

LA CARIDAD Y EL OTRO COMO OTRO

Beltrán Villegas (ss.cc.)

¿Cuál es el origen semántico de la palabra “caridad”? ¿Por qué la utilizaron los cristianos de lengua latina para traducir la palabra griega “agápe”? Al hilo de la respuesta a estas preguntas, se muestra cómo la iglesia cristiana, desde sus primeros años, ha visto en el “agápe”/“caritas”, y concretamente en el amor al prójimo, el resumen de toda la ética cristiana.

La palabra “caridad” no tiene muy *buena barra* entre quienes se ocupan de ética en nuestro ambiente, pues se la usa en referencia a un tipo de “amor” que no resulta atrayente. Vinculada casi exclusivamente con la limosna, es fácilmente considerada como un “accesorio” de poca monta y sin real gravitación en la estructura ética normal de la gente. A lo más se le atribuye el papel de “rellenar los vacíos” que suele dejar incluso la mejor de las institucionalidades, y se piensa que es *retórica eclesial* decir —como lo dijeron los obispos latinoamericanos en Puebla— que la justicia es “el

BELTRÁN VILLEGAS M. (ss.cc.). Profesor de la Facultad de Teología, Universidad Católica de Chile.

* Versión escrita de la conferencia presentada el 26 de agosto de 1998, en el marco del ciclo para estudiantes universitarios, “Virtudes de la vida”, organizado por el CEP.

mínimum exigible de la caridad”. Me parece muy significativo que todo el mundo admire a un P. Hurtado o una M. Teresa de Calcuta, pero que se considere que ellos han asumido una tarea no exigible al común de los miembros de una sociedad. Caricaturizando, podría decirse que la caridad aparece como una virtud admirable en otros, pero no necesariamente incluida en el proyecto moral propio.

Me propongo mostrarles qué papel desempeña ella en la visión cristiana de la *praxis* humana, como la encontramos en los documentos fundantes del cristianismo, es decir, en los libros del *Nuevo Testamento*. Pero antes quiero invitarlos a un breve “paseo semántico”.

I

“Caridad” viene del latín “caritas”, que es el sustantivo abstracto que de suyo designaba la cualidad de las cosas o personas consideradas “caras”, es decir, de alto precio o valor. En su uso primario y más común se refería a la “carestía”, es decir, al alto precio que en un momento dado adquirirían las cosas necesarias, haciéndolas “caras”. Pero también se podía usar “caritas”, por ampliación, para designar la actitud subjetiva que se adopta frente a las cosas o personas “caras”, reconociéndoles su alto precio o valor: podríamos decir que, en este segundo uso derivado, equivalía a “aprecio”. En todo caso, hay que dejar constancia de que, sobre todo en su segunda acepción, era un sustantivo muy poco usado, y de que jamás aparece en los tan diversos “elencos de virtudes” que nos dejaron los moralistas latinos (en general de raigambre estoica).

Lo curioso e interesante está en que “caritas” fue la palabra que los cristianos de lengua latina utilizaron para traducir la palabra “agápe” que se encontraba en sus libros sagrados, escritos en griego (el *Nuevo Testamento*) o traducidos al griego (el *Antiguo Testamento*), dejando de lado los términos latinos clásicos “amor”, “amicitia”, “dilectio”. Las razones las vamos a comprender muy pronto, ya que son las mismas que llevaron, en griego, al uso de “agápe”.

En el mundo griego había tres verbos para expresar la idea de “amar”: “era-o”, “phile-o” y “agapa-o”. Los dos primeros tenían una individualidad muy marcada que los diferenciaba —y aun los oponía— de manera clarísima: “era-o” (de donde viene el sustantivo “eros”) designaba la búsqueda y el deseo apasionados del bien que puede a uno colmarlo de gozo, y de manera muy particular tenía a la vista ese dinamismo incontenible que la sexualidad pone en movimiento. Por su parte, “phile-o” (de donde

viene “philía”) designaba la inclinación solícita por el bien de aquel a quien uno consideraba digno de tal solicitud. En cambio, “agapa-o” no tenía nada de la magia del “eros” cantado por los poetas líricos griegos (piénsese en Píndaro o en Safo), y muy poco de la noble calidez de la “philía” celebrada por los filósofos y los trágicos (piénsese en Aristóteles o en Sófocles). “Agapa-o” tenía un sentido bastante impreciso, lo que hacía posible asociarlo con “era-o” con “phile-o” como un sinónimo “de relleno” para prolongar una idea o redondear una frase. En todo caso, nunca aparece como punto de partida para una reflexión sobre su sentido, y —esto es capital— no hay constancia de que existiera en el griego prebíblico el sustantivo “agápe”.

Pues bien, los judíos greco-parlantes que asumieron, en Alejandría y a partir del s. III a.C., la tarea de traducir al griego la Biblia hebrea, que tanto maneja la idea del amor, tomaron para traducirla una opción que es patente a través de los siguientes datos: usaron 4 veces el verbo “era-o” y 2 el sustantivo “eros”, 25 veces el verbo “phile-o” y 25 el sustantivo “philía”, y más de 200 veces el verbo “agapa-o” y unas 20 veces el sustantivo “agápe” (al parecer creado por ellos). Esto muestra claramente que para esos traductores el tipo de amor que aparecía en la Biblia no cabía en los términos “era-o” / “eros”, y no del todo bien en “phile-o” / “philía”, por lo que pensaron que era mejor usar el indefinido verbo “agapa-o” y dejar que, por su uso en la Biblia, se cargara con un nuevo y específico sentido. Y esto se confirma cuando se tiene delante de los ojos la terminología que encontramos en el *Nuevo Testamento*: aquí simplemente no se usa jamás “era-o” / “eros”, se usa 25 veces el verbo “phile-o” y 1 vez el sustantivo “philía”, y se usa más de 140 veces el verbo “agapa-o” y cerca de 120 veces el sustantivo “agápe”.

II

Es imposible tener una mayor evidencia de que el judaísmo y sobre todo el cristianismo tuvieron una aguda conciencia de estar hablando de una nueva forma o tipo de amor, irreductible a las que había conocido y celebrado el mundo griego, especialmente a la especie de amor que se expresaba con el término “eros”.

Y no cabe duda de que en “eros” lo inconciliable con la visión del amor que imperaba ya en el *Antiguo Testamento*, estaba en su carácter instintivo, ciego e indiscriminado. Para la Biblia no es “amor” (“ahab”) una adhesión afectiva que no signifique una “elección” y que no sea “libre”: incluso el amor de los amantes, en el *Cantar de los Cantares*, consiste en

que cada uno es para el otro “el único” y “el elegido”. No hay amor donde no hay decisión de una libertad. Y es muy significativo que con el verbo “ahab” pueda expresarse también la idea de “mostrar agradecimiento”: detrás de este fenómeno está la percepción de que ser tratado bien por otra persona es una “gracia”, un amor que pudo no darse.

“Eros” no sólo había sido cantado sensualmente por los poetas líricos; también había sido objeto de la reflexión filosófica de Platón. Éste, en el *Banquete*, había visto a “Eros” —hijo de la Indigencia— como una fuerza incontenible que dinamiza y atraviesa toda la realidad en busca de bienes cada vez más altos y, en última instancia, del Bien Supremo. El judaísmo —y con mayor claridad y coherencia el cristianismo— nos presentan una visión exactamente opuesta: ven también toda la realidad atravesada por un dinamismo de amor, pero de ese amor llamado a “habitar” en el término “agápe”: un amor, “hijo de la Plenitud”, que, libremente, se desborda y que busca comunicar como un don gratuito el Bien que posee y que es, creando seres capaces de participar de ese Bien, y creando especialmente al hombre capaz de entrar en comunión personal de amor con ese Bien Supremo.

Todo en la Biblia está dominado por la prioridad libre del amor creador y salvador de Dios. Lo que expresa la frase del apóstol Juan: “Dios nos amó primero” (1 Jn 4, 19), es una convicción que estaba ya presente en Dt 7, 7-8 y que está detrás del mandamiento supremo del *Antiguo Testamento*: “Amarás a Yahveh tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con todas tus fuerzas” (Dt 6, 5), porque ese amor a “Yahveh, el único”, pero que ha querido hacerse “el Dios de Israel”, no es otra cosa que el afán de mostrarle con hechos el agradecimiento por ser él lo que es y por haberse mostrado como tal mediante obras maravillosas a “su pueblo” (Dt 6, 4-6). Es este telón de fondo el que nos permitirá comprender lo que —con la terminología de “agápe”— nos dice el *Nuevo Testamento* acerca del amor.

III

La primera novedad que introduce Jesús es poner en relación con ese “mandamiento supremo” —y dándole carácter de “segundo mandamiento”— otra prescripción que se encontraba medio perdida entre una serie de normas de segunda categoría en el libro del Levítico: “Amarás a tu prójimo como a ti mismo” (Lev 19,18). El evangelista Mateo subraya el alcance de esta vinculación diciendo que el “segundo” de estos mandamientos es “semejante al primero” y añadiendo que “en estos dos mandamientos se basan

toda la Ley y los Profetas” (Mt 22, 34-40). Lo esencial de este “segundo mandamiento” está en la consideración de que este “prójimo” tiene el mismo valor que uno mismo y que su existencia es tan autónoma como la de uno, por lo que no se puede pensar que él esté ahí en función de uno ni cabe valorarlo a la luz de lo que él es para uno. El prójimo es “otro”, pero su “otredad” es tan digna de estimación como eso que hace de mí un Yo provisto de una “dignidad” que ninguna “cosa” posee. La consecuencia es que uno tiene que tratar a este prójimo tal como uno desea que (fijarse que no se dice “para que”) los demás lo traten a uno: no como un “objeto” o un “medio”, sino como persona libre y autónoma: consecuencia, al parecer, obvia, pero que nadie había formulado, en forma positiva, antes que Jesús (Mt 7,12); sólo se había llegado a “no hagas a los demás lo que no quieres que los demás te hagan a ti” (formulación de Isócrates: s. V-IV a.C., y que ya se vislumbra en algunos textos mesopotámicos del segundo milenio a.C.).

Por otra parte, este “segundo mandamiento” es realista y *aterrizado*, no sólo por cuanto encuentra su medida en el amor que espontáneamente cada cual siente por sí mismo, sino también porque concretiza con igual sobriedad en “el prójimo”, es decir, en el cercano, en el vecino, el objeto del amor que se prescribe, sin caer en la vaguedad abstracta de un “amor a la humanidad”.

Pero esta “cercanía”, por otro lado, no es la elegida por uno, ni está circunscrita a las “pertenencias” ideológicas, nacionales, o culturales, como lo subraya la parábola de El Buen Samaritano (Lc 10, 25-37), y se extiende, además, hasta los enemigos (Mt 5, 43-48), sin duda alguna porque —como alguien lo ha dicho— nadie está tan “cerca” de nosotros como nuestros enemigos.

Es claro que todo este enfoque de Jesús constituye una enorme revolución espiritual, ética y religiosa. Hay en ella una concentración en el amor (“agápe”) de todos los “deberes” que se le imponen al hombre. La recién citada parábola de El Buen Samaritano muestra a las claras y gráficamente la verdad de la formulación con que R. Bultmann expresó tal revolución llevada a cabo por Jesús: “Para Jesús, la sacrosanta voluntad de Dios nos asalta y se nos echa al cuello, no desde las páginas de un código, sino desde la necesidad del hombre que está cerca de nosotros”. Es decir, el prójimo sustituye a la Ley, y lo esencial no es saber teóricamente “quién es mi prójimo” —como quería el doctor de la Ley—, sino mostrarse uno como prójimo del que puede mirarnos como su única o última posibilidad de socorro: con los ojos con que miraba el que quedó tirado medio muerto a la vera del camino a los que veía acercarse al sitio donde se hallaba. La

parábola de El Buen Samaritano, en efecto, se ordena a que miremos las situaciones poniéndonos en el lugar del necesitado, identificándonos con él, más que —y antes que— con el samaritano de la historia, pues la actuación de éste nació de “haber sentido compasión”, es decir, de haberse *puesto en el pellejo* del otro en su “otreidad” concreta y dolorosa.

Esta enorme revolución se sitúa dentro de lo que constituye el corazón de “la Buena Nueva” proclamada por Jesús: la del amor paternal de Dios por los hombres, que lo ha llevado a poner “cerca” de ellos su reinado (Mc 1, 15): es decir, su presencia personal como factor determinante de la existencia humana y de su orientación, pero también —y antes— como fuente de ese perdón que el hombre, en su condición caída, necesita. Este sentirse amados y perdonados por un Dios que es Padre (“Abbá”), es el resorte que mueve a amar y a perdonar como Dios ama y perdona (Lc 6, 27-36, y véase Mt 18, 23-35), a actuar como hijos de ese Dios “que hace salir su sol sobre malos y buenos y manda la lluvia sobre justos e injustos” (Mt 5, 45).

IV

Teniendo en cuenta la claridad de esta enseñanza de Jesús, no puede llamar la atención que la iglesia cristiana, desde sus primerísimos años, haya visto en el amor (“agápe”) —y concretamente en el amor al prójimo— el resumen de toda la ética cristiana. Quiero comenzar esta última parte de mi exposición leyendo las primeras líneas del primer escrito cristiano, que es la 1ª carta a los Tesalonicenses, escrita por Pablo el año 50 /51, sólo veinte años después de la muerte de Jesús: “Damos siempre gracias a Dios por vosotros en nuestras oraciones, cuando recordamos ante Dios nuestro Padre lo activa que es vuestra fe, lo esforzado que es vuestro amor, y lo constante que es vuestra esperanza en (la venida de) nuestro Señor Jesucristo, sabedores, hermanos amados (“egapeménoi”) por Dios, de que habéis sido elegidos por él” (1 Tes 1, 2-4). Según este antiquísimo texto, ser cristiano tenía sus últimas raíces en el amor libre y “electivo” de Dios, y consistía en tres actitudes que, según Pablo, se daban con excelencia entre los tesalonicenses: la fe, la esperanza y el amor. La fe y la esperanza eran la forma de acoger lo que Dios ya había hecho por los hombres en la muerte y resurrección de Cristo (la fe: cf. 1 Tes 4, 14; 5, 10) y lo que haría por ellos en la venida gloriosa del mismo Cristo al fin de la historia (esperanza: cf. 1 Tes 1, 10; 4, 14; 5, 9-10); el amor (“agápe”) era amar a los demás con un amor semejante al de Dios y “enseñado” por él (1 Tes 4, 9). Es muy claro en esta

carta (como en las demás cartas de Pablo) que cuando se habla de “amor” (“agápe”) a secas, se trata del amor al prójimo; Pablo nunca usa “amor” (“agápe”) para hablar de nuestro amor a Dios: para él, la única forma real de amar a Dios consiste en dejarse amar por él, acogiendo ese amor mediante la fe y la esperanza. De modo que en esta tríada que define el ser cristiano, la *praxis* cristiana se reduce al amor (al prójimo).

Esto mismo lo va a recalcar Pablo de varias maneras. Ante todo, para él los cristianos están libres de “la Ley”, porque si aman ya han cumplido toda la Ley: “Toda la Ley queda cumplida con el *amarás a tu prójimo como a ti mismo*” (Gal 5, 1-3). Y reitera más ampliamente: “Con nadie tengáis otra deuda que la de amaros mutuamente, pues quien ama al prójimo, ha cumplido toda la Ley. Porque aquello de *No cometerás adulterio, No matarás, No robarás, No codiciarás*, y de los demás mandamientos, se cumple en esta palabra: *Amarás a tu prójimo como a ti mismo*. Por lo tanto, el pleno cumplimiento de la Ley es el amor” (Rom 13, 8-10).

Otra manera tiene Pablo de expresar esta concentración de la ética en el amor, y es la de considerar todas las que tenemos por “virtudes”, no como valores autónomos, sino como modalidades o cualidades del amor. Escribe, en efecto, Pablo: “El amor (“agápe”) es paciente, el amor es benigno; no es envidioso, no presume ni se engríe; el amor no es indecoroso ni busca su interés; no se irrita ni lleva en cuenta el mal; no se alegra con la injusticia, sino que disfruta con la verdad; todo lo excusa, todo lo cree, todo lo espera, todo lo soporta” (1 Cor 13, 4-7).

Una tercera manera que tiene Pablo de acentuar la centralidad del amor la encontramos en la siguiente plegaria que él hace por los cristianos de su muy querida comunidad de la ciudad macedonia de Filipos: “Y ésta es mi oración: que vuestro amor abunde todavía más y más en conocimiento perfecto y en toda sensibilidad, hasta el punto de poder vosotros discernir los valores de las cosas, para que seáis puros e irreprochables para el día de Cristo, llenos del fruto de las obras que de vosotros espera Dios” (Flp 1, 9-10). Así es que, para Pablo, es el amor el que se convierte en fuente de luz que permite “discernir” en las encrucijadas de la vida los caminos correctos. Nada puede ser “virtuoso” u “obra buena” si no ha sido percibido como tal teniendo como criterio decisivo el amor (“agápe”). Por eso es que Pablo les dice todo a los corintios cuando les dice: “Que todo lo vuestro sea hecho en el amor” (1 Cor 16, 14).

Algo que no se puede omitir es que para los cristianos primitivos este imperativo de amar al prójimo no provenía del imperio de un mandamiento externo, sino que brotaba libremente como una exigencia obvia e ineludible de una conciencia empapada, por el don del Espíritu Santo, del

amor universal de Dios (Rom 5, 5) experimentado a través del tipo de amor con que cada uno se sentía y se sentía amado por él: “Si Dios nos amó de esta manera, también nosotros debemos amarnos unos a otros” (1 Jn 4, 11). Gracias a la transformación existencial que significa “conocer y creer el amor que Dios nos tiene” (1 Jn 4, 16), “el contenido justo de la Ley *se cumple* en nosotros” (como quien dice, casi sin darnos cuenta), dice Pablo (Rom 8, 4).

Sé muy bien que los cristianos —quizá sobre todo los católicos— tenemos la culpa de que esta espléndida imagen del amor —“agápe” / “caritas”— no se pueda descubrir cuando se nos ve actuando, y de que lo que evoca hoy día la palabra “caridad” tenga tan poca miga. Y ello, sobre todo porque le hemos dado cabida a cierto legalismo de “prácticas” —o incluso de “virtudes”— que de hecho ocupan (por no decir “llenan”) el espacio del “ethos” cristiano-católico.

Pero, por otra parte, creo que algunos de los atributos del amor de que nos habla el *Nuevo Testamento* han pasado, “secularizados”, al “ethos” común de la gente (pienso sobre todo en la *solidaridad*), y que se los practica sin mucha conciencia de que se trata de una actuación “virtuosa”. Y me alegro de ello. Porque pienso que se introduce así en la vida una dosis de “gratuidad”, de actuación no conscientemente programada como parte de un proyecto ético de vida. Y me imagino que esto no le desagradaría a Jesús, quien no nos quería demasiado conscientes de nuestra virtud. Porque, ¿en qué otra cosa pensaba él cuando decía: *cundo des limosna, que no sepa tu mano izquierda lo que hace la derecha* (Mt 6, 3)? Y, por otra parte, él supone que los que lo sirvieran a él en la persona de los hambrientos, forasteros, enfermos o encarcelados, podrían muy bien no darse cuenta de que así lo hicieran, ya que pone en sus labios la pregunta: “Pero ¿cuándo, Señor, te vimos necesitado y te servimos?” (Mt 25, 31-40). Es posible que el amor-“agápe” que no sabe su nombre sea más evangélico que el que lo sabe demasiado. ☐