

# La Opción del Amor a Dios y al Prójimo en América Latina

Francisco Interdonato, S. J.

Profesor de Teología Sistemática en la Facultad Teológica de Lima.

## 1. Planteamiento del problema en América Latina

Todo problema religioso dentro del Cristianismo, una vez que alcanza el nivel teológico, sea en el planteamiento o en su solución, es, no puede dejar de serlo, universal. La teología, aquí y en cualquier parte dentro de la Iglesia, es una reflexión crítica y sistemática sobre las fuentes de la Revelación. Si se quiere arrojar luz sobre una situación temporal y espacial, localizada en un punto determinado por ej.: en Latino América, no puede dejar de acudir a esas fuentes que, claro está, no son latinoamericanas ni de ningún lugar ni tiempo; sino que todo lugar y tiempo tiene que mirar el punto central de la Historia de la Salvación, Cristo. Lo original y propio de cada situación debe insertarse en esa historia y así será teológica sin perder su motivación y su significado social, político, económico o cultural. No todo debe ser teología pura. En la Iglesia tienen que darse los llamados lugares y situaciones teológicas; pero si han de ser tales, tienen que legitimarse a partir de esa teología pura, que no es sinónimo de "académica" sino de "salvífica".

De esta índole es el problema que nos ocupa y con estas limitaciones hay que entender lo añadido a nuestro título "En Latino América". No en sentido exclusivo, porque en todas partes la Iglesia y la teología están confrontadas con la tendencia, expresa o tácita, de identificar el Cristianismo con una Ética, sea ésta la más sublime; y de considerar satisfechas las obligaciones con Dios cuando se han cumplido las que tenemos con el prójimo. Si hemos procedido rectamente hacia éste, lo habremos hecho con Dios. Nótese que no suele añadirse "y viceversa", no únicamente porque la medida es el prójimo sino también porque las relaciones con Dios se entienden como algo abstracto, ideológico. La actitud propiamente religiosa queda así subordinada o diluída en la actitud ética. Es una evasión hablar del amor de Dios en sí: éste se realiza y vive en el amor y servicio al prójimo. El "primer" Mandamiento es suplantado por el "segundo". La fraternidad entre los hombres no se deduce de la Paternidad de Dios.

Si bien el Cristianismo siempre fue entendido —y no podría ser de otra manera— con una dimensión ética, fue inusitado reducirlo a ésta o, simplemente, darle la primacía. Esta la ejercía indiscutible, la relación inmediata con Dios. ¿A qué se debe el cambio?: "Si hoy adquiere vigencia

—interpreta Von Balthasar— puede deberse o bien a que la religión (como relación inmediata con Dios), habiendo sido válida anteriormente, haya perdido en la actualidad su validez... o bien a que la religión haya sido, ya desde siempre, un funesto error, un fraude de la razón, del que hemos sido liberados definitivamente por la época moderna”<sup>1</sup>.

También hay que considerar universal la toma de conciencia del hombre moderno de que la excesiva desigualdad es injusta, que es posible cambiarla; que el orden existente no está fijado ni por la naturaleza ni por Dios, y que la Edad de oro, gracias al evolucionismo, no se sitúa ya en el pasado sino en el futuro. En tales perspectivas la fe debe explicitar más que nunca que el hombre forma parte del discurso sobre Dios.

Si esta situación es más o menos universal, ¿cuál es lo característico del caso latinoamericano? Lo exacerbado, tanto de la desigualdad e injusticia, como de la manera de entender y exigir el compromiso con el hombre. Cierta teorización de la violencia tiende a entenderla como la manera actual de realizar el amor al hombre. La injusticia no es únicamente un pecado gravísimo incompatible con el Reino de Dios, puesto que hiere su virtud fundamental, la caridad: es el *único* pecado. No habría ofensa contra Dios que no se reduzca a este pecado contra el hombre. No ya el trabajar por la justicia, sino su realización cumplida, sería la condición “sine qua non” de la fe en Dios, de la aceptación de su mensaje y la legitimidad de su culto.

Sin embargo, en nuestro concepto, lo más grave del planteamiento latinoamericano no es tanto el que se viva esa actitud ni que se justifique con razones socio-políticas y económicas, sino su pretendida legitimación teológica. En adoptarla como la nueva manera de hacer teología, no como una simple conclusión teológica. Si sólo se tratara de una opción de conducta, de voluntad, dadas las verdaderas ocasiones para ello, sería normal. Pero no es así. El planteamiento del problema involucra a la misma Revelación, al sentido del Cristianismo, a su misión y, por consiguiente, a la pervivencia de la verdadera fe en el Continente.

Eso ha creado una profunda división entre sacerdotes y religiosos. La culpa es compartida por un lado, por los que rehusan reconocer “opción” también en aquel que no la vocifera ni se inscribe en Grupos ni firma manifiestos, pero la vive sobria y realísticamente; y por otro, por los que no comprenden suficientemente que el cristiano es ser en sociedad y la Religión tiene alcance social y que, por tanto, la fe implica compromiso por la humanización del mundo. Tanto el negar que el amor de Dios se manifiesta en el amor al prójimo como el afirmar que basta amar al prójimo, es

<sup>1</sup> Hans Urs Von Balthasar, “Relación inmediata del hombre con Dios”, en *Concilium*, n° 29 (nov. 1967), p. 411.

arrancar insustituibles páginas del Evangelio y de la historia del Cristianismo, e ignorar acciones fundamentales de Cristo, de los Santos y de cristianos.

Todos tenemos incertidumbres en no pocos problemas importantes, sea por la especial índole de esos problemas, sea también porque nosotros mismos participamos de las diferencias (de tendencias, culturas, tradiciones, clases) de los otros hombres. ¿Cómo integrarse en la indispensable unidad y caridad cristiana? Creemos que buscando la posible claridad doctrinal y procurando la actitud fundamental de amar y escuchar a la Iglesia y no de querer configurarla a nuestras ideas bebidas en fuentes no teológicas.

La historia enseña que en la Iglesia ha habido siempre, y hay ahora, tendencias más o menos heréticas y cismáticas, no sólo pregresistas, sino también conservadoras y reaccionarias. Lo mismo puede ocurrir en el tema que nos ocupa del amor al prójimo y amor a Dios. La fácil solución: "Lo uno y lo otro", aparece concordista e insatisfactoria. Se debe afirmar la unión intrínseca entre el amor a Dios y al prójimo, de tal manera que no comprometa la posibilidad de las relaciones directas y personales con Dios. Porque hoy el problema de fondo, el que de hecho afecta el futuro del Cristianismo, es si existe amor a Dios fuera del amor a los hombres; si es posible y válido amar inmediatamente a El, en Sí, sin que pase siempre y necesariamente por la mediación del hombre; si el amor al hombre es *ya* amor a Dios, y amor salvífico.

Una congelación a priori de la respuesta a base de las categorías de "conservador" y "alienante", es antiteológica y antieclesial. Esos conceptos son derivados de la verdad o falsedad de aquello que se presume ser conservador o alienante, pues la verdad no puede ser alienante. Por consiguiente ésta debe ser investigada en las fuentes de la Revelación.

## 2. El Amor en el Cristianismo

La máxima filosofía del Cristianismo es "El amor de Cristo que excede a todo conocimiento" (Ef 3, 19). Su exponente por excelencia, el Santo, no es, de suyo, el más sabio ni el más dotado, sino el que ama a Jesús, a Dios y al prójimo. La tradición mística y teológica reconoció a la voluntad el primado de *dignidad*; pero, arrancando del orden intrínseco de las facultades, atribuyó la primacía de *dirección y procedencia* al entendimiento. Esto se deduce por la respuesta dada desde la Edad Media a cuestiones tales como si la teología era ciencia pura o encaminada al mejoramiento de los hombres; si la esencia de la bienaventuranza consistía en la contemplación o en el amor de Dios; si el primer sitio lo ocupaba la vida contemplativa o la activa. En todos estos casos se inclinó, formalmente, por la primera

alternativa, es decir, en favor del entendimiento. Y con razón, porque si es cierto que la voluntad puede obrar y crear, es impotente para ver y comprender.

El fundamental choque con esta concepción comienza con el protestantismo. Culmina cuando un protestante piadoso, paradójicamente una de las mentes más poderosas de la historia del pensamiento, Kant, llega a poner un orden de la voluntad con postulados indemostrables. La existencia de Dios, del alma, de las verdades totalizantes sobre el mundo, no se admiten por el descubrimiento de su verdad, sino por imperativos categóricos. Con todo en Kant ese proceso está todavía ligado al problema de la verdad. Muy pronto se desplazó a la pura acción que se justifica a sí misma. Nietzsche proclamó verdadero y bueno todo lo que contribuye a realizar al Superhombre. En otra vertiente, el materialismo marxista, puso el criterio de la verdad en la praxis política y económica. En Literatura marcó la cumbre, que después muchos otros escalaron, Fausto que, lleno de dudas, las resuelve substituyendo el evangélico "Al principio era el *Verbo*", con: "Al principio era la *acción*". En la Religión estrictamente dicha, produjo el Liberalismo protestante, cuyo epígono, Bultmann, sostiene que no interesa la verdad del Cristianismo sino su valor existencial. En la periferia del Catolicismo, el Modernismo, con matices más o menos diferentes, también terminaba por valorar los dogmas por su valor vital, no por su verdad.

El Catolicismo central, a pesar de todo, no dejó de ver nunca que allí se jugaba todo el Cristianismo e insistió, en medio de la mayor hostilidad, en salvaguardar la primacía del entendimiento y de la verdad, o del "Logos" sobre el "Ethos". Rechazó absolutamente toda tentativa de fundar en el valor vital la validez de la doctrina y del dogma. Colocó a éstos como hechos incondicionales que descansan primariamente en sí mismos, no en la conformación que pueda prestarle la costumbre o utilidad. Lo verdadero es verdadero porque es verdadero. El querer, la voluntad, no crea la verdad; la encuentra y la tiene que abrazar.

Sin embargo al presente, quizás más en Latinoamérica, hay un recrudecimiento de esa pugna que se manifiesta no en el campo de la doctrina, negando verdades dogmáticas, sino en el de la vida, y actuación de la Iglesia. Por ej.: no se aprecia el culto si no está inmediatamente relacionado con la acción, no ya tanto moral, sino social y política. La admiración humillada a la categoría de la praxis hace aparecer el retiro sagrado y la solemne atemporalidad del culto y la oración como una fuga del compromiso, quedando así desvalorizado lo más cristiano del Cristianismo, es decir, lo que no mira a un resultado inmediato y tangible. Con lo cual en un plazo más o menos cercano, girará en el vacío la misma acción y el compromiso. Porque el puesto central del amor en el Cristianismo procede de la verdad dogmática de que Dios creó al hombre para comunicársele, hasta hacerse El mismo hombre.

El amor, dijimos, tiene primacía de dignidad: "Pero —afirmaba Guardini hace tiempo y ahora es más cierto— hay que decir también que el predominio generalizado del querer sobre el conocer, del Ethos sobre el Logos, contradice profundamente la esencia del catolicismo"<sup>2</sup>. La fe no podrá ser asunto de estimación subjetiva o puro fruto de la praxis. La vida volitiva y el sentimiento conservan su función insustituible siempre que no estén desvinculados del conocimiento. Las imperiosas necesidades del tiempo, cobran todo su sentido de la consideración de la eternidad del hombre. El presente urge, pero el acontecimiento central está en el pasado y, cuando haga falta, éste debe normar a aquel, no al revés.

El amor cristiano no puede separarse del proyecto de llevar al ser amado a la plenitud de su esencia. La caridad consigo mismo y con el prójimo consiste en la total (y libre) realización esencial del hombre tal como de hecho ha sido pensado y llamado por Dios a integrarse con El en su Gracia y en la salvación. Esta Gracia es "caridad" porque se hace posible por la autodonación de Dios que obra la aceptación por el proceso complejo de la "Justificación". Por tanto las relaciones con Dios reveladas por El mismo, son indispensables para toda realización del amor. Si es así, la conexión esencial con Dios, dada en el puro estar delante de El en oración y culto, si bien no está ordenada a ningún fin práctico, no puede dejar de crear ese estado de espíritu del cual brotará el actuar recto y enérgico. La primacía de la verdad es una "primacía de la verdad en el amor". Este es el sentido de: "La verdad os hará libres" (Jn 8,32). El conocimiento de la verdad es el acto fundamental de la liberación. El que no saca estas consecuencias, no debe acusar al Cristianismo.

Téngase empero presente que el cristiano, por serlo, no tiene más inclinación natural a la bondad ni le es más fácil poseer esas cualidades de amabilidad, condescendencia, etc. Conoce claramente el imperativo de la justicia; pero no significa que le sea connatural el realizarla. De ello se sigue que las faltas morales en el cristiano no deben escandalizar excesivamente, ni creer que por ellas no puede acceder al culto ni pertenecer al Reino.

Tampoco de los pueblos cristianos hay que esperar, sin más, que tengan mayores realizaciones concretas de ese "amor al prójimo". De hecho han usado no menos, y quizá más, la violencia que otros pueblos. No se puede asegurar que, en conjunto, hayan tenido más sentimientos humanos, bondad, consideración talante afectuoso, que otros pueblos de diferente religión. Las mismas grandes personalidades del Cristianismo, por ej.: S. Pablo, y el prójimo "Apostol del amor", personalmente no aparece tan delicado como la leyenda y el arte quieren sugerir. El Evangelio lo muestra también apasionado y con el germen de la dureza (Lc 9, 54);

<sup>2</sup> R. Guardini, *El espíritu de la liturgia*, Santiago 1943, p. 116.

y es intransigente en materia de doctrina: "Si alguno viene a vosotros y no es portador de esta doctrina, no le recibáis en casa ni le saludéis" (2 Jo 10).

Ni el mandamiento del amor ni, menos aún, su realización visible, se puede decir que sean prerrogativas cristianas. Sin embargo hay algo que es específicamente cristiano, con tal que no se piense que esa "especificidad" pueda ser fruto del temperamento especial de un pueblo ni el producto natural de una cultura. Eso no sucedió ni en el A. T. El cap. 16 de Ezequiel prueba que Israel no era más inclinado al Monoteísmo y a la bondad, que las demás naciones. Su prerrogativa fue fruto de la elección gratuita de Yahveh, que no transforma mágicamente la índole del hombre. Tampoco ahora el pueblo cristiano.

No por ello es falsa la calificación del Cristianismo como "Religión del amor". Es ciertísima, pero entendiendo el amor cristiano en el sentido de la historia de la salvación: Dios en Cristo se decidió definitivamente por el hombre; y muchos cristianos, con su Gracia, han aceptado y realizado ese amor, que desde el A. T., con Oseas y el Deuteronomio, fue descrito con la comparación del amor de esposos o de padres e hijos.

Es también Religión del amor porque, conociendo un futuro absoluto, como lo llama Rahner<sup>3</sup>, evita en cualquier hipótesis el sacrificarlo en vista de ninguna utopía, ni aún la del presente, hombre perfecto del futuro. Pero, y esto debe quedar bien entendido, esa esperanza cristiana en el futuro absoluto del hombre, implica amar su futuro también aquí en la tierra. La segunda venida de Cristo culminará el proceso de autodesarrollo histórico del hombre. El Cristianismo, precisamente por considerar al hombre, en cuanto tal individuo, sujeto de un destino eterno, no lo tomará ni a él ni a su presente, como material del futuro. Otra característica que la hace "religión del amor" es que el Cristianismo fundamentalmente consiste en el amor a una Persona, Jesucristo; y en que pone la esencia de la persona humana en el ser amada, llamada, por Dios, en ser el "tú" de Dios. El hombre es fruto de un acto de amor y su existencia es una interpelación para que responda con amor, a Dios que primero nos amó a nosotros y se entregó por nosotros en su Hijo.

El amor cristiano, pues, es "cristiano", es decir, comienza en Cristo y no existe ni antes de El ni sin El; y "El" no debe ser reducido a nuestra medida. El amor que Cristo aportó está situado en una profundidad tal que pudo hacerle decir: "No penséis que he venido a traer paz a la tierra. No he venido a traer paz sino espada" (Mt 10, 34). ¿Cómo se explica esta aparente paradoja del que era la bondad misma? De acuerdo a lo dicho: El amor cristiano es una tarea, no algo natural: es un valor supremo, y cuanto mayor es el valor, más accidentado el proceso de su realización. La

<sup>3</sup> Karl Rahner, "Utopía marxista y futuro cristiano del hombre", en *Escritos de Teología*, Tomo VI, Madrid 1969, pp. 76-86.

“espada” consiste en que el Cristiano está más agitado por el espíritu que los otros hombres; sus momentos positivos están acechados por los negativos.

Según eso el amor al prójimo del cristiano, si ha de ser específicamente cristiano, tendrá que seguir las huellas del de Cristo, quien, como dice acertadamente Von Balthasar, “Para poder ser el hombre *para* los hombres, Jesús no es primeramente el hombre *con* los hombres”<sup>4</sup>; esto es, porque se retiró a una soledad tan profunda con Dios, pudo llegar tan lejos en la comunidad con los hombres. Este es el modelo de la unión de la dimensión vertical y horizontal.

### 3. El amor de Dios y del Próximo en la Biblia

Lo primero que viene al caso es que el mandamiento del amor al prójimo es evidente y razonable aún sin la Sagrada Escritura y sin la fe cristiana, como prueba la parábola del Buen Samaritano en que el prójimo fue justamente el extranjero hereje, no el sacerdote ni el levita (Lc 10, 29ss.). El que se encuentra en necesidad, sea creyente o no, sabe lo que es “amar al prójimo”. La parábola evangélica debe ayudarnos para no convertir el amor en ideología, ni siquiera en esa profundidad enseñada por la Escritura, ni en el motivo formal revelado, el amor de Dios. Para el Cristiano es siempre una tarea que debe cumplirse con la ayuda de la Gracia, sin pretender tenerlo ya listo, como una realidad manipulable.

Es sabido que mucha reflexión teológica al respecto en Latino América, recurre a textos del A. T., y también del Nuevo, que efectivamente anatematizan la injusticia. Pero lo extraño es invocarlos en favor de la dimensión horizontal contra la vertical. Esto es inaudito incluso en el A. T., como dice con toda brevedad y propiedad Von Balthasar: “Los terribles abusos sociales fustigados por Isaías y Amós claman al cielo porque son pecado contra el amor de la alianza”<sup>5</sup>. Aquí está dada la unidad y también la primacía en el amor.

La injusticia es siempre condenable, pero mucho más en aquel que por la Revelación sabe que aplastar al hombre es aplastar la imagen de Dios y al que “ama a todos los seres que hizo (Sab 11,24; Cfr. también Ps 145, 9; 136, Iss.). Pero la plenitud en esto, como en todo, llega con Cristo (Mc 1, 15; Gl 4, 4; Ef 1, 10). Con El el hombre supo definitivamente que era no solamente siervo sino hijo de Dios precisamente porque en la Revelación se reveló como Padre, no como simple Señor: “Si no identificamos indebidamente la bondad de Dios con su amor estrictamente personal, no podemos deducir de las afirmaciones del A. T. si Dios ama propia-

<sup>4</sup> Urs Von Balthasar, art. cit. p. 419.

<sup>5</sup> *Ibidem* p. 417.

mente al hombre allí en el sentido de querer donarle su propia intimidad de modo totalmente personal. Bondad, indulgencia, misericordia y cuidado son atributo que también puede poseer un señor con respecto a su siervo"<sup>6</sup>.

En el N. T. se llega a esa inconcebible identificación que expone el célebre versículo: "Cuanto hicisteis a uno de estos hermanos míos más pequeños, a mí me lo hicisteis" (Mt 25, 40). Esta unidad esencial entre el amor de Dios y del prójimo Jesús la refrendó al ser preguntado cuál era el mayor mandamiento: "Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu mente. Este es el mayor y el primer mandamiento. El segundo es semejante a éste: amarás a tu prójimo como a tí mismo. De estos dos mandamientos pende toda la Ley y los Profetas" (Mt 22, 37-40). La palabra griega "semejante" (omoía) apunta a una similitud que raya en la igualdad. Límite que no rehuyen otras expresiones del N. T., por ej.: "Si cumplís la Ley regia según la Escritura: Amarás a tu prójimo como a tí mismo, obráis bien" (Sant 2, 8); y Pablo: "...el que ama al prójimo, ha cumplido la Ley" (Rom 13,8), porque: "toda la Ley alcanza su plenitud en este solo precepto: Amarás a tu prójimo como a tí mismo" (Gal 5, 14).

¿Qué significan todos estos textos? Como se indicó más arriba, no pretenden inaugurar el amor al prójimo, como afirma también uno de los más notables teólogos protestantes actuales, Gerard Ebeling: "El hecho que Jesús se identifique con los necesitados no pretende de ninguna manera fundar por primera vez que ellos son dignos de ayuda. Al contrario, Jesús se remite a la evidencia de que eso es inherente a la exigencia misma del indigente... Para quien la miseria del prójimo no es un apelo evidente, el apelo de Jesús no puede de ninguna manera ser comprendido"<sup>7</sup>. Pensamiento fundamental para iluminar la presente controversia en Latino América, donde los teólogos de la liberación y cristianos por el socialismo parecen poner todo el Cristianismo en aquello que también existiría, básicamente, sin él.

"Básicamente", decimos, porque de ninguna manera debe quedar disminuída la declaración del Señor: "Os doy un mandamiento nuevo... Que como yo os he amado, así os améis los unos a los otros" (Jo 13, 34; 15, 12). ¿Por qué es "nuevo"? Porque la revelación de cómo nos amó Dios en Cristo, es nueva para nosotros; y porque la actitud del hombre ante el hombre no es lo primero sino que debe ser derivada de su actitud ante Cristo. Esta es la verdad capital en todo este asunto y a su luz debe explicarse el por qué, siendo las relaciones de todo hombre con Cristo una realidad en sí, propiamente ontológica, toda relación de hombre a hombre

<sup>6</sup> Karl Rahner, "Theos en el Nuevo Testamento", en *Escritos de Teología*, Tomo I, Madrid 1961, p. 139.

<sup>7</sup> Citado por P. Knauer en su tesis doctoral *Christologie de G. Ebeling*, R. T. L., 1971, p. 408.



es también relación con Cristo; esto es, hasta qué punto se da la identidad y cómo se concilia con los datos de la experiencia. La respuesta debe partir de la distinción de lo "en sí" ontológico y de lo personal y vivencial. En las relaciones con Cristo Redentor hay un plano objetivo y uno subjetivo, *separables*. Es el "ya y todavía no", donde el "todavía" no llegará a efectuarse automáticamente. Hemos resucitado con El, pero todavía no; y sin embargo puede ser que este "todavía no", no llegue nunca, si yo no lo quiero. Estoy redimido y salvado objetivamente; sin embargo es posible que subjetivamente nunca sea un salvado, si no lo quiero, esto es, si no colaboro.

De donde las palabras: "Cuanto hicisteis a uno de mis hermanos, a Mí lo hicisteis", son literalmente ciertas en sentido objetivo y ontológico; pero no necesariamente subjetiva y personalmente. Nada en el Cristianismo es automático y mágico, y menos en el orden salvífico: Si uno no quiere hacerlo por Cristo, si no tiene intención voluntaria y personal, no lo ha hecho, humana y subjetivamente, por Cristo. Aunque objetivamente haya amado al prójimo, "haya repartido todos sus bienes y entregado su cuerpo a las llamas" (I Cor 13, 3), salvíficamente nada ha hecho, porque, según dice allí S. Pablo, es posible hacer todo eso sin caridad sobrenatural.

#### 4. El texto crucial de 1 Jn 4, 20

"Si alguien 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" (I Jo 4, 20). No parecen legítimas todas las consecuencias que se han querido sacar de este texto, ni el terrorismo religioso de exigir una conducta en pugna con todo el dinamismo de la persona, que también es dado por Dios. En la vida concreta, por lo pronto, no es tan fácil saber qué es "aborrecer", "amar", y si la categoría de "hermano" se aplica igualmente a todos los hombres y en todas las circunstancias, etc.

Es exegéticamente indudable que se trata de una reflexión teológica de S. Juan, partiendo naturalmente de la doctrina de Jesús, pero motivada por la polémica que late en el fondo de esta epístola contra los Gnósticos, los "Espirituales" y los Docetistas. La preocupación de proteger a la Iglesia naciente de estas herejías, es el contexto en que debe entenderse su doctrina, so pena de hacerlo incurrir en contradicciones. Tal sería, por ej. la expresión central en nuestro texto: "... a Dios a quien no ve", que pocos versículos anteriores habían dicho casi con las mismas palabras: "A Dios nadie lo ha visto nunca" (I Jo 4, 12), que no guardan coherencia ni con su Evangelio que comienza: "... y el Verbo era Dios... y se hizo carne" (Jo 1, l. 14), y termina: "Dios mío y Señor mío" (20, 28); ni con el inicio de esa misma Epístola: "Lo que hemos visto con nuestros ojos... y tocaron nuestras manos acerca de la Palabra de Vida" (I Jo 1, 1). Repeti-

mos que sería contradictorio si no se leen de cara al adversario gnóstico que presumía conocer a Dios por intuición directa, sin la mediación de la Encarnación, degradada a pura apariencia.

En dicho contexto polémico afirma S. Juan que "quien no ama a su hermano a quien ve, no puede amar a Dios a quien no ve". Sería mejor que la traducción conservara el matiz original del verbo "ver" (eoraken) en perfecto: "Quien no ama a su hermano a quien ha visto, no puede amar a Dios a quien no ha visto", que, si bien indica que la acción pasada sigue durando, expresa mejor el carácter de conminación al gnóstico: "Tú no has visto a Dios!"; y de censura a esos "espirituales" que con el pretexto del amor puro a Dios, menospreciaban a los hombres de carne y hueso. Por consiguiente queda que el versículo central, objeto directo de la enseñanza de S. Juan, eco inmediato de su Evangelio y enfáticamente atribuido al Señor, es el v. 21: "Y hemos recibido de El este mandamiento: quien ama a Dios, ame también a su hermano". Esta viene a ser la explicación de esa gran definición juanea: "Dios es amor", fruto de su experiencia única del amor de Dios en Cristo, en el cual el Invisible vivió una vida totalmente humana y se dio totalmente a los hermanos para llevarlos de nuevo al Padre. Este mensaje suyo constante es lo que recalca en su Epístola contra la sublime cháchara docetista y gnóstica.

Es por tanto absolutamente ajeno al pensamiento de S. Juan usarlo como argumento en favor de la procedencia de las relaciones del hombre con el hombre en detrimento de las relaciones con Dios o reduciendo éstas a una cierta superestructura de aquéllas. Con la densidad característica de ese genial libro, "Cristo y el tiempo", lo corrobora su ilustre autor: "Las epístolas juaninas tienen como tema: el imperativo del amor al prójimo procede del indicativo del amor de Dios por nosotros (I Jo 4, 10-12). Este es el catecismo de la moral novotestamentaria; en ninguna otra parte ha sido formulado de una manera tan clásica"<sup>8</sup>.

Situaciones históricas determinadas pueden exigir poner de realce uno u otro aspecto de la doctrina; pero en tales casos debe recordarse la perenne regla hermenéutica: "Affirmatio unius, non est negatio alterius" (La afirmación de un aspecto no es negación del otro). Así, por ej. Rahner hace el comentario de este texto en circunstancias análogas a las de San Juan, es decir, se halla, o toma en cuenta, a una comunidad de cristianos que tiene amor explícito a Dios, le rinde culto, recibe los Sacramentos, conoce su doctrina, etc. En tal situación es claro que no hace falta insistir en ese núcleo del Cristianismo sino en las consecuencias doctrinales y morales que de allí se siguen, es decir, en que "Si amamos a Dios, amemos también a los hombres". La condicional, "Si amamos a Dios", ya la tienen. Hace falta ir al condicionado, al consecuente: "...amemos también a los hombres".

<sup>8</sup> Oscar Cullman, *Cristo y el Tiempo*, Barcelona 1968, p. 203.

No es ese el supuesto histórico y vivencial en que nos hallamos en Latinoamérica. Aquí, debido a la situación social particularmente opresora, lo condicionado, el consecuente, se hace imperioso. El cristiano debe emplearlo, pero sin diluirse en uno de tantos movimientos. Su contribución propia será dando orientación evangélica y salvífica al movimiento de liberación. Si Dios, Dios personal, ha de tener un lugar en este proceso y en su futuro, hay que salvar el condicional: "Si amamos a Dios"; y de aquí descender al compromiso por el hombre. Según esto hay que hacer una distinción en esta conclusión de Rahner: "Radicalmente, con necesidad ontológica, y no meramente moral o psicológica, es verdad que quien no ama al prójimo, a quien ve, no podrá tampoco amar a Dios, a quien no ve; y que a un Dios, a quien no ve, lo podrá amar únicamente *en cuanto* que ama al prójimo visible"<sup>9</sup>. Necesidad "ontológica" es lo mismo que "objetiva" en el sentido en que hemos hablado más arriba; y en ella se funda la necesidad moral y psicológica. Esto quiere decir que al amor al prójimo es un mandamiento moral pero fundado en la naturaleza de las cosas, no simplemente en las leyes o en las costumbres circunstanciales y mudables. Siempre que un precepto moral sea de esta índole, el precepto existe, sea conocido o no, esté promulgado o no. Siendo esto así resulta absolutamente, "ontológicamente", verdadero que el que no ama al prójimo tampoco ama a Dios, por mucho que lo proclame.

Eso es indudable. Lo que hace problema en Latino América es la sentencia final: "A Dios a quien no ve, le podrá únicamente amar *en cuanto* que ama al prójimo visible". Para que sea esto correcto debe subrayarse el "le podrá amar"; no que ya lo ama necesaria y automáticamente. Amar es un acto humano, consciente y libre; lo cual requiere previo conocimiento. Lo tajante de la afirmación de Rahner se justifica porque aquí, —y en el contexto de su teología cuando habla de "amar" en lugares análogos—, se refiere a ese amor característico, realmente singular, que constituye al "Cristiano Anónimo". Según esta teoría el que ama al prójimo, ama a Dios aunque no lo diga o no lo sepa, esto es, "anónimamente". Esto se precisará más adelante.

Si a S. Juan, pues, se le hubiera presentado la situación latinoamericana, no hubiere dicho: "Quien ama al prójimo a quien ve, *ama* a Dios..."; sino: "Quien ama al prójimo a quien ve (se compromete por su liberación, etc.) *puede* amar a Dios a quien no ve"; y sólo él lo puede hacer, pero de ninguna manera que *ya* lo hizo. Si con toda razón llama "mentiroso" al que dice que "ama a Dios y aborrece a su hermano", ¿qué diría del que afirmara lo contrario, esto es: "Amo al prójimo y aborrezco a Dios"? Todos sabemos que esto último se da, mientras que lo anterior es hipotético. Literalmente muchos de los pensadores más famosos, empeñados en exal-

<sup>9</sup> Karl Rahner, "Sobre la unidad del amor a Dios y al prójimo", en *Escritos de Teología*, Tomo IV, Madrid 1969, pp. 289-290.

tar al hombre, sistemática y elaboradamente profesan aborrecer a Dios. Otro número, mucho mayor, lo aborrece implícitamente o por omisión. Si en tales casos, mirando únicamente a su amor al prójimo, se sigue diciendo que ama a Dios, ¿qué sentido conservarían las palabras y qué consistencia tendría el hombre?

Lo mismo se sigue si fijamos la atención sobre el acto religioso propiamente dicho. No es posible alargarse, pero es suficiente hacer esta suposición: Si realmente el sólo trabajar por el hombre, comoquiera que sea, pudiera considerarse un acto religioso, ¿hubieran existido las religiones?, ¿Cristo se habría encarnado? Y, caso de hacerlo, ¿No nos hubiera enseñado que el Credo, el Culto, los Sacramentos, no son más que comprometerse por el hombre? Es evidente que Cristo estableció una identificación entre El y los cristianos, por ej., cuando responde a Saulo: "Yo soy Jesús a quien tú persigues" (Act 9,5). Pero es que realmente era así, puesto que Pablo lo perseguía en cuanto cristianos. Pero, ¿habría sido lo mismo si se tratara de la persecución de cualquier hombre y por cualquier motivo, digamos, por ej., si se los hubiera perseguido como explotadores y opresores del pueblo?

La unión de lo ontológico y lo moral en el hombre no se da necesaria sino libremente. Sólo Dios y no criatura alguna se identifica con su acto; por eso Dios, si es bueno, como lo es, lo será esencialmente, siempre y con todos. El hombre, ser finito, puede amar a un individuo y odiar a otro; o amar hoy y odiar mañana. Esto no le es lícito moralmente, pero le es posible ontológicamente. Y sólo por esta posibilidad ontológica, prerrogativa de su finitud, su acto de amor puede ser libre, es decir, meritorio. Por eso mismo prueba la separabilidad de lo ontológico y lo moral en el hombre. Es verdad que no es posible "amar a Dios y aborrecer al hermano"; porque sería contradictorio ser al mismo tiempo "bueno" (amar) y "malo" (aborrecer). Y, para ser malo, basta hacer algo realmente malo; en cambio, según la vieja regla, "bonum ex integra causa", para ser bueno, debe serlo en todo, como enseña sin ambigüedades la Escritura: "quien observa toda la Ley, pero falta en un solo precepto, se hace reo de todos" (Sant 2, 10).

En resumen, el vicio de interpretación está en invertir, expresa o tácitamente, la fórmula de S. Juan de que no es posible amar a Dios y aborrecer a su hermano; y suponer igualmente cierto lo contrario, esto es, que sea imposible amar a su hermano y no amar a Dios o simplemente aborrecerle. En sí (ontológicamente) no sólo el amor a Dios y al hombre se exigen mutuamente sino amar a *todos* los hombres. Pero la trágica experiencia enseña que no siempre sucede así; más aún, la teoría marxista de la lucha de clases, lo profesa doctrinaria y programáticamente.

Por otra parte cabe la pregunta: ¿Qué significa "amar al prójimo"? En la parábola del Buen Samaritano Jesús contesta de manera universal,

válida de suyo para todos y, por tanto previa al Evangelio: "Prójimo" es todo menesteroso; y da un ejemplo de cómo mostrar con hechos que se le ama. Esto es necesario hacerlo, como es necesario liberar al hombre de las injusticias y opiniones; pero sería erróneo suponer que el amor cristiano del prójimo pide sólo eso. Lo cristiano no omite lo humano, pero no le basta. El Señor enseñó, sí, que "todo es para vosotros, mas añadió: "Vosotros soy de Cristo y Cristo es de Dios" (I Cor 3, 22-23). El cristiano no ama al prójimo si aspira a darle algo menos que Cristo. Nos parece que está muy bien expresado por este Autor: "El amor de los hombres de que habla Jesús, desborda lo que la ética secularizada llama 'amor de los hombres'. En el Evangelio el prójimo es siempre comprendido en su relación con Dios, que es su verdadera promoción, y en la relación con el Reino de las Bienaventuranzas, con componentes fuertemente humanos pero también fuertemente escatológicos. Amar al prójimo según el Evangelio no es sólo responder a sus necesidades materiales, culturales o sociales, sino también ofrecer y recibir de él un testimonio de presencia divina y del reino de Dios"<sup>10</sup>.

En conclusión podemos decir que entre el amor a Dios y el amor al prójimo hay separabilidad no mutua, es decir, el amor al prójimo puede ir sin el amor a Dios, pero no al revés. Lo cual, empero, tampoco significa que el que ama a Dios ya amó al prójimo, sino que se *esforzará* seriamente; y lo logrará en medida más o menos perfecta, como toda realización del Cristianismo, puesto que no depende únicamente de la libertad, mas también de la liberación de la libertad que sólo arduamente podrá realizarse mediante la ilustración doctrinal, la oración y los Sacramentos. Aquí nos ocupamos solamente de la "ilustración doctrinal", teológica.

##### 5. Interpretación de la Escolástica, particularmente en S. Tomás<sup>11</sup>

"Para amar es necesario previamente conocer"; "El acto es especificado por el objeto". Estos principios de la admirable "Psychologia Rationalis" escolástica, fundan racional y religiosamente, la unidad de la dimensión horizontal y vertical y la subordinación de la primera a la segunda. Amar presupone conocer. Sin intencionalidad no se da ni lo vivencial ni lo ontológico del amor. Ahora bien, la "intencionalidad" de amar a Dios no es posible si no se le conoce; y tampoco, por supuesto, si conociéndole se

<sup>10</sup> André Charron, C. S. C. "Les Catholiques, face á l'atheisme contemporain", en *Bollettino del Segretariato per i Non-Credenti*, a. VIII, n. 3, p. 20-21.

<sup>11</sup> Puede encontrarse un estudio especializado en A. Queralt, S. J., "Todo acto de amor al prójimo incluye necesariamente el amor a Dios? Investigación crítica del pensamiento de S. Tomás sobre la caridad", en *Gregorianum*, 1974, 55/2, pp. 273-317.

excluye la intención de amarle<sup>12</sup>. Esto es evidente porque la facultad humana de amar no está siempre en acto (sólo en Dios el ser y el actuar se identifican) y para pasar a él, debe ser "determinada", es decir, sacada de su indiferencia de amar o no amar, amar esto o lo otro, cosa que no puede darse sin el influjo del objeto previamente conocido. Ahora bien, es patente que los objetos del amor, Dios y el hombre, son distintos. La identificación agraciante que Jesús hace con sus discípulos (Act 9: 4; 22, 7; 26, 14), no es recíproca en todos los casos ¡No toda muerte violenta es martirio!

S. Tomás afirma tanto la distinción del amor de Dios y del prójimo, como la primacía de lo primero (adoración y culto) sobre lo segundo (que tipifica como actos de misericordia): "La religión (es decir, la virtud de la religión) tiene dos clases de actos. Unos elícitos que produce propia e inmediatamente y por los que el hombre se ordena sólo a Dios, como sacrificar, adorar, y otros semejantes. Otros son los producidos mediante virtudes sujetas al dominio de la religión, y que ella ordena al honor divino, ya que la virtud que tiene por objeto el fin puede imperar las virtudes que versan sobre los medios. Según esto 'visitar a los huérfanos y viudas en sus tribulaciones' son actos imperados de religión y elícitos de misericordia"<sup>13</sup>. Si el amor a Dios y al prójimo se implicaran mutuamente de manera necesaria, no tendría por qué haber dos preceptos: "quien ama a Dios, ame también a su hermano" (I Jo 4, 21), siendo así que la caridad es una. La dualidad puede reducirse a unidad, y Dios lo quiere, pero no lo determina: "Aunque la caridad sea una sola virtud, tiene dos actos, de los cuales uno se endereza al otro como a fin... Dios es amado en el prójimo como el fin lo es en lo que conduce al fin"<sup>14</sup>. Pero se trata de fin libre, que debe pre-fijarse y, por tanto, pre-conocerse. En cambio, dice el mismo Santo Doctor, el amor al prójimo está incluido en el amor a Dios como las consecuencias en los principios, es decir, con necesidad, supuesto que uno pone el antecedente. Si a Dios se le ama como supremo bien y como objeto de bienaventuranza, debo amar a todos aquellos a quienes hace o quiere hacer bienaventurados.

Pero lo contrario, que el amor al hombre implique necesariamente amar a Dios, no hay manera de probarlo. El prójimo está incluido en Dios como en causa y fin, mas no al revés; de lo contrario no cabría hablar de "dos" objetos del amor, como habla S. Tomás, más aún, se siente obligado a precisarlos: "Dios y el prójimo no son por igual dos objetos de la cari-

<sup>12</sup> Es claro que la "intención" no es siempre necesario que sea actual, basta la virtual, es decir, la que se tuvo antes y no se ha retractado. Cuando decimos que falta la intencionalidad, se entiende que no se da ni actual ni virtualmente.

<sup>13</sup> S. Th. 2-2, q. 81, a.1, ad 1.

<sup>14</sup> S. Th. 2-2, q. 44, a. 2, ad 1 y ad 2.

dad; sino que Dios es el objeto principal de la caridad, en cambio el prójimo es amado con caridad, por Dios"<sup>15</sup>, donde el "por Dios" significa porque El lo ama hasta querer identificarlo consigo en la Bienaventuranza.

El amor del hombre, pues, no es siempre amor de Dios; lo es solamente cuando Dios es la razón "por la que" se ama al prójimo, es decir, porque El se ha autocomunicado a Sí mismo (no sólo sus efectos) al hombre. Esa autocomunicación tiene grados de intensidad. Todo hombre, por serlo, posee apertura ilimitada a ella; pero la actualiza en el mayor grado el que tiene la Gracia, concebida ahora más plenamente como comunicación cuasi-formal de Dios. De lo cual se sigue que amar al hombre "por Dios" es amarle porque participa esencialmente de Dios en algún grado fundamental y *para* que participe en su máxima autocomunicación, esto es, para que el prójimo a su vez ame a Dios y finalmente goce de su presencia. S. Tomás lo analiza con expresiones equivalentes: "Dios es amado como causa de bienaventuranza, y el prójimo como el que es llamado juntamente con nosotros a participar de esa bienaventuranza"<sup>16</sup>. "Amamos a Dios y al prójimo en cuanto tendemos, nosotros y el prójimo, a amar a Dios. En esto consiste tener caridad"<sup>17</sup>. Y, como explica en el cuerpo de este excelente artículo, el que ama a otro, ama también el amor con que ama. Lo cual no se logra con cualquier amor al prójimo, sino precisamente con el amor que llama de "amistad", de "caridad", con el que se ama "al amigo a quien deseamos un bien y a este mismo bien que queremos para el amigo. De este segundo modo se ama por motivo de la caridad; porque la caridad es aquel bien que deseamos para todos aquellos a quienes amamos por caridad"<sup>18</sup>. En otras palabras, se trata de ese amor al prójimo en que deseamos que tenga "caridad", o sea, que ame y goce de Dios.

Por supuesto a S. Tomás no hay que hacerle decir lo que El no dice. Aquí no excluye del amor al prójimo el deseo y consiguiente acción para que goce de los bienes de esta tierra, de la justicia, etc., que en otras partes afirma. Lo dicho en cada punto vale sólo para ello, en nuestro caso, del amor salvífico, al cual se refiere el texto de I Jo 4, 20, que S. Tomás comenta y justifica acudiendo a la estructura de nuestras facultades y de nuestra peculiar manera de ser espíritu en el mundo, en virtud del cual sólo por el amor de lo visible nos es dable llegar a amar lo invisible: "Por donde, dice, si uno no ama al prójimo, se puede argüir que no ama a Dios, no porque el prójimo sea más amable, sino porque nuestro amor tropieza primeramente con él"<sup>19</sup>. Nótese bien que el problema que se planteaba era "si el hombre es más amable"; ahora en cambio es "si basta amar al

<sup>15</sup> S. Th. 2-2, q. 23, a. 5, ad 1, "Ex caritate diligitur propter Deum".

<sup>16</sup> S. Th. q. 26, a. 2, c.

<sup>17</sup> S. Th. 2-2, q. 25, a. 2, ad 1.

<sup>18</sup> Ibid., c. ("ex hoc ipso quod amat aliquis, amat se amare...").

<sup>19</sup> S. Th. 2-2, q. 26, a. 2, ad 1.

prójimo para haber amado a Dios". Esto no se lo preguntaba porque no entraba en el horizonte religioso, ni en el racional, de su mundo; pero la respuesta implícita está: Si Dios es "el más amable", y se le ama como a "causa", no podría bastar el contentarse con lo menos amable o con el efecto, pues lo menos no contiene lo más ni se identifica con él.

Una confirmación "a fortiori" de lo dicho se puede hallar en su comentario al texto: "Amarás a tu prójimo como a tí mismo" (Mt 5, 43), en que no concede completa igualdad y equivalencia entre el amor al prójimo y a nosotros mismos (por consiguiente, menos con Dios): "*Como a tí mismo*, —escribe— se refiere al modo de amarle. El cual no se ha de entender que sea amado con igualdad, sino de la misma manera"<sup>20</sup>. Y a continuación explica cuál debe ser esa "manera": Tiene que amarle con amor "santo", "justo", "verdadero", porque "si uno ama al prójimo por su propia utilidad y deleite, en realidad no ama al prójimo sino a sí mismo"<sup>21</sup>. Y en el artículo siguiente, donde trata del orden de la caridad, explicitará que uno debe amarse más a sí mismo; si bien pone la salvedad "en lo espiritual", pues, según el precepto del Señor, uno debe estar dispuesto a dar la vida "corporal" por el prójimo, es decir, por su "salvación", a imitación del mismo Cristo. Otros motivos, por ej., por la libertad, dignidad y bienestar del prójimo, no se excluyen, mas no caen bajo el precepto del Señor. No son actos ilícitos de la caridad cristiana; pueden ser imperados por ella, mas no exclusivamente, puesto que también pueden serlo por otras Religiones y doctrinas, aún ateas. En el caso de ser imperados por la caridad, serán actos no sólo heróicos, sino cristianamente heróicos; pero no el heroísmo canonizable del Mártir; ni su ausencia sería renegación de la fe, ya que las promesas de la asistencia de la Gracia no se extienden necesariamente a todos esos actos.

Análoga confirmación se podría descubrir en su comentario al texto en que Jesús radicaliza el precepto del amor: "...Yo os digo: amad a vuestros enemigos" (Mt 5, 44). S. Tomás deduce este deber de amar a los enemigos del hecho de que siendo Dios en cuanto beatificante la raíz por la cual debemos amar a toda creatura racional capaz de bienaventuranza, no podemos excluir a nadie: Todos son prójimos en este sentido pleno, aunque bajo otro aspecto alguien sea nuestro "enemigo". Es decir que no se trata (quizá no es posible) que cualquier amor ni de cualquier compromiso por el hombre, sino del amor ordenado a la salvación escatológica, como el Señor mismo añade a continuación: "amad a vuestros enemigos y rogad por los que os persiguen" (Mt 5, 44). La comunidad con el prójimo está fundada en la intercomuni6n de ese don de los dones, "Dios causa de bienaventuranza"<sup>22</sup>. El grado de amor al

<sup>20</sup> S. Th. 2-2, q. 44, a. 7 c.

<sup>21</sup> *Ibidem*.

<sup>22</sup> S. Th. 2-2, q. 44, a. 8, ad 2.



prójimo, o sea la "proximidad", es directamente proporcional a esa participación del don de Dios. Y no es otra la interpretación de la exégesis científica actual: "Asimismo, el mandamiento del amor a los enemigos únicamente se fundamenta, desde el punto de vista teológico y cristiano, en el hecho de que Cristo murió también por ellos y de que, en Cristo, Dios ama incluso a nuestro peor enemigo"<sup>23</sup>.

En resumen: Es indudable que S. Tomás (de acuerdo con la Escritura y con la exégesis moderna) afirma que hay *dos* mandamientos, ordenados uno al otro, pero distintos; y que el amor de Dios incluye el del prójimo; pero en ninguna parte aparece que el amor al hombre, el compromiso por él, sea necesariamente y en cualquier supuesto, amor a Dios, y menos aún, amor sobrenatural, salvífico. Esto nadie lo ha sostenido. Pero sí siempre la Iglesia a creído, con S. Agustín, que "el amor del prójimo es escalón firme (*certus gradus*) para llegar al amor de Dios"<sup>24</sup>. ¿Por qué?...

## 6. Raíz de la conexión del amor al Prójimo con el amor a Dios

Partiendo de lo dicho hasta aquí: Que el amor y compromiso por el hombre no es necesariamente amor a Dios, y menos amor salvífico; y que no lo es de ninguna manera cuando explícitamente se niega y rechaza a Dios; sin embargo, en cualquier caso, es un escalón cierto (*certus gradus*) para amar a Dios. Nos parece que la raíz debe buscarse en el influjo que el amor tiene en el conocimiento. Vamos a exponer brevemente, inspirados en el "Oyente de la palabra" de Rahner, los datos de antropología teológica que corroboran e ilustran que "El que ama ha nacido de Dios y conoce a Dios" (I Jo 4, 7).

El hombre se realiza a base de actos libres, y en cada decisión particular decide sobre sí mismo. Si obra en favor o en contra de las leyes del amor, y esta tendencia marca su entero obrar y vivir, el hombre ya no sólo obra bien o mal, *él* mismo se hace bueno o malo. Porque el amor es afirmación de la persona en su singularidad irrepetible e indeducible, a imitación y participación en el amor de Dios que al crear al hombre por amor, en él se quiere también a Sí mismo como capacidad del don de ser: "Con ello —concluye Rahner— aparece el amor como la *lumbre* del conocimiento de lo finito, y, puesto que sólo conocemos lo infinito a través de lo finito, aparece también como la *luz* de nuestro conocimiento en general, siendo así en último análisis el conocimiento únicamente la claridad luminosa del amor"<sup>25</sup>. Según esto podemos afirmar que un conocimiento del hombre que no lo conozca como creado por la acción amorosa

<sup>23</sup> Oscar Cullmann, O. Cit., p. 18.

<sup>24</sup> S. Agustín, "Contra Adimantum", 6. P. L. 42, 130-131.

<sup>25</sup> Karl Rahner, *Oyente de la Palabra*, Barcelona 1967.

de Dios, no es un verdadero conocimiento del hombre; y viceversa, como vimos, un amor del hombre que no lo ame como a un ser amado por Dios, no es un pleno amor al hombre.

Es por ello erróneo concebir el influjo del amor en el conocimiento como un impulso ciego que lo precede. No es obscuro ni propiamente le precede, sino que el conocimiento y el amor constituyen la actitud fundamental una y constantemente total del ser humano uno. Cuando, por ej., la teoría de los cristianos anónimos sostiene que la afirmación y aceptación de la propia existencia es la aceptación y afirmación anónima de Dios, se comprende que sea así porque la aceptación de sí sólo puede darse en cuanto que es sostenida y aceptada por la afirmación y aceptación anticipada de Dios, es decir, por el amor anónimo a El, que es condición no menos que fundamento, del conocimiento explícito de Dios. Pero nótese bien que se postula no cualquier amor sino ese "orden del amor", histórico, concreto, establecido por el hombre libremente. Por eso dice audazmente Rahner que "la verdad más profunda es también la más libre"<sup>26</sup>. En efecto, la verdad más profunda es la verdad "personal", en la cual uno está implicado ("misterio" lo llama G. Marcel) en oposición al conocimiento puramente "objetivo" ("problemático", según la terminología de Marcel).

Ahora bien, como el conocimiento "personal" por excelencia es el de Dios, allí se verifica primordialmente que el orden del amor es disposición previa para conocerle. Estrictamente hablando no es que el hombre conozca primero a Dios de manera "neutral" y luego se decide la cuestión de amar a no amar. Esto sería una abstracción o una suposición gratuita de que el orden del amor en el hombre es siempre recto y conforme con el orden puesto por Dios en las profundidades de la existencia humana. El conocimiento de Dios, sin dejar de ser riguroso, objetivo y lógico, es al mismo tiempo entrega de la entera persona en decisión libre. Por eso una modificación en el conocimiento de Dios es siempre una "conversión", que es lo que viene a decir S. Pablo: "Los que no piensan más que en las cosas de la tierra, hacen a Dios al propio vientre" (Flp 3, 19).

El ser contingente tiende hacia su fundamento absoluto, Dios, con todo su ser, es decir, con su inteligencia y voluntad, porque ninguno de los objetos que caen bajo su experiencia agotan su objeto formal. Si ante tal experiencia uno se acepta, da un sí decidido a su propia finitud, en eso mismo se percata de la infinitud del ser, es decir, de Dios, al cual conoce (en todo acto de amor y entender) como el río conoce al mar, esto es, llevado irresistiblemente a él por su corriente. Tiene que suceder de esta manera porque Dios es "incomprensible e infinito" (Dz.-Sch. 3001); y si bien es posible objetivarlo en la reflexión metafísica, siempre está; cierto que El permanece "sumo, incomprensible e inefable" (Dz. -Sch. 806). Esto explica lo complejo del proceso para ir a Dios y por qué en ello está im-

<sup>26</sup> Ibidem, p. 138.

plicado todo el hombre, con el conjunto de sus facultades; y hace comprensible lo que se quería explicar, esto es, por qué el amor al prójimo, aún cuando, como puede suceder y sucede, no es amor a Dios, es un escalón hacia esa meta. Ni la Escritura ni la reflexión metafísica permiten ir más allá; pero tampoco más acá.

### 7. Los "cristianos anónimos" y el amor directo e inmediato a Dios.

Al sostener repetidas veces que el amor al hombre no es amor a Dios si esto no se explicita y entiende, hemos hecho la salvedad del caso de los "cristianos anónimos" o "creyentes implícitos", que se puede formular así: Si alguien ama *realmente* al prójimo, ¿no ama a Dios, por lo menos anónimamente, implícitamente o, lo que nos parece su equivalente en la teología tradicional, "in voto"? Es indudable que esto *puede* suceder; pero es un puro abuso suponer, como sugiere mucha teología liberadora, aunque no use esta misma terminología, que *siempre* sucede así, como si el amor o la creencia anónima e implícita fuera un dispositivo automático.

Desde luego, donde se dé un auténtico amor al hombre, en sacrificio y entrega, aunque no se piense en ello, es teológicamente fundado admitir una coincidencia con el amor de Dios, tanto por la fuerza que lo mueve, la Gracia, como por su meta, la respuesta procesutiva al llamamiento de Dios percibido obscuramente en el fondo del alma. Pero estas condiciones deben entenderse y cumplirse claramente, de lo contrario se vaciará de contenido la misma profesión de cristiano "explícito" y se podría asentar con igual título que los cristianos somos budistas anónimos o ateos implícitos.

La teoría de los cristianos anónimos en la profunda elaboración de su principal Autor<sup>27</sup>, está restringida a aquellas personas y casos en que lo que sucede temática y explícitamente no responde a lo atemático e implícito. Sólo esta es la raíz de la posibilidad del amor anónimo a Dios. En las relaciones humanas propiamente no cabe, primero porque el amor implícito al hombre no sería amor (imagínese el amor anónimo o implícito entre esposos o entre padres e hijos); pero sobre todo porque la realidad (el hombre) y la realidad concreta experimentable (tal hombre histórico) no está expuesta a una tematización distorsionada, cosa que sí es dable respecto de la realidad de Dios en sí y de su peculiarísima experiencia como horizonte y anticipación de nuestros actos de entendimiento y de voluntad. La experiencia genuina de Dios siempre ocurre; pero puede ser tematizada incorrectamente a causa de las deformaciones que la imagen y el concepto de Dios sufre o puede sufrir, individual o socialmente, hasta designar una caricatura. En tal eventualidad el "ateo" sólo rechazaría es-

<sup>27</sup> Cfr. Karl Rahner, especialmente estos dos ensayos: "En torno a la doctrina del Vaticano II sobre el ateísmo", en *Concilium*, n.º 23 (marzo 1967), pp. 377-399, y "Los Cristianos Anónimos", en *Escritos de Teología*, Madrid 1969, pp. 535-544.

ta caricatura, por ej., al Dios presentado como un supercapitalista explotador; y sería ateo categorialmente, pero creyente trascendental, esto es, anónimo o implícito.

¿Cómo discernirlo? Rahner da como señal (por difícil que sea verificarlo) el que dicho individuo, a pesar de su ateísmo explícito o simple indiferencia, admite, tácita o expresamente, una exigencia moral absolutamente válida como interpelación de la experiencia trascendental de Dios y vive conforme a ella. Esto se traduce en un amor al prójimo de fidelidad incondicional, luminosa, alimentada en la autoaprehensión y disposición de sí mismo que se comunica conscientemente al otro. Aceptando al prójimo se acepta a sí mismo. La radicalidad con que sale del "yo" y va hacia el "tú", sólo puede proceder de un "Tú" absoluto. Así el amor al prójimo se convierte en el lugar catogorialmente concreto de la experiencia trascendental de Dios; como acto total y englobante de la existencia humana, es el acontecer original y últimamente único de la trascendencia del hombre.

Es, pues, posible que el amor al prójimo, el compromiso para promover la justicia, sea amor anónimo a Dios, pero hay que añadir inmediatamente, primero que *no siempre* es así; y segundo, que aún en los casos en que lo sea, no es el ideal ni realiza todo el orden objetivo. Cristo como manifestación del Padre no se encarnó para ser amado y reconocido anónimamente. Es, pues, un caso límite de suplencia análoga al "voto" o sacramento de deseo, válido solamente cuando no es posible recibirlo de hecho. La semejanza de la teoría de los cristianos anónimos con el "voto" de los sacramentos, es mayor de lo que se podría pensar. Ambos suplen y equivalen a la real recepción por la caridad. No es sólo el deseo. Se necesita caridad más el deseo, explícito o implícito, del Sacramento para recibir el mismo efecto. De modo que no queda abolido, ni siquiera substituído, el orden objetivo establecido por Cristo; sólo es "suplido" en circunstancias determinadas; y, en cuanto sea posible, debe procurarse salir de ese anonimato. Esto lo postula el mismo Rahner para la validez de su teoría: "... que se le haga caer en la cuenta, en una especie de *mistagogía*, de su propia experiencia de Dios. Si él conoce realmente una fidelidad incondicional, una veracidad absoluta, una entrega desinteresada al bien de los demás y otras actitudes fundamentales semejantes del hombre, conoce algo de Dios, aunque no sepa reflejamente que lo conoce"<sup>28</sup>.

Tiene que tender eficazmente a explicitarse porque el Cristianismo esencialmente es la posibilidad de la comunicación de la luz divina con la luz de la razón humana. Ahora bien, si uno conociendo explícitamente a Dios lo niega; si tiene clara noticia del Cristianismo, vive en país cristiano, es ilustrado, etc., y rechaza a Dios y a Cristo, es incongruente hablar de cristiano anónimo. La peor tentación es entender la revelación di-

<sup>28</sup> Karl Rahner, "En torno a la doctrina del Vaticano II sobre el ateísmo", art. cit., p. 396.

vina como revelación del hombre (que es lo que hace Feuerbach), y la redención por medio del Hijo de Dios, como autoredención del hombre (que es lo que hace el Marxismo). No es título para ser cristiano anónimo el aceptar el Cristianismo como autoafirmación del individuo o como mera garantía del orden social. Sería inútil la historia de la salvación si se alineara en la categoría de cristianos anónimos a todos los que se comprometen en la liberación del hombre y si se considerara todo amor al prójimo como sobrenatural y salvífico. Mucho menos esa teoría, o cualquier otra análoga, puede justificar el que los actualmente cristianos o sacerdotes y religiosos limiten su condición de tales a la sola opción de amar y comprometerse por el hombre, sin apostolado y anuncio explícito, haciendo caso omiso del "mandato misional" (Mt 28, 19-20) y de la doctrina de S. Pablo: "¡Ay de mí si no predicara el Evangelio!" (I Cor 9, 16). La razón es porque "La fe viene de la predicación" (Rom 10, 17).

El propio Rahner insiste ¡y cómo no! que el amor al prójimo sólo alcanzará su pleno sentido cuando alcance también su último fundamento y garantía definitiva al reconocer expresamente a Dios y cuando realiza con El una relación categorial expresa; o sea, cuando el amor al prójimo en su concretización categorial empírica, es superado y asimilado en el amor explícito a Dios. Porque, de acuerdo a las enseñanzas de Jesús, el mandamiento del amor al prójimo es "segundo" y "semejante" porque se funda en el primero, no lo suple. El texto de S. Pablo: "No adulterarás, no matarás, no robarás, no codiciarás y todos los demás preceptos, se resumen en esta fórmula: Amarás a tu prójimo como a tí mismo" (Rom 3, 9) y que concluye: "La caridad es por tanto la ley en su plenitud" (v. 10); no debe leerse "la caridad *con el prójimo*"; el texto no hace esta restricción. En todo caso es la conclusión de preceptos que regulan las relaciones con el prójimo, no que éstas incluyan a las con Dios. De amor supremo a Dios se habla en otras partes. Jesús no admite ni que se "ame a su padre y madre más que a Mí" (Mt 10, 37); a Dios hay que "amarle con todo tu corazón, con toda tu alma..." (Lc 10, 27; Mc 12, 30; Mt 22, 37). El amor al prójimo no queda disminuído sino sublimado: alcanza su plenitud cuando lo amo porque es imagen de Dios, más aún, porque Dios encarnándose se ha hecho ese prójimo, sin los automatismos de que hemos hablado más arriba.

Ni S. Juan, ni el Cristianismo posterior, ni ninguna Religión ha dudado jamás que las relaciones directas de amor y culto a Dios sean lo primero. En el Cristianismo se distinguió puntualmente el culto de "latría" y de "dulía" para situar el debido orden incluso respecto de los Santos y de Aquella a quien llamarán bienaventurada todas las generaciones. Tal fue también la finalidad suprema de la Encarnación del Verbo, que llamó a Dios "Padre", es decir el símbolo más alto de las relaciones personales. Cristo habló con Dios en frecuente oración. Tuvo conciencia del pecado del mundo y vino como "Cordero" para quitarlo (Jo 1, 29), dando

su vida "para remisión de los pecados" (Mt 26, 28), no como víctima del "poder establecido": "Nadie me quita la vida, yo la doy voluntariamente" (Jo. 10, 18).

Que todo el Cristianismo vivió siempre esa supremacía, es ocioso documentarlo; permítase sin embargo una cita más de su insigne teólogo: "La semejanza que tenemos con Dios es anterior y causa de la semejanza que tenemos con el prójimo; puesto que somos semejantes al prójimo por participar de Dios en una cosa que también participa el prójimo. Así por la razón de semejanza más debemos amar a Dios que al prójimo"<sup>29</sup>; y porque "Dios tiene la bondad esencialmente y el prójimo por participación"<sup>30</sup>.

Primacía de Dios, pero sin dialéctica de amo y siervo a lo Hegel, Nietzsche, Sartre o cualquier otro Prometeísmo. En la concepción cristiana, como demuestra, entre otros, Rahner, la autonomía de la criatura es directamente (no inversamente) proporcional a su grado de dependencia y de pertenencia a Dios, porque la humanidad de Jesús realizó la naturaleza humana con el máximo de verdad y autonomía. Igualmente sin alienación del hombre del compromiso con la tierra, a lo Feuerbach. Dios como beatificante no excluye a Dios como motor del progreso y como instancia suprema de Justicia. Todo lo contrario, a la prosecución de estos valores le añade el título supremo: la voluntad creadora de Dios. Sin triunfalismos ni pretensión de realizarlo solos y de la noche a la mañana: sino como Cristo que se esforzó hasta la muerte de cruz, sabiendo que visiblemente sería frustrada su obra; pero sabiendo también que cada hombre es todo un mundo y en cada uno conquista o pierde su misión.

#### 8. La tarea latinoamericana: unir el amor de Dios y del Prójimo.

El Cristianismo en cuanto tal no tiene proyectos concretos de transformación de la sociedad; pero ello no significa que pueda reducirse a una garantía del orden social establecido, o a guardar una neutralidad silenciosa. A la luz del Evangelio y de la razón teológica, debe unir el amor de Dios y el del prójimo, sin menoscabo ni de lo uno ni de lo otro. Sería una burda tergiversación desvalorizar el amor del hombre, serio, práctico y comprometido, en nombre de un supuesto amor de Dios "puro" y "religioso". El amor al hombre no es ni siquiera medio para lograr un amor a Dios que en tal caso no podría ser sino abstracto y más bien "*dicho*" que vivido. Contradiría a la Revelación el dejar al hombre en lo que se ha llamado "pubertad histórica", en vez de impulsarlo a su plenitud por todos los medios posibles y ordenados.

No es fácil ejercer la función crítica e impulsora de las realidades temporales sin disolverse en ellas ni divinizarlas, sino más bien respetan-

<sup>29</sup> S. Th. 2-2, q. 26, a. 2, ad 2.

<sup>30</sup> Ibidem; ad 3.

do realmente la autonomía del mundo profano, que por otra parte es la condición para que la Iglesia tenga independencia, libertad de acción y disponibilidad para cumplir su misión salvífica. El mundo no tiene la Gracia de por sí; hay que anunciársela, al paso que se fomentan las condiciones sociales, individuales e interiores para recibirla. No ha variado la vigencia y necesidad de la adoración, el culto de Dios, el amor a Cristo y la identificación con El en los Sacramentos. Esto *fenoménicamente* no cambia la realidad horizontal; pero erigir aquí el fantasma de la "alienación" e "ideología", es usar indiscriminadamente estas palabras y no saber lo que es y para qué es el culto. Cuanto más enérgica y claramente mantenga la Iglesia esta función específica, más protegerá el aspecto temporal y la humanización del proceso de liberación. Cristo en la celebración cúllica y en la oración interior, me revela mi esencia delante de Dios y *esto* debe alimentar mi función social.

El cristianismo latinoamericano no se hará más inteligible y más aceptable porque se lo presente como respuesta a alternativas socio-político-económicas. El Cristianismo sobrenatural, la salvación escatológica, actúa indirectamente en lo socio-político, lo cual no es menos eficaz, como dice Ebeling: "El verdadero significado de la fe consistirá, pues, en el hecho de que ella puede liberar al hombre de lo que, de otra manera, le impide amar a su prójimo"<sup>31</sup>. No hacer ídolos de lo que puede ser perfectamente respetable e impulsor, permaneciendo humano. La grandeza no mundana de Dios no se opone a la grandeza del Mundo. El amor humano para actuar, no precisa silenciar el amor Trinitario. De política, sociología, economía, hay diluvio de escritos y de palabras de hombres competentes, ¿Tiene que invadir también el pequeñísimo espacio reservado a Dios?

El cristiano tenía que abrirse, y lo hizo al mundo y al hombre; ahora lo decisivo es que el mundo y el hombre sigan viendo en él a un "cristiano". El Cristianismo debe ser aproximado a los hombres para salvarlos, no para hacerse a su medida. Ningún hombre ni ninguna situación humana puede ser la norma de lo que Dios revela, exige y dona. El cristiano ahora, como siempre, lo será si ha muerto y renacido con Cristo y si reserva un espacio a Dios y a Cristo, a Ellos, sin subterfugios. Sobre este presupuesto debe buscarse la unión del amor a Dios y al prójimo, en que el problema que debe resolverse no es si hay que amar al prójimo y a Dios (faltara más!) sino el *cómo*.

Es curioso que un estudio no publicado de W. Kerber, K. Rahner y H. Zwiefelhofer, a propósito de un Decreto de la Congregación General de la Compañía de Jesús sobre el "Servicio de la fe y promoción de la justicia", buscan la legitimación de esa *y*, conduciendo la promoción de la justicia al precepto evangélico de amar a Dios *y* al prójimo. Son dos cometidos humanos diferentes, dicen, el amor a Dios y el amor al prójimo; la

<sup>31</sup> Knauer, art. cit., p. 410 (citado allí).

promoción de la fe y de la justicia; pero que pueden y deben ser reducidos a unidad. ¿Cómo?

Es claro que nadie puede excluir del cometido de su vida ni una cosa ni otra. Pero, aunque fuera sólo por la limitación del hombre y la división del trabajo, no todos pueden promover la justicia de la misma manera. En concreto la Iglesia excluye la actividad político-partidaria, por ser contraria a su misión espiritual universal. Su manera específica de cumplirla la fundó siempre en la imitación de Cristo. El Señor eligió ser pobre no porque se siguiera teológica o metafísicamente de la esencia del Dios-Hombre o de su misión soteriológica. Fue una concretización libre, misteriosa, un deseo de solidarizarse con los pobres, no a la manera del revolucionario socio-político que lucha por sacarlos de ese estado, sino como el ser religioso que quiere compartir su suerte. Ahora hay que compartir también su intenso deseo de sacudir las injusticias; pero el sacerdote y teólogo lo hará con el hablar y actuar crítico, sin unilateralidad y absolutizaciones de demagogos simplistas. Como Cristo, tiene que estar al servicio de la conciliación de todos y, como El, sin identificarse con ningún sistema socio-político.

Supeditar el amor del prójimo a la propia ideología, no es amarlo en su peculiaridad absoluta, con el "amor de Dios que ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado" (Rom 5, 5), y con el cual Dios le ama. Si el amor del prójimo no puede ser material de la práctica del amor a Dios, menos podrá serlo de proyectos por su naturaleza inciertos y aleatorios. Cualquiera sea su inserción socio-política, el acto del amor al prójimo es acto de la virtud teologal de la caridad, participación en el amor de Jesús al Padre. El acto supremo de ese amor fue el don del Espíritu a los hombres a quienes El recibió del Padre como hermanos suyos, y por ese Espíritu podemos exclamar "¡Abbá, Padre! El Espíritu mismo se une a nuestro espíritu para dar testimonio de que somos hijos de Dios "y si hijos también herederos; herederos de Dios y coherederos de Cristo" (Rom. 8, 17). Esto significa amar al prójimo por Dios, y esa es la meta y la posibilidad de la unión del amor al prójimo y a Dios.