

JUSTICIA Y AMOR

Autor: Juan José Pérez-Soba Diez del Corral

Publicado en: L. MELINA-J. NORIEGA-J.J. PÉREZ-SOBA, *Una luz para el obrar. Experiencia moral, caridad y acción cristiana*, Ed. Palabra, Madrid 2006, pp. 217-255.

ÍNDICE:

1. *La difícil cuestión. Dos tipos rivales de ética: amor y justicia*
 - 1.1. *La postura dialéctica: la oposición*
 - 1.2. *La primacía de la justicia ante la debilidad del amor*
 - 1.3. *La luz del afecto*
 - 1.4. *Justicia versus caridad: el problema de la lucha por la justicia*
2. *La postura formal: la subordinación*
 - 2.1. *Relación entre virtudes*
 - 2.2. *El complemento necesario a la justicia: letra y espíritu*
 - 2.3. *La primacía del amor en el fundamento de la virtud*
 - 2.4. *La dificultad de la asimilación del amor entre las virtudes*
3. *La postura integradora: la coordinación. El hombre justo y santo*
 - 3.1. *El acto humano: afecto-virtud-acción*
 - 3.2. *Amor originario y verdad del bien*
 - 3.3. *La dinámica del amor con sus dos principios*
 - 3.4. *La caridad, una virtud “nueva”*
 - 3.5. *La caridad y la justicia*
4. *El fruto de la caridad es la paz*

“Todo árbol se conoce por sus frutos” (Lc 6,44)¹. La enseñanza de Jesucristo en esta parábola tiene una intención directamente sapiencial, se dirige a introducirnos en un conocimiento especial, el de cómo reconocer una plenitud de vida cuyo símbolo son los frutos. Tal aviso llama la atención de un hecho cuya ignorancia traería fatales consecuencias. Existe un modo específico de conocer un árbol por sus frutos y no se puede perder de vista la originalidad de tal conocimiento. No se trata de un juicio esencial o externo que puede hacerse por las hojas, o por las formas del tronco y de las ramas y que conduce a determinar de qué especie es el árbol y qué frutos pueden esperarse de ellos²; o si en su desarrollo tiene alguna anomalía o enfermedad³. Se trata del conocimiento íntimo de “gustar los frutos”, sólo esta sabiduría experiencial descubre la verdad del “secreto” último del árbol que permite calificarlo en lo más profundo, en su *bondad*. Precisamente, es ese el sentido final de la parábola evangélica el que cobra un valor de revelación personal: “El hombre bueno, del buen tesoro de su corazón saca cosas buenas, y el malo saca cosas malas de su mal tesoro” (Lc 6,45)⁴.

La especificidad de este tipo de conocimiento tiene unas raíces muy profundas que se han de remontar al “fruto” del árbol de la “ciencia del bien y del mal” (Gen 2,9.17) que tras su apariencia apetitosa (Gen 3,6) esconde un sabor de muerte y de vergüenza. Queda así vinculado el conocimiento moral “del bien y del mal” con un gusto afectado por el pecado y la fractura de la desobediencia⁵. De aquí la necesidad de la advertencia de los frutos amargos y la llamada a la esperanza en unos frutos nuevos que nos hablan de la necesidad de la salvación.

La última bondad del árbol tiene que ver con sus frutos. A lo largo de todo el Evangelio se rastrea la insistencia en la necesidad de dar frutos en vista de la salvación que procede de Dios⁶. Aquí los frutos aparecen como una exigencia que procede de la iniciativa divina: “no sois vosotros los que me habéis elegido, son yo lo que os he elegido y os he destinado para vayáis y deis fruto y vuestro fruto permanezca” (Jn 15,16). Por consiguiente, son frutos que exceden la capacidad del hombre y se convierten en la manifestación de un don primero de Dios, una semilla inicial que proviene del divino sembrador.

En lo que corresponde a la parábola de los frutos, la enseñanza tiende precisamente a querer mostrar un especial conocimiento por el cual Dios muestra algo que de otro modo permanecía oculto. Para conocer un árbol de modo completo no basta con determinar su forma o su desarrollo, sino que exige descubrir su definitiva *finalidad*. Aquí aparece la específica relación entre los frutos y el Reino de Dios con lo que la comparación adquiere un sentido escatológico⁷. Se invita a superar todo conocimiento exterior, para llegar a la raíz vital de donde proceden los frutos. Con ello, se nos abre el camino a una sabiduría que escapa a la capacidad de dominio del hombre, su principio cognoscitivo parte “de dentro”, de lo íntimo. Así es el conocimiento que procede del amor⁸.

Paradójicamente, el fin del árbol procede de lo más íntimo que es su inicio: *la semilla*, que en la parábola está ligada al corazón. Frutos buenos y frutos amargos no son casuales, por una razón interna, que permanece desconocida desde la perspectiva de un observador, están ligados con la bondad o malicia de la semilla de la que procede el árbol y que, finalmente, ha de transmitir. Kierkegaard en su estudio

sobre las obras del amor, se funda en esta comparación para señalar lo íntimo del mismo que permanece desconocido si se juzga a partir de los elementos exteriores. “No hay ningún acto, ni siquiera uno, ni siquiera el mejor, del cual podamos decir absolutamente: el que hace esto, demuestra absolutamente con esto el amor.”⁹ En correspondencia, se ha de asegurar que el único acceso al conocimiento de la verdad del amor se da desde la fe: “¡cree en el amor! Esta es la primera y última palabra que se debe decir del amor, si se quiere conocerlo: pero ha sido dicha por primera vez contra la imprudencia del racionalismo que quiere negar la existencia del amor”¹⁰. No es distinta la última advertencia de la parábola con la paradigmática frase sapiencial: “de lo que rebosa el corazón, habla la boca” (Lc 6,45). Tal afirmación, nos introduce en el ámbito propio de la revelación, en lo que afecta a lo íntimo y escondido en el corazón.

En esta línea, San Pablo usa de la comparación entre lo visible y lo invisible para indicar una forma de conocimiento en la fe que nos liga con la eternidad: “lo que se ve es temporal, lo que no se ve es eterno” (2Cor 4,18). Al tener presente esta condición, cobra sentido su invitación a introducirnos en un camino nuevo, el mejor (1Cor 12,31), donde siguiendo la lógica amorosa se nos puede revelar aquél Amor “que no pasa nunca” (1Cor 13,8).

La parábola, paso a paso, nos ha abierto a la consideración de toda una serie de características que son fundamentales para la valoración de la bondad del hombre. Se trata del conocimiento de su verdad, de la relación entre lo exterior y lo interior del hombre, y del valor especial del inicio y de la finalidad de la vida. Creo que son estos tres elementos los que pueden ayudarnos a enfocar uno de los temas más complejos en la actualidad que es la relación existente entre el amor y la justicia.

Para poder atender el problema en toda su amplitud comenzaremos con una breve síntesis de los distintos modos de comprender su relación (1); para pasar posteriormente a un análisis de las distintas cuestiones que presentan (2) y poder terminar con una propuesta de síntesis de su intrínseca relación (3). No buscamos resolver la cuestión, en este breve artículo no podemos sino apuntar las cuestiones principales para señalar el *status quaestionis* sobre este tema.

1. La difícil cuestión. Dos tipos rivales de ética: amor y justicia¹¹

La relación singular que hay que establecer entre el amor y la justicia procede, ante todo, de la importancia de sus propias exigencias. Ambas se presentan con una pretensión universal y de fundamentación última de la experiencia moral como se comprueba por las solemnes afirmaciones que las acompañan como, a modo de ejemplo, están las siguientes: “la justicia es la principal entre las virtudes”¹², o, por la parte contraria, “donde no está la caridad no puede haber justicia”¹³. En todo caso, lo absoluto de su contenido no hace fácil integrarlas en una misma visión. La radicalidad de sus principios implica la grave dificultad que se presenta a cualquiera que pretenda querer reducir una a otra.

Ante esta situación, el primer paso a dar es ver los orígenes de cada una de estas éticas para ver de qué modo podemos encontrar en ellas una relación. La primera sorpresa con la que nos encontramos al iniciar este camino es que, con propiedad, no hallamos una ética del amor hasta la llegada de la tradición judeo-

cristiana al pensamiento occidental¹⁴. La innegable presencia del amor en las éticas y tradiciones religiosas anteriores no permiten de ningún modo llegar a la afirmación cumbre del cristianismo: ο θεός αγάπη ἐστίν (“Dios es amor”). La misma originalidad del término αγάπη en la traducción de los LXX y su indudable contexto religioso, parece corroborar la peculiar posición del amor en la revelación cristiana que lo capacita de un modo nuevo a ser el fundamento real de todo un sistema ético¹⁵. Es más, esto se hace dentro de una importante tradición sobre un Dios justo (δικαίος, δίκαιος) y defensor de la justicia, en cuya relación los hombres llegan a ser justos¹⁶, pero que parece insuficiente ante la máxima revelación del αγάπη divino en Cristo que requiere el envío del Espíritu Santo en los corazones (Rom 5,5).

Por ello, sólo desde una postura que parta de una tradición cristiana en la cual el amor alcanza una pretensión sublime, es posible comprender la posible oposición o, al menos, la contraposición de perspectivas entre el amor y la justicia. En otro caso, el valor del amor palidecerá ante el peso de una justicia fuertemente establecida en un orden social con grandes implicaciones y sostenida por un poder coercitivo. Es un presupuesto de gran importancia para acceder al tema real que nos ocupa y que hemos de ver con detenimiento al repasar los distintos modos con los que se ha comprendido esta relación.

Por un motivo de rigor metodológico, en este apartado trataremos de la relación entre la justicia y el amor entendido éste como el amor natural y no la caridad; para evitar un problema sobreañadido, el de su sobrenaturalidad que complicaría la cuestión. Con ello, no pretendemos separar dos niveles, uno natural y otro sobrenatural, sino simplemente destacar que el amor en sí mismo *no es una virtud*, sino un acto y, en cambio, la caridad ha sido considerada en la tradición cristiana como la principal de las virtudes¹⁷ y esto obliga a un tratamiento distinto de los temas. El peso del axioma teológico *caritas forma virtutum* es muy grande y merece un tratamiento aparte en nuestro estudio¹⁸.

1.1. La postura dialéctica: la oposición

La cuestión que nos ocupa no tendría una repercusión tan grande si no se hubiera producido en la historia de la moral un momento en el que se presentaron ambos principios morales en una clara oposición. Según este modo de comprender la moral, cada principio es excluyente del otro y necesariamente al plantear un sistema ético habría que optar por alguno de ellos.

Esto se debe a una *tradición moderna* que parte de una concepción nueva del amor que comienza con Lutero. En su enseñanza moral, el reformador alemán distingue la tensión entre dos tendencias contrapuestas en el hombre que van a dar lugar a dos éticas distintas. Por una parte, el *Weltethos* (ética del mundo) al que correspondería lo meramente secular en un ámbito universalista y, por otra, el *Heilethos* (ética de lo sagrado) que cubriría el ámbito de lo que se refiere directamente a Dios y sería estrictamente individual¹⁹. En correspondencia, la justicia pasaría a ser algo fundamentalmente mundano cuya reglamentación dependería de las leyes civiles; mientras la caridad sería algo exclusivo de Dios. La doble tendencia se traduce en dar una primacía a la conciencia individual y extender al mismo tiempo la necesidad religiosa de una obediencia civil para el adecuado funcionamiento de las realidades temporales. La necesaria resolución de los problemas seculares, con

su específica urgencia y exigencia de efectividad, va a funcionar con una racionalidad distinta de la relación del hombre con Dios. En aquélla va a primar el sentido de una justicia legal, en ésta el asombro ante la gratuidad de un Dios que salva fuera de toda relación jurídica como podría ser el mérito o la satisfacción que son categorías teológicas rechazadas radicalmente por Lutero. Ambas tendencias se pueden conjugar con la primacía de la conciencia individual en la medida en que se fundamentan en una división interna de la conciencia humana, una teológica dirigida a Dios y otra secular cuyo horizonte es el mundo.

Esta última dualidad de conciencias se ha de comprender en toda su radicalidad. El denominado “sujeto secular”, correlativo a la conciencia secular que antes hemos mencionado, es el hombre que no mira su interior ni lo juzga, sino que se mide en este ámbito sólo por los efectos exteriores que organizan el mundo. De este modo, se habla de justicia como una medida objetiva y exterior, separada de la transformación interior del hombre. Su medida es la ley externa determinada por la autoridad competente y comporta como finalidad su propio cumplimiento bajo la amenaza de penas. Es una justicia legalista que ha perdido la finalidad propia de la ley de hacer justo al hombre²⁰.

Se concibe así la posibilidad de un orden de la justicia que rijan suficientemente las realidades mundanas sin necesidad de ningún orden superior. Esta propuesta parece ahora aceptable, porque se ha abandonado la perspectiva de la transformación interior del hombre que obra la justicia. Ante una primacía de los efectos externos, se insiste en la realización de lo debido por encima de cualquier disposición interior. Lo importante es lo que se haga de hecho, no lo que se sienta o lo que se quiera internamente. Esta posición es ya un caldo de cultivo para lo que será el puritanismo posterior de raíz calvinista.

La separación radical de niveles, iniciada con esta ruptura, va a sufrir un progresivo empeoramiento. El siguiente momento pasa de la aceptación de la existencia de dos principios distintos que no tienen que ver entre sí, a llegar a enfrentar el uno al otro. La raíz de este problema también la plantea Lutero al introducir su redefinición de la caridad en un marco que la opone a la justicia. Para llevarlo a cabo, procede primeramente a una doble ruptura.

La primera, consiste en la separación entre la caridad y el amor. En el pensamiento luterano se produce una fractura entre ambos, la primera es sólo divina y el segundo sólo humano. Se trata de una relación dialéctica de dos principios opuestos que Nygren traducirá mediante su separación radical entre el $\epsilon\rho\omega\varsigma$ y el $\alpha\gamma\acute{\alpha}\pi\eta$ ²¹. El afecto simplemente humano deja de considerarse un elemento con valor moral, es más, se lo interpreta como una realidad incapaz de recibir o de manifestar la caridad divina.

La segunda fractura, se refiere a la caridad misma. Con Lutero esta virtud se reduce a una manifestación exterior de sentido altruista: la beneficencia²². Al establecerla como un signo de gracia en el ámbito de las acciones exteriores, se convierte así en una especie de rival de la justicia de la que se diferencia por un aspecto formal: la justicia se definiría por lo debido, la beneficencia por lo que se da gratuitamente²³. De aquí la necesidad de determinar con precisión sus campos respectivos para no producir una falsa percepción que, en último término, a partir de una falsa beneficencia se debilitaría la importancia de la justicia.

Así, desde la perspectiva luterana, en el árbol que contemplábamos en un principio quedan el tronco, las ramas e incluso los frutos, pero éstos se consideran

ahora ajenos a la vida del árbol. Se los interpreta como hermosos dones colgados por Dios. En el fondo, se deja de pensar que la acción humana pueda tener un fruto mayor que su mismo resultado exterior, pues se ha abandonado la perspectiva de la transformación interior del hombre. Los frutos pueden ir cayendo uno tras otro por falta de vitalidad, pero el labrador que lo contempla desde fuera no lo considerará como un problema. El árbol se mantiene lozano. se le reconoce y conserva en unidad todas sus ramas. El agricultor no busca así una explicación a los pocos frutos que quedan, tal infecundidad tantas veces la atribuirá a las circunstancias desfavorables de unos determinados “signos de los tiempos” supuestamente reveladores de una voluntad divina. Para este labrador, los frutos no sirven para reconocer el valor del árbol. Nos hallamos ante una fragmentación interior que influye, sobre todo, en el *modo de conocer*. La propia racionalidad de la moral se debate aquí entre dos principios enfrentados: lo debido y lo gratuito, que van a dar lugar a los dualismos de los que se va a hacer eco la *Veritatis splendor*: verdad-libertad, libertad-ley, ley-conciencia, valoración interior-acto exterior-consecuencias²⁴.

1.2. La primacía de la justicia ante la debilidad del amor

Eran aquellos tiempos del siglo XVI verdaderamente complejos; a la moral se le pedía responder a muchos problemas urgentes en los que la justicia cobraba una importancia máxima. Los cambios sociales derivados del fin de la unidad eclesial en Occidente y del descubrimiento de América, obligaban a centrar la cuestión moral en la configuración de una sociedad que permitiera convivir a los hombres a pesar de profundas rivalidades y que tuviera un carácter de alcance universal. Con estas premisas, era inmediata la revalorización de la visión jurídica de los temas.

En torno a este planteamiento principal, corre paralelo el progresivo confinamiento de la caridad a un elemento espiritual superrogatorio que incluso afecta a la moral católica²⁵. La extensión en esa época de los tratados *De iustitia et iure*²⁶, con una incidencia progresiva en los casos concretos y coyunturales, señala la preponderancia que iban alcanzando los temas de justicia en los mismos planteamientos teológicos, mientras disminuía el interés por los de la caridad²⁷.

Junto con esta fijación cada vez más fuerte de la moral en los temas de la justicia, está la preocupación creciente por la universalidad de la misma. Aquí se llega a formular el primer intento de la determinación del “derecho de gentes” válido para todos los hombres, con el que se quiere resolver las numerosas cuestiones nuevas que acarrea el descubrimiento de América²⁸. En este esfuerzo está implícita la necesidad sentida de determinar un principio racional que permita la comunicación entre sensibilidades distintas, para que los hombres sean capaces de un adecuado discernimiento moral que les permita ser constructores de una sociedad en paz. Es una urgencia nacida directamente de la dramática experiencia de las guerras de religión²⁹.

Entonces, la caridad llega a reinterpretarse desde el mismo concepto de obligación que parece provenir de un modo de determinación semejante al de la justicia. Cuando se quieren señalar las obligaciones de la caridad, se dan indicaciones mínimas que, en algunos casos laxistas, prácticamente quedaban

reducidas a un mero acto virtual de amor de Dios que informaría ya de por sí a todos los demás actos del hombre³⁰.

Los desarrollos más específicos de la caridad de estos momentos dejan de pertenecer en realidad a la moral. Lo que se podrían denominar “razones de la caridad” se convierten en una cuestión de espiritualidad³¹. En este tiempo la cuestión fundamental sobre la caridad pasa a ser la del “amor puro”, de forma que se comprende lo específico del amor en una gratuidad ajena a la justicia.

También las cuestiones sociales dejan de verse desde una perspectiva de la caridad que parece mucho más centrada a un ámbito individual con una clara tendencia a un intimismo sin relevancia social. No se excluye su valor, pero se lo relativiza respecto de la construcción de una sociedad justa que es una tarea urgente en esos tiempos de profundos cambios.

Con tal fundamento, se van atribuyendo progresivamente características opuestas al amor y la justicia que los enfrentan dialécticamente. La justicia sería igualitaria, mientras el amor sería preferencial; la justicia sería universal, el amor particular; la justicia sería obligatoria, el amor optativo o superrogatorio, etc. En estas oposiciones, el aspecto objetivo y fundamental de la justicia alcanza un valor singular y paradigmático de seguridad, frente a una tendencia subjetivista del amor que lo debilita en una dependencia de factores particulares difíciles de determinar. Parece peligroso dejar “lo serio” de la moral abandonado a un modo de interpretación sujeto a tantas ambigüedades como es el propio del amor.

- Dentro de estas oposiciones hemos de profundizar en la que es fundamento de las demás: la que establece una dialéctica entre *lo debido* y *lo gratuito*. Para comprenderla, hemos de conceder que la misma definición de lo gratuito exige la superación de la medida de lo que se considera debido³². Con esta premisa que distingue los dos niveles, parece que se puede establecer un doble orden al que correspondería una duplicidad de consideraciones. Una básica, que determinaría lo debido en cada caso, y otra abierta a lo máximo, que sería lo propio de la liberalidad³³. Detrás de todo ello, nos aguarda una división entre el orden de la creación que es fuente de exigencias, y el de la gracia, que parece superar cualquiera necesidad de naturaleza. Recordemos que es en la época moderna cuando se definen ambos órdenes en paralelo. En el fondo, el problema es llegar a definir el orden sobrenatural sólo negativamente de forma que llega ser algo prescindible, una especie de ornamento de la creación³⁴.

La vinculación de la justicia con lo debido, que incluye la capacidad de exigir su cumplimiento por encima de las situaciones particulares, deja la dimensión de gratuidad al amor que se ha de situar entonces en una lógica distinta por encima de todo interés y cualquier intercambio.

Esta contraposición atiende un aspecto muy importante para el juicio moral dentro del acto humano: la determinación del deber como un absoluto moral. Pero, en cuanto buscamos no sólo distinguir modos distintos de dirigirse a un objeto moral, sino determinar el fundamento de cada uno, podremos descubrir un cambio profundo de perspectivas.

Lo debido sólo puede determinarse desde la existencia una relación anterior que le dé sentido ya que tal relación previa, por sí misma, no puede ser debida. Por eso, todo tipo de relaciones van a incluir sus respectivas obligaciones y se puede

hablar con propiedad de un deber de amor y de un deber de amistad que no se pueden reducir a los deberes específicos de la justicia³⁵. El sentido del deber se refiere, en estos casos, a un modo específico de relación que tiene su propia verdad y que ha de guardarse³⁶.

En último término, el orden propio de la creación no puede encerrarse en sí mismo, está intrínsecamente abierto a la existencia de Alguien que lo trasciende y sólo así se comprende la posición propia del deber para el hombre. La primacía de la creación y de la sobreabundancia divina hace que todo *debitum* requiera siempre una primera relación a una autoridad primera: “a cada uno se le debe lo que es suyo, como el siervo es del señor y no viceversa; pues libre es el que es por su causa. En el nombre de debido se incluye un cierto orden de exigencia o necesidad de algo a lo que se ordena”³⁷. Una relación que explica de este modo Ruini: “Así la noción de «debitum» que significa la pertenencia a alguno, implica una relación de necesidad vigente entre lo que es debido y aquél a quien es debido, en cuanto lo primero está en función del segundo.”³⁸

En este análisis, la vinculación anterior entre los principios de justicia y de amor se establece mediante la referencia a un dinamismo único que los sostiene y es la dinámica del *dar*. La justicia se mide por lo que se da, el amor, en cambio, tiene su medida en el hecho de dar, por lo que cuenta con su propia racionalidad. La decisión de dar está vinculada con la libertad que cuenta con todo un dinamismo interpersonal, antes de la consideración de si tal acto es debido o no³⁹.

En esta perspectiva, una acción como es *dar* permite entender mejor la relación entre la creación y la gracia en cuanto ambas se han de comprender desde el don aunque desde una perspectiva distinta⁴⁰. En todo caso, la mención de la libertad, en la medida que se supera una concepción negativa o individualista de la misma, servirá de puente entre el amor y la justicia. El acto libre no puede explicarse desde la sola justicia y el amor tiene respecto de la libertad una posición de principio y de fin⁴¹. Por lo tanto, podemos afirmar que en la base de la oposición amor y justicia está una comprensión dualista de la relación entre la gracia y la creación, que tiene su primera consecuencia en una mala articulación entre gracia y libertad.

Lo que queda claro es que la creación misma no se puede comprender como una realidad regida sólo por la justicia, sino que está sostenida por un acto de amor. Toda justicia sólo se puede fundamentar en un amor primero. Es necesario entonces hablar de un *amor originario* que tendría un alcance universal y es el principio de cualquier orden posterior. Esto es así de forma que, dentro de los atributos divinos, la *miser cordia* se pone como fundamento de la *justicia*⁴². La razón es que el orden propio de la justicia depende previamente de la bondad divina por ser ésta el último fin y no la justicia⁴³. Es un punto que desarrollaremos después.

Se nos abre aquí una perspectiva profundamente nueva, articulada entre el hecho de dar cosas y de darse a sí mismo que refleja un modo distinto de relacionarse con el acto de *dar*⁴⁴. El amor es la raíz de todo don⁴⁵, por lo que se pondría como raíz misma de la justicia.

- La escisión de los principios.

Los factores que venimos estudiando y que enfrentan los dos principios morales alcanzan una especial consolidación con la separación posterior que se realizó en el ámbito anglosajón entre *la moral pública* y *la moral privada*⁴⁶. La

radicalidad con la que se presentó no procede de la constatación de diversos ámbitos vitales de comunicación, algo que está presente en la tradición clásica con la diferencia entre la *civitas* y la *domus*⁴⁷. Ahora, se llega a oponer ambas como modos diversos de vida. Es un hecho que tiene su antecedente en el helenismo, en el que se enfrentó el principio social o político de la justicia con el íntimo de la amistad como formas contrapuestas de comprender la vida del hombre. El primero de los principios fue defendido por los estoicos, con su insistencia en la *οικείωσις* universal; el segundo, por los epicúreos, con su doctrina sobre la amistad que se vivía de modo práctico en el jardín de Epicuro⁴⁸. En el s. XVII, a cada ámbito se le hace corresponder una *racionalidad* diferente de modo que se convierten en incomunicables entre sí. La determinación de sus argumentos se tomó del racionalismo de la época afectado por el sujeto secular conformado como reacción a la tragedia de las guerras de religión. En el ámbito público, predominaría la justicia a la cual se accedería por medio del *acuerdo*; en el ámbito privado, las reglas quedarían al arbitrio de la conciencia personal influida por las normas religiosas en orden a configurar lo que se denomina en lenguaje puritano vida ordinaria⁴⁹. Con Hume este segundo ámbito pasa a ser el dominio propio de la simpatía⁵⁰.

El enfrentamiento entre los dos modos de plantearse la moral, conduce al fin a relegar el amor a un valor sentimental que no puede ser realmente efectivo ni transformante en la esfera pública, simplemente procedería de unos buenos sentimientos que permitirían a la persona singular ser más feliz. Pero que se debería entender sólo como un estado subjetivo de estar en paz consigo mismo, separado de la auténtica construcción de un mundo justo.

Al fijar así estos términos, y desde la consolidación de una pretendida autonomía absoluta de los principios de la justicia, la experiencia moral se centra cada vez más en la constatación de un *orden exterior justo*, independiente de las disposiciones subjetivas, válido y aceptado por todos. El amor sería una cuestión particular, que no podría dar cuenta de la justicia y que serviría, en cambio, para producir un estado de ánimo pacífico que ayudaría a una convivencia social.

- De todo lo dicho se desprende una conclusión parcial: lo central en toda esta etapa es el *olvido del afecto* y de su importancia en la vida moral⁵¹ que va llegar a ser una característica fundamental de toda la moral moderna y que permite definir su aparición como un auténtico neo-estoicismo⁵². Por contrapartida, es el momento histórico en el que se da una explosión del afecto en la espiritualidad y su progresiva sentimentalización que irá creciendo hasta el estallido del romanticismo, eso sí, desde un punto de vista irracional⁵³.

La ignorancia del afecto está unida a un racionalismo en el modo de comprender la verdad moral y a un voluntarismo en el querer del hombre cuyo objeto sería el cumplimiento de la ley, por lo que la única virtud real sería la obediencia a esta ley⁵⁴.

Se establece así una especial dicotomía entre el afecto y la libertad que es un fundamento importante para una comprensión a modo de oposición entre la verdad y la libertad. Es precisamente el afecto el que permite una mediación entre un principio teórico y una racionalidad práctica, así como el de la posibilidad de una verdad moral distinta de la meramente ontológica que sea motora de la acción e implique desde el principio la intimidad y la libertad el hombre⁵⁵.

Este hecho es el fundamento de los encendidos debates del s. XVII entre gracia y libertad que, por no concebir un dinamismo interno que las una, son irresolubles por oscilar entre convertir la gracia en una decisión del hombre o negar la libertad humana⁵⁶.

- Aunque hemos seguido una perspectiva histórica, no hay que caer en el error de pensar que son posturas superadas en una evolución continua y que el análisis anterior tiene sólo un interés arqueológico. Las consideraciones anteriores tienen mucho que ver con importantes corrientes contemporáneas. En esta postura y en relación directa con el tema de la universalidad hay que hablar de la corriente americana denominada "*Equal regard*" que, a partir de una idea de justicia bíblica y la exigencia formal de igualitarismo, acaba en una redefinición del amor divino como separado de todo afecto humano. Esta es la definición que aparece en su autor principal, Outka: "Agape es una mirada hacia el prójimo que en sus características cruciales es independiente e inalterable. De estas premisas procede un corolario: la mirada es hacia toda persona en cuanto es un existente humano, que debe ser distinguido de esos rasgos especiales, acciones, etc., que distinguen las personalidades particulares de cada uno."⁵⁷ Esta propuesta tiene un sentido globalizante que asume para sí un nuevo modo de comprender la revelación divina que depende mucho del concepto bíblico de justicia que aparece en el Antiguo Testamento⁵⁸.

Detrás de estas afirmaciones está la clara intención de defender la "fortaleza" del amor de Dios frente a la debilidad del amor humano que parece excesivamente vulnerable ante los acontecimientos de la vida. Se quiere encontrar una esfera, amparada por Dios, donde el hombre se sienta confortado frente a los golpes de la vida. Es un modo de explicar la fundamentación de la ética, pero se hace perdiendo la dramaticidad de la existencia humana que es precisamente la que está en la raíz de la experiencia ética⁵⁹.

1.3. La luz del afecto

La marginación del afecto en la esfera moral en general y, en particular, en los temas de la justicia, tiene como efecto un cambio profundo en la misma comprensión de la experiencia moral que reafirma la oposición amor-justicia.

Querer ignorar el afecto proviene de un intento de "objetivización" completa de la experiencia moral humana con la buena intención de lograr un razonamiento moral que sea irrefutable y tenga un valor universal. En consecuencia, en paralelo a la diferencia justicia-amor se hace derivar el valor objetivo de la moral en oposición al valor subjetivo del afecto. Se ha de decir que tal posición se debe, en parte, a una cierta ignorancia de la naturaleza de los afectos. Ya en la segunda escolástica se entiende de forma racionalista el principio establecido por Santo Tomás que al hablar del sujeto de la justicia lo sitúa en la voluntad separándolo de las pasiones⁶⁰. Un análisis del texto, permite afirmar que en esa afirmación no quiere incluir al amor que es el principio de todas ellas⁶¹.

Este modo de interpretación, proviene directamente de un olvido de la especificidad del conocimiento afectivo que no se puede poner en paralelo al

conocimiento teórico. Pretender un conocimiento moral objetivo deducido desde principios indudables para fundar una justicia que se sostenga por sí misma y aceptada por todos, conduce a una lenta imposición de principios asumidos socialmente, pero con un fundamento cada vez más débil en cuanto se los separa de la experiencia moral primera que procede de un conocimiento por connaturalidad. Con esta base, un rápido cambio social conducirá a una dramática ruptura entre las exigencias exteriores admitidas y las respuestas interiores a los problemas nuevos. La ley exterior parecerá cada vez más inadecuada a las exigencias comunes de la vida.

La verdad del afecto es una clave para comprender la auténtica relación verdad-libertad que tiene que ver con el modo de relación entre el origen y el fin de la misma libertad.

- *El afecto en su posición de principio.* Cuando se prima el primer momento objetivo de una acción se pierde la raíz misma del obrar que tiene que ver con el *motivo* de la acción. Entrar en el mundo de los afectos, es abrirse a un campo muy amplio que ayuda a superar una visión simplista que identifique el amor con un elemento sentimental, por ejemplo, en la percepción de una emoción más intensa⁶².

Hemos de destacar que al racionalismo de la concepción de la justicia del s. XVII, le ha seguido el irracionalismo del afecto del s. XVIII. Con ello, se introdujo una hermenéutica específica para las pasiones a las que se priva de su valor directivo en la acción. Vincular el afecto exclusivamente a la esfera subjetiva, lo separa del conocimiento que siempre está en su base⁶³. De este modo, el afecto se convierte en una especie de “constructo” subjetivo que se enfrenta ante un “objeto” intelectual. Esta interpretación no sólo contrapone dos polos diversos de la experiencia; sino que conduce a no percibir el valor interpersonal al que nos abre un estudio adecuado del afecto y que permite articular de un modo mucho mejor la experiencia básica del amor como fundamento de moralidad⁶⁴.

Por eso, es un hecho relevante constatar que las dos corrientes fundamentales de moral que van a surgir en esta época y configuran la ética contemporánea: la utilitarista y la kantiana parten ambas de un olvido de la afectividad y que, por otra parte, el emotivismo que comienza con Hume sólo permite un acceso al afecto que no responde a las auténticas exigencias morales⁶⁵.

En cambio, hablar de los afectos obliga a tomar en cuenta un dinamismo especialmente rico que aporta nuevas perspectivas de una indudable relevancia moral. La dinámica básica del afecto que presenta la tradición clásica es la relación entre el amor, el deseo y el gozo⁶⁶ y que estructura internamente toda acción humana abriéndola a un misterio más grande que el de las relaciones exteriores entre los hombres.

El hombre comienza actuando por un deseo⁶⁷, entonces, pretender guiar la acción del hombre por elementos ajenos a dichos deseos es un error de planteamiento. Asumir la importancia del deseo en la conducta humana, supone aceptar necesariamente un horizonte mayor que la justicia entendida como un elemento puramente objetivo y, sobre todo, como un sistema de relaciones humanas determinadas por leyes. La pregunta que expresa el límite de esta concepción de la justicia es incisiva: ¿cómo se puede mandar no desear? La referencia al deseo que aparece con un imperativo en san Pablo como síntesis de toda la ley: “non concupisces” (Rom 7,7), es precisamente de la que se sirve San Agustín⁶⁸ para

diferenciar la que denomina “*iustitia minor*” que es la de la ley antigua, de la “*iustitia maior*” que sería la cristiana⁶⁹. La referencia al afecto por encima del precepto, es esencial para la perfección de la justicia en un horizonte de gracia.

- *El afecto como fin*: el bien común y la comunión. Es aquí donde la interrelación entre justicia y amor no se puede aceptar a modo de una cuestión de *límite*. No es adecuado entender la justicia como el límite inferior debajo del cual no hay moralidad y el amor como la tendencia a lo superior que no cuenta con límite alguno. Plantear la relación entre la justicia y el deseo como un mero límite es la característica propia del puritanismo que conduce a un sistema meramente represivo que ha tenido fatales consecuencias y cuyo derrumbamiento en el siglo XX ha finalizado en una dependencia cada vez más grande de una imposición despótica de un deseo irracional. El positivismo jurídico conlleva que incluso la justicia legal en la actualidad padezca una profunda debilidad ante el afecto. Basta con que un colectivo exprese su deseo intensamente para considerar que es un elemento de derecho incuestionable.

Para salir de este laberinto hay que mirar el horizonte. La verdadera justicia ha de nacer de la búsqueda de un fin al que apunta el afecto del que procede. El valor interpersonal que tiene el afecto en sí mismo se dirige internamente hacia una comunión de personas, lo cual indica un valor extático presente en el amor y que se ha de especificar en los distintos ámbitos de convivencia. Esto implica un conjunto de relaciones personales que desde el principio tienen un auténtico valor moral y que son esenciales para la valoración del bien de la acción⁷⁰ y permite determinar la existencia de una vinculación al bien común para la construcción de una comunidad y especificar la justicia.

De aquí el valor singular y paradigmático de lo que se ha llamado en la Doctrina Social de la Iglesia: “bien común” que permite definir la “justicia social”⁷¹. En este sentido, se nos insiste en el deber de participar en la construcción de la sociedad como un elemento propio de la acción del hombre⁷².

El par *bien común-comunión* expresa una doble vertiente de las relaciones sociales que sólo es comprensible desde el amor. Recordemos que es paralela a la distinción que existe entre el libro octavo y el noveno de la *Ética a Nicómaco*, pues en el primero habla de la relación social y en el segundo del afecto íntimo⁷³. Es cierto que tanto el concepto de bien común como el de comunión de personas exceden los límites del pensamiento del Estagirita, pero la distinción anterior es indicativa de la necesidad de la perspectiva del amor para una comprensión global de la justicia. Así podemos comprender el conjunto del dinamismo de la libertad en cuanto dirigido a un fin por medio de los afectos.

Por todo lo dicho, no se puede poner la justicia como la clave en la que se resolviera la experiencia moral, so pena de perder el afecto que hace nacer la misma justicia⁷⁴. Todo afecto supone un valor preferencial, pero es directivo de la justicia el afecto que permite comprender la verdad del bien como comunicativo respecto del otro, y la grandeza que esto supone para la vida del hombre.

Podemos responder así a la reducción en la que incurren aquéllos que valoran el amor desde las exigencias de la justicia, como si fuera el único modo de liberar el amor de las sospechas que desde la defensa de la justicia se vierten contra él. Así aparece en los autores, que están de tal modo influenciados por una visión kantiana,

que vinculan la ética con la experiencia de la obligación. Por esto no admiten nada más que el amor pueda ampliar este ámbito con nuevas consideraciones. De esta visión participa también Ricoeur en su análisis del tema por su presupuesto de considerar “ético” sólo lo que tiene que ver con la obligación y “supraético” lo que va más allá del deber⁷⁵.

Si se entiende el amor sólo desde la exigencia de la justicia, ocurre algo semejante a cuando se considera la gracia desde las exigencias de la naturaleza, se pierde la primacía en la acción del hombre del don y la originalidad de su dinámica.

En esta perspectiva, se llega a confundir los frutos con las hojas; el hecho que la justicia permita una cierta moralidad, esto es, un buen aspecto del árbol, se confunde directamente con los frutos, el último fin, que sólo pueden provenir de un don de Dios. Aquí se produce una ignorancia del conocimiento específico al que apunta directamente la parábola. La marginación de la gracia hace que no se distinguan los frutos del árbol que tienden a un fin último, de las hojas como frutos intermedios que agradan, pero que, en último término, no alimentan. Esta asimilación radical puede conducir incluso a rechazar los *frutos* como un añadido molesto que llegaría a hacer olvidar la importancia de las hojas. Es un hecho comprobado muchas veces y que hemos de ver a continuación.

1.4. Justicia versus caridad: el problema de la lucha por la justicia

Una vertiente extrema de la oposición anterior, conducirá a despreciar lo que el amor pueda aportar a la moral. Como es natural, esto sólo pudo producirse dentro de un pensamiento al que no le importaba romper con la tradición cristiana porque la juzgaba negativamente. Este va a ser el contenido fundamental de demoleadora crítica marxista a la caridad cristiana⁷⁶. La presente dialéctica interpreta el primado del amor como un modo cínico de ocultar la justicia en un manto de pretendido altruismo con la intención perversa de contribuir a la explotación de la clase proletaria. Esto mismo hará que esta ideología abandone toda referencia a la caridad que va a considerar un enemigo peligroso que adormece las conciencias ante las exigencias reales de la justicia.

En el fondo, aunque de un modo menos radical, la división moral entre lo público y lo privado también veía toda incursión *social* de la caridad como una injerencia indebida que constituiría un desorden en este ámbito⁷⁷. Esta perspectiva no es sino un modo de concebir la caridad como negación implícita de las exigencias de la justicia la cual debe aprender a defenderse de su influencia.

El punto en donde el conflicto es más agudo es el de la determinación de hasta qué punto es aceptable la lucha, incluso violenta, para la defensa real de la justicia. Este hecho parece siempre una falta de caridad inexcusable, pero una exigencia real de la justicia. La conclusión que se obtiene de esta cuestión es el de relegar el principio del amor a una posición marginal al menos en el ámbito social. Este dilema no es sólo teórico, es acuciante cuando existe de hecho un proyecto social fundado en la lucha de clases, como sucede con el método marxista de determinación dialéctica de la justicia, que excluiría necesariamente la caridad.

Según la perspectiva más radical la que se vuelca en la determinación de resultados y la eficacia por conseguirlos: incluso el *odio* y la *mentira* podrían ser justificados en el momento de perseguir la justicia real para un pueblo⁷⁸.

Si, en cambio, partimos de la luz del afecto y se comprende su importancia en la experiencia moral, podemos también iluminar el ámbito social en este punto. De esta manera, desde una moral de integración de los afectos y no de olvido de los mismos, se puede ver lo aparente de la oposición justicia y amor y lo contradictorio de sus conclusiones.

La oposición entre los dos principios se centra en el valor que se le da a la pasión de la ira⁷⁹. En sí misma, no es contraria al amor, sino sólo del objeto sobre el que se dirige, pero es evidente que puede proceder de un amor primero que se ordena precisamente hacia la justicia: el amor al cumplimiento de la justicia lleva a luchar con ira contra lo que la ataca. Se ha de luchar contra determinadas injusticias, incluso con una violencia proporcionada, como sucede en la legítima defensa⁸⁰. Pero todo eso se regula según el “orden del amor”. En tal orden se excluye precisamente el odio a los contrarios, por lo que se dirige la ira hacia los actos de injusticia. Así lo explica S. Agustín: “no amar en el hombre el error, sino al hombre.”⁸¹ En cambio, la visión que los opone al recluirse en el hecho de los resultados, no le importa sino que los actos conduzcan a su fin debido para definirlos como actos de justicia. No se preocupa de discernir si han sido realizados con espíritu de justicia o de venganza y que se tratan de actos diferentes, una venganza no es un acto de justicia, sino de enemistad. Este hecho nos conduce al fin a ver como toda oposición procede de partir de una perspectiva moral exterior a la acción que parte de la determinación de actos externos distintos y olvida la visión integradora de la *virtud* de la que procede un modo de relación positiva entre ambos principios.

Detrás de la postura marxista o la individualista liberal está presente una profunda despersonalización que valora al hombre como un individuo⁸² que, o es una parte de una masa, o ve a los demás como rivales. Entonces, las relaciones personales dejan de ser una auténtica fuente de moralidad.

Por la pretendida científicidad de los análisis marxistas y la eficacia de sus métodos, esta crítica va a tener un influjo posterior muy fuerte y que incluso va a ser un impulso para intentar redefinir el amor cristiano como se puede observar en algunas posturas concernientes a la relación que hay que establecer entre el amor a Dios y el amor al prójimo que han llegado a presentarlos como opuestos⁸³.

2. La postura formal: la subordinación

Vistas las grandes dificultades que conlleva la oposición dialéctica de los dos principios, sólo podemos escapar de esta paradoja si buscamos desvelar una unidad interna que existe entre ambos sin perder por ello la diferencia que se puede establecer entre ellos. No basta presentar una coordinación de ambos a modo de un círculo de ayuda mutua, si no se esclarece suficientemente su dinamismo interno⁸⁴. El mero hecho de aceptar esta postura ayuda a disipar el aspecto anterior de oposición. Todo contribuye a una misma perfección del hombre, por eso, es necesario que ambos principios se den en el mismo ámbito por encima de cualquier separación entre lo público y lo privado. Así comienza Aristóteles su discurso sobre la relación entre la justicia y la amistad: “Parece ... que la amistad y la justicia tienen

los mismos objetos y residen en las mismas personas. Es común pensar que en toda comunidad se da una forma de justicia y también de amistad.”⁸⁵ Dentro de esta coincidencia incluso señala una cierta subordinación de la justicia a la amistad: “Cuando se es amigo, no hay necesidad de justicia, mientras que cuando se es justo se tiene necesidad de amistad y el más alto nivel de justicia se considera que consista en una actitud de amistad.”⁸⁶

En el contexto de la tradición cristiana esto se ha estudiado sobre todo entre la justicia y la caridad a partir de la fórmula tradicional: *caritas forma virtutum*, en la que hay que inscribir la justicia y su camino a la perfección.

Hemos entrado, por tanto, en la perspectiva de la virtud que llega más allá de los hechos externos. Por ella podemos analizar la “savia” que fecunda las hojas y los frutos de nuestro árbol en un único crecimiento con un mismo fin.

2.1. Relación entre virtudes

Existe un modo de presentar las virtudes como principios generales de moralidad, según el cual todas estarían presentes en todo acto como una de sus dimensiones⁸⁷. En este orden, a la justicia le correspondería la necesaria rectitud en el acto y al amor se le podría atribuir la atracción al bien de la que surge. En verdad, una concepción más precisa de la virtud, conlleva la necesidad de determinar el objeto real de cada virtud⁸⁸.

La cuestión se centra en la necesidad de distinguir lo “formal” de cada virtud y así diferenciar sus actos específicos y, en nuestro caso, la posibilidad de atribuir determinadas acciones a la virtud de la justicia y otras a la virtud de la caridad; o, al menos, para evitar la dificultad del conocimiento del sobrenatural, al amor como fuente de acciones humanas.

El simple hecho de presentar en paralelo los dos principios permite darse cuenta de la desproporción que contiene. Lo formal de cada virtud no es muy difícil de distinguir, aunque sea más complejo de perfilar. En cambio, lo verdaderamente complejo es determinar un acto que sea por sí mismo amor. Es una dificultad de la que nos habla con toda claridad San Pablo en el himno de la caridad de 1 Corintios 13, en el que comienza mostrando con firmeza como ningún acto por sí mismo, por su descripción exterior, se puede considerar como *ἀγάπη*⁸⁹.

En lo que respecta a la justicia, cuando se quiere especificar su objeto es necesario referirse al *ius*, que uno de los conceptos más difíciles de determinar⁹⁰. Luego, al querer definirla como virtud, se acude a la fórmula clásica “*reddere unicuique quod suum est*”⁹¹. En esta definición, el peso de la misma recae sobre el término *suum* en el sentido de *lo propio para cada persona*.

Entonces lo específico de la justicia en su sentido preciso no es la igualdad, ni la universalidad, sino que éstas dependen del sentido original del *suum*. Se puede establecer, entonces, la siguiente secuencia: de la capacidad de apropiación depende la existencia de un *ordo* en el cual la equidad es fundamental⁹² y es de ésta de la que se puede desprender un cierto valor de universalidad. Según este criterio, p.ej. el mérito que es personal y principio de diferencia por las obras, no está contra la justicia, sino que más bien es expresión de ella.

La fundamentación de la justicia, por consiguiente, ha de seguir una gradación en la cual la persona sea el centro. El punto de partida es la capacidad, exclusiva de la persona, de recibir y apropiarse consiguientemente lo dado. Es el *suum*, y no sólo lo debido, lo que permite la realidad de apropiación que es propia del hombre en cuanto racional⁹³. Es cierto que nuestra experiencia humana vincula la apropiación en primer lugar a los bienes materiales en la medida en que no se pueden multiplicar⁹⁴, pero se ha de extender a todo lo que se considera *propio* como es el caso del honor.

El *suum*, por consiguiente, se diferencia de lo común en que éste presupone la capacidad de recibir. Algo es común en la medida en que de algún modo puede ser propio y tal propiedad se puede extender a la realidad comunitaria en cuanto ésta se personaliza y las comunidades de personas son capaces de “recibir” un bien que los vincula.

En esta perspectiva, el “bien común” del que hablábamos antes se enraíza en la justicia en cuanto una persona sólo puede contribuir al mismo cuando adquiere la virtud de buscar en sus actos el promover el bien que corresponde al otro, también en cuanto participe de la sociedad.

Es imposible entonces comprender los conceptos básicos de la definición formal de la justicia como virtud sin tener en cuenta el acto de *dar* que los sostiene en una dinámica específica de *comunicación en el bien*⁹⁵.

2.2. El complemento necesario a la justicia: letra y espíritu

La necesaria subordinación de la justicia al amor procede en gran medida de tomar conciencia de las dificultades extremas que proceden de una pretendida absolutización de la justicia, expresada en el aforismo: “*summum ius, summa iniuria*”. Es cierto que esta afirmación procede de una concepción restringida de la justicia a partir de sus exigencias, más que de la justicia entendida como virtud cuyo objeto nunca es excesivo: nunca se puede ser “demasiado” justo, aunque sí interpretar la justicia demasiado duramente, sin humanidad.

El tema que hay detrás, es sobre todo de perspectiva. La visión que ofrece la justicia no es capaz de ofrecer todos los criterios necesarios para ver cuando una aplicación de la justicia es excesiva y no responde adecuadamente a la dignidad de la persona. Éstos deben provenir de la consideración de otros principios que nos pueden ofrecer una complementariedad respecto a tal carencia. La tendencia específica de la justicia es la de buscar el “*medium rei*”⁹⁶, pero tal “medio” no puede objetivarse de un modo “absoluto”, ajeno a la consideración de las personas implicadas so pena de perder el valor propio de la subjetividad personal.

- De aquí la inadecuación de los “sistemas de justicia” que quieran presentarse como autónomos respecto de la consideración del bien de tal suerte que defiendan en el ámbito social una subordinación del concepto de bien al de la justicia.

Un ejemplo de este intento de “corrección” de la justicia desde sí misma es el sistema presentado por Rawls en el que quiere salir al paso de esta dificultad⁹⁷. Para

ello, la justicia pasa a ser un principio “contractualista” (así se le va a denominar su sistema), una forma específica de llegar a acuerdos. Pretende ampliar el concepto de justicia del “hecho” de la determinación de unos límites, al “procedimiento” de llegar a ellos. Desplaza el acento del “hecho” de la objetividad de la justicia, al del acuerdo beneficioso para las partes. La dificultad que encuentra es determinar los principios de tal acuerdo (el procedimiento) que deben ser aceptados por todos y que por eso deben ser “mínimos”, los imprescindibles para dar lugar al proceso de acuerdo. Al fin y al cabo, lo fundamental del sistema va a ser la “imparcialidad” en la que se va a centrar la justicia, es decir, un principio formal⁹⁸ que permita siempre reformular los acuerdos concretos.

En todo caso, se trata de una justicia definida por encima y aparte del bien, que sólo puede fundamentarse en el acuerdo. Tal presupuesto requiere a su vez una *posición inicial* que lo hace posible y que, en cambio, desde la postura de Rawls se presenta como un puro postulado, un concepto débil del bien. Esta debilidad interna de su sistema es la que la *ética del Discurso* va a criticar y desarrollar en el marco más amplio de una “sociedad de comunicación”⁹⁹. El problema es que tal comunicación se centra en el acuerdo y no en la atracción del bien. Es una consideración derivada de la distinción entre lo público (lo justo) a lo que se debe subordinar lo privado (lo bueno).

- En la cuestión de la aplicación de las leyes, la imposibilidad de quedarse en la justicia legal, es lo que ha conducido a disputar mucho sobre el “espíritu de la ley” que llega a cristalizar en la virtud de la epiqueya¹⁰⁰. Para comprender la conversión que esta virtud exige a la comprensión de la ley, no basta con asumir una concepción no legalista, sino moral de la misma. Es necesario reconocer que la ley no es una letra, sino la intención de una persona, un “*ordo rationis*”. El problema, por tanto, es más profundo, no es meramente de orden de conceptos, afecta a la persona en cuanto *sujeto moral*¹⁰¹.

No basta con determinar una estructura social perfecta para que los hombres sean justos. Una justicia centrada sólo en cambios de estructuras va a ser siempre insuficiente para formar una sociedad ética¹⁰². Como la historia ha demostrado con ejemplos abundantes, la extensión de la corrupción en medio de muchos cambios sociales que pretendían llegar a la “sociedad perfecta”, muestra que la virtud de la justicia no se puede sostener sólo en una objetividad de relaciones sociales.

2.3. La primacía del amor en el fundamento de la virtud

El modo de aclarar el marco propio de la virtud justicia no puede reducirse a una reforma de la misma a partir de otros principios como la equidad, la misericordia o la liberalidad, a los cuales se añaden modernamente otras correcciones como es el caso sobresaliente de la nueva “virtud” de la “solidaridad”¹⁰³.

Es necesario volver al principio afectivo que está en el origen de cualquier virtud para aclarar su valor. El afecto no sólo influye de un modo eficiente como motor de la acción, sino también intelectual, como una verdad que sostiene la racionalidad de los *finis virtutum*.

Estos fines especifican los bienes fundamentales que causan la atracción (en cuanto tal, fundamentalmente afectiva) que es el principio de toda virtud. Se trata de bienes que perfeccionan la vida del hombre y que comunican a los hombres entre sí.

Volver a la primacía del bien sobre la justicia¹⁰⁴ es un argumento definitivo para poder comprobar el papel del amor en el origen de todo acto de justicia, la existencia de un afecto primero semejante a la *caritas socialis* de los clásicos que es fundamental para la comunicación entre los hombres¹⁰⁵ y que actúa como germen de la virtud de la justicia. Es evidente que fomentar unas buenas relaciones entre los ciudadanos es un fin principal en la política como dice Aristóteles: “Parece que las ciudades permanecen unidas por la amistad y los legisladores se preocupan de ella más que de la justicia”¹⁰⁶.

Si aceptamos la verdad del amor en ese fundamento, podemos ver al mismo tiempo su papel de fin. Desde esta perspectiva, podemos ver la articulación entre la justicia y el amor a partir de la que existe entre “los bienes para la persona” y el “bien de la persona”¹⁰⁷. Los primeros serían los que mueven a actuar la justicia, mientras el segundo es en el que el amor muestra toda su plenitud. El bien último el más perfecto de todos, es la *communio personarum* cuyo origen y fin no están medidos por la justicia, aunque no se den sin ella¹⁰⁸.

Entonces, para realizar un acto perfecto, la justicia necesita percibir adecuadamente la relación entre esos bienes y el bien de la persona. Como corresponde a una adecuada visión de la virtud se ha de decir que: “el saber cómo aplicar la ley sólo es posible para quien posee la virtud de la justicia.”¹⁰⁹ No es un conocimiento técnico, sino moral.

- En consecuencia a lo anterior, llegamos a la afirmación de que el amor no disminuye sino *enriquece la justicia*. No puede disminuir la justicia, porque el amor la necesita para actuar. No quita el fin de la virtud de la justicia, la precisa para poder ser efectivo. Aceptar este principio evita el peligro de incluir de tal forma toda realidad en el amor, que se considere ya superada la justicia. Así, el hombre que viviera el amor no necesitaría ser justo. En cierto modo, hacia esto tiende la opinión de San Agustín para el cual todas las virtudes no son sino expresiones exteriores de un amor interior, un *ordo amoris*¹¹⁰. Un concepto más desarrollado de virtud requiere la disposición libre e integrada del sujeto capaz de discernir el bien concreto en referencia a los *finis de cada virtud*. La ordenación de la acción no está completa en el momento del amor inicial, requiere el orden propio de la racionalidad que sólo le dan las virtudes concretas que podrían llamarse “estrategias del amor”¹¹¹.

Una derivación de la posición anterior se produce en cuanto se considera que la virtud es una *medida* de la acción. Según esta consideración la justicia sería una medida mínima que sería superada por la medida del amor¹¹².

Se llega a una posición más global cuando se comprende que el auténtico fin de la virtud no es una medida propia, sino la perfección completa de la persona. Entonces el aspecto de integración afectiva característica de las virtudes se entiende como *dispositivo* respecto de tal perfección, que actúa a modo de fin en todas sus acciones.

El amor, en esta segunda perspectiva, enriquece la justicia, pues la impulsa a un acto perfecto. Esto es así, no porque, como ya hemos visto, en todo acto de justicia esté presente un amor inicial, sino porque un crecimiento en el amor ayuda a

crecer la justicia. La afirmación de que un acto de justicia puede hacerse sin amor, tiene su propia razón, pero cuando nos expresamos así, con el término amor no nos referimos a ese afecto originario, sino a un *afecto especial* que conforma la conciencia por su relevancia y que, ciertamente, no es necesario para la realización de un acto.

Al introducirnos por medio del valor de los afectos en el aspecto de integración propio de las virtudes, hemos entrado en el tema tan importante de la unidad entre las virtudes. No podemos tratarlo en este artículo, simplemente señalar la relevancia que tiene la virtud de la templanza en la relación entre la justicia y el amor.

En fin, la perfecta justicia sólo se puede dar en un acto en el que el amor encuentra también su excelencia. Mientras una determinada carencia de un amor primero puede incluso llevar a realizar un acto exterior de justicia que no lo sea en verdad: p.ej. una venganza¹¹³; un acto de verdadera justicia no llega a ser perfecto sino lo es el amor del que proviene.

La revelación de un amor perfecto constituye, entonces, una nueva comprensión de la justicia.

2.4. La dificultad de la asimilación del amor entre las virtudes

La dificultad de fondo de todo este planteamiento está en que la caridad no se puede poner en paralelo con el amor, ni siquiera con la amistad que tiene a semejanza de la virtud un origen en la libertad y la estabilidad propia de un hábito. Aristóteles, que alcanza un concepto muy depurado de virtud, en su profundo análisis de la *φιλία*, no la reconoce entre las virtudes. De hecho, la perfección de la amistad se debe a la realidad de comunicarse en la virtud. La perfecta amistad depende de la perfección en la virtud y no al contrario¹¹⁴. En definitiva, según él, la amistad es para la virtud y no la virtud para la amistad. Posiblemente esto se debe a una débil concepción de la persona y de la interpersonalidad con una valoración excesiva de la *αυταρχεία*¹¹⁵.

La imposibilidad de un acuerdo completo entre ambos principios se puede ver reflejada en su doctrina de las dos felicidades¹¹⁶. Una, la terrena, construida en gran medida por la justicia y, otra, la contemplativa, más allá de la tierra que tiene que ver con un amor primero y un don de Dios. Si se han de saber diferenciar, está claro que se percibe al mismo tiempo la necesidad de unirlos.

Llegamos a un nuevo momento de nuestro análisis, en todo este proceso se ha seguido la visión de *dos principios* que el hombre ha de conjugar en sus acciones. Nos falta todavía la perspectiva más integradora, verlos como intervienen en *un único acto* como principios confluyentes en el dinamismo del acto humano. Es ésta la perspectiva auténtica de una moral de la primera persona.

La unidad dinámica que hemos percibido nos ha permitido comprender el origen y la finalización de la justicia en el amor y su valor en la acción. La virtud nos hace capaces de captar la razón de fin intrínseca a las acciones. Pero todavía nos falta una última bondad, la de *gustar* los frutos y percibir en ellos su última *bondad*¹¹⁷.

3. La postura integradora: la coordinación. El hombre justo y santo

Queda clara la necesidad de acudir a ambos principios el amor y la justicia, para poder hablar adecuadamente de la experiencia moral del hombre. Esta complementariedad los mismos es un hecho conscientemente asumido por el magisterio actual que para hablar de la realidad moral insiste en la necesidad de los dos¹¹⁸. La profunda unidad entre ambos se puede percibir en cuanto son expresión de la persona, es ella la que es justa y sabe amar. “Antes del amor de la justicia está por tanto el amor a las personas que practican la justicia y que nos enseñan qué es lo justo.”¹¹⁹ Desde el dominio de la persona sobre su acción podemos enmarcar los elementos anteriores desde un dinamismo unitario.

3.1. El acto humano: afecto-virtud-acción

Para poder encontrar la verdadera coordinación de ambos principios hay que poder responder a las cuestiones por las que surgió la pretensión moderna de una justicia autónoma que resolviera por sí sola las aspiraciones humanas en un ámbito secular.

La afirmación que destacábamos por la que es propio del hombre estar unido al resto de la humanidad por un amor recíproco, en el fondo, es un modo específico de relacionar el afecto con una inclinación al bien en la cual éste tiene la primacía y que es fundamental en la constitución del dinamismo tanto de la justicia cuanto del amor.

Es imposible hablar de universalidad desde la sola justicia, porque provendría de un principio aparte de la misma creación que no es un acto de la justicia, sino de amor. La universalidad no puede definirse en los términos formales del respeto, sino de unidad de origen y de fin. Por eso, la universalidad requiere necesariamente la consideración de una comunicabilidad del bien que, por proceder del momento creativo, sostiene tal alcance universal. Por tomar como fin del querer (*finis cui*) a las personas se descubre una igualdad básica unida a la verdad del bien en cuanto comunicativo (capaz de ser querido para otro)¹²⁰. El bien permite establecer así una relación específica entre la persona y la verdad en cuanto fundamento de todas las acciones humanas que tienen como fin una comunión de personas.

Si esta dinámica básica queda olvidada en algunas éticas modernas, al menos se supone constantemente la existencia del afecto primero del respeto como presente por la pura voluntad del hombre¹²¹. Se le da entonces un valor formal e inexplicable que lo debilita internamente. Las carencias de esta propuesta se dejan notar en los momentos en los que la comunicación afectiva es menos directa, como ocurre en los casos de las relaciones entre culturas diferentes y, todavía más, en la circunstancia de las ofensas que generan las enemistades y la dificultad del perdón que llega a parecer una debilidad humana indebida¹²².

Es aquí donde desde el orden del bien que debe guiar los afectos se puede determinar los *finis virtutum*. Estos fines se corresponden con la ordenabilidad del bien en cuanto perfectivo de la vida del hombre. En consecuencia, es importante no confundirlos, como si todas las virtudes fueran sinónimas, sino reconocer su propia

entidad lo que se corresponde a un concepto fuerte de virtud. Aparece así el papel de relación entre el inicio y el fin de la acción que tiene la virtud y la diferencia entre una acción hecha según la ley y la realizada con la virtud¹²³. Pueden parecer externamente actos iguales, pero se trata en realidad de acciones diferentes.

En el camino de construcción de la acción que media entre el afecto y la realización exterior de la misma, es el lugar específico donde hemos de ver la vinculación real entre el amor y la justicia. Existe un amor que ha de expresarse en torno a los bienes que comunican a los hombres en el ámbito de construir una comunión de personas. Es imposible que tal amor llegue a producir acciones sin ser dirigido racionalmente a la verdad del bien. Esto supone que, conscientemente, en la determinación de esta verdad sólo se percibe el acto de la justicia con su propia racionalidad, pero que, en realidad, se sostiene en un afecto anterior que existe siempre. En sí, la percepción adecuada de la verdad del afecto requiere siempre una superación del psicologismo introspectivo.

El amor necesita entonces de la virtud de la justicia para poder actuar justamente. Es una vinculación *interna* entre ambas que se mueven a niveles distintos, el fundamento del afecto racional y la dirección consciente de los afectos. Es el tema que vamos a repasar brevemente, retomando consideraciones anteriores.

3.2. Amor originario y verdad del bien

El amor no puede ser el único criterio para la bondad de una acción, necesita la referencia mediadora de los *finis virtutum* y la racionalidad propia de la virtud que la sostiene. No es una racionalidad que se desprenda *naturalmente* del amor en cuanto unión afectiva, es necesario descubrir con atención el objeto propio de cada virtud y el conocimiento por connaturalidad por el cual la virtud apunta a la acción, en una clara superación de la concepción agustiniana¹²⁴. Es aquí donde se establece la verdad del bien en la relación que veíamos antes entre los bienes para la persona y el bien de la persona en la que la virtud de la justicia tiene un papel imprescindible.

En esta verdad del bien se expresa el fundamento verdadero de la universalidad que requiere la justicia en lo cual está muy relacionado con la misma universalidad de la verdad en sí misma. La universalidad en el amor está firmemente asegurada, si no tomamos como principio del amor el hombre, si entendemos que nace como respuesta a un amor primero. De aquí el hombre puede descubrir la necesidad de un Amor originario que se remonta a la creación y que excede así todo intento de reclusión en la medida propia de la psicología humana¹²⁵. Por el contrario, por el amor, el hombre se integra en la participación de ese Amor primero que hace ser todas las cosas, un amor que supera toda reducción a la razón suficiente que es un intento de reducción a un *debitum* anterior al mismo acto amoroso creativo¹²⁶.

Es aquí, en último término, donde se establece ese principio de una *comunicación del bien* que alcanza a todos los hombres¹²⁷ y que se apoya en la *finalidad* intrínseca de la creación, como acto de amor y manifestación de la Trinidad.

Por eso, es imposible la determinación de una justicia simplemente secular cerrada en sí misma y que se fundase autónomamente. Entre otras cosas porque es

incapaz de fundar la libertad humana y ésta la verá siempre como un principio exterior que se le impone. De esta percepción procede la oposición dialéctica ley-libertad que conduce a su vez a una idea procedimental de la justicia.

Por otra parte, el horizonte que se debe al amor en cuanto origen universal rompe toda razón *privada* o individual del mismo, pues vincula el afecto a un valor metafísico que le antecede y que presenta una dinámica radical de reciprocidad entre los hombres sin la cual sería incomprendible toda justicia¹²⁸.

La justicia incluye así una relación con Dios abierta a lo trascendente y la acción divina. Existe en el hombre una dimensión de misterio a la que nos abre el amor y de la cual la justicia, desde su propia racionalidad, no puede decirnos nada.

3.3. La dinámica del amor con sus dos principios

Cuando se tiene en cuenta que el amor es el primero de los dones y se articula en la dinámica del dar y del fin personal de darse a sí mismo que es el fundamento de cualquier comunión, se puede entender una relación interna más profunda entre el amor y la justicia.

La dinámica elemental del dar añade a la del amor que es su fundamento, precisamente la necesidad de la *alteridad*: exige por su propia estructura que el que da y el que recibe sean personas distintas. En esta dinámica, la justicia puede entenderse dentro del hecho de darse cosas. Si el don propiamente dicho incluye entre sus características la gratuidad, se realiza siempre en la verdad de una comunicación. Ésta nace de una primera fecundidad, pero, en cuanto requiere la recepción del bien fundamenta un cierto *debitum* por el cual ha de responder a la exigencia de la propia necesidad del receptor. Es un *debitum* que nace de la naturaleza y que, por el mérito, se extiende a las obras¹²⁹.

El amor de benevolencia finalizado en el *amado* es el que sostiene la dinámica del don; el amor de concupiscencia que se dirige al bien en cuanto perfectivo indica la apetibilidad que forma parte imprescindible de la construcción del acto de amor. En este par *amor concupiscentiae-amor amicitiae* se articula de una forma original la relación entre el bien y la persona que nos ofrece una luz peculiar para nuestro tema¹³⁰. En el amor de concupiscencia se ve la apetición del bien como principio de apropiación del mismo. La apetición, aquí incoada, alcanza un nivel racional por el cual no sólo se puede apetecer para sí, sino también apetecer para otro. En este tipo específico de apetencia es donde está inscrita la justicia que se sostiene entonces, dentro de una dinámica del amor, en la determinación de *la verdad del bien* que interviene en las comuniones humanas. Eso sí, supera la razón de conveniencia que es la primera que interviene en el nacimiento del afecto.

La justicia, dentro de este dinamismo del amor, tiende entonces a determinar la *medida* en la apropiación en cuanto permite hablar de un *suum* que corresponde a la dimensión de la comunicación del bien.

En cambio, el amor, en cuanto director del acto, no acaba en la determinación de la verdad del bien, incluye en sí la *voluntad unitiva*¹³¹, por la cual quiere unirse con el amado. Tiene una medida original que expresa la *unio affectiva* de la que procede y que, por ser una unión, tiende a ser máxima. Mientras la justicia hace ver al otro como receptor, como otro; la amistad, por ser una unión, lo presenta como

alter ipse al existir hacia la otra persona una vinculación que apunta a la identificación¹³². Ambas perspectivas se insertan en una especial concepción de la dinámica de comunicación en la cual la amistad se ve como algo no exigible, pero necesario, como ocurre también con la felicidad¹³³. Esta dimensión unitiva propia del amor de amistad puede llegar a ser relevante a nivel psicológico y, entonces, se interpreta como distinta de la justicia.

Esta aclaración tiene una importancia peculiar porque permite una unidad dinámica específica entre la justicia y la libertad, que es expresión privilegiada de la relación existente entre la verdad y la libertad. La acción humana nace de la verdad del amor, la verdad que mueve internamente la libertad para construir una comunión¹³⁴. Se supera así el enfrentamiento secular entre el principio de la igualdad y el de la libertad que tantas veces se presentan como opuestos en el ámbito social o que se pretende unificarlos por la igualdad simplemente formal del respeto.

3.4. La caridad, una virtud “nueva”

Al aceptar la perspectiva de la comunión como fin del acto libre y expresión propia de lo que es el fin último de la moral, se puede comprender que la caridad es en verdad una virtud y que aporta una nueva medida en la acción¹³⁵.

La acción del hombre, abierta radicalmente a la divina, es capaz de recibir el auténtico “don de sí de Dios” que está ligado a la revelación del misterio de la Trinidad¹³⁶. En esta dinámica se encuentra la relación intrínseca entre la acción del hombre y la acción de Dios¹³⁷ y recibe una luz especial desde el misterio de la acción divina que se manifiesta en Cristo, el único justo y santo.

Es aquí donde el don de sí, elemento fundamental de la revelación de la persona en el momento de construir su vida en la comunión de personas, se reconoce como el elemento esencial en la perfección de la acción. Es una dimensión presente en la vida del hombre como fin al que dirigir sus actos. La misma comunión como un nuevo bien inestimable es fuente de multitud de acciones.

La magnitud de esta realidad se refleja específicamente en el objeto de la caridad que según Santo Tomás se ha de definir por medio de la *communicatio beatitudinis*¹³⁸. Esto es, el fin último del hombre le es comunicado al hombre desde un inicio por medio de la virtud de la caridad que es principio de todas las acciones del cristiano.

Esta unión íntima con Dios es la fundamental para la definición de virtud sobrenatural que se aplica a la caridad. En el pensamiento de Santo Tomás, además de la primera referencia de “teologalidad” que se señala en la necesidad de un don primero para la disposición de los actos humanos respecto de la bienaventuranza¹³⁹, insiste después en el hecho de que procede de una específica unión con Dios: “así pues, también alcanzar a Dios constituye una razón de virtud: como antes se ha dicho de la fe y la esperanza. Y, como la caridad alcanza a Dios porque nos une con Él, ... en consecuencia, la caridad es una virtud.”¹⁴⁰

La unión específica con Dios (“*atingere Deum*”) que nos concede la caridad y que llega a la participación personal de la Comunión trinitaria, se convierte en principio de todas las acciones del cristiano de forma que es el impulso primero para

una vida completa que procede de tal plenitud¹⁴¹. Se produce así una especial relación de las dos felicidades aristotélicas que parecían irreconciliables. Ahora, al descubrir por el don divino un principio humano de acciones que llegan hasta Dios, se unen sin separación ni confusión¹⁴².

De un modo específico, se vincula el hecho de esta sinergia original con la necesidad de expresar la comunión recibida en medio de las relaciones de los hombres. Es expresión de continuidad con la dinámica del don divino en la que se sostiene y que señala en primer lugar la necesaria mediación de Cristo fuente de toda gracia que entrega el Espíritu Santo, la Persona “Don” en la Trinidad¹⁴³ y la consecuente mediación sacramental de la Iglesia¹⁴⁴. El orden de estas mediaciones dentro de la comunión que es la Iglesia consigue la relación vital entre el Espíritu y la institución y permite fundar un auténtico derecho dentro de la Iglesia¹⁴⁵, fundada en la caridad, es sin embargo fuente de una justicia verdadera.

Hemos llegado a la savia verdadera de la que proceden los frutos de Dios y que permiten comprender la tajante afirmación de Cristo respecto de los frutos “sin mí no podéis hacer nada” (Jn 15,5) y que tiene su valor en referencia directa a la vida de Dios. La luz del amor nos ha permitido ver más allá de las apariencias y entrar en lo “escondido” de la planta, en su “corazón”¹⁴⁶. Hemos llegado a ver una potente luz que nos esclarece también la justicia.

3.5. La caridad y la justicia

La novedad de la caridad en cuanto luz amorosa alcanza un papel central en el conocimiento moral que el Aquinate pone en correlación con la prudencia aristotélica¹⁴⁷. La presencia de la caridad nos aporta una unidad nueva entre los dos principios morales que estudiamos y que la relación virtuosa amor-justicia no era capaz de resolver.

La caridad es una virtud porque es una nueva *medida* de la acción que concede una perfección única que nace de la *communicatio beatitudinis*¹⁴⁸. El fin de la acción moral: la bienaventuranza, aparece ahora también como principio, vinculado por medio del amor humano en la realización de actos excelentes que requiere la activación del resto de las virtudes. La caridad es un principio humano de las acciones que supera por la propia unión afectiva de la que procede toda medida basada sólo en las virtudes cardinales.

La dirección de la acción hacia la comunión que es parte de su estructura íntima y que exige por sí misma la virtud de la justicia, queda afectada radicalmente por la nueva virtud y su condición de amistad. Ahora, la comunión inicial de la que se parte (la Comunión trinitaria) es fuente especialísima de comunión entre los hombres con un alcance universal que puede romper toda enemistad y vencer con el perdón toda venganza¹⁴⁹.

De aquí se desprende la necesidad de la Iglesia como “lugar de la comunión” que, viviendo esa unidad única de ser “un solo corazón y una sola alma” (Hch 4,32) está intrínsecamente vinculada a la realización de “la unidad de los hombres entre sí”¹⁵⁰. La comunión eclesial tiene entonces un principio vertical que la estructura internamente como un Pueblo en camino que no puede ser para sí mismo sino que vive sus acciones a favor de una misión que el mismo Concilio define “la obligación

de producir en la caridad frutos para la vida del mundo”¹⁵¹. La Iglesia es el árbol que nace de una pequeña semilla (Mt 13,31-32) y que ha de dar sus frutos de vida eterna.

4. El fruto de la caridad es la paz

Hemos observado atentamente los frutos del árbol y lo jugoso de los mismos. Estos nos han mostrado ese último fin de todo su crecimiento. Su savia, el tronco, las ramas y las hojas, se dirigen a producir los frutos de vida eterna. Comprendemos que el último principio vital, la semilla de la que procede y que, plantada por el sembrador, es el don de sí de Dios que llega a nosotros por el Espíritu Santo derramado en nuestros corazones (Rom 5,5). Por eso, siguiendo a San Pablo (Gal 5,22-23), se habla especialmente de la acción del Espíritu en el hombre con el término “frutos”¹⁵².

Dentro de la enumeración de los frutos, el Apóstol incluye la paz (v. 22). Esto nos invita a establecer, en línea de máxima, un puente de relación entre la caridad y la paz que es natural a las mismas. Parece entonces un complemento más perfecto de la frase de Isaías: “la obra de la justicia es la paz” (Is 32,17). Ésta es una expresión que se entiende desde el concepto bíblico de la justicia (צדקה), pero que no se puede traducir sin más a los términos de una virtud y mucho menos a los términos del cumplimiento de las exigencias de la justicia legal. Así nos lo recuerda el Aquinate: “La paz es obra de la justicia indirectamente, en cuanto quita lo que la prohíbe. En cambio, es obra directa de la caridad, porque la caridad causa la paz por su propia realidad. Pues el amor es una ‘virtud unitiva’ como dice Dionisio”¹⁵³.

La unidad que sólo es propia del amor configura la comunión verdadera que es el único modo de llegar a una paz estable. La unión afectiva que reúne todo bien en relación al único Bueno (Mt 19,17), nace de una donación primera que instaura en el mundo una paz que el mundo no puede quitar. “Si el grano de trigo no cae en tierra y muere, quedará solo, pero si muere, llevará mucho fruto” (Jn 12,34). El fruto de este Amor que muere es la eternidad¹⁵⁴ algo que excede toda justicia y que manifiesta así la justicia de Dios plenificada por la misericordia, la “vida abundante” (Jn 10,10) que procede del Pastor que da la vida por las ovejas que le ha confiado el Padre (Jn 10,11.17).

El principio de tal eternidad sigue siendo invisible, se requieren los “ojos de la fe” para poder discernir la existencia de una bondad de la acción humana que se ordena a ese fruto eterno. Por eso, antes de entregar sus frutos, el árbol, a modo de profecía, abre sus flores que exhalan el perfume que es un anuncio de aquéllos. Así son las acciones de caridad en este mundo, el anticipo de la final bienaventuranza, de la paz definitiva:

“[A las acciones humanas] se les llama también flores respecto a la futura bienaventuranza, porque como de las flores se recibe la esperanza del fruto, así de las obras de las virtudes se tiene la esperanza de la vida eterna y la bienaventuranza. Y así como en la flor hay una cierta incoación del fruto, así en las obras brilla una cierta incoación de la bienaventuranza, que se dará en el momento en el que el conocimiento y la caridad sean perfectos.”¹⁵⁵

NOTAS:

- ¹ Empieza con esta cita su discurso edificante: S. KIERKEGAARD, *Gli atti dell'amore*, Rusconi, Milano 1983, 147.
- ² Una cuestión primera que se recoge también en la parábola: cfr. Lc 6,44: "no se toman higos de los espinos, ni de la zarza se vendimian racimos". En orden inverso: Mt 7,17-20.
- ³ Cfr. Lc 6,43: "no hay árbol dañado (σαπρον) que dé fruto bueno." La parábola del árbol y los frutos, se corresponde con el gesto profético de la maldición de la higuera que la recibe por aparentar los frutos y no tenerlos (Mt 21,18-22).
- ⁴ Se recapitulan así las tres imágenes reunidas en Lc 6,43-45: cfr. J. JEREMIAS, *Las parábolas de Jesús*, Verbo Divino, Estella ¹²2000, 103.
- ⁵ Cfr. A. ORBE, *Introducción a la Teología de los siglos II y III*, Analecta Gregoriana, Roma 1987, 753 s.: "Era malo el árbol, porque prohibido por el Creador al hombre; y mala, por igual motivo, la ciencia que comunicaba... Mediante el árbol prohibido, vino el pecado (el conocimiento del mal), por desobediencia a Dios."
- ⁶ Cfr. F. HAUCK, καρπός, en TWNT III, 617-619.
- ⁷ Cfr. J. JEREMIAS, o.c., 259: "Si intentamos recuperar el sonido primitivo de las parábolas, hay una cosa que ante todo se nos presenta clara: todas las parábolas de Jesús obligan a los oyentes a tomar posición sobre su persona y sobre su misión. Pues todas están llenas del «misterio del reino de Dios» (Mc 4,11), a saber, de la certeza de la «escatología que se realiza». La hora del cumplimiento ha llegado; ésta es su nota fundamental."
- ⁸ Cfr. S. KIERKEGAARD, *Gli atti dell'amore*, cit., 151: "¿Dónde nace el amor? ¿Dónde está su origen y su fuente? ¿Dónde está el lugar que lo contiene y del cual emana? Sí, este lugar está escondido, esto es, está en el esconderse. Es un lugar escondido en lo íntimo del hombre."
- ⁹ *Ibidem*, 157.
- ¹⁰ *Ibidem*, 161.
- ¹¹ Para ver los datos históricos de esta relación: cfr. R. PIZZORNI, *Giustizia e carità*, Edizioni Studio Domenicano, Napoli 1995.
- ¹² ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, l. 5, c. 1 (1129b27). Cfr. M.T. CICERÓN, *De Officiis*, I, 7,20: "la justicia, en la que el esplendor de la virtud es máximo".
- ¹³ AGUSTÍN, *De sermone Domini in monte*, 1, 5, 13 (CCSL 35,14).
- ¹⁴ Cfr. TH. OHM, *Die Liebe zu Gott in den nichtchristlichen Religionen. Die Tatsachen der Religionsgeschichte und die christliche Theologie*, Erich Wewel Verlag, München 1950; D. DE ROUGEMONT, *Les mythes de l'amour*, Gallimard, Paris 1961; H. KUHN, "Liebe" *Geschichte eines Begriffs*, Kösel, München 1975.
- ¹⁵ Cfr. C. SPICO, *Agapè dans le Nouveau Testament. Analyse des textes*, J. Gabalda et C^{ie}, 3 vol., Paris 1958-59.
- ¹⁶ Cfr. G. SCHRENK, δίκαιος, TWNT, II, 184-189.
- ¹⁷ A partir de la exégesis occidental de 1Cor 13: cfr. R. BALDUCELLI, *Il concetto teologico di carità attraverso le maggiori interpretazioni patristiche e medievali di I ad Cor. XIII*, The Catholic University of America Press, Washington, D.C. 1951.
- ¹⁸ Cfr. A.J. FALANGA, *Charity the Form of the Virtues According to Saint Thomas*, The Catholic University of America Press, Washington, D.C. 1948.
- ¹⁹ Cfr. CH. TAYLOR, *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Paidós, Barcelona 1996, 44: "En la época de Lutero la cuestión del marco moral básico que orienta la acción individual sólo se podía formular en términos universales. Cualquier otra cosa carecía de sentido." Para la ética luterana: cfr. B. WALD, *Genitrix virtutum. Zum Wandel des aristotelischen Begriffs praktischen Vernunft*, Lit, Münster 1986.
- ²⁰ Cfr. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, l. 2, c. 1 (1103b3); S. TOMÁS DE AQUINO, *STh.*, I-II, q. 92, a. 1.
- ²¹ Cfr. A. NYGREN, *Érôs et Agapè. La notion chrétienne de l'amour et ses transformations*, Aubier Montaigne, 3 vol., Paris 1952. La primera edición sueca es de 1930-37.
- ²² Cfr. I. SINGER, *The Nature of Love, I: Plato to Luther*, The University of Chicago Press, Chicago 1984, 329.
- ²³ Es la misma explicación que en el fondo presenta: M. SCHELER, *El resentimiento en la moral*, Espasa Calpe, Buenos Aires 1938, 130 s.: "La actividad cristiana del amor y sacrificio comienza donde la «justicia», fundada en la legislación positiva existente, cesa de dictar exigencias."

- ²⁴ Para una comprensión de la encíclica desde la perspectiva teológica de la que surge: cfr. A. BONANDI, 'Veritatis splendor'. *Treinta años de teología moral*, Ed. Cristiandad, Madrid 2003.
- ²⁵ Para esta división: cfr. M. KONRAD, "Atti supererogatori: un problema di prospettiva", en L. MELINA-O. BONNEWIJN (ed.), *La Sequela Christi. Dimensione morale e spirituale dell'esperienza cristiana*, Lateran University Press, Roma 2003, 323-334.
- ²⁶ Cfr. A. FOLGADO, "Los Tratados *De Legibus* y *De Iustitia et Iure* en los autores españoles del siglo XVI y primera mitad del XVII", en *Ciudad de Dios* 72 (1959) 275-302.
- ²⁷ Se puede seguir la debilidad progresiva de la teología sobre el amor en esta época en: L. CACCIABUE, *La carità soprannaturale come amicizia con Dio. Studio storico sui Commentatori di S. Tommaso dal Gaetano ai Salmanticensi*, Morcelliana, Brixiae 1972.
- ²⁸ Cfr. V.D. CARRO, *La teología y los teólogos-juristas españoles ante la Conquista de América*, Salamanca ²1951.
- ²⁹ Insiste en este hecho: W. PANNENBERG, *Ética y Ecclesiólogía*, Sígueme, Salamanca 1985.
- ³⁰ Como se recoge en la condena de: Decr. S. Officii (2-III-1679) DH 2105: "No nos atrevemos a condenar que peque mortalmente el que sólo una vez en la vida hiciera un acto de amor de Dios." Un resumen de las distintas opiniones en: A. ROYO MARÍN, *Teología moral para seglares*, I, BAC, Madrid 1957, 268.
- ³¹ Así lo estudia: H. BREMOND, *Histoire littéraire du Sentiment religieux en France. Depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours*, Armand Colin, Paris ²1967-1971. Tiene la excepción decisiva del *Tratado del amor a Dios* de San Francisco de Sales en el que todavía existe una vinculación fuerte con la dogmática que se pierde en los autores posteriores a favor de un psicologismo de la gracia.
- ³² Cfr. S. TOMÁS DE AQUINO, *STh.*, I-II, q. 111, a. 1, ad 2.
- ³³ Para comprender la relación de la liberalidad con lo debido: ID., *STh.*, II-II, q. 117, a. 1.
- ³⁴ Así lo explica: H. DE LUBAC, *El misterio del sobrenatural*, Ed. Encuentro, Madrid 1991. Para su historia en esta época: J. ALFARO, *Lo natural y lo sobrenatural. Estudio histórico desde Santo Tomás hasta Cayetano (1274 -1534)*, CSIC, Madrid 1952.
- ³⁵ Cfr. S. PINCKAERS, "Amour et devoir", en *Nova et Vetera* 64 (1989) 179-197.
- ³⁶ Destaca que toda determinación del deber debe sustentarse en las relaciones personales que están en juego: R. SPAEMANN, *Límites. Acerca de la dimensión ética del actuar*, EIUNSA, Madrid 2003, 219.
- ³⁷ S. TOMÁS DE AQUINO, *STh.*, I, q. 21, a. 1, ad 3.
- ³⁸ C. RUINI, *La Trascendenza della Grazia nella teologia di San Tommaso d'Aquino*, Università Gregoriana Editrice, Roma 1971, 112.
- ³⁹ Señala esta vinculación entre la justicia y el amor en el don: P. RICOEUR, *Amor y justicia*, Caparrós, Madrid 1993, 28: "Se ha propuesto un acercamiento ético a la economía del don, el cual podría resumirse en la expresión: *porque* te ha sido dado, da a su vez. Según esta fórmula, y por la fuerza del «porque», el don prueba ser fuente de obligación."
- ⁴⁰ Cfr. K.L. SCHMITZ, *The Gift: Creation*, Marquette University Press, Milwaukee 1982.
- ⁴¹ Cfr. I. BERLIN, *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Alianza Editorial, Madrid 2000, 215-280.
- ⁴² Cfr. S. TOMÁS DE AQUINO, *STh.*, I, q. 21, a. 4: "La obra de la justicia divina siempre presupone la obra de su misericordia y se funda en ella... Y así en cualquier obra de Dios aparece la misericordia en cuanto es su primera raíz."; A.M. CIAPPI, *De divina misericordia ut prima causa operum Dei*, Pont. Inst. "Angelicum", Romae 1935.
- ⁴³ Cfr. S. TOMÁS DE AQUINO, *STh.*, I, q. 25, a. 3, ad 3: "el efecto de la divina misericordia es el fundamento de todas las obras divinas: pues nada se debe a alguien sino porque es le es dado a él por Dios como no debido".
- ⁴⁴ Cfr. R.T. CALDERA, "El don de sí", en A. ARANDA (ed.), *Trinidad y Salvación. Estudios sobre la trilogía trinitaria de Juan Pablo II*, EUNSA, Pamplona 1990, 275-287.
- ⁴⁵ Cfr. S. TOMÁS DE AQUINO, *STh.*, I, q. 38, a. 2: "el amor tiene la razón de ser el primer don".
- ⁴⁶ Que comienza con Hobbes: cfr. G. ABBÀ, *Quale impostazione per la filosofia morale?*, Las, Roma 1996, 104-129.
- ⁴⁷ Cfr. ARISTÓTELES, *Política*, I, 1, c. 2 (1253b6); S. TOMÁS DE AQUINO, *STh.*, II-II, q. 58, a. 7.
- ⁴⁸ Cfr. R. PIZZORNI, *Giustizia e carità*, cit., 58-71.
- ⁴⁹ 'Ordinary Life' de la cual habla: CH. TAYLOR, *Fuentes del yo*, cit., 28.
- ⁵⁰ Para las consecuencias de este planteamiento de Hume en la justicia que para él es una virtud artificial basada en la convención: cfr. J. HARRISON, *Hume's Theory of Justice*, Oxford University Press, New York 1981; A. MACINTYRE, *Justicia y racionalidad*, EIUNSA, Barcelona 1994, 271-310.

- ⁵¹ Algo que destaca con fuerza: D. VON HILDEBRAND, *El corazón. Un análisis de la afectividad humana y divina*, Palabra, Madrid 1997.
- ⁵² Cfr. M.C. NUSSBAUM, *La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística*, Paidós, Barcelona 2003.
- ⁵³ Para el estudio del romanticismo: K.S. POPE (ed.), *On Love and Loving. Psychological Perspectives on the Nature and Experience of Romantic Love*, Jossey-Bass Publishers, San Francisco . Washington . London 1980.
- ⁵⁴ Como se ve en algún estudio: cfr. J.-G. LEMARIER, *Obéissance à Dieu, principe de vie morale dans la théologie de S. Thomas d'Aquin?*, P.U. Lateranensis, Ottawa 1970.
- ⁵⁵ Cfr. C. VIGNA, "La verità del desiderio come fondazione della norma morale", en AA.VV., *Problemi di etica: fondazione, norme, orientamenti*, Gregoriana Libreria Editrice, Padova 1990, 69-144.
- ⁵⁶ Para este tema: cfr. J. NORIEGA, "La liberación de la libertad cristiana", en AA.VV., "Para ser libres Cristo nos ha liberado" (*Ga 5,1*). *Actas del Congreso de Teología Moral Facultad de Teología "San Dámaso" Madrid, 17-18 de mayo de 2002*, Publicaciones de la Facultad de Teología "San Dámaso", Madrid 2003, 21-37.
- ⁵⁷ G. OUTKA, *Agape. An Ethical Analysis*, Yale University Press, New Haven and London 1972, 9. Un estudio de la misma en: G.L. HALLETT, *Christian Neighbor-Love. An Assessment of Six Rival Versions*, Georgetown University Press, Washington, D.C. 1989; S.G. POST, *Spheres of Love. Toward a New Ethics of the Family*, Southern Methodist University Press, Dallas, Texas 1994, 109-128.
- ⁵⁸ Cfr. H.R. NIEBUHR y W. BEACH, *Christian Ethics. Sources of the Living Tradition*, John Wiley & Sons, New York-Chichester-Brisbane-Toronto ²1973; P. BRETT, *Love Your Neighbor. The Bible and Christian Ethics Today*, Darton, Longman and Todd, London 1992.
- ⁵⁹ Es la tesis principal de: M.C. NUSSBAUM, *La Fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, Visor, Madrid 1995, la cual afirma (*ib.*, 29): "la peculiar belleza de la excelencia humana reside justamente en su vulnerabilidad."
- ⁶⁰ Cfr. S. TOMÁS DE AQUINO, *STh.*, II-II, q. 58, a. 9.
- ⁶¹ Cuando aquí habla de pasiones usa una terminología restrictiva: *ib.*: "pero sólo se llaman pasiones a los movimientos del apetito sensitivo". Un sentido muy estrecho respecto del análisis del amor que hace en el tratado de las pasiones: cfr. J.A. TALENS, "El *primum analogatum* del amor. Aproximación a la estructura analógica del amor a través de un análisis de la Quaestio 26 de la *Prima Secundae*", en G. MARENGO- B. OGNIBENI (eds.), *Dialoghi sul mistero nuziali*, Lateran University Press, Roma 2003, 383-395.
- ⁶² Para este tema: M. SCHELER, *Wesen und Formen der Sympathie*, en *Max Scheler. Gesammelte Werke*, VII, Francke Verlag, Bern und München 1973.
- ⁶³ Así lo era en el pensamiento clásico por el principio: S. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Contra Gentiles*, I, 1, c. 5 (n. 29): "nihil volitum nisi praecognitum"; cfr. E. MICHEL, *Nullus potest amare aliquid incognitum. Ein Beitrag zur Frage des Intellektualismus bei Thomas von Aquin*, Universitätsverlag Freiburg Schweiz, Freiburg 1979.
- ⁶⁴ Es lo que he estudiado por extenso en: J.J. PÉREZ-SOBA DIEZ DEL CORRAL, *Amor es nombre de persona (I, q. 37, a. 1). Estudio sobre la interpersonalidad en el amor en Santo Tomás de Aquino*, Mursia, Roma 2001.
- ⁶⁵ Es el argumento que defiende: M.C. NUSSBAUM, *Love's Knowledge. Essays on Philosophy and Literature*, Oxford University Press, New York-Oxford 1990, 24.
- ⁶⁶ Cfr. S. TOMÁS DE AQUINO, *STh.*, I-II, q. 25, a. 2: "La misma aptitud o proporción al bien es el amor, que no es otra cosa que la complacencia del bien; el movimiento hacia el bien es el deseo o concupiscencia; el descanso en el bien es el gozo o delectación".
- ⁶⁷ El Aquinate lo recuerda incluso al hablar de la justicia: ID., *STh*, II-II, q. 58, a. 9, ad 2: "las operaciones exteriores son la mediación entre las cosas exteriores, que son su materia y las pasiones interiores que son sus principios".
- ⁶⁸ Cfr. S. AGUSTÍN, *De natura et gratia*, 62, 72 (PL 44,283): "'Obrar y cumplir la justicia'. ... Pero una cosa es no tener pecado y otra no obedecer sus deseos. Una es cumplir lo que está mandado, 'No deseas' (Ex 20,17); y otra es que por un intento de cierta abstinencia al menos obrar lo que está escrito, 'No vayas tras tus concupiscencias' (Ecclí 18,30): nada de esto puede saberse y ponerse en rectitud sin la gracia del Salvador."
- ⁶⁹ Cfr. ID., *Contra duas epistolas Pelagianorum*, 3, 7, 23 (PL 44,606): "Pero claramente esta justicia menor obra el mérito, y aquélla mayor el premio. De donde el que no sigue ésta no obtiene aquélla."

- ⁷⁰ Cfr. L. MELINA, "Actuar por el bien de la comunión", en L. MELINA-J. NORIEGA-J.J. PÉREZ-SOBA, *La plenitud del obrar cristiano*, Palabra, Madrid 2001, 379-401.
- ⁷¹ Cfr. Pío XI, *Quadragesimo anno*, n. 58.
- ⁷² Para tal concepto en un ámbito social: cfr. J. MARITAIN, *La persona y el bien común*, Club de Lectores, Buenos Aires 1968; A. MACINTYRE, "Politics, Philosophy and the Common Good", en K. KNIGHT (ed.), *The MacIntyre Reader*, Polity Press, Cambridge 1998, 235-252; CH. TAYLOR, *Philosophical Arguments*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.)-London 1995, 181-203.
- ⁷³ Como ya destaca: F. VON TESSEN-WĘSIERSKI, "Die Κοινωνία. Ein Beitrag zur Soziologie des Aristoteles", en *Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie* 9 (1895) 34-49.
- ⁷⁴ Por esta razón, son parciales expresiones como: R. SPAEMANN, *Ética: cuestiones fundamentales*, EUNSA, Pamplona 1993, 43: "el bien tiene que ver con la experiencia de la realidad, con el hacer justicia a la realidad."
- ⁷⁵ Cfr. P. RICOEUR, "Liebe und Gerechtigkeit", J.C.B. Mohr, Tübingen 1990, 6-81. Recogido con otros artículos en: ID., *Amor y justicia*, Caparrós, Madrid 1993. Algo semejante ocurre con: J. LACROIX, *Le personalisme comme anti-idéologie*, Presses Universitaires de France, Paris 1972, 103-104.
Aunque con una perspectiva distinta, insiste en eso Kierkegaard: cfr. S. KIERKEGAARD, *Gli atti dell'amore*, cit., 187: "Sólo cuando existe el deber de amar, sólo entonces el amor queda liberado en una beata independencia."
- ⁷⁶ Una presentación del fondo de estas críticas en: R. COSTE, *L'amore che cambia il mondo. Per una teologia della carità*. Città Nuova, Roma 1983, 277-308. También Nietzsche insiste en esta interpretación absolutamente negativa de la caridad.
- ⁷⁷ El caso extremo es F.A. HAYEK, *Law, Legislation and Liberty, II: The Mirage of Social Justice*, University of Chicago Press, Chicago 1978.
- ⁷⁸ Cfr. el análisis de su influencia social que hace: CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *Valoración moral del terrorismo en España, de sus causas y de sus consecuencias*, nn. 18-22.
- ⁷⁹ Para una visión más integrada de la ira como pasión: cfr. S. TOMÁS DE AQUINO, *STh.*, I-II, qq. 46-48.
- ⁸⁰ Cfr. R. GUARDINI, *Una ética para nuestro tiempo* (Tugenden), en ID., *La esencia del cristianismo-Una ética para nuestro tiempo*, Ediciones Cristiandad, Madrid 2002, 167: "Toda la historia de la humanidad podría contarse bajo el título «La lucha por la justicia.»"
- ⁸¹ S. AGUSTÍN, *In Ep. Ioan. ad Parthos*, VII, 11 (PL 35,2035).
- ⁸² Es uno de los puntos fundamentales que reclama el personalismo: E. MOUNIER, *Revolución personalista y comunitaria*, en *Obras Completas*, I, Sígueme, Salamanca 1992, 217: "La persona sólo se realiza en la comunidad. Esto no quiere decir que tenga alguna posibilidad de hacerse perdiéndose en el se [lo impersonal]. No hay verdadera comunidad que no sea comunidad de personas."
- ⁸³ Cfr. J. DE JONG, *A New Commandment. The Unity of Love of Neighbor and Love of God in Recent Theology*, Priest of the Sacred Heart, Hales Corners, Wisconsin 1974. Es uno de los aspectos que influyen en la "Teología de la liberación"; cfr. E. DUSSEL, *Ética comunitaria*, Ediciones Paulinas, Madrid 1986, 17.
- ⁸⁴ Sirva como ejemplo: M. COZZOLI, "Justicia", en AA.VV., *Nuevo Diccionario de Teología Moral*, Ed. Paulinas, Madrid 1992, 980: "La caridad induce a la justicia, dándole vida en profundidad. La justicia, una vez establecida, abre a la caridad los espacios propios del don y del perdón, de la generosidad y de la gratuidad. Éstos, a su vez, penetrados por un vigilante, profundo y dinámico sentido del derecho, abrirán nuevos caminos a la justicia, favoreciendo de esta manera su progreso."
- ⁸⁵ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, I. 8, c. 9 (1159b25-28).
- ⁸⁶ *Ibidem*, I. 8, c. 1 (1155a26-28).
- ⁸⁷ Cfr. S. TOMÁS DE AQUINO, *STh.*, I-II, q. 61, a. 4. Para el caso específico de la justicia: cfr. *ib.*, II-II, q. 58, aa. 5-6.
- ⁸⁸ Cfr. M. RHONHEIMER, *La perspectiva de la moral*, Rialp, Madrid 2001, 230s.: "En primer lugar, en tanto que las consideramos como virtudes *generales* en relación con las cuales todas las demás son subespecies. Desde este punto de vista, no hay en modo alguno virtudes cardinales como tales".
- ⁸⁹ Cfr. S. KIERKEGAARD, *Gli atti dell'amore*, cit., 314: "Pero nunca verás y ningún hombre ha visto jamás el amor cristiano".
- ⁹⁰ S. TOMÁS DE AQUINO, *STh.*, II-II, q. 57, a. 1.
- ⁹¹ ID., *STh.*, II-II, q. 58, a. 12; que cita a: AMBROSIO, *De officiis ministrorum*, I. 1, c. 24 (PL 16,62).

- ⁹² Cfr. S. TOMÁS DE AQUINO, *STh.*, II-II, q. 57, a. 1: “Importa una cierta igualdad, como se demuestra en el mismo nombre: vulgarmente se dice ajustar a las cosas que se igualan.”
- ⁹³ Cfr. ID., *Summa Contra Gentiles*, l. 2, c. 28 (n. 1048): “En cuanto el acto de la justicia es dar a cada uno lo que es suyo, al acto de justicia le precede el acto por el cual alguien hace algo suyo”.
- ⁹⁴ Es el modo como lo explica: K. WOJTYLA, *Mi visión del hombre*, Palabra, Madrid 1997, 98s.: “Tanto la justicia como el amor tienen como objeto, aunque de modo distinto, el bien y la persona. En la justicia está siempre implicado algún bien que debe ser compartido, de alguna manera, por las personas; además, debe haber al menos dos personas, esa célula indispensable de las relaciones de carácter social.
Este bien ha de ser distribuido equitativamente, dando a cada parte lo que le pertenece, ni más ni menos. ... / ...
El amor posee el mismo carácter social, pero en él se equilibran de distinto modo los aspectos que afectan a los bienes y a las personas. Para la justicia, el bien es, sobre todo, un objeto que se divide entre las personas. En el amor, ese aspecto desaparece porque su objeto es el bien sin divisiones ni límites. Se trata, por tanto, del bien supremo para la persona. Y la persona es tanto aquella que ama como aquella que es amada.”
- ⁹⁵ Comienza hablando de ella para definir la justicia: J. PIEPER, “La justicia”, en ID., *Las virtudes fundamentales*, Rialp, Madrid ³1988, 114s.
- ⁹⁶ Cfr. S. TOMÁS DE AQUINO, *STh.*, II-II, q. 58, a. 10.
- ⁹⁷ En su famosísima obra: J. RAWLS, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge Mass. 1971.
- ⁹⁸ Cfr. ID., “Justice as Fairness: Political not Metaphysical”, en *Philosophical & Public Affairs* 14 (1985) 223-251.
- ⁹⁹ Cfr. J. HABERMAS, *Aclaraciones a la ética del discurso*, Trotta, Madrid 2000.
- ¹⁰⁰ Cfr. G. VIRT, *Epikie-verantwortlicher Umgang mit Normen. Eine historische-tematische Untersuchung zur Aristoteles, Thomas von Aquin und Franz Suarez*, Grünewald, Mainz 1983.
- ¹⁰¹ Para este concepto: cfr. G. ABBÀ, “Il Soggetto morale nell’etica tomista ed in alcune etiche contemporanee”, en *Angelicum* 81 (2004) 35-50.
- ¹⁰² Cfr. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Libertatis nuntius*, IV, 15.
- ¹⁰³ Según la definición de: JUAN PABLO II, *Sollicitudo rei socialis*, n. 38: “asumida como categoría moral... actitud moral y social, y como ‘virtud’ ... no es, pues, un sentimiento superficial por los males de tales personas, cercanas o lejanas, al contrario, es ‘la determinación firme y perseverante’ de empeñarse por el bien común”; *ib.*, n. 39: “La solidaridad [como virtud] nos ayuda a ver al ‘otro’ -persona, pueblo o nación-, no como un instrumento..., sino como un ‘semejante’”.
- ¹⁰⁴ Uno de los elementos fundamentales de construcción social como recuerda: CH. TAYLOR, *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Paidós, Barcelona 1996.
- ¹⁰⁵ Es un principio recurrente en Cicerón: cfr. M.T. CICERO, *De Legibus*, I, 23, 60: “El ánimo ... y la caridad une la sociedad con los suyos, y a todos la naturaleza los conduce a sus consocios.”; en cuanto: *Ib.*, I, 15,43: “Todos tienen entre sí una cierta indulgencia y benevolencia, con las que se contiene también la sociedad de derecho”.
- ¹⁰⁶ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, l. 8, c. 1 (1155a22-24); S. TOMÁS DE AQUINO, *STh.*, I-II, q. 99, a. 2: “La intención principal de la ley humana es que logre una amistad de los hombres entre sí.” Un desarrollo sistemático de este tema es el de: R. COSTE, *L’amore che cambia il mondo*, cit.
- ¹⁰⁷ Cfr. *Veritatis splendor*, nn. 13. 79.
- ¹⁰⁸ Según la conocida distinción de: F. TÖNNIES, *Gemeinschaft und Gessellschaft*, de 1912. Para el concepto de comunión: cfr. D. VON HILDEBRAND, *Metaphysik der Gemeinschaft. Untersuchen über Wesen und Wert der Gemeinschaft*, en *Dietrich von Hildebrand. Gesammelte Werke*, IV, Verlag J. Habel-W. Kohlhammer, Regensburg-Stuttgart 1975.
- ¹⁰⁹ A. MACINTYRE, *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona 1988, 192.
- ¹¹⁰ Cfr. S. AGUSTÍN, *De moribus Ecclesiae Catholicae et de moribus manichaeum libri duo*, l. 1, c. 15, 25 (PL 32,1322): “Sobre cuál sea la virtud que nos conduce a la vida beata, absolutamente de ninguna virtud se puede afirmar, sino del sumo amor de Dios. Pues lo que se dice de la virtud cuatripartita, en cuanto entiendo se dice de la variación del mismo amor.”
- ¹¹¹ P.J. WADELL, *La primacía del amor. Una introducción a la Ética de Tomás de Aquino*, Palabra, Madrid 2002, 162 s.
- ¹¹² Cfr. PABLO VI, *Discurso* (Bogotá 23-VIII-1968) 3: “la medida mínima de la caridad”. En un sentido semejante: M. RHONHEIMER, *La perspectiva de la moral*, cit., 248: “Por ello, la virtud de la justicia es ya un hábito de benevolencia. de «querer bien» a los demás: se trata de la primera realización del denominado «amor de amistad» (*amor amicitiae* o *amor benevolentiae*).”

- ¹¹³ Que está excluida también por la virtud de la justicia: cfr. S. TOMÁS DE AQUINO, *STh.*, I-II, q. 66, a. 4, ad 2.
- ¹¹⁴ Cfr. C. VICOL IONESCU, *La filosofía moral de Aristóteles en sus etapas evolutivas*, I, CSIC, Madrid 1973, 340.
- ¹¹⁵ Cfr. A.-J. VOELKE, *Les rapports avec autrui dans la philosophie grecque d'Aristote à Panetius*, Vrin, Paris 1961; R.-A. GAUTHIER, *La morale d'Aristote*, Presses Universitaires de France, Paris 1958, 123.
- ¹¹⁶ Cfr. J.L. ACKRILL, "Aristotle on Eudaimonia", en AA.VV., *Essays on Aristotle's Ethics*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, California 1980, 15-33.
- ¹¹⁷ Cfr. S. KIERKEGAARD, *Gli atti dell'amore*, cit., 150: "Puede suceder que dos frutos se asemejen al máximo, y uno será sano y sabroso, y el otro dañado y venenoso. ... Así también el amor se conoce por sus propios frutos."
- ¹¹⁸ Especialmente en el Concilio Vaticano II: cfr. R. PIZZORNI, *Giustizia e carità*, cit., 665-676.
- ¹¹⁹ M. RHONHEIMER, *La perspectiva de la moral*, cit., 227.
- ¹²⁰ Para este tema sigue siendo una referencia necesaria: J. ROHMER, *La finalité morale chez les théologiens de saint Augustin à Duns Scot*, Vrin, Paris 1939.
- ¹²¹ El respeto es el único afecto verdaderamente moral para Kant: cfr. I. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, I Tiel, 1 B., 1. h., §8 Lehrsatz 4, Anmerkung II, KGS, V, A 68.
- ¹²² Cfr. J. LAFFITTE, *El perdón transfigurado*, EIUNSA, Madrid 1999. Max Scheler destaca que tras la propuesta de una filantropía universal se esconde un resentimiento larvado: cfr. M. SCHELER, *El resentimiento en la moral*, Espasa Calpe, Buenos Aires 1938.
- ¹²³ Cfr. S. TOMÁS DE AQUINO, *In Ethic.*, I. 6, c. 11 (107-117), en la que dice que el obrar excelente no es "secundum rectam rationem", sino cuando se obra "cum recta ratione".
- ¹²⁴ Insiste en esta superación: G. ABBÀ, *Felicidad, vida buena y virtud*, EIUNSA, Barcelona 1992.
- ¹²⁵ Para este tema: cfr. L.-B. GILLON, "Può la carità essere un'amicizia universale per tutti gli uomini?", en *Sacra Doctrina* 23 (1978) 81-94; S.J. POPE, *The Evolution of Altruism and the Ordering of Love*, Georgetown University Press, Washington, D.C. 1994.
- ¹²⁶ Cfr. R. GARCÍA DE HARO, "El último fin y el amor primero", en *Scripta Theologica* 6 (1974) 209-238. Para la superación del principio de razón suficiente: cfr. J.R. MÉNDEZ, *El amor fundamento de la participación metafísica. Hermenéutica de la "Summa contra Gentiles"*, Ed. Sudamericana, Buenos Aires 1990.
- ¹²⁷ Para este tema es interesante: R. GARRIGOU-LAGRANGE, "The Fecundity of Goodness", en *The Thomist* 2 (1940) 226-236.
- ¹²⁸ Es la idea fundamental de: M. NÉDONCELLE, *La reciprocidad de las conciencias*, Caparrós, Madrid 1996.
- ¹²⁹ Cfr. S. TOMÁS DE AQUINO, *STh.*, I-II, q. 111, a. 1, ad 2.
- ¹³⁰ Un estudio del mismo en clave personalista en: D.M. GALLAGHER, "Person and Ethics in Thomas Aquinas", en *Acta Philosophica* 4 (1995) 51-71.
- ¹³¹ Habla de ella: D. VON HILDEBRAND, *La esencia del amor*, EUNSA, Pamplona 1998, 86.
- ¹³² Cfr. K. HEDWIG, "Alter ipse. Über die Rezeption eines aristotelischen Begriffes bei Thomas von Aquin", en *Archiv für Geschichte der Philosophie* 72 (1990) 253-274.
- ¹³³ Recordemos el principio: "Felix indiget amicis": S. TOMÁS DE AQUINO, *STh.*, I-II, q. 4, a. 8; cfr. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, I. 9, c. 9 (1169b22).
- ¹³⁴ Cfr. *Veritatis splendor*, n. 86.
- ¹³⁵ Cfr. E. SCHOCKENHOFF, "The Theological Virtue of Charity (Ila Ilae, qq. 23-46)", en S.J. POPE (ed.), *The Ethics of Aquinas*, Georgetown University Press, Washington, D.C. 2002, 244-258.
- ¹³⁶ Cfr. *Gaudium et spes*, n. 24.
- ¹³⁷ Cfr. J. RATZINGER, *La fe como camino*, EIUNSA, Barcelona 1997, 64: "La colaboración de las acciones humana y divina en la plena realización del hombre es precisamente el problema que subyace en toda la moral cristiana."
- ¹³⁸ Cfr. S. TOMÁS DE AQUINO, *STh.*, II-II, q. 23, a. 1.
- ¹³⁹ Cfr. ID., *STh.*, I-II, q. 62, a. 1: "Hay para el hombre una doble bienaventuranza o felicidad, ... Una, proporcionada a la naturaleza humana, a la cual el hombre puede llegar por los principios de su naturaleza. Otra, es la bienaventuranza que excede la naturaleza del hombre a la cual el hombre sólo puede llegar por la virtud divina, según una cierta participación en la divinidad".
- ¹⁴⁰ ID., *STh.*, II-II, q. 23, a. 3: "así pues, también alcanzar a Dios constituye una razón de virtud: como antes se ha dicho de la fe y la esperanza. Y, como la caridad alcanza a Dios porque nos une con Él, como queda patente por la autoridad de Agustín; en consecuencia, la caridad es una virtud."

- ¹⁴¹ Cfr. L. MELINA, "Amor, deseo y acción", en L. MELINA-J. NORIEGA-J.J. PÉREZ-SOBA, *La plenitud del obrar cristiano*, Palabra, Madrid 2001, 344: "Así, en los santos, la acción no es ya la expresión de una carencia, de un deseo que urge hacia su satisfacción, sino que más bien es fruto de una plenitud de amor, incipientemente donada y que tiende a expandirse, comunicándose para abrazar a todos en el dinamismo de la acción divina, de la cual se siente precedido, aferrado y guiado."
- ¹⁴² Cfr. D.J. BRADLEY, *Aquinas on the Twofold Human Good Reason and Human Happiness in Aquinas' Moral Science*, Catholic University of America Press, Washington, D.C. 1997.
- ¹⁴³ Cfr. J.A. RUESTRA, *Cristo y la plenitud del Cuerpo Místico. Estudio sobre la cristología de Santo Tomás de Aquino*, EUNSA, Pamplona 1985.
- ¹⁴⁴ Para la relación entre comunión-Iglesia-eucaristía: cfr. J. RATZINGER, *Convocados en el camino de la Fe. La Iglesia como comunión*, Ediciones Cristiandad, Madrid 2004.
- ¹⁴⁵ Para esta fundamentación: cfr. A.M^a ROUCO VARELA-E. CORECCO, "Sacramento y Derecho: ¿Antinomia en la Iglesia? Reflexiones para una teología del Derecho Canónico", en A.M^a ROUCO VARELA, *Teología y Derecho. Escritos sobre aspectos fundamentales de Derecho Canónico y de la relación Iglesia-Estado*, Ed. Cristiandad, Madrid 2002, 23-80.
- ¹⁴⁶ Cfr. S. KIERKEGAARD, *Gli atti dell'amore*, cit., 156: "Se dice, en relación al crecimiento de ciertas plantas, que deben poner el corazón. Esto se debe decir también del amor de un hombre: pues si debe dar fruto, debe poner el corazón."
- ¹⁴⁷ Cfr. C.A.J. VAN OUWERKERK, *Caritas et ratio. Étude sur le double principe de la vie morale chrétienne d'après S. Thomas d'Aquin*, Drukkerij Gebr. Janssen, Nijmegen 1956.
- ¹⁴⁸ Cfr. S. TOMÁS DE AQUINO, *STh.*, II-II, q. 23, a. 3.
- ¹⁴⁹ Cfr. Ef 2,16.
- ¹⁵⁰ *Lumen Gentium*, n. 1.
- ¹⁵¹ *Optatam totius*, n. 16. J. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustinus Lehre von der Kirche*, St. Ottilien ²1992.
- ¹⁵² Cfr. S. TOMÁS DE AQUINO, *STh.*, I-II, q. 68; P.-J. WADELL, *Friends of God. Virtues and Gifts in Aquinas*, Peter Lang, New York 1991.
- ¹⁵³ S. TOMÁS DE AQUINO, *STh.*, II-II, q. 29, a. 3, ad 3.
- ¹⁵⁴ Cfr. S. KIERKEGAARD, *Gli atti dell'amore*, cit., 150: "Pues todo árbol se conoce por sus propios frutos: así también en el amor por los suyos, y el amor, del que habla el Cristianismo, del suyo propio: tiene en sí la verdad de la eternidad."
- ¹⁵⁵ S. TOMÁS AQUINO, *Super epis. ad Galatas*, c. 5, lec. 6 (n. 328).