
En torno al Buen Samaritano. Lecturas del siglo XX

On the Good Samaritan: Twentieth-century Readings

RECIBIDO: 23 DE MARZO DE 2018 / ACEPTADO: 27 DE JULIO DE 2018

Ana Marta GONZÁLEZ

Universidad de Navarra. Facultad de Filosofía y Letras
Pamplona. España
ID ORCID 0000-0001-7055-8294
agonzalez@unav.es

Resumen: Frente a la interpretación principalmente alegórica de la parábola del Buen Samaritano, predominante en comentaristas antiguos, las aproximaciones modernas prefieren una lectura directamente ética. En este trabajo se presenta la parábola abriendo perspectivas novedosas sobre la relación entre ética y religión, como pórtico para cuestiones filosóficas de gran envergadura, que cobran protagonismo en la edad contemporánea. En este marco, atendemos a dos lecturas –de san Juan Pablo II y del Beato Álvaro del Portillo– cuyo enfoque cristocéntrico permite integrar el punto de vista ético y el religioso de forma original, en diálogo con inquietudes y retos contemporáneos.

Palabras clave: Prójimo, Ética, Sufrimiento, Caridad.

Abstract: In contrast to the mainly allegorical interpretation present in ancient commentators, modern approaches to the Parable of the Good Samaritan prefer a directly ethical reading. In this article, I offer an interpretation of the Parable, which highlights new perspectives about relationship between ethics and religion, touching on important philosophical issues. Within this frame, I focus on two twentieth-century Christocentric readings of this Parable –those of Saint John Paul II and Blessed Álvaro del Portillo–, which allow for an original integration of the ethical and religious points of view, in dialogue with our time's concerns and challenges.

Keywords: Neighbour, Ethics, Suffering, Charity.

INTRODUCCIÓN

Entre las parábolas que recoge el evangelio de Lucas, la del Buen Samaritano (Lc 10,25-37) ocupa un lugar destacado. La fecundidad silenciosa que este relato ha desplegado en la historia de la humanidad justifica las palabras de san Juan Pablo II en su Carta *Salvifici Doloris* (1984)¹, donde señala que «la parábola del Samaritano... se ha convertido en uno de los elementos esenciales de la cultura moral y de la civilización universalmente humana» (SD, n. 29).

En su aparente sencillez, esta parábola transmite un mensaje inusualmente profundo, que ha golpeado de modo efectivo las conciencias y suscitado fecundas iniciativas espirituales, en las que la experiencia religiosa ha cristalizado en expresiones éticas, personales e institucionales, sin las que no comprenderíamos nuestra cultura.

A lo largo de la historia, la parábola ha sido objeto de múltiples glosas –algunas recogidas en este texto– y ha inspirado también numerosas obras de arte². En el último siglo revisten especial significación los comentarios por parte de autores relacionados de un modo u otro con la tradición fenomenológica, entre ellos san Juan Pablo II, cuya interpretación del pasaje neotestamentario permite reconciliar dos tipos de lecturas que a partir de la época moderna se han presentado con frecuencia disociadas: la lectura ética, que es de algún modo la que más naturalmente se desprende del texto, y la lectura alegórica, que encontramos en autores antiguos como Orígenes³ o san Ambrosio⁴, los cuales en el hombre malherido reconocen una figura del hombre pecador, en el buen samaritano a Cristo que acude en su auxilio, en la posada la Iglesia, donde el alma recibe los cuidados necesarios para proseguir el viaje.

¹ SAN JUAN PABLO II, *Carta apostólica Salvifici doloris, Acta Apostolicae Sedis*, 76 (1984) 201-250. En lo sucesivo, este documento se abrevia como SD.

² BALDERAS VEGA, G., *Cristianismo, sociedad y cultura en la edad media. Una visión contextual*, México D. F.: Plaza y Valdés, 2008, 503; se refiere a las representaciones presentes en catedrales góticas, y las contextualiza de acuerdo con la glosa ordinaria. Por mencionar algunas representaciones posteriores del Buen Samaritano: Domenico Fetti (1589-1623), Giovanni Battista Langetti (1635-1676), Rembrandt (1696-1669), Jan Wynants (1632-1684), Johan Karl Loth (1632-1698), Francesco Conti (1681-1760), Giacomo Conti (1813-1818), Van Gogh (1853-1890), George Frederick Watts (1817-1904).

³ ORÍGENES, «Homilía XXXIV sobre el texto “Maestro, ¿qué he de hacer para poseer la vida eterna?, hasta el lugar que dice: Ve, y haz tú lo mismo (Lc 10,25-37)”», en *Homilías sobre el evangelio de san Lucas*, introducción, traducción y notas de Agustín López Kindler, Madrid: Ciudad Nueva, 2014, 212-217.

⁴ SAN AMBROSIO, Exposición Lc, VII 71-84, 379-384. *Tratado sobre el evangelio de san Lucas*, en *Obras de san Ambrosio*, vol. I, ed. Manuel Garrido Bonaño, Madrid: BAC, 1966.

No muchos años después de la Carta *Salvifici Doloris*, y también integrando las consideraciones puramente éticas en un marco radicalmente teológico, el Beato Álvaro del Portillo glosaba esta misma parábola en una carta dirigida a fieles de la Prelatura del Opus Dei (I.93, nn. 18 ss.), con el fin de ilustrar, de una forma particularmente sugestiva, el modo concreto en que «alma sacerdotal» y «mentalidad laical» –dos expresiones con las que san Josemaría Escrivá definía la condición del fiel que desarrolla su vocación en medio del mundo– confluyen en la actuación ordinaria del cristiano. En esta línea, el Beato Álvaro añadía unas consideraciones que me atrevería a calificar de originales, dirigiendo la atención del lector hacia un aspecto que, con frecuencia, ha pasado inadvertido en las glosas tradicionales a la parábola, y del que se hizo eco san Juan Pablo II años después.

Sin embargo, antes de considerar esta aportación singular, conviene reflexionar sobre el marco general de la parábola y, específicamente, sobre el vínculo que propone entre ética y religión, a cuya luz nos resultará posible referirnos a cuestiones filosóficas de gran envergadura.

1. ÉTICA Y RELIGIÓN: LA CLAVE DEL BUEN SAMARITANO

Pienso que difícilmente podría explicarse la asombrosa fecundidad de este relato con una interpretación unilateral, que incidiese únicamente en los aspectos éticos, desligados de los religiosos, o en los aspectos religiosos, desligados de los éticos.

Es cierto, sin embargo, que para apreciar esto es preciso ir más allá de una visión puramente ritualista de la religión; es preciso advertir el modo en que la ética se hace presente en el núcleo mismo de la experiencia religiosa, lo cual no rara vez supone advertir también la dimensión religiosa implícita en la experiencia ética.

En el pasado siglo este último aspecto ha sido especialmente puesto de relieve por el filósofo judío Emanuel Lèvinas, quien en distintos lugares de su obra ha acertado a mostrar la trascendencia implícita en el rostro del otro, que se me presenta en su alteridad irrepetible⁵, imponiendo su propia ley, una ley

⁵ «El más allá del cual viene el rostro está en tercera persona. El pronombre “El” expresa su inexpressable irreversibilidad, es decir ya escapada a toda revelación como a toda disimulación –y en este sentido– absolutamente inenglobable o absoluta, trascendencia en un pasado absoluto. La *eleidad* de la tercera persona es la condición de la irreversibilidad. Esta tercera persona que, en el rostro, ya se ha retirado de toda revelación y de toda disimulación –que ha pasado–, esta *eleidad*

que desafía mis rutinas y prácticas ordinarias. No es difícil proyectar la experiencia del otro, de la que habla Lèvinas⁶, en la parábola del Buen Samaritano. Desde este punto de vista cabría señalar que la parábola vale como piedra de toque de una religiosidad auténtica, capaz de reconocer la huella del Dios trascendente en el otro que me sale al encuentro⁷, antes que en el cumplimiento de ciertos formalismos rituales.

Con ello, sin embargo, no se trata de constituir a la inteligencia ética en criterio de la religión, sino más bien de advertir que la trascendencia de la que vive la religión reclama poner en juego la inteligencia ética, o también, que ética y religión no deben diferenciarse prematuramente⁸. En este sentido considero significativo que el pasaje venga precedido de una pregunta por parte del doctor de la ley, con la que éste, al menos aparentemente, persigue comprender mejor el mandato del amor al prójimo prescrito en la ley de Dios (v. 27). De hecho, es advirtiendo el contexto religioso del diálogo entre el doctor de la ley y Jesús, como mejor nos disponemos a penetrar en el sentido ético de la parábola. En último término, es la contextualización del relato en el marco del mensaje evangélico lo que nos lleva a reconocer a Dios, ya en el

no es “menos que el ser” con relación al mundo en el que penetra el rostro; es toda la enormidad, toda la desmesura, todo el Infinito del absolutamente Otro que escapa a la ontología. La suprema presencia del rostro es inseparable de esta suprema e irreversible ausencia que funda la eminencia misma de la visitación». LÈVINAS, E., *Humanismo del otro hombre*, México: Siglo XXI, 1974, 75-76.

⁶ A menudo partiendo de la exégesis bíblica, que él rechazaba leer en clave figurativa o literaria: «Para nosotros el mundo de la Biblia no es un mundo de figuras sino de rostros. Están enteramente aquí y relacionados con nosotros. El rostro del ser humano es el medio a través del cual lo invisible en él entra se hace visible y entra en relación con nosotros». LÈVINAS, E., «Simon Veil against the Bible», en *Difficult Freedom: Essays on Judaism*, Johns Hopkins University Press, 1990, 140; citado por BEN-NAFTALI, M., «Abel's look. Lèvinas reads Cain», en LIN, Y. (ed.), *Levinas faces Biblical figures*, Lanham-Boulder-New York-Plymouth, UK: Lexington Books, 2014, 133-147.

⁷ «En la religión o en la teología, se dice que los derechos humanos responden a la voluntad de Dios. Tales fórmulas atestiguan, en cualquier caso, el carácter incondicional y extraordinario de tales derechos en comparación con todas las fórmulas jurídicas que reposan en las convenciones humanas o en el examen de la “naturaleza humana”. Pero, sin necesidad de aportar la célebre “prueba de la existencia de Dios”, los derechos humanos constituyen una coyuntura en la que Dios adviene a la idea, en la que la noción de trascendencia deja de ser puramente negativa y en la que el “más allá” abusivo de nuestras conversaciones usuales se piensa positivamente a partir del rostro del otro». LÈVINAS, E., «Derechos humanos y buena voluntad», *Entre Nosotros. Ensayos para pensar en otro*, Valencia: Pre-Textos, 1993, 240.

⁸ De este modo, cabe elaborar una teología de la hospitalidad. Cfr. SHEPHERD, A., *The Gift of the Other. Levinas, Derrida and a Theology of Hospitality*, Eugene-Oregon: Princeton Theological Monograph Series, 2014. Aun reconociendo sus valiosas aportaciones, para quebrar inercias del pensamiento moral dominante, Shepherd argumenta, no obstante, que la filosofía de Lèvinas no alcanza para desarrollar una teología cristiana de la hospitalidad.

prójimo herido, ya en el mismo samaritano que acude en su auxilio, y lo que explica la impresión singular que esta parábola deja en el espíritu del que la escucha o la lee con atención.

«¿Y quién es mi prójimo?». Ésta es, en efecto, la pregunta que, según resalta Juan Pablo II, da origen al relato (SD, n. 28), y que, como él mismo apunta, no debe desvincularse de aquel otro pasaje donde, refiriéndose al juicio final, Jesús mismo se identifica con cualquiera que pasa hambre, sed, está desnudo, encarcelado o enfermo; un pasaje al que también remite Lèvinas en alguna ocasión, para ilustrar la relación con Dios entrañada en la genuina relación con el prójimo⁹. Igualmente podría citarse a san Juan: «Si alguno dice “amo a Dios” y aborrece a su hermano, es un mentiroso, pues quien no ama a su hermano, a quien ve, no puede amar a Dios, a quien no ve» (1 Jn 4,20), lo cual –aclara Benedicto XVI– «en modo alguno excluye el amor a Dios como si fuera un imposible...». No: «El versículo de Juan se ha de interpretar más bien en el sentido de que el amor del prójimo es un camino para encontrar también a Dios, y que cerrar los ojos ante el prójimo nos convierte también en ciegos ante Dios»¹⁰.

Ciertamente, en la parábola del Buen Samaritano, Jesús no hace directamente explícita esa identificación, que revoluciona nuestros conceptos y prefigura una existencia en la que las fronteras acostumbradas entre *ethos* y culto se vuelven porosas¹¹. El contexto en el que pronuncia la parábola sugiere que, antes de invitarnos a reconocer a Dios mismo en el prójimo despojado, Jesús debe desarmar las excusas con las que fácilmente nos impedimos a nosotros mismos el reconocimiento sencillo del prójimo. La parábola consigue este propósito contestando de un modo singular al interrogante que plantea el doctor de la ley, pues, más que ofrecer una respuesta cerrada a dicho interro-

⁹ «No puedo describir la relación con Dios sin hablar de lo que me compromete respecto a otro. Cuando hablo con un cristiano, cito siempre Mateo, 25: allí se presenta la relación con Dios como relación con otro hombre. No se trata de una metáfora: en el otro se da la presencia real de Dios. En mi relación con los demás escucho la Palabra de Dios. No es una metáfora, no es únicamente de extrema importancia, es literalmente verdadero. No digo que el otro sea Dios, sino que en su Rostro escucho la Palabra de Dios», LÈVINAS, E., «Filosofía, Justicia y Amor», *Entre nosotros*, 135.

¹⁰ BENEDICTO XVI, *Carta encíclica «Deus caritas est»*, *Acta Apostolicae Sedis*, 98 (2006, 3) 217-252, n. 16.

¹¹ En rigor, como observa Benedicto XVI: «El paso desde la ley y los profetas al doble mandamiento del amor de Dios y del prójimo, el hacer derivar de este precepto toda la existencia de fe, no es simplemente moral, que podría darse autónomamente, paralelamente a la fe en Cristo y su actualización en el Sacramento: fe, culto y ethos se compenetran recíprocamente como una sola realidad, que se configura en encuentro con el ágape de Dios. Así, la contraposición usual entre culto y ética simplemente desaparece». BENEDICTO XVI, *Deus Caritas Est*, n. 14.

gante, Jesús lo traslada de nuevo, como una cuestión abierta, a su interlocutor, quien se ve directamente interpelado.

Así, tras describir las diversas reacciones del sacerdote, el levita y el samaritano ante el hombre apaleado¹², Jesús se dirige de nuevo al doctor de la ley y le pregunta: «¿Quién de estos tres te parece que fue prójimo del que cayó en manos de los salteadores?» (Lc 10,36). Es su interlocutor quien debe responder, de manera personal, tras haber escuchado y comprendido, también de manera personal, el mensaje implícito en el relato. Y así lo hace: «Él dijo: “El que practicó la misericordia con él”. Díjole Jesús: “Vete y haz tú lo mismo”» (Lc 10,37). Ahí vemos que la respuesta a una cuestión aparentemente sencilla, como quién es el prójimo, no discurre por los cauces habituales. Jesús no permite que su interlocutor se convierta en un simple espectador, tal vez juez, de su respuesta, porque la respuesta a la cuestión del prójimo no es compatible con una actitud teórica de ese estilo, sino que reclama un compromiso previo de parte de quien formula la pregunta, un compromiso que comienza con la interpretación adecuada del relato; con el reconocimiento de que el relato mismo impone un cambio de perspectiva, ante todo un abandono de la posición simplemente teórica, objetivante, de puro espectador.

En un comentario al mismo texto, Fernando Múgica hacía notar justamente que «la pregunta “quién es mi prójimo” queda planteada al revés: “de quién soy prójimo”¹³, lo cual, como acabo de señalar, entraña un cambio de perspectiva, del que es capaz el samaritano» –dice Múgica– «en virtud de su buen corazón, de su buena disposición interior, de su capacidad de misericordia», con la que pone ampliamente en juego su capacidad de *empatizar* con el sufrimiento del otro¹⁴, de cualquier otro.

Ésta es una de las conclusiones que cabe extraer de la parábola. Según anota Benedicto XVI, «mientras el concepto de “prójimo” hasta entonces se refería esencialmente a los conciudadanos y a los extranjeros que se establecían en la tierra de Israel, y por tanto a la comunidad compacta de un país o de un pueblo, ahora este límite desaparece. Mi prójimo es cualquiera que tenga ne-

¹² En las que, como observa Jeffrey Boech, queda patente la insuficiencia del estatus o de la formación espiritual para movernos a compasión. Cfr. BLOECHL, J., *Liturgy of the Neighbor: Emmanuel Levinas and the Religion of Responsibility*, Pittsburgh: Duquesne University Press, 2000, 43 ss.

¹³ MÚGICA, F., «El pensamiento social de Leonardo Polo», introducción a Leonardo Polo, *Sobre la existencia cristiana*, Pamplona: Eunsa, 1996, 53.

¹⁴ CRESPO, M., *El valor ético de la afectividad. Estudios de ética fenomenológica*, Santiago de Chile: Universidad Católica, 2012, 87.

cesidad de mí y al que yo pueda ayudar. Se universaliza el concepto de prójimo, pero permaneciendo concreto. Aunque se extienda a todos los hombres, el amor al prójimo no se reduce a una actitud genérica y abstracta, poco exigente en sí misma, sino que requiere mi compromiso práctico aquí y ahora»¹⁵.

En todo caso, la cuestión de quién sea o no sea nuestro prójimo no depende ya de cualesquiera características objetivamente reconocibles en el otro, sino de que nosotros mismos nos aproximemos a su persona, venciendo tal vez nuestros propios prejuicios, movidos –conmovidos– únicamente por la humanidad doliente del otro. En la *Salvifici Doloris*, Juan Pablo II subrayaba en primer lugar este aspecto:

«Buen Samaritano es *todo hombre, que se para junto al sufrimiento de otro hombre* de cualquier género que ése sea. Esta parada no significa curiosidad, sino más bien disponibilidad. Es como el abrirse de una determinada disposición interior del corazón, que tiene también su expresión emotiva. Buen Samaritano es *todo hombre sensible al sufrimiento ajeno*, el hombre que “se conmueve” ante la desgracia del prójimo. Si Cristo, conocedor del interior del hombre, subraya esta conmoción, quiere decir que es importante para toda nuestra actitud frente al sufrimiento ajeno. Por lo tanto, es necesario cultivar en sí mismo esta sensibilidad del corazón, que testimonia la *compasión* hacia el que sufre. A veces esta compasión es la única o principal manifestación de nuestro amor y de nuestra solidaridad hacia el hombre que sufre» (JP II, SD, n. 28).

El Papa resaltaba la necesidad de *cultivar* la sensibilidad del corazón; la clase de inteligencia ética que se precisa, por tanto, no es una cualidad simplemente intelectual, o al menos simplemente teórica –pues hay una inteligencia práctica–, en la que va implícita una sensibilidad adecuada. Pero eso solo tampoco es suficiente. Haciéndose eco de esta idea, Mariano Crespo subraya que «el elemento emotivo del hombre corresponde no sólo a la sensibilidad, sino también a la espiritualidad de éste», una cualidad con la que vinculamos la capacidad de captar valores¹⁶. Tal capacidad no es inerte, sino que moviliza a la acción. Así –seguía diciendo Juan Pablo II– forma parte del amor, de la solidaridad auténtica, el ir, en lo posible, más allá de la simple conmoción, procurando prestar una ayuda *eficaz*, tal y como hace de hecho el samaritano:

¹⁵ BENEDICTO XVI, *Deus Caritas Est*, n. 15.

¹⁶ CRESPO, M., *El valor ético de la afectividad*, 97.

«El buen Samaritano de la parábola de Cristo no se queda en la mera conmoción y compasión. Éstas se convierten para él en estímulo a la acción que tiende a ayudar al hombre herido. Por consiguiente, es en definitiva buen Samaritano *el que ofrece ayuda en el sufrimiento*, de cualquier clase que sea. Ayuda, dentro de lo posible, eficaz. En ella pone todo su corazón y no ahorra ni siquiera medios materiales. Se puede afirmar que se da a sí mismo, su propio “yo”, abriendo este “yo” al otro. Tocamos aquí uno de los puntos clave de toda la antropología cristiana. El hombre no puede “encontrar su propia plenitud si no es en la entrega sincera de sí mismo a los demás” Buen Samaritano es *el hombre capaz precisamente de ese don de sí mismo*» (JP II, SD, n. 28).

Si bien este pasaje invita a dirigir la atención a la definición final del Buen Samaritano, como todo aquél capaz de darse a sí mismo¹⁷, aquí quisiera fijarme en un aspecto entrañado en esa capacidad, y que es asimismo destacado en el texto: me refiero a la eficacia de la ayuda que presta el samaritano. Aunque sin duda existe también el riesgo contrario, de una actuación técnicamente eficaz que margine el elemento humano y cordial implícito en el gesto compasivo¹⁸, hablar de eficacia en este contexto nos recuerda que la compasión tiene relevancia ética, precisamente en la medida en que mueve a la acción, comprometiendo a toda la persona, que aplica su inteligencia, sus manos, su tiempo, hasta dar con una solución real a la necesidad de su prójimo. Recientemente el papa Francisco ha resaltado que, con el fin de facilitar una cultura del encuentro, los medios de comunicación deberían tomar como pauta el comportamiento compasivo del samaritano¹⁹. Ahora bien, si un deficiente cultivo de la sensibilidad nos impide ad-

¹⁷ Cfr. ECHEVERRÍA, E. J., «The Gospel of Redemptive Suffering: Reflections on John Paul II's Salvifici Doloris», en VAN INWAGEN, P. (ed.), *Christian Faith and the Problem of Evil*, Grand Rapids-Michigan/Cambridge, UK: William B. Eerdmans Publishing Company, 2004, 111-147, 146.

¹⁸ «Un primer requisito fundamental ES La competencia profesional, pero por sí sola no basta. En efecto, se trata de seres humanos, y los seres humanos necesitan siempre algo más que una atención sólo técnicamente correcta. Necesitan humanidad. Necesitan atención cordial». BENEDICTO XVI, *Deus Caritas Est*, n. 31a.

¹⁹ «Entonces, ¿cómo se puede poner la comunicación al servicio de una auténtica cultura del encuentro? Para nosotros, discípulos del Señor, ¿qué significa encontrar una persona según el Evangelio? ¿Es posible, aun a pesar de nuestros límites y pecados, estar verdaderamente cerca los unos de los otros?». Estas preguntas se resumen en la que un escriba, es decir un comunicador, le dirigió un día a Jesús: «¿Quién es mi prójimo?» (Lc 10,29). La pregunta nos ayuda a entender la comunicación en términos de proximidad. Podríamos traducirla así: ¿cómo se manifiesta la «proximidad» en el uso de los medios de comunicación y en el nuevo ambiente creado por la tecnología digital? Descubro una respuesta en la parábola del Buen Samaritano, que es

vertir las necesidades de los demás, la ausencia de compromiso activo con las necesidades reconocidas desmiente la realidad de nuestra compasión.

«Según el modelo expuesto en la parábola del Buen Samaritano –escribe Benedicto XVI– la caridad cristiana es ante todo y simplemente la respuesta a una necesidad inmediata en una determinada situación: los hambrientos han de ser saciados, los desnudos vestidos, los enfermos atendidos para que se recuperen, los prisioneros visitados, etc.»²⁰.

En este sentido, se puede afirmar que, desde el mismo momento en que se formula, la pregunta por el prójimo –quién es mi prójimo– impone una tarea tan gozosa como inacabable: la tarea de hacerse permeable a las necesidades ajenas y aliviarlas, en lo que esté de nuestra parte, de manera eficaz. Por eso no nos extrañan las palabras con las que Jesús cierra el episodio «Vete y haz tú lo mismo» (Lc 10,37).

Lo inacabable de esa tarea queda de hecho recogido en la tradición ética occidental, donde la ayuda al prójimo aparece catalogada como un «deber imperfecto», que no es posible cancelar con un único acto. En esta misma línea, Kant habla del «deber de beneficencia» –que él califica como «amor práctico», asunto al que aludiremos después– como un deber de obligación amplia, porque no prescribe actos concretos sino una máxima de acción, cuya concreción queda a la discreción del agente, sin que tal cosa comporte que sea algo arbitrario, dependiente del capricho o la inclinación personal²¹. La observación de Kant está en sintonía con la de Tomás de Aquino cuando afirma que «los preceptos negativos rigen siempre y en toda circunstancia», mientras que los positivos rigen «siempre pero no en toda circunstancia»²².

también una parábola del comunicador. En efecto, quien comunica se hace prójimo, cercano. El buen samaritano no sólo se acerca, sino que se hace cargo del hombre medio muerto que encuentra al borde del camino. Jesús invierte la perspectiva: no se trata de reconocer al otro como mi semejante, sino de ser capaz de hacerme semejante al otro. Comunicar significa, por tanto, tomar conciencia de que somos humanos, hijos de Dios. Me gusta definir este poder de la comunicación como «proximidad». FRANCISCO, «Comunicación al servicio de una verdadera cultura del encuentro», *Mensaje para la XLVIII Jornada Mundial de las Comunicaciones Sociales*.

²⁰ BENEDICTO XVI, *Deus Caritas Est*, n. 31.

²¹ Aunque él mismo rectificó sobre este punto, pues en la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* parece entender los deberes imperfectos en esos términos, dado que califica de «deber perfecto el que no admite excepción a favor de las inclinaciones». KANT, I., *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, tr. Manuel G. Morente, Madrid: Encuentro, 2003, cap. 2, nota.

²² «Quia praecepta negativa sunt magis universalia, et quantum ad tempora quidem, quia praecepta negativa obligant semper et ad semper. Nullo enim tempore est furandum et adulterandum. Praecepta autem affirmativa obligant quidem semper, sed non ad semper, sed pro loco et tem-

Reconocer las circunstancias, sin embargo, requiere un corazón atento. El propio Kant no lo desconocía. Por eso consideraba necesario cultivar y fortalecer el sentimiento moral, y –aun reprobando el obrar el bien por mera compasión– consideraba un deber indirecto cultivar los naturales sentimientos de simpatía, que nos llevan a alegrarnos y sufrir con la alegría o el dolor ajenos, con el fin de disponerse mejor para ayudar al prójimo²³.

Sin embargo, la consideración de la simpatía como un simple *medio* para realizar acciones benéficas, incluida la misma acción de compartir los sentimientos, en la que Kant hace consistir el deber de humanidad, revela también una deficiente teoría antropológica, que no consigue apreciar en qué medida el hombre mismo –no sólo su dimensión sensible– se nos hace presente a través de los sentimientos morales; cómo tales sentimientos no son simples afecciones empíricas, sino concretas manifestaciones de la persona. Éste es, como sabemos, uno de los puntos en los que Max Scheler vio necesario rectificar a Kant²⁴.

La cuestión es que, sin grandes artificios, poniendo al descubierto el contraste entre la conducta del sacerdote, del levita, y del samaritano, la parábola nos interpela sin rodeos, precisamente como personas que se sienten de repente implicadas e interpeladas por la situación en que se encuentran otras personas: ¿Con quién te identificas? ¿Con el levita? ¿Con el sacerdote? ¿Con el samaritano? Enseguida nos preguntamos qué ocurre en el corazón de cada uno, para que pase de largo o, por el contrario, se detenga ante el hombre maltratado; qué ocurre en el nuestro. De este modo la parábola invita a revisar lo que consideramos, tal vez con buena intención, nuestras prioridades; nos invita a examinar si acaso puede haber algo más importante que dejarse conmover y detenerse, entonces, en ese lugar, a curar las heridas de la persona maltratada.

En este punto estimo pertinente una reflexión que también debe mucho a Lèvinas. A saber: el otro que me sale al encuentro, más allá de categoriza-

pore; non enim tenetur homo, ut omni tempore honoret parentes, sed pro loco et tempore. Quantum ad personas autem, quia nulli hominum est nocendum, non autem suficientes sumus, ut unus homo possit omnibus hominibus serviré». SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Super Epistolam beati Pauli ad Romanos*, 13.2, n. 1052, en P. RAPHAELIS CAL, O.P. (cura), *S. Thomae Aquinatis, Super Epistolam S. Pauli Lectura*, vol. I, 8ª ed., Romae-Taurini: Marietti Editori, 1953.

²³ MS, 6:456-458. KANT, I., *Metafísica de las Costumbres*, tr. Adela Cortina y Jesús Conill, 3ª ed., Madrid: Tecnos, 1999.

²⁴ «... El doble error del concepto que Kant tiene del amor, según el cual ha de ser el amor primeramente un derivado de los “sentimientos sensibles”, y, en segundo lugar, un simple “estado”, por consiguiente, cualquier tipo de agrado sensible en un objeto». SCHELER, M., *Ética. Nuevo Ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, Madrid: Caparrós, 2001, 317.

ciones sociológicas, en su alteridad irrepetible, desafía mis conceptos y prioridades ordinarias. Sacude mis inercias –también mis inercias morales– y restaura un sentido profundamente religioso de la ética, antes incluso de pronunciar el nombre de Dios²⁵. Pues en el rostro del otro cabe advertir la huella de Dios, de un modo que vuelve pertinente no sólo el lenguaje de la compasión y la empatía, sino el más imponente del mandato. «“Prójimo” –observa Juan Pablo II– quiere decir también aquel que *cumplió* el mandamiento del amor al prójimo» (JP II, SD, n. 28).

Es posible que una experiencia como ésta, experiencia de la ley que se me revela en el rostro del otro, permita comprender por qué Lèvinas considera más radical en el hombre la obediencia que la libertad²⁶. En esto el contraste con Kant resulta manifiesto, y precisamente en la cuestión que nos ocupa: aun reconociendo un deber de ayudar al prójimo, Kant en general no ve posible conciliar el amor con el mandato, y esto no sólo ni principalmente porque

²⁵ «La relación con el otro no es, pues, ontología. Este vínculo con otro que no se reduce a la representación del otro sino a su invocación, y en el que la invocación no va precedida de una comprensión, es lo que llamamos religión. La esencia del discurso es la plegaria. Lo que distingue al pensamiento que arrostra un objeto del vínculo con una persona es que en este último se articula un vocativo: lo que se nombra es, al mismo tiempo, aquel a quien se llama. Al escoger el término “religión” –sin haber pronunciado la palabra “Dios” ni la palabra “sagrado”–, pensamos en principio en el sentido que esta palabra tiene para Auguste Comte al comienzo de su *Política Positiva*. Ninguna teología, ninguna mística está disimulada tras el análisis que acabamos de presentar del encuentro con otro y cuya estructura formal hemos procurado subrayar: el objeto del encuentro se nos da y, al mismo tiempo, está en sociedad con nosotros, sin que este acontecimiento de socialidad pueda reducirse a una propiedad cualquiera que se revelase en lo dado, sin que el conocimiento pueda preceder a la socialidad. Si la palabra “religión” debe, no obstante, anunciar que la relación con los hombres, irreductible a la comprensión, se aleja por ello del ejercicio del poder y refleja el Infinito en los rostros humanos, aceptaremos esta resonancia ética del término con todos sus ecos Kantianos. La “religión” sigue siendo la relación con el ente en cuanto ente. No consiste en concebirlo como ente, acto en el que el ente resulta ya asimilado, incluso cuando esta asimilación conduce a separarlo como ente, a dejar-ser. Tampoco consiste en establecer clase alguna de pertenencia ni en escapar de lo irracional mediante el esfuerzo por comprender lo ente...». LÈVINAS, E., *Entre nosotros*, 19-20.

²⁶ «Es a partir de una pasividad radical de la subjetividad que recuperamos la noción de “una responsabilidad que desborda la libertad” (cuando sólo la libertad debería poder justificar y limitar las responsabilidades), de una obediencia anterior a la recepción de órdenes, desde esta situación anárquica de la responsabilidad, el análisis –por abuso del lenguaje, sin duda– nombra al Bien. Ser dominado por el Bien no es escoger el Bien a partir de una neutralidad, frente a la bi-polaridad axiológica... Ser dominado por el Bien es precisamente excluirse de la posibilidad misma de la elección, excluirse de la coexistencia en el presente. La imposibilidad de elección no es aquí el efecto de la violencia –fatalidad o determinismo– sino de la elección irrecusable por el Bien que, para el elegido, está siempre cumplida de antemano». LÈVINAS, E., *Humanismo del otro hombre*, 102-103. (Cfr. *Ética e infinito*, Madrid: Visor, 1991, 69).

considere el amor como «una cosa del sentimiento» (MS, 6:401), que, como tal, se sustrae a la voluntad –si amar significa sentir, yo no puedo amar porque quiera– y con mayor motivo al deber –hacer algo por amor es incompatible con hacerlo por deber; lo cual, en todo caso, es distinto de cumplir los propios deberes por amor–, sino porque, en virtud del principio de autonomía, Kant ha de plantear la cuestión exclusivamente desde el punto de vista del mismo sujeto, totalmente cerrado a la posibilidad de que el mandato emerga de fuera, del otro, lo cual supondría heteronomía²⁷.

Ahora bien, de hecho, el otro puede exigir algo más que esa beneficencia que Kant califica de «amor práctico»; de hecho, puede exigir aquella compasión que, según veíamos antes, distingue en primer término al samaritano, y que sería inadecuado despreciar como pura cuestión del sentimiento, precisamente en la medida en que constituye un modo en el que se me revela la persona. El otro, en definitiva, puede exigir amor; dejar, en alguna medida, de ser enteramente otro; incluso llegar a ser un amigo, que Aristóteles describe como «otro yo». A fin de cuentas, si puedo empatizar con él, si puedo reconocerme en él, tal vez no sea enteramente otro. Las diferentes perspectivas del amor y la justicia, que acompañan necesariamente la vida humana no se resuelven rompiendo la balanza unilateralmente a favor de una de ellas. Existe un deber de amar. «Con nadie tengáis otra deuda que la del mutuo amor. Pues el que ama al prójimo, ha cumplido la ley» (Rm 13,8), dice san Pablo.

Así pues, y no sin cierta paradoja, el otro puede exigir esa clase de atención que cuenta como amor, y que sólo puede dispensarse libremente. Que yo no esté en condiciones de dárselo no invalida el mandato. Solo muestra mi insuficiencia, la precariedad de mi autonomía, la precariedad de una fundamentación moral puramente reflexiva, que en el otro contempla principalmente la libertad amenazada. Pero, según observa con acierto Lèvinas, la ley que el otro me im-

²⁷ Por ello Lèvinas presenta su propuesta en términos de heteronomía: «Lo que intento es rehabilitar la heteronomía en la medida en que ésta puede significar algo distinto a la esclavitud: ante todo, se trata de saber quién es el otro de la heteronomía. En efecto, pienso que el contenido de los términos pensados puede hacer estallar ciertas necesidades formales. Muchas de las nociones que sugiere la Biblia permiten extraer una inteligibilidad más fuerte que la que delimitan las contradicciones de la lógica formal. Lo “de otro modo dicho” viene a significar que todo lenguaje sigue siendo insinuación y comporta siempre una reducción de lo que se acaba de afirmar; y no debido únicamente a una falta de firmeza en quien hable, sino a que hay una parte de inefable en lo dicho, la cual, en un lenguaje que se torsiona sobre sí mismo, se comunica a pesar de todo...». LÈVINAS, E., *Conversación con Emanuel Lèvinas*, 2 junio 1983 en Ginebra, *Trascendencia e Inteligibilidad seguido de una conversación*, Madrid: Encuentro, 2006, 47-48. Cfr. también LÈVINAS, E., «Filosofía, Justicia, y Amor», *Entre Nosotros*, 136.

pone no significa necesariamente tiranía²⁸: dependerá del contenido que en cada caso me imponga, dependerá también de quién y cómo me lo imponga.

Posiblemente a causa de su consideración del amor como mero sentimiento, y en parte también por su fundamentación reflexiva de la ética, Kant considera imposible un «deber de amar»: y, en consecuencia, reinterpreta ese mandato exclusivamente como el «deber de hacer el bien», aunque añadiendo –eso sí– que quien lo practica a menudo llega al final a amar efectivamente (MS, 6:402), en el sentido de que puede desarrollar ese sentimiento, o en el sentido de que puede llegar a cumplir con gusto sus deberes. En qué medida tal cosa no puede identificarse con el amor mismo, ya lo hizo notar Scheler. Sin embargo, Scheler conviene con Kant en la imposibilidad de aquel mandato, la imposibilidad de mandar el amor. Únicamente le reprocha su pretensión de diferenciar un amor práctico del amor sin más:

«Ocurre –dice Scheler– que no hay, en sentido estricto, un “amor práctico” como especie del género amor. Y en el caso de que lo hubiera, no dejaría por eso de ser un contrasentido afirmar del amor práctico una cosa que debe negarse del amor en general. No hay “amor práctico” alguno, si se hubiera de entender por tal una cualidad especial del amor; no existe más que un amor que lleva a modos prácticos de conducta. Y tampoco éste puede ser mandado, tal como no puede serlo el amor en general»²⁹.

Me parece que, razonando de este modo, tanto Kant como Scheler son perfectamente consecuentes con un enfoque puramente inmanente de la ética. Pues, el mandato evangélico del amor al prójimo no podría efectivamente realizarse si prescindiéramos del marco trascendente en el que el hombre se sabe destinatario del amor de Dios, en primer término, como criatura y, de manera

²⁸ «¿Puede haber “conciencia moral” antes de que se haya pronunciado “Nosotros”? ¿Puede la “conciencia moral” separarse de un “mandamiento recibido”, de una cierta heteronomía y de una relación con Otro, con la exterioridad? El Otro, la Exterioridad, no significan necesariamente tiranía y violencia. La exterioridad del discurso es una exterioridad sin violencia. Lo absoluto que sostiene la justicia es lo absoluto del interlocutor. Su modo de ser y de manifestarse consiste en volver la cara hacia mí, en ser rostro. Por ello lo absoluto es persona. Aislar un ser con otros, aislarse con él en el secreto equívoco del “entre nosotros” no garantiza la exterioridad radical del Absoluto. Solo el irrecusable y severo testimonio que se inserta “entre nosotros” y que, mediante su palabra, hace pública nuestra clandestinidad privada, sólo ese exigente mediador entre un hombre y otro está de frente, es tú. Ésta es una tesis que nada tiene de teológico, ya que Dios no podría ser Dios sin haber sido antes este interlocutor». LÈVINAS, E., «El Yo y la Totalidad», *Entre Nosotros*, 35-36.

²⁹ SCHELER, M., *Ética. Nuevo Ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, 320.

singular, como hijo de Dios. En efecto: Tomás de Aquino afirma que supuesto únicamente el impulso de Dios como primer motor, en estado de naturaleza íntegra el hombre amaba naturalmente a Dios sobre todas las cosas, y por tanto más que a sí mismo³⁰; tras el pecado, en cambio, su naturaleza queda herida, y necesita del don de la gracia, para restaurar ese mismo amor. Pero la gracia no se limita a sanar la naturaleza, sino que la eleva, haciéndola capaz de amar a Dios y al prójimo con el mismo amor de Dios. Y éste es el contexto específico en el que se formula el mandato evangélico: «éste es mi mandamiento que os améis los unos a los otros como yo os he amado» (Jn 15,12).

Como observa Benedicto XVI, «el mandamiento del amor es posible sólo porque no es una mera exigencia: el amor puede ser “mandado” porque antes es dado»³¹. San Juan es muy claro al respecto: «En esto consiste el amor: no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que él nos amó a nosotros, y envió a su Hijo en propiciación por nuestros pecados. Amados, si Dios nos ha amado así, debemos también nosotros amarnos unos a otros» (1 Jn 4,10-11). Lo interesante es que la recíproca de «si Dios nos ha amado así», se convierte en «debemos nosotros amarnos unos a otros». Con otras palabras: el amor recibido de Dios *debe* hacerse llegar al prójimo. En eso reside lo específico de la ética cristiana, que no es ciertamente una ética de simples buenos sentimientos, pero tampoco una ética puramente autónoma, que prescinda del horizonte trascendente en el que se enmarca el obrar humano. Muy al contrario; es una ética doblemente relacional que enlaza con un dinamismo presente ya en nuestra condición de criaturas, partícipes del amor creador de Dios, cuya imagen podemos reconocer en los otros hombres, y a quienes por ello debemos amar³².

Como decía san Buenaventura, en el ser humano Dios no ha dejado sólo un vestigio de sí mismo; hemos sido creados a su *imagen*. Por ello, acercarse al otro hombre es de algún modo acercarse a Dios, que es el origen de esa imagen. Esto es lo que hace el samaritano de una forma extraordinariamente natural, pasando por alto la distinción entre consideraciones de justicia –donde el otro aparece como un igual, pero subrayando la alteridad– y consideracio-

³⁰ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II, q. 109, a. 3.

³¹ BENEDICTO XVI, *Deus Caritas Est*, n. 14.

³² «La obligación del precepto no se opone a la libertad más que en aquél cuya mente es opuesta a lo mandado, como se ve en quienes guardan los mandamientos por temor. Ahora bien, el precepto de la caridad no se puede cumplir sino por propia voluntad, y por eso no repugna a la libertad». SANTO TOMÁS DE AQUINO, *S.Th.* II.II, q. 44, a. 1, ad 2.

nes de amistad –donde el otro aparece como otro yo, subrayando la identidad–. La conducta del samaritano se sitúa en un punto anterior a esa diferenciación, cuya utilidad no discutimos, en la medida en que nos permite estructurar nuestras responsabilidades, sino sólo en la medida en que se convierte en una excusa para eludir las.

Desde esta perspectiva, considero que la parábola se convierte en un criterio para evaluar la autenticidad de nuestras propias teorías éticas. Pero también, para evaluar el acierto y la vitalidad de nuestro propio criterio moral. Es claro, por ejemplo, que responder a la llamada del otro no puede hacerse cuando uno vive aprisionado por una ética de deberes puramente convencionales; aunque sería un error concluir de ahí que el cumplimiento de los propios deberes responde únicamente a un formalismo, vacío de auténtico contenido ético. Más bien, de lo que se trata es de que tales deberes aparezcan atravesados y subordinados al principio fundamental: a causa del amor recibido de Dios, tenemos el deber de hacernos prójimos de nuestros semejantes, y sentirnos interpelados personalmente por sus necesidades, en la medida de lo posible. Precisamente para ampliar el marco de lo posible, entran en juego las instituciones. El sentido de las instituciones, sin embargo, se pervertiría si éstas se convirtieran en una excusa para eludir cualquier clase de compromiso personal. A este propósito escribe Juan Pablo II:

«La elocuencia de la parábola del Buen Samaritano, como también la de todo el evangelio, es concretamente ésta: el hombre debe sentirse *llamado personalmente* a testimoniar el amor en el sufrimiento. Las instituciones son muy importantes e indispensables; sin embargo, ninguna institución puede de suyo sustituir el corazón humano, la compasión humana, el amor humano, la iniciativa humana, cuando se trata de salir al encuentro del sufrimiento ajeno. Esto se refiere a los sufrimientos físicos, pero vale todavía más si se trata de los múltiples sufrimientos morales, y cuando la que sufre es ante todo el alma» (JP II, SD, n. 29).

Esta respuesta adquiere una nueva profundidad teológica cuando, a la luz de la revelación cristiana, advertimos el valor redentor del sufrimiento, y reconocemos explícitamente a Dios mismo en el hombre que sufre, tal y como hace san Juan Pablo II, al destacar cómo Cristo, en sus palabras sobre el juicio final se identifica personalmente con el prójimo doliente:

«Las palabras de Cristo sobre el juicio final permiten comprender esto con toda la sencillez y claridad evangélica. Estas palabras sobre el

amor, sobre los actos de amor relacionados con el sufrimiento humano, nos permiten una vez más descubrir, en la raíz de todos *los sufrimientos humanos, el mismo sufrimiento redentor de Cristo*. Cristo dice: “A mí me lo hicisteis”. Él mismo es el que en cada uno experimenta el amor; Él mismo es el que recibe ayuda, cuando esto se hace a cada uno que sufre sin excepción. Él mismo está presente en quien sufre, porque su sufrimiento salvífico se ha abierto de una vez para siempre a todo sufrimiento humano. Y todos los que sufren han sido llamados de una vez para siempre a ser partícipes “de los sufrimientos de Cristo”» (JP II, SD, n. 30).

2. LA GLOSA DEL BEATO ÁLVARO A LA PARÁBOLA

La glosa de D. Álvaro a la parábola del Buen Samaritano se mueve en la misma dirección cristocéntrica que hemos detectado en Juan Pablo II. También según el Beato Álvaro en el hombre apaleado –comenta–,

«podemos ver una imagen de Cristo, despojado, maltratado y herido injustamente por nuestros pecados. Él mismo ha querido padecer y nos ha mostrado el gran valor que puede alcanzar el sufrimiento ofrecido con alma sacerdotal. A la vez nos ha enseñado que debemos verle en quienes padecen necesidad: tuve hambre y me disteis de comer; tuve sed y me disteis de beber... En verdad os digo que cuanto hicisteis a uno de estos mis hermanos pequeños, a mí me lo hicisteis (Mt 25,35-40)».

Invirtiendo de algún modo la glosa alegórica de Orígenes o de Ambrosio, quienes veían en el hombre malherido ante todo al hombre pecador, y, consiguientemente, a Cristo en el samaritano, tanto san Juan Pablo II como el Beato Álvaro ponen por delante al hombre maltratado, en quien reconocen una imagen de Cristo, asimismo maltratado por los hombres, y que sigue haciéndose presente en todos aquellos que sufren, con quienes se identifica. Precisamente por eso, observa D. Álvaro, no sólo el que *padece*, sino el que se *compadece* de manera operativa, es también imagen de Cristo.

En efecto: meditando en la conducta del samaritano, que «detuvo su viaje, cambió sus planes, le dedicó su tiempo, empleó los medios a su disposición», el Beato Álvaro observa: «también el samaritano es imagen de Cristo, modelo de alma sacerdotal, porque el dolor no es sólo medio de santificación

en quien lo padece, sino en quien se compadece del que sufre y se sacrifica por atenderle...» (I.93, n. 19).

La prioridad del que sufre

Un nuevo concepto, el de «alma sacerdotal», nos sale al paso, para dotar de profundidad teológica a la conducta compasiva del samaritano. El cambio de perspectiva, sin embargo, es ilustrativo de que algo importante ha sucedido: pues al subrayar que «el dolor no es sólo medio de santificación en quien lo padece, sino en quien se compadece», el Beato Álvaro da a entender que el protagonismo no está en el que se hace prójimo del que sufre, sino ante todo *en el que sufre*. Es con éste con quien se identifica Cristo en primera instancia. Él es quien marca la pauta, el criterio, frente al cual los personajes que pasan a su lado adquirirán o no su condición de prójimos, en última instancia, actualizando su alma sacerdotal.

En este punto me parece oportuno advertir un aspecto: el hecho de que las consideraciones del Beato Álvaro se muevan desde el principio en un marco abiertamente teológico, y que, en consecuencia, las categorías determinantes de su pensamiento sean teológicas, no dice nada en contra de las consideraciones éticas y filosóficas a las que nos referíamos en la primera parte de este trabajo. Pues sigue siendo cierto que no reconoceríamos a Dios en el prójimo si no nos acercáramos al prójimo que sufre, si no nos dejáramos conmover por sus necesidades, de forma que modificaran nuestros planes. Esta disposición es parte esencial, constitutiva, de la compasión que exhibe el samaritano. Al igual que Juan Pablo II, Álvaro del Portillo no se limita a destacar la necesidad de una actitud compasiva, sino que subraya la necesidad de que tal actitud vaya acompañada de obras eficaces.

Dos manifestaciones de la caridad con el prójimo

En este contexto, el Beato Álvaro introduce una inflexión significativa:

«Después, una vez que ha trasladado personalmente el enfermo a la posada, ¿qué hace el samaritano? Sacando dos denarios, se los dio al mesonero y le dijo: cuida de él, y lo que gastes de más te lo daré a mi vuelta (Lc 10,25): prosigue su camino, porque le incumben otros deberes que no puede descuidar. No es una disculpa, no es una evasión, no haría bien si permaneciera más tiempo: sería sentimentalismo, desatendería otras

obligaciones. *La misma caridad que le ha impulsado a detenerse, le mueve a continuar su viaje*. Es Cristo quien nos ofrece el ejemplo» (I.93, n. 19)³³.

Considero importante subrayar este aspecto, con el que el Beato Álvaro llama de hecho la atención sobre la doble dimensión de la caridad que –como ha comentado Benedicto XVI en la *Caritas in veritate*– no sólo debe informar las relaciones personales, sino la totalidad de nuestra conducta, también las dimensiones que cabría denominar más «institucionales»:

«La caridad es la vía maestra de la doctrina social de la Iglesia. Todas las responsabilidades y compromisos trazados por esta doctrina provienen de la caridad que, según la enseñanza de Jesús, es la síntesis de toda la Ley (cfr. Mt 22,36-40). Ella da verdadera sustancia a la relación personal con Dios y con el prójimo; no es sólo el principio de las micro-relaciones, como en las amistades, la familia, el pequeño grupo, sino también de las macro-relaciones, como las relaciones sociales, económicas y políticas» (CV, n. 2)³⁴.

Pensar que la caridad sólo puede estar presente en las micro-relaciones, o en las relaciones que discurren en los márgenes de las instituciones, como de espaldas a la lógica social que impera de hecho en la vida económica y política sería malentender profundamente el mensaje cristiano, en el que se contiene una llamada a restaurar todas las cosas en Cristo, a construir, por tanto, un mundo a la medida de su caridad. Por esa razón, en la *Caritas in Veritate* Benedicto XVI ha recordado que

«La actividad económica no debe considerarse antisocial... La sociedad no debe protegerse del mercado pensando que su desarrollo comporta ipso facto la muerte de las relaciones auténticamente humanas... Se pueden vivir relaciones auténticamente humanas, de amistad y de socia-

³³ «Sin verdad, la caridad cae en mero sentimentalismo. El amor se convierte en un envoltorio vacío que se rellena arbitrariamente. Éste es el riesgo fatal del amor en una cultura sin verdad. Es presa fácil de las emociones y las opiniones contingentes de los sujetos, una palabra de la que se abusa y que se distorsiona, terminando por significar lo contrario. La verdad libera a la caridad de la estrechez de una emotividad que la priva de contenidos relacionales y sociales, así como de un fideísmo que mutila su horizonte humano y universal. En la verdad, la caridad refleja la dimensión personal y al mismo tiempo pública de la fe en el Dios bíblico, que es a la vez “Agapé” y “Lógos”: Caridad y Verdad, Amor y Palabra». BENEDICTO XVI, *Carta encíclica «Caritas in veritate»*, *Acta Apostolicae Sedis*, 101 (2009, 8) 641-709, n. 3.

³⁴ Cfr. también *Caritas in Veritate*, nn. 7 y 36.

bilidad, de solidaridad y de reciprocidad, también dentro de la actividad económica y no solamente fuera o después de ella. El sector económico no es ni éticamente neutro ni inhumano o antisocial por naturaleza. Es una actividad del hombre y, precisamente porque es humana debe ser articulada e institucionalizada éticamente» (CV, n. 36).

De igual manera, el Beato Álvaro recordaba el horizonte microscópico y macroscópico de la caridad cuando, por un lado señalaba que «un cristiano nunca puede cerrar los ojos ante la indigencia del prójimo, sea moral o material», pues «precisamente, el amor a Dios, en el que consiste primariamente la caridad, dilata las pupilas de nuestros ojos, permitiéndonos reconocer a Cristo en los que sufren, y enciende en nuestros corazones el deseo de volcarnos en obras de misericordia, silenciosamente, sin aparato» (I.93, n. 19), llevando a «inculcar este afán en quienes nos rodean, para que no se conduzcan de modo egoísta, de espaldas al dolor, a la soledad o a la miseria» (I.93, n. 19).

Pero, por otro lado, y con la misma energía, D. Álvaro no dejaba de invitar a reconocer la proyección de la caridad en las relaciones sociales, económicas, políticas, en las que se desenvuelve de hecho nuestra vida ordinaria: no sólo en los encuentros inesperados, donde las necesidades del otro se nos presentan de forma clamorosa, sino en los encuentros cotidianos, que componen el tejido acostumbrado de la vida, debe hacerse abrirse paso la caridad, debe –por emplear su mismo lenguaje– ponerse en ejercicio el alma sacerdotal:

«El afán de atender y remediar en lo posible las necesidades materiales del prójimo, sin descuidar las demás obligaciones propias de cada uno, como el buen samaritano, es algo característico de la fusión entre alma sacerdotal y mentalidad laical. Lo que Dios nos pide, en primer término, es que santifiquemos el trabajo profesional y los deberes ordinarios. En medio de esas actividades, permite que os encontréis con la indigencia y el dolor de otras personas; entonces, señal clara de que realizáis vuestras tareas con alma sacerdotal, es que no pasáis de largo, indiferentes; y señal no menos clara es que lo hacéis sin abandonar los demás deberes que tenéis que santificar» (I.93, n. 20).

Caridad desde el propio lugar en el mundo

Haciéndose eco fiel del mensaje de san Josemaría, quien había acuñado la expresión «mentalidad laical» para referirse a la naturalidad con la que cris-

tianos corrientes, ciudadanos y trabajadores entre sus iguales, con quienes comparten un modo de ver el mundo y unos mismos afanes, infunden la luz de la fe y de la caridad en esas realidades humanas, el Beato Álvaro insistía sobre el valor santificador de las realidades ordinarias: el espíritu cristiano –y con frecuencia la más elemental responsabilidad ética– no se transparenta sólo en los casos extraordinarios, sino también en la vida cotidiana.

En este sentido, si es cierto que una versión convencional de la «ética de simples deberes» puede ofuscar la inteligencia moral para reconocer al prójimo que nos sale al paso trastornando nuestros planes habituales, no es menos cierto que, de ordinario, el mismo respeto por el prójimo se traduce en atender obligaciones muy precisas, como las que se desprenden de los compromisos familiares, profesionales y sociales más corrientes: todo lo que el Beato Álvaro, siguiendo a san Josemaría³⁵, resume exhortando a permanecer en «el propio lugar», es decir, el lugar en el que cada uno desenvuelve su existencia en el mundo:

«Dios quiere que permanezcáis en vuestro lugar. Desde ahí, podéis realizar –estáis realizando– una labor colosal en beneficio de los pobres e indigentes, de los que padecen ignorancia, soledad y dolor –en tantas ocasiones a causa de la injusticia de los hombres–, porque al buscar la santidad con todas vuestras fuerzas, santificando el trabajo profesional y las relaciones familiares y sociales, contribuís a informar la sociedad con el espíritu cristiano» (I.93, n. 20).

Con el fin de dejar claro que el mensaje anterior no se dirige a unos pocos, sino a todos, sea cual sea el lugar que ocupe en el mundo, D. Álvaro puntualiza:

«No me refiero sólo a quienes ocupáis puestos de relieve en los ambientes económicos, políticos y sociales; pienso en todas las hijas y en to-

³⁵ Se trata de un tema central de la predicación de san Josemaría Escrivá: «Somos nosotros hombres de la calle, cristianos corrientes, metidos en el torrente circulatorio de la sociedad, y el Señor nos quiere santos, apostólicos, precisamente en medio de nuestro trabajo profesional, es decir, santificándonos en esa tarea, santificando esa tarea y ayudando a que los demás se santifiquen con esa tarea. Conveceos de que en ese ambiente os espera Dios, con solicitud de Padre, de Amigo; y pensad que con vuestro quehacer profesional realizado con responsabilidad, además de sosteneros económicamente, prestáis un servicio directísimo al desarrollo de la sociedad, aliviáis también las cargas de los demás y mantenéis tantas obras asistenciales –a nivel local y universal– en pro de los individuos y de los pueblos menos favorecidos». SAN JOSEMARÍA, *Amigos de Dios*, n. 120.

dos los hijos de nuestro Padre, que, al convertir en oración su trabajo y su jornada entera –quizá tareas sin brillo, como la labor y la vida de la Virgen y de san José–, estáis poniendo a Cristo en la cima de las actividades humanas, y Él –no lo dudéis– atraerá todas las cosas hacia sí, saciando vuestra hambre y sed de justicia» (I.93, n. 20).

Es toda la teología del valor santificador del trabajo y la vida ordinaria, que san Josemaría puso de relieve remitiendo a los años de vida oculta de Jesús en Nazareth, la que se pone en juego en esas palabras. El hecho de que la adecuada interpretación del pasaje requiera adoptar una perspectiva teológica no debe impedirnos reconocer la estructura ética que presupone, ya destacada por la Doctrina Social de la Iglesia cuando sitúa el *trabajo* humano en el corazón de toda la cuestión social. Pues, en último término, lo que la glosa de D. Álvaro a esta parábola pone de relieve es la dimensión intrínsecamente solidaria de todo trabajo humano, y, en esa medida, que la solidaridad expresada por el buen samaritano no debe reservarse exclusivamente para situaciones extraordinarias, sino actualizarse en el ejercicio cotidiano de la profesión.

El ejemplo del mesonero

Es este aspecto, precisamente, el que queda singularmente resaltado en la parte final de su comentario, que, no por hacerse eco de la predicación del Fundador del Opus Dei deja de ser original:

«Meditemos también el final de la parábola. Para ocuparse del herido, el samaritano recurrió también al mesonero. ¿Cómo se hubiera desenvuelto sin él? Nuestro Padre admiraba la figura de este hombre –el dueño de la posada– que pasó inadvertido, hizo la mayor parte del trabajo y actuó profesionalmente. Al contemplar su conducta, entendido, por una parte, que todos podéis actuar como él, en el ejercicio de vuestro trabajo, porque cualquier tarea profesional ofrece de un modo más o menos directo la ocasión de ayudar a las personas necesitadas. Ciertamente lo permite la tarea de un médico, de un abogado, o de un empresario que no cierra los ojos ante las necesidades materiales que la ley no le obliga a atender, porque sabe que le obligan la justicia y el amor; pero también la de un oficinista, un trabajador manual o un agricultor que encuentra el modo de servir a los demás, quizá en medio de grandes estrecheces personales. Sin olvidar –insisto de nuevo– que el fiel desempeño del oficio

profesional ya es ejercicio de la caridad con las personas y con la sociedad» (I.93, n. 21).

El mesonero, a quien el samaritano le encomienda «cuidar» del hombre malherido, realiza una tarea profesional impregnada de caridad. Con su actuación, a un tiempo profesional y cristiana, actualiza los vínculos éticos de solidaridad a los que nos convoca la vida social y los eleva a una nueva dimensión. Me atrevo a decir que especialmente en una sociedad en la que las interdependencias son cada vez más manifiestas, advertir la intrínseca dimensión ética de los lazos profesionales reviste particular trascendencia. En este sentido, cualquier trabajo, desempeñado fielmente, y con los ojos atentos a las necesidades de las personas implicadas, puede y debe considerarse un auténtico ejercicio de solidaridad y caridad. Más aún: la ayuda eficaz que, según veíamos, caracteriza la auténtica compasión, reclama con frecuencia una solución profesional, informada por el mismo principio. Por eso mismo –sigue diciendo D. Álvaro– «la preocupación por los pobres y enfermos... ha de impulsar a promover o a participar en labores asistenciales, con las que se trate de remediar, de modo profesional, esas necesidades humanas y muchas otras» (I.93, n. 21).

En efecto: la caridad no sólo abre los ojos a las necesidades ajenas, sino que, como decíamos arriba, con palabras de san Juan Pablo II, mueve a remediarlas de manera eficaz, de un modo que no pierda de vista el bien de la persona. El Beato Álvaro expresa esto mismo sirviéndose del par de conceptos acuñados por san Josemaría: el alma sacerdotal, que alienta en todo fiel cristiano que vive en medio del mundo y en él desempeña un trabajo profesional, debe moverle a reconocer las necesidades del prójimo y contribuir a su solución con la mentalidad laical y profesional que le es propia³⁶: impulsando escuelas, colegios, centros de formación profesional, hospitales, centros asistenciales, centros de investigación, etc.

«Para ocuparse del herido, el samaritano recurrió también al mesonero. ¿Cómo se hubiera desenvuelto sin él?» La imagen no puede ser más gráfica. Sobre esta misma imagen incidió años más tarde Juan Pablo II en su libro *Levantaos, Vamos*, para referirse, precisamente al modo en que los laicos realizan su vocación en el mundo. Escribía san Juan Pablo II:

³⁶ Pienso que, desde esta perspectiva, que no es otra sino la perspectiva de la caridad, es posible superar en gran medida la dialéctica entre cuidado y profesión, a la que nos aboca con frecuencia el debate contemporáneo.

«Los laicos pueden realizar su vocación en el mundo y alcanzar la santidad no solamente comprometiéndose activamente a favor de los pobres y los necesitados, sino también animando con espíritu cristiano la sociedad mediante el cumplimiento de sus deberes profesionales y con el testimonio de una vida familiar ejemplar. No pienso sólo en los que ocupan puestos de primer plano en la vida de la sociedad, sino en todos los que saben transformar en oración su vida cotidiana, poniendo a Cristo en el centro de su actividad. Él será quien atraiga a todos así, saciando su hambre y sed de justicia» (Mt 5,6).

–Y añade:

«¿No es ésta la lección que se desprende del final de la parábola del Buen Samaritano (Lc 10,34-35)? Después de los primeros cuidados de asistencia al herido, el buen samaritano se dirige al posadero. ¿Qué hubiera podido hacer sin él? De hecho, el posadero, permaneciendo en el anonimato, realizó la mayor parte del trabajo. Todos pueden actuar como él cumpliendo sus propias tareas con espíritu de servicio. Toda ocupación ofrece la oportunidad, más o menos directa, de ayudar a quien lo necesita. Naturalmente, esto es más palpable en el trabajo de un médico, un maestro, un empresario, siempre que se trate de personas que no cierran los ojos a las necesidades de los demás. Pero también un empleado, un obrero o un agricultor pueden encontrar muchos modos de servir al prójimo, aun en medio de dificultades personales, a veces incluso graves. El cumplimiento fiel de los propios deberes profesionales es practicar ya el amor por las personas y la sociedad» (JP II, Levantaos, vamos, 2004, 107-108).

Llama la atención la semejanza, casi literal, de este pasaje con el que hemos comentado más arriba del Beato Álvaro. En todo caso, la glosa no es sino la consecuencia lógica de un aspecto ya señalado, con toda claridad en la *Salvifici Doloris*:

«En el programa mesiánico de Cristo, que es a la vez el programa *del reino de Dios*, el sufrimiento está presente en el mundo para provocar amor, para hacer nacer obras de amor al prójimo, para transformar toda la civilización humana en la “civilización del amor”. En este amor el significado salvífico del sufrimiento se realiza totalmente y alcanza su dimensión definitiva» (JP II, SD, n. 30).

Si bien las necesidades cotidianas, que se busca satisfacer mediante el ejercicio ordinario de la profesión, no alcanzan la categoría de sufrimiento, en el sentido existencial apuntado en la *Salvifici Doloris*, es verdad también que la civilización del amor, a la que apunta este último documento, presupone un entramado relacional penetrado de auténtica solicitud por el prójimo, que ponga toda la ciencia y toda la profesionalidad a su servicio.

CONSIDERACIONES FINALES

¿Qué podemos concluir de nuestro examen reflexivo de la Parábola del Samaritano? Más allá de los temas ético-filosóficos que nos han salido al paso en nuestro análisis del texto, en los que cabe reconocer preocupaciones propias del pensamiento ético moderno, las lecturas contemporáneas que hemos considerado aquí se caracterizan por dos rasgos:

- A) Una profundización cristológica en el sentido teológico de la parábola que permitiría superar la contraposición entre lecturas alegóricas y éticas del texto, merced a un significativo cambio de perspectiva. Pues si en los comentarios antiguos de la parábola, el samaritano era figura de Cristo que viene en auxilio del hombre pecador, representado en el apaleado, en las lecturas contemporáneas reconocemos a Cristo principalmente en el hombre que padece, de modo que el samaritano, que se compadece de su prójimo, se compadece en realidad de Cristo mismo. En esta segunda lectura, sería el sufrimiento redentor y solidario de Cristo lo que en primer término imprimiría valor y sentido al sufrimiento del hombre, comunicando también un valor y una proyección especiales a la acción de compadecerse del prójimo necesitado. Consideremos que quien toma la iniciativa en la compasión es en primer término también Cristo, y así la invitación a obrar como el samaritano es también una invitación a identificarse con Cristo no sólo en su dolor, sino en su compasión. Cristo padece y se compadece. En la medida en que quien escucha la parábola entiende que él está llamado a hacer lo mismo, entiende también que disponerse a la compasión y salir en ayuda del prójimo herido ya no son actitudes y acciones éticamente loables; pues, para un cristiano constituyen además manifestaciones propias de su alma sacerdotal.

- B) Asimismo, un rasgo característico de las lecturas contemporáneas, propiciado tal vez por la necesidad de comprender y hacer frente a la complejidad de las sociedades modernas, es la profundización en la doble dimensión –personal e institucional– de la caridad, y, por consiguiente, la necesidad de atender simultáneamente a la actitud del corazón y la eficacia de las obras, con objeto de evitar los extremos del sentimentalismo ineficaz y del institucionalismo sin corazón. En este contexto, ambas lecturas subrayan la importancia tanto de que la caridad informe la práctica profesional, como de profesionalizar los propósitos caritativos, lo que, en términos de san Josemaría, glosados originalmente por el Beato Álvaro, supone conjugar alma sacerdotal y mentalidad laical.

Bibliografía

- AMBROSIO, SAN, «Tratado sobre el evangelio de san Lucas», en GARRIDO BONAÑO, M. (ed.), *Obras de san Ambrosio*, vol. I, Madrid: BAC, 1966.
- AQUINO, SANTO TOMÁS, *Suma de Teología*, Parte I-II, Madrid: BAC, 1989.
- AQUINO, SANTO TOMÁS, *Super Epistolas S. Pauli Lectura*, vol. I, cura P. Raphaelis Cai, O.P., 8ª ed., Romae-Taurini: Marietti Editori, 1953.
- BALDERAS VEGA, G., *Cristianismo, sociedad y cultura en la edad media. Una visión contextual*, México D.F.: Plaza y Valdés, 2008.
- BENEDICTO XVI, *Carta encíclica «Deus caritas est» del Sumo Pontífice Benedicto XVI a los obispos, a los presbíteros y diáconos, a las personas consagradas y a todos los fieles sobre el amor cristiano*, *Acta Apostolicae Sedis*, 98 (2006, 3) 217-252.
- BENEDICTO XVI, *Carta encíclica «Caritas in veritate» del Sumo Pontífice Benedicto XVI a los obispos, a los presbíteros y diáconos, a las personas consagradas y a todos los fieles laicos y a todos los hombres de buena voluntad sobre el desarrollo humano integral en la caridad y en la verdad*, *Acta Apostolicae Sedis*, 101 (2009, 8) 641-709.
- BEN-NAFTALI, M., «Abel's look. Lévinas reads Cain», en LIN, Y. (ed.), *Levinas faces Biblical figures*, Lanham-Boulder-New York-Plymouth, UK: Lexington Books, 2014, 133-147.
- BLOECHL, J., *Liturgy of the Neighbor. Emmanuel Levinas and the Religion of Responsibility*, Pittsburgh: Duquesne University Press, 2000.
- CRESPO, M., *El valor ético de la afectividad. Estudios de ética fenomenológica*, Santiago de Chile: Universidad Católica, 2012.
- DEL PORTILLO, BEATO ÁLVARO, *Carta a los fieles de la Prelatura del Opus Dei*, I-1993.
- ECHEVERRÍA, E. J., «The Gospel of Redemptive Suffering: Reflections on John Paul II's Salvifici Doloris», en VAN INWAGEN, P. (ed.), *Christian Faith and the Problem of Evil*, Grand Rapids, Michigan/Cambridge, UK: William B. Eerdmans Publishing Company, 2004, 111-147.
- ESCRIVÁ DE BALAGUER, San Josemaría, *Amigos de Dios. Homilías*, 34ª ed., Madrid: Rialp, 2009.
- FRANCISCO, «Comunicación al servicio de una verdadera cultura del encuentro», *Mensaje para la XLVIII Jornada Mundial de las Comunicaciones Sociales*.
- JUAN PABLO II, SAN, *Carta apostólica «Salvifici doloris» del Sumo Pontífice Juan Pablo II a los obispos, sacerdotes y fieles de la Iglesia Católica sobre el sentido cristiano del sufrimiento humano*, *Acta Apostolicae Sedis*, 76 (1984) 201-250.

- JUAN PABLO II, SAN, *¡Levantaos, Vamos!*, Barcelona: Plaza&Janés, 2004.
- KANT, I., *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, tr. Manuel G. Morente, Madrid: Encuentro, 2003.
- KANT, I., *Metafísica de las Costumbres*, 3ª ed., Madrid: Tecnos, 1999.
- LÈVINAS, E., *Humanismo del otro hombre*, México: Siglo XXI, 1974.
- LÈVINAS, E., *Ética e infinito*, Madrid: Visor, 1991.
- LÈVINAS, E., «Derechos humanos y buena voluntad», en *Entre Nosotros. Ensayos para pensar en otro*, Valencia: Pre-Textos, 1993.
- LÈVINAS, E., *Trascendencia e Inteligibilidad seguido de una conversación*, Madrid: Encuentro, 2006.
- LIN, Y. (ed.), *Levinas faces Biblical figures*, Lanham-Boulder-New York-Plymouth, UK: Lexington Books, 2014.
- MÚGICA, F., «El pensamiento social de Leonardo Polo», introducción a Leonardo Polo, *Sobre la existencia cristiana*, Pamplona: Eunsa, 1996, 13-55.
- ORÍGENES, *Homilías sobre el evangelio de san Lucas*, introducción, traducción y notas de Agustín López Kindler, Madrid: Ciudad Nueva, 2014.
- SCHELER, M., *Ética. Nuevo Ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, 3ª ed. revisada, Madrid: Caparrós, 2001.
- SHEPHERD, A., *The Gift of the Other: Levinas, Derrida and a Theology of Hospitality*, Eugene-Oregon: Princeton Theological Monograph Series, 2014.

