

*Cuadernos de  
Pensamiento*



Cuadernos de Pensamiento

ISSN: 2660-6070

fuesp@fuesp.com

Fundación Universitaria Española  
España

TOMAR ROMERO, FRANCISCA  
DESDE EL AMOR: CARIDAD Y SOLIDARIDAD  
Cuadernos de Pensamiento, núm. 18, 2007, pp. 85-106  
Fundación Universitaria Española

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=693773243013>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

## DESDE EL AMOR: CARIDAD Y SOLIDARIDAD

Por FRANCISCA TOMAR ROMERO  
*Universidad Rey Juan Carlos*

### 1. INTRODUCCIÓN

**E**n el Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española encontramos la siguiente definición del amor: “Sentimiento que mueve a desear que la realidad amada, otra persona, un grupo humano o alguna cosa, alcance lo que se juzga su bien, a procurar que ese deseo se cumpla y a gozar como bien propio el hecho de saberlo cumplido”. En realidad, esta definición se corresponde con un tipo concreto de amor (el amor de benevolencia, o amor de amistad o de persona); al mismo tiempo que adolece de un error en su punto de partida, ya que identifica el amor con un simple sentimiento y, sin embargo, propiamente el amor es forma o acto de una facultad apetitiva o tendencial.

Hoy en día, en el contexto postmoderno de nuestra contemporaneidad en el que el pensamiento está debilitado y la voluntad inhibida, en la mayoría de las ocasiones se reduce el amor a un mero sentimiento. Conviene aclarar esta cuestión y comprobar que, si bien existe un estado afectivo que acompaña al amor, éste no se reduce a un sentimiento o emoción, sino que propiamente se inscribe en la vertiente tendencial de la persona.

En la persona existen tres vertientes o dimensiones fundamentales: la cognoscitiva, la tendencial y la afectiva. Conocimiento, tendencias y afectividad confluyen en el obrar o comportamiento humano. Todas nuestras acciones, incluidas las relaciones personales o intersubjetivas, se inscriben en el marco, armónico o no, configurado por estas tres vertientes fundamentales de la persona. Evidentemente, por carácter o temperamento, algunas personas tienden a ser más racionalistas y priorizan el elemento cognoscitivo; otras se caracterizan por una gran fuerza de vo-

luntad; y otras son más pasionales o afectivas y se dejan llevar más por sus sentimientos y emociones. A pesar de ello, lo ideal es encontrar un adecuado y justo equilibrio entre ambos aspectos: ni racionalismo frío y calculador, ni afectividad ciega o pasión arrolladora<sup>1</sup>.

Emociones, sentimientos y pasiones constituyen el conjunto de fenómenos afectivos. Podemos definir el *sentimiento* como el aspecto puramente subjetivo de la vida psíquica, que consiste en la impresión agradable o desagradable que produce en el sujeto que conoce o apetece, sin que por sí mismo tenga relación con un objeto. El sentimiento se distingue del conocer y del apetecer, ya que estos se refieren directamente al objeto y transmiten contenidos objetivos; en cambio el sentimiento indica solamente el estado del sujeto. Una *emoción* sería un sentimiento intenso que provoca una reacción fisiológica u orgánica; un fenómeno afectivo que desarticula las funciones de control e inhibición, provocando un desorden en el psiquismo. En lo que se refiere al término *pasión*, designa en la psicología filosófica antigua, medieval y moderna, cualquier tipo de emoción o sentimiento; mientras que en el lenguaje ordinario y en la psicología contemporánea significa tendencia o impulso de gran intensidad que rompe el equilibrio de la vida psíquica. Así pues, junto con el tradicional carácter pasivo de la pasión como algo que se sufre o se padece, también debemos destacar su carácter activo como *motor* que impulsa a la acción.

En los últimos años, sobre todo a partir de la publicación en 1995 de la obra de Daniel Goleman *Inteligencia emocional*<sup>2</sup>, el conocimiento y desarrollo de la vertiente afectiva ha cobrado un gran interés y difusión. Se considera que el desarrollo integral del ser humano, su consiguiente éxito personal y profesional, así como su adaptación social, dependen en gran medida de un adecuado desarrollo, cuidado y fortalecimiento de los sentimientos y emociones. Si bien ello es cierto, no debemos confundir o identificar entre sí las distintas vertientes humanas. Como veremos, en su realidad y sentido propio, el amor es una tendencia que mueve a desear el bien de la realidad amada (otra persona, un grupo humano o alguna cosa), así como su posesión o identificación con ella. Evidentemente, siendo el sentimiento la vivencia subjetiva que acompaña a todo acto de conocimiento y de tendencia, el amor también va acompañado de una vi-

---

<sup>1</sup> Cf. TOMAR, F., "Amor y comportamiento intersubjetivo" en CHOZA, J. (ed.), *Sentimientos y comportamiento*, Murcia, Universidad Católica san Antonio, Cátedra de Ciencias Sociales, Morales y Políticas, 2003, p. 103.

<sup>2</sup> Cf. GOLEMAN, D., *Inteligencia emocional*, Barcelona, Kairós, 1996.

vencia subjetiva o sentimiento amoroso. Existen diferentes tipos de amor que suscitan diversos sentimientos (positivos o negativos) y que al mismo tiempo se traducen en distintos tipos de comportamiento o relación interpersonal. Por tanto, la distinción señalada no tiene como objeto establecer una escisión o compartimentos estancos en el psiquismo humano, sino que dicha distinción, si bien rechaza la identificación de los distintos niveles, se orienta a una adecuada comprensión y justificación de su unidad.

## 2. SOBRE EL AMOR

Si nos centramos en la consideración metafísica del amor, es decir, en su propia realidad o entidad independientemente de nuestro conocimiento, comprobamos que, en sentido propio, el amor es forma o acto de una facultad apetitiva o tendencial. Como distinguimos tres tipos de apetito (natural, sensitivo e intelectual), ello implica que también podamos diferenciar tres clases de amor: el amor *natural*, el amor *sensible* o *sensitivo* y el amor *racional* (también denominado *volitivo* e *intelectivo*)<sup>3</sup>:

El apetito, propiamente dicho, debe implicar movimiento hacia algún objeto, pues *ap-petere* significa moverse hacia algún término. Pero el *apetito natural* no implica movimiento alguno, sino que es algo estático y permanente, pues sólo supone una entidad ordenada naturalmente hacia otra. De ahí que el apetito natural o *innato* sea un apetito impropriamente dicho. Y, como el *amor natural* o *innato* se identifica con el apetito innato, se sigue que este amor natural, que se da en todas las cosas como inclinación o gravitación hacia lo que les conviene, es un amor *impropio* o *metafórico*, un amor *impropriamente dicho*.

En los seres cognoscentes a este amor innato se añade el amor *elícito* (o consiguiente al conocimiento), que es el movimiento hacia los objetos conocidos como buenos o apetecibles. Así, en sentido estricto, el amor es un acto del *apetito elícito*, que se refiere al bien presente o ausente simplemente considerado. Pero este amor, que es un acto propio del *apetito cognoscitivo*, al igual que dicho apetito, se divide en *sensitivo* (amor sensible) y en *intelectivo* o *racional* (amor volitivo): el *amor sensitivo* es un acto del apetito sensitivo y constituye el amor *propia* y *unívocamente* dicho; el amor-volición o *amor volitivo*, por su parte, es un acto del apetito intelectual o de la voluntad y es amor en sentido *propio* y *analógico*.

---

<sup>3</sup> Cf. TOMAR, F., "El amor humano" en *Cuadernos de Pensamiento*, 16 (2004), pp. 387-411, pp. 393 s.

Por consiguiente, el amor en su definición *real* incluye dos significados: En sentido propio, el amor es una pasión del apetito sensitivo, un acto que sigue a la forma del bien aprehendida por los sentidos, y por el que se tiende a un bien concreto. Este amor sensitivo es el amor en su significado propio y primario. Ahora bien, el amor no se limita al orden sensible, y por eso hay que distinguir también un amor racional. Este amor racional o volitivo es el amor propia y extensivamente dicho, y con él designamos una tendencia que sigue a la forma de bien aprehendida por la razón. No obstante, tampoco debemos olvidar que este amor racional o volitivo se divide en dos tipos que son análogos con *analogía de atribución*: el *amor de dominio* (o de concupiscencia, o de cosa) y el *amor de amistad* (o de comunión, o de persona)<sup>4</sup>.

La definición de Aristóteles de su *Retórica*: “amar es querer para alguien aquello que se cree bueno, pero no por sí mismo, sino por ese otro”<sup>5</sup>, se refiere al amor de amistad o de benevolencia. Tomás de Aquino, que asume dicha definición, afirma que se da amor de benevolencia o de amistad “cuando de tal manera amamos a alguien que queremos para él su bien”<sup>6</sup>. Por el contrario, se da amor de dominio de concupiscencia “si para lo amado no queremos su bien, sino que apetecemos su bien en orden a nosotros, como decimos que nos gusta el vino o el caballo”<sup>7</sup>.

Por otra parte, si nos centramos simplemente en el uso del término “amor” y sus significados, comprobamos que se utiliza para designar actividades, o el efecto de actividades, muy diversas. Así, el amor es visto, según los casos, como una inclinación, como un afecto, un apetito, una pasión o aspiración; y también como una cualidad, propiedad o relación. Se habla de muy diversas formas del amor: amor físico, o sexual; amor maternal; amor como amistad; amor al mundo; amor a Dios... También abundan los intentos de clasificar y ordenar jerárquicamente las diversas clases de amor<sup>8</sup>. Muchas de las distinciones propuestas recomiendan el uso de varios términos (“agrado”, “gusto”, “afecto”, “atracción”, “deseo”, “amistad”, “pasión”, “caridad”, etc.) pero persisten en agrupar sus significados bajo el concepto común de “amor”. Las dificult-

<sup>4</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 394-399.

<sup>5</sup> ARISTÓTELES, *Retórica*, II, 4, 1380b 35.

<sup>6</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 23, a. 1.

<sup>7</sup> *Ibid.*

<sup>8</sup> Así, por ejemplo, C.S. Lewis en su obra *Los cuatro amores* habla del “amor hacia lo subhumano” (como el amor a la Naturaleza, al paisaje, a la patria, etc.) que no es propiamente un amor sino un “gusto por”. Según este autor los amores son el afecto, la amistad, el eros y la caridad.

tades que ofrece la variedad del vocabulario, junto con la supuesta unidad significativa del concepto principal, se encuentran no sólo en las lenguas modernas, sino también en latín y en griego.

Tres eran las palabras griegas para expresar el concepto amor: *eros* (*έρως*), que significaba el amor sensible y de concupiscencia con respecto al yo; *philia* (*φιλία*), amor de amistad con relación al nosotros o a la comunidad, y *agape* (*ἀγάπη*), que pasó al latín como *charitas*, con el que se expresaba el amor en sentido más espiritual y religioso. En latín existían los vocablos “amor”, “dilectio”, “caritas” (y también “Eros”, en tanto que designa el amor personificado en una deidad). Existe, pues, una amplia variedad de términos, usos y significados referidos al concepto del amor. Esta multitud de significados complica extraordinariamente el intento de una comprensión unitaria del término “amor”, aunque, por otra parte, hace hasta cierto punto comprensibles las diversas acepciones que, a lo largo de la historia del pensamiento, se han dado acerca del amor, ya sea en su ámbito metafísico y cósmico-metafísico, o bien en el contexto de una relación personal.

En términos generales y desde un punto de vista filosófico, se entiende por amor la atracción ejercida por un bien en la facultad apetitiva humana, gracias a la cual la facultad se adapta e inclina hacia dicho bien. Pero amor es también una palabra clave dentro de la fe cristiana, cuya comprensión no parte de la experiencia humana, sino del acontecimiento de la revelación, que es en sí mismo amor. Podemos, pues, estudiar el amor desde los múltiples niveles de la vida humana: físico, sensible, espiritual, natural y sobrenatural; sin olvidar que, por la fundamental unidad de la persona humana, todos esos niveles se implican entre sí.

Si realizásemos un rápido recorrido por la historia de la filosofía, comprobaríamos que la inclinación o tendencia al bien y la unión son dos de los elementos fundamentales que están siempre presentes en el pensamiento acerca del amor, en las diferentes ideas y creencias sobre el mismo. Así pues, la característica básica del amor en todas sus manifestaciones y acepciones suele concretarse en la inclinación y adhesión a un bien en sí mismo. Si ese bien está ausente, engendra el deseo; y si se trata de un bien presente y poseído, es fuente de alegría o gozo. Dado que el amor propiamente dicho no se da más que en la vida consciente – sensitiva o intelectual –, lo primero que se impone es comparar al amor con el conocimiento. Si bien es cierto que ambos poseen una fuerza unitiva por la cual el sujeto que conoce o ama se une con el objeto conocido o amado, esto se lleva a cabo de muy distinta forma: mientras que el conocimiento implica una posesión puramente representativa o intelectual

del objeto conocido, el amor empuja al sujeto que ama a la posesión real del objeto amado, a unirse con él en su ser real y no sólo en su imagen o representación. Amor y unión real son dos términos que se buscan mutuamente<sup>9</sup>.

Si nos remontamos a las creencias propias de la mitología griega, nos encontramos que las explicaciones religiosas habían bastado para dar una explicación no sólo de los acontecimientos cotidianos del mundo en que vivían, sino también de sus orígenes remotos. El mito y su tendencia a la sistematización alcanza quizá su punto culminante en la *Teogonía* de Hesíodo. Con todo, en este poema, los orígenes del cielo, de la tierra, del océano y de todo aquello que contienen en su seno son representados todavía como el resultado de una serie de matrimonios y procreaciones debidas a seres personales. Los nombres de estos seres –*Urano* (Cielo), *Gea* (Tierra), etc.– podrían dar la sensación de que no son sino un disfraz transparente de los fenómenos físicos; sin embargo, debemos recordar que no son sino dioses<sup>10</sup>. En la cosmogonía de Hesíodo, la fuerza cósmica todopoderosa continúa siendo *Eros*, “el más hermoso entre los dioses inmortales”. En su *Teogonía*, Hesíodo narra la historia primitiva de cómo *Urano* y *Gea*, concebidos como figuras antropomórficas, permanecían engarzados en un abrazo, hasta que *Cronos* les obligó a separarse. Por otra parte, las teogonías de la tradición órfica (es decir, atribuidas por los griegos a *Orfeo*) hablaban del mundo como surgido a partir de un huevo. Cuando éste se rompió, *Eros*, el espíritu de la procreación, surgió, y con la mitad superior del huevo formó el cielo y con la inferior, la tierra. En definitiva, en ambas tradiciones, el Amor es el poder de la generación sexual, y su presencia es necesaria, desde el principio, para iniciar las uniones y nacimientos, que son considerados los únicos medios de generación de todas las partes del universo, así como de todos los seres que lo habitan.

Evidentemente, esta primitiva concepción del mundo, ejerció su influencia incluso en las mentes de aquellos filósofos milesios que, hacia el siglo VI a.C., buscaron por primera vez una explicación más natural e impersonal de la realidad. No obstante, debemos tener en cuenta que, si bien estos mitos sirvieron de base a los milesios, ellos abandonaron el aparato mítico de agentes personales e intentaron explicar la variedad de

---

<sup>9</sup> Ya *Aristófanes* señalaba que “los amantes desean de dos hacerse uno”, y *Santo Tomás* concluirá: “el amor es más unitivo que el conocimiento”.

<sup>10</sup> Así, por ejemplo, *Gea* era una diosa genuina que había sido objeto, desde la más remota antigüedad, de la creencia popular y de un culto extendido.

la naturaleza recurriendo exclusivamente a algo que está en la naturaleza misma, a una sustancia natural. En este sentido, Empédocles fue el primer filósofo que utilizó la idea del amor en sentido cósmico-metafísico, al considerar el amor, junto con la lucha o conflicto, como principios de unión y separación, respectivamente, de los elementos que constituyen el universo. Constreñido por las necesidades de su moral y de su religión, así como de su sistema físico, postuló dos causas semejantes, que llamó Amor y Discordia (o Conflicto). En el mundo físico, ambas se comportan de modo mecánico para originar, respectivamente, la combinación y la separación de cada uno de los cuatro elementos, mediante las cuales se origina el cosmos. En la esfera religiosa, ellas permiten un dualismo moral, como causas del bien y del mal respectivamente.

Platón dedicó especial atención al tema del amor en sus diálogos *El banquete* y *Fedro*, mezclando motivos metafísicos con otros humanos y personales. Para Platón, el amor en tanto que amor sensible (eros) puede transformarse en amor a la sabiduría, con lo que se pasa de una forma terrenal de amor a otra divina. El amor culmina necesariamente en el *deseo del bien*, pues el amor a lo particular y humano refleja una participación en la Idea de Belleza. Así, el amor a las diversas bellezas mundanas (y el amor es inclinación a lo bello) conduce a la obtención del supremo o puro conocimiento, y contemplación, de la Idea eterna de Belleza. Si el amor es inclinación a lo bello, los amores a las cosas y seres humanos particulares no pueden ser sino reflejos o participaciones del amor a la belleza absoluta, que es la Idea de lo Bello en sí. Por consiguiente, bajo la influencia del verdadero y puro amor, el alma asciende hacia la contemplación de lo ideal y eterno, hacia el conocimiento puro y desinteresado de la esencia de la Belleza.

En casi todos los filósofos griegos hay referencias al tema del amor, ya sea como principio de unión de los elementos naturales, o bien como principio de relación entre seres humanos. Pero, después de Platón, sólo en los pensadores platónicos y neoplatónicos es considerado el amor como un concepto fundamental. Esta concepción platónica del amor se reproduce en pensadores como Plutarco<sup>11</sup>, Plotino<sup>12</sup> y Porfirio<sup>13</sup>, si bien en

---

<sup>11</sup> En Plutarco (*De Iside et Osiride*, cap. 53), el amor (ἔρωζ) es un impulso que orienta la materia hacia el primer principio (inteligible). El amor es una aspiración de lo que carece de forma (o la tiene sólo mínimamente), hacia las formas puras y, en último término, hacia la Forma Pura del Bien.

<sup>12</sup> En Plotino (cf. *Enéadas*, VI) el amor es asimismo lo que hace que una realidad vuelva su rostro, por así decirlo, hacia la realidad de la cual ha emanado. Pero Plotino habla muy particularmente del amor del alma a la inteligencia, νοῦζ.



estos dos últimos adquiere especial relevancia una concepción metafísico-religiosa del mismo.

Por su parte, Aristóteles dedica una especial atención a una manifestación o forma particular de amor como es la amistad. Así, inicia su octavo libro de la *Ética a Nicómaco* con un elogio de la amistad (*philia*), a la que considera no sólo como lo más necesario en la vida, sino como algo bello, “porque sin amigos nadie elegiría seguir viviendo aunque poseyera todos los demás bienes”. La importancia que concede Aristóteles a la amistad puede juzgarse por el hecho de que el tema ocupa dos libros completos (VIII y IX) de su *Ética a Nicómaco*. No obstante, debemos tener en cuenta que la palabra *philia* abarca un campo más amplio que su correlato en nuestra lengua, *amistad*. Aristóteles ignora expresamente el significado cósmico que le asignaron algunos de los primeros filósofos de la naturaleza, especialmente Empédocles, y limita su propia discusión al ámbito de las relaciones humanas. Pero, por lo que dice, es evidente que, en el lenguaje corriente de su época, *philia* incluía todo impulso hacia la asociación con otro, que podía ser puramente temporal y que dependía de la creencia de que cultivar su conocimiento sería útil o provechoso para uno mismo. Su significado político es también más destacado de lo que es usual entre nosotros: los legisladores se ocupan más de la *philia* (el espíritu de cooperación) que de la justicia. Teniendo en su mente unas consideraciones de este tipo, Aristóteles hace una división preliminar de la amistad en tres tipos, de acuerdo con sus objetos: el bien, la utilidad o el placer. Sin embargo, él mismo no admitirá que los dos últimos merecieran el nombre de amistad. Son únicamente amistades “accidentales”, inestables y que se disuelven con facilidad. Por otra parte, la amistad es una virtud “o va acompañada de la virtud”, siendo la amistad perfecta la que se establece entre dos hombres de igual virtud.

Como resumen de la concepción griega del amor, y siguiendo el criterio de uno de los filósofos contemporáneos que más se han interesado por este tema, Max Scheler, podríamos caracterizar esta visión griega del amor como un movimiento del amante (supuestamente imperfecto) hacia lo amado (supuesta perfección, o belleza y bondad sumas). El amor sería, pues, aspiración a la perfección. Sin embargo, esta concepción griega del amor supone una visión parcial o incompleta, ya que el amor no es sólo una apetencia del bien o aspiración a la perfección, sino también una

---

<sup>13</sup> En el pensamiento de Porfirio, el amor ocupa un muy importante lugar. Así, en su *Epistola ad Marcellam*, habla de cuatro principios “constitutivos” de Dios: la fe (*pistis*), la verdad (*aletheia*), la esperanza (*elpis*) y el amor (*eros*).

comunicación de la propia perfección o bondad, tal y como posteriormente se reflejará en la filosofía de inspiración cristiana.

### 3. CARIDAD Y CONTEMPLACIÓN

En la concepción cristiana el motivo religioso se expresa con frecuencia en términos “personales”. No sucede esto, sin embargo, con todo amor, sino con el amor denominado “caridad”. La “caridad”, como sinónimo de amor, es sin duda una de las palabras más típicas del cristianismo. Lo que ella significa es una relación de amor tan especial dentro del Nuevo Testamento que, para expresarlo, los traductores de la Biblia se sirvieron de una palabra poco usada en la lengua clásica griega: *agapè*, la cual en la versión latina se traduce por *caritas*. Los traductores evitaban así la palabra *eros* —que se empleaba para expresar el amor-pasión, con connotaciones demasiado sensuales—<sup>14</sup> y la palabra *philia*, “amistad”, porque no expresaba con suficiente fuerza el amor-donación gratuita de uno mismo y la acogida del otro. Y es que la caridad es a la vez el amor que Dios entrega al hombre y la acogida que éste hace de ese amor.

Lo cierto es que no podemos realizar un breve recorrido histórico por algunas de las más relevantes concepciones del amor, sin abordar el amor sobrenatural, es decir, el amor de Dios en sí mismo y en sus criaturas. Por una parte, si bien se mira, no puede darse mayor unión que la existente entre las tres Divinas Personas, y eso porque Dios es amor. Pero veamos cómo se ha ido revelando ese amor en la Biblia, un texto que ha conformado no sólo una religión (el cristianismo) sino una cultura y, por consiguiente, las ideas y creencias de una gran parte de la humanidad:

La Biblia impone al pueblo de Israel amar a Dios: “*Amarás a Yahvé, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma y con todas tus fuerzas*”<sup>15</sup>, pues parte de la experiencia del amor de Dios que se acerca a su pueblo, lo libera y establece con él su alianza. A lo largo de la Sagrada Escritura, Dios lleva a su pueblo hacia una concepción del amor cada vez más depurada. Al principio era la dura ley del talión, “*vida por vida, ojo por ojo,*

---

<sup>14</sup> No obstante, a pesar de que los latinos han vertido casi siempre *ἀγάπη* por *charitas*, debe tenerse en cuenta que en la Patrística griega se empleó el vocablo *ἔρως*. Así sucede con Dionisio el Areopagita (en su obra *De los nombres divinos*). De hecho, *eros* y *ágape* no se excluyen entre sí: *eros* es el amor natural, en tanto que *ágape* es el amor personal. En el primero hay inclinación por naturaleza hacia los actos para los cuales está capacitado; en el segundo hay entrega del propio ser por liberalidad.

<sup>15</sup> Dt 6,5.

*diente por diente*<sup>16</sup> la que regulaba el castigo evitando los abusos en la venganza, de forma que aquél no fuera mayor al daño cometido. Pero la costumbre se suaviza cuando en el Levítico se da este precepto: “*No te vengues y no guardes rencor contra los hijos de tu pueblo. Amarás a tu prójimo como a ti mismo, yo Yahvé*”<sup>17</sup>. Esto conduce a la regla de oro de Tobías: “*No hagas a nadie lo que a ti no te gusta*”<sup>18</sup>. Los profetas hablan de amor de Dios a su pueblo en términos comparativos, asemejándolo al amor del esposo para con su esposa (Oseas); expresiones de ternura basadas en comparaciones familiares encontramos también en Ezequiel y Jeremías. En la literatura del post-exilio se va abriendo paso la idea de que Dios ama al hombre justo en particular, y no solamente como miembro del pueblo<sup>19</sup>, y de forma especial al pobre y al pequeño<sup>20</sup>. En el Nuevo Testamento, la más alta comprensión del amor se da en el misterio pascual, pues ahí es donde vemos la absoluta libertad de Dios y la total entrega de sí mismo: “*Nadie tiene poder para quitarme la vida; soy yo quien la doy por mi propia voluntad*”<sup>21</sup>. Tras el ejemplo de Jesús, el precepto del amor a Dios unido al del amor al prójimo —en el cual se encierra la Ley y los Profetas<sup>22</sup>—, se convierte en la base de la moral cristiana. Pero la esencia y el distintivo de los discípulos de Cristo será el mandamiento del amor: “*Os doy un mandamiento nuevo: que os améis los unos a los otros. En esto conocerán que sois mis discípulos: en que os amáis unos a otros*”<sup>23</sup>.

Dice San Pablo que el que ama cumple la ley<sup>24</sup>. Ello quiere decir que toda acción buena, para ser calificada como tal, debe ser animada por el amor. En este caso no entendemos ya el amor como un sentimiento, ni menos aún como algo erótico, sino como la voluntad sincera consciente y libre de servir al bien del otro o de los otros. Ese servicio al bien del otro reclama también la justicia objetiva, previa a las obras de generosidad o

---

<sup>16</sup> Dt 19,21.

<sup>17</sup> Lv 19, 18.

<sup>18</sup> Tb 4, 15. Retomada luego por Mt 7, 12.

<sup>19</sup> Cf. Sal 37, 25-29.

<sup>20</sup> Cf. Sal 113, 5-9.

<sup>21</sup> Jn 10, 18.

<sup>22</sup> Mt 22, 37-40.

<sup>23</sup> Jn 13, 34.

<sup>24</sup> Rm 13, 10.

de caridad. El amor se convierte también en criterio para juzgar la verdadera fe, pues “la fe sin obras es una fe muerta”<sup>25</sup>.

Junto con la fe y la esperanza, la caridad es una de las tres virtudes llamadas “teologales” (junto con la fe y la esperanza). Además, parece tener el primado sobre las otras dos. En este sentido, conviene recordar las famosas palabras de San Pablo: “Cuando tenga el don de profecía, la ciencia de todos los misterios y todo el conocimiento; cuando tenga inclusive toda la fe necesaria para trasladar las montañas, nada tendré si no tengo caridad”<sup>26</sup>. Más adelante comenta: “La fe, la esperanza y la caridad permanecen, pero la más grande de todas es la caridad”<sup>27</sup>.

Así pues, la caridad no es en sí misma ni una pasión, ni una simpatía cualquiera, ni una amistad basada en una atracción suscitada por las cualidades del prójimo. Son caridad únicamente aquellos afectos que en el hombre llegan a la realidad absoluta que lo une a Dios. La caridad es la virtud teologal por la cual, según la religión cristiana, amamos a Dios sobre todas las cosas por él mismo y a nuestro prójimo como a nosotros mismos por amor de Dios. Junto con la fe y la esperanza, constituye la tríada de virtudes que, por dirigirse directamente a Dios, se denominan teologales. “El amor (la caridad, ágape) viene de Dios y todo el que ama ha nacido de Dios y conoce Dios”. El que no ama, no ha conocido a Dios, puesto que “Dios es Amor”<sup>28</sup>.

Quizás éste sea el mejor modo para comprender la caridad, es decir, partiendo de Dios mismo: “*Dios es amor*”, nos dice san Juan. Con esa expresión, cumbre de la revelación cristiana, está caracterizando de modo definitivo la concepción cristiana de la vida, de la religión y de Dios. “Dios es amor” quiere decir que es donación de sí mismo, no sólo al interior de su vida trinitaria –amor en el Hijo por el Espíritu Santo–, sino también donación y entrega en la encarnación uniéndose a la humanidad en su Hijo, a través del cual se da a los hombres y los eleva a la dignidad de participar de su vida. Podemos amar a Dios, porque el amor viene de Dios: “el amor de Dios es perfecto en nosotros”. Y este amor de Dios que hace posible amar a Dios es asimismo el fundamento del amor del hombre a su prójimo y al mundo. En sentido originario y auténtico, todo amor

---

<sup>25</sup> St 1, 17-18.

<sup>26</sup> I Cor., XIII, 2.

<sup>27</sup> I Cor., XIII, 13.

<sup>28</sup> I Jn 4, 8.

se halla dentro del horizonte de Dios: amar es, en rigor, “amar a Dios y por Dios”.

Muchas son las referencias que hace san Agustín a la noción de amor. Emplea los términos *charitas*, *amor* y *dilectio*; a veces con el mismo significado y en otras ocasiones estableciendo distinciones entre ellos. San Agustín considera con frecuencia la caridad como un amor personal (divino y humano). La caridad es siempre buena (o lícita); en cambio, el amor puede ser bueno o malo según sea amor al bien o al mal, respectivamente. El amor del hombre a Dios o de Dios al hombre es siempre un bien. En este sentido cabe entender su famosa frase: “Dilige et quod vis fac”. En tanto que amor al bien (que es una manifestación del amor a Dios), el amor no tiene medida y mueve a la voluntad. Por este movimiento el alma es llevada a su bienaventuranza, la cual únicamente puede hallarse en el seno de Dios. San Agustín verá en el amor el motor de la historia humana, que empuja por su propia fuerza a la felicidad y hacia Dios.

Tomás de Aquino centrará su reflexión en la esencia metafísica del amor, para llegar a una noción de amor de amistad que es el más apropiado para explicar el amor de Dios. Desde el punto de vista de la moral, considerará el amor como *forma virtutum*, es decir, lo que otorga a las virtudes su categoría moral. Define la *charitas* como una virtud sobrenatural que, como tal, hace posible que las virtudes naturales sean plenarias y verdaderas. Sin la caridad ninguna virtud es verdadera<sup>29</sup> Además, sin ella el hombre no puede alcanzar la bienaventuranza. Pero Santo Tomás no niega la “autonomía” de las “virtudes naturales”; de hecho, estas pueden existir sin la caridad ya que, en el caso de suponerse lo contrario, debería concluirse que los hombres que han carecido o carecen de la revelación cristiana no han podido ni pueden ser buenos. Además, el Aquinate trata del amor como una inclinación, y considera el amor natural como una actividad que lleva a cada ser hacia su bien. El amor que consiste en elegir libremente el bien es el que constituye el fundamento de la caridad. Evidentemente, para Tomás de Aquino el fundamento último del verdadero amor es también Dios, y es Él el quien mueve por amor a las criaturas que aspiran al Sumo Bien.

A partir de todo lo ya anteriormente explicitado podemos entender que, en sentido propio o estricto, una relación interpersonal auténtica es aquella que se establece como recíproca donación, y siempre tiene en el amor su causa y fundamento. El amor es fuente y origen de la relación

---

<sup>29</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 28, a.7.

interpersonal, su constitutivo *primero y más radical*<sup>30</sup>. Por otro lado, la culminación de toda relación interpersonal es la que se establece entre la persona humana y la persona divina; es decir, entre el hombre y Dios. Dicha relación interpersonal se expresa en el acto de la Contemplación.

Siguiendo a Santo Tomás de Aquino, se puede señalar la existencia, en el Universo, de una escala de entes según la cual los seres se hallan gradualmente ordenados siguiendo una determinada jerarquía en función de su mayor o menor perfección, poder y bondad. Existe, pues, una ordenación de los seres en virtud de su mayor o menor perfección que viene en gran medida definida por relaciones de finalidad. De este modo, los seres no sólo se ordenan entre sí en vistas a la realización de sus operaciones propias y a la consecución de un orden universal o del conjunto, siguiendo el esquema de un finalismo inmanente, sino que todos los entes naturales, en su tendencia al bien, quieren participar en la perfección divina, y esto es lo que se conoce como finalismo trascendente. Por consiguiente, el orden no sólo es el efecto de una inteligencia, sino también de un amor (ya que en todo orden existe la intención del bien que le anima).

“Un ser se dice que es perfecto cuando alcanza su fin propio, que es la última perfección de la cosa”<sup>31</sup> Y la perfección de todo ser radica en la unión con Dios en la medida posible a su naturaleza. Así, no todos los seres alcanzan su fin último de la misma manera, sino que esta unión con Dios, que es el último Fin de toda criatura, puede realizarse por vía natural o por vía intencional: la vía natural es general, común a todas las criaturas y consiste en la participación de su Perfección y Bondad por semejanza, mientras que la vía intencional es propia sólo de la persona, en tanto que Dios es el objeto de su conocimiento y amor. Por consiguiente, no sólo hay una diferencia de grado en la participación de la perfección divina, sino que hay una diferencia más esencial que consiste en que unos seres alcanzan inmediatamente el Fin y otros no, pero estos últimos ayudan o ponen las condiciones necesarias para que los otros lo alcancen. La unión con Dios por vía intencional (propia y exclusiva de la persona o criatura racional) es el modo más perfecto, y el único en sentido propio y pleno, de alcanzar el Fin último o unión con Dios, ya que el resto de los seres no alcanzan el fin del Universo más que de un modo

---

<sup>30</sup> Cf. TOMAR, F., “Amore e relazione interpersonale” en AA.VV., *Persona e famiglia*, Caramanica Editore, Fossanova, pp. 135-142. Para un análisis vivencial o fenomenológico de la relación interpersonal y del amor como fuente y origen de la misma, véase: TOMAR, F., “Amor y comportamiento intersubjetivo”, op. cit., pp. 119-128.

<sup>31</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 184, a 1.

secundario o impropio, mediante la participación finita y limitada de una perfección de Dios que es una imitación de la perfección divina.

Nuestras anteriores reflexiones nos llevan a la consideración de la persona, no simplemente como lo más perfecto y digno de la Naturaleza (“*id quod est perfectissimum in tota Natura*”<sup>32</sup>, sino que su primacía también implica que sólo la persona pueda contemplar y, estrictamente hablando, sólo ella pueda ser contemplada<sup>33</sup>. Comprobamos que esto es así debido a que la contemplación es el modo particular y más perfecto según el cual la persona realiza el fin común a toda naturaleza, no simplemente por semejanza, sino alcanzándole en su misma substancia en tanto que Dios es el objeto de su conocimiento y amor.

La doctrina de la contemplación ocupa un lugar primordial dentro de la síntesis tomista. Podemos alcanzar una comprensión adecuada del pensamiento de Santo Tomás acerca de la naturaleza del acto de la contemplación a través del análisis de una serie de pasajes de la *Summa Theologiae*: “*De ultimo fine*”<sup>34</sup>, “*De diversis vitis*”<sup>35</sup> y “*De virtute caritatis*”<sup>36</sup>. A la luz de dichos textos podremos aclarar si la contemplación beatificante es puramente especulativa y, como tal, mira y considera a Dios como suprema Verdad o bien de la inteligencia; o si, por el contrario, la contemplación no sólo considera a Dios como Verdad o bien supremo de la inteligencia, sino también como en sí mismo y por sí mismo bueno y amable.

El primero de los tratados tiene un carácter marcadamente intelectualista ya que, al tratar la esencia de la bienaventuranza formal, parece que el Aquinate sólo haya tenido en cuenta la necesidad intelectual de la verdad, y piense que una vez ésta ha sido satisfecha el hombre alcanza su bienaventuranza perfecta<sup>37</sup>. Y esta misma interpretación parece verse corroborada por su anterior afirmación de que “la beatitud consiste más en una operación del entendimiento especulativo que del entendimiento práctico”<sup>38</sup>. No obstante, la caracterización de la *contemplación* expuesta

<sup>32</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 29, a. 3.

<sup>33</sup> Cf. TOMAR, F., *Persona y amor*, Barcelona, P.P.U., 1993, pp. 331-340.

<sup>34</sup> *Ibid.*, I-II, qq. 1-5.

<sup>35</sup> *Ibid.*, II-II, q. 180.

<sup>36</sup> *Ibid.*, II-II, q. 23.

<sup>37</sup> Cf. *Ibid.*, I-II, q. 3, a. 8.

<sup>38</sup> *Ibid.*, I-II, q. 3, a. 5.

por Santo Tomás en el tratado “De diversis vitis”<sup>39</sup> nos permite rechazar dicho aparente intelectualismo. Así, ya que todos los actos u operaciones se especifican por sus objetos<sup>40</sup>, y la contemplación es el acto u operación más perfecta o noble del hombre<sup>41</sup>, a fin de determinar mejor su naturaleza resulta conveniente precisar el objeto específico de dicha contemplación: Santo Tomás nos describe la *contemplación* como aquel acto u operación que no sólo tiene por objeto a Dios como verdad infinita, sino además como belleza suma y bondad amabilísima<sup>42</sup>. El objeto de la contemplación beatificante es Dios bajo la razón de Verdad, Belleza, Bondad y Amor supremos. Y el amor que mueve al hombre a aplicarse a esta contemplación de Dios es primordialmente el amor de Caridad<sup>43</sup>, que no es sino el amor de amistad entre Dios y el hombre.

Por consiguiente, no existe contradicción en el pensamiento de Santo Tomás, sino que éste constituye un todo coherente. Y esto es así debido a que este acto de la contemplación en el que el hombre alcanza su último fin, su supremo bien y perfección, no sólo es el acto más perfecto de conocimiento, sino que en él también se realiza la unión amistosa real, actual y perfecta que constituye el último término a que tiende el amor. Por tanto, la contemplación no debe ser entendida como una mera posesión intelectual (tal y como pretende la interpretación intelectualista), sino como un acto de entrega de amor que lleva a la unión con Dios.

De esta manera, tal y como Santo Tomás la concibe, la contemplación unifica en sí la actividad intelectual y volitiva, superando así todo intelectualismo y voluntarismo al hacer consistir la última perfección (fin último o bienaventuranza) del hombre en la contemplación de Dios, pero entendiéndola como un acto en el que convergen directamente nuestras dos facultades superiores en su respectivo modo de obrar más perfecto y más simple: la inteligencia, por un acto de intuición; la voluntad, por el gozo del bien poseído, pero más aún por el amor generoso de su objeto; amado, como Persona que es, con amor de amistad y, más concretamente, con amor de Caridad.

Por tanto, y siguiendo la línea tomista integradora de conocimiento y amor, hemos de concebir este acto fundamental de la contemplación, a

---

<sup>39</sup> Ibid., II-II, qq. 179-182.

<sup>40</sup> Cf. Ibid., II-II, q. 23, a. 4.

<sup>41</sup> Cf. Ibid., I-II, q. 3, a. 4.

<sup>42</sup> Ibid., II-II, q. 180, a. 1-7.

<sup>43</sup> Cf. Ibid., II-II, q. 23.



pesar de su absoluta simplicidad, como un acto mixto de inteligencia y voluntad. Y ello es una clara muestra de la armonía que preside las relaciones entre ambas facultades superiores y de que, para recuperar la riqueza ontológica que caracteriza al realismo tomista, se deben valorar todas las vertientes de la realidad: no sólo las intelectivas, sino también las volitivas y afectivas. Ciertamente, la caracterización del tomismo como un *intelectualismo* pasó a ser tradicional<sup>44</sup>. Sin embargo, acabamos de comprobar cómo la interpretación intelectualista, lejos de expresar la verdadera esencia y espíritu de la filosofía de Santo Tomás, constituye un tópico que, en realidad, ha venido a desorientar sobre su auténtico sentido.

Santo Tomás no desdeña la voluntad y su actividad afectiva considerándolas como algo constitutivamente imperfecto sino que, por el contrario, si es fundamental en el sistema del Angélico la afirmación del valor absoluto del acto intelectual, es igualmente fundamental y en el mismo grado la del valor absoluto de la voluntad y de su acto, el amor. Por tanto, si para Santo Tomás la culminación de toda perfección finita estriba en la *contemplación*, ésta debe ser entendida no sólo como un acto de conocimiento sino, además, como un acto de amor. Y esta solución, que permite superar en amplitud y en profundidad todo *intelectualismo* y también todo *voluntarismo*, es la adoptada por el propio Santo Tomás y que se desprende de la correcta interpretación de sus textos. Según esta interpretación, la última *perfección* o bienaventuranza del hombre consistiría en la contemplación de Dios, sí, pero entendiéndola como un acto en el que convergen directamente nuestras dos facultades superiores en su respectivo modo de obrar más perfecto y más simple. El amor es la fuente y origen de la relación interpersonal, el constitutivo primero y más radical de la existencia en comunión. En síntesis, el amor une al hombre

---

<sup>44</sup> A ello ha contribuido decisivamente la versión del “intelectualismo tomista” formulada por P. ROUSSELOT en su obra *L'intellectualisme de Saint Thomas* (1924) que se ha convertido en un texto clásico. El intelectualismo implica una disgregación del *unum per se* que es la persona como consecuencia de la previa restricción del *realismo* tomista. De aquí que, frente a esta concepción fragmentaria de la perfección humana que supone el intelectualismo se deba insistir en la radical unidad óptica de nuestro psiquismo, y no fragmentarlo destacando su aspecto intelectual (como hace el intelectualismo), ya que en la obra del Aquinate *inteligencia y voluntad* son dos potencias o facultades humanas rigurosamente complementarias que brotan de una misma raíz y se dirigen a un común destino. Así, frente a la interpretación meramente intelectualista del tomismo que concede valor tan sólo a la inteligencia (limitándola aún al conocimiento conceptual y discursivo) y que ha hecho aparecer la doctrina de Santo Tomás como incapaz de ponerse realmente en contacto con la existencia y la vida, se debe recuperar la vertiente agustiniana presente en el discurso tomista subrayando los elementos afectivos y volitivos de su filosofía.

con la naturaleza, con su prójimo (es decir, con los otros hombres) y también con Dios. Y este Amor, que constituye la razón final o suprema de la perfección de la persona, tiene su más clara y manifiesta expresión en el acto de la contemplación, ya sea a nivel humano o entre la persona creada y Dios.

#### 4. SOLIDARIDAD Y FRATERNIDAD

En los últimos años hemos asistido a un inusitado auge del término “solidaridad”, cuyo uso se ha extendido y popularizado en muy diferentes ámbitos (político, social, ético, humanístico, económico). Lo cierto es que ha pasado a ser un término habitual, si bien no siempre se usa en su más adecuado contexto y existen variaciones y matices en su acepción que provocan no pocas confusiones y dificultades a la hora de delimitar su alcance y relaciones con otros conceptos afines. La definición que ofrece la Academia de la Lengua como “adhesión circunstancial a la causa o a la empresa de otros” no ayuda a aclarar la cuestión, pues no incorpora las acepciones en uso y únicamente parece remitir al concepto jurídico de obligación solidaria. Por otro lado, se habla de solidaridad entre individuos, entre naciones, o en el marco de las relaciones bilaterales individuo-sociedad.

Etimológicamente, el término “solidaridad” deriva de la expresión latina “solidarius”, que designa un tipo especial de obligaciones jurídicas compartidas por una pluralidad de sujetos<sup>45</sup>. A su vez, esta expresión tiene su origen en la locución “in solidum”, que literalmente significa “íntegramente”. En un similar sentido, también se relaciona con el sustantivo latino “soliditas”, que expresa la realidad homogénea de algo físicamente entero, unido y compacto, cuyas partes integrantes son de igual naturaleza.

Para la teología cristiana, el concepto de solidaridad está estrechamente vinculado con el de fraternidad. Dicha fraternidad, que se fundamenta en la realidad de la filiación divina, iguala a todos los hombres en dignidad y les impulsa a buscar el bien de todas las personas. Así, la solidaridad implicaría igualdad, fraternidad, cooperación o ayuda, generosidad, responsabilidad... En esta línea, la Doctrina Social de la Iglesia entiende por solidaridad “la homogeneidad e igualdad radicales de todos los

---

<sup>45</sup> Para el derecho, la solidaridad implica una relación de obligación conjunta o responsabilidad compartida. Se dice que alguien o algo es solidario entendiendo a éste dentro de “un conjunto homogéneo de personas o bienes que integran un todo unitario, en el que resultan iguales las partes desde el punto de vista de la consideración civil o penal”.

hombres y de todos los pueblos, en todos los tiempos y espacios; hombres y pueblos que constituyen una unidad total o familiar, que no admite en su nivel genérico diferencias sobrevenidas antinaturales, y que obliga moral y gravemente a todos y cada uno a la práctica de una cohesión social, firme, creadora de convivencia. Cohesión que será servicio mutuo, tanto en sentido activo como en sentido pasivo”.

Muy probablemente el auge del sentir solidario sea una actitud que acompaña al fenómeno mundial de la globalización, y se deba a la conciencia cada vez más generalizada de una realidad internacional conjunta, de una unión más próxima entre pueblos, culturas y países, y de la necesidad de aunar y armonizar medios y esfuerzos para alcanzar un destino que, independientemente de su contenido, se presenta e impone como universal. Lamentablemente, en muchas ocasiones ese “sentir solidario” no es más que eso: un sentimiento por el que nos sentimos sensibilizados hacia las injusticias sociales, la pobreza, el hambre, la enfermedad... No obstante, por muy noble que sea dicho sentimiento y por muy buenas que sean las intenciones que lo acompañen, resulta estéril si no se expresa y refleja activamente. En ese sentido, no debemos olvidar que la solidaridad se dirige a nuestro prójimo, es decir, a todos los hombres, tanto si habitan en los más recónditos lugares del planeta como si conviven en nuestra localidad. Además, en cuanto actitud vital, la solidaridad no se ejerce únicamente con ocasión de un desastre natural o de una tragedia humana.

La solidaridad implica “unión”. La solidaridad nace del ser humano y se dirige hacia el ser humano. Ser solidario significa compartir la carga de los demás. La solidaridad es el modo natural en que se refleja la sociabilidad; una exigencia de convivencia entre los hombres. Oponerse a la solidaridad equivale a negar la naturaleza social del hombre y afirmar su autosuficiencia. Como ser social por naturaleza, el hombre no puede ni debe prescindir de sus iguales. El ser humano necesita de otros y los otros necesitan de él. La auténtica solidaridad está principalmente fundada en la igualdad radical que une a todos los hombres. Dicha igualdad deriva de la dignidad del ser humano, que pertenece a la realidad intrínseca de la persona, y que no se ve afectada por las diferencias de raza, edad, sexo, nacionalidad, credo religioso o afiliación política.

No debemos confundir solidaridad y caridad pues, si bien no se contraponen, tampoco son equivalentes. En sentido estricto, la solidaridad es una relación de justicia: la solidaridad es justa porque todos los hombres son iguales en dignidad y derechos, porque todos necesitamos de todos, y porque los bienes de la tierra están destinados al bien común, al bien de

todos y cada uno de los hombres. Esa solidaridad que une y hermana a los hombres, implica una disposición permanente a colaborar por el bien común. Todo aquel que considere la justicia como la disposición de dar a cada quien lo que por derecho le corresponde, no podrá menos que reconocer la solidaridad como una exigencia de la justicia misma. Así pues, podríamos concluir que la solidaridad es una relación entre personas, fundamentada en la igualdad y derivada de la justicia, en la que cada una de ellas toma como propias las cargas del otro y se co-responsabiliza de las mismas.

Por su parte, el amor implícito en la noción de caridad va más allá de la mera justicia. Podríamos decir que el amor y entrega de la caridad completan o enriquecen la justa solidaridad. Amar al prójimo no se reduce a dar lo justo o lo que sobra, sino que constituye una entrega personal en la que la noción de justicia no es medida plena sino exigencia mínima.

Por consiguiente, si bien “caridad” y “solidaridad” no se identifican, tampoco se oponen, pues comparten una benevolencia hacia el otro y una cierta inclinación al bien.

No obstante, algunos interpretan que el concepto de caridad progresivamente ha ido perdiendo aceptación y ha sido reemplazado por el concepto de solidaridad, que se juzga como su sustituto laico y un paso adelante en la conciencia de las gentes. Ya sea para enaltecer la caridad o bien, por el contrario, la solidaridad, otros consideran que se trata de dos concepciones claramente opuestas e irreconciliables. Personalmente, tal y como ya he adelantado anteriormente, considero que “caridad” y “solidaridad”, si bien son conceptos diferentes y que, por consiguiente, no se identifican, tampoco se oponen ni se excluyen entre sí necesariamente. A mi modo de ver, la clave de la cuestión está precisamente en el concepto de “fraternidad” que subyace en cada una de las diferentes interpretaciones.

El concepto de fraternidad propio del cristianismo y que, por tanto, subyace en el contexto de la caridad cristiana, es el de una condición común otorgada por el hecho de ser hijos de un mismo Padre o, más concretamente, por la filiación divina de los hombres como hijos de Dios. La fraternidad cristiana supera los límites nacionales o raciales propios del judaísmo, y se constituye en una fraternidad de tendencia universal, si bien limitada a la comunidad de los fieles o integrantes de la Iglesia. No debemos olvidar que a estas consideraciones se añade la caridad y el amor fraternal

Por otra parte, el concepto moderno de “fraternidad” que culmina en la triádica fórmula de la revolución francesa, se caracteriza por su univer-

salidad y por el debilitamiento o desaparición de toda relación de filiación. El Dios Padre de los cristianos se diluye en la idea del Supremo Arquitecto, el Hacedor, o el Demiurgo de los deístas e ilustrados. Así pues, frente a la fraternidad cristiana, la fraternidad moderna es huérfana y universal, si bien conserva la condición común o igualdad entre los hombres. No obstante, se trata de una igualdad simétrica, no filial e incluso enfrentada a la relación paternidad-filiación. Por otro lado, por estar ya presente la igualdad en la trilogía revolucionaria, podríamos pensar que la fraternidad añadía un cierto elemento afectivo o “amor fraternal”. Sin embargo, el conflictivo y violento desarrollo de la Revolución Francesa evidencia que no era así o que se cayó en un flagrante contrasentido al invocar la “fraternidad” para conducir a una guerra “entre hermanos”. En definitiva, la fraternidad moderna, constituida en ideal político, se apoya en su dimensión igualitaria.

La Revolución Francesa nos legó sus principios: “Libertad, Igualdad, Fraternidad”. La democracia se articuló entorno a los dos primeros: *Igualdad y libertad* son realidades distintas que, juntas, conforman el ideal hacia el cual debe tender la sociedad democrática. Tocqueville, en su obra *La democracia en América* (1835), consideraba que la democracia era inevitable una vez aceptada la idea de que los hombres son iguales, sin embargo vio con clarividencia que los hombres se sentirían tan obsesionados por la igualdad que abandonarían la libertad. Y al igual que la pasión natural de la libertad excluía, en los siglos aristocráticos, toda igualdad; así, en los siglos democráticos, la pasión igualitaria puede excluir la libertad. Se percató de que la igualdad no era necesariamente libertad, y vio que era necesario, aunque difícil, unir la igualdad y la libertad; pues la igualdad, ambigua en el campo moral, puede producir también en el campo político consecuencias contradictorias. Así, políticamente, la igualdad puede realizarse en la libertad o bien destruirla, ya que puede conducir –en la democracia– hacia el despotismo. La igualdad es un arma de doble filo: puede igualmente servir a la libertad o eliminarla. Tocqueville no sólo mostró cómo el despotismo puede surgir del individualismo igualitario, sino que supo expresar también que la igualdad implica unos problemas que sobrepasan con mucho la esfera política: Cuando la igualdad no lleva a una nivelación de los opuestos, conduce a una degradación del ser humano, ya que en un mundo en el que la igualdad ha destruido los vínculos de la dependencia y de la solidaridad se plantean diversos problemas morales. Así, por ejemplo, la igualdad favorece necesariamente el gusto por el bienestar, y aunque ello no es malo en sí mismo, corre el riesgo de adquirir unas proporciones excesivas que

hagan olvidar a los hombres su naturaleza social y espiritual. Políticamente, los posibles efectos de la igualdad no son menos devastadores. La igualdad suscita, en efecto, dos tendencias: una impulsa directamente a los hombres a la independencia y puede llevarlos súbitamente hasta la anarquía; y otra los conduce por un camino más largo y más oculto, pero más seguro, hacia la servidumbre.

Tocqueville apenas teme a la *anarquía*. Con una extraordinaria clarividencia, se percata de que el riesgo está en otro lugar, por lo que va a demostrar cómo las ideas de los hombres, tanto como sus sentimientos, amenazan con conducirlos por el “camino secreto de la servidumbre” hacia el *despotismo*. Observó que la libertad y la igualdad, proclamadas por la Revolución Francesa como derechos fundamentales del hombre, no son forzosamente coexistentes. Para Tocqueville, el problema fundamental de los tiempos democráticos está en la grave tensión entre la búsqueda de la igualdad más absoluta y el respeto a la libertad tanto pública como privada. La libertad sin igualdad es una forma histórica ya vivida. La igualdad sin libertad es, en cambio, el lado oscuro del porvenir porque el mundo moderno impone a las sociedades el “círculo fatal” de dicha igualdad, dentro de cuyos “vastos límites” el hombre, “poderoso y libre”, apenas puede optar o decidir. El gran peligro de la democracia en expansión reside en el hecho de que favorece la igualdad, pero suprime la libertad<sup>46</sup>. En definitiva, estas dos ideas, libertad e igualdad, constantemente presentes en la reflexión de Tocqueville, aparecen particularmente ambiguas, pues cada una de ellas puede tanto desplegar las pasiones del hombre como orientarlo a la virtud.

Muy probablemente nuestra gran asignatura pendiente sea, precisamente, la fraternidad y/o solidaridad. En un mundo cuya crisis se manifiesta en muy diferentes órdenes, y donde el veinte por ciento de la población mundial disfruta del ochenta por ciento de los recursos, el surgimiento de una conciencia solidaria constituye una exigencia moral, aparte de una necesidad política y social. Esa conciencia y acción solidaria puede llevar la igualdad y la libertad a los países privados de las mismas, al tiempo que puede constituirse en el elemento equilibrador de ambas en los sistemas democráticos.

Después de todo lo anteriormente explicitado, una inevitable pregunta nos sale al paso: ¿qué concepto de fraternidad debe sustentar dicha solidaridad?. Sin ánimo de cerrar la cuestión con una respuesta acabada y

---

<sup>46</sup> Cf. TOMAR, F., “Los riesgos de la democracia según Alexis de Tocqueville”, en *Espiritu*, LIII (2004) 130, pp. 237-261.

completa, quizás sí podamos aventurar las directrices de una posible respuesta. Dejando a un lado cuestiones estrictamente religiosas o teológicas, así como orientaciones ideológicas y políticas, podríamos hallar un concepto de fraternidad que sea universal (en el sentido de que no excluya a ningún ser humano bajo ninguna condición), fundamentado en la igualdad de todos los hombres y que, independientemente del credo religioso, mantenga la vinculación que supone la relación de filiación. Dicha fraternidad, que podríamos calificar sencillamente como “fraternidad humana” y que no pretende ser un mero concepto sino una realidad, se fundamentaría en la igualdad de todos y cada uno de los hombres que viene determinada y legitimada por las relaciones de dependencia o filiación que implica la pertenencia a la especie humana y la común participación y realización en una naturaleza o esencia que es invariable y universal en todos y cada uno de los hombres. Por otro lado, la solidaridad fruto de dicha fraternidad no estaría desprovista de amor si consideramos que el amor y, concretamente, el amor de amistad (que es el amor que merecen las personas y que a la vez constituye la base de la caridad) es connatural a la esencia humana.

A las puertas del tercer milenio, ese es el gran reto no sólo de nuestra civilización, sino de la humanidad: recuperar para la persona su valor y dignidad o, si se prefiere, la globalización de la solidaridad. Esa tarea no depende simplemente de la buena voluntad política de los Estados, ni de novedosas teorías y prácticas económicas, sino que depende también y fundamentalmente de la participación de la sociedad civil, es decir, de la acción directa e indirecta de los ciudadanos, en su calidad de personas y no de simples individuos.