

# COMENTARIOS

## ESCATOLOGIA, HERMENEUTICA Y LENGUAJE

### I.—VIRAJE DE LA ESCATOLOGIA ACTUAL

Se puede afirmar sin temor de equivocarse, que el reciente impulso renovador de la teología católica (anterior y posterior al Vaticano II) ha marcado un cambio radical en el campo de la escatología: un cambio estrechamente vinculado a la cristología, la historia de la salvación, la teología de la esperanza y la antropología.

A partir de la segunda mitad de nuestro siglo, se comenzó a tomar conciencia de las graves deficiencias de la escatología medieval y postridentina (incluido el siglo XIX), no solamente en su problemática, método, lenguaje, y en su desviación de la perspectiva auténtica de la escatología neotestamentaria, sino también y sobre todo en los presupuestos noéticos y hermenéuticos acerca de las condiciones necesarias para la validez del pensar y del hablar teológicos sobre el «éscaton» cristiano<sup>1</sup>.

Era ya sintomática la impostación de la escatología clásica como tratado acerca de las «*cosas últimas*», que delataba una propensión inconsciente hacia la *cosificación* de realidades metahistóricas y hacia la reducción de la salvación cristiana a lo que está aún por venir.

Se trataba de una escatología pensada en categorías «esencialistas», que ignoraba la historicidad del hombre (antropología deficiente) y (lo que es más grave) había olvidado el concepto bíblico fundamen-

\* El texto, reproduce la conferencia pronunciada por el prof. J. Alfaro el día 15 de enero 1980 en la Universidad Pontificia de Salamanca.

1 Cf. Y. Congar, *Le Purgatoire: Le Mystère de la mort* (A. M. Roguet, Paris 1951) 279-336; H. U. Von Balthasar, *Eschatologie: Fragen der Theologie heute* (J. Feiner, Einsiedeln 1957) 405-24. K. Rahner, 'Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen', *Schriften zur Theologie*, IV (1961) 401-28; E. Schillebeeckx, 'Einige hermeneutische Überlegungen zur Eschatologie', *Concilium* (1969) 5, 18-25.

tal de la historia de la salvación, y consiguientemente carecía de una teología de la historia y de una filosofía del devenir histórico.

El resultado más negativo de estas deficiencias se concretaba en la imposibilidad de captar el carácter propio del «escaton» cristiano en su dialéctica del presente y del porvenir, del «ya-ahora» y del «todavía-no»: el presente, anticipador de lo venidero, y lo venidero anticipado en el presente.

Pero la escatología escolástica presentaba otra laguna, que no sería exagerado calificar de enorme: la ausencia de la perspectiva cristológica, es decir, el no darse cuenta de que el «escaton» cristiano se identifica con el acontecimiento de Cristo: *simplemente es Cristo mismo*. El núcleo de todo el mensaje neotestamentario está en la proclamación de que Dios ha cumplido y revelado en Cristo su palabra última y definitiva, como palabra de salvación: lo «último» ha acontecido ya en Cristo, y por eso está aconteciendo y acontecerá en nosotros<sup>2</sup>.

El «escaton» cristiano incluye la dialéctica de lo «último» y de lo «novísimo»: ultimidad y novedad absolutas: continuidad en la discontinuidad, entre la historia de la salvación y su plenitud definitiva, entre el Jesús de la historia (el crucificado) y el resucitado, ensalzado a Señor de la historia: discontinuidad en la continuidad, porque entre la anticipación de la salvación y su definitiva plenitud venidera no hay más vínculo que el de la gratuidad absoluta de la promesa y de la fidelidad de Dios.

Por eso, escatología y teología de la esperanza se implican mutuamente: el «escaton» es lo «esperado» en la actitud de la «esperanza-esperante», de la confianza en la promesa cumplida por Dios en Cristo, y en la que Dios mismo se ha com-prometido. La esperanza cristiana no es pues la mera «espera» (el «aguardar») de algo previsible por la razón humana (futurología), sino la relación interpersonal entre el Dios que en Cristo ha cumplido y revelado la gracia absoluta de su promesa definitiva de salvación, y el hombre que se confía a esta palabra última de Dios. El lenguaje de la escatología no podrá ser por consiguiente sino el lenguaje de la esperanza, de la fe que espera y de la esperanza que cree, y, en último término, del amor que cree y espera.

<sup>2</sup> Cf. J. Alfaro, *Esperanza cristiana y liberación del hombre* (Barcelona 1972) pp. 125-54.

La escatología actual no puede menos de plantearse ante todo la cuestión radical de la posibilidad de hablar con un lenguaje significativo sobre la salvación cristiana, como «éscaton» trascendente del hombre y de la historia; es una exigencia perentoria de la filosofía analítica: ¿se trata de una cuestión significativa al nivel mismo de cuestión, ó de una trasposición acrítica de las posibilidades humanas de preguntar? ¿Podemos decir algo sobre lo «último» venidero, que todavía no ha acontecido y por eso no se ha manifestado aún en sí mismo, y en cuanto tal queda inaccesible a nuestro conocimiento? Y, si es posible, ¿dentro de qué condiciones y límites lo podemos hacer? A estas preguntas se puede dar desde ahora una respuesta hipotética y provisional: solamente se podrá hablar significativamente sobre el «éscaton» cristiano, en sí mismo todavía escondido, si ya en el presente hay signos anticipadores de ese «último» por venir. El lenguaje escatológico no podrá ser sino el lenguaje proléptico de la esperanza.

Será necesario buscar estos signos ante todo en el hombre mismo, como destinatario de la gracia absoluta de la salvación venidera: ¿hay en el hombre mismo algo que justifique la significatividad de un lenguaje sobre un «último» (de gracia) del hombre mismo y de la historia?

## II.—LEGITIMACION ANTROPOLOGICA DEL LENGUAJE ESCATOLOGICO

Hace ya dos siglos, Kant descubrió que el interés de la filosofía tiene su centro en la cuestión ¿qué es el hombre? y dentro de esta cuestión señaló tres aspectos fundamentales de la misma: ¿qué puedo conocer? ¿qué debo hacer? ¿qué puedo esperar?<sup>3</sup>: La esperanza, estructura constitutiva de la existencia humana. «El hombre vive en cuanto aspira y espera», dirá Bloch en nuestro tiempo<sup>4</sup>. La libertad humana no puede actuar, sino en cuanto sostenida y empujada por la esperanza. De esta experiencia, vivida en todo acto de decidir y obrar libremente, surge necesariamente la pregunta refleja ¿qué puedo esperar?, y recibe su aval de legitimidad el lenguaje de la esperanza.

3 I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (WW. III) 833-34; *Logik* (WW IX) p. 25.

4 E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung* (Frankfurt 1959) p. 2.

Y como la vida humana está tejida de esperanzas concretas, siempre nuevas y siempre penúltimas, a través de las cuales el hombre sigue siempre esperando ulteriormente (cada meta concreta lograda queda inmediatamente superada por el impulso radical del insuprimible esperar más allá de todo lo ya alcanzado), surge inevitablemente la cuestión: ¿qué puedo esperar *finalmente, en último término*? ¿Cuál es lo último de mi esperar? Si las esperanzas intrastóricas realizadas no pueden suprimir la esperanza-esperante, ¿cuál es el sentido último de este esperar y de la vida humana, marcada radicalmente por la esperanza siempre esperante? ¿Hacia dónde es llevado el hombre finalmente por su esperanza?

Esta pregunta, a nivel personal, choca frontal y violentamente con la experiencia y la realidad de un límite, que hace indiscutiblemente de ella una pregunta significativa: el límite, absolutamente inevitable, de la muerte. Entonces el ¿qué puedo esperar? asume un realismo dramático. La frontera de la muerte pone radicalmente en cuestión el sentido de la vida y de la esperanza humana como totalidad: ¿el esperar radical del hombre se reduce al ámbito de su existencia intramundana, o tiende más allá de la barrera de la muerte? Aparece así que la cuestión acerca de lo «último» de la esperanza y de la vida humana, como totalidad, se impone como válida y significativa. Si el hombre no puede callar ni sobre su esperanza ni sobre la muerte, es decir, si no puede menos de plantearse la cuestión del sentido último de su vida como totalidad, tiene que hablar de su porvenir personal último, de la «ultimidad» de su existencia.

Pero la muerte tiene aún algo más que decir sobre el sentido último de la vida y de la esperanza del hombre. Es evidente que la cuestión planteada por la muerte (la cuestión que es la muerte misma) no admite, como respuesta, sino el dilema siguiente: *o hundimiento de la persona humana en la nada, o, paso a una vida nueva*. La muerte como caída en la nada, pondría al descubierto que la vida del hombre tendría, como sentido último, el caminar hacia la nada final, y esta nada final se repercutiría inevitablemente en la nada como sostén último de toda la vida, es decir, en el no-sentido como sentido de la vida. Todas las esperanzas y todo el esperar del hombre tenderían hacia la nada: la esperanza y la vida humana serían, en último término, un fenómeno de espejismo, ilusión total y alienación fatal, irremediable.

Si, por el contrario, la vida humana tiene sentido precisamente en

cuanto sostenida por la esperanza, quiere decirse que la muerte en su negatividad revela por contraste que el sentido último del esperar radical del hombre trasciende la muerte hacia una vida nueva, que el hombre no puede de ningún modo alcanzar por sus propios recursos, ni asegurarse por las evidencias de su razón, sino únicamente esperarla confiadamente y recibirla como don absolutamente gratuito. Esta actitud, que corresponde fielmente a la situación del hombre ante la muerte, constituye su apertura a Dios como Esperanza Última, como Aquel de quien el hombre no puede disponer de ningún modo, sino únicamente acogerlo como la Gracia Absoluta de su salvación.

Al nivel comunitario de toda la humanidad a lo largo de la historia, llevada adelante por la esperanza que une todas las generaciones en la misma aventura hacia lo nuevo por venir (todavía no acontecido y por eso escondido), la cuestión ¿qué puedo esperar? toma la forma, ¿qué podemos esperar? ¿Hacia dónde va la humanidad y su historia? ¿Hacia un «último» definitivo de plenitud inmanente, intrahistórica? Hacia un progreso indefinido, sin ningún «último» definitivo? ¿Hacia un «último» trascendente respecto de la historia? Es la pregunta sobre la «ultimidad» de sentido de la historia y de la esperanza de la humanidad: una pregunta, cuyo significado tiene su verificación en la vivencia de la esperanza creadora del devenir histórico.

Pero el análisis de esta experiencia y de su repercusión en el devenir histórico permite formular en lenguaje significativo la respuesta. El devenir histórico tiene su origen en las siguientes constantes fundamentales de la acción de la humanidad en el mundo: a) la esperanza-esperante del hombre, que ha impulsado y sigue impulsando todas las generaciones humanas hacia lo nuevo por venir; b) la objetivación de la actividad humana, a través de los siglos, en acontecimientos históricos concretos; c) el desnivel insuperable entre la esperanza-esperante y los resultados objetivos logrados por la humanidad: el esperar humano tiende siempre más allá de todo logro de la humanidad en la historia.

Se hace así evidente que la condición radical de posibilidad del devenir histórico está en la trascendencia inagotable del esperar humano respecto a todo lo nuevo ya acontecido o por acontecer dentro de la historia: la esperanza-esperante tiene el primado ontológico absoluto en el devenir histórico, y por eso lo trasciende.

Una plenitud intrahistórica, definitiva e inmanente, de la historia

(K. Marx, E. Bloch) terminaría en un callejón sin salida: el desnivel entre la subjetividad humana y su objetivación en la transformación de la naturaleza quedaría radicalmente superado, y entonces la humanidad se encontraría irremediabilmente encarcelada en la prisión que ella misma habría construido a lo largo de la historia: no podría ni esperar, ni descubrir, ni hacer nada, ni siquiera tener conciencia de sí misma. Suprimida la condición fundamental, que hace posible toda su relación al mundo, la humanidad sucumbiría por asfixia: su victoria final sería su derrota definitiva, su absorción en la naturaleza transformada, en la obra de sus manos <sup>5</sup>.

La interpretación de la historia como un proceso inmanente e indefinido implica necesariamente la absolutización del devenir en cuanto tal, sin otro fin que el mismo devenir; devenir por devenir sería el sentido último de la historia. La fuerza, que en último término empujaría incesantemente la humanidad hacia adelante, no podría ser sino la fuerza fatal del destino: también en este caso el hombre quedaría encarcelado en la fatalidad, en el no-sentido. Paradojalmente, plenitud inmanente y proceso inmanente indefinido de la historia implican la derrota de lo humano y el no-sentido de la historia, porque olvidan el primado de la esperanza-esperante de la humanidad como raíz última del devenir histórico.

Y, entonces, el devenir histórico, en su estructura fundamental del desnivel insuperable entre el inagotable esperar humano y todos los resultados intrahistóricos logrados o por lograr, se revela como permanentemente abierto a una plenitud suprahistórica, que la humanidad no puede alcanzar por sí misma, sino únicamente acogerla como gracia absoluta: es decir, la historia está abierta por sí misma al Porvenir absoluto y trascendente, a Dios en la gratuidad absoluta de su venida, de su autorevelación y autodonación última.

El análisis del esperar humano, en su dimensión personal y comunitaria (muerte, historia), ha mostrado que el hombre lleva en sí mismo la experiencia presente de su «ultimidad», y que esta experiencia justifica la validez y significatividad de un lenguaje sobre la «último» del hombre y de la historia: el lenguaje anticipador de la esperanza. Pero ha mostrado además que la historia, en cada momento de su devenir, está abierta a la gracia de la venida de Dios como

<sup>5</sup> Cf. J. Alfaro, *Esperanza marxista y esperanza cristiana: Antropología y Teología* (H. Santiago Otero, Madrid 1978) pp. 83-123.

Porvenir absoluto, y que por consiguiente está abierta a la eventualidad de una irrupción de Dios en la historia, es decir, a un acontecimiento de revelación y salvación que anticipe ya efectivamente (no solamente como eventualmente posible) la venida definitiva de Dios y la plenitud venidera de la historia. La fe cristiana no es sino la proclamación de este acontecimiento: Cristo.

Será necesario examinar ahora el proceso en que este acontecimiento escatológico se ha cumplido, la experiencia en que se ha hecho presente y el lenguaje en que ha sido expresado, teniendo en cuenta lo que en la experiencia y en el lenguaje de la «ultimidad» humana se ha manifestado.

### III.—LEGITIMACION TEOLOGICA DEL LENGUAJE ESCATOLOGICO

La revelación del «escaton» cristiano ha tenido lugar en un proceso histórico, constituido por una serie de acontecimientos, vividos en una experiencia concreta y singular de Dios, e interpretados y expresados a la luz de esa experiencia. Me limitaré a señalar los momentos y rasgos fundamentales de este proceso.

El acontecimiento primordial de la revelación veterotestamentaria, siempre recordado y reinterpretado en la historia de Israel y en los escritos del A.T., es el éxodo: la liberación del pueblo oprimido, su camino en búsqueda de una patria y su establecimiento en ella. En este acontecimiento vivió el pueblo de Israel la experiencia de Yahvé como el Dios de la liberación y de la promesa, es decir, como «el Dios con nosotros»<sup>6</sup>, el Dios en marcha con ellos hacia la patria esperada. Esta experiencia se concretó en la fórmula de la alianza: «Yo seré vuestro Dios y vosotros sereis mi pueblo»<sup>7</sup>, que expresa la comunión de vida, ya actual y presente, entre Yahvé e Israel; una comunión de vida, que implica la promesa, en que Dios se compromete con su pueblo, y la llamada de Israel a poner su esperanza en Yahvé: un acontecimiento y una experiencia presentes, grávidos de porvenir y creadores de esperanza, de un porvenir y de una esperanza sin límites: la promesa y la esperanza, fundadas en el acontecimiento, cumplido por Yahvé, de la liberación, y en la experiencia que Israel vivió

<sup>6</sup> Is. 7, 14.

<sup>7</sup> Ex. 6, 7; Jr 31, 33; Is. 55, 3.

en este acontecimiento. Yahvé, que se revela y a la vez se esconde en el misterio de su fidelidad y de su libertad soberana, reclama de su pueblo la actitud de abandonarse sin reservas a su promesa, la actitud del éxodo interior de la esperanza en El.

El origen de la historia de Israel, como historia de salvación, ha tenido estructura dialogal entre la libertad-fidelidad de Yahvé y la libertad-esperanza de Israel; y precisamente en esta estructura dialogal estaba anticipado el porvenir de Israel como salvación. La tensión de esta relación interpersonal, que aflora siempre en los momentos decisivos de la historia de Israel, ha sido la misma: por una parte, Yahvé que celosamente reclama una confianza incondicional en El, y por otra, el pueblo israelita que busca garantías tangibles y seguridades humanas, siempre reacio a confiar su porvenir al misterio de Dios en su promesa; una promesa, que se irá revelando en contenidos concretos nuevos, pero que permanecerá siempre abierta hacia el porvenir escondido.

Cuando, a partir del siglo VIII (a. C) los profetas anunciaron la venida del «día de Yahvé»<sup>6</sup>, de su acto salvífico definitivo, no por eso cambió la situación dialogal entre Yahvé y su pueblo, sino que se hizo más exigente: el nuevo anuncio no era, en el fondo, sino la llamada a una esperanza nueva y más radical en Yahvé. Los profetas mismos no pudieron anunciar la alianza nueva y definitiva, sino a la luz de su experiencia personal privilegiada de Yahvé (experiencia de su gracia y de su palabra, comunión de vida) y de las intervenciones salvíficas cumplidas ya por El: es decir, a la luz de su fe y esperanza, que se expresan en el anuncio del «día de Yahvé», del que será por excelencia el día de su poder salvador. Su mensaje ha sido fundamentalmente idéntico: en el desastre de la nación, y de la monarquía davidica y del templo (es decir, superadas las promesas concretas del pasado) permanece siempre, y siempre nueva, la fidelidad de Yahvé y su llamada a esperar en El por encima de toda garantía tangible (templo, monarquía nación). El porvenir nuevo y definitivo fué conocido por los profetas solamente en su esperanza (ya presente), y solamente en esa misma actitud de creer-esperar en Yahvé podía ser conocido por Israel. La nueva promesa de Dios anunciaba el «éscaton» definitivo, aunque no expresaba explícitamente su carácter trascendente.

6 Am. 5, 12-20; 8, 9; Is. 2, 6; 24, 21; Jr. 16, 19; Jl. 2, 2; 3, 4; Ez. 7, 7; 34, 12.



Es particularmente significativo el hecho de que la fe explícita en una salvación trascendente (resurrección de los muertos) no apareció en el A.T. sino en el contexto de la experiencia presente de la comunión de vida del «justo» con Dios, y como expresión de la esperanza del «mártir» en la fidelidad invencible del Dios de la alianza<sup>9</sup>: la muerte no puede tener la última palabra sobre los que han vivido y han dado su vida, poniendo en Dios su esperanza. La experiencia de la esperanza incondicional en Dios implicaba la precomprensión vital de una salvación última más allá de la muerte: en esta experiencia reveló Yahvé su acto salvífico definitivo.

En su acción y en su mensaje, Jesús proclamó la venida, ya presente, del Reino de Dios, es decir, el cumplimiento del acto salvífico definitivo. Y esta venida se está cumpliendo precisamente en la persona misma de Jesús, en su acción y en su mensaje<sup>10</sup>. El Reino, que está viniendo ya ahora, vendrá en plenitud al fin de los tiempos<sup>11</sup>. La gracia absoluta del Reino y su carácter indiviso de presente y de por venir, he aquí lo nuevo y original que marca la persona de Jesús, su vida, su praxis y su mensaje.

«El Reino de Dios» era para Jesús el Reino «del Padre». La experiencia, totalmente nueva y absolutamente singular, en que Jesús vivió su relación a Dios como «su Padre» (experiencia de intimidad filial en el abandono confiado y en la sumisión), fué el manantial vivo de su actitud nueva ante el Reino, expresada en la proclamación de su cumplimiento ya presente y por venir. En esta actitud de esperanza incondicional en «su Padre» y de solidaridad al servicio de los hombres, Jesús sufrió y venció la muerte en la certeza de la confianza en la victoria del poder de Dios sobre la muerte y de la plenitud de la salvación venidera<sup>12</sup>.

La Iglesia primitiva surgió de dos experiencias fundamentales: la experiencia de las manifestaciones del Resucitado. Estas dos experiencias se expresaron la fe y en la esperanza cristianas: proclamación de la resurrección de Cristo como cumplimiento de las promesas y momento decisivo de la historia de la salvación («señorío salvífico del

<sup>9</sup> Sal. 16, 10-11; 49, 16; 73, 25-28; Dn. 12, 1-3.13; 2 Mac. 7, 9-14.23.29.35. Cf. J. L. Ruiz de la Peña, *La otra dimensión* (Madrid 1975) 85-97.

<sup>10</sup> Mc. 1, 14-15; 2, 10; 3, 23-27; 9, 22-24; 10, 48-52; Lc. 4, 18; 7, 22; 10, 23-24; 11, 20; 16, 16; 17, 21; Mt. 11, 1-8; 12, 25-28.

<sup>11</sup> Mc. 14, 25; Mt. 6, 10; 28, 29; Lc. 11, 2; 22, 18.30.

<sup>12</sup> Cf. J. Jeremías, *Abba. Studien zur neutest. Theologie* (Göttingen 1964) 152-171; *Le message central du N. T.* (Paris 1966) pp. 19-29.

Resucitado): esperanza en la venida última de Cristo, «el Señor». Desde el principio aparecen indivisiblemente unidas la fe en el acontecimiento salvífico, ya cumplido, de la resurrección de Cristo, y la esperanza en lo «último» venidero en la manifestación de la gloria de Cristo y en la participación de la humanidad en ella <sup>13</sup>.

«*Estamos salvados en la esperanza*» <sup>14</sup>: esta frase de San Pablo expresa la situación del cristiano, ya salvado por la muerte y resurrección de Cristo (y que ha recibido ya el don del Espíritu, como principio vital y garantía de la resurrección venidera), y todavía no llegado a la plena participación en la gloria de Cristo. El cristiano vive entretanto de la experiencia presente de la «adopción filial», suscitada por el Espíritu: la experiencia, que sostiene la certeza de su esperanza. En esta experiencia, traducida en esperanza, vive y capta anticipadamente la plenitud de la salvación venidera <sup>15</sup>.

#### IV.—PRINCIPIOS HERMENEUTICOS

El análisis antropológico del esperar radical del hombre ha mostrado que no es posible hablar con lenguaje significativo acerca de lo «último» humano, sino partiendo de un acontecimiento vivido en la experiencia presente y en la actitud de la esperanza. A su vez, la reflexión sobre lo nuevo y original del «escaton» cristiano permite comprender que no es posible expresarlo en lenguaje significativo, sino partiendo del acontecimiento salvífico de Cristo, vivido en la experiencia de la fe, y en la actitud de la esperanza cristiana fundada en este acontecimiento: «*espero la resurrección de los muertos*» <sup>16</sup>. Basándose en estos resultados, se pueden señalar los siguientes principios hermenéuticos:

1) El «escaton» cristiano se ha cumplido ya anticipadamente en el acontecimiento total, único e irrepetible, de Cristo (en su vida, acción mensaje, muerte y resurrección): acontecimiento, ya cumplido, de salvación para Cristo mismo y en El para nosotros. Por eso, toda proposición escatológica, para ser válida y significativa, tendrá que ser necesariamente cristológica; a saber, tendrá que expresar algo

<sup>13</sup> 1 Cor 15, 12-28.

<sup>14</sup> Rom. 8, 24.

<sup>15</sup> Rom. 8, 10-17.23-24.35-38; 5, 5.

<sup>16</sup> Dz-Sch. 150.

que pertenezca al acontecimiento de Cristo y a la salvación cumplida ya en El. La esencia de la esperanza cristiana está toda ella en esperar que lo ya cumplido en Cristo, se cumplirá también en nosotros.

2) El «éscaton» cristiano es Dios que ha venido ya en Cristo, que está viniendo en el Espíritu de Cristo, presente en la Iglesia, y que vendrá en la donación-revelación plena de Sí mismo. Es, pues, un «éscaton» de gratuidad absoluta, trascendente respecto a todas las posibilidades de la acción y de la previsión del hombre en el mundo y en la historia. Por eso es un «éscaton», que deja abiertas todas las posibilidades de futuros concretos intrahistóricos (siempre penúltimos). Por consiguiente, los enunciados sobre fenómenos futuros intrahistóricos (que tendrían lugar dentro del tiempo y del espacio) no pertenecen a la escatología. Ni pueden ser escatológicas las representaciones de orden físico (en el fondo, espacio-temporales), con las cuales se pretende decir algo significativo acerca del más-allá de la muerte y de la historia. Tal lenguaje sería formalmente contradictorio, porque trataría de atribuir fenómenos intrahistóricos a una realidad suprahistórica: crearía la ilusión de trascender la historia, cuando en realidad no diría sino algo inmanente a la historia.

3) La Iglesia naciente conoció el acontecimiento de Cristo, como el «éscaton», en la experiencia del Resucitado y del don de su Espíritu, en la experiencia presente de una salvación anticipada, toda ella orientada hacia su plenitud venidera: es decir, en la experiencia presente de la fe-esperanza. En esta misma experiencia de fe-esperanza ha conocido la Iglesia a lo largo de los siglos y conoce ahora la salvación ya presente y venidera: el «éscaton» cristiano no es accesible sino a la fe-esperante (la esperanza está incluida en la «fides qua», y la fe, a su vez, en la «spes quae»), a saber en la experiencia presente de «estar salvados en la esperanza»; no, por consiguiente, en la actitud neutral de una mera previsión del futuro. Ya lo intuyó San Agustín: «Cum autem bona nobis promissa futura esse credimus, non nisi sperantur»<sup>17</sup>. Esto quiere decir que el ya revelado «éscaton» cristiano permanece siempre oculto, y captable únicamente en cuanto creído y esperado. Por eso no pueden tener significado sino los enunciados escatológicos que hablan de lo por venir partiendo desde el presente, y no viceversa: tales enunciados deberán hablar del presente (y del pasado ya cumplido), en cuanto orientado por sí mismo

17 S. Agustín, *De Fide, Spe et Caritate*, I, 8 (PL 40, 235).

hacia lo «último» venidero, del que el hombre no puede disponer ni siquiera con los cálculos de su razón. En la medida, en que la fe-esperanza es sustituida por la previsión, se convierte en mera espera del futuro, y el lenguaje sobre lo «último» cristiano deja de ser significativo.

4) El «éscaton» cristiano se ha revelado como plenitud de salvación ya cumplida en Cristo, en todas las dimensiones fundamentales de su existencia humana (en su relación a Dios, a los hombres, al mundo y a la historia), y como participación venidera de los hombres en esta salvación integralmente humana, anticipada ya en el presente de la fe-esperanza. Por eso los enunciados escatológicos no podrán tener como contenido sino lo que se refiere a la salvación integral del hombre, anticipada ya en el presente de la existencia cristiana integralmente humana; serán enunciados fundados en la experiencia (precomprensión vivida) y en la comprensión refleja de la existencia cristiana como fe-esperanza-amor. Por eso la escatología cristiana no puede ser entendida como mera información adelantada sobre lo que pasará en lo último por venir; tendrá que decir algo que tenga que ver con el creyente en «aquí y ahora» de su existencia en el mundo como existencia salvada, y que esté en conexión con su salvación venidera integralmente humana; de lo contrario, la revelación del «éscaton» no sería palabra de Dios «aquí y ahora» para el cristiano.

5) Como la revelación no es exclusivamente un contenido doctrinal, sino ante todo un acontecimiento salvífico cumplido por Dios, la experiencia del acontecimiento y la expresión humana de esta experiencia, así la revelación del «éscaton» implica el acontecimiento salvífico cumplido por Dios en Cristo, la experiencia de este acontecimiento y su expresión humana en la fe-esperanza eclesial: experiencia de un presente de salvación, que anticipa la plenitud de la salvación venidera. Lo que Dios ha cumplido y revelado en Cristo es para nosotros la palabra de su promesa irrevocable, pero aún no cumplida, y que por eso nos llama a la esperanza. La gracia de la promesa suprema es la promesa de la gracia suprema, de la salvación última como pura y absoluta gracia, ante la que no cabe otra actitud que la de la esperanza.

6) En plena lógica con su exclusión del valor salvífico del acontecimiento de Cristo (desmitización), Bultmann ha excluido la salvación venidera del «éscaton» cristiano (escatología de puro presente: desescatologización): al despojar la «fides quae» de todo contenido,

despojó la «fides qua» de la esperanza. Pero entonces surge la enorme aporía: ¿qué sentido puede tener para el hombre un cristianismo, despojado de la esperanza en la salvación? En el fondo, se revela aquí la laguna más lamentable de la antropología de Bultmann, inspirada a su vez en la de Heidegger. El análisis existencial de Heidegger descubrió la «angustia» como dimensión radical del hombre, sin preguntarse ulteriormente si la «angustia» no supone, como condición previa de posibilidad, un nivel humano más profundo, el de la esperanza: si el hombre vive la experiencia de la angustia, ¿no es porque espera y se siente amenazado en su esperanza? Lo originario y radical es el esperar: la angustia es lo derivado. El impulso fundamental del hombre a realizarse en la libertad no puede provenir, en último término, sino de la esperanza. La escatología sin «éscaton» de Bultmann, no solamente representa una herida mortal para el cristianismo, sino que se basa en una interpretación insostenible de la existencia humana. Ni el creyente ni el hombre pueden vivir sin esperanza.

La reducción escatológica de Bultmann proviene de una reducción previa, no solamente cristológica, sino también antropológica e histórico-salvífica. Reducción del acontecimiento de la muerte y resurrección de Cristo a mera revelación del juicio divino de condenación y salvación del hombre; reducción del kerygma a interpelación del hombre a vivir en la autenticidad; reducción de la existencia cristiana al momento presente de la decisión, privándola de la esperanza de la salvación futura; reducción de la antropología a la interioridad humana, olvidando la dimensión de la corporalidad como fundamento de la relación del hombre a los otros y al mundo. El contraste entre el pensamiento de Bultmann y el de San Pablo es radical: el apóstol pone de relieve con énfasis que sin la realidad y el sentido salvífico de la resurrección de Cristo la fe y la esperanza cristiana carecen totalmente de fundamento; no vale la pena de ser cristiano <sup>18</sup>.

7) Los principios hermenéuticos de la escatología cristiana (a saber, el cristológico, el antropológico y el histórico-salvífico) se incluyen mutuamente; en el fondo constituyen un solo principio. Por eso la reducción de uno de ellos lleva consigo la de todos: solamente manteniendo cada uno en su integridad, se puede mantener el sentido integral de los otros.

8) La escatología y la esperanza cristiana tienen su criterio de

18 1 Cor 15, 1-20.32; 1 Tes 4, 13-14.

verificación en la praxis del amor del prójimo y del compromiso por la justicia en el mundo, es decir, por la participación comunitaria en los resultados de la transformación del mundo por el hombre, como anticipación de la participación venidera en la gracia de la salvación última suprahistórica: solamente en esta praxis el Reino de Dios está ya viniendo en la historia, para venir definitivamente en la plenitud de la salvación esperada.

JUAN ALFARO

## **TEOLOGIA DE LA LIBERACION: LA OPCION PREFERENCIAL POR LOS POBRES**

La teología de la liberación no quiere ser más que una reflexión desde la fe cristiana sobre la práctica liberadora de los pobres y oprimidos. Desde los pobres, toda la teología tradicional y moderna es convocada a ponerse movimiento pascual en el sentido de ayudar a producir más libertad, justicia y gracia en nuestras sociedades. Los pobres esto lo hemos comprendido en nuestra iglesia latinoamericana no son sólo destinatarios privilegiados del evangelio, son también portadores privilegiados de él. Evangelizados, ellos nos evangelizan a todos en la medida en que la existencia de clases pobres y oprimidas constituye una convocación a nuestra conciencia para la conversión a la justicia social, a la solidaridad y a los cambios necesarios en nuestras sociedades.

Quince años de esfuerzo liberador junto a los pobres, y de correspondiente reflexión teológico-pastoral, han producido su mejor fruto en Puebla, que es la opción preferencial de toda la Iglesia continental por los pobres. Articular, profundizar y llevar a la práctica consecuente, en la Iglesia y en la sociedad, lo que esta opción significa e implica: ahí está el gran reto de la teología de la liberación en el post-Puebla. A esto quisiera dedicar unas reflexiones introductorias. A la vez, este tema es muy afín y concorde con la tradición franciscana que ve principalmente en San Francisco *il Poverello*. La inauguración oficial de la cátedra de san Buenaventura crea la atmósfera adecuada para el tema, ya que también san Buenaventura escribió una *Apología pauperum contra calumniatorem* en el año 1269.

A mi juicio, con la opción preferencial por los pobres se ha producido la gran revolución copernicana en el seno de la Iglesia, cuyo sig-

\* El presente texto reproduce la conferencia pronunciada por el prof. L. Boff en la apertura oficial de la Cátedra de san Buenaventura, el día 16 de enero de 1980, en la Universidad Pontificia de Salamanca.

nificado desborda el contexto eclesial latinoamericano y atañe a la Iglesia universal<sup>1</sup>. Sincera y sencillamente creo que esta opción implica el cambio teórico-teológico más importante desde los tiempos de la reforma protestante, porque con ella se define el nuevo lugar histórico y social desde el cual la Iglesia quiere construirse a sí misma y desde donde intenta ubicarse en la nueva sociedad emergente, es decir, en medio de los pobres como nuevos sujetos de la historia.

### I.—EL ESPIRITU DE PUEBLA, DESAFIO A LA MISION DE LA IGLESIA

No siempre la Iglesia se ha entendido desde los pobres, aunque ella jamás ha olvidado a los pobres. La preocupación por ellos pertenece al legado primordial del Jesús histórico y a la herencia sagrada de los apóstoles.

Pero la relación de la Iglesia para con ellos era, fundamentalmente, asistencial y paternalista. Los pobres eran objeto de su ayuda, pero no sujeto de su acción. Los pobres tenían necesidades que debían ser atendidas y, para atenderlas, la Iglesia se asocia con las clases pudientes y el Estado, que son los que tienen capacidad para ayudar. La relación de la Iglesia con los pobres no era directa sino mediatizada por aquellos que detentaban el control del poder, del saber y del tener. Desde ellos se relacionaba con los pobres. La opción preferencial por los pobres parte de otro nivel de conciencia: de que los pobres no tienen sólo necesidades sino que poseen fuerza histórica, dignidad, capacidad de transformación y un enorme potencial evangelizador (n. 1147). Esta última postura significa la superación de la mentalidad meramente asistencial y una apertura hacia una relación más liberadora, de solidaridad con sus luchas<sup>2</sup>. La Iglesia se relaciona directamente con ellos, privilegia esta relación y, desde ahí, define su relación con los demás estratos sociales.

Decir opción preferencial por los pobres significa poner las angustias y las esperanzas de los pobres, sus opresiones y sus anhelos de

1 Para una orientación sobre Puebla remitimos a la revista brasileña *Puebla*, de la cual ya han salido seis números con diversos estudios y análisis del documento final de Puebla.

2 Cf. P. Richard, *Mort des chrétientés et naissance de l'Eglise. Analyse historique et interprétations théologique de l'Eglise en Amérique Latine* (Paris 1978) especialmente 173 ss.



liberación en el centro de la evangelización y de la actividad de la Iglesia en el mundo.

a) *Una Iglesia encarnada en el sub-mundo.*

Para entender en su exacta acepción la opción preferencial por los pobres es importante considerar la evolución de la conciencia de la Iglesia desde el Vaticano II<sup>3</sup>. En los últimos siglos, hasta el Vaticano II, la Iglesia se entendía, primordialmente, como una realidad fuera del mundo, pero con una misión clara para el mundo. Ella se consideraba la única portadora de la salvación (fuera de la Iglesia no hay salvación) y del proyecto del Reino. Para salvarse, el mundo debía pasar por la mediación de la Iglesia. A raíz de esta comprensión, se produjo un vasto proceso de eclesiastificación del mundo mediante el heroico trabajo misionero en todos los continentes.

Con el Vaticano II, la Iglesia se ha dado cuenta de que no está fuera del mundo, sino, como ya anuncia en el mismo título del documento más significativo de dicho concilio (*Gaudium et Spes*), «la Iglesia dentro del mundo de hoy». Más que instrumento exclusivo de salvación, la Iglesia es el signo oficial y público de la salvación universal ofrecida como don a todos los hombres de todos los tiempos. Lo específico de la Iglesia no es tanto traer la salvación a un mundo sin salvación (ella es un instrumento privilegiado, pero no exclusivo), sino ser sacramento signo de la salvación presente dentro de la historia, entendida como historia de la salvación. Esta postura favoreció una lectura teológica de las realidades terrestres, como también portadoras del designio del Reino y una apertura hacia los movimientos históricos que buscan la humanización de la vida. Por eso, en la constitución *Gaudium et Spes* son valoradas la ciencia, la técnica, el trabajo, el esfuerzo político, en fin, las realidades de este mundo en cambio.

Con Medellín se ha avanzado un paso más. La pregunta básica es ésta: ¿Dentro de qué mundo debe estar la Iglesia? El mundo no es una realidad homogénea; en él hay rupturas y una brecha enorme pasa entre países ricos y países pobres. Cuando el Vaticano II habla del «mundo», piensa inconscientemente en el mundo moderno, científico-técnico,

<sup>3</sup> Cf. R. Muñoz, *Nueva conciencia de la Iglesia en América Latina* (Salamanca 1974); L. Foff, 'Mission et universalité concrète de l'Eglise', en *Lumière et Vie* n. 137 (1978) 33-52.

mundo de las clases burguesas. Pero las grandes mayorías no pertenecen a este mundo. Ellas constituyen los 2/3 de los pobres y explotados como combustible del proceso productivo del mundo moderno. En América Latina así lo han constatado los obispos en Puebla: «La brecha creciente entre ricos y pobres es un escándalo y una contradicción con el ser cristiano (n. 27); «el más devastador y humillante flagelo» (n. 29). Y esta pobreza no constituye «una etapa casual, sino es el *producto* de determinadas situaciones y estructuras económicas, sociales y políticas» (n. 30). Por tanto, la pobreza no es inocente, sino que es producida mediante un proceso de explotación y permanente violación de la dignidad del trabajo y de la persona de los obreros. Lo que se constata es el siguiente cuadro: por una parte la tendencia a la modernización, con fuerte desarrollo económico, urbanización, tecnificación de las estructuras productivas; por otra, la tendencia a la pauperización y creciente exclusión de las grandes mayorías de la vida productiva, de los bienes y servicios de la sociedad. Estas tendencias contradictorias favorecen —y Puebla lo reconoce explícitamente (n. 1203)— la apropiación, por una minoría privilegiada, de la mayor parte de la riqueza, generando, por otro lado, la pobreza de las grandes mayorías con la conciencia de su exclusión y del bloqueo de sus creciente aspiraciones de justicia y de participación. Así emerge «un conflicto estructural grave» (n. 1209) de una riqueza inícuca que se hace a costa de una pobreza humillante.

Esta situación de injusticia obliga a la Iglesia a definir su lugar social. La gran intuición de Medellín, reasumida con mucha más concreción por Puebla, fue comprender que la Iglesia no debe encarnarse simplemente en el mundo sino en el sub-mundo de los pobres<sup>4</sup>. El gran reto que las contradicciones sociales lanzan a la conciencia cristiana en América latina es: *cómo ser verdaderamente cristiano en un mundo de pobres y miserables*. Los obispos han sabido anunciar: solamente podemos ser verdaderamente cristianos si vivimos una fe liberadora en un compromiso con los pobres. Puebla lo afirma claramente: «sustentamos la necesidad de conversión de toda la Iglesia para una opción preferencial por los pobres en el intuito de su integral liberación (n. 1134). Y «esta opción es exigida por la escandalosa realidad de los desequilibrios económicos de América latina, y debe llevar a establecer una convivencia humana digna y a construir una sociedad justa y libre» (n. 1154).

4 Cf. I. Proaño, *Pour une Eglise libératrice* (Paris 1973) 133-146.

La percepción de los grados extremos de pobreza de nuestros pueblos está a la base de la opción preferencial por los pobres. Trátase de una opción por los pobres contra la pobreza que sufren, porque ella es fruto de la injusticia institucionalizada (n. 1156).

La Iglesia se solidariza y se identifica con las clases populares pobres; intenta leer la realidad desde los pobres, desde sus reivindicaciones, desde sus esperanzas por más justicia y participación. Desde los pobres aparece claramente que el desarrollo en moldes capitalistas no está hecho en función del pueblo y para el pueblo, sino a costa del pueblo y casi siempre contra el pueblo. Por esto, el tema de su anuncio evangelizador no es resignación o progreso, desarrollo y reformas, sino *liberación* que intenta crear otra forma de convivencia menos injusta y disimétrica. Por eso, también, desde la perspectiva de los pobres, los temas más relevantes del anuncio y de la catequesis son: justicia, derechos humanos (especialmente derechos de los pobres), fraternidad, participación, liberación y promoción humana. Todos estos temas no son marginales, sino que pertenecen ya a la esencia, ya a la integridad de la evangelización.

b) *Por los pobres, contra la pobreza.*

Antes de detallar lo que implica la opción preferencial por los pobres, convendría colocar exactamente los términos para evitar confusiones tan frecuentes en este campo<sup>5</sup>. Aclaremos la expresión «opción preferencial por los pobres».

En primer lugar, *opción* es sinónimo de conversión. Puebla es muy clara al hacer esta identificación: «El servicio al pobre exige, de hecho, una conversión y purificación constantes en todos los cristianos, para alcanzarse una identificación cada día más plena con Cristo pobre y con los pobres» (n. 1140). Una Iglesia que se convierte a los pobres no es todavía una Iglesia pobre. Ella se siente distanciada de ellos: «ni todos nos hemos comprometido suficientemente con los pobres; ni siempre nos hemos preocupado con ellos o somos con ellos solidarios» (n. 1140). Esto quiere decir que la Iglesia, en los últimos siglos, estaba mucho más asociada a las clases pudientes de la sociedad. Desde ellas intentó alcanzar a los pobres. En función de las clases

<sup>5</sup> Cf. J. de Santa Ana, *El desafío de los pobres a la Iglesia* (Costa Rica 1977); *Los pobres. Encuentro y compromiso* (Buenos Aires 1978); R. Vidales, *Desde la tradición de los pobres* (México 1978); L. Boff, *Teología del cautiverio y de la liberación* (Madrid 1978). (Pobreza y liberación 291-316).

dirigentes había creado sus principales instituciones: escuelas, hospitales, obras de asistencia, universidades católicas, otras instituciones; la intención era convertir a los hijos de los poderosos para que, una vez convertidos, ellos por su parte ayudasen a los pobres. La ayuda, que jamás ha faltado, no fue suficiente ni efectiva porque nunca se ha superado la mentalidad asistencial, ni cuestionado el sistema social en el que vivimos, que es de un capitalismo dependiente, desigual y asociado.

Ahora, la opción, conversión a los pobres implica que la Iglesia se vuelve de manera más directa a las capas populares, utiliza poco la mediación de las clases dirigentes y del Estado (controlado por ellas), y quiere encarnarse en los pobres, participar de sus luchas y hacerles portadores privilegiados del proyecto de la Iglesia. Se intenta crear no solamente una Iglesia para los pobres, sino una Iglesia con los pobres y de los pobres. Esto implica necesariamente un cambio de mentalidad y de prácticas eclesiales (conversión), una reorientación de las fuerzas eclesiales y una manera nueva de organizar la comunidad con medios pobres.

*Preferencial:* la Iglesia es esencialmente católica, es decir, abierta a todos los que hombres que quieren escuchar la Palabra y ponerla en práctica. Ella no puede ser clasista y encerrarse dentro de los límites de un estamento de la sociedad. Pero con la expresión *preferencial*, Puebla quiere definir el punto desde el cual la Iglesia debe hablar y anunciar su mensaje liberador<sup>6</sup>. Es desde los pobres; no exclusiva, sino preferencialmente (n. 27). Solamente desde los pobres y a través de los pobres, la Iglesia puede ser madre y maestra de todos. Desde ellos se recupera la universalidad de su llamada a la salvación, porque, cuando la Iglesia habla desde los pobres, todas las demás clases sociales se sienten afectadas. No sucede lo mismo cuando ella habla desde los pudientes, porque, entonces, los pobres quedan efectivamente excluidos. Esta opción por los pobres trae incomprendiones a la Iglesia (n. 83): «grupos económicamente fuertes se han sentido abandonados por la Iglesia que, según ellos, ha dejado su misión «espiritual» (n. 79). Esta opción por los pobres actualiza la opción del Jesús histórico. Es sabido, y exegéticamente seguro, que los pobres fueron efectivamente los primeros destinatarios de su mensaje. El Evangelio se hace realmente buena noticia solamente desde la óptica

<sup>6</sup> Cf. L. B. Gómez de Souza, 'Documento de Puebla: diagnóstico a partir dos pobres', en *Revista Eclesiástica Brasileira* 39 (1979) 83-86.

de los pobres, porque ellos son los que esperan la justicia y tienen razón para pedir la instauración del Reino. Por esto, los pobres no constituyen un tema entre tantos otros del Evangelio, sino que pertenecen a la esencia misma del Evangelio, sin la cual se torna incomprendible. Cuando la Iglesia hace suya la opción de Jesús, entonces es infalible y puede estar segura de ser guiada por el Espíritu.

*Pobres*: hay pocas palabras del vocabulario cristiano tan ambiguas como ésta. Por esta razón convendría definir sus campo semántico y los significados que puede tener.

1.º *Pobreza como carencia de medios*: es el sentido más directo de pobreza como una deficiencia que debe ser atendida. Es sinónimo de carencia respecto de necesidades básicas no satisfechas, sea a nivel de bienes materiales sea en la participación social o política (n. 1135, nota 331). Semejante pobreza no es necesariamente culpable. Puede no tener culpa, ser inocente, en el sentido de que todo un grupo humano, debido al atraso tecnológico o a la deficiencia del medio ambiente natural, conduce a esa carencia. Optar por los pobres, en esta acepción, implica el esfuerzo de crear condiciones de autonomía y de reproducción de la vida. El opuesto de esta pobreza es la riqueza como abundancia de medios de producción y de reproducción. Desde un punto de vista humanístico (y a fortiori cristiano), tanto la pobreza-carencia cuanto la riqueza-abundancia encierran en sí un riesgo de deshumanización. Se puede matar a alguien por falta o por exceso de alimento.

2.º *Pobreza como virtud*: es sinónimo de ascesis, que no significa desprecio de los bienes —lo que sería malo—, sino el uso moderado de ellos, liberando al espíritu y al cuerpo, sea de la miseria sea de la acumulación siempre esclavizantes. Toda creatividad, en cualquier campo, supone la ascesis. El documento de Puebla hace el elogio de la pobreza-ascesis (n. 1148), predicada por el Evangelio y por todos los maestros del espíritu. El opuesto a este tipo de pobreza es la prodigalidad. Esta pobreza fue tradicionalmente buscada por los votos religiosos y muy subrayada por la moral cristiana.

Optar por los pobres, en este sentido, es optar por una vida sin lujo y contra la mentalidad consumista de nuestras sociedades modernas (n. 1152).

3.º *Pobreza como un mal y una injusticia*: pobreza aquí significa propiamente empobrecimiento; pobreza que es culpable porque es pro-

ducida por mecanismos de expropiación del valor del trabajo que origina el enriquecimiento de «pocos cada vez más ricos a costa de pobres cada vez más pobres» (n. 30). Esta pobreza es injusticia y pecado social porque es el resultado de relaciones sociales inicuas y opresoras. Ella constituye un desafío al propio Dios. La primera tarea del Mesías, en la mentalidad bíblica, era intervenir en favor de los pobres que sufren injusticia a fin de restablecer su derecho y hacer justicia al huérfano, a la viuda y al oprimido<sup>7</sup>. Así lo entendió Jesús en su proclamación programática en la sinagoga de Nazaret (Lc 4, 17-21). Los pobres gozan del privilegio del Mesías y de Dios no porque tienen buenas disposiciones, sino por el puro hecho de ser pobres—como lo dice el documento de Puebla: «sea cual fuere la situación moral o personal en que se encuentren» (n. 1142). Este es el sentido de las bienaventuranzas de los pobres, según Lucas (6,20).

El opuesto de esta pobreza-injusticia es la justicia. Por esto, optar preferencialmente por los pobres significa optar por la justicia social, comprometerse en la transformación de la sociedad, desde los pobres y con ellos, para crear *no* una sociedad rica —porque sería también injusta— sino para ayudar a gestar una sociedad justa y fraternal (nn. 1136.1154).

4.° *Pobreza como modo de ser humilde*: equivale a humildad, sencillez, desprendimiento, total disponibilidad, apertura sin restricciones para recibir y dar. Se llama también pobreza de espíritu, que constituye un modo de ser, propio del espíritu evangélico. Significa entender todo lo que somos y tenemos como entrega y servicio y superación de todo egoísmo. Este es el sentido de la bienaventuranza de los pobres de espíritu según la versión de Mateo (5,3). El opuesto a esta pobreza-humildad es el fariseísmo y la fanfarronería. Este modo de ser es imprescindible para la vivencia del evangelio y fue ya desarrollado en el Antiguo Testamento en la figura de los anawin (pobres y humildes de Jaweh).

5.° *Pobreza como solidaridad con los pobres*: la pobreza puede ser una de las expresiones del amor y de la solidaridad. Alguien que no es pobre, se hace pobre y solidario con los pobres para, junto con ellos, luchar contra la pobreza-injusticia. Solamente está con los pobres quien lucha contra la pobreza que los agobia y los humilla. Si la in-

7 Cf. J. Dupont, 'Les pauvres et la pauvreté dans les Evangiles et les Actes', en *La Pauvreté Evangelique* (Paris 1971) 37-62.

justicia y la pobreza son consecuencia de falta de solidaridad, entonces sólo la solidaridad puede vencer a la injusticia y la pobreza humillante. Optar por los pobres significa optar por sus derechos, por su dignidad y por los cambios necesarios en la sociedad. El opuesto de esta pobreza-solidaridad es el egoísmo y la insensibilidad frente a los problemas de las inmensas mayorías de nuestro mundo.

El tercero y el quinto significado, es decir, la pobreza como injusticia y la pobreza como solidaridad, fueron profundizados y vividos, en los últimos años, en América latina. Estos son los contenidos dominantes en el documento de Puebla, especialmente en el capítulo sobre la opción preferencial por los pobres. En una formulación muy feliz se articulan los dos sentidos: «Comprometidos con los pobres, condenamos como antievangélica la pobreza extrema que afecta a numerosísimos sectores en nuestro Continente» (n. 1159). Como queda claro, se opta por los pobres, contra su pobreza; solidaridad con los pobres y rechazo de su situación injusta de pobreza (n. 1155).

## II.—IMPLICACIONES POLITICAS Y ECLESIALES DE LA OPCION POR LOS POBRES

La opción preferencial por los pobres tiene un sentido político innegable. En la correlación de fuerzas sociales, la Iglesia se desplaza de su tradicional lugar al lado del poder y pasa al lado de los no-pudientes. Con ello refuerza el polo dialéctico social más débil (clases populares) y legitima su lucha y respalda su voluntad de cambios sociales.

La Iglesia gana una función social nueva. Ya no es más un principio legitimante de los poderes establecidos, sino de crítica y de denuncia de sus abusos. Ya no se puede contar con la Iglesia para el mantenimiento del statu quo. Ella ahora articula su pastoral en su sentido de liberación, promoción humana y defensa de los derechos de los pobres. La Iglesia se siente solidaria con todos los grupos que proponen una nueva alternativa para la sociedad. Su opción por los pobres implica una opción de clase —y esto hay que reconocerlo—, porque los pobres constituyen las clases populares despotenciadas. Pero su opción no se agota en la clase porque abarca más que la clase pobre: desde ella se dirige a las demás clases, matizando su discurso religioso para que las exigencias de la justicia y de la participación

social sean efectivas para todos y no solamente para una clase. De este modo la Iglesia conserva su intrínseca catolicidad.

Por otra parte, la opción por los pobres implica profundos cambios sociales. La Iglesia intenta reinventarse desde los pobres para que toda la Iglesia sea una Iglesia *para* los pobres, *con* los pobres y *de* los pobres. Esto no significa que los ricos deban sentirse excluidos; significa que, una vez convertidos y afectados por el anuncio evangélico, los ricos deben sentirse urgidos a comprometerse por la justicia contra la pobreza-injusticia y la explotación. Su fe, sin la práctica de la solidaridad, no conserva su identidad de fe cristiana y salvífica y degenera en ideología religiosa, intimista y privatizante. Optar por los pobres implica optar por el valor de la cultura de los pobres, de la cultura del silencio, por la religiosidad popular y por la forma como el pueblo pobre vive su fe. Más y más vive su fe en las comunidades eclesiales de base; más que un instrumento de evangelización constituye una manera nueva de ser Iglesia; se trata de una Iglesia que nace de la fe del pueblo por el Espíritu de Dios. La comunidad de base ya no tiene como modelo una Iglesia de poderes sagrados, sino una Iglesia de comunión de servicios; con ella se define novedosamente el estilo de ser presbítero y obispo y se abre un campo nuevo de vivencia del carisma religioso<sup>8</sup>. Es gracia de Dios que la Iglesia-gran-institución opte y acepte cada día más las comunidades de base y que la vasta red de comunidades de base viva en comunión y quiera a la Iglesia-gran-institución. Esta mutua convergencia enriquece a todos.

### III.—EL ESPIRITU DE PUEBLA Y EL ESPIRITU FRANCISCANO

De la exposición que hicimos de la gran opción de Medellín-Puebla por los oprimidos y por el submundo aparece claramente una innegable sintonía entre el espíritu franciscano y el espíritu de la nueva conciencia eclesial latinoamericana. Pero hay que distinguir entre Francisco y el franciscanismo histórico, como distinguimos entre Jesús, Cristo, y la Iglesia.

San Francisco pertenecía al mundo nuevo que afloraba en el seno

<sup>8</sup> Cf. L. Boff, *L'Eglise en genèse. Les communautés de base réinventent l'Eglise* (Paris 1978); A. Barreiro, *Comunidades de base e evangelização dos pobres* (S. Paulo 1977).



del viejo mundo del feudalismo; era el mundo de la burguesía, del poder comercial y monetario<sup>9</sup>. Las primeras biografías muestran al joven Francisco plenamente insertado dentro del mundo rico. La Leyenda de los Tres Compañeros lo dice explícitamente: «Como adulto, el joven Francisco, dotado de espíritu vivo, ejerció el oficio de su padre, el comercio» (1,2). Pero el hecho providencial fue que en el exacto momento en que nacía la burguesía y la mentalidad capitalista, generadora de la acumulación que produce pobreza e injusticia, nacía también la oposición dialéctica que es una opción por la pobreza y por el servicio a los abandonados por el sistema imperante. La conversión de san Francisco fue una conversión a los pobres. No permaneció en su lugar de clase social, sino que se pasó a la clase inferior. Celano, en su Primera Vida, aclara: «Francisco, pequeño pobre y padre de los pobres, quería vivir en todo como un pobre» (28,76). No vivía *para* los pobres desde su clase burguesa, lo que ya sería mucho; sino que empezó a vivir *con* los pobres, participando de sus miserias, rechazo y hambre, hasta llegar a vivir *como* los pobres. Fue un proceso difícil y, al principio, repugnante, como todas las biografías primitivas subrayan. No fue solamente un proceso de *solidaridad* sino de *identificación* con los pobres.

Fray Salimbene, en su Crónica, nos cuenta que en la opción de Francisco participaban muchos de los estratos altos de la sociedad de aquel tiempo: Elías era cónsul de la ciudad de Asís en 1198; fray Peregrino de Trento fue un rico burgués; fray Juan Iwyn, gran propietario en Londres; fray Tomás de Celano, hijo del conde de Celano; fray Simeón de Toscana, hijo del conde de Collazone; etc. Vivían en fraternidad y en el servicio de los pobres, especialmente de los leprosos. A la pobreza material, como compromiso con los pobres, unían la humildad, el espíritu de ser menor entre todos. Las condiciones teóricas y prácticas de su tiempo no permitían plantear el problema como nosotros lo planteamos: en términos de organización de los pobres en vista de su liberación, sino que la identificación con los pobres se expresaba en términos de convivencia, de ser realmente pobre y de ayudarlos mediante la limosna. Pero hay que reconocer el sentido

<sup>9</sup> Cf. S. Clasen, 'Franziskus und die soziale Frage', en *Wissenschaft und Weisheit* 15 (1952) 109-21; J. Stridler, 'Die sozialpolitische Bedeutung des hl. Franziskus von Assisi in ihrem Verhältnis zur feudalen und bürgerlichen Gesellschaft Italiens', en *Franziskanische Studien* 46 (1964) 1-57; I. Silveira, 'São Francisco e a burguesia', en *Nosso irmão Francisco de Assis* (Petrópolis 1975) 11-47.

de la praxis de Francisco: vivir, pensar y actuar desde los pobres y desde Cristo pobre, en su seguimiento e imitación.

En la Regla aprobada (cap. IV), mandó que los hermanos no tuvieran ninguna propiedad. Con esto corta de raíz el espíritu de acumulación. Los únicos medios económicos para la sustentación eran el trabajo, y la limosna cuando el fruto del trabajo no era suficiente. El trabajo no aparece aquí en su sentido capitalista, como factor de acumulación (mercancía), sino como medio para atender a las necesidades básicas de conservación de la vida. En el Testamento se muestra muy incisivo Francisco: «Yo trabajaba con mis manos y quiero trabajar. Y quiero firmemente que todos se ocupen en un trabajo honesto». Es una actitud opuesta a la ganancia, a la avaricia, a la explotación que produce la riqueza de unos a costa de la pobreza de otros.

Hay un momento trágico en la historia del franciscanismo, aceptado por la Iglesia, la cual, en aquel momento, estaba realizando un gran proyecto histórico de poder político y civilizador. Desde el papa Gregorio VII (1073-1085), la Iglesia se lanza a la gran aventura de concentrar poder feudal en sus manos, sometiendo a todos los reyes y príncipes a pactos de vasallaje: papa-soberano y reyes-vasallos. La consecuencia de la eclesiastificación de la Orden Franciscana fue que la opción por los pobres, que había hecho el Francisco histórico, se espiritualiza e ideologiza más y más. Pasa a ser ascesis, provocando innumerables disputas sobre el *quantum* de bienes permitidos a los frailes sin violar el voto de pobreza. Ya no se trata más de identificación con los pobres (que varía de región en región a causa de los sistemas económicos y otras condiciones diversas), sino de inserción cada vez más profunda en las clases pudientes. Los franciscanos asumen la opción oficial de la Iglesia, que es opción por el poder y desde el poder relacionarse con los pobres de este mundo. Francisco iba directamente a los pobres; ahora, dentro del proceso de captación, la relación con los pobres pasa por la mediación de instituciones controladas por ricos con mentalidad paternalista.

Puebla, con su opción por los pobres, significa un reto formidable al espíritu franciscano. Primeramente nos hace recuperar el sentido primitivo de la opción de Francisco. Nos ofrece un parámetro crítico para detectar, ya en las primitivas biografías de Celano (1 ó 2) y de san Buenaventura, la presencia del espíritu de captación, por parte del proyecto de la Iglesia en el sentido del poder político y civilizador,

poder que margina a los pobres. En segundo lugar, Puebla nos obliga a llevar a cabo una autocrítica: hasta qué punto nosotros ya no somos hoy fieles al espíritu de san Francisco porque nos hemos instalado en grandes instituciones, cuyas finalidades no están ciertamente orientadas a los pobres y a la temática que interesa a los pobres, es decir, justicia, derechos humanos, dignidad, participación, liberación integral, etc.

Puebla pide a toda la Iglesia —y esto vale primariamente para los franciscanos—: «Importante, sobre todo, es que revisemos, en comunidad, nuestra comunión y participación con los pobres, los humildes, los pequeños... para hacer más efectiva la unidad con ellos en un mismo cuerpo y en un mismo espíritu. Esto pide de nosotros un despojamiento, según el Evangelio, de nuestros privilegios, modos de pensar, ideologías, relacionamientos preferenciales y bienes materiales» (nn. 974.975).

Finalmente, Puebla significa una invitación a la conversión al carisma fundacional de Francisco como forma de fidelidad, frente a los desafíos de nuestra sociedad, al lado de la Iglesia que, iluminada por el Espíritu, ha tenido la valentía de optar preferencialmente por los pobres. Si en otro tiempo el espíritu franciscano fue captado y capturado por el proyecto de poder de la Iglesia feudal, hoy se impone que los franciscanos se dejen captar y capturar por el nuevo espíritu de la Iglesia <sup>10</sup>.

Hay, con todo, una gran diferencia: el proyecto actual de la Iglesia, de unir su destino al destino de los pobres, tiene un neto contenido evangélico, lo que no se puede decir del viejo proyecto del poder. Esta adhesión a la Iglesia significa nada más y nada menos que una vuelta a lo más originario de la identidad franciscana. La Iglesia de hoy, en América latina, ha creado condiciones espirituales y pastorales más favorables que en otras épocas para que el espíritu franciscano pueda vivir su carisma de pobreza como solidaridad e identificación con los pobres. Este es el mejor servicio que podemos prestar a la Iglesia y al mundo.

10 C. Nogara, 'Vida franciscana no Terceiro Mundo', en *Nosso irmão Francisco de Assis* (Petrópolis 1975) 178-83; P. Anasagasti, *Liberación en San Francisco de Asís* (Aránzazu 1976) 144-176.

## IV.—CONCLUSION

El rostro futuro de la Iglesia enriquecerá sus características y será más coherente en la medida en que un número mayor de cristianos se decidan a vivir esta opción preferencial por los pobres de todo el mundo. Esto no es otra cosa que una opción por un mundo más justo a nivel internacional, más equilibrado, más lleno de participación y más fraterno. Por todo ello, el mundo debe cambiar.

Liberar a los pobres, ayudar allí donde estemos, es una tarea mesiánica para la cual está llamado todo creyente. En este esfuerzo la Iglesia puede soportar el ser difamada por los ricos. Lo que no puede permitir es ser despreciada por los pobres.

LEONARDO BOFF, O.F.M.