

Matizaciones a la teoría tomista de la caridad

Josep Rafel MONCHO I PASCUAL
Universitat de València

RESUM: És l'altruisme essencial a la moral? Una resposta positiva la tenim en sant Tomàs. Cal recuperar-la, però amb eventuais rectificacions. En presentarem sis. 1. Convé revisar la relació entre Déu i proïsme en el si de la caritat, per a passar d'un Déu explícit a un Déu latent i d'un proïsme subordinat a un proïsme autònom. 2. Convé revisar la relació entre pla natural i pla sobrenatural. Sant Tomàs limita la caritat al pla sobrenatural; cal introduir-la també al nivell de l'ètica natural. 3. La ignorància de Déu és fonamentadora de la seua latència, però ni la prova metafísica ni la fe no anul·len la latència de l'amor de Déu. 4. Sant Tomàs deprecia el «com a tu mateix» com a mode de l'amor del proïsme. Nosaltres proposem apropar-lo al «de tot el cor», mode de l'amor de Déu. 5. Rebutgem l'ordre tomasià de la caritat: Déu, un mateix, el proïsme fins al propi cos. Defensem que tots els objectes de caritat se situen en un pla d'igualtat. 6. Relatiu als criteris d'ordre dins l'amor del proïsme. Cal privilegiar el criteri de la necessitat sobre els criteris de proximitat.

PARAULES CLAU: moral, altruisme, proïsme, tomisme.

Partimos de una pregunta inicial: ¿el altruismo es una actitud esencial en la moral, tanto vivida como teórica? En la historia, encontramos filósofos que lo han negado y han abrazado el egoísmo, por ejemplo, Epicuro en la Antigüedad, Hobbes en la Modernidad.¹

La presencia del tema del altruismo es constante en la filosofía occidental.² Baste enunciar los dos hitos más importantes: la caridad de los Evangelios³ y la Declaración Universal de Derechos Humanos en su artículo primero, que enuncia la norma básica de la fraternidad.⁴ Entre ambos documentos domina una relativa continuidad, condicionada quizá a la «puesta entre paréntesis» de Dios.

1. Moncho (2003), p. 93.

2. Moncho (2003), p. 93-95.

3. *Evangelio según San Mateo* 22, 34-40.

4. Truyol i Serra (1994), p. 64.

Por nuestra parte, de toda la producción cristiana sobre la caridad, seleccionamos como documento eminente el Tratado de la Caridad de Santo Tomás en su *Suma de teología*.⁵

Con todo, varios siglos de vivencias nos separan de Santo Tomás; no podemos abordarlo sin matizarlo, incluso revisarlo en diversos puntos. En este estudio, presentamos siete matizaciones o revisiones de la teoría tomista de la caridad.

1. RELACIÓN DIOS-PRÓJIMO EN EL SENO DE LA CARIDAD

Tesis primera: Conviene revisar la relación entre Dios y el prójimo en el seno de la caridad, para pasar de un Dios explícito a un Dios latente y de un prójimo subordinado a un prójimo autónomo.

¿Qué significa la situación vivencial de un Dios explícito? Significa que todo queda relacionado con Dios. Todo tiene relación con Dios, y sólo se tiene tendencia a considerar ese aspecto. Por otra parte, el Dios que se considera explícito es el Dios del más allá. Tal consideración lleva consigo un amago de contradicción, en el sentido de que todo se refiere al más allá y, al mismo tiempo, todo se ha de abandonar para acceder al más allá.

¿Qué quiere decir un Dios latente? En primer lugar, que la ignorancia de Dios es cuasi-natural y cuasi-universal. Se nos responde: se le ignora, «eppur» está presente. En ese orden de ideas hemos de subrayar el *carácter oculto* de la presencia divina. Su situación normal y ordinaria es la de su carácter oculto. Si pudiéramos nos expresaríamos así: Dios está hecho para permanecer oculto. Las gloriosas teofanías de tiempos pretéritos no se repiten.

Vamos a proponer una característica ulterior de Dios y del amor de Dios: está *implícito* (en el amor del prójimo). Implícito quiere decir «presente», «incluido», aunque de un modo rudimentario y asaz general. Hay que subrayar aquí la «imagen y semejanza de Dios» que se da en la criatura racional, mayormente en el prójimo (y más si el prójimo incluye el «uno mismo»). El prójimo, como imagen de Dios, contiene, de manera esquemática y enigmática, la presencia divina de manera particular. Esto quiere decir que, a través del prójimo, amamos a Dios. Y esta presencia de Dios en la imagen continúa siendo latente.

La presencia implícita de Dios en la imagen puede *explicitarse* por dos vías: (a) por la prueba metafísica de la existencia de Dios, y (b) por la fe (en ella se trata del acceso sobrenatural a Dios). En ambos casos, Dios y el amor de Dios continúan siendo latentes e implícitos. Después (en el punto 3) veremos el porqué.

Hablemos ahora del prójimo: ¿qué quiere decir un prójimo subordinado? Quiere decir, según entendemos, que pierde la capacidad de juicio, de su juicio personal queremos decir. Ello depende de cómo se entiende la función (moral) de la Palabra Divina.

5. II-II, q. 23-46 en Santo Tomás (1994), vol. iv.

Es muy común pensar que Dios resuelve todos los enigmas y todos los problemas sin pedirnos nuestra opinión. Sin embargo, la imagen contiene como en germen a la Divinidad. Por lo tanto hay que entender que la Palabra de Dios se dirige a esclarecer nuestra interioridad. Y es ésta la que se ha de pronunciar.

Es por eso que postulamos un prójimo *autónomo*. La criatura racional, a la cual todo se ordena,⁶ que es co-fin último o penúltimo del orden moral, lleva la responsabilidad de enjuiciar las situaciones morales y de pronunciarse sobre ellas, incluso públicamente. El juicio moral de los humanos ha de permanecer más allá de toda coacción. Lo cual quiere decir que debiera ejercitarse en una atmósfera de caridad.

2. RELACIÓN ENTRE LOS PLANOS NATURAL Y SOBRENATURAL

Tesis segunda: Santo Tomás limita la caridad al plano sobrenatural. Pero hay elementos en él que sugieren se la introduzca también en el plano natural. De modo que entre los dos órdenes, natural y sobrenatural, habría coincidencia casi total en normas.

El amor natural de Dios «sobre todas las cosas y más que a sí mismo» es una tesis metafísica de Santo Tomás: «lo mismo hace cualquier otra criatura con el amor que le es propio», sea intelectual o racional, sea animal, sea simplemente natural.⁷ Esto es una afirmación maximalista que merece un par de precisiones. a) Dicha tesis es una interpretación metafísica que no se corresponde con el dato originario de la experiencia moral; aunque ésta pudiera contener implícita y germinalmente el amor de Dios. b) El amor natural de Dios sobre todas las cosas es una tesis ambigua; pues quiere decir que, en la medida en que el hombre se ama a sí mismo y persigue su felicidad, en la misma medida ama a Dios.

Hay que tener en cuenta que «la gloria no destruye la naturaleza.»⁸ Ni tan siquiera la gloria, con la transformación radical que implica, no anulará la situación natural, que comporta el amor natural de Dios; suponemos será reabsorbido en la caridad sobrenatural.

Por lo que se refiere al amor del prójimo, Santo Tomás afirma «que es un sentimiento natural hacia el prójimo.»⁹ Nosotros lo interpretamos como doblemente natural: como propensión originaria en el hombre, y como propensión o inclinación acorde con nuestra naturaleza y sus fines. Hasta tal punto que el prójimo o, equivalentemente, la criatura racional es co-fin último o penúltimo de la creación, porque todo se le ordena.¹⁰

6. *QD de caritate* a.7 ad 5: «la naturaleza racional, a la cual todas las demás criaturas se ordenan.»

7. II-II, q. 26, a. 3c: «El amor natural se funda en la comunicación de los bienes naturales, concedidos por Dios, y en virtud de ese amor, el hombre, en su naturaleza íntegra, ama no sólo a Dios sobre todas las cosas y más que a sí mismo y lo mismo hace cualquier otra criatura con el amor que le es propio...» sea intelectual o racional, sea animal o por lo menos natural.

8. II-II, q. 26, a. 13c.

9. II-II, q. 34, a. 6c.

10. Ver la nota 6.

Esto quiere decir que nada se relaciona con Dios, o se ordena a Dios, si no es a través del hombre como fin intermedio e ineludible.

La caridad es el principio último del orden sobrenatural. Su carácter sobrenatural se da a entender cuando Santo Tomás dice que «la caridad no es virtud del hombre en cuanto hombre.»¹¹ Esto quiere decir evidentemente que la caridad es virtud infusa con la gracia, siendo con ella una participación de la naturaleza divina. Por ello se afirma que «la caridad... tiene causa extrínseca...»¹²

Ello se comprende mejor con la tesis tomasiana de que el fundamento de la caridad estriba en la comunicación (o capacidad) de la bienaventuranza eterna.¹³ Ésta, como posibilidad, es la base de todo el orden sobrenatural, el cual, por lo tanto, reviste una referencia al más allá y a la eternidad.

Otra cosa que concuerda con el carácter sobrenatural de la caridad es que *lo ordena todo al fin último*.¹⁴ Se podría distinguir entre fin último natural, definido por las inclinaciones de la voluntad natural y por los primeros principios de la razón práctica, y fin último sobrenatural, que es Dios en cuanto dador de vida eterna. Pues bien, cuando Santo Tomás dice que la caridad ordena todos los actos al fin último, se ha de entender al fin último sobrenatural; como dice: lo ordena todo al fin *simplemente último*.¹⁵

Sigue una explicación. El fin último es único para Santo Tomás,¹⁶ y es sobrenatural. ¿Qué pensar del fin último natural? Queda subordinado al fin sobrenatural. Considerado en sí como fin último sería fin último hipotético; y el fin sobrenatural sería fin último real. Por consiguiente, la caridad lo ordena todo al fin último sobrenatural, sin negar un orden intermedio al fin natural.

Volviendo a consideraciones anteriores: «lo primero y más natural en el hombre es amar el Bien divino y el bien del prójimo.»¹⁷ El amor de Dios «está en nosotros por naturaleza»,¹⁸ y el amor del prójimo también es un «sentimiento natural».¹⁹

Ahora bien, ¿qué relación media entre los dos órdenes, natural y sobrenatural? Dado que «la gracia y la virtud imitan el orden de la naturaleza»,²⁰ hay que entender que habrá una amplia coincidencia u *overlap*, por no decir una total coincidencia, entre los dos órdenes. Esta coincidencia es cuasi-total en valores y normas, a excepción de que se añade la vida eterna.

11. *QD de caritate* a. 3 ad 15.

12. *QD de caritate* a. 13c.

13. Ver *infra*, sección 7.

14. II-II, q. 23, a. 7c, a. 8c.

15. I-II, q. 65, a. 2c.

16. I-II q. 1, a. 7c. (establece que hay un único fin último de todos los hombres en cuanto al apetito del fin último) y q. 3, a. 8c (establece que la felicidad última y perfecta no puede consistir más que en la visión de la divina esencia).

17. II-II, q. 34, a. 5c: «lo primero y más natural en el hombre es amar el bien divino y el bien del prójimo.»

18. *QD de caritate* a. 3 ad 16.

19. II-II, q. 34, a. 6c.

20. II-II, q. 31, a. 3c.

Un argumento en ese sentido lo ofrece la tesis tomasiana de que el amor del prójimo (por Dios) es más meritorio que el amor de Dios (por separado), el cual es «incompleto e imperfecto».²¹ Damos por supuesto aquí que el amor del prójimo es normado por la «necesidad» del prójimo, la cual es una realidad natural, cuasi-empírica y no es de esperar que sea objeto de revelación en cada situación. Es por esa razón en definitiva que pensamos que la coincidencia entre los dos órdenes es *cuasi-total*.

3. LA LATENCIA DE DIOS Y DE SU AMOR

Tesis tercera: La ignorancia de Dios funda su latencia; pero ni su prueba metafísica ni la fe no anulan la latencia del amor de Dios.

Santo Tomás creía que el conocimiento de la existencia de Dios —quizá por el argumento del orden del mundo— era fácil. La tónica era dada por el versículo del salmo: «Dijo el necio en su corazón: no hay Dios.»²² Sólo la necedad o insensatez impide el conocimiento de Dios.

Hoy en día impera la *libertad religiosa y de pensamiento* sobre las ortodoxias del pasado. El ateísmo es un fenómeno masivo. Por lo tanto, la ignorancia de Dios es en cierto modo un *fenómeno connatural* al mundo contemporáneo.

Por otra parte, tanto si se cree como si no se cree en Dios, la presencia de Dios es marcadamente *oculta*. La presencia de Dios sólo puede ser *imaginada*.

Es por esas dos razones que nosotros postulamos el carácter *latente* de Dios y de su amor.

Vamos a ver sucesivamente los dos recursos posibles para salvar la ignorancia de Dios. En primer lugar, la *prueba metafísica* de la existencia de Dios. Conviene hacer algunas observaciones al respecto: *a)* Esta prueba está al alcance de los doctos y no del común de los mortales. *b)* Además, esta prueba equivale a una interpretación metafísica posterior a la experiencia moral originaria;²³ esto quiere decir que el universo moral ya debe estar estructurado *antes* del recurso a la idea de Dios. *c)* La prueba metafísica de la existencia de Dios *no anula la latencia* de Dios. Por lo que hace a los individuos, no la anula en cuanto a la presencia oculta de Dios. Por lo que hace al mundo social, no parece superar la ausencia de Dios en la cultura o campo de la praxis social.

Hay un segundo recurso contra la ignorancia de Dios: la *fe*. Ésta no supera más que imaginariamente el carácter oculto de la presencia divina. Bien es verdad que presenta una mitigación respecto a la connaturalidad social del ateísmo.

Pero hay algunos argumentos más definitivos por los que hay que mantener el carácter latente de Dios y de su amor. La interpretación correcta del diálogo del juicio final²⁴ impone, si se recapacita, que el amor del prójimo es la *medida* del amor de

21. II-II, q. 27, a. 8c.

22. *Salmo* 14 (antiguamente 13), 1.

23. Nos basamos en la interpretación de la ética tomasiana por W. Kluxen (1980).

24. *Evangelio según San Mateo* 25, 35 i s.

Dios (lo único que se alaba en el juicio final es el amor del prójimo). También se puede aducir como argumento la tesis tomasiana de que el amor de Dios por separado es un acto «incompleto e imperfecto».²⁵

Podemos aducir también que todo se ordena a Dios a través de la criatura racional.²⁶ Ello explica que el amor de Dios *está implícito* en el amor del prójimo.

4. EL MODO O MEDIDA DEL AMOR

Tesis cuarta: Santo Tomás devalúa el «como a ti mismo», modo del amor del prójimo; nosotros proponemos acercarlo al «de todo corazón», modo del amor de Dios.

Las virtudes morales tienen un modo virtuoso, que es el justo medio. La caridad tiene de particular que posee dos modos o medidas: el modo aplicable al amor del prójimo y el modo aplicable al amor de Dios.

Empecemos por el modo del amor al prójimo: «Amarás al prójimo como a ti mismo.» Será fácil de ver que Santo Tomás rebaja la exigencia del «como a ti mismo» Lo interpreta así: «como a ti mismo» no es «tanto como a ti mismo.»²⁷ Desigual la balanza entre los dos términos, cuando el sentido primero del versículo bíblico es la *igualdad* de ambos términos, del prójimo y de uno mismo.

La causa de esa infidelidad al sentido bíblico se debe a que Santo Tomás se inspira del tema aristotélico de la *philautia*, amor de sí noble, que está en el origen de las amistades perfectas.²⁸ Él piensa que la unidad de sí mismo es más fuerte e intensa que la unión con el prójimo. Tanto es así que el amor de sí se convierte en el *origen* y modelo del amor del prójimo.

Hay una frase de Santo Tomás que queremos traer a colación: «la naturaleza racional... a la cual se ordena todo.»²⁹ Decir «naturaleza» en vez de «criatura racional» es recurrir a un vocablo que incluye a Dios. Por lo tanto, Dios y hombre, yo y prójimo, son *fines* o *co-fines últimos* de la creación y del orden moral. Esta tesis es coherente con lo que hemos dicho anteriormente, que el amor del prójimo es la «medida» del amor de Dios. Y según eso, para poder amar a Dios «de todo corazón», hay que amar antes al hombre también «de todo corazón».

Posiblemente una explicación psicológica del asunto no viera gran diferencia entre los dos modos de la caridad, el «como a ti mismo» y el «de todo corazón».

En Santo Tomás coexisten Dios como fin único y la criatura racional como co-fin o fin *penúltimo*. Lo que estamos favoreciendo ahora es dar un impulso a la interpretación de la simultaneidad de los dos amores.

25. II-II, q. 27, a. 8c.

26. Santo Tomás afirma a la vez que todo se ordena al fin último (según se colige, por ejemplo, de II-II, q. 23, a. 7c) y que todo se ordena a la criatura racional (ver *infra*, notas 29 y 31); la coherencia se puede salvar supeditando la criatura racional al fin último.

27. *QD de caritate* a. 9 ad 9: «hay que decir que alguien está obligado a amar al prójimo como a sí mismo, mas no tanto cuanto a sí mismo.»

28. Aristóteles (1959), cap. 4 y 8.

29. *QD de caritate* a. 7 ad 5.

Añadiremos un complemento de explicación. La simultaneidad de los dos amores es comprensible, si se defiende el amor del prójimo como amor manifiesto y explícito y el amor de Dios como amor latente e *implícito*. Como quiera que lo implícito está contenido dentro de lo explícito, que es su continente, síguese que el amor del prójimo manifiesto y explícito incluye implícito el amor de Dios, y ello de manera inevitable. «Implícito» quiere decir germinal, impreciso, oscuro y genérico y, por lo tanto, latente.

Esto cumple el requisito tomista de que el amor del prójimo por Dios es más perfecto que el amor de Dios por separado, que sería un acto incompleto e imperfecto.³⁰ El «implícito», en efecto, es inseparable del «explícito», aunque sólo sea consciente en una interpretación determinada, metafísica o de fe, del universo.

Queda como conclusión la adecuación de la fórmula tomasiana: «la naturaleza racional, a la cual todas las demás criaturas se ordenan...»;³¹ porque entonces se hermanan el orden de lo explícito y lo implícito como instancias últimas. En la experiencia moral ambos conceptos se amalgaman.

5. RESPECTO AL ORDEN DE LA CARIDAD

Tesis quinta: Santo Tomás, siguiendo a san Agustín, presenta el siguiente orden de preferencia entre los objetos de la caridad: Dios, uno mismo, el prójimo y el propio cuerpo. Para nosotros tal orden no tiene base; sólo vale el «monomio de la naturaleza racional.»

La última cita de Santo Tomás que hemos mencionado, relativa a la *naturaleza racional*, condensa nuestra actitud. Pues en la naturaleza racional *confluyen* los cuatro objetos mencionados en el susodicho orden.

Queda por demostrar que las preferencias postuladas por Santo Tomás no tienen base. Lo veremos por partes.

1. «Amarás a Dios sobre todas las cosas.» Este precepto estaría mejor postulado como «Amarás a Dios en todas las cosas.» La primera fórmula se basa en la trascendencia divina y, la segunda, en la inmanencia divina. El «en» se adecúa además al carácter implícito que hemos atribuido al amor de Dios. Éste va vehiculado en el amor del prójimo (que incluye el de uno mismo) y en el respeto de la dignidad humana. Más particularmente se ha de enfatizar que el amor de Dios es vehiculado por el amor del prójimo, ya que éste alcanza carácter personal.

2. Referente a la preferencia de uno mismo sobre el prójimo. Santo Tomás, por influencia de la *philautia* aristotélica, interpreta mal el «como a ti mismo» bíblico. La correcta interpretación del precepto bíblico insistirá en la igualdad entre uno mismo y el prójimo. Pensamos que se trata de igualarlos antes de la aplicación del criterio de la necesidad; en caso de empate en la aplicación del criterio de la necesidad, posiblemente se pudiera preferir a uno mismo.

30. II-II, q. 27, a. 8c.

31. *QD de caritate* a. 7 ad 5.

2, 3, 4. Reflejan la prioridad del alma sobre el cuerpo (o de las necesidades espirituales sobre las corporales). Pero en una teoría que insista sobre la unidad (substancial) de alma y cuerpo, como es la teoría hilemórfica, alma y cuerpo no se pueden separar (salvo quizá conceptualmente). Las llamadas necesidades espirituales y corporales son necesidades del conjunto humano, o sea, son necesidades humanas. Por lo tanto, al cuerpo no le revierte el último lugar.

Pues bien, cuerpo, prójimo y uno mismo se unifican en la naturaleza racional (o criatura racional) como fin (último, co-último o penúltimo). Ello no plantea problemas. Lo más problemático es incluir a Dios en la naturaleza racional como fin junto con las criaturas racionales. Si Dios y su amor son implícitos, ello sería razonable, puesto que lo implícito se expresa y se vehicula en lo explícito.

Según se ve en los diversos apartados de nuestra exposición, la afirmación crítica que ella contiene es la del amor «implícito» de Dios. Es poner entre paréntesis a Dios y su gloria. Pero damos por supuesto que el brillo manifiesto de la gloria de Dios, y nuestra glorificación por ella, será evento realizado en la *Patria*. Mientras tanto, caminamos en el enigma.³²

6. LOS CRITERIOS DEL ORDEN DE LA CARIDAD A LOS PRÓJIMOS

Tesis sexta: Santo Tomás propone varios criterios de orden entre los prójimos; nosotros privilegiamos el criterio de la necesidad.

Santo Tomás distingue entre los prójimos dos órdenes de cercanía: (a) una cercanía a Dios, y (b) una cercanía al sujeto que ama. La primera cercanía mide el grado de virtud o perfección, con lo que gradúa el *mayor o menor bien* que se desea al sujeto en cuestión. El segundo criterio, en función de la mayor o menor cercanía al sujeto que ama, mide la *intensidad* del amor que se tiene al más o menos cercano.³³

El criterio de la *necesidad* se introduce con ocasión del amor al enemigo.³⁴ A primera vista, es una derogación o excepción al principio de cercanía. Mas, como quiera que es preferible por nuestra parte considerar la necesidad como concepto flexible y graduable, con uno de los extremos en el artículo de necesidad o necesidad extrema, el criterio de la necesidad sería *universalizable* y extensible a todos los prójimos.

El criterio de cercanía pudiera ser relegado a una posición secundaria, siendo concebido algo así como excepción al principio de la necesidad. Santo Tomás lo presiente cuando dice que la *miser cordia* —ante la miseria o necesidad ajenas, interpretaríamos nosotros— comprende prácticamente la totalidad de los actos exteriores de la religión cristiana.³⁵

32. *Primera a los corintios* 13, 12.

33. II-II, q. 26, a. 7c.

34. II-II, q. 25, a. 8c; ver q. 83, a. 8c.

35. II-II, q. 30, a. 4 ad 2.

Hay una dificultad para nuestra interpretación: es que las uniones o amistades naturales son recuperadas sobrenaturalmente por la caridad por la vía de su imperio.³⁶

Esto nos parece una prueba excelente de la simbiosis de los dos órdenes, natural y sobrenatural; nos referimos al hecho de que los actos de las uniones naturales sean imperados por la caridad sobrenatural. Claro, las uniones naturales son grados especiales de la cercanía al sujeto que ama. Con todo, pudiera ser que valieran como excepciones al principio de necesidad.

Hay una segunda dificultad a la preferencia del criterio de la necesidad. A saber, el criterio de la necesidad no tendrá aplicación en la Patria,³⁷ cuando en esta vida se aplica especialmente a la «necessitudo» de los familiares; con lo que indirectamente también afecta al criterio de la cercanía al sujeto. Pensamos que la relaciones caritativas de esta vida, sea por motivo de cercanía, sea por motivo de necesidad, perduran en el más allá; éste sería uno de los aspectos de la continuidad de la caridad entre los dos mundos.

El hecho de que las necesidades desaparezcan en el más allá será porque Dios representa la satisfacción total. Ahora una satisfacción duradera supone la reposición de la necesidad como capacidad de satisfacción. También la relación humana se tendrá que pensar en un clima positivo en la eternidad.

7. EL FUNDAMENTO DE LA CARIDAD

Tesis séptima y última: Para Santo Tomás, el fundamento de la caridad es la comunicación de la bienaventuranza eterna; para nosotros, el fundamento de la caridad es la dignidad humana.

Santo Tomás afirma repetidas veces que el fundamento de la caridad está en la comunicación o capacidad de la bienaventuranza eterna.³⁸

Esto quiere decir que la caridad es principio sobrenatural, y correlato de la bienaventuranza eterna, que ésta no nos es natural. No somos capaces de ella por nuestras propias fuerzas naturales.

Recordemos que lo más innovador de nuestras propuestas consiste en el carácter *latente e implícito* de Dios y del amor de Dios. Está claro que Dios, su existencia y su amor no llegan a ser manifiestos en la conciencia de una mayoría de los hombres. Por ello sería inconveniente guardar la bienaventuranza eterna como fundamento de la caridad, al menos como fundamento único.

Síguese que propondremos la *dignidad humana* como fundamento de la caridad. En el sentido de que fundamenta: *a)* explícitamente el amor de sí y del prójimo como respeto de la dignidad humana, y *b)* implícitamente el amor de Dios, vehiculado

36. *QD de caritate* a. 7c.

37. II-II, q. 26, a. 13c.

38. Ver, entre otros lugares: II-II, q. 23, a. 5; q. 24, a. 2 ad 1; q. 25, a. 3c, a. 6c; q. 44, a. 7c; *QD de caritate* a. 4 ad 2; a. 7c y ad 5; a. 8c.

como latencia implícita en (el respeto de) la dignidad humana, que funciona como «imagen de Dios».

Hemos dicho y repetimos que el diálogo de la escena del juicio final impone el carácter implícito del amor de Dios y el explícito del amor al prójimo.

Nuestra refutación de ciertas tesis tomasianas es, pues, como una matización de la doctrina tomasiana. La mayor parte de ésta se inspira en tesis propias de Santo Tomás, descollando la de que todo se ordena a la naturaleza racional.

8. CONCLUSIONES

Finalizaremos nuestro estudio con tres conclusiones que servirán para centrar el interés de la cuestión.

Primera conclusión. Este estudio intenta trazar y fundamentar una «vía media» entre el cristianismo y el ateísmo. Entre una afirmación y una negación radicales de Dios, abrimos la vía del Dios implícito, implícito en la caridad del prójimo.

Segunda conclusión. Por la historia del tema en general y, en particular, por su idiosincrasia dentro de la síntesis tomasiana, alternamos constantemente afirmaciones de tipo teológico con afirmaciones de tipo filosófico sobre la caridad. Pero nuestro interés principal está en el aspecto filosófico, aunque el aspecto teológico está más claro y desarrollado en la historia.

Tercera conclusión. Casi todas las afirmaciones tomasianas sobre el rol (sobrenatural) de la caridad de Dios son trasladables a la ética natural de la dignidad humana y, dentro de ésta más en concreto, a la caridad o amor del prójimo. Consideraríamos el amor del prójimo como forma universal de los restantes valores superiores, cuyos actos movería con su imperio; consideraríamos que el amor natural del prójimo movería con su propio imperio los actos de las uniones, digamos, simplemente naturales: transmitiéndoles un carácter abierto a partir de su propio universalismo, y recibiendo de ellos su particular intensidad, etcétera. Y, si bien en el plano revelado la caridad de Dios puede volverse explícita, en el plano natural el amor de Dios tenderá a ser normalmente implícito.

BIBLIOGRAFÍA

- ARISTÓTELES (1959). *Ethica Nicomachea*. Ed. de J. Bywater. Oxford: Clarendon Press.
- KLUXEN, Wolfgang (1980). *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*. Hamburg: Felix Meiner.
- La Bible (1956). París: Cerf. [Traducida al francés bajo la dirección de la Escuela Bíblica de Jerusalén]
- MONCHO I PASCUAL, Josep Rafel (2003). *Teoría de los valores superiores*. Valencia: Campgràfic.
- SANTO TOMÁS (1949). *Quaestiones Disputatae II*. Turín-Roma: Casa Marietti.
- (1988-1994). *Suma de teología*. Madrid: BAC, 5 v. [El volumen IV contiene la II-II]
- TRUYOL I SERRA, Antoni (1994). *Los derechos humanos*. Madrid: Tecnos.