

JOSE ROMAN FLECHA ANDRES

## LA JUSTICIA, MEDIACION ETICA DE LA ESPERANZA

«Si la fe nace de un encuentro, la esperanza nace de una promesa»<sup>1</sup>  
Tanto el análisis antropológico del acto de esperar como los datos aportados por las diversas tradiciones recogidas en la Escritura o las reflexiones de la teología han subrayado sobradamente este carácter tensional de la esperanza que sitúa su constitutiva itinerancia en una necesaria apertura advéctica a lo todavía-no-alcanzado, ya se considere este *futurum* en el horizonte intrahistórico del esperante o bien se coloque en el ámbito inaferrable del por-venir absoluto. Evidentemente, la situación de lo esperado no es ajena a su íntima naturaleza ni puede dejar indiferente la naturaleza misma de la persona que espera. Como ocurre con la fe, la *spes-qua*e interpela y determina a la *spes-qua*: la esperanza-esperada orienta y ahorma a la esperanza-esperante.

La cuestión no es puramente académica, como bien se sabe. Esperar el futuro último y absoluto o detenerse en los futuros penúltimos, más o menos ultimizados y absolutizados, ésa es la cuestión. Y ésa es la pregunta que se formula a toda fe y toda creencia, a toda ideología y a toda *praxis*. Dar razón de la esperanza significa, entre otras cosas, dar razón de las metas de la esperanza, del objetivo del esperar, de la esperanza objetual.

---

<sup>1</sup> J. F. COLLANGE, *Fe, esperanza, amor y ética*, en B. LAURENT y F. REFOULÉ, *Iniciación a la práctica de la Teología*, IV, Madrid 1985, 28.

Desde otra perspectiva, repensar la esperanza-promesa significa preguntarse por la dignidad, el rostro y las credenciales del promitente, ya sea entendido desde los esquemas de la religación o de la autonomía. ¿Quién es el que promete y convoca al futuro? ¿Es Yahvé o Baal? La antigua teomaquia del Carmelo que encuentra en Elías un corifeo y un testigo —mártir— (1 Re 18) no ha perdido su perenne actualidad, diacrónica y sincrónica. La dialéctica se ha evidenciado incluso más radical en nuestros días, como bien sabemos. Los congregados a la ordalía del Carmelo creían todos en Dios, en un dios *real*, de cuya existencia no dudaban ni siquiera cuando se permitieran imaginarlo con rasgos antropomórficos. La esperanza-promesa podía contar con un promitente. Pero hoy la pregunta muestra con frecuencia su rostro de difidencia ante el sujeto de la promesa, como agudamente ha señalado el P. Alfaro:

«Surge aquí la pregunta decisiva: ¿este porvenir trascendente es meramente ideal o real? Dicho con otras palabras: ¿la esperanza-esperante implica una trascendencia (un porvenir trascendente) meramente *formal*?, ¿no es sino la estructura subjetiva del esperar radical, o implica la orientación hacia un porvenir metahistórico *real*, es decir, hacia una realidad trascendente respecto al mismo esperar? En esta pregunta crucial se enfrenta sin ambigüedad el riesgo de la 'ilusión trascendental', la 'sospecha' del espejismo»<sup>2</sup>.

A la vuelta de años y de recodos nos encontramos con las preguntas de otrora. Y es que en el fondo, de la pregunta sobre el contenido real de la esperanza penden otras muchas preguntas de corte teo-lógico, antropológico y hasta eclesiológico. De la afirmación sobre lo que esperamos se infiere el nombre del Dios al que adoramos, pero también la auto-comprensión humana que nos sustenta y aun el tipo de comunidad en el que nos articulamos .

Por inesquivables que sean estas cuestiones —y lo son, tanto en el campus de la Teología formulada como en el de la actividad en la *ecclesia* o en la *polis*— se pretende aquí solamente subrayar la importancia que la pregunta por la meta de la esperanza reviste para la ética de los cristianos y su diálogo o apología ante las éticas seculares.

¿Es que puede la esperanza cristiana desentenderse de la promoción de la justicia? Su *tensión* hacia el real trascendente ¿no la hará sospechosa de una evasión ante las demandas inmanentes a la historia, o bien sospechosa de ilusas *pre-tensiones* carentes de fundamento y justifica-

<sup>2</sup> J. ALFARO, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, Salamanca 1988, 267-68.

ción? ¿La *epidología* no habrá de hacerse creíble desde la *agapología*? Si sólo el amor es digno de fe<sup>3</sup>, sólo el amor y sus mediaciones de justicia hacen creíble a la esperanza.

#### 1. DE LA TEOLOGÍA DEL PROGRESO A LA ÉTICA DE LA ESPERANZA

Pocos temas habrán resultado tan fascinantes como el del progreso, que, a partir de la ilustración y a la vista de los descubrimientos científico-técnicos del siglo XIX, vino a constituirse como en el signo y cifra de la modernidad. Convertido en catalizador y cima de una jerarquía de valores, daría origen a todo un sistema axiológico y a una cuasi-religión. En el progresismo, en efecto, la simple evocación del progreso ejerce una función catártica y soteriológica. En aras del progreso se sacrifican unos valores o se justifican otros. Bien es verdad que, con frecuencia, una aparentemente inevitable mentalidad nominalista parece satisfacer la necesidad imperiosa del progreso simplemente por el cambio de etiquetación al delimitar lo que en cada momento concreto es «lo progresista».

De todas formas, y sin pretender entrar aquí en una discusión sobre las fuentes, las formas y catalogaciones del progresismo, lo que sí parece indiscutible es que los católicos han dado la impresión de situarse ante este tema con una íntima insatisfacción. Como si una cierta conciencia de culpabilidad los acusara de antiguos recelos ante el progreso de las ciencias, la técnica, el pensamiento o las instituciones político-sociales<sup>4</sup>.

La reflexión sobre el progreso era necesariamente una reflexión sobre el sujeto y el sentido de la historia, sobre el sujeto y el objeto de las acciones y empresas humanas, sobre la dialéctica presente-futuro y, si se quiere remontar la corriente de las disputas teológicas, la pregunta sobre el progreso parecía retomar las antiguas discusiones sobre la naturaleza y la gracia. Las cuestiones, aunque suscitadas con frecuencia

<sup>3</sup> Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Sólo el amor es digno de fe*, Salamanca 1988.

<sup>4</sup> Recuérdese las reticencias con que hace todavía pocos años era recibido el intento de dialogar con las ciencias desde la fe. Aun hoy, cabría preguntarse cómo ha sido acogido el *motum conciliar* de que en el trabajo pastoral se tengan en cuenta no sólo los principios teológicos, sino también los descubrimientos de las ciencias profanas, sobre todo en psicología y en sociología (GS 62). Cf. G. SOHGEN, *La sabiduría de la teología por el camino de la ciencia*, en *Mysterium Salutis*, I/2, Madrid 1969, 995-1:69; A. R. PEACOCKE (ed.), *The Sciences and Theology in the Twentieth Century*, Slacksfield-Henley-London 1981; M. MICHEL, *La Théologie aux prises avec la culture*, Paris 1982; W. PANNENBERG, *Teoría de la ciencia y Teología*, Madrid 1982.

desde el terreno ético del compromiso ante el mundo, trascendían evidentemente el ámbito de lo ético para adentrarse en el campo de lo teológico, aunque desde puntos de partida diferentes en cada caso.

### 1.1. *Teología de las realidades terrenas*

Por discutible que haya sido el planteamiento epistemológico de las llamadas teologías del genitivo objetivo —teología *del* trabajo, teología *de* la paz, etc.—, es necesario admitir que significaron en su momento un intento de reflexionar con una cierta coherencia sobre la totalidad de la revelación, en cuanto ésta no es reducible al conocimiento de Dios, sino que aporta una radicalidad y definitividad en la misma autocomprensión del hombre, su ser-en-el-mundo y su actuar-en-la historia.

Evocando la teología de San Ireneo y sus subrayados sobre el aspecto integralmente humano de la salvación, el P. Alfaro, en sus estudios teológicos sobre el progreso humano, hilvanaba una serie de textos bíblicos para enfatizar la incoherencia de una antropología cristiana que parecía olvidar las dimensiones histórico-mundanales de la salvación y de la gracia:

«Es preciso reconocer con sorpresa que, mientras la fe de la Iglesia ha visto en la 'resurrección de la carne' un aspecto fundamental de la salvación escatológica (iniciada ya desde ahora por la justificación), la reflexión teológica ha considerado la gracia exclusivamente como transformación de la interioridad del hombre y como tendencia vital a la visión de Dios, sin poner de relieve la dimensión 'cristica' (es decir, plenamente humana) de la divinización del hombre, tanto en su fase inicial por la justificación como en su fase final por la unión con Cristo glorioso. La teología debe tomar en serio la función 'cristiforme' del Espíritu Santo, que orienta la existencia del hombre hacia su plenitud humana en el encuentro con Cristo»<sup>5</sup>.

Ya no era poco que se planteara el problema en la discusión teológica de altura. Con el mismo P. Alfaro se podría decir que una cierta habituación a estos nuevos temas introducidos en el ámbito de la teología gracias al Concilio Vaticano II puede tal vez hacernos olvidar lo escandalosamente novedoso que resultaban para muchos tan sólo unos años antes<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> J. ALFARO, *Hacia una teología del progreso humano*, Barcelona 1969, 94.

<sup>6</sup> Refiriéndose a la reflexión sobre el valor de las realidades terrenas, ha escrito J. Alfaro: «Después que el Concilio Vaticano II (especialmente en la Constitución dogmática sobre la Iglesia y en la Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo) ha tomado posición en varios puntos fundamentales de este problema teológico, nos he-

No es extraño que la misma aproximación al tema, si quería evitar el escollo de la practicidad y la inmediatez de algunos planteamientos pastorales, como el de la llamada corriente encarnacionista de la teología preconciliar<sup>7</sup>, tuviera que replantearse las cuestiones onto-teológicas antes de desembocar en las ético-teológicas. Antes de estudiar las responsabilidades del cristiano ante las realidades terrenas era necesario preguntarse por su significado ontológico-salvífico, tanto en el plano de la creación como en el de la redención, y procurando, por cierto, no separar el uno del otro. La dimensión cristológica y escatológica emprendida decididamente por la reflexión teológica podría tal vez tender el puente entre ambas riberas.

Era necesario preguntarse si y cómo las realidades creadas podrían representar y anticipar, en una especie de sacramentalidad cósmico-histórica, las realidades de la salvación, cómo lo natural preanunciaba y precontenía a lo sobrenatural, cómo las liberaciones coyunturales preparaban la liberación escatológica. Cuestiones todas que, una y otra vez, están llamadas a evitar la «dislocación de nuestra esperanza», por evocar una célebre expresión de J. P. Audet<sup>8</sup>. En realidad el problema revierte sobre la cuestión hermenéutica de las expresiones clave del Nuevo Testamento:

«Por eso es importante mantener la ambivalencia del término griego *basileia (tou teou)*: reino y reinado de Dios. Así se explica, sin duda, la disputa entre Bultmann, Käsemann y sus discípulos en los años sesenta: a un Bultmann que sólo piensa en los acontecimientos y en la interioridad, que insiste en lo que el *reino* es para mí, y considera, por tanto, con recelo el relato de la vida de Jesús (sospechoso de 'mitología') y todo compromiso político contemporáneo, se opone un Käsemann que tiene en cuenta el *reinado* en sí, que rehabilita las investigaciones sobre el Jesús de la historia y sitúa a la

---

mos familiarizado de tal modo con este tema, que hemos perdido la sensación de su novedad»: J. ALFARO, en la «Presentación» a la tesis doctoral de A. DE NICOLÁS, *Teología del Progreso*, Salamanca 1972, 11.

<sup>7</sup> Cf. L. MALEVEZ, *Deux Théologies catholiques de l'histoire*: Bijdragen 10 (1949) 225-40; G. THILS, *Transcendance ou Incarnation?*, Louvain 1950; B. BESRET, *Incarnation ou Eschatologie?*, Paris 1964; J. R. FLECHA, *Esperanza y Teología de la Historia*: Studium Legionense 10 (1978) 63-92.

<sup>8</sup> J. P. AUDET, *Edificar la morada humana*, en *El hombre mañana*, Salamanca 1968, 82: «Toda dislocación de nuestra esperanza debe ser evitada, y, ante todo, en nombre de nuestra fe en la creación (...) Vivir juntas y en plenitud la esperanza de la creación y de la redención puede resultar para un cristiano un camino sinuoso y más lento, pero es más seguro y lleva más lejos. Sin duda porque, en definitiva, es más conforme con la totalidad indivisa del designio de Dios».

fe en la realidad conflictiva del mundo. Así quedaba abierto el camino para las teologías de la esperanza y de la liberación»<sup>9</sup>.

La salvación acontece, en efecto, en el vientre de un mundo conflictivo. Los signos de los tiempos son en realidad ambivalentes y la fe cristiana no puede limitarse a adaptarse a ellos sin un esfuerzo de discernimiento previo. Si el mundo ha sido creado bueno, la manipulación del mundo y la actividad histórica sobre la creación pueden también constituir para el hombre un peligro de deshumanización y una tentación contra la *basileia* de Dios<sup>10</sup>. En este mundo concreto la esperanza cristiana no puede eximirse de autocomprenderse y actuar como lucha por la justicia, en favor de los que padecen la carga deshumanizadora de la historia.

## 1.2. *La acusación del marxismo*

En su última publicación, el P. Alfaro ha recordado algunas de las conocidas críticas marxianas contra la religión como «sol ilusorio», «opio del pueblo», «halo de santidad», «suspiro de la criatura agobiada», es decir, como consuelo aparente del sufrimiento humano<sup>11</sup>.

Ninguna acusación ha herido tan profundamente a los cristianos, sobre todo si no se limita a la eficacia práctica y coyuntural de la vivencia religiosa, sino que llega a negar la misma «fidelidad a la tierra», la misma terrenalidad intrínseca de una fe que se enraiza precisamente en la encarnación del Verbo de Dios en la peripecia humana.

Es cierto que toda crítica teológica a K. Marx debe comenzar con una *autocrítica*, puesto que, de hecho, «la religión que pudo conocer en su época estaba casi por completo identificada con el orden social y político y actuaba como garantía sagrada del *ancien régime*»<sup>12</sup>. El fallo fun-

<sup>9</sup> J. F. COLLANGE, *Fe, esperanza, amor y ética*, o.c. 32, n. 13.

<sup>10</sup> Cf. O. SEMMELROTH, *Die Welt als Schöpfung*, Frankfurt am Main 1962, 15-17.

<sup>11</sup> J. ALFARO, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, 174. Ya hace años que R. Aubert afirmaba que en una parte nada desdeñable hay que atribuir a la influencia de la ideología marxista el interés suscitado en la teología católica por el sentido de la historia y, en general, por el valor de las realidades terrenas y de su relación al futuro y el fin último de la humanidad: R. AUBERT, *La Théologie catholique au milieu du XXe siècle*, Paris-Tournai 1954, 58-59.

<sup>12</sup> G. BAUM, *Religión y Alienación. Lectura teológica de la sociología*, Madrid 1980, 48. Lo cual, evidentemente, no contradice la intuición de Berdiaef de que antes que un fenómeno social, el marxismo es en realidad un fenómeno espiritual: cf. H. DE LUBAC, *L'idée chrétienne de l'homme: Etudes* 254-255 (1947) 146. De todas formas, no conviene olvidar la concepción marxiana del hombre como autocreador y autodonador de todo lo que es y puede hacer en el mundo: cf. K. MARX, *Zur Kritik der Hegelschen*

damental de la interpretación marxiana de la religión se encuentra, sin desconocer otras causas, en el hecho de que K. Marx nunca analizó el fenómeno mismo de la religión, sino que de una forma excesivamente expeditiva lo redujo a sus funciones económicas y políticas, retomando las críticas de Feuerbach a la religión.

«Si Marx hubiera investigado realmente el papel de la religión en el proceso social, habría debido preguntar si, pese a la influencia de las condiciones socioeconómicas sobre las ideas religiosas, no se da también la influencia de la religión sobre las ideas sociales y sobre la praxis social, como señaló M. Weber»<sup>13</sup>.

Para el marxismo clásico, la esperanza religiosa, y en este caso la esperanza cristiana, a fuerza de mirar al cielo olvidaría las demandas y las realidades de este suelo y de este mundo conflictivo. Con aguda clarividencia ha subrayado el P. Alfaro que la escatología marxiana está incapacitada para responder a los mismos interrogantes que plantea al identificar reductivamente lo humano con lo natural:

«Supuesta la escatología de Marx, que culmina en el 'comunismo' como identidad plena venidera entre la humanidad y la naturaleza definitivamente transformada por el hombre, es totalmente lógica la conclusión de que en esta inmanencia mutua y plena entre la naturaleza y el hombre no hay lugar, no solamente para Dios, sino ni siquiera para la cuestión de Dios; más aún, para ninguna pregunta, porque en la escatología marxiana de identidad plena entre el sujeto (hombre) y el objeto (mundo, naturaleza) no es posible preguntar nada»<sup>14</sup>.

Sin aludir explícitamente al marxismo, el Concilio Vaticano II parece tener en cuenta estos presupuestos y acusaciones, cuando, tras exponer

*Rechtsphilosophie*, en H. J. LIEBER y P. FURTH (ed.), *Werke -Schriften- Briefe*, Darmstadt 1962, 488, donde afirma que es el hombre el que hace la religión, que la religión no hace al hombre. Ver también H. GOLLWITZER, *Die marxistische Religionskritik und der christliche Glaube*, München-Hamburg 1965; G. M. M. COTTIER, *L'athéisme du jeune Marx. Ses origines hégéliennes*, Paris 1969; J. KADENBACH, *Das Religionsverständnis von Karl Marx*, München-Paderborn-Wien 1970; V. GARDAVSKY, *Dios no ha muerto del todo*, Salamanca 1972; H. ROLFES (ed.), *Marxismus und Christentum*, Mainz 1974; G. MORRA, *Marxismo e Religione*, Milano 1976; CERM, *Cristianos y comunistas*, Salamanca, 1978. También «en nuestro tiempo, la autocomprensión cristiana recibe nuevos impulsos sobre todo de Marx»: H. VORGRIMLER, *La lucha del cristiano en el pecado: en Mysterium Salutis*, V, Madrid 1984, 354.

<sup>13</sup> W. KASPER, *El Dios de Jesucristo*, Salamanca 1985, 54. El autor remite con razón a M. WEBER, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, en *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, Tübingen 1972, 17-206.

<sup>14</sup> J. ALFARO, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, 174-75.

las raíces y modos del ateísmo sistemático, afirma explícitamente que «la esperanza escatológica no merma la importancia de las tareas temporales, sino que más bien proporciona nuevos motivos de apoyo para su ejercicio» (GS 21). El texto conciliar, aun pretendiendo dialogar con el ateísmo contemporáneo y sus pretensiones humanísticas, parece dirigirse también a los creyentes para recordarles que toda vida será juzgada sobre el amor efectivo hacia los que necesiten la ayuda de la generosidad y del compromiso, tanto de los individuos singulares como de las estructurales sociales<sup>15</sup>.

A propósito del texto citado resulta interesante leer el «modo» conciliar del cardenal F. Seper, arzobispo de Zagreb, quien afirmaba que la fe en Dios no sólo no impide, sino que incluso estimula la acción y la solicitud por el progreso de la humanidad y la defensa de la dignidad de la persona humana. Al recordar que el Dios que muchos ateos rechazan no es el verdadero Dios, advertía también a los creyentes que no es verdadero Dios el que aparte a los hombres de la preocupación por la justicia y la caridad activa prometiéndoles en cambio una justicia y felicidad eternas<sup>16</sup>.

Especialmente interesante resulta seguir paso a paso el proceso de redacción del n. 39 de la misma Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo de hoy, especialmente el párrafo segundo, donde, por una parte, se subraya la dignidad ontológica de los bienes de la naturaleza y de la industria humana —tema recogido también en el párrafo siguiente— y, por otra parte, se recuerda la relatividad de todo el mundo creado y, en fin, se trata de rechazar otra vez la acusación de alienación dirigida a la espera de la nueva tierra. La relación de la comisión nos da cuenta de cómo a petición de un padre conciliar se añade una expresión positiva —*sed potius excitare*— que tiende a enfatizar aún más el papel positivo que dicha espera juega en la promoción del compromiso terrenal y humanizador de los creyentes. También se nos comunica la importancia que ha tenido la comunicación de un padre conciliar que solicitaba la distinción entre el Reino de Dios y el Reino de Cristo, en cuanto que los textos bíblicos sugieren que el Reino de Dios no puede ser aumentado gracias al esfuerzo humano, sino que desciende del cielo en la revelación escatológica que nos anuncia el Apocalipsis, mientras que el reino de Cristo admite y exige tal promoción y aumento. Por otro

---

<sup>15</sup> Cf. V. MIANO, *L'ateismo*, en A. FAVALE (ed.), *La Chiesa nel mondo contemporaneo*, Torino 1966, 500.

<sup>16</sup> Esta intervención (*Acta Synodalia*, IV/II, 435) puede encontrarse también en la obra dirigida por F. GIL HELLIN, *Constitutionis Pastoralis Gaudium et Spes Synopsis historia. De Ecclesia et vocatione hominis*, I, Valencia 1985, 739-41.

lado, las respuestas de la Comisión nos dicen que la misma formulación del texto conciliar a que nos referimos trata de reflejar la exigencia del orden social y terreno de la misma comunión de los santos <sup>17</sup>.

Rechazando el encarnacionismo extremo, el Concilio excluye la total identificación entre el reino de Dios —y de Cristo— y la promoción del progreso humano o la creación de un mayor bienestar para todos los hombres, aunque «se apresura a añadir que progreso del mundo y perfección escatológica, aun no identificándose, tampoco son independientes entre sí» <sup>18</sup>.

De todas formas, ante la vieja acusación del marxismo, la esperanza cristiana es reivindicada como estímulo para el perfeccionamiento de la tierra y de la familia humana que la habita, perfeccionamiento cósmico-histórico <sup>19</sup> que constituye una anticipación cuasi-sacramental del mundo futuro.

### 1.3. *Sobre las éticas de la esperanza*

Esa «pequeña esperanza», como la llamara Ch. Péguy, que el Concilio Vaticano II remitía a las mediaciones éticas del compromiso social y la justicia, encontraría pronto un inusitado florecimiento. En su magna obra *Das Prinzip Hoffnung*, el filósofo Ernst Bloch de buena gana valoraba la fe y la religión como un potente motor que empuja a los fieles a una itinerancia exodal hacia el futuro, donde se encuentra la verdadera patria de la identidad. En el inmenso esfuerzo de Bloch reconocía el P. Alfaro «el mérito de haber visto en la esperanza el fundamento permanente que sostiene la humanidad en su acción transformadora del mundo y de haber descubierto la correspondencia entre 'lo que aún no se ha hecho consciente' en el hombre y 'lo que aún no se ha hecho real en el mundo'» <sup>20</sup>. Y, sin embargo, intuyendo en los escritos blochianos la inevitable identificación sujeto-objeto que ha encontrado en los presupuestos marxianos, el mismo P. Alfaro ha denunciado una y otra vez las

<sup>17</sup> Cf. F. GIL HELLIN, o.c., 338-39.

<sup>18</sup> M. FLICK, *L'attività umana nell'universo*, en A. FAVALE, o.c., 626.

<sup>19</sup> Merecería la pena preguntarse si en lugar del famoso *quod* de GS referido a «*corpus illud novae familiae humanae*» no habría ganado el texto con el *quae* primitivo que, referido a «*sollicitudinem hanc terram excolendi*», parecía concebir la misma realidad cósmica como anticipo y signo del mundo futuro, o si, por el contrario, la redacción definitiva no subraya más adecuadamente la convicción de que es el mundo en cuanto humano y humanizado el que constituye un vislumbre y una promesa de la nueva creación.

<sup>20</sup> J. ALFARO, *Esperanza cristiana y liberación del hombre*, Barcelona 1972, 25. Sobre los logros del sistema filosófico de Bloch, véase M. UREÑA, *Ernst Bloch. ¿Un futuro sin Dios?*, Madrid 1986, 571-74.

limitaciones escondidas en *El Principio Esperanza*. Retomando la necesaria conexión entre la escatología individual y la escatología comunitaria, con demasiada frecuencia oscurecida también en el seno de la cristiandad, acusa a Bloch de no mirar al rostro bifronte de la historia marcada por la ambivalencia insuperable de positividad-negatividad, para restar importancia a la presencia de lo negativo en el devenir histórico y reducirlo al paréntesis de «servicio», «uso» y «medio» en orden al triunfo definitivo de la positividad de la historia en la «Patria de la Identidad»<sup>21</sup>.

Es precisamente desde el final del camino, es decir, desde la «Patria» —y no en principio desde el Origen-Materia o desde el Proceso histórico— de donde parte la crítica más profunda contra la visión blochiana de la esperanza: en la final identificación sujeto-objeto de la historia desaparece definitivamente el desnivel entre lo específicamente humano, la subjetividad consciente y libre, y su objetivación en la naturaleza. La ecuación absoluta e insoluble «naturaleza-hombre» no puede ser sino la muerte del hombre, la asfixia, la incapacidad de respirar (aspirar y esperar) para su conciencia y libertad:

«A pesar de que Bloch ha intentado sinceramente superar la insuficiente antropología de Marx, no ha podido lograrlo una vez admitido el presupuesto materialista marxiano, y, sobre todo, una vez que se ha apropiado la escatología exclusivamente immanente del joven Marx y la ha incorporado en la 'Patria de la Identidad' que sacrifica lo específicamente humano (conciencia y libertad) al dios-impersonal de la Materia en su suprema plenificación. El 'núcleo originario' material no permite al hombre emerger en su irreductible carácter de persona, conciencia y libertad, y por eso esperanza trascendente, ilimitada. El hombre de la 'Patria de la Identidad' deja de ser deseo y esperanza, deja de ser hombre»<sup>22</sup>.

A pesar de todas las promesas y apariencias, en la filosofía de Bloch se hace difícil considerar la justicia como mediación ética de la esperanza. Si, por un lado, la lucha en favor de la justicia se convierte en inverificable cuando a lo largo del camino se permite la existencia de la negatividad, la manipulación o la explotación del hombre-medio, por otro lado, tampoco la liberación que se anuncia para la meta del camino exo-

<sup>21</sup> Cf. J. ALFARO, *Revelación cristiana, Fe y Teología*, Salamanca 1985, 58. Sin embargo, no hay que olvidar que Bloch afirma que «el cristianismo no es sólo un clamor contra la miseria, sino también un grito contra la muerte y el vacío»: *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt am Main 1959, 582.

<sup>22</sup> J. ALFARO, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, 199. Sobre la influencia de Marx en Bloch, véase M. UREÑA, o.c., 81-85.

dal es liberación verdadera e integral al identificar lo humano con lo producido, la humanidad con la naturaleza. La reflexión ética sobre la esperanza y sus mediaciones de justicia se vuelve, como era de prever, a la pregunta por el sujeto que ofrece las promesas y orienta su búsqueda y realización.

Ya en diálogo con el mismo Bloch había subrayado J. Moltmann que el carácter de *confianza* que necesariamente reviste la esperanza cristiana, lejos de hundir al creyente en la resignación y la pasividad, le ofrece elementos de discernimiento para criticar las metas intermedias y estímulos para buscar la liberación total, en su doble carácter de gratuidad y esfuerzo. «La confianza cristiana tiene que encontrar la fuerza para realizar una iconoclastia de las imágenes utópicas de la esperanza, y ello no por causa de la resignación, sino por causa de la verdadera miseria del mundo y del futuro de Dios»<sup>23</sup>.

A pesar de las dificultades que las comunidades surgidas de la Reforma han experimentado para formular una completa reflexión ética, el mismo J. Moltmann, teniendo ante los ojos el escándalo del Dios crucificado y el futuro absoluto como paradigma de la trascendencia, ha tratado de extraer una y otra vez las consecuencias éticas de la esperanza cristiana. Con razón ha observado que el esquema reformado de la *doctrina de los dos reinos* y el esquema escolástico *naturaleza-sobrenaturaleza* desencadenan hoy las preguntas por la relación entre el proceso de humanización y la maduración del Reino de Dios, magnitudes que no se identifican adecuadamente pero se relacionan en una referencia significativa. Se podría decir que una mayor elaboración de la teología sacramentaria habría ofrecido al mundo de la Reforma un paradigma valioso para la comprensión de tal referencia, aunque es de alabar la agudeza con que ha sido explicada desde la doctrina de los dos reinos y desde la dialéctica entre la cruz y la resurrección de Cristo.

«El futuro en el que espera la fe cristiana, escribe J. Moltmann, no comienza por 'arriba', en las puntas de la evolución y en las *advanced societies*, sino —como puede verse en el crucificado— 'por abajo' en los que carecen de futuro, en los desesperados, en las víctimas de la cruz. Por eso la esperanza cristiana ha de desarrollar la fantasía del amor a los que nadie quiere, a los abandonados, a los

<sup>23</sup> J. MOLTSMANN, *Teología de la Esperanza*, Salamanca 1969, 466. Sobre la descripción blochiana de la esperanza que, aliada con las posibilidades del mundo, es capaz de desengaño, y su relación y diferencia con la actitud bíblica del que espera contra toda esperanza (Rom 8, 24,25; Heb 11,1), véase J. MOLTSMANN, *Utopía y esperanza. Diálogo con Ernst Bloch*, Salamanca 1980, 175-78.

<sup>24</sup> J. MOLTSMANN, *El futuro de la creación*, Salamanca 1979, 79.

retrasados. Esto lleva a esta esperanza a situarse constantemente en una cierta proximidad hacia las esperanzas revolucionarias de futuro, a los levantamientos de los oprimidos y despreciados, y en una distancia crítica respecto de los adelantados y 'desarrollados'. El problema no son los llamados países subdesarrollados, sino, al revés, las llamadas sociedades desarrolladas»<sup>24</sup>.

Los paradigmas del éxodo, de la cautividad babilónica y de la resurrección de Cristo han ayudado a J. Moltmann a definir las tareas liberadoras de la esperanza cristiana mediante las categorías de «a pesar de» y del «tanto más», lo cual significa que la identidad y misión de la esperanza cristiana implican tanto su derecho a la resistencia como su derecho al futuro. Ahí se expresan tanto la mutua referencia como la no adecuación entre las esperanzas intrahistóricas y la esperanza definitiva:

«La liberación a la luz de la esperanza se opone al miedo, al instinto de muerte y a la amenaza de muerte. Se opone a la muerte descarada de las bombas y a la muerte velada de las almas. Esta oposición, esta resistencia, es la primera faceta de la liberación. La liberación se experimenta cuando se vive una resistencia así. La otra faceta es su futuro. Su esperanza es más grande. 'Tanto más', dice muchas veces Pablo, cuando ya no habla sobre la 'liberación', sino de la 'liberación para' (por ejemplo en Rom 5,15-20). La gracia de Dios es tanto más grande que los pecados del hombre»<sup>25</sup>.

A pesar de lo dicho más arriba, J. Moltmann ha llegado a intuir y afirmar que la ética política que se sigue de la doctrina luterana de los dos reinos es una ética marcadamente secular, realista y conservadora del orden existente, mientras que la ética política que se sigue de la doctrina barthiana de la realeza de Cristo —evitando la identificación entre mundo y reino de Dios— busca en la historia semejanzas, alusiones y signos referidos al Reino de Dios. Este mundo no es solamente una sala de espera al Reino de Dios, como alguna vez había ironizado Camus, pero tampoco es el Reino de Dios. Moltmann descubre en el discurso barthiano un esquema sacramental, como no podía ser menos si se tiene en cuenta la ética paulina y de las primeras comunidades, constituida fundamentalmente por una parénesis bautismal y eucarística. La lucha por la justicia económica, los derechos humanos, la solidaridad, la ecología, la armonía personal son formas cuasi-sacramentales de la

<sup>25</sup> J. MOLTSMANN, *El futuro de la creación*, 133.

manifestación del Reino de Dios que ad-viene a *este* mundo marcado a la vez por la limitación y la insatisfacción.

Implicación y no-identificación definen las líneas de una ética de la esperanza cristiana en su relación con las esperanzas intramundanas:

«La ética cristiana celebra y realiza la presencia de Dios en la historia. Quiere practicar lo incondicionado en lo condicionado, y lo último en lo penúltimo. Y esto significa que, en la dimensión económica, Dios está presente en el pan como pan, en la sanación como salud. En la dimensión política, Dios está presente como dignidad humana y libertad. En la dimensión cultural está presente en la solidaridad; en el campo ecológico, como paz y en la paz con la naturaleza. En el ámbito personal experimentamos su presencia en la certeza. Toda figura de su presencia es velada y sacramental. La presencia de Dios alcanza al hombre en la forma concreta de su liberación del hambre, de la opresión de la alienación, de la enemistad y del desánimo. Pero estas formas van más allá de ellas mismas, apuntan a una presencia mayor; en último término, a aquella presencia en la que Dios 'será todo en todos'. De estas actualizaciones históricas y de estas inhabitaciones de Dios cabe decir: '*Deus semper maior*'»<sup>26</sup>.

El resurgir de la teología de la esperanza no podía dejar indiferente a la reflexión católica. Bastaría recordar aquí las páginas que Ferdinand Kerstiens ha dedicado a la relación entre el futuro terreno y el futuro definitivo, así como a la relación entre la acción humana y la plenificación en Dios de la historia humana. De los textos del Concilio Vaticano II a las reflexiones de K. Barth, de la *Teología de la Esperanza* de Moltmann a la *Responsabilidad de la Esperanza* de J. B. Metz o las reflexiones rahnerianas sobre la «nueva tierra», el autor va recorriendo el camino de la traducción de la esperanza cristiana a los deberes éticos de la lucha en favor de la justicia, la paz, la reconciliación, la libertad y la vida digna de ser vivida<sup>27</sup>.

<sup>26</sup> J. MOLTSMANN, *Teología Política. Ética Política*, Salamanca 1987, 115. Véase también, o sobre todo, su obra *El Dios crucificado. La cruz de Cristo como base y crítica de toda Teología cristiana*, Salamanca 1975, esp. el cap. 8: «Caminos para la liberación política del hombre»: 436-69.

<sup>27</sup> F. KERSTIENS, *Die Hoffnungsstruktur des Glaubens*, Mainz 1969, 206: «Die Hoffnung ist nicht eine rein geistige Haltung, eine Bewegung des Willens oder der Gemütes, sondern 'Hoffen geschieht im Tun des nächsten Schrittes'. Der Christ darf um seiner Hoffnung willen den Kampf um Gerechtigkeit, Frieden, Versöhnung, Freiheit und menschenwürdiges Leben nicht aufgeben, 'ehe alle Möglichkeiten erschöpft sind, sonst wäre das Christentum wirklich Opium für das Volk'. Der Kampf um die Realisierung der erhofften Zukunft, um die Veränderung der Welt in Richtung auf die erhoffte

El profesor Alfaro ha vuelto una y otra vez sobre el tema, en una especie de continuo proceso de concretización de sus antiguas reflexiones sobre lo natural y lo sobrenatural y una especie de autocrítica sobre su estudio teológico del progreso. Sus lecciones diarias sobre las virtudes han ido desembocando en una meditación sobre las mediaciones históricas de las mismas. La esperanza, en concreto, ha ido ganando en su pluma las dimensiones intrahistóricas ante las cuales el hombre moderno podría renunciar a su «desconfianza instintiva y creciente frente a todo mensaje meramente doctrinal de liberación humana». Bastaría aquí recordar un texto bien significativo de la mejor obra que el profesor Alfaro ha dedicado a la teología de la esperanza, prestando atención a la situación actual del mundo que impone a los cristianos una visión nueva y una praxis nueva del mensaje cristiano de amor y de esperanza:

«La esperanza cristiana auténtica es solidaridad con los oprimidos, solidaridad no meramente sentimental, sino comprometida en su liberación. Esta es la ética de la esperanza cristiana, una ética lanzada hacia la liberación integral del hombre en el mundo como comienzo anticipador de la salvación futura, como signo efectivo de que el reino de Dios está llegando (...) Como esperanza del futuro absoluto, comprometida en la liberación del hombre, el cristianismo aparecía ante el mundo como la vanguardia del Dios que marcha delante de nosotros y anticipa así su venida futura y la liberación definitiva del hombre»<sup>28</sup>.

Unas líneas más adelante nos encontramos precisamente con la evocación de la antigua acusación de opio y droga de resignación de las masas aletargadas con la esperanza ilusoria de una vida mejor más allá de la muerte. Aquella acusación marxiana con la que se iniciaba esta sección encuentra aquí una respuesta en el esbozo de esas mediaciones éticas de la esperanza que pasan por la tenaz actualización del amor y la lucha por la justicia.

---

Zukunft ist die erste Realisierung der Hoffnung». La primera cita pertenece a K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik*: IV/3.2, Zürich 1959, 1:48, y la segunda a L. BOROS, *Erlöstes Dasein. Theologische Betrachtungen*, Mainz 1965, 53. Cf. J. B. METZ, *Verantwortung der Hoffnung*: StdZ 177 (1966) 451-62; R. LAURENTIN, *Nouvelles Dimensions de l'Espérance*, Paris 1972, esp. 120-40, donde expone la dimensión política y liberadora de la esperanza.

<sup>28</sup> J. ALFARO, *Esperanza cristiana y liberación del hombre*, 218. En ese lugar se refiere el autor a J. MOLTMANN, *Esperanza y planificación del futuro*, Salamanca 1971, 303-304, donde se exponen algunas consecuencias éticas de la categoría *novum*, entre las cuales está la obligación de dejar de caminar detrás de la sociedad para colocarse valientemente a su cabeza.

La esperanza, en efecto, como ha escrito Ch. Schütz, «no es el optimismo barato del que piensa que todo se arreglará, cayendo así en una comodidad engañosa, sino que asume la responsabilidad de cumplir las tareas que tenemos trazadas, las tareas del amor con todas sus implicaciones concretas, las cuales reciben su orientación y sentido de la esperanza cristiana»<sup>29</sup>.

## 2. DEL ACERCAMIENTO AL MUNDO A LA OPCIÓN POR LOS POBRES

Si algo de lo aquí evocado ha ocurrido en el campo de la reflexión teológica de los últimos años, cabe preguntarse qué papel han desarrollado en este proceso los documentos oficiales de la Iglesia. Si el teólogo no ha de ser un tautólogo, que se limita a reproducir o explicar los documentos oficiales de la Iglesia, tampoco puede permitirse vivir de espaldas a la comunidad eclesial, como si nada le importara. Por difícil y espinosa que haya sido la relación entre el teólogo y el Magisterio en los últimos tiempos<sup>30</sup>, en el tema concreto que nos ocupa la relación entre ambos sujetos «magisteriales» ha sido, más que estrecha, realmente fructífera, como el mismo profesor Alfaro ha reconocido al constatar el progresivo afianzamiento que ha tenido lugar en la Iglesia de la conciencia del necesario compromiso cristiano en favor de la justicia:

«Hay que reconocer el influjo decisivo que a este respecto han ejercido los documentos del magisterio eclesial desde el Vaticano II hasta nuestros días, que por primera vez han presentado expresamente los fundamentos teológicos de la indispensable exigencia, auténticamente cristiana, de la justicia (a nivel personal y social) y del cambio de las estructuras socio-económicas hacia formas nuevas de una creciente participación comunitaria en los bienes del mundo, creado por Dios para el hombre y transformado por el trabajo humano. El compromiso cristiano implica necesariamente (en las situaciones históricas de injusticia) comprometerse por la liberación de los oprimidos por la injusticia. Al fundar la exigencia de este compromiso en la revelación y en la fe cristianas, el magisterio ha reconocido implícitamente la legitimidad de una reflexión teológica

<sup>29</sup> Ch. SCHÜTZ, *Fundamentos de la Escatología, en Mysterium Salutis*, V, 656.

<sup>30</sup> Permítase aquí el reenvío a J. R. FLECHA, *Estatuto eclesial del teólogo moralista: Moralia* 10 (1988) 445-66; J. ALFARO, *La teología frente al magisterio*, en R. LATOURELLE-G. O'COLLINS (ed.), *Problemas y perspectivas de Teología Fundamental*, Salamanca 1982, 481-503.

sobre la liberación señalando al mismo tiempo sus límites y riesgos»<sup>31</sup>.

A partir del Concilio Vaticano II, difícilmente se encontrará una Conferencia Episcopal que haya dejado de publicar algún documento o de articular algunas estructuras operativas en favor del compromiso por la justicia<sup>32</sup>, intentando implementar las orientaciones conciliares, así como las expresadas en las recientes encíclicas sociales. A otro nivel, es necesario reconocer la importancia que en este terreno han revestido tanto las Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano como la celebración del Sínodo de los Obispos del año 1971, al que sería necesario retornar con más frecuencia de la que está siendo habitual. Baste aquí evocar las líneas generales esbozadas por aquellos acontecimientos.

### 2.1. *Fe y liberación en Medellín*

Ya en los documentos de base de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, tras estudiar la situación socio-política del continente, al tratar de hilvanar una reflexión teológica sobre la situación, sin desconocer la diferencia entre la gracia y la naturaleza, se afirma que «de hecho no se realiza una existencia puramente natural». La configuración del mundo nuevo que nos ha sido anunciada en Jesucristo se dará plenamente en el futuro escatológico. Pero la espera del Señor y de la nueva tierra pasa ya por el proceso de liberación y de auténtica personalización. Colaborando con Dios, el hombre va creando con su actividad un mundo más justo y fraterno. «El compromiso efectivo del hombre hacia sus hermanos o su injustificable evasión deciden de su destino eterno.» Sin citarla explícitamente, el documento parece tener ante los ojos la antigua acusación de la inhibición de la fe ante las responsabilidades de la justicia.

El n. 39 de la Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo de hoy es invocado una y otra vez para afirmar la esperanza cristiana en la realización plena del Reino de Dios, pero el documento de Medellín no deja de subrayar las implicaciones intrahistóricas de la espera. Los hombres, viene a decir, no aceptan en realidad la salvación ofrecida en Cristo cuando se niegan a reconocer y promover la tarea de la promoción del servicio y de la comunión con los demás<sup>33</sup>.

<sup>31</sup> J. ALFARO, *Revelación cristiana, Fe y Teología*, 161.

<sup>32</sup> Cf. J. R. FLECHA, *La problemática ética de España y la enseñanza de la moral cristiana en el postconcilio*, en A. GONZÁLEZ MONTES (ed.), *Iglesia, Teología y Sociedad veinte años después del Segundo Concilio del Vaticano*, Salamanca 1988, 255-95.

<sup>33</sup> Cf. *Iglesia y liberación humana. Los documentos de Medellín*. Documento de base: Reflexión teológica, 11.

Constantemente se percibe en el documento un esfuerzo por evitar las habituales polarizaciones que, o bien reducen la salvación al ámbito puramente «espiritual» e individualista, o bien la limitan a los procesos de promoción política o socio-cultural de las personas y estructuras de marginación.

El mismo interés vuelve a constatarse al leer el documento final sobre la justicia, donde se subraya una vez más las dimensiones de liberación integral y de promoción del hombre que implica la obra divina de la salvación, así como la relación entre la esperanza teológica y el compromiso liberador por la justicia:

«Ciertamente, para la Iglesia, la plenitud y la perfección de la vocación humana se lograrán con la inserción definitiva de cada hombre en la Pascua o triunfo de Cristo, pero la esperanza de tal realización consumada, antes de adormecer debe 'avivir la preocupación de perfeccionar esta tierra, donde crece el cuerpo de la nueva familia humana, el cual puede de alguna manera anticipar un vislumbre del siglo nuevo' (GS 39). No confundimos progreso temporal y Reino de Cristo; sin embargo, el primero, 'en cuanto puede contribuir a ordenar mejor la sociedad humana, interesa en gran medida al Reino de Dios» (GS 39) <sup>34</sup>.

De sobra son conocidas las discusiones que, con motivo de algunos planteamientos de la Teología de la Liberación, habrían de surgir sobre la intelección y la praxis de la esperanza teológica en relación con las esperanzas inmediatas e inaplazables de los oprimidos y los marginados <sup>35</sup>. Pero, de todas formas, un documento significativo que refleja el pensamiento y las preocupaciones de las Iglesias de todo un continente levantaba acta de esta conciencia adquirida y reflexionaba sobre las necesarias mediaciones éticas de la esperanza escatológica.

## 2.2. Reflexión sinodal sobre la justicia en el mundo

Especial atención merece la reflexión que el Sínodo de Obispos de 1971 dedicaría a la consideración de las injusticias existentes en el mundo y su interpelación a la conciencia de los cristianos.

Por lo que aquí interesa, habría que recordar la intervención de Barbara Ward (Lady Jackson), «la primera voz femenina en el Sínodo», como la introdujo el Cardenal Wright. Tras recordar los enormes pro-

<sup>34</sup> Iglesia y liberación humana. Justicia, II, 5.

<sup>35</sup> Este tema ha sido previamente tratado por J. R. FLECHA, *La esperanza en la teología de la liberación*: RCatInt Communio 6 (1984) 358-72.

blemas creados por el desarrollo que pone en manos de los ricos las tres cuartas partes de la riqueza mundial y el acceso, cada vez más voraz, a las fuentes de energía, interpelaba ella a los cristianos para que, en un proceso de educación permanente, tomen conciencia de los factores mundiales de la justicia y la interdependencia planetaria, para que colaboren con todos los hombres en la transferencia de recursos de los países ricos a los pobres, para que asuman la responsabilidad de la austeridad tanto en el consumo como en las rentas, con la responsabilidad de élites ricas en un mundo afligido por la pobreza y, sobre todo, para que la Iglesia entera, con su ejemplo de justicia y de pobreza, cumpla su vocación de devolver esperanza y sentido a un mundo turbado y desesperado<sup>36</sup>.

El análisis de la realidad se fijó también en la vida concreta de los cristianos. Según Mons. Gabriel Matagrín, los cristianos que, sostenidos por una esperanza, militan en los movimientos de liberación, se encuentran interiormente divididos entre su fe y su compromiso: la esperanza cristiana les parece incapaz de expresarse en la historia, mientras que la esperanza humana, que comparten con los demás, les parece incapaz de revelar al hombre el sentido pleno de su existencia. La Iglesia tendría que profundizar en la reflexión sobre los vínculos existentes entre liberación del hombre y salvación en Jesucristo<sup>37</sup>.

El mismo análisis llevaba al Cardenal John F. Dearden a recordar la situación de fatalismo en que se encuentran muchos hombres de buena voluntad que se sienten incapaces de modificar las leyes ineluctables que dirigen el curso de los acontecimientos: una mentalidad de resignación que se encuentra en abierto contraste con la esperanza cristiana en la que se encuentra la fuerza para superar los obstáculos y resolver los problemas de la justicia, dilatando inmensamente el ámbito de las posibilidades humanas. Fundada sobre esta esperanza, decía, la Iglesia ha de buscar en la práctica qué es lo que puede hacer para promover la justicia<sup>38</sup>.

<sup>36</sup> G. CAPRILE, *Il Sinodo dei Vescovi 1971*, Roma 1972, 709-10.

<sup>37</sup> G. CAPRILE, o.c., 743-44. Justamente después tomó la palabra el cardenal alemán Joseph Hoffner, quien recordaba la inadecuación entre la liberación intrahistórica y el progreso de los pueblos con la obra redentora de Cristo. Según él, el progreso económico podría entenderse como integrado en la redención sólo en cuanto en él se actúa el espíritu de justicia y de caridad inspirado en la fe: o.c., 745. En la misma página, la nota 32 nos recuerda un trabajo de ocho folios multicopiados que había sido distribuido a los Padres. El trabajo había sido redactado precisamente por el P. Alfaro, uno de los «adjuutores» del Secretario, y llevaba por título: «*Iustitia Dei*», «*Iustitia*» et «*Liberatio hominis*» in *Sacra Scriptura*.

<sup>38</sup> G. CAPRILE, *Il Sinodo dei Vescovi 1971*, 720-21. El cardenal advertía además que esta fuerza de la esperanza para la renovación de las estructuras sociales es reconocida

En el Sínodo se oyeron muchas voces que, más allá de la constatación de los hechos, ofrecían una excelente reflexión teológica. A modo de ejemplo, se podría recordar la intervención de Mons. Paul Schmitt, el 23 de octubre, quien, tras hacerse eco de las intervenciones sinodales sobre la necesidad de una teoría y una práctica de la liberación<sup>39</sup>, enunciaba cuatro tesis fundamentales: 1) La justicia de Dios suscita el grito de los oprimidos. 2) La justicia de Dios es fermento de libertad en el corazón de los hombres. 3) La justicia de Dios es la compleción de la libertad humana en la Pascua de Cristo. 4) La justicia de Dios integra la justicia humana en el reino. Precisamente en el marco de este último punto, el orador venía a afirmar que toda justicia humana, inspirada por Dios, encuentra en la justicia de Dios su cumplimiento. Todo esfuerzo por construir la ciudad humana se purifica y se completa en el reino prometido e instaurado por Cristo, en el que desemboca todo esfuerzo creador realizado por el hombre. Los nuevos cielos y la nueva tierra, decía, serán la comunión de las libertades creadoras que, en la obra de la construcción del mundo, habrán aprendido la grandeza de la esperanza<sup>40</sup>.

Especial atención nos merece la intervención del Cardenal Vicente Enrique y Tarancón, quien, haciéndose eco de la situación que se estaba viviendo en España por aquellos momentos, evoca la doble acusación que se hace a la Iglesia o bien de invadir el campo político con su predicación de la justicia, o bien de promoverla por razones estratégicas para atraerse a las masas desheredadas que abandonan la fe. El Cardenal considera que esta doble acusación se debe al hecho de que la Iglesia en su predicación separa indebidamente el mensaje de la salvación de la doctrina que tiende a mejorar las condiciones sociales de los hombres y de los pueblos. Tras recordar el contenido de la salvación como se describe en términos de liberación en el libro del «Exodo», así como el anuncio neotestamentario de una justicia mesiánica, extrae algunas conclusiones pastorales que pasan por el redescubrimiento de la esencia de la misión eclesial, como anuncio y práctica de la justicia total, a la vez terrena y escatológica. La liberación que la Iglesia debe anunciar es sobre todo la liberación del pecado. Pero entre los pecados de

---

por muchas filosofías modernas, por ejemplo por el marxismo. La acusación de que la religión es el opio de los pueblos era recordada por Mons. Antonio Mabutas y Lloren: o.s., 736.

<sup>39</sup> Sobre la Teología de la Liberación se expresó, entre otros, Mons. Eduardo Piroño, afirmando que por «liberación» se entiende tanto el cumplimiento último de la salvación, en la segunda venida del Señor, cuanto las condiciones históricas que hacen del hombre verdaderamente el artífice de la propia vocación humana y divina: o.c., 774.

<sup>40</sup> G. CAPRILE, *Il Sinodo dei Vescovi 1971*, 823-25.

hoy, decía, se debe ciertamente incluir no pocos hechos sociales, como el colonialismo, la dominación cultural o económica, la opresión<sup>41</sup>.

Idéntico espíritu se encuentra en los diversos documentos del Sínodo, con matices que sería muy largo subrayar aquí. Ya en el documento inicial de estudio, enviado a las Conferencias Episcopales, tras ofrecer un panorama de las injusticias del mundo y considerar el mensaje cristiano a la luz del evangelio de la salvación total aportada por Cristo y a la luz de los recientes documentos de la Iglesia relativos al progreso humano, se sugerían algunas líneas de acción. ¿De dónde tomar fuerzas para superar el desánimo que el hombre moderno experimenta al contemplar el panorama de marginación e injusticia en que se encuentran tantos hermanos? Aquel *instrumentum laboris* se vuelve a la esperanza cristiana, cuyos elementos teológicos fundamentales resume apretadamente, para concluir con una afortunada expresión de fe y de compromiso: «*Ita iustitia, quam homines in hoc mundo exsequuntur, evadit finalis spei praegustatio*»<sup>42</sup>.

Por lo que se refiere a la «relación» que, como resumen de las intervenciones de los Padres, suele ser leída y distribuida en el Sínodo, baste aquí señalar tres aspectos especialmente importantes para este tema. En primer lugar, se insiste con suficiente claridad en un cambio de acento que está teniendo lugar por entonces en la sensibilidad de la Iglesia: de la reflexión sobre el progreso es necesario pasar a la reflexión y el compromiso por la justicia, teniendo en cuenta las flagrantes heridas de la injusticia. En segundo lugar, la reflexión sinodal y el documento final que se prepara no han de dar la impresión de que el compromiso cristiano en favor de la liberación y la justicia constituye una obra de supererogación o una respuesta caritativa para sedar los dolores de la humanidad, sino, que, por el contrario, constituye una parte integral del proceso creador y redentor, en el que Dios quiere que los hombres tengan una parte responsable y no meramente pasiva. En tercer lugar, la palabra de la Iglesia no es una palabra de consuelo ni de promesa

---

<sup>41</sup> G. CAPRILE, o.c., 834-35. Convendría recordar también la intervención de Mons. Franz Hengsbach, quien afirmaba que habría que profundizar en la relación entre la justicia en el mundo y la salvación cristiana. Dios quiere la salvación de todo el hombre, venía a decir; pero tener presente el fin último y la perfección escatológica no exime a los cristianos de ocuparse de la justicia en este mundo, sino que más bien los sostiene, los inspira y los ayuda en esa tarea. Aunque la justicia perfecta y definitiva no es de este mundo, ni se puede conseguir con las solas fuerzas humanas, ni consiste en una especie de paraíso terrenal, sin embargo, fundado sobre la esperanza y la espera de la perfecta y trascendente justicia de Dios, el hombre puede y debe actuar para eliminar al máximo las injusticias de este mundo: o.c., 867.

<sup>42</sup> Se puede encontrar el texto en la citada obra de G. CAPRILE, 1156.

inequívoca, sino una palabra de *esperanza*, es decir, una palabra que provoca, una palabra que no está exenta de peligro, una palabra que dice referencia a la cruz, y ante la cual los que la pronuncian comparten la misma suerte que padecen los que la escuchan<sup>43</sup>.

Teniendo en cuenta tales antecedentes, no es extraño que el documento final del Sínodo afirmase ya desde el mismo prólogo la pertenencia del mensaje y práctica de la justicia al núcleo central de la fe cristiana:

«La acción en favor de la justicia y la participación en la transformación del mundo se nos presenta claramente como una dimensión constitutiva de la predicación del Evangelio, es decir, la misión de la Iglesia para la redención del género humano y la liberación de toda situación opresiva»<sup>44</sup>.

La centralidad del tema de la justicia retorna, como era de esperar, en el párrafo que el documento sinodal dedica a recoger algunos de los datos bíblicos relativos a la salvación. Se recuerda allí que la misión de predicar el Evangelio requiere un empeño sincero por la liberación integral del hombre ya en su existencia terrena, a menos que acepte perder toda credibilidad entre los hombres de nuestro tiempo.

Sin embargo, es en la «palabra de esperanza», que configura la conclusión del documento, donde encontramos más explícita la relación entre la esperanza y la justicia. Tras evocar el texto paulino de Rom 8,22 para subrayar la dimensión social y cósmica del Reino de Dios y de la esperanza cristiana, concluye el documento:

«La esperanza del Reino venidero está impaciente por habitar en los espíritus humanos. La transformación radical del mundo en la Pascua del Señor da pleno sentido a los esfuerzos de los hombres y particularmente de los jóvenes por la disminución de la injusticia, de la violencia y del odio, y por el progreso conjunto de todos en la justicia, la libertad, la paternidad y el amor.

Al mismo tiempo que proclama el Evangelio del Señor, Redentor y Salvador, la Iglesia llama a todos los hombres especialmente a los pobres, a los oprimidos y a los afligidos, a cooperar con Dios en la liberación del mundo de todo pecado y en la edificación del mismo mundo, el cual sólo cuando se convierta en una obra del hombre para el hombre, llegará a la plenitud de la creación»<sup>45</sup>.

---

<sup>43</sup> Cf. G. CAPRILE, o.c., 1160, 1162, 1168.

<sup>44</sup> Traducción publicada en J. L. MARTÍN DESCALZO (ed.), *Los documentos del Tercer Sínodo*, Madrid 1971, 42.

<sup>45</sup> O.c., 63.

### 2.3. *Evangelización y opción por los pobres*

El rostro de los pobres, ya evocado en el Sínodo de 1971, así como en los documentos de Medellín, adquiere contornos de presencia y clamor impetuoso en el documento de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, celebrada en Puebla. A todo el que se ha acercado a él le quedará en el recuerdo la impresionante letanía de rostros concretos en los que habría que reconocer los rasgos sufrientes de Cristo: niños golpeados por la pobreza, jóvenes desorientados, indígenas, afroamericanos, campesinos, obreros, desempleados, marginados urbanos, ancianos y tantos otros aplastados por la violencia, la guerrilla, la tortura o la negación de sus derechos humanos <sup>46</sup>.

La consideración de tal panorama de injusticias hace recordar a la Iglesia la misión de llevar a Dios a los hombres y los hombres a Dios, que implica el intento de construir entre ellos una sociedad más fraterna, a pesar de las dificultades y persecuciones originadas por tal intento y a pesar de las mismas divisiones surgidas por tal motivo en el interior mismo de la Iglesia <sup>47</sup>.

Al reflexionar sobre su misión, la Iglesia profesa y anuncia «la verdad sobre el hombre», que, con la verdad sobre Jesucristo y la verdad sobre sí misma, constituye el núcleo y contenido de la evangelización. Precisamente esa verdad sobre el hombre pasa por la *denuncia* de las antropologías reduccionistas y por las prácticas de explotación que atentan contra la libertad del hombre, y *por el anuncio* de su dignidad en cuanto creados por Dios, redimidos por Cristo y destinatarios del amor del mismo Dios:

«El amor de Dios que nos dignifica radicalmente, se vuelve por necesidad comunión de amor con los demás hombres y participación fraterna; para nosotros, hoy, debe volverse principalmente obra de justicia para los oprimidos (cfr. Lc 4,18), esfuerzo de liberación para quienes más la necesitan» <sup>48</sup>.

Tal compromiso de comunión y participación, que en realidad impregna todo el Documento, no es entendido ni inteligible sino en el plano

<sup>46</sup> III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina (Documento de Puebla)*, 31-43. Véase a este propósito el comentario de G. GUTIÉRREZ, *La fuerza histórica de los pobres*, Salamanca 1982, 179-80.

<sup>47</sup> Cf. *Documento de Puebla*, n. 90.

<sup>48</sup> *Documento de Puebla*, n. 327. Ver también el n. 338: «La Iglesia tiene obligación de poner de relieve ese aspecto integral de la evangelización, primero con la constante revisión de su propia vida y, luego, con el anuncio fiel y la denuncia profética».

muy concreto de las realidades temporales. Con toda razón, la «opción preferencial por los pobres», al modo de Jesús, es presentada en el Documento como una llamada y apertura a nuevos horizontes a la esperanza<sup>49</sup>. Falta, sin embargo, entre sus reflexiones la que necesariamente ha de vincular el testimonio y tarea en favor de la justicia y en pro de los hambrientos, sedientos, desnudos, enfermos y encarcelados como un signo de la espera escatológica del cristiano (cf. Mt 25,31ss). Tal vez la Iglesia que se revisa a sí misma en Puebla a la luz del Evangelio no vive ya obsesionada por las acusaciones clásicas del marxismo, sino que, paradójicamente, es con más frecuencia acusada de una «peligrosa desviación ideológica marxista», como señala el mismo Documento, sin olvidar la otra acusación de alianza con los poderes socioeconómicos y políticos, extremos ambos debidos precisamente a las divisiones surgidas en la Iglesia a raíz de la diversa intelección y actuación de la salvación integral y del anuncio liberador del Evangelio y su justicia.

La opción preferencial por los pobres queda ahí asumida como un grito profético en contra de una pobreza que, por antievangélica y nada casual, constituye una situación objetiva de pecado y de irredención, un testimonio de la presencia en el mundo del anti-reino de Dios y, por tanto, de la más radical des-esperanza humana.

La presencia inquietante de los pobres y marginados puede y debe ejercer en las comunidades cristianas una lúcida función purificadora de ese entusiasmo iluminista que tienta hoy a las iglesias como parece haber tentado a las comunidades neotestamentarias, según parece desprenderse de Col 2,12s; Ef 2,5s, 5,14; 2 Tim 2,18. Al «ya presente» de la redención, pero también del irrealismo, los pobres le contraponen, desde su mudez, el «todavía no» de la espera escatológica<sup>50</sup>. Desde ese punto de vista, los pobres no sólo interpelan la seriedad de la esperanza cristiana en su capacidad ética de aceptar el compromiso por la justicia, sino por su disponibilidad para reemprender la larga marcha a través del desierto del realismo y de la lucidez. Y la esperanza se hace realista en la solidaridad.

«Ser solidario con la vida, los sufrimientos, las luchas por sacudirse de un orden social injusto, la aspiración a la liberación de los pobres y oprimidos de América Latina es entrar exigentemente en la realidad misma de miseria y explotación en que viven las grandes mayorías. Pero es comulgar también con la profunda esperanza en

<sup>49</sup> Documento de Puebla, n. 1166.

<sup>50</sup> H. MOTTU, *Esperanza y lucidez*, en B. LAURET y F. REFOULÉ, *Iniciación a la práctica de la Teología*, IV, Madrid 1985, 329-30.

el Dios liberador, 'vindicador de los humildes', de ese pueblo explotado y cristiano. Por ello Puebla considera que con esa opción, y siguiendo la huella de Medellín, se 'abren nuevos horizontes a la esperanza'<sup>51</sup>.

Es un largo camino el recorrido por la conciencia de la Iglesia. Después del Concilio Vaticano II, gracias a muchos canales de pensamiento y de compromiso, la Iglesia entera se ha ido haciendo cada vez más consciente de su misión para el servicio de los pobres, los oprimidos y los marginados. Así lo confesaba el Cardenal G. Danneels en la relación sometida a la votación de los Padres asistentes al Sínodo extraordinario de 1985.

«Debemos entender la misión salvífica de la Iglesia con respecto al mundo como integral, afirmaba el mismo Cardenal. La misión de la Iglesia, aunque es espiritual, implica también la promoción humana incluso en el campo temporal. Por eso la misión de la Iglesia no se reduce a un monismo, de cualquier modo que éste se entienda. En esa misión ciertamente se da una distinción entre los aspectos materiales y los de la gracia, pero, de ninguna manera, una separación. Esa dualidad no es dualismo. Las falsas e inútiles oposiciones, como por ejemplo, entre la misión espiritual y la diaconía a favor del mundo, deben ser apartadas y superadas»<sup>52</sup>.

La antigua acusación contra la ineficacia de la fe y la alienación de los creyentes ha ido dando lugar a un replanteamiento en profundidad de la tensión y dialéctica entre la naturaleza y la sobrenaturaleza. Es cierto que tras estos planteamientos hay muchos intentos teológicos por representar la continuidad entre el hombre creado y el hombre redimido en el existencial crístico.

La opción por los pobres se ha convertido en un tema que, más allá de voluntarismos ascéticos o estrategias coyunturales, viene a insertarse en el corazón de la teo-logía, de la cristo-logía y de la eclesio-logía. Y en el corazón de la doctrina social de la Iglesia, entendida al fin como Teología Moral, como mediación práxica de la fe.

En la encíclica *Sollicitudo Rei Socialis*, la solidaridad es presentada en su especificidad cristiana como colaboración a la realización del proyecto de Dios, tanto a nivel individual como estructural (n. 40). La opción preferencial por los pobres, asumida plenamente por la doctrina de la Iglesia con dimensiones de universalidad, es una forma especial

<sup>51</sup> G. GUTIÉRREZ, *La fuerza histórica de los pobres*, 211.

<sup>52</sup> Traducción de *El Vaticano II, don de Dios. Los documentos del Sínodo extraordinario de 1985*, Madrid, PPC 1986, 86-87.

de primacía en el ejercicio de la caridad cristiana (n. 42). Solidaridad que, a pesar de las tristes experiencias de divisiones de bloques Norte-Sur, Este-Oeste, mantiene la esperanza de superar las trabas que se oponen al desarrollo y la confianza en una verdadera liberación (n. 47). Solidaridad signo de la esperanza cristiana en el Reino, de las dimensiones integrales de la esperanza cristiana, vinculada ahora ya sin ambigüedades, al menos teóricas, al compromiso por la justicia y la liberación de los marginados:

«La Iglesia sabe bien que *ninguna realización temporal* se identifica con el Reino de Dios, pero que todas ellas no hacen más que *reflejar* y en cierto modo *anticipar* la gloria de ese Reino, que esperamos al final de la historia, cuando el Señor vuelva. Pero la espera no podrá ser nunca una excusa para desentenderse de los hombres en su situación personal concreta y en su vida social, nacional e internacional, en la medida en que ésta —sobre todo ahora— condiciona a aquélla»<sup>53</sup>.

Una vez más, esa convicción a que el Espíritu ha ido conduciendo a la Iglesia a través de la humilde y fatigosa lectura de los signos de los tiempos encuentra su apoyatura en la célebre y tantas veces recordada confesión de la Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo, en que se profesa la fe cristiana en la continuidad de los bienes de la dignidad humana, la libertad y la fraternidad, que esperamos encontrar en el Reino eterno y universal que nos ha sido prometido y al que se orienta la esperanza (GS 39). La espera de la parusía del Señor no es evasión hacia un más allá y un después, sino invitación a un compromiso en favor de la justicia y la liberación de los pequeños y los pobres, compromiso que revela la presencia misteriosa del Reino en esta tierra crucificada. La espera de la parusía es entendida decididamente como anuncio de la última justicia y denuncia de tantas injusticias que, como pecado estructural y personal a la vez, revelan la cara de la irredención, es decir, del «todavía no» de la redención plena y definitiva.

### 3. DE LA UTOPIA A LA SOLIDARIDAD

El talante imperante en la Iglesia por los días del Concilio Vaticano II invitaba a un diálogo confiado con el mundo. La llamada era kennediana y parecía prometer una «alianza para el progreso» que permitía confundir apaciblemente el optimismo con la esperanza. Desde la reflexión cristiana, la valoración de la autonomía de las realidades

<sup>53</sup> JUAN PABLO II, *Sollicitudo rei socialis*, 48: AAS 80 (1988) 583.

temporales parecía subrayar con razón el valor de un mundo que ha salido bueno de las manos del creador y cuyas estructuras mundanales han bebido ya de las fuentes de la redención.

Era el momento de sacar a la plaza pública todas las utopías para ofrecerlas al mejor postor. El Concilio había hecho suya, sin citarla, una frase que hacía casi treinta años había escrito el P. Teilhard de Chardin: «Se puede pensar con toda razón que el porvenir de la humanidad está en manos de quienes sepan dar a las generaciones venideras razones para vivir y razones para esperar»<sup>54</sup>. Era el momento de las utopías. Hasta la filosofía de E. Bloch, ofrecida también en la plaza como oferta significativa, era más una promesa utópica que una reflexión sociopolítica<sup>55</sup>.

Se olvidaba tal vez la presencia de la cruz, aunque el mismo Concilio hubiera vinculado al dinamismo de la esperanza el recuerdo del misterio pascual (GS 22), el recuerdo de la cruz y de la resurrección del Señor (AA 4). Se olvidaba que «la cruz rompe la utopía por el centro; lo hará hasta el fin del mundo»<sup>56</sup>. Para el creyente, la utopía está para siempre relativizada, es decir encarnada, en la presencia demandante de los otros. Lo utópico encuentra sus «topos» y su ubicación en el rostro de los otros, en la situación desvalida o marginada de los otros. Ahí logra vencer la esperanza su última tentación:

«La esperanza cristiana —ha dicho J. M. Mardones— no se desarrolla lineal y ascendentemente, según el mito del progreso. No corre tras el carro de los vencedores de la historia; en todo caso, es arrastrada por ellos. De ahí que el despliegue de la esperanza en la historia no sea el evolutivo o el lógico. No se desarrolla según el darwinismo social reinante, dejando a los vencidos y marginados como el deshecho de la evolución o el coste fatídico que hay que pagar para que la historia ande»<sup>57</sup>.

<sup>54</sup> GS 31 c. Ya en 1937, Teilhard de Chardin entendía que una de las condiciones necesarias de toda acción humana es la apertura al futuro, que, junto con el universalismo y el personalismo, él consideraba como uno de los paradigmas fundamentales de nuestra civilización. Tras afirmar que el carácter futurista del cristianismo induce a veces a los fieles, y contra todas las exigencias del dogma a encerrarse en una idea extra-terrestre, y por tanto pasiva y adormecedora, formulaba el enunciado que recoge el Concilio: «Le monde appartiendra demain, c'est sûr, a ceux que apporteront à la terre (même dès cette terre) une plus grande espérance»: *La crise présente. Réflexions d'un naturaliset*: Études 233 (1937) 165.

<sup>55</sup> Cf. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Las nuevas antropologías. Un reto a la Teología*, Santander 1983, 62.

<sup>56</sup> H. MOTTU, *Esperanza y lucidez*, en o.c., 319.

<sup>57</sup> J. M. MARDONES, *Esperanza cristiana y utopías intrahistóricas*, Madrid 1983, 22.

En la cruz, la esperanza cristiana testimonia la seriedad de su vinculación a la fe y a la caridad. Ahí se despoja de los ropajes utópicos de las ideologías triunfadoras para reencontrar su vocación a la vez creyente y diakónica.

### 3.1. *Promissio - missio - compromissio*

Ya es clásico el juego de palabras moltmanniano que vincula la *promissio* a la *missio*. La promesa de Dios no es una oferta noética para calmar el ansia de verdad ni, mucho menos, una seguridad contra todo riesgo. Las promesas de Dios empujan al itinerario exodal y exigen la escucha y el caminar. «Los mandamientos son la cara ética de la promesa y la obediencia es el fruto de la esperanza»<sup>58</sup>.

Para que la *promissio* de Dios alcance su eficacia y verificabilidad en el testimonio de su interlocutor, éste ha de vivir la generosidad, el desprendimiento, la libertad y disponibilidad necesarias para la *missio* en el mundo. Pero tampoco la «ingenuidad» —es decir, la libertad— de la *missio* conseguirá una mínima credibilidad si no se presenta como *compromissio*, como vivencia comunitaria de la misión, como cercanía condescendiente y co-itinerante a los pequeños, a los pobres y a los marginados.

Un compromiso que también, o sobre todo, es escucha obediente del Dios que dirige la historia y cuya esencia es su presencia. De hecho, el promitente y el prometido es el Dios-para-el-hombre que finalmente se ha encarnado en la peripecia humana. Es por eso por lo que «el problema central de la esperanza judeo-cristiana es el de saber si Dios es Dios y, por consiguiente, cuándo llegará a ser Dios todo en todos (cf. 1 Cor 15,28). Una esperanza parcial o sectaria sería una falsificación irrisoria de la esperanza cristiana, de la misma manera que una esperanza para mí sólo sería un fantasma narcisista»<sup>59</sup>.

De ahí que, gracias a la esperanza, la *promesa* sobre la historia se convierta con frecuencia en *protesta* contra la historia. No ciertamente en el viejo sentido de la *fuga mundi*, sino en el del anuncio y la exigencia de un «*iudicium huius mundi*» (Jn 12,31). Bien lo ha expresado J. M. Mar-dones:

<sup>58</sup> J. MOLTSMANN, *Teología de la esperanza*, 159. Ver también H. MOTTU, *Esperanza y lucidez*, 307: «La promesa engendra una estructura de la misión, pues la *promissio* exige una *missio*. El equivalente ético de la esperanza es la misión, en la cual la obligación con respecto al presente no se basa en una ética del deber, ni en el ideal de una perfección imposible, ni en la esperanza irrisoria de una 'recompensa', sino en una llamada al riesgo que procede de la promesa y abre al futuro.

<sup>59</sup> H. MOTTU, *Esperanza y lucidez*, 316.

«A la esperanza de los sin esperanza le pertenece un momento de expectación próxima. La esperanza de justicia plena ansía la irrupción que cambia la historia. Como dice Metz, *la esperanza cristiana está azuzada por el aguijón apocalíptico*. Quiere decir esto, que el creyente se ve urgido a hacer práctica su solidaridad universal, a introducir la interrupción en la marcha de la historia. La esperanza cristiana muestra aquí su carácter resistente frente a la realidad, su rostro prático que somete su seguimiento de Jesús a la presión del tiempo»<sup>60</sup>.

Es precisamente este carácter de *ruptura* y de *cordura* —en el doble sentido de la lucidez y la cordialidad com-paciente— el que libera a la esperanza de su peligrosa semejanza al optimismo y lo que libera a la promesa escatológica de los peligros del utopismo milenarista<sup>61</sup>.

### 3.2. *Esperanza y esperanzas*

En el terreno de la reflexión teológica parece ya suficientemente debatido y aclarado el problema de las relaciones de convergencia y divergencia entre la esperanza última y las esperanzas penúltimas<sup>62</sup>. Y, sin embargo, es posible preguntarse si no nos faltará aún invitar a esa misma reflexión teológica a recorrer el camino que baja de Jerusalén a Jericó, en el que el buen samaritano se acerca al hombre apaleado, se com-padece de él y le presta su ayuda (cf. Lc 10,30-35). O, mejor, el otro camino que también parte de Jerusalén y llega hasta Emaús, en el que el anuncio de la cruz ejerce una función de *protesta* y *promesa* ante las fáciles esperanzas, demasiado fácilmente abandonadas, y la esperanza que brota de la pascua (cf. Lc 24,13-35).

Entonces se abrirá la teología —y la práctica eclesial— a las demandas de las esperanzas intermedias de justicia, pan y libertad, como anuncios y demandas de la esperanza definitiva.

<sup>60</sup> J. M. MARDONES, *Esperanza cristiana y utopías intrahistóricas*, 22.

<sup>61</sup> Seguramente no he entendido bien a Andrés Tornos, cuando le veo afirmar que «el rearme moral de línea restauracionista se corresponde con una teología legalista del juicio de Dios; el de compromiso para la construcción del futuro, con una milenarista; el exorcizador del porvenir, con una coactiva y catastrofista»: *La esperanza y el juicio de Dios*, Madrid 1984, 49.

<sup>62</sup> J. R. FLECHA, *Llamados a dar testimonio de la esperanza*: La Revista Católica 85 (1985) 103-109, donde se remite a un hermoso texto de Emilio Castro, *Sent Free. Mission and Unity in the Perspective of the Kingdom*, Ginebra 1985, 51: «El Reino de Dios es una invitación a ver, más allá de las presentes realidades, la fuerza de la edad venidera, y a encontrar en esa fuerza la inspiración para enfrentar las presentes ambigüedades de la historia».

Al presentar el futuro como nuevo paradigma de la trascendencia, en lugar de los antiguos paradigmas metafísicos y los más recientes de cuño existencial, J. Moltmann ha subrayado cómo y con qué seriedad la fe cristiana está llamada a vincular la esperanza en el futuro escatológico con la solidaridad amorosa hacia los marginados, puesto que el futuro del nuevo ser, de la nueva creación y de la nueva sociedad, que pone fin a la historia, va unido —para la fe cristiana— a la inolvidable dialéctica de lo negativo en el presente histórico:

«Por eso la fe cristiana habla del Cristo histórico en términos de escatología y halla en él el final de la historia que está ya presente en medio de ella. No desplaza la historia como si ésta fuera indiferente para el creyente. Pero como el creyente es capaz, por su fe en Cristo, de esperar el futuro nuevo comienza a padecer la irredención del presente y se hace solidario con todos los que, consciente o inconscientemente, sufren por ello»<sup>63</sup>.

La esperanza cristiana trata de no ignorar el futuro, dejándose enredar por las perentorias necesidades y negatividades del presente. Pero tampoco ha de caer en la tentación de ignorar el presente, fascinada por el resplandor del futuro prometido. Es el compromiso en favor de la justicia y la cercanía a los marginados la que defiende a la esperanza de su evasión desentendida. Pero es también el compromiso el que hace creíble el anuncio del mundo nuevo que se anticipa a la acogida a los pequeñuelos y oprimidos.

### 3.3. *Nuevos pecados contra la esperanza*

Las clásicas tentaciones contra la esperanza se fijaban sobre todo en su carácter de itinerancia. Si la esperanza se comprende y se actúa según el paradigma del caminante, cabe frustrar su orientación definitiva o bien por anticipar la plenitud —presunción— o bien por presenciar la no-plenitud —desesperación—<sup>64</sup>.

Sin negar la validez de tal división, se diría que obedecía a un estudio demasiado individualista de la esperanza. Como si el caminante hiciera él solo el camino y no perteneciera a un pueblo itinerante en el que los unos se cuidan de los otros.

No es extraño que, en el marco de una encíclica social, o tal vez habría que decir teológico-moral para ser fieles a su misma autodefinition,

<sup>63</sup> J. MOLTSMANN, *El futuro de la creación*, Salamanca 1979, 28.

<sup>64</sup> Será fácil reconocer la terminología empleada por J. PIEPER, *Sobre la esperanza*, Madrid 1961, 62, 78.

Juan Pablo II haya elencado en la *Sollicitudo rei socialis* algunos otros pecados que configuran la ausencia de sentido comunitario que impregna con frecuencia a los sucedáneos de la esperanza cuando no van mediados por la justicia:

«En el marco de las tristes experiencias de estos últimos años y del panorama prevalentemente negativo del momento presente, la Iglesia debe afirmar con fuerza la posibilidad de la superación de las trabas que por exceso o por defecto se interponen al desarrollo, y la confianza en una verdadera liberación. Confianza y posibilidad fundadas, en última instancia, en la conciencia que la Iglesia tiene de la promesa divina, en virtud de la cual la historia presente no está cerrada en sí misma sino abierta al Reino de Dios. (...)»

Por tanto, no se justifican ni la desesperación, ni el pesimismo, ni la pasividad. Aunque con tristeza, conviene decir que, así como se puede pecar por egoísmo, por afán de ganancia exagerada y de poder, se puede faltar también —ante las urgentes necesidades de unas muchedumbres hundidas en el subdesarrollo— por temor, indecisión y, en el fondo, por cobardía»<sup>65</sup>.

Al esquema ya clásico de la comprensión de la vocación escatológica de la Iglesia —*ya redimidos, pero todavía no glorificados en plenitud*— que parecía reclamar la confianza y la humildad propias de la itinerancia bien orientada, habría tal vez que contraponer estratégicamente el esquema inverso —*todavía amarrados, pero ya no esclavos*— para testimoniar la solidaridad con los oprimidos y la inamordazable esperanza que se manifiesta en la lucha por la liberación. Nos preguntamos si no se situará en esta vivencia el grito paradójico de Pablo: «Atribulados por todas partes, pero no angustiados; desorientados, pero no desesperados; perseguidos, pero no abandonados; derribados, pero no rematados; siempre llevando en el cuerpo, de acá para allá, la situación de muerte de Jesús, para que también la vida de Jesús se manifieste en nuestro cuerpo» (2 Cor 4,8-10).

Como ha dicho el P. Alfaro, «la índole propia de la esperanza cristiana proviene de la originalidad de la escatología cristiana en su dialéctica del 'ya-ahora' y del 'todavía-no': la salvación integral del hombre comienza ya en su existencia terrena, como anticipación de su plenitud venidera

<sup>65</sup> JUAN PABLO II, *Sollicitudo rei socialis*, 47: AAS 80 (1988) 579-80. Recordando a D. Bonhoeffer (*Tentation*, Ginebra 1961, 52), ha escrito H. Mottu que la falta de esperanza hace referencia a una duda profunda sobre lo que es posible para Dios, en cuanto que nos hace dudar no sólo de nuestros proyectos —lo cual puede ser saludable—, sino del proyecto de Dios: *Esperanza y lucidez*, en *Iniciación a la práctica de la Teología*, IV, 308.

(definitiva y metahistórica) en la participación comunitaria de la gloria de Cristo resucitado»<sup>66</sup>. La proclamación de la salvación futura del hombre sin el compromiso por una vida digna del hombre en el presente sería una deformación del mensaje cristiano. Y un pecado, no tan nuevo ciertamente, contra la esperanza cristiana.

## CONCLUSION

Estas alusiones a la vida de Jesús y a la presencia de Cristo no son ni ociosas ni preterintencionales. Demasiadas veces se escucha la acusación de horizontalismo cuando se reivindica la dimensión liberadora intrahistórica de la esperanza cristiana, como para olvidar que lo que hagamos o neguemos a uno de los más pequeños, al Señor se lo hacemos o negamos (cf. Mt 25,31-46).

La mediación de la esperanza en la justicia no obedece, en efecto, a una estrategia coyuntural, y tampoco a una perspectiva misericordista de la fe cristiana, como agudamente ha observado J. Moltmann<sup>67</sup>.

La perspectiva fundamental es —debe ser— siempre cristocéntrica: en el seguimiento de Jesús que pasó por los caminos del mundo haciendo el bien a los necesitados y curando toda dolencia, haciendo de sus gestos de cercanía y com-pasión el signo por excelencia de la llegada presente-futura del Reino de Dios, y en la confesión de la presencia de Cristo en los más pequeños, los más pobres, los más marginados, como anuncio-denuncia proféticos del juicio sobre el mundo y sobre la historia.

En realidad, «sin cristología, la posibilidad de cumplimiento no pasaría de ser una vaga esperanza, pues el mundo en que vivimos no consta sólo de promesa. La realidad se vive también como un choque de fuerzas imprevisibles. La cristología no permite dar soluciones especulativas 'detalladas' a esta tensión. Pero permite afirmar que *Dios es amor*»<sup>68</sup>.

Si la fe nace de un encuentro, la esperanza nace de una promesa, se decía al comienzo de este trabajo. Una y otra, la fe y la esperanza, encuentran su verificabilidad en el amor, en la *confessio* de ese Dios que es amor (1 Jn 4,8), y cuya cercanía apasionada y nada neutral hacia los

<sup>66</sup> Cf. J. ALFARO, *Revelación cristiana, Fe y Teología*, 169.

<sup>67</sup> J. MOLTSMANN, *El futuro de la creación*, 42.

<sup>68</sup> W. BREUNING, *Elaboración sistemática de la Escatología: La parusia: Cristo fundamento, contenido y fin de la Escatología*, en *Mysterium Salutis*, V, 796-97. Cf. K. RAHNER, *Über die Einheit von Nächstenliebe und Gottesliebe*, en *Schriften zur Theologie*, VI, 277-98.

pequeños y los pobres ha sido definitivamente desvelada por los gestos y palabras de Jesucristo... «Mirando a este modelo debería aceptarse que el discurso sobre Dios no es, por principio, tal sin la praxis de la diaconía, y que ésta es siempre el lugar donde se puede y está permitido hablar de Dios»<sup>69</sup>. En el servicio a los pobres, por el amor, revelado en Jesucristo, se hace testimonio martirial y profético la fe en Jesucristo y se hace creíble la esperanza en el mundo nuevo anunciado e inaugurado por Jesucristo.

Universidad Pontificia.  
Salamanca.

---

<sup>69</sup> O. FUCHS, *Iglesia para los demás*: Concilium 218 (1988) 75. Son interesantes otros artículos de este número monográfico dedicado al tema de la «diaconía».