

2008

CORINTIOS

revista de teología y pastoral de la caridad

XIII

 **Cáritas**
Española
Editores

ESPERANZA Y SALVACIÓN
Lectura de la encíclica *Spe Salvi*

ESPERANZA Y SALVACIÓN
Lectura de la encíclica *Spe Salvi*

CORINTIOS
XIII



125

N.º 125 • Enero - Marzo • 2008

CORINTIOS XIII

REVISTA DE TEOLOGÍA
Y PASTORAL DE LA CARIDAD

N.º 125. Enero-Marzo 2008

CÁRITAS ESPAÑOLA. EDITORES.

San Bernardo, 99 bis
28015 Madrid.

Teléfono 914 441 000

Fax 915 934 882

E-mail: maparicio.ssgg@caritas.es

<http://www.caritas.es>

Teléf.: Suscripción: 91 444 10 37

Dirección: 91 444 10 02

Redacción: 91 444 10 19

Fax: 91 593 48 82

EDITOR:

CÁRITAS ESPAÑOLA

Ángel Galindo García
(Director)

Vicente Altaba Gargallo
(Consejero delegado)

Juan Antonio García-Almonacid
(Coordinador)

CONSEJO DE REDACCIÓN:

José Bullón Hernández

Fernando García Cadiñanos

Juan Manuel Díaz Sánchez

Fernando Fuentes Alcántara

Santiago Madrigal Terrazas

Agustín Domingo Moratalla

Miguel Anxo Pena

Víctor Renes Ayala

Santiago Soro Roca

Imprime:

Gráficas Arias Montano, S.A.
MÓSTOLES (Madrid)

I.S.S.N.: 0210-1858

I.S.B.N.: 978-84-8440-414-9

Depósito legal: M. 7.206-1977

SUSCRIPCIÓN:

España: 30 euros.

Europa: 43 euros.

América: 70 dólares.

Precio unitario: 12 euros.

CONSEJO ASESOR

EMMO. ÓSCAR ANDRÉS RODRÍGUEZ MARIAGA. Cardenal Arzobispo de Tegucigalpa y Presidente de Caritas Internationalis.

EMMO. AGUSTÍN GARCÍA GASCO VICENTE. Cardenal Arzobispo de Valencia.

EXCMO. MONS. ELÍAS YANES. Emérito de Zaragoza.

EXCMO. MONS. FERNANDO SEBASTIÁN. Obispo, Presidente Fundación Pablo VI.

EXCMO. MONS. VICENTE JIMÉNEZ. Obispo de Santander, Miembro de la CEPS.

SER MONS. GIAMPAOLO GREPALDI. Secretario Consejo Pontificio Iustitia et Pax.

D. SEBASTIÁN ALÓS. Delegado Episcopal de Cáritas Diocesana de Valencia.

D. ELOY BUENO. Profesor, Facultad de Burgos.

D.ª BEGOÑA DE BURGOS LÓPEZ. Presidenta de Manos Unidas.

D.ª ISABEL CUENCA. Presidenta Nacional de Justicia y Paz.

D. JOSÉ ROMÁN FLECHA. Director del Instituto de Estudios Europeos y Derechos Humanos.

D. LUIS GONZÁLEZ CARVAJAL. Profesor, Universidad Comillas.

D. ALDO GIORDANO. Secretario de las Conferencias Episcopales Europeas.

D. PEDRO JARAMILLO RIVAS. Misionero en Guatemala.

D. CARLOS MARCILLA GUTIÉRREZ. Director Departamento Misión y Cooperación CONFER.

D. DON MANUEL PIZARRO. Vicepresidente de la Bolsa de Madrid.

D. SEGUNDO PÉREZ. Catedrático Instituto Teológico de Galicia.

D. JOSÉ LUIS SEGOVIA. Profesor Instituto de Pastoral de Madrid.

D. MANUEL GÓMEZ. Director de IMDOSOC, México, DF.

CORINTIOS

revista de teología y pastoral de la caridad

XIII

ESPERANZA Y SALVACIÓN

Lectura de la encíclica *Spe Salvi*

N.º 125 • Enero - Marzo • 2008

Los artículos publicados en la Revista CORINTIOS XIII no pueden ser reproducidos total ni parcialmente sin citar su procedencia.

La Revista CORINTIOS XIII no se identifica necesariamente con los juicios de los autores que colaboran en ella.

SUMARIO

	<u>Páginas</u>
PRESENTACIÓN. Ángel Galindo. Director	5
<i>Aspecto social de la esperanza cristiana.</i> Ángel Iriarte	17
<i>El método científico y la ideología del progreso versus Progreso y salvación.</i> Ángel Galindo García	39
<i>Diálogo cristiano-marxista sobre el futuro y la esperanza.</i> Demetrio Velasco	75
<i>La esperanza cristiana ante el desafío del liberalismo.</i> Ildelfonso Camacho	101
<i>Esperanza y compasión ante el dolor humano.</i> José Carlos Bermejo	133
<i>Escatología cristiana y ecología.</i> José-Román Flecha	167
<i>La promesa de la vida eterna en el ocaso de las utopías.</i> Arturo García Lucio	193

	<u>Páginas</u>
<i>Las raíces bíblicas de la esperanza (Reflexiones a propósito de Spe salvi). Gabriel Leal</i>	219
<i>El recurso a la oración en Deus caritas est y Spe Salvi. Oración y espiritualidad desde la encíclica. M^a del Prado González Heras, agustina</i>	245

GRANDES TESTIGOS DE LA CARIDAD

<i>Padre François - Fraternidad Cristiana de personas con discapacidad (FRATER), una historia de liberación. José María López López</i>	283
---	-----

PRESENTACIÓN

Nuevamente nos encontramos con los lectores de la revista CORINTIOS XIII movidos por el deseo de acercarnos a la «vida en Caridad» desde una reflexión que nos oriente hacia la praxis. En este caso, la ocasión nos la ofrece la última encíclica del papa Benedicto XVI, *Spe Salvi*. El regalo de este documento nos sitúa en el horizonte de la esperanza y de la vida social como encuentro permanente de amor con Dios y, por ello, con el amor de Dios.

El presente número toma como punto de partida la belleza de las tres virtudes teologales: fe, esperanza y caridad, como camino de Salvación. Las tres están en el inicio y en el desarrollo de toda la carta papal aunque la esperanza sea el eje de reflexión y de su mensaje. El Papa define la esperanza de una manera activa: «llegar a conocer a Dios, al Dios verdadero, eso es lo que significa recibir esperanza» (SS, 3).

Desde aquí, para expresar esta experiencia, como primera, y ante la conciencia de que los que llevamos mucho tiempo en el cristianismo somos poco conscientes de esto, nos presenta la experiencia de la esclava, Josefina Bakhita, para en-

señarnos lo que significa encontrarnos por primera vez con Dios y recibir esperanza. Bakhita en el momento en que se encontró con Dios como *Paron* tuvo esperanza, «no solo la pequeña esperanza de encontrar dueños menos crueles, sino la gran esperanza: yo soy definitivamente amada, suceda lo que suceda; este gran Amor me espera» (SS, 3). Es la esperanza de una persona que viviendo en la pobreza cruel busca poder descansar con Aquel en quien se fía, porque Dios está en el mundo y en la vida pública-comunitaria y no sólo en la vida privada.

Esto mismo, sigue diciendo la encíclica, les sucedió a los primeros cristianos al encontrarse con Jesús, no como revolucionario al estilo de Espartaco o de Barrabás, sino «el encuentro con el Señor de todos los señores, el encuentro con el Dios vivo y, así, el encuentro con una esperanza más fuerte que los sufrimientos de la esclavitud, y que por ello transforma desde dentro la vida y el mundo» (SS, 4). Jesús no trae una experiencia de liberación política como han pretendido extender la Revolución francesa o Lenin (SS, 19-21).

Los lectores pueden darse cuenta que estamos ante la esperanza de los pobres y marginados del momento actual. Todo esto puede contemplarse en algunos datos que manifiestan no solo una pobreza relativa y una desigualdad creciente sino también una situación alarmante de pobreza: alrededor de un tercio de la humanidad vive con un ingreso inferior a un dólar diario. «De los habitantes del mundo en desarrollo, casi tres quintas partes carecen de saneamiento básico. Casi un tercio no tiene acceso a agua limpia. La cuarta parte no tiene vivienda adecuada. Un quinto no tiene acceso a servicios modernos de salud. La quinta parte de los niños no asiste a la escuela hasta el quinto grado». Estos datos indican la desigualdad entre hombres y mujeres, entre regiones dentro de los mis-

mos países, entre adultos y niños que tienen la esperanza y la necesidad urgente de salir de esa situación: su meta es la liberación y el desarrollo integral.

«(...) llegar a conocer a Dios, al Dios verdadero, eso es lo que significa recibir esperanza», aclara en el número 3 de la encíclica, la segunda encíclica del Papa, después de *Deus caritas est* («Dios es amor»), publicada en enero de 2006. La encíclica explica que Jesús no trajo un «mensaje socio-revolucionario, no era un combatiente por una liberación política. Trajo «el encuentro con el Dios vivo, con una esperanza más fuerte que los sufrimientos de la esclavitud, y que por ello transforma desde dentro la vida y el mundo» (SS, 4).

Cristo «nos dice quién es en realidad el hombre y qué debe hacer para ser verdaderamente hombre». «Él indica también el camino más allá de la muerte; sólo quien es capaz de hacer todo esto es un verdadero maestro de vida» (SS, 6). Para el Papa está muy claro que la esperanza no es algo, sino Alguien: no se fundamenta en lo que pasa, sino en Dios, que se entrega para siempre (SS, 8).

Para llevar a cabo esta reflexión teológica hemos elegido a un equipo de especialistas que trabajan en universidad y facultades de teología, parte de ellos Delegados Episcopales de Cáritas Diocesanas. El hilo conductor de este número gira en torno a dos núcleos: la esperanza y la salvación. La esperanza a la que la encíclica se refiere está en el presente y en la meta. En ambos casos el objeto/realidad de deseo es la felicidad y la salvación.

D. Ángel Iriarte, Delegado episcopal de la Diócesis de Tudela - Navarra, nos presenta su trabajo con el título *Aspecto social de la esperanza cristiana*. El autor es consciente de que

aparece en esta encíclica un elemento clave, que más adelante aborda: el hacer compatibles o incompatibles la esperanza y el fracaso histórico, la esperanza y la dura vivencia de la frustración. Desde esta constatación quiere responder a varios interrogantes ¿Es posible vivir la esperanza cuando nuestros afanes históricos fracasan? ¿Es posible vivir esperanzados cuando experimentamos y sentimos la frustración? Y no se refiere simplemente a cuando un afán, una ilusión puntual se ve truncada. Se refiere a lo que tiene más calado humano: a cuando los afanes de toda una vida, o de una parte importante y significativa de una vida, no se ven cumplidos, incluso no hemos logrado nada, o siendo un poco más optimistas, no hemos logrado casi nada.

Según el autor, esta encíclica poco a poco ha ido derivando desde postulados sociológicos y teológicos a postulados de espiritualidad, que no dejan de ser teológicos. Y está convencido que es una derrota natural. Si en algún ámbito es necesaria una recia espiritualidad es en el ámbito de lo social, en el ámbito de la intervención social. Es imposible vivir la esperanza cristiana inmersos en el dolor y el fracaso, sin vivir una profunda espiritualidad. Es imposible transmitir esperanza al endolorido y fracasado, si no la vivimos en lo profundo de nuestras entrañas. Lo expone en cinco apartados: Lo social, algunos rasgos de la esperanza cristiana, la esperanza cristiana comunitaria, la reserva escatológica, y la prueba de la realidad.

El método científico y la ideología del progreso «versus» Progreso y salvación es el título de la aportación de **D. Ángel Galindo**, Profesor de la Universidad Pontificia de Salamanca. El tema que el autor expone parte de dos consideraciones significativas que aparecen directa e indirectamente en la encíclica *Spe Salvi*. En cuanto a la primera, es preciso aclarar la distinción entre los

conceptos «progreso» y «desarrollo». La otra consideración hace referencia a las razones por las que la Iglesia ha de participar en la vida pública ante la presión de los poderes regalistas e intervencionistas por relegarla al terreno de lo privado.

Desde estas perspectivas considera importante ver, en primer lugar, el origen de la fuerza progresista del cristianismo. Desde estas bases estudia el origen de la «cultura del progreso» en su auténtica fuente, es decir, en la idolatría de la ciencia, para pasar a analizar el progreso social en su sentido individualista y comunitario, la dimensión política de la esperanza y la ideología del progreso y el camino que conduce hacia el verdadero desarrollo integral del hombre.

Diálogo cristiano-marxista sobre el futuro y la esperanza es el título que nos ofrece **D. Demetrio Velasco**, profesor de la Universidad de Deusto. Ante la posición excesivamente crítica de los modelos revolucionarios modernos y de sus promesas que la encíclica *Spe Salvi* refleja, el autor propone una visión menos pesimista del mundo moderno y de sus logros. Sin dejar de reconocer que gran parte de estas promesas han resultado ser un fiasco y un fracaso para la esperanza humana, hay razones para pensar que una concepción razonable de la esperanza cristiana debe saber apreciar la herencia que ella misma ha recibido de las revoluciones modernas y, en concreto, del marxismo. Saber mirar la realidad social desde la perspectiva de las víctimas, comprender la naturaleza y alcance del pecado estructural o subrayar la dimensión praxica de la esperanza cristiana son hoy un patrimonio activo del creyente cristiano, en buena medida gracias a la tradición marxiana. Un ejemplo concreto es la forma en que muchos creyentes se identifican con María y su canto del Magnificat.

La esperanza cristiana ante el desafío del liberalismo es la aportación de **D. Ildefonso Camacho**, de la Facultad de Teología de Granada. Parte del reconocimiento de lo que el liberalismo ha supuesto para la cultura occidental y para la humanidad en su conjunto. Sobre esa base indiscutible admitimos también que, en el diálogo con el liberalismo, el cristianismo se siente interpelado y es, a la vez, capaz de interpelarlo. Por eso tal diálogo puede ser fecundo. Pero a condición de que no se parta de esas mutuas descalificaciones, que mencionábamos antes.

El trabajo está dividido en varios núcleos: «liberalismo y cultura occidental», «liberalismo y *DSI*», «*SS* y *DSI*», «*SS* y liberalismo», para terminar con varios retos: dar contenido a la libertad humana y superar una visión individualista y ultramundana de la esperanza cristiana. Aunque el gran reto del cristianismo en el mundo moderno es mostrar que Dios no es una amenaza para el ser humano y su libertad, sino la más profunda fuente de su plenitud. Pero esto es más fácil afirmarlo que hacerlo realidad en la vida de la Iglesia y de cada creyente día a día...

Esperanza y compasión ante el dolor humano es la aportación de **D. José Carlos Bermejo**, religioso camilo del Centro de Humanización de la Salud. Si la oración es «escuela de la esperanza», tal como presenta Benedicto XVI en los números 32-34 de *Spe Salvi*, en segundo lugar se indica «el actuar y el sufrir como lugares de aprendizaje de la esperanza», a lo que dedica del número 35 al 40, antes de centrarse en el Juicio como lugar de aprendizaje y ejercicio de la esperanza, a partir del número 41.

El autor se centra, pues, en lo que el Papa presenta como el segundo lugar de aprendizaje de la esperanza: el actuar y el sufrir. Un actuar que consiste en «colaborar con nuestro esfuerzo para que el mundo llegue a ser un poco más luminoso

y humano, y se abran así también las puertas hacia el futuro» (SS, 35); un actuar que es, por tanto, compasión ante el sufrimiento ajeno. En los números dedicados a este lugar de aprendizaje de la esperanza se subraya, como en el conjunto de la Encíclica, la dimensión comunitaria de la esperanza, si bien «la atención de la Encíclica está dirigida sobre todo a la “gran esperanza”, a la “esperanza cierta” sostenida por la fe». Desde aquí divide el trabajo en tres partes: ¿De qué sufrimiento hablamos?, ¿De qué esperanza hablamos? Y Compasión y consuelo.

El profesor de la Universidad Pontificia de Salamanca **Don José Román Flecha** tiene a bien enviarnos su trabajo sobre *Escatología cristiana y ecología*. Según el autor, la preocupación por la naturaleza, respeto al medio ambiente, conservación de la biodiversidad, políticas para la promoción de un progreso sostenible. Todas estas expresiones son características de la cultura contemporánea.

Para el cristiano son otros tantos «signos de los tiempos». Por referirse a Dios, en cuanto origen y destino, las virtudes teologales no nos llevan a ignorar la belleza y el deterioro de la naturaleza. En efecto, la fe cristiana nos lleva a descubrir en la creación la huella del poder y del amor del Creador. La esperanza nos anima a vivir en este mundo temporal con la mirada puesta en una eternidad de vida. Y el amor nos pide dedicar nuestra atención no sólo a las personas que viven en este momento, sino también a las que nos van a suceder en el uso de este mundo que es nuestra casa común.

Después de la introducción, el autor divide esta aportación en tres partes: conciencia del desastre, mensaje revelado y enseñanza del Magisterio, para terminar con las conclusiones desde donde se puede decir que es evidente que la preocu-

pación ecológica aparece con una llamativa frecuencia en los pronunciamientos de Benedicto XVI. Si bien el planteamiento del tema se sitúa en un nivel ético racional fácilmente comprensible y aceptable por creyentes y no creyentes, el Papa no puede dejar de referirlo a la fe en un Dios creador. La responsabilidad cristiana por la promoción de un desarrollo sostenible nace de una experiencia universal y de la llamada a la solidaridad con la humanidad presente y futura.

La promesa de la vida eterna en el ocaso de las utopías es el título de la colaboración de **D. Arturo García Lucio**, del Secretariado Social Diocesano de San Sebastián. Su reflexión sigue los siguientes pasos: en primer lugar, una mirada al entorno para leer qué está ocurriendo con las que se consideraban grandes esperanzas y utopías de la modernidad, por qué ha sucedido y algunas consecuencias que se derivan de ello; en segundo lugar, qué significado tiene la expresión «vida eterna» en labios del Señor, cómo evoluciona su comprensión teológica, y cómo es asumida vitalmente en nuestra cultura; en un tercer y último momento, plantea cómo obtener algunas aplicaciones sobre la función de la escatología para llevar una existencia más acorde al proyecto de Dios.

En definitiva, según el autor, vivir la tensión utópica desde la virtud de la esperanza supone apostar por ella, sin saber ni cuándo ni cómo va a realizarse, por puro amor de Dios a toda su creación y de una manera especial a los últimos. Sin esta convicción no es posible sentirse co-creadores, ni se puede resistir ningún compromiso serio, pues lo utópico dejará de tener sentido en cuanto la realidad se torne más difícil.

La llamada a una solidaridad que llegue hasta la creación de un comunidad fraterna universal, la utopía del Reino de Dios, se da en este mundo y alcanzará su plenitud en la denominada

«comunión de los santos», realización del deseo de terminar con todo tipo de fronteras entre los humanos y verificación de una convivencia sin fisuras, que posibilite el gozo definitivo. Deja de tener sentido el considerar al otro como enemigo a vencer y gana la de esforzarse en vivir la fraternidad incluso con los rivales. A ello hemos sido convocados, ¿por qué no empeñarnos en esta dirección ya desde ahora? Es la mejor preparación para gozar por siempre de la Vida eterna.

El Bibliista, profesor del Seminario Diocesano y del ISCR San Pablo de Málaga, **D. Gabriel Leal**, Delegado Episcopal de Cáritas Diocesana de Málaga, nos brinda un trabajo sobre la Esperanza y Biblia que lleva por título *Raíces bíblicas de la esperanza. Reflexiones a propósito de Spe salvi*. Considera que la segunda encíclica de Benedicto XVI toma su nombre de la afirmación que San Pablo hace en Rom 8,24: «En esperanza hemos sido salvados». En ella el Papa nos invita a escuchar «con un poco más de atención el testimonio de la Biblia sobre la esperanza» (SS, 2).

A propósito de la encíclica y partiendo de su fundamentación bíblica, se propone presentar brevemente los aspectos fundamentales de la esperanza cristiana, centrándose en los textos de San Pablo. Para ello, divide su colaboración en dos partes: «los fundamentos bíblicos de la *Spe salvi*» y «esperanza cristiana en las cartas de San Pablo».

Por fin, introducimos el trabajo de **M^a del Prado González Heras**, religiosa Agustina, con el título *El recurso a la oración en «Deus caritas est» y «Spe Salvi»*. Según la autora, la oración es presentada en los textos de la encíclica en lugares en sí ya significativos, concediéndole el protagonismo o la urgencia inaplazable para que el amor y la esperanza sean posibles, porque la oración es el acto de comunión entre el hombre y

Dios del que brota o nace todo sentido y quehacer en el mundo. Para ello, intenta presentar en su trabajo la articulación en los textos papales sobre el amor y la esperanza y su recurso a la oración y, por tanto, se detiene en ésta, intentando captar la valoración que de ella hace Benedicto XVI y el papel que ocupa en los dos existenciales y virtudes teológicas que exponen las Encíclicas. Después de una introducción, analiza varias concurrencias desde donde contempla la articulación del amor y de la esperanza en la oración para terminar con algunos imperativos éticos y prácticos y algunas conclusiones desde las que se puede decir que *Las verdaderas estrellas son las personas que han sabido vivir rectamente*» (SS, 49).

Siguiendo el apartado iniciado en esta nueva andadura «**Grandes testigos de la caridad**», en este número **D. José María López**, sacerdote de la Diócesis de Segovia estrechamente vinculado a la Institución «Fraternidad cristiana de personas con discapacidad» (FRATER), nos presta la experiencia testificante de *Padre François, fundador de FRATER*, con el subtítulo *Una historia de liberación*.

El autor, partiendo de «François y Frater», dos realidades inseparablemente unidas, como lo están los padres y los hijos, nos dice que «hablar de François es hablar de la Frater. Hablar de Frater es hablar de una realidad liberadora, con más de sesenta años de historia, fundamentada en Marcos 2,1-12, curación del paralítico, y en el mandato de Jesús después de curarle: «*Levántate, toma tu camilla y anda*» (Mc 2,11). Es decir; «*asume tu propia realidad, hazte responsable de tu vida, camina por ella con coraje y alegría y comprométete*». En la Iglesia de España la Frater está encuadrada como Movimiento de Acción Católica especializado.

Divide el trabajo en dos partes: La persona del fundador y el movimiento (FRATER) fundado. La persona: *Enrique, León, José María* (con todos estos nombres le bautizaron) *François*. Conocido como **el Padre François** y con cuyo nombre le identifica.

En cuanto al movimiento FRATER, según el autor, la intuición de la Persona, sin duda inspirada por el Espíritu de Dios, le impulsa a crear *La Fraternidad Cristiana de Personas con Discapacidad*, último nombre que ha asumido en España, para sin perder su identidad —**cristiana**—, adaptarse a la nueva sensibilidad conquistada en nuestro tiempo —**personas con discapacidad**—, conocida popularmente en la sociedad y en la iglesia como **FRATER**.

Para finalizar este prólogo no quiero dejar de agradecer el trabajo que realizan las personas que están directamente relacionadas con la función editorial, sin los cuales sería imposible conseguir que estos números salieran a la luz. Desde el Delegado Episcopal de Cáritas Española, D. Vicente Altaba, pasando por el secretario, D. Juan Antonio García Almonacid, y aquellos que desde su ocultamiento saben dar el fruto del ciento por ciento como las espigas que bajo tierra maduran para que salga a la luz el buen grano de la caridad. Por mi parte, sigo con la esperanza puesta en que el amor aumente nuestra fe, ya que «en la esperanza hemos sido salvados».

ÁNGEL GALINDO GARCÍA
Director
Revista CORINTIOS XIII

ASPECTO SOCIAL DE LA ESPERANZA CRISTIANA

ÁNGEL IRIARTE

Delegado Episcopal de
Cáritas Diocesana de Pamplona-Tudela

Hace casi ya dos décadas que Fukuyama (1) proclamaba el fin de la historia, es decir, proclamaba que la capacidad de la humanidad de establecer un orden social mejor, había acabado. Esta idea que en un primer momento fue ampliamente rechazada, ha calado profundamente en nuestra sociedad. Parece que hay que conformarse con lo que existe, los horizontes intrahistóricos no nos ofrecen nada mejor, con lo cual lo que procede es acomodarse de la mejor manera posible en las condiciones actuales. Da la sensación, recurriendo al lenguaje zubiriano, que no solamente estarían acabadas las posibilidades de la humanidad en este momento histórico, sino que también habrían finiquitado sus potencias (2).

En tal contexto, la esperanza, o las esperanzas, si es que alguien las considera reales, son meramente metahistóricas. Y junto a este absoluto centrifugado de la esperanza de lo intrahistórico a lo metahistórico se está dando la privatización de las posibilidades intrahistóricas y de las esperanzas metahistó-

(1) F. FUKUYAMA, *El fin de la historia y el último hombre*, Barcelona 1992.

(2) Cf. X. ZUBIRI, *Estructura dinámica de la realidad*, 169.

ricas. Dicho en lenguaje vulgar, «sálvese quien pueda», si es que es posible salvarse aquí o allí.

No podemos olvidar que esta comprensión y vivencia intrahistórica e individualista de la esperanza, tiene su por qué. Sin profundizar en demasía en él, hay que tener en cuenta, como vienen señalando muchos autores en los últimos decenios, que vivimos y creemos después de Auschwitz. Vivimos y creemos después de haber considerado prescindible, superfluo a Dios. Después de haber colocado como su sustituto al hombre y la capacidad infinita de su razón. Después del fracaso del sujeto humano y su razón en la Segunda Guerra Mundial y el Holocausto.

Aparece aquí un elemento clave, que más adelante abordaremos: el hacer compatibles o incompatibles la esperanza y el fracaso histórico, la esperanza y la dura vivencia de la frustración. ¿Es posible vivir la esperanza cuando nuestros afanes históricos fracasan? ¿Es posible vivir esperanzados cuando experimentamos y sentimos la frustración? Y no me refiero simplemente a cuando un afán, una ilusión puntual se ve truncada. Me refiero a lo que tiene más calado humano. A cuando los afanes de toda una vida o de una parte importante y significativa de una vida no se ven cumplidos, sino todo lo contrario: no hemos logrado nada, o siendo un poco más optimistas, no hemos logrado casi nada.

I. LO SOCIAL

Una forma de estructurar los distintos ámbitos de lo humano es hacerlo sobre dos ejes: el social y el personal. La moral ha sido y es uno de los campos donde se sigue esta

forma de articular las cosas. Y así, la moral coloca los temas referentes a la economía y a la política en la que llama moral social, y los temas de bioética y sexualidad en la moral personal.

Pero hay que tener siempre en cuenta que lo social y lo personal no son compartimentos estancos. El sujeto de ambos ámbitos es el mismo, el ser humano. Todas las dimensiones sociales tienen implicaciones personales y todas las dimensiones personales tienen implicaciones sociales.

Al abordar el aspecto social de la esperanza cristiana tenemos en mente todo el ámbito de las relaciones sociales, políticas, económicas que conforman las condiciones de posibilidad para la historia del hombre. Las condiciones sociales, políticas y económicas hacen que el mundo, la historia, sean de una determinada manera y no de otra. Son estructuras que hay que modificar si pretendemos que la vida de los hombres sea distinta.

Lo social abarcaría el conjunto de condiciones que hacen posible o imposible lo que la Moral y la Doctrina Social de la Iglesia denominan el Bien Común (3).

En mi mente, al abordar lo social, está presente muy especialmente el mundo de la intervención social. Es decir, la actividad que se realiza de manera formal u organizada, intentando responder a necesidades sociales, y específicamente, incidir

(3) «El concepto del bien común abarca todo un conjunto de condiciones sociales que permitan a los ciudadanos el desarrollo expedito y pleno de su propia perfección» (JUAN XXIII, *Mater et magistra*, 65); «El bien común abarca el conjunto de aquellas condiciones de vida social con las cuales los hombres, las familias y las asociaciones pueden lograr con mayor plenitud y facilidad su propia perfección» (*Gaudium et spes*, 74).

significativamente en la interacción de las personas, aspirando a una legitimación pública y social (4). Dicho de otro modo, tengo muy presente el ámbito en que se sitúan nuestras Cáritas, y la actividad que realizan.

2. ALGUNOS RASGOS DE LA ESPERANZA CRISTIANA

La esperanza cristiana es esperanza metahistórica. Nuestra esperanza se basa en sabernos amados y esperados (5) por Dios, en saber que Cristo ha ido por delante de nosotros a prepararnos una estancia en la casa del Padre (cf. Jn 14,1-4). Como bien expresa el Prefacio I de Difuntos, «aunque la certeza de morir nos entristece, nos consuela la promesa de la futura inmortalidad». Nuestra esperanza es esperanza en la plenitud del Reino de Dios, es esperanza en la vida eterna. Nuestra esperanza está en Aquel que nos va a acompañar en el atravesar el valle de la muerte (6). Nuestra esperanza, el fin

(4) Cf. F. FANTOVA, «Repensando la intervención social»: *Documentación Social*, 147 (2007), 183-198.

(5) Cf. BENEDICTO XVI, *Spe salvi*, 3.

(6) «El verdadero pastor es Aquel que conoce también el camino que pasa por el valle de la muerte; Aquel que incluso por el camino de la última soledad, en el que nadie me puede acompañar, va conmigo guiándome para atravesarlo: Él mismo ha recorrido este camino, ha bajado al reino de la muerte, la ha vencido, y ha vuelto para acompañarnos ahora y darnos la certeza de que, con Él, se encuentra siempre un paso abierto. Saber que existe Aquel que me acompaña incluso en la muerte y que con su «vara y su cayado me sosiega», de modo que «nada temo» (cf. *Sal* 22,4), era la nueva «esperanza» que brotaba en la vida de los creyentes» (BENEDICTO XVI, *Spe salvi*, 6).

de la historia humana es el Señor (7). La fe cristiana es esperanza (8). En esperanza fuimos salvados (*Spe salvi facti sumus*), son las primeras palabras de la última encíclica de Benedicto XVI tomando las palabras de San Pablo (Rom 8,24).

Nuestra esperanza es escatológica, siendo esperanza meta-histórica, es al mismo tiempo una esperanza histórica. Nuestra esperanza no es un punto inmóvil en el horizonte del más allá, es el motor de nuestro existir histórico que es camino hacia nuestra meta escatológica. La fe «nos da ya ahora algo de la realidad esperada, y esta realidad presente constituye para nosotros una «prueba» de lo que aún no se ve. Ésta atrae al futuro dentro del presente, de modo que el futuro ya no es el puro «todavía-no». El hecho de que este futuro exista cambia el presente; el presente está marcado por la realidad futura, y así las realidades futuras repercuten en las presentes y las presentes en las futuras» (9).

Lo histórico para el creyente tiene importancia. En el presente vivimos ya anticipadamente lo que esperamos (10) y lo que esperamos nos hace trabajar en el presente para hacer que este se vaya pareciendo a lo que esperamos. Sabiamente nos decía el Concilio Vaticano II: «la esperanza escatológica no merma la importancia de las tareas temporales, sino que más bien proporciona nuevos motivos de apoyo para su ejercicio» (11).

El Reino de Dios no es simplemente futuro, es ya realidad presente (cf. Lc 17,21). La Resurrección no es simplemente fu-

(7) Cf. *Gaudium et spes*, 45.

(8) Cf. BENEDICTO XVI, *Spe salvi*, 2-3.

(9) BENEDICTO XVI, *Spe salvi*, 7.

(10) Cf. BENEDICTO XVI, *Spe salvi*, 9.

(11) *Gaudium et spes*, 21.

turo, somos ya resucitados en Cristo (cf. Ef 2,6; Col 2,12; 3,1-4). El Reino de Dios es esa semilla diminuta que ha sido ya sembrada y que va creciendo poco a poco, en cierta forma, independientemente de nosotros.

Quien supo unir magníficamente las diversas perspectivas de esta realidad fue Ignacio de Loyola. De San Ignacio se decía que en las cosas del servicio de Nuestro Señor que emprendía, usaba de todos los medios humanos para sacarlas adelante, con tanto cuidado y eficacia, como si de esos medios dependiera el buen resultado de lo que pretendía. Pero de tal manera confiaba en Dios y estaba pendiente de su divina providencia, como si todos los medios humanos que había puesto no fueren ni tuvieran efecto alguno (12).

3. LA ESPERANZA CRISTIANA ES COMUNITARIA

Decía más arriba que la esperanza se ha hecho individualista. Y esto no ha ocurrido únicamente al exterior del cristianismo, sino también en su interior: «... debemos constatar también que el cristianismo moderno, ante los éxitos de la ciencia en la progresiva estructuración del mundo, se ha concentrado en gran parte sólo sobre el individuo y su salvación. Con esto ha reducido el horizonte de su esperanza y no ha reconocido tampoco suficientemente la grandeza de su cometido...» (13).

(12) Cf. P. RIVADENEIRA, *Modo de gobernar de Nuestro Santo Padre Ignacio, para que los superiores las sigan en lo que más puedan*, Cap. VI, n.º 14.

(13) BENEDICTO XVI, *Spe salvi*, 25.

La esperanza cristiana, la salvación, es una realidad comunitaria (14). Cada uno de nosotros nos salvamos, o más precisamente, somos salvados con los otros. «Nadie vive solo. Ninguno peca solo. Nadie se salva solo» (15) «Esta vida verdadera, hacia la cual tratamos de dirigirnos siempre de nuevo, comporta estar unidos existencialmente en un «pueblo» y sólo puede realizarse para cada persona dentro de este «nosotros». Precisamente por eso presupone dejar de estar encerrados en el propio «yo», porque sólo la apertura a este sujeto universal abre también la mirada hacia la fuente de la alegría, hacia el amor mismo, hacia Dios» (16). «Nuestra esperanza es siempre y esencialmente también esperanza para los otros; sólo así es realmente esperanza también para mí. Como cristianos, nunca deberíamos preguntarnos solamente: ¿Cómo puedo salvarme yo mismo? Deberíamos preguntarnos también: ¿Qué puedo hacer para que otros se salven y para que surja también para ellos la estrella de la esperanza? Entonces habré hecho el máximo también por mi salvación personal» (17).

Atendiendo la teología paulina, y muy en sintonía con las corrientes ecológicas de nuestro mundo, tendríamos que decir aún más: la esperanza cristiana, la salvación, es cósmica. En palabras de San Pablo, el designio de Dios es: «Restaurar en Cristo todas las cosas del cielo y de la tierra» (Ef 1,10). Quien va a recibir (ha recibido) la gracia de la salvación es la creación en-

(14) «A este respecto, de Lubac ha podido demostrar, basándose en la teología de los Padres en toda su amplitud, que la salvación ha sido considerada siempre como una realidad comunitaria» (BENEDICTO XVI, *Spe salvi*, 14).

(15) BENEDICTO XVI, *Spe salvi*, 48.

(16) BENEDICTO XVI, *Spe salvi*, 14.

(17) BENEDICTO XVI, *Spe salvi*, 48.

tera. El cristiano en su caminar hacia el Reino que es el objeto de su esperanza, lo hace arrastrando toda la creación, humana y no humana hacia su meta. En palabras del Concilio: «La Iglesia a la que todos hemos sido llamados en Cristo Jesús y en la cual, por la gracia de Dios, conseguimos la santidad, no será llevada a su plena perfección, sino «cuando llegue el tiempo de la restauración de todas las cosas» (Hch 3,21) y cuando, con el género humano, también el universo entero, que está íntimamente unido con el hombre y por él alcanza su fin, será perfectamente renovado (cf. Ef 1,10; Col 1,20; 2 Pe 3,10-13)» (18).

4. LA RESERVA ESCATOLÓGICA

Tal como venimos exponiendo, la esperanza cristiana, la esperanza escatológica tiene que ver con la historia. Por ello no podemos relativizar en exceso lo temporal. No podemos creer que porque lo nuestro es el Reino de Dios, el esfuerzo temporal carece de valor. Todo lo contrario. La esperanza en el Reino aviva el compromiso con la historia (19).

Ahora bien, del mismo modo hay que afirmar, que no podemos confundir o identificar los logros humanos, el desarrollo temporal, con el Reino de Dios. En este sentido, *Gaudium*

(18) *Lumen Gentium*, 48.

(19) «Enseña además la Iglesia que la esperanza escatológica no merma la importancia de las tareas temporales, sino que más bien proporciona nuevos motivos de apoyo para su ejercicio» (*Gaudium et spes*, 21); «la espera de una tierra nueva no debe amortiguar, sino más bien aliviar, 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» (*Gaudium et spes*, 39).

et spes nos recuerda que somos «salvados por la gracia» (20), y nos dice que «... hay que distinguir cuidadosamente el progreso terreno del crecimiento del Reino de Dios» (21).

De este modo vemos que la escatología cristiana tiene dos momentos. Uno es el momento final, metahistórico. El momento del don gratuito de Dios, de la salvación plena (22). Y un segundo momento, el momento donde la salvación actúa ya, donde el Reino de manera misteriosa está ya presente, donde el esfuerzo temporal del hombre *prepara*, interesa al Reino de Dios (23).

(20) *Gaudium et spes*, 32.

(21) *Gaudium et spes*, 39.

(22) «Ignoramos el tiempo en que se hará la consumación de la tierra y de la humanidad. Tampoco conocemos de qué manera se transformará el universo. La figura de este mundo, afeada por el pecado, pasa, pero Dios nos enseña que nos prepara una nueva morada y una nueva tierra donde habita la justicia, y cuya bienaventuranza es capaz de saciar y rebasar todos los anhelos de paz que surgen en el corazón humano. Entonces, vencida la muerte, los hijos de Dios resucitarán en Cristo, y lo que fue sembrado bajo el signo de la debilidad y de la corrupción, se revestirá de incorruptibilidad, y, permaneciendo la caridad y sus obras, se verán libres de la servidumbre de la vanidad todas las criaturas, que Dios creó pensando en el hombre» (*Gaudium et spes*, 39).

(23) «Se nos advierte que de nada le sirve al hombre ganar todo el mundo si se pierde a sí mismo. No obstante, la espera de una tierra nueva no debe amortiguar, sino más bien aliviar, 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. Por ello, aunque hay que distinguir cuidadosamente progreso temporal y crecimiento del 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. Pues los bienes de la dignidad humana, la unión fraterna y la libertad; en una palabra, todos los frutos excelentes de la naturaleza y de nuestro esfuerzo, después de haberlos propagado por la tierra en el Espíritu del Señor y de acuerdo con su mandato, volveremos a encontrarlos limpios de toda mancha, iluminados y

Llegados a este punto no podemos olvidar una dimensión de nuestra esperanza escatológica, que en cierta forma se deduce de lo anterior: Es lo que la teología política ha llamado reserva o cláusula escatológica. Su contenido consiste en entender que ningún logro histórico puede identificarse con el Reino. Que todo resultado temporal es puesto en entredicho, pero ningún esfuerzo es inútil. La meta siempre es el Reino, por lo cual el creyente no puede parar nunca en su esfuerzo por hacer de este mundo el mundo que Dios quiere. Nos debemos congratular de los pequeños o grandes avances que en ese camino logramos. Pero ningún logro, ningún avance nos debe dejar satisfechos, porque de la situación que hemos logrado a la plenitud del Reino hay una distancia infinita. Y hasta que no lleguemos a la plenitud no hemos recorrido el camino completo.

Con todo lo dicho hasta ahora debemos afirmar que de la esperanza cristiana surge una ética. La ética del compromiso con la realidad, con la historia. La ética de la respuesta al Amor y la Gracia. La ética de la fraternidad.

Gaudium et spes nos dice: «El Señor dejó a los suyos una prenda de esta esperanza y un viático para el camino en aquel sacramento de la fe, en el que los elementos de la naturaleza, cultivados por el hombre, se convierten en su cuerpo y sangre gloriosos en la cena de la comunidad fraterna y la preguetación del banquete celestial» (24).

trasfigurados, cuando Cristo entregue al Padre el reino eterno y universal: «reino de verdad y de vida; reino de santidad y gracia; reino de justicia, de amor y de paz». El reino está ya misteriosamente presente en nuestra tierra; cuando venga el Señor, se consumará su perfección» (*Gaudium et spes*, 39).

(24) *Gaudium et spes*, 38.

«La Eucaristía es prenda de la esperanza de consumación y alimento del camino que nos lleva a la plenitud. Es pregustación del banquete celestial y cena de la comunidad fraterna. Es decir, es anticipación de plenitud y celebración de la realidad ya construida (fraternidad) aunque imperfectamente. Así podemos entender que el sentido de la celebración eucarística viene marcado, por una parte, por la esperanza en el don de Dios que nos regalará la plenitud. Y por otra, si está inserto en el esfuerzo humano (ético) de hacer de este mundo un mundo de amor. Dicho de otro modo, la Eucaristía estará llena de sentido si la comunidad vive la dimensión escatológica en las dos dimensiones que venimos comentando: radicalidad en el compromiso y espera de la plenitud» (25).

5. LA «PRUEBA» DE LA REALIDAD

En el Evangelio de Marcos leemos: «Y comenzó a enseñarles que el Hijo del hombre debía sufrir mucho y ser reprobado por los ancianos, los sumos sacerdotes y los escribas, ser condenado a muerte y resucitar a los tres días. Hablaba de esto abiertamente. Entonces, Pedro, tomándole aparte, se puso a reprenderle. Pero él, volviéndose y mirando a sus discípulos, reprendió a Pedro, diciéndole: «¡Quítate de mi vista, Satanás! Porque tus pensamientos no son los de Dios, sino los de los hombres» (Mc 8,31-33).

Es el texto del primer anuncio de la Pasión en el Evangelio de Marcos, que está colocado inmediatamente después de la confesión que Pedro hace de Jesús como el Cristo. Ante el

(25) A. IRIARTE, *Dos marcos de referencia para un cristianismo político: León XIII y la «Gaudium et spes»*, Vitoria 1997, 315.

anuncio de Jesús de que va a sufrir, va a ser rechazado, y condenado a muerte, la reacción de Pedro es reprender a Jesús (26). A este texto siguen las condiciones del discipulado: si alguno quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo... (cf. Mc 8,34-38).

En el segundo anuncio de la Pasión (cf. Mc 9,30-32) dice Marcos: «ellos no entendían lo que les decía y tenían miedo de preguntarle» (27). Y a continuación leemos el texto que nos dice que habían discutido sobre quién era el mayor (cf. Mc 9,33-37).

En el tercer anuncio de la Pasión (cf. Mc 10,32-34), Marcos no nos dice nada de lo que dicen o piensan los Doce, pero es curioso que el texto que sigue es el de la petición de los hijos de Zebedeo (cf. Mc 10,35-40).

Sin entrar en si Pedro y los demás apóstoles creían (esperaban) que Jesús iba a implantar un Reino terreno, o no, lo

(26) «Pedro, al que se acusa de dejarse llevar por lo humano, es presentado en una postura en la que nos podemos reconocer cada uno de nosotros. Todos nos inclinamos con más gusto hacia el vencedor que hacia el vencido. La incapacidad de sufrir y el miedo secreto a sentir el tacto de la muerte impiden que podamos entender al Hijo del hombre y asumir con su padecimiento la historia dolorosa de los hombres, que continúa en nuestro tiempo (...). La finalidad de este pasaje de Marcos está bien lograda en la medida en que la verdadera confesión de Jesús incluye la aceptación de su camino de dolor: Esta aceptación no es algo abstracto y teórico, sino que se pone de manifiesto en la «simpatía» con los que sufren» (J. GNILKA, *El Evangelio según San Marcos II*, Salamanca 1993(2), 23).

(27) «La reacción de los discípulos a este segundo anuncio es expresión de que se mantiene la falta de inteligencia. La indicación, formulada sucintamente, de que temen preguntarle más detalles, pretende caracterizar su temor al sufrimiento» (J. GNILKA, *El Evangelio según San Marcos II*, Salamanca 1993 (2), 62).

que creo que aparece claro en los textos es que lo que no contemplaban de ninguna manera era el fracaso de Jesús. Y para ellos ser rechazado, condenado a muerte..., eran señales inequívocas del fracaso.

Seguramente los discípulos no entendieron el calado de las palabras de Jesús hasta después de la Resurrección. Pero parece que lo que sentían en un principio era el rechazo al fracaso de Jesús, el rechazo a su propio fracaso y su propio sufrimiento. Parece que entendían que la muerte violenta de Jesús acabaría con sus propias esperanzas.

Esta manera de pensar y de sentir no es lejana a la que podemos tener nosotros hoy. Nuestra esperanza también es cuestionada por el dolor y la muerte, por el sufrimiento y el fracaso.

La esperanza la tenemos que vivir en la realidad, en la historia. La esperanza es «histórica», desaparecerá, no tendrá ya objeto, el día del encuentro con el Señor: La realidad está plagada de mal. En nuestro mundo hay millones de personas que sufren y mueren de hambre; las guerras que tiñen de sangre y muerte la faz de la tierra persisten; las enfermedades muchas veces dolorosas y sin remedio nos llegan sin saber por qué; la hermana muerte nos visita sin respetar los ritmos de la vida (mueren jóvenes, padres y madres con niños pequeños...); el desamor acompaña a muchos seres humanos; miles de niños son explotados; las drogas siguen rompiendo montones de vidas; cientos y cientos de miles de personas tienen que abandonar su tierra, su familia, para buscar recursos para poder vivir; seguimos llenando los márgenes de nuestra sociedad de personas a las que sistemáticamente expulsamos en razón de su raza, situación económica, estado mental...

El mal existe en nuestra sociedad, en nuestra realidad. El mal nos sigue acompañando. Y es en esta realidad donde debemos esperar, desde donde debemos esperar. Nuestra esperanza cristiana se debe encarnar en esta realidad.

Pero además del mal, en nuestra historia está presente el fracaso, la frustración. Conocemos a muchas personas que han dedicado toda su vida a luchar por una causa. Por ejemplo, a luchar contra el hambre en un determinado país africano. Cuántas veces sucede que después de muchos años, cuando parecía que la situación mejoraba, viene una guerra, una crisis económica y todo se viene abajo. Nos deja en la situación inicial del trabajo o en situación peor.

En las Cáritas sabemos bastante de esto. Me refiero al fracaso y la frustración. Después de dedicar muchos años de nuestra vida a luchar contra la marginación y la vulnerabilidad, vemos que los números nos dicen que hay los mismos o más que cuando comenzamos. Después de trabajar con un determinado colectivo y lograr mejorar significativamente sus condiciones de vida, vemos que la sociedad produce otro que ocupa el lugar del primero o un lugar peor. Después de acompañar durante años a una persona en un proceso de recomponer, hasta donde se pueda, su vida rota, sucede algo que la vuelve a romper, y hemos de volver, en el mejor de los casos a la línea de salida.

Son realidades que vivimos en el mundo de la intervención social. Y con ellas y desde ellas hemos de esperar, hemos de encarnar nuestra esperanza cristiana.

El mal y el fracaso son el crisol que «prueba» nuestra esperanza. En este crisol nuestra esperanza se purifica o fenece.

Este crisol es el que otorga el sello de «calidad», el sello de autenticidad a nuestra esperanza (28).

Pero, veamos algunos posicionamientos frente al crisol del mal y el fracaso. Por una parte, están aquellos que creen que su esperanza no tiene nada que ver con la realidad, con la historia. Tienen una esperanza absolutamente metahistórica.

Nos encontramos con los que aceptan o comprenden la historia simplemente como un paso necesario para llegar al cielo. No es necesario hacer nada para superar las injusticias, los dolores de la realidad, porque Dios nos recompensará con creces en el más allá. El aquí no tiene importancia, solamente tiene valor el allá, el más allá.

Los hay que se preguntan cómo si Dios existe (que es tanto como decir, cómo si nuestra esperanza es verdadera), puede permitir el dolor y el sufrimiento, el fracaso de los justos (recordemos a Job). Con ligereza suelen concluir que si el mal y el fracaso de los justos existe, no puede existir Dios, la esperanza del creyente es una quimera.

Existen también aquellos que, teniendo una visión individualista de la esperanza, no la sienten cuestionada cuando el mal y el fracaso afectan a otros. Sólo la cuestionan cuando los afectados son ellos mismos. Hacen compatible su esperanza con el dolor de la humanidad, pero no con su propio dolor.

Hay también quienes están convencidos que los buenos están exentos del dolor y del fracaso. Desde una lectura un

(28) «La verdadera, la gran esperanza del hombre que resiste a pesar de todas las desilusiones, sólo puede ser Dios, el Dios que nos ha amado y que nos sigue amando "hasta el extremo", "hasta el total cumplimiento" (cf. Jn 13,1; 19,30)» (BENEDICTO XVI, *Spe salvi*, 27).

tanto superficial del Evangelio interpretan infantilmente aquellas palabras de Jesús: «¿No se venden dos pajarillos por un as? Pues bien, ni uno de ellos caerá en tierra sin el consentimiento de vuestro Padre. En cuanto a vosotros, hasta los cabellos de vuestra cabeza están todos contados. No temáis, pues; vosotros valéis más que muchos pajarillos» (Mt 10,29-31). Y lo hacen, sin darse cuenta que los pajarillos caen y que nosotros nos quedamos calvos.

Seguramente existen más posicionamientos, y los presentados se podrían describir con mayor precisión y rigor. Pero creo que al menos la realidad nos dice que los presentados existen, y algunos de ellos bastante extendidos.

Si antes decíamos que la esperanza cristiana tiene dos dimensiones, la dimensión de plenitud en el Reino, y la dimensión presente en el compromiso con la historia, donde el Reino ya está presente, vemos que es bastante diversa a las esperanzas que muchas veces se viven. La esperanza cristiana choca muchas veces con la «prueba» de la realidad, y naufraga.

Pero, volvamos al anuncio de la Pasión. Si acudimos a los evangelios, vemos que, «los sinópticos coinciden en dividir el evangelio en dos partes: hasta Cesarea y a partir del Tabor; conclusión de la misión en Galilea e inicio de la subida a Jerusalén; del mesianismo del Cumplimiento al mesianismo de la Cruz» (29).

Se podría decir que en los evangelios hay un momento de inflexión, un momento en que cambia la perspectiva. Hasta ese momento los discípulos han seguido a un Jesús que es escuchado por las multitudes, que cura a los enfermos, que

(29) J. GARRIDO, *El camino de Jesús*, Santander 2006, 164.

realiza milagros. Unos discípulos que ven cerca el cumplimiento del deseo que encierra su esperanza, que encierra normalmente toda esperanza. Pero a partir de ahí, Jesús comienza a ponerlos de frente a la realidad, a la dura realidad. Comienza a hablarles del rechazo, del horizonte de sufrimiento y muerte que le espera. Decíamos antes que los discípulos ante este posicionamiento de Jesús no entendían nada, y se rebelaban.

No es de extrañar que se rebelasen, que no entendiesen nada. Lo que les estaba pidiendo Jesús era que aceptasen algo muy diverso a lo que ellos deseaban. Que habiéndose entregado por completo a la causa del Reino, se negasen a ellos mismos, que la lógica del Reino era una lógica nueva, escandalosa para la mayoría: la de morir para dar la vida (30). Esto es lo que Pablo dirá en la primera carta a los Corintios, después de que se ha comprendido y aceptado la nueva lógica de Jesús: «nosotros predicamos a un Cristo crucificado: escándalo para los judíos, necedad para los gentiles» (1 Cor 1,23). Esto es lo que comienza a pedirles Jesús a los suyos, que sigan a uno que va a ser crucificado, que vivan un seguimiento que va a ser escándalo y necedad para la mayoría.

Pero, el punto de inflexión al que hacemos referencia hemos de vivirlo y asimilarlo. Necesitamos hacer nuestra la afirmación de Pablo: nosotros hoy también predicamos a un Cristo crucificado. Para poder hacerlo verdad necesitamos varias cosas.

Necesitamos hacer nuestra la dimensión escatológica de nuestra fe. Hacer nuestro el «ya sí, pero todavía no». Hacer vida que el Reino ya está entre nosotros, pero que al mismo

(30) Cf. J. GARRIDO, *El camino de Jesús*, Santander 2006, 165.

tiempo tenemos que esperar el Reino. Que la historia, que lo social, son importantes, y son el escenario y el crisol de nuestro seguimiento de Jesús, pero que esperamos el cielo que nos será dado como don (31).

Esto implica que necesitamos unificar dos aspectos de nuestra esperanza. Necesitamos unificar el deseo y el don. Nunca reducir nuestra esperanza a uno de los parámetros, sino vivirlos unidos. Deseo que nos mueve a buscar y lograr el horizonte que perseguimos, que nos mueve a anticipar cada día más y mejor lo que esperamos. Pero conciencia de que lo que esperamos es don, que es inalcanzable por la sola fuerza del deseo, que es irrealizable históricamente (32).

Necesitamos unificar cielo y tierra (33). No podemos reducir nuestra esperanza a lo que denominamos bienes espiri-

(31) «nosotros necesitamos tener esperanzas –más grandes o más pequeñas–, que día a día nos mantengan en camino. Pero sin la gran esperanza, que ha de superar todo lo demás, aquellas no bastan. Esta gran esperanza sólo puede ser Dios, que abraza el universo y que nos puede proponer y dar lo que nosotros por sí solos no podemos alcanzar. De hecho, el ser agraciado por un don forma parte de la esperanza. Dios es el fundamento de la esperanza; pero no cualquier dios, sino el Dios que tiene un rostro humano y que nos ha amado hasta el extremo, a cada uno en particular y a la humanidad en su conjunto. Su reino no es un más allá imaginario, situado en un futuro que nunca llega; su reino está presente allí donde Él es amado y donde su amor nos alcanza» (BENEDICTO XVI, *Spe salvi*, 31).

(32) «El Juicio de Dios es esperanza, tanto porque es justicia, como porque es gracia. Si fuera solamente gracia que convierte en irrelevante todo lo que es terrenal, Dios seguiría debiéndonos aún la respuesta a la pregunta sobre la justicia, una pregunta decisiva para nosotros ante la historia y ante Dios mismo. Si fuera pura justicia, podría ser al final sólo un motivo de temor para todos nosotros» (BENEDICTO XVI, *Spe salvi*, 47).

(33) Cf. J. GARRIDO, *Proceso humano y Gracia de Dios. Apuntes de espiritualidad cristiana*, Maliaño (Cantabria) 1996, 51-59.

tuales, ni podemos reducirla a logros terrenales. Ni el objeto de nuestra esperanza es únicamente el cielo, ni su objeto son únicamente los logros terrenales. Nuestra esperanza tiene por objeto, por horizonte tanto el cielo como la tierra (34). Lo nuestro es el seguimiento de Jesús en la historia, hacia el Reino. Bastaría decir que lo nuestro es el seguimiento de Jesús.

Todo esto requiere un proceso de desapropiación. Necesitamos desapropiarnos de nuestros deseos, de nuestros esquemas, de nuestro orgullo, de nuestro tiempo. Nuestra esperanza no rige el tiempo, el tiempo lo rige Dios. Necesitamos aceptar los tiempos de Dios. El Reino no crece según nuestros tiempos. El Reino crece según el tiempo de Dios.

Aceptar el tiempo de Dios nos lleva a aceptar la autonomía de crecimiento del Reino. La semilla del Reino ha sido sembrada y se está desarrollando, independientemente de nuestra voluntad. Aunque al mismo tiempo es voluntad del Padre que nuestro actuar anticipe y anuncie la realidad del crecimiento del Reino. Actuar, como decíamos más arriba refiriéndonos a San Ignacio, como si todo dependiese de nosotros, sabiendo que nada depende de nosotros. Como dice Benedicto XVI:

(34) «Toda actuación seria y recta del hombre es esperanza en acto. Lo es ante todo en el sentido de que así tratamos de llevar adelante nuestras esperanzas, más grandes o más pequeñas; solucionar éste o aquel otro cometido importante para el porvenir de nuestra vida: colaborar con nuestro esfuerzo para que el mundo llegue a ser un poco más luminoso y humano, y se abran así también las puertas hacia el futuro. Pero el esfuerzo cotidiano por continuar nuestra vida y por el futuro de todos nos cansa o se convierte en fanatismo, si no está iluminado por la luz de aquella esperanza más grande que no puede ser destruida ni siquiera por frustraciones en lo pequeño ni por el fracaso en los acontecimientos de importancia histórica» (BENEDICTO XVI, *Spe salvi*, 35).

«Ciertamente, no “podemos construir” el reino de Dios con nuestras fuerzas, lo que construimos es siempre reino del hombre con todos los límites propios de la naturaleza humana. El reino de Dios es un don, y precisamente por eso es grande y hermoso, y constituye la respuesta a la esperanza. Y no podemos –por usar la terminología clásica– “merecer” el cielo con nuestras obras. Éste es siempre más de lo que merecemos, del mismo modo que ser amados nunca es algo “merecido”, sino siempre un don. No obstante, aun siendo plenamente conscientes de la “plusvalía” del cielo, sigue siendo siempre verdad que nuestro obrar no es indiferente ante Dios y, por tanto, tampoco es indiferente para el desarrollo de la historia» (35).

Necesitamos un cambio de visión sobre nuestra concepción del bien y del mal, de lo bueno y lo malo. Normalmente consideramos bueno todo aquello que nos grada, que nos da placer; que nos hace disfrutar; que nos produce satisfacción; que nos ayuda a vivir bien instalados en esta vida. Y por el contrario consideramos malo todo aquello que nos produce dolor; que nos produce amargura, todo aquello que nos impide vivir la vida tal como nosotros la deseamos. Sin embargo, desde la concepción bíblica de la vida como camino, bueno es todo aquello que nos ayuda a caminar; que nos ayuda a acercarnos a nuestro fin. Y por el contrario, malo es todo aquello que no nos ayuda a caminar; que no nos ayuda o nos impide acercarnos a nuestro fin. Desde esta perspectiva bueno no es lo agradable, sino lo que me ayuda a caminar; a crecer. Malo no es lo desagradable, sino lo que no me ayuda a caminar; lo que me impide crecer.

Hay que ser conscientes, que muchas veces nos ayuda más a caminar lo «desagradable» que lo «agradable», que además

(35) BENEDICTO XVI, *Spe salvi*, 35.

tiene el peligro de que lo podemos considerar un fin en sí mismo (36).

En el fondo es discernir la realidad según el «tanto en cuanto» ignaciano. Situarnos en nuestra realidad y «que no queramos de nuestra parte más salud que enfermedad, riqueza que pobreza, honor que deshonor, vida larga que corta, y por consiguiente en todo lo demás; solamente deseando y eligiendo lo que más nos conduce para el fin que somos criados» (37).

Significa esto no quedarnos encerrados en la inmanencia, sino mirar todo lo que nos rodea y nos sucede desde la trascendencia. Y decir trascendencia no significa ni mucho menos considerar «intrascendente» lo inmanente. En la realidad están todos los hijos de Dios que sufren y fracasan, y su clamor sigue llegando a los oídos del Padre (cf. Ex 3,7-10). Decir que hay que contemplar todo desde la trascendencia significa mirar al que sufre desde su trascendencia, contemplar su vida como una vida que va más allá de lo que ahora vemos, de lo que ahora sentimos. Significa concebir el tiempo, la historia, como medio, como camino, como cultivo de lo que no vemos, pero está ahí y lo esperamos, el Reino.

6. A MODO DE CONCLUSIÓN

Este escrito poco a poco ha ido derivando desde postulados sociológicos y teológicos a postulados de espiritualidad,

(36) «Lo que cura al hombre no es esquivar el sufrimiento y huir ante el dolor; sino la capacidad de aceptar la tribulación, madurar en ella y encontrar en ella un sentido mediante la unión con Cristo, que ha sufrido con amor infinito» (BENEDICTO XVI, *Spe salvi*, 37).

(37) SAN IGNACIO DE LOYOLA, *Ejercicios Espirituales*, 23.

que no dejan de ser teológicos. Y estoy convencido que es una derrota natural. Si en algún ámbito es necesaria una recia espiritualidad es en el ámbito de lo social, en el ámbito de la intervención social. Es imposible vivir la esperanza cristiana inmersos en el dolor y el fracaso, sin vivir una profunda espiritualidad. Es imposible transmitir esperanza al endolorido y fracasado, si no la vivimos en lo profundo de nuestras entrañas.

Lo nuestro es vivir en el tiempo la fe, la esperanza y la caridad. En este tiempo, decir una es decir las otras dos. Vivir el seguimiento de Jesús, vivir nuestra fe, es vivir la esperanza y la caridad. Es vivir en la esperanza de la plenitud que está ya aquí sembrada, el amor por el hermano, sobre todo por el endolorido y fracasado, intentando aquí y ahora que viva como se merece un hijo de Dios.

Pero el camino de la fe, y por tanto el de nuestra esperanza, pasan más tarde o más temprano por el silencio del Sábado Santo, por la noche oscura del alma. Y es ahí donde se acrisolan, donde se abren y hacen vida de verdad la novedad del Cristo.

Al final de la encíclica *Spe salvi*, dice Benedicto XVI refiriéndose a María, estrella de la esperanza: «... junto a la cruz, según las palabras de Jesús mismo, te convertiste en madre de los creyentes. Con esta fe, que en la oscuridad del Sábado Santo fue también certeza de la esperanza, te has ido a encontrar con la mañana de Pascua» (38).

(38) BENEDICTO XVI, *Spe salvi*, 50.

EL MÉTODO CIENTÍFICO Y LA IDEOLOGÍA DEL PROGRESO VERSUS PROGRESO Y SALVACIÓN (1)

ÁNGEL GALINDO GARCÍA
Universidad Pontificia de Salamanca

El tema que me toca exponer parte de dos consideraciones significativas que aparecen directa e indirectamente en la encíclica *Spe Salvi*. En cuanto a la primera, es preciso aclarar la distinción entre los conceptos «progreso» y «desarrollo». Según la ciencia sociológica, progreso y su derivación «progresista» es aquella situación que busca la riqueza de un país aunque se realice a costa del empobrecimiento de sus habitantes. Según esta acepción, los llamados «progresistas» procuran su cercanía a la riqueza del país, aunque sus compañeros de camino se mueran en el intento. Sin embargo, el término «desarrollo» indica la búsqueda del desarrollo integral de las personas del país con un justo reparto de los bienes, como Pablo VI puso de manifiesto en *Populorum Progressio*. Esta matización nos ayudará a entender la crítica que Benedicto XVI hace a la

(1) La elaboración de esta aportación recoge en buena parte la conferencia pronunciada en las conferencias cuaresmales celebradas en la parroquia de San Juan la Real de Oviedo, presentada en una publicación parroquial con el título «*Spe salvi*: Salvados en esperanza», Oviedo 2008.

«cultura del progreso» que se extiende desde el siglo XIX hasta nuestros días.

La otra consideración hace referencia a las razones por las que la Iglesia ha de participar en la vida pública ante la presión de los poderes regalistas e intervencionistas por relegarla al terreno de lo privado. Los cristianos y la misma Iglesia intervienen en la vida social porque le interesa el hombre en su totalidad y los hechos sociales pertenecen al campo de la moral, este deber de intervenir nace de un mandato del Evangelio y es exigencia de la actividad pastoral de la institución religiosa y social como es la Iglesia. Esto como consecuencia del trípo-de que da sentido a la existencia cristiana: la fe creída (creencias), celebrada (liturgia) y vivida (ética).

Desde estas perspectivas consideraremos importante ver, en primer lugar, el origen de la fuerza progresista del cristianismo. Desde estas bases estudiamos el origen de la «cultura del progreso» en su auténtica fuente, es decir, en la idolatría de la ciencia, para pasar a analizar el progreso social en su sentido individualista y comunitario, la dimensión política de la esperanza y la ideología del progreso y el camino que conduce hacia el verdadero desarrollo integral del hombre.

I. ORIGEN DE LA FUERZA PROGRESISTA DEL CRISTIANISMO

El análisis de los aspectos sociales de la encíclica, contemplados desde el campo de la moral, han de hacer referencia a sus fundamentos y origen. Estas referencias básicas a la esperanza cristiana consideran su relación íntima con la fe como

camino hacia la meta del progreso y de la perfección, en el encuentro personal con el amor de Dios y en cuanto búsqueda de la felicidad.

I.1. La unidad fe y esperanza, camino hacia el progreso y mirada que anticipa el futuro

El punto de referencia de la esperanza, según esta encíclica, es la salvación. Conceptos teológicos y filosóficos tradicionales como «visión beatífica» (bienaventuranza), «fin último», «intencio», están presentes en el fondo de la reflexión de la misma sobre la esperanza y sobre el progreso y crecimiento del hombre. Ésta, al igual que el progreso, no son sólo un hecho sino algo a conseguir: «La salvación no es simplemente un dato de hecho. Se nos ofrece la salvación en el sentido de que se nos ha dado la esperanza, una esperanza fiable, gracias a la cual podemos afrontar nuestro presente» (SS).

En este contexto ha de entenderse la esperanza en proyección a la liberación o a la adquisición de la libertad. El hombre será libre en la medida en que vaya adquiriendo un desarrollo integral y la perfección que es el fin del progreso social. No existe progreso humano auténtico si no está abierto al desarrollo integral de la persona, de todo el hombre y de todos los hombres.

Por otra parte, hay que ver la virtud de la esperanza en perspectiva de la amistad con Dios. Desde esta vida de amistad, la esperanza se desarrolla dentro de un dinamismo escatológico como la opción fundamental que el hombre hace en su aceptación de Dios mediante la fe en Cristo. El móvil de la esperanza es el desear y tender a aquello que no acaba nun-

ca y, vivida como opción radical, la esperanza cobra este sentido escatológico en una vida según las bienaventuranzas con la confianza de alcanzar la vida eterna (2).

Pero la esperanza, vista desde la salvación, no sólo nos ayuda a afrontar el presente, sino esto lo es porque luchamos y caminamos hacia una meta. En este sentido, la meta o el fin último, al igual que el progreso, en cuanto desarrollo integral, y la perfección, tiran de nosotros y dan sentido al presente: «el presente, aunque sea un presente fatigoso, se puede vivir y aceptar si lleva hacia una meta, si podemos estar seguros de esta meta y si esta meta es tan grande que justifique el esfuerzo del camino» (SS, 1).

En la Biblia, fe y esperanza están unidas y parecen intercambiables (SS, 2). La esperanza en la Biblia se basa en algo fiable y en la conciencia de que hay un futuro y de que este no termina en el vacío: «Elemento distintivo de los cristianos es el hecho de que ellos tienen un futuro: no es que conozcan los pormenores de lo que les espera, pero saben que su vida, en conjunto, no acaba en el vacío» (SS, 2) de manera que solo cuando el futuro es cierto como realidad positiva, se hace verdadero también el presente en la vida sociopolítica.

La esperanza se fundamenta definitivamente en la misericordia divina, en su bondad, en la omnipotencia divina y en su fidelidad a las promesas. La esperanza cristiana es la expectación cierta de la vida eterna que se funda en la certeza de la misericordia de Dios manifestada en los méritos de Cristo. Pero

(2) Cf. M. GUZZI, «Sperare nell'eterno per trasformare la storia. Cristianesimo e modernità a confronto», en AA. VV., *Salvati nella speranza. Commento e guida alla lettura dell'Enciclica Spe Salkvi de Benedetto XVI*, Paoline, Milano 2008, 71.

también se funda en las capacidades del ser humano, desarrolladas en proyección hacia la meta y el futuro de su desarrollo integral.

I.2. Esperanza y vida social como encuentro permanente de amor con Dios desde la pobreza y la esclavitud

El Papa define la esperanza de una manera activa: «llegar a conocer a Dios, al Dios verdadero, eso es lo que significa recibir esperanza» (SS, 3). Desde aquí, para expresar esta experiencia, como primera, y ante la conciencia de que los que llevamos mucho tiempo en el cristianismo somos poco conscientes de esto, nos presenta la experiencia de Josefina Bakhita para enseñarnos lo que significa encontrarnos por primera vez con Dios y recibir esperanza. Bakhita en el momento en que se encontró con Dios como *Paron* tuvo esperanza, «no solo la pequeña esperanza de encontrar dueños menos crueles, sino la gran esperanza: yo soy definitivamente amada, suceda lo que suceda; este gran Amor me espera» (SS, 3). Es la esperanza de una persona que viviendo en la pobreza cruel busca poder descansar con Aquel en quien se fía, porque Dios está en el mundo y en la vida pública-comunitaria y no sólo en la vida privada.

Esto mismo les sucedió a los primeros cristianos al encontrarse con Jesús, no como revolucionario al estilo de Espartaco o de Barrabás, sino como «el encuentro con el Señor de todos los señores, el encuentro con el Dios vivo y, así, el encuentro con una esperanza más fuerte que los sufrimientos de la esclavitud, y que por ello transforma desde dentro la

vida y el mundo» (SS, 4). Jesús no trae una experiencia de liberación política como han pretendido extender la Revolución francesa o Lenin (SS, 19-21) (3).

Estamos ante la esperanza de los pobres y marginados del momento actual. Todo esto puede contemplarse en algunos datos que manifiestan no solo una pobreza relativa y una desigualdad creciente, sino también una situación alarmante de pobreza: alrededor de un tercio de la humanidad viven con un ingreso inferior a un dólar diario. «De los habitantes del mundo en desarrollo, casi tres quintas partes carecen de saneamiento básico. Casi un tercio no tiene acceso a agua limpia. La cuarta parte no tiene vivienda adecuada. Un quinto no tiene acceso a servicios modernos de salud. La quinta parte de los niños no asiste a la escuela hasta el quinto grado» (4). Estos datos que no quieren ser exhaustivos indican la desigualdad entre hombres y mujeres, entre regiones dentro de los mismos países, entre adultos y niños que tienen la esperanza y la necesidad urgente de salir de esa situación: su meta es la liberación y el desarrollo integral.

Podemos observar que, como respuesta incompleta desde la llamada «cultura del desarrollo», ha surgido durante los últimos decenios una política económica que busca, más que atender a los pobres, llegar a tiempo para incorporarse a alguno de los tres focos económicos mundiales. Este proceso «ca-

(3) Cf. G. VATTIMO, *Consideraciones sobre la esperanza*, diario *El Mundo*, 12 enero 2008, 4-5.

(4) PNUD, Informe 1998, 2. Cf. G. Crepaldi, «Doctrina sociale della Chiesa e diritti umani», en 22 Semana Social de Católicos, 29 de septiembre de 2008, en *Bolettino di Dottrina sociale della Chiesa*, Vanthuan, septiembre 2008. Cf. Benedicto XVI, *Discurso en el Colegio de los Bernardinos*, París 12 de septiembre de 2008.

rrenil» o el llamado de las «velocidades» va configurando un lenguaje y la manera de entenderse a sí mismo y a los demás lejos de la generosidad con los pobres. La uniformidad del lenguaje y la aplicación del mismo a la orientación aportada por las necesidades y la experiencia de los países industrializados entran dentro de la condena del Génesis, máxime si, como afirma Alain Touraine, «el mundo parece encaminarse hacia una trilateralización de los tres grandes boques, más que hacia una globalización» (5). Este proceso no expresa la esperanza como camino a una meta de liberación y desarrollo integral, sino una orientación hacia el desarrollismo de los ricos.

Frente a esto, ya Pablo VI vio con lucidez que es preciso distinguir progreso y desarrollo. No existe progreso si no va encaminado a adquirir el desarrollo integral del hombre (PP, 14-21). En este mismo ámbito se sitúa Juan Pablo II en la encíclica *Sollicitudo rei socialis* (SRS, 7; 15; 27) (6). Por eso, decir que la economía juega un papel muy importante en el proceso de globalización es algo indudable siempre que no abandone el elemento antropológico vertebrador: que el bienestar alcance a todos y no existan seres humanos obligados a vivir en la pobreza o en la indignidad, como ocurrió con Bakhita y otros muchos.

Pero las propuestas actuales de la globalización, identificada con la trilateralización, orientan el llamado progreso hacia la exclusión ya que no han salido de su «progresismo» vertical. Estamos asistiendo a la última expresión del colonialismo, o del imperialismo económico, utilizando palabras de Juan Pa-

(5) A. TOURAINE, *La globalización como Ideología*, en *El País*, 29-9-1996.

(6) A. GALINDO GARCÍA, «Dimensión moral del desarrollo», en *CORINTIOS XIII*, 47 (1988).

blo II (SRS, 14-16), que es el proceso de exclusión. Hay en el mundo personas que no tienen siquiera el privilegio de ser explotadas porque están excluidas, como era el caso de Bakita (7). El hecho de que el crecimiento económico actual no sea síntoma de progreso y menos de desarrollo integral hace que Benedicto XVI critique en esta encíclica la «cultura del progreso».

La actitud de Bakita de buscar su *Parón* auténtico mira al desarrollo total de la persona. Esta la ha encontrado en el encuentro con Dios. De aquí se puede deducir que la pobreza mayor del hombre es no conseguir la felicidad, aun siendo consciente que desde la pobreza se busca el desarrollo integral aunque se acepten ciertas formas de esclavitud en pro de la consecución de la auténtica libertad y riqueza integral. No somos por tanto esclavos del universo ni de sus leyes, sino que somos libres (cf. SS, 5) (8).

De la fe como base de la esperanza, con su fuerza transformadora, «se crea una nueva libertad ante este fundamento de la vida... Esta nueva libertad, la conciencia de nuestra substancia que se nos ha *dado*» se ha puesto de manifiesto en el martirio, en las grandes renunciaciones y en los Institutos religiosos actuales de los que han dejado todo por amor de Cristo (cf. SS, 8).

Según esto la fe, en su relación con la esperanza, y la consecuente manifestación religiosa aporta algo nuevo al progre-

(7) L. BOFF, entrevista, en *El Mundo del Siglo XXI*, 1-9-1996.

(8) Cf. M. GUZZI, «Sperare nell'eterno per trasformare la storia. Cristianesimo e modernità a confronto», en AA.VV., *Salvati nella speranza. Commento e guida alla lettura dell'Enciclica Spe Salkvi de Benedetto XVI*, Paoline, Milano 2008, 72.

so social. La fe en cuanto fuerza de la esperanza hace que el ser humano busque el camino recto del progreso, afiance su convencimiento de poder conseguir aquello que desea y a lo que aspira y potencia esa consecución mediante el ejercicio de la libertad. Ya que no puede haber progreso sin libertad, la fe ayuda a potenciar la libertad para que el desarrollo del hombre sea conforme con su integridad, sea un auténtico desarrollo integral y no se quede en solo progreso social de la comunidad (9).

I.3. Esperanza y construcción de la felicidad: deseo de felicidad y bienaventuranza

El Papa parte en su reflexión de una pregunta que se refiere a la esperanza en sentido activo y no tanto pasivo ¿la fe cristiana es para nosotros ahora una esperanza que transforma y sostiene nuestra vida? La pregunta se hace desde la fe cristiana que incluye o queda definida por la **esperanza performativa**, que transforma la propia vida. Nos preguntamos, por tanto, si el progreso social responde al deseo de felicidad del hombre.

Encuentra la primera respuesta en el rito del bautismo ¿qué pedis a la Iglesia? La fe y ¿que da la fe?: la vida eterna. Lo que realmente los padres esperan no es sólo el que el hijo forme parte socialmente de la Iglesia sino «que la fe, de la cual forma parte el cuerpo de la Iglesia y sus sacramentos, le den la vida, la vida eterna» (SS, 10), la felicidad. La muerte es enten-

(9) Cf. Mons. G. CREPALDI, «L'enciclica «Spe Salvi» di Benedetto XVI e la questione sociale nel nostro tempo», en *Van Thuan Observatoire*, n.º 126, febbraio 2008.

dida siguiendo a San Ambrosio «un remedio para nuestra salvación», dado que el estar aquí para la eternidad sería aburrido e insoportable. Deseamos la felicidad y la bienaventuranza.

El Papa debate su reflexión en un dialogo tensional: por una parte, no queremos que fallezcan nuestros seres queridos pero una existencia ilimitada sería un absurdo. En definitiva lo que queremos, dice él siguiendo a San Agustín, es «solo una cosa, la vida bienaventurada, la vida que simplemente es vida, simplemente felicidad» (SS, I 1) que esta en una existencia que no conocemos pero hacia la que nos sentimos impulsados.

Aquí es donde aparece el concepto de esperanza en esa realidad desconocida que deseamos: «Esta realidad desconocida es la verdadera esperanza que nos empuja y, al mismo tiempo, su desconocimiento es la causa de todas las desesperaciones». Por eso deseamos la totalidad del sentido que es el deseo de sumergirse en el océano del amor infinito, es la vida del sentido pleno, es sumergirse de nuevo en la inmensidad del ser (cf. SS, I 2).

En resumen, como veremos en el apartado siguiente, el progreso social ha de estar fundado de una forma antropológica. En este caso, la antropología cristiana, humanista y racional se fundamenta en la acción que se orienta a conseguir la meta o el fin último de su vida, en la intención de consecución de la perfección y la felicidad, en la búsqueda de la vida de amistad o de ejercicio del amor; en el ejercicio de la libertad y en la consecución de la bienaventuranza para lo que es preciso salir de la pobreza sin huir de este mundo. La felicidad y el progreso no están tanto en el consumo y en el hedonismo, sino en la esperanza de aquello que sirve para desarrollarnos plenamente.

2. LA IDOLATRÍA DE LA CIENCIA, ORIGEN DE LA «CULTURA DEL PROGRESO»

El Papa se plantea, en relación con la «cultura del progreso», dónde está el origen de la cultura individualista de la sociedad actual. Lo relaciona inmediatamente con una cierta visión individualista de la salvación que existe en el cristianismo. Según él, el origen de esta concepción individualista de la salvación existente en la sociedad y en el cristianismo no proviene del cristianismo sino de una mentalidad que nace de la Ilustración o en los elementos fundamentales de la época moderna basada, siguiendo a Francis Bacon, en la correlación entre experimento y método para vencer a la naturaleza y la correlación existente entre ciencia y praxis.

Sin embargo, podemos observar que una dimensión solidaria y comunitaria del cristianismo se extiende hasta nuestros días, con sus raíces bíblicas y patrísticas, desde el mismo Concilio de Trento. Las disposiciones del Concilio no lograron detener la ya progresiva independencia de las fundaciones laicales respecto a la autoridad eclesiástica. A esto contribuyó el apoyo de los monarcas que llegaron incluso a secularizar la solidaridad absorbiendo con los bienes de los establecimientos eclesiásticos la vida misma de los hospitales libres. Muchas fundaciones de la Iglesia pasaron no sólo a ser regidas y administradas por laicos, sino que dejaron de ser fundaciones canónicas para adquirir el carácter de laicales o civiles de tipo comunitario (10).

(10) Cf. A. GALINDO GARCÍA, «La lucha contra la pobreza en el siglo XVI», en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* XXX (2003) 589-613.

Durante los siglos XVI, XVII y XVIII la solidaridad social va a ser tratada desde distintas ópticas (11); será un intento por poner orden al desorden de las recogidas de limosnas, discernir cuáles son los verdaderos pobres y cuáles son los falsos y poder hacer productivos y recuperables estos sectores sociales. En el sector secular triunfará la solución de Domingo de Soto y la ayuda indiscriminada al pobre. Sin embargo, los objetivos de Luis Vives no alcanzarán su plenitud. Esta dimensión comunitaria de la salvación social y espiritual continúa en la Iglesia, tanto en su dimensión material como espiritual.

Como contraposición va apareciendo en la época renacentista e ilustrada un cierto individualismo social y religioso (12). En el ámbito económico, la economía del campo rural pasa a un segundo plano. Aparece el capitalismo bancario y el capitalismo industrial. Los obreros urbanos pasan en cierto modo a ser un proletariado (la clase social que actualiza a los esclavos romanos sobre los que reposaba el peso de la producción). De esta encíclica parece deducirse que tanto el capitalismo como el socialismo promoverán el individualismo moderno y un nuevo tipo de esclavitud.

Por otra parte, con la gestión estatal aparece la centralización de la asistencia social. A partir de este momento, la sociedad civil perderá su carácter democrático práctico y aparece-

(11) E. MAZA ZORRILLA, *Pobreza y asistencia social en España: S. XVI al XX*, Valladolid 1987, 75-78. J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Vicarios de Cristo*, Madrid 1991, 155-157. A. GALINDO, *Moral socioeconómica*, Madrid 1996, 72-79. I. CAMACHO, *Praxis cristiana* (3), Madrid 1986, 95-98.

(12) Cf. M. HORKHEIMER – T.W. ADORNO, *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid 1994; E. DUSSEL, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid 1998.

rán la acción intervencionista (legalista), estatal y la acción de las democracias formales preocupadas más por lo político que por lo público generalizando la burocracia.

Es el siglo de las luces, la época en la que se encuentran también organizaciones sin finalidad lucrativa, aunque se llevan a cabo en una forma individualista y asistencial. Existían las instituciones de caridad, sociedades de sabios y círculos literarios y culturales variopintos, entre las que se encuentra la masonería. Había asociaciones que luchaban en contra de la esclavitud y el antisemitismo por la tolerancia y por el «Habeas corpus», mientras aparecían organizaciones a favor de los derechos del hombre, como ser individual más que de los derechos humanos en su dimensión comunitaria. En el mundo de la Ilustración aparecen movimientos de promoción económica en las sociedades de amigos del País, lo mismo que en las mutuas y en las tertulias.

En el ámbito español, es el momento en que nace la desamortización cuyos promotores fundamentales son Carlos III, Carlos IV, Bernardino Ward, Campomanes, Meléndez Valdés y Gaspar de Melchor de Jovellanos. Los regalistas pretendían ofrecer los ámbitos de actuación del Estado, los ilustrados por su parte dudaban de la oportunidad de la Iglesia para controlar las obras asistenciales de carácter comunitario, los economistas no creían en la efectividad de que tantos bienes estuviesen controlados por manos muertas. Todos ellos abogaban por la secularización de los institutos de enseñanza y de asistencia suprimiendo las innumerables instituciones solidarias de carácter social que la Iglesia promovía. Se pensaba que el Estado era el que debería proyectar un régimen asistencial de beneficencia pública o más bien estatal, pero no comunitaria.

Estos autores partían de la filantropía para crear montepíos. Para ello, tuvieron que perseguir y suprimir los gremios y las cofradías sustituyéndolos por sociedades y hermandades de socorro con el objeto de pasar luego de la asociación al montepío controlado por el Estado. Así surgieron los montepíos oficiales y los particulares orientados a los seguros de supervivencia, invalidez y vejez.

Pero, a pesar de la prohibición y como respuesta a las condiciones de inseguridad social existente durante el siglo XIX, nacieron organizaciones clandestinas de socorro mutuo. Por otra parte, la Doctrina Social de la Iglesia desde León XIII promovió instituciones solidarias y congregaciones sin ánimo de lucro con finalidades concretas de ayuda a los obreros como las cajas de ahorros, montepíos, fondos de reserva, sindicatos, etc. Todas ellas tenían una dimensión comunitaria.

* * *

Detrás de este pensamiento individualista e ilustrado se encuentra una cierta parcialización del pensamiento de Kant (13), al que Benedicto XVI se refiere en esta encíclica, quien clarificará la distinción entre Derecho y Moral. El filósofo dirá que la regulación de la conducta humana, interna o externa, consta de dos elementos: uno que es la ley o norma que presenta la acción futura como objeto del deber y otro que es el móvil o motivo que constituye el fundamento de la libre determinación para realizar tal acción.

Lo común a estas tendencias ilustradas es el individualismo y la concepción procesual de las reglas morales o, como Bene-

(13) E. KANT, *Metaphysik der Sitten*, 20.

dicto XVI dice, la excesiva importancia dada al «experimento y método», «a la ciencia y a la praxis». El individualismo insiste en que las acciones y las instituciones sociales pueden ser comprendidas sólo a partir del comportamiento preferencial y autointerés de los individuos (*Self-interested*). La importancia dada a las reglas morales es una consecuencia del individualismo, es decir, no se puede valorar el resultado de las relaciones entre los individuos, sino sólo las reglas que usan hacen posible el resultado. Toda esta teoría, aplicada al funcionamiento económico, estará haciendo que la economía y sus sistemas insistan en una visión planetaria del individualismo como solución a los problemas universales (14) desembocando en lo que se ha llamado la «quiebra de las utopías modernas» (15).

Según Kant, el problema nace de la constatación histórica de la identificación excesiva entre moral y Derecho. ¿Son conceptos distintos y separables o se identifican? El fondo de la cuestión parte de la distinción entre reglas técnicas (¿científicas?) y normas éticas. Cuando se consigue hacer esta distinción se llega a la conclusión que tanto el derecho como la moral pertenecen al campo de las normas éticas. De todos modos ambos poseen cualidades específicas de manera que hay normas morales totalmente independientes del derecho y normas jurídicas que pueden entenderse como indiferentes.

(14) Cf. AA.VV., «Entre la réalité et les valeurs: L'éthique économique», en *Suppl. 176* (1991). A. ELENA, «Economía», en *Diccionario Enciclopédico de teología moral*, Madrid, 267-291. G. B. GUZZETTI, *El hombre y los bienes*, Bilbao 1967. E. KUNG, «Economía y moral», en *Fe cristiana y sociedad moderna*, 17, Madrid 1986. C. MONCHOT, «Pratiques économiques et critères éthiques», en *Suppl. 176* (1991) 63-76. M. Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Barcelona 1969.

(15) Cf. S. DEL CURA ELENA, «Una esperanza «performativa»: vivir y morir arraigados en Dios», en *Ecclesia* 3.393, 22 de septiembre de 2007, 7.

Para llevar a cabo todo esto, ¿cuál es el camino? ¿el mercado libre? ¿el control democrático de la economía? La respuesta puede ser doble: mediante la autoregulación económica en donde, según la teoría liberal, el control del Estado y la intervención de la ética son un atentado a la economía misma. En este caso ante el conflicto deben prevalecer las exigencias de la eficacia y del provecho. O mediante el control democrático de la economía, donde esta es una actividad particular de la sociedad civil y, por ello, necesita el control como otra actividad social. No se trata de negar la capacidad de iniciativa sino de garantizar que la libertad respete el Bien Común de la colectividad. No se trata de crear contraposición entre economía de mercado y control público sino más bien de unirlos.

Lo mismo que ocurre con el el valor comunitario del progreso frente al individualismo que crea la Ilustración había ocurrido con el concepto de propiedad. Hasta el siglo XVIII en el que comienza a considerarse que las estructuras son mudables, había prevalecido en el horizonte cristiano la terminología teológica sobre el progreso y la perfección. Desde entonces, en la medida en que las nuevas leyes de economía se extendieron, fueron emancipándose de la terminología teológica y del terreno de la ética. Posteriormente, en la medida en que lo ético y el concepto de pecado van perdiendo actualidad en el ámbito de la problemática social la razón religiosa abandona este campo y la realidad social queda dominada por el positivismo político-técnico. Este proceso sigue el siguiente orden en el campo de progreso:

Primeramente se produce una clara secularización del concepto de progreso. A la legitimación racional y filosófica le sigue la legitimación científica. Desde la consideración del «or-

den natural de las cosas» o el estado de naturaleza rousoniano relacionado con la Ley Natural y la Ley Divina, hasta la cultura del «dejar hacer... dejar pasar» donde el mundo camina por sí mismo, pasando por la concepción del mejor gobierno como aquel que no gobierna nada (Thoreau), van surgiendo opiniones diversas sobre progreso científico más que social (Locke) como producto de su trabajo significando una auténtica defensa de la eficacia del burgués. Estos principios serán traducidos a la economía clásica de corte analítico por la escuela mercantilista en Inglaterra, la fisiocrática en Francia y finalmente por Adam Smith en su obra «las riquezas de las naciones».

En segundo lugar, a esta secularización le siguió una legitimación teológica con consecuencias negativas por su separación de la tradición patrística. Si, siguiendo el esquema capitalista, la «mano invisible de las leyes de la economía» era el mismo Dios, el hombre no tiene más que aceptarlas. Como consecuencia, el progreso social fue dejado por una parte por razón de la misma teología en manos del darwinismo social o del capitalismo liberal para quien sólo el fuerte tenía derecho a sobrevivir. Por otra parte, esta reacción supuso una corrección profunda del pensamiento de los Santos Padres olvidando la doctrina del destino universal de los bienes y el sentido humanista integral de la creación (16). Esta opinión teológica hizo posible que Napoleón afirmara cínicamente que «una sociedad no puede existir sin la desigualdad de las fortunas. Y

(16) Cf. L. TAPARELLI – P. LIBERATORE, Muchos teólogos a partir del siglo XVIII habían descalificado las posiciones de los Santos Padres considerándolas como «rigoristas» y «maximalistas». E incluso Pío X llegó a declarar en 1903 que «es conforme al orden establecido por Dios que en la sociedad humana haya gobernantes y gobernados, patronos y proletarios, ricos y pobres».

la desigualdad de las fortunas sólo puede ser soportada si la religión afirma que, más tarde y hasta la eternidad, el reparto se hará de otro modo». De esta manera, como Benedicto XVI deja entrever en su encíclica sobre la esperanza, la Declaración de la revolución Francesa había proclamado el carácter individual y laico del progreso.

En tercer lugar, El Magisterio eclesiástico, respondiendo a la cuestión social matizó más algunas ideas teológicas respondiendo a las propuestas de otros teólogos y a la reacción ante la cuestión social de muchos cristianos comprometidos principalmente en Europa. Así, León XIII, aunque reacciona con precaución ante el elogio que hace el capitalismo y el colectivismo, también defiende con gran escándalo en su época que el salario de los obreros debe ser suficiente como para permitir su acceso a la propiedad de los medios de producción y al desarrollo integral tanto del obrero como de su familia. De alguna manera pone de manifiesto el carácter comunitario del progreso.

3. PROGRESO SOCIAL: EL SENTIDO INDIVIDUALISTA Y COMUNITARIO

Como consecuencia de lo analizado en el apartado anterior, la consideración de la esperanza como algo individualista, que olvida la idea bíblica del «estar en camino», ha abandonado al mundo en su miseria y se ha amparado en una salvación eminentemente privada. La piedad popular cristiana muchas veces ha caído en este individualismo como intento de salvar la propia alma. Sin embargo, siguiendo a De Lubac, el Papa subraya con claridad con los Santos Padres que «la

salvación ha sido considerada siempre como una realidad comunitaria» (SS, 14).

Pero esta salvación comunitaria futura tiene que ver con el presente: «Esta concepción de la vida bienaventurada orientada hacia la comunidad se refiere a algo que está ciertamente más allá del mundo presente, pero precisamente por eso tiene que ver también con la edificación del mundo» (SS, 15). El Papa lo demuestra con el sentido comunitario y transformador de la Iglesia y del mundo de los monasterios medievales.

El desarrollo de la cuestión social y la respuesta a la misma por la Iglesia exige, como puede verse en la Doctrina Social de la Iglesia, el conocimiento del fin para el que existe la sociedad y la vida social de los ciudadanos. La sociedad existe para la persona y tiene como fin el que todo hombre consiga el desarrollo, el bienestar social, la calidad de vida y la perfección de todas sus facultades. Por ello, la sociedad debe proporcionar a los ciudadanos aquellas condiciones de vida que hagan posible su perfeccionamiento. De esta manera nos encontramos con un orden social considerado como bueno en la medida en que la sociedad consiga este fin en cada circunstancia histórica.

En los orígenes de la Cuestión Social hay unas respuestas explícitas desde el campo social que se manifiestan en el capitalismo y en el colectivismo, como propuestas individualistas, y en una respuesta comunitaria, arriesgada y radical desde diversos ámbitos de la vida eclesial (17). Antes de la aparición de la primera encíclica social, la cuestión social

(17) J. M. GARCÍA ESCUDERO, *Los cristianos, la Iglesia y la política*, t. I. Entre Dios y el César, Madrid 1992.

tiene una larga andadura como aparece en los caminos señalados por algunos de sus analistas en toda Europa (18). Nos limitamos a recordar dos como ejemplo: W. R. Ketteler y J. Balmes.

En su acción concreta se intenta ir más allá de la rehabilitación de la beneficencia creándose una alianza en favor de la libertad de la Iglesia. La tendencia católica intenta analizar las consecuencias resultantes de la inserción del acontecimiento cristiano y de la revelación en la historia. Ketteler y sus consejeros fijan la atención en la masa de católicos (campesinos, trabajadores manuales y clase media) creando y potenciando asociaciones comunitarias y bien disciplinadas capaces de transmitir el mensaje de la jerarquía a los diferentes sectores de la vida (19).

Cuatro son los niveles desde los que se han de contemplar el origen de las propuestas individualistas tanto para el campo económico y político como para el cultural y social. En estas dimensiones puede verse como la pérdida del sentido comunitario se debió más a la cultura o ideología del progreso que a las propuestas cristianas de carácter solidario.

(18) Entre los analistas europeos recordamos a: A. D. MUN, L. HARMEL, P. LIBERATORE, G. TONIOLO, W. E. KETTELER, J. BALMES, D. CORTÉS. Cf. R. M. SANZ DE DIEGO, «Periodización de la Doctrina Social de la Iglesia», en A. Cuadrón, *Manual de Doctrina Social de la Iglesia*, Madrid 1993, 16.

(19) Existen otros muchos analistas católicos en toda Europa. Recordamos algunos: Frederic OGANAM (Francia), Henry Edward MANNING (Inglaterra), etc. Todos ellos se sitúan en este marco de defensa de la participación de la Iglesia en la vida social, en la independencia intelectual y en el compromiso en favor de los obreros. Cf. J. HEDIN, *Manual de historia de la Iglesia VII-IX*, Barcelona 1978 y 1984.

El ámbito cultural precisa de un análisis del paso de una fe medieval comunitaria al racionalismo o al predominio de la razón individualizada. Existen varios movimientos culturales que describen y ayudan a entender este cambio del medievalismo al racionalismo: el humanismo, el libre examen de la reforma, el cartesianismo, el libre pensamiento del siglo XVIII la Enciclopedia, el pensamiento de Rousseau y el nacimiento del marxismo y la revolución francesa.

El ámbito económico se manifiesta especialmente en el paso de una economía estática y cerrada a otra dinámica y abierta, guiada por la ley del más fuerte. Esto acontece en varios sectores caracterizados por la interdependencia, es decir, cuando un sector se mueve quedan afectados los otros. Los sectores que más evolucionan en esta época son la industria, el transporte, el comercio y la agricultura.

En este campo político se realiza el paso del feudalismo al triunfo de la burguesía y a la soberanía nacional del pueblo. Estamos en el origen de la democracia formal moderna dentro de los nacionalismos primero y de la apertura cosmopolita después. En la Edad Media la estructura social es jerárquica y a la vez comunitaria, pero con la decadencia de la nobleza se fortalece la burguesía. Después, durante el siglo XVII hasta el XIX, aparece el absolutismo y la conciencia nacional del pueblo en su dimensión individualista.

En el ámbito social se pasa del corporativismo medieval al individualismo moderno, del gremio al liberalismo individualista. Los gremios medievales se suprimen en el siglo XVIII potenciándose el liberalismo social y el individualismo estatal. Los grupos y los movimientos sociales responden a ideologías y las estructuras son consideradas modificables. De esta manera va quedando el hombre individual estructurado.

4. DIMENSIÓN POLÍTICA DE LA ESPERANZA Y LA IDEOLOGÍA DEL PROGRESO

Pero en el momento actual, los hombres ya no esperan de la fe la «redención, el restablecimiento del paraíso perdido, sino de la correlación apenas descubierta entre ciencia y praxis» (SS, 17). Hoy quieren pasar la fe al terreno de lo privado. Y a la vez, se empieza a hablar de la fe en el progreso. Con la combinación entre ciencia y praxis comienza «el reino del hombre». Es la ideología del progreso (20).

La ideología del progreso se basa en dos categorías: la razón y la libertad. Se trata de un progreso como superación de todas las dependencias y camino hacia la libertad perfecta donde por tanto esta, la libertad, se considera no como una realidad sino como una promesa (21).

Pero ambos conceptos, razón y libertad, tienen connotaciones políticas antes que antropológicas, convirtiéndose en un potencial revolucionario de enorme fuerza explosiva (SS, 18). La razón y la libertad quisieron hacer una comunidad humana perfecta con las revoluciones francesa y rusa; pero sus mismos defensores, como Kant y Lenin, reconocieron que eran incapaces de hacer un hombre nuevo (SS, 19-21) y sus proyectos de nueva sociedad dejan sin esperanza al hombre individual (SS, 30).

Estos intentos demuestran que siempre queda pendiente un reto moral: la libertad del hombre debe responder en cada generación de sus propios actos; ni los medios técnicos ni

(20) Cf. M. G. MASCIARELLI, *La grande speranza. Commento organico all'Enciclica «Spe Salvi» di Benedetto XVI*, Roma 2008, 41ss.

(21) Cf. G. TEJERINA ARIAS, «La esperanza que es redención», en *Ecclesia*, 3392, 15 de septiembre de 2007, 6-7.

unas estructuras más justas libran al hombre del reto de su propia libertad (SS, 22-26).

Filósofos como Adorno y Horheimer niegan a Dios y también buscan encontrar un sustituto inmanente, ya que este debía asegurar una respuesta a la injusticia del mundo y no la puede dar (SS, 42). Sólo Dios puede crear justicia, por eso un mundo sin Dios es un mundo sin esperanza (SS, 44).

Las dos etapas de esta concreción política de la esperanza es la Revolución francesa y la Ilustración. Aquí el Papa se basa en el pensamiento de Kant con un intento claro de repensar la Ilustración, ya que Kant llegará a afirmar que la fe eclesiástica ha de ser reemplazada por la fe racional.

Esta dimensión de la confianza en el progreso tuvo una connotación desgraciada para el hombre durante el siglo XIX y XX: la situación precaria del proletariado y las grandes guerras y calamidades del siglo siguiente. Los autores de la época quieren afirmar que después de la revolución burguesa debía venir la revolución proletaria y así eternamente ya que su confusión ha hecho que siempre estemos inventando revoluciones. Su desfase está en el paso que se ha dado al afirmar y pretender que el éxito de la revolución ya no está en la ciencia sino en la política, como dice Marx (SS, 20).

Pero la puesta en práctica de esta idea política del progreso por parte de Marx revela su error: nos dijo qué había que hacer en aquel momento pero no nos indicó qué habría que hacer después (SS, 21). Él piensa en una fase intermedia entre la dictadura del proletariado y el después, pero conocemos los resultados calamitosos de esta fase intermedia hasta nuestros días. El error de Marx es que ha olvidado que el hombre es simplemente hombre con su libertad. Su error es el materialismo.

Aquí el Papa se abre a una solución que nace de la esperanza. Esta consiste sin duda en un reempensar la Ilustración desde la concepción de esperanza del cristianismo: «es necesaria una autocrítica de la edad moderna en diálogo con el cristianismo y con su concepción de la esperanza» (SS, 22).

Por tanto, una de las cuestiones a dilucidar es la idea de progreso. Aquí, seguir a Adorno es caer en la cuenta que el progreso ofrece posibilidades para el bien pero también para el mal. Por ello, desde esta ambigüedad, dice el Papa «si el progreso técnico no se corresponde con el progreso en la formación ética del hombre, con el crecimiento del hombre interior; no es progreso, sino una amenaza para el hombre y para el mundo» (SS, 22).

Esto orienta al hombre en contra de la naturaleza o como enemigo de la misma. Esta idea llega a una concepción teológica que afirma «que se restablecería el dominio sobre la creación, que Dios había dado al hombre y que se perdió en el pecado original» (SS, 16).

Según el Papa, por tanto, frente a todos aquellos que afirman que la mentalidad y el pensamiento cristiano reflejado en el Génesis es propio de un hombre dominador de la naturaleza, afirma que esta concepción no proviene de la Biblia sino del pensamiento de Bacon y de la filosofía de la época moderna basada en esa doble correlación: experimento y método, y ciencia y praxis. Como consecuencia, la fe queda relegada al campo de lo privado porque se cree que la ciencia resuelve los problemas. Ha nacido la ideología del progreso y la fe en el progreso.

En la propuesta del Papa, no se trata de un progreso acumulativo que nos enfrenta a la naturaleza sino de un progreso donde la libertad hace que el ser humano esté siempre decidiendo y comenzando a decidir. Por ello, afirma primero que el bienestar moral del mundo no se consigue sólo a través de es-

estructuras, ya que la libertad necesita de una convicción que ha de ser conquistada continuamente. Pero, por otra parte, como el hombre tiene una libertad siempre frágil, no existirá nunca un reino del bien definitivamente consolidado. Esta tarea del progreso y del ordenamiento de las realidades humanas es tarea de cada generación. Para ello, las estructuras ayudan pero solas no bastan. La ciencia no redime al hombre sino el amor:

5. EL PROGRESO SOCIAL: HACIA EL VERDADERO HOMBRE INTEGRAL

Como hemos visto, frente a la llamada «cultura del progreso», la encíclica se abre a repensar la Ilustración y a buscar otro concepto y otras maneras de potenciar el desarrollo integral del hombre que tenga en cuenta todas las dimensiones del ser humano y responda a sus deseos antropológicos auténticos. Desde esta perspectiva indicada por Benedicto XVI proponemos ahora, llevados de la mano de algunas encíclicas sociales últimas, una breve reflexión sobre el «verdadero desarrollo integral del hombre» que coincida con el progreso social. Se trata, por tanto, de una aplicación concreta de los aspectos sociales de la encíclica *Spe Salvi* en el ámbito del progreso y desarrollo integral del hombre.

1.º Origen de la esperanza de los aristócratas

El papa constata que el progreso y desarrollo integral es propio tanto de pobres como de aristócratas. Por ello afirma que desde el principio también hubo conversiones desde las clases aristócratas. ¿A qué fue debido?: El mito había perdido

su credibilidad y las gentes vivían en el vacío. La religión estatal, como ocurre hoy, se había convertido en algo ceremonial: había nacido una religión política. El racionalismo filosófico había relegado a los dioses al ámbito de lo irreal. No existía un dios al que se le pudiera rezar y a quien se le pudiera encontrar como ser personal.

No son los elementos del mundo los que gobiernan el mundo «sino que es un Dios personal quien gobierna las estrellas»: el Papa nos lo dice citando a Gregorio Nacianceno quien a la vez comenta el pasaje de los magos. La última instancia del gobierno de este mundo no son las leyes de la materia y de la evolución, sino la razón, la voluntad, el amor: una persona» (SS, 5). Aquí recogen la línea con la que comienza la encíclica *Deus caritas est*: el cristianismo no es primero una ética sino el seguimiento de una persona, Cristo.

2.º Cristo, el verdadero filósofo que nos dice quién es el hombre

Asimismo, el papa se acerca a recordar que en Cristo está la imagen del auténtico «hombre». Nos presenta, siguiendo la tradición, a Cristo como el verdadero filósofo y pastor. En la época primitiva, el filósofo era aquel que sabía enseñar el arte esencial: el arte de ser hombre de manera recta, el arte de vivir y morir; pero eran considerados como charlatanes que querían ganar dinero y nada sabían de la verdadera vida.

Por eso, se comienza a representar a Cristo como el verdadero filósofo que tiene el evangelio en una mano y en la otra el bastón del filósofo caminante. Cristo nos dice quien es verdaderamente el hombre y qué es lo que tiene que hacer

para ser tal (SS, 6) Lo mismo sobre la imagen del pastor que guía hacia la perfección y el desarrollo.

Desde este texto y pasaje de la encíclica hemos de analizar qué imagen de hombre es la que se ajusta al concepto de progreso social. Las fuerzas económicas, tanto socioaldemócratas como liberales, fundan y buscan el progreso en el enriquecimiento de las naciones y grupos sociales. Pero no tienen en cuenta un concepto de progreso que directamente se refiera a las personas. Las personas son comprendidas, en esta sociedad «seudoprogresista», como medio para conseguir el progreso social de una nación pero no con valor en sí mismas.

Sin embargo, desde el pensamiento bíblico y cristiano que valora al ser humano con dignidad por ser imagen de Dios y el único ser con inteligencia y libertad capaz de prever y construir el futuro, se entiende que el progreso social ha de estar al servicio de las personas en su integridad, de manera que el auténtico progreso es aquel que busca el desarrollo integral de todas y cada una de las personas y donde el tener esté al servicio del ser.

3.º *El Progreso como perfección del hombre, origen de la esperanza* (22)

En el ámbito del progreso, la encíclica *Spe Salvi* como lo hizo hace algunos años la *Nuovo Millenio Ineunte* lanza un grito de ayuda, como lo ha hecho tantas veces en la *DSI*, a la situa-

(22) M. CASTILLEJO, «El desarrollo de los pueblos», en A. CUADRÓN A., *Manual de Doctrina Social de la Iglesia*, Madrid 1993, 635-662. A. GALINDO GARCÍA, *Dimensión moral del desarrollo*, en CORINTIOS XIII (1988), 69-97. M. GARCÍA GRIMALDOS, «El verdadero progreso humano», en la *Ciudad de Dios*, 207 (1994) 157-191.

ción de pobreza y falta de solidaridad ante los muchos problemas por los que aún pasa la humanidad: «Son muchas en nuestro tiempo las necesidades que interpelan la sensibilidad cristiana. Nuestro mundo empieza el nuevo milenio cargado de las contradicciones de un crecimiento económico, cultural, tecnológico, que ofrece a pocos afortunados grandes posibilidades, dejando no sólo a millones de personas al margen del progreso, sino a vivir en condiciones de vida muy por debajo del mínimo requerido por la dignidad humana» (*NMI*, 50). Estas palabras son profecía de futuro.

Desde la necesidad de «pensar en el futuro que nos espera» (*NMI*, 3), deberíamos reflexionar sobre el tipo de progreso que la DSI ha presentado con frecuencia. Recogemos algunas referencias que nos acerquen a la aportación que la *NMI* puede realizar en este aspecto. Conviene que nos situemos en una concepción humanista del desarrollo en el ámbito del progreso integral y la búsqueda de perfección del hombre. Esta concepción se encuentra en las aportaciones de la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* y en la Encíclica *Populorum progressio* (*GS*, 64; *PP*, 20): «La finalidad fundamental de esta producción no es el mero incremento de los productos, ni el beneficio, ni el poder, sino el servicio del hombre, del hombre integral, teniendo en cuenta sus necesidades materiales y sus exigencias intelectuales, morales, espirituales y religiosas; de todo hombre, decimos, de todo grupo de hombres, sin distinción de raza o continente» (*GS*, 64).

Posteriormente, la encíclica *Sollicitudo Rei Socialis* insiste con el mismo interés en un momento histórico de crisis radical y universal cuando el hombre vive la tensión entre el deseo de cultivar un desarrollo humano pleno y la realidad de unas estructuras de pecado destructoras de este deseo. «Es,

pues, necesario individuar las causas de orden moral que, en el plano de la conducta de los hombres, considerados como personas responsables, ponen un freno al desarrollo e impiden su realización plena. Igualmente, cuando se disponga de recursos científicos y técnicos, que mediante las necesarias y concretas decisiones políticas deben contribuir a encaminar finalmente los pueblos hacia un verdadero desarrollo, la superación de los obstáculos mayores sólo se obtendrá gracias a decisiones esencialmente morales, las cuales, para los creyentes y especialmente los cristianos, se inspirarán en los principios de la fe, con la ayuda de la gracia divina» (23).

Son, pues, varias las características del desarrollo auténtico en el que coinciden tanto la *Spe Salvi* y la *NMI* como la *DSI*, especialmente la de Juan Pablo II y Benedicto XVI de manera que nadie pueda estar al margen del progreso.

4.º *El desarrollo como lugar teológico*

Tres aspectos teológicos fundamentales, presentes en la *NMI* y en la *Spe Salvi*, sirven de base para hacer una lectura de la cuestión del desarrollo: la Encarnación, el Misterio de la Pasión-Muerte y la Resurrección. Con la Encarnación, las propuestas morales de perfección y progreso están enraizadas en el mundo y en la realidad. Con la Pasión-Muerte, el corpus moral cristiano señala los elementos alienantes e inhumanos de este mundo y sus restos principales. Y con la Resurrección, la ética cristiana se define en favor de la construcción de un mundo nuevo desde la solidaridad.

(23) Juan Pablo II, SRS, 35. Las fuentes de este texto son numerosas: PP: 44 veces; GS: 20; RN: 2; QA: 1; MM: 3; OA: 6; LE: 3; RH: 2.

En este punto de partida, damos por verdadero un presupuesto teológico, tratado en la cuestión del método en los manuales de teología: Dios está presente en toda la realidad sobre la que se proyecta la propia vida (24). La realidad del desarrollo económico, político y del mundo de los valores, es uno de los signos por los que llega a nosotros la función de Dios. Por ello, comenzamos afirmando que el desarrollo es un lugar teológico no sólo como objeto de iluminación, sino como aquella unidad de la absoluta conexión divina que se inscribe dentro del ámbito del orden social. La realidad personal del Dios vivo está formalmente presente en la historia (cf. SRS, 31). Dios no es una realidad que esté más allá del desarrollo o fuera de la historia. Por ello, *Spe salvi* presentará el desarrollo auténtico en el horizonte del encuentro con Dios, como hemos visto más arriba.

Pero no basta justificar la razón de la presencia teológica en el campo del desarrollo y de la historia. Es preciso descubrir el cómo de la presencia ética de la teología. La reflexión teológica impulsa la conciencia del creyente hacia el futuro y, como valor positivo y moral, «la conciencia creciente de interdependencia entre los hombres y las naciones» (SRS, 38; SS, 1-2) es la que crea sistemas abiertos al futuro determinantes de solidaridad y de comunitariedad. Por eso, el «remar mar adentro» o «la esperanza que nace de la meta» es profecía de futuro. Así nos encontramos ante una teología liberadora que emancipa en nombre de Dios las condiciones de esclavitud del hombre del tercer mundo.

(24) Francisco de Vitoria, «Relectio de Indis», en *Corpus Hispanorum de Pace*, vol.V, 104-107. Cf. La obra de Melchor Cano.

5.º Horizonte antropológico del auténtico desarrollo

Aparece aquí una de las verdades más constantes afirmadas por el cristianismo: el principal recurso del hombre, junto con la tierra, es el mismo hombre; el hombre con su inteligencia, con su trabajo, con sus virtudes, es decir, su capacidad de conocimiento que ve la luz con el saber científico, su capacidad de organización solidaria.

Los resortes éticos ante el ejercicio de la propia capacidad han de replantear cuestiones como el uso legítimo de la propiedad de los medios de producción, el uso ideológico de la propiedad privada y los diferentes niveles de propiedad. En todo caso, el derecho a una participación en la posesión de los bienes de carácter personal ha de defender la libertad y dignidad de la persona, ha de asegurar un espacio vital para la familia y ha de asegurar las posibles acciones personales realizadas desde la libertad personal con iniciativa propia, responsabilidad y libertad en el uso de los bienes materiales, intelectuales y espirituales. Para ello, es necesario promover la libertad económica y política que orienten hacia el desarrollo integral.

1. La libertad, como valor fundamental del hombre, debe estar unida a un interés inmediato, si se quiere demostrar que vale como fuerza aseguradora de una sociedad democrática. La libertad irá unida a la responsabilidad. Desde estas categorías humanas, sin perder la perspectiva social, ha de ser comprensible la licitud de promover el propio desarrollo.
2. Es de gran importancia la libre iniciativa tanto en la cultura del trabajo como de la empresa moderna en los países pobres: «hoy en día el factor decisivo es cada vez más el hombre mismo, es decir, su capacidad

de conocimiento, que se pone de manifiesto mediante el saber científico, y su capacidad de organización solidaria, así como la de intuir y satisfacer las necesidades de los demás (cf. CA, 32).

3. Es preciso que se ayude a los países pobres a conseguir los conocimientos necesarios y a entrar en el círculo de las interrelaciones, a desarrollar actitudes para poder valorar mejor sus capacidades y recursos (cf. CA, 34). «Todo esto se puede resumir afirmando una vez más que la libertad económica es solamente un elemento de la libertad humanas» (CA, 39) si el hombre es considerado más como un productor y consumidor que como sujeto que produce y consume pierde entonces su relación con la persona humana y termina por ser oprimido (CA, 37).
4. Podemos decir que para los sistemas de libre iniciativa y de mercado libre, también en los países pobres, el objetivo de la plena ocupación debe estar en el centro de todos los programas de política económica y laboral. Si este objetivo no se consigue queda comprometido la legitimidad ética del sistema social (CA, 38).
5. Se opone a la libre iniciativa la intervención del Estado asistencial causante de la crisis del «Estado del Bienestar» (CA, 39), como se ha puesto de manifiesto su actuación a partir de la Ilustración. «Al intervenir directamente y quitar responsabilidad a la sociedad, el Estado asistencial provoca la pérdida de energías humanas y el aumento exagerado de los aparatos públicos, dominados por lógicas burocráticas más que por la preocupación de servir a los usuarios, con enorme crecimiento

de los gastos» (CA, 40). Los resortes éticos de la libre iniciativa son la respuesta idónea a la tensión surgida entre el poder de la mano invisible de la economía capitalista y la necesidad de la actuación de instancias intermedias en el conglomerado social que legitima el esfuerzo por acceder al propio desarrollo.

6. La libre iniciativa está cargada de sugerencias éticas: la primera es sin duda la profesionalidad. El país emprendedor llegará a conseguir unas realizaciones provechosas si responde a las intenciones, es decir, si los medios responden fielmente a los fines. El emprendedor ejerce un tipo de profesionalidad en la que asuma la relevancia de la innovación, de la iniciativa y de la decisión.
7. Pero dentro de un mundo tan complejo no es fácil ver con claridad todos los aspectos económicos, sociales y éticos. Por ello, el emprendedor ha de armarse de la discrecionalidad. Se trata de elegir aquello que es mejor sabiendo que estamos llamados a tomar conciencia de nuestra libertad en las decisiones diarias de nuestra existencia. Es en el ejercicio de esta libertad donde se pone de relieve el patrimonio ético de los países y las motivaciones más profundas de su existencia.
8. Asimismo, la utopía, en su dimensión ética, forma parte de la acción de la libre iniciativa. Todos amamos la utopía, pero no la violenta ni la ingenua. Necesitamos de una utopía que incluya el «realismo inteligente» que nos impulse adecuadamente a resolver los problemas de la complejidad económica y social. Se trata de orientar y de valorar la capacidad de decisión, innovación e iniciativa de los países pobres.

Esta cooperación de los pueblos y la ayuda al desarrollo de sus capacidades de iniciativa deben ser entendidas como un derecho inalienable de los países y pueblos más pobres al progreso cultural y económico. Para esto, ha de profundizarse en los valores democráticos y en la defensa de los derechos humanos reconocidos por todos como prueba de la disponibilidad.

En conclusión, siguiendo el pensamiento de esta encíclica, *Spe salvi*, en su revisión y crítica a la llamada «cultura del progreso», se ha de acudir a los principios morales fundamentales en la solución de los problemas concretos que se derivan de este tipo de cultura. En el problema que analizamos en relación con el auténtico progreso hay necesidad de una autoridad internacional con capacidad de consenso y de concertación que regule las relaciones políticas y económicas. Se ha de buscar el Bien Común Internacional (GS, 83-90). Esto llevará consigo la eliminación de gastos competitivos en favor de aquellos que van dirigidos a la satisfacción de las necesidades básicas. Se ha de crear una nueva mentalidad y potenciar un nuevo orden de valores que descansen sobre la interdependencia y la independencia de los países. Ha de potenciarse la praxis del principio de subsidiaridad frente al intervencionismo estatal para conseguir una sociedad comunitaria frente al individualismo actual. Con ello se ha de buscar la justicia y la responsabilidad de todos los causantes de la crisis y la solidaridad de todos los hombres que se concreta en actitudes y acciones como las siguientes: el hombre como centro de toda responsabilidad, la necesidad de una conversión colectiva corrigiendo las insolidaridades, potenciar el reparto justo de todos los costes sociales internacionales, la solidaridad efectiva con todos los países con necesidades básicas y elementales, la negociación frente a la confrontación en todos los niveles, la participación

real en todos los países en las decisiones de política económica y la redistribución más justa de los bienes de la tierra.

La esperanza tiene relación con la acción: la actuación es esperanza en acto tanto para solucionar un cometido o tarea como para colaborar con nuestro esfuerzo a construir el futuro. Pero, para que la esperanza no se convierta en fanatismo o en cansancio es preciso que esté iluminada por la luz de una esperanza grande que no puede ser destruida. «Es importante sin embargo saber que yo todavía puedo esperar; aunque aparentemente ya no tenga nada más que esperar para mi vida o para el momento histórico que estoy viviendo» (SS, 35).

Hay una relación entre esperanza y certeza. Esta relación no nos la consiguen nuestras fuerzas sino la esperanza en el amor de Dios. «Así por un lado de nuestro obrar brota esperanza para nosotros y para los demás; pero al mismo tiempo, lo que nos da ánimos y presenta nuestra actividad, tanto en los momentos buenos como en los malos, es la gran esperanza fundada en las promesas de Dios» (SS, 35).

DIÁLOGO CRISTIANO-MARXISTA

SOBRE EL FUTURO

Y LA ESPERANZA

DEMETRIO VELASCO

Universidad de Deusto

RESUMEN:

Ante la posición excesivamente crítica de los modelos revolucionarios modernos y de sus promesas que la encíclica *Spe salvi* refleja, el autor propone una visión menos pesimista del mundo moderno y de sus logros. Sin dejar de reconocer que gran parte de estas promesas han resultado ser un fiasco y un fracaso para la esperanza humana, hay razones para pensar que una concepción razonable de la esperanza cristiana debe saber apreciar la herencia que ella misma ha recibido de las revoluciones modernas y, en concreto, del marxismo. Saber mirar la realidad social desde la perspectiva de las víctimas, comprender la naturaleza y alcance del pecado estructural o subrayar la dimensión práctica de la esperanza cristiana, son hoy un patrimonio activo del creyente cristiano, en buena medida gracias a la tradición marxiana. Un ejemplo concreto es la forma en que muchos creyentes se identifican con María y su canto del *Magnificat*.

INTRODUCCIÓN

Aunque el diálogo cristiano-marxista pueda parecer a algunos una cuestión anacrónica de un pasado ya pretérito perfec-

to y, por ello, carente de interés, creo que merece la pena reflexionar sobre él, al comentar la encíclica *Spe salvi*, y poder sacar algunas conclusiones provechosas para la situación que nos toca vivir hoy. Personalmente, estoy persuadido de que, en nuestros días, necesitamos recuperar buena parte de la actitud de reconocimiento y de respeto que animó el diálogo de los cristianos con los no creyentes en las décadas que siguieron al Concilio Vaticano II. Recordar la *Gaudium et spes*, el texto conciliar que afirma que «los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren, son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo» (n. 1), debería animarnos a seguir profundizando en un diálogo laborioso y siempre fecundo con los hombres y mujeres de nuestro mundo, sean creyentes o no.

La reposada lectura de la encíclica *Spe salvi* me ha dejado con una ambivalente impresión, fruto de valoraciones y sentimientos encontrados. En primer lugar, he sentido el gozo que produce leer una encíclica que habla con convicción del gran tesoro que tenemos los cristianos, al alcance de nuestras manos, si sabemos dar razón de nuestra esperanza. «Estamos salvados gracias a la esperanza». El Dios que fundamenta nuestra esperanza tiene un rostro humano y nos ha amado hasta el extremo, a cada uno en particular y a la humanidad en su conjunto. La *Spe salvi* es un texto que refleja tanto la rica experiencia de un creyente dispuesto a dar razón de su esperanza, en este caso la del Papa de la Iglesia romana, como la vasta erudición de un profesor de dogmática católica, tarea desempeñada durante muchos años por el ahora Benedicto XVI. Ambas cualidades harán gratificante y fecunda la lectura para quien busque razones por las que seguir esperando.

Pero, a la vez, he sentido desasosiego ante una valoración excesivamente crítica y negativa del mundo moderno y de sus grandes proyectos ideológicos, como el liberalismo y el marxismo. La sociedad moderna, secularizada y pluralista, ha sido, según el análisis papal, un erial para la verdadera esperanza. Se repite hasta la saciedad una afirmación que, aunque para el creyente pueda parecer coherente, supone, en mi opinión, una actitud de insuficiente reconocimiento y respeto para quienes no comparten la cosmovisión religiosa. Esta afirmación se formula así: «Digámoslo ahora de manera muy sencilla: el hombre necesita de Dios, de lo contrario queda sin esperanza» (n. 23). Me parece que no se hace justicia a tanta esperanza humana como dichos proyectos modernos han vehiculado (siguen haciéndolo todavía) a lo largo de los últimos siglos, aunque lo hayan hecho silenciando al Dios en quien los cristianos ponemos nuestra esperanza. Tampoco parece aceptarse que una buena parte de la frustración de las mejores esperanzas seculares se ha debido a una afirmación dogmática, intolerante e incluso terrorista de Dios. Desgraciadamente, las guerras en nombre de Dios son una de las graves lacras de nuestro mundo.

Por mi parte, en estas páginas, no voy a incidir en lo mucho de positivo que tiene la encíclica, algo que supongo resaltarán también los demás autores de este número de CORINTIOS XIII, sino que subrayaré, sobre todo, aquellos aspectos que sirven tanto para relativizar el pesimismo antropológico que subyace a algunas valoraciones críticas del mundo moderno, como para evaluar con más realismo el papel que el modelo hegemónico de la esperanza cristiana ha jugado en dicho mundo. Me parece pertinente el propósito de la encíclica: «Es necesario que en la autocrítica de la edad moderna

confluya también una autocrítica del cristianismo moderno, que debe aprender a comprenderse a sí mismo a partir de sus propias raíces» (n. 22). Yo añadiría que el cristianismo moderno también tiene que aprender a comprenderse a sí mismo desde esa profecía exterior que son los proyectos de la era moderna. Debe aprender que, así como es falaz la esperanza de instaurar «el reino de Dios sin Dios», también lo es querer redimir al ser humano de ser un ser humano, no reconociendo suficientemente el ejercicio autónomo de su libertad y de su razón. Debe aprender que, en un mundo tan pluralista como el nuestro, los caminos de Dios son infinitos e inescrutables y que la Iglesia debe esforzarse por ser sacramento de encuentro con Él, pero sin pretender repetir ya nunca más el «*extra ecclesiam nulla salus*». Fuera de la Iglesia hay esperanza y, también, la hay fuera del cristianismo. Debemos esforzarnos por valorarla como es seguro que Dios la valora. Más allá de las absolutizaciones, que han sido propias del «exclusivismo católico», debemos aceptar el hecho del «pluralismo salvífico» (1).

(1) Convendría profundizar en la afirmación de la *Lumen gentium* de que «la Iglesia de Cristo, constituida y organizada en este mundo como una sociedad subsiste en (*subsistit in*) la Iglesia católica gobernada por el sucesor de Pedro y por los obispos en comunión con él, aunque fuera de su estructura visible se encuentren varios elementos de santificación y verdad» (n. 8). Convendría aclarar lo que son interpretaciones opinables de este texto de las que no lo son, ya que el Papa aplicará el mismo criterio que ya ha aplicado otras veces (como, por ejemplo en la *Dominus Jesus*) para sostener una interpretación sustancialista y objetivista de «la fe como «*hypostasis*» de lo que se espera y prueba de lo que no se ve» (*Spe salvi*, n. 7), desautorizando otras interpretaciones sostenidas por un buen número de reconocidos teólogos. (Véase L. BOFF. «¿Quién subvierte el Concilio? Respuesta al cardenal Ratzinger a propósito de la *Dominus Jesus*», [www. Ci-beriglesia.net/discipulos/03documentos](http://www.Ci-beriglesia.net/discipulos/03documentos).)

I. LA SPE SALVI Y LAS ESPERANZAS DEL MUNDO MODERNO

En un apartado titulado «La transformación de la esperanza cristiana en el tiempo moderno» sitúa el papa su análisis de una de las más radicales perversiones de la esperanza cristiana, que conviene desenmascarar para poder devolver al hombre a su condición de criatura esperanzada y, sobre todo, para poder reconocer en el Dios cristiano al único y verdadero fundamento de toda esperanza humana.

Desde el corazón de la modernidad, que el Papa simboliza en la figura de F. Bacon, con su fáustico proyecto racionalista, emerge un individuo humano que, mediante «la nueva correlación entre ciencia y praxis», busca hacerse cargo del dominio del mundo y convertirlo en un paraíso. El éxito de la aplicación de esta correlación ciencia-praxis ha servido, dice el Papa, para silenciar la dimensión religiosa de la vida, del trabajo y del progreso humanos. La idea del progreso ilimitado y la confianza ciega de dicho individuo en su razón y en su libertad son, ahora, la razón más importante de la esperanza humana. Se trata de construir un mundo nuevo, sin esclavitudes ni dependencias (núms. 16 y 17).

Pero este optimismo que pretende traducirse políticamente en la construcción de una nueva comunidad humana perfecta no sólo es un sueño injustificado e indefinido, sino que «en ambos conceptos claves, «razón» y «libertad», el pensamiento está siempre, tácitamente, en contraste también con los vínculos de la fe y de la Iglesia, así como con los vínculos de los ordenamientos estatales de entonces. Ambos conceptos llevan en sí mismos, pues, un potencial revolucionario de enorme fuerza explosiva» (n. 18). La valoración que el Papa

hace, a continuación, de los modelos de esperanza de inspiración liberal y socialista, que han sido los más relevantes en las sociedades modernas, es claramente negativa. El progreso de Las Luces ha resultado ser un fiasco; las promesas revolucionarias se han convertido en una pesadilla y la esperanza que en ellas se puso en una gran frustración. El balance es, pues, lamentable.

Es verdad que, hoy, no sólo es una obviedad que el soñado reino de la razón y de la libertad no ha logrado plasmarse como una expresión de plenitud humana, sino que en no pocos aspectos ha mostrado su amenazante potencialidad explosiva. Pero esto no significa que tengamos que desconocer o silenciar la importante e irrenunciable herencia que nos han legado dichos modelos de esperanza. En más de un momento, echo de menos al leer la encíclica alguna referencia a textos canónicos del pensamiento cristiano actual, como la mencionada *Gaudium et spes*, o la *Populorum progressio*, que no se citan ni una sola vez, por mencionar dos textos que se refieren explícitamente del tema que nos ocupa.

Como ocurre en otros textos papales, hay en la encíclica una simplificación excesiva de la realidad que se critica, a la vez que se adopta una actitud combinada de espíritu apologético y de formalismo eclesiológico. Parece como si subrayando los aspectos más negativos de dichos modelos y su fracaso histórico se facilitara la defensa sin matices del modelo cristiano y se relativizara el ambiguo papel que la Iglesia institución ha desempeñado en la realización de la esperanza cristiana y, como consecuencia, en la viabilidad de muchas de las esperanzas humanas criticadas. Como ocurre con la anterior encíclica de Benedicto XVI, dedicada al amor cristiano, el formalismo eclesiológico permite hacer una crítica a todas las demás ideo-

logías, en nombre de un proyecto cristiano ideal-normativo, sin tener que detenerse en la responsabilidad que la Iglesia ha tenido en la falta de encarnación históricamente suficiente de dicho proyecto.

Creo, en efecto, que la crítica habría ganado en plausibilidad si, junto a los fracasos de las esperanzas modernas, se hubiera recordado, también, que el proyecto revolucionario moderno, nació en oposición y contraste con el proyecto eclesástico de encarnar el Reino de Dios en un modelo de cristiandad como el que secularmente ha existido en Occidente. Es verdad que la revolución francesa tuvo la desmesurada pretensión, como dice el texto de Kant que el Papa comenta, de recordarnos que «el paso gradual de la fe eclesástica al dominio exclusivo de la pura fe religiosa constituye el acercamiento del reino de Dios». Pero no es menos verdad que no les faltaba razón a los revolucionarios cuando pensaban que el paso del despotismo del Antiguo Régimen legitimado por la fe eclesástica a un «nuevo orden ontológico revolucionario» era, sin duda, un paso decisivo en la dirección del Reino de Dios, entendido como un reino de libertad, justicia e igualdad. Para quienes hacían suya la kantiana proclama ilustrada, la fe eclesástica era incompatible con el ejercicio de la libertad como no-dominación, por lo que en la razón y en la libertad revolucionarias no podían sino verse pasos en la buena dirección del reino de Dios. Si Kant, ya en 1795, se lamentó con razón de que tal proceso de fe racional acabó pervirtiéndose en la deriva totalitaria del proceso revolucionario, no habría que utilizarlo sólo como un argumento contra los modelos de esperanza modernos, sino como una lúcida advertencia ante el peligro de repetir dicha deriva en nombre de cualquier otra fe, por muy avalada por el Dios verdadero que esta se crea.

En mi opinión, es razonable reconocer que la historia moderna no es sólo un cementerio en el que se han enterrado las grandes esperanzas frustradas. Es, también, un referente imprescindible para poder vivir adecuadamente nuestras esperanzas presentes y futuras, incluida la esperanza cristiana. Hace poco escribía un texto sobre «las condiciones éticas de una revolución, hoy». Transcribo un párrafo del mismo que me parece pertinente traer a colación aquí. «A pesar de todo, la historia de las revoluciones no ha sido en vano. Aunque el triunfo de la idea y del *pathos* de la libertad no haya sido el deseable, su huella se manifiesta con claridad en algunos logros que ya se nos han hecho irrenunciables y que nos permiten decir que la historia de Occidente es en buena medida la de sus revoluciones. La secularización de la sociedad y del poder frente a la sacralización de los mismos; la liberación de la fe de la dominación clerical; la imposición de los derechos individuales y el derecho de todo ser humano a participar en el bienestar económico y social son algo más que ideas abstractas. Son formas de emancipación que han logrado su positivación jurídica y política y que han posibilitado la creación de nuevas estructuras sociales. La creación de un «nuevo orden ontológico revolucionario» es una realidad y, en su nombre, se puede y se debe declarar ilegítimo cualquier proyecto que intente negar o impedir la «fundación de la libertad». (2)

2. LA CRÍTICA DEL MARXISMO EN LA *SPE SALVI*

Transcribo el texto de la *Spe salvi*, en el que se hace una sucinta síntesis de la génesis, desarrollo y fracaso del marxis-

(2) D. VELASCO, «Condiciones éticas de una revolución, hoy», en *Iglesia Viva*, n. 232. octubre-diciembre 2007, p. 37.

mo. Tras comenzar aludiendo a la «situación social completamente nueva», creada por «el avance cada vez más rápido del desarrollo técnico y la industrialización que comportaba», sigue explicando el Papa cómo «se formó la clase de los trabajadores de la industria y el así llamado “proletariado industrial”, cuyas terribles condiciones de vida ilustró de manera sobrecogedora Friedrich Engels en 1845. Para el lector debía estar claro: esto no puede continuar, es necesario un cambio. Pero el cambio supondría la convulsión y el abatimiento de toda la estructura de la sociedad burguesa. Después de la revolución burguesa de 1789 había llegado la hora de una nueva revolución, la proletaria: el progreso no podía avanzar simplemente de modo lineal a pequeños pasos. Hacía falta el salto revolucionario. Karl Marx recogió esta llamada del momento y, con vigor de lenguaje y pensamiento, trató de encauzar este nuevo y, como él pensaba, definitivo gran paso de la historia hacia la salvación, hacia lo que Kant había calificado como el “reino de Dios”. Al haber desaparecido la verdad del más allá, se trataría ahora de establecer la verdad del más acá. La crítica del cielo se transforma en la crítica de la tierra, la crítica de la teología en la crítica de la política. El progreso hacia lo mejor, hacia el mundo definitivamente bueno, ya no viene simplemente de la ciencia, sino de la política; de una política pensada científicamente, que sabe reconocer la estructura de la historia y de la sociedad, y así indica el camino hacia la revolución, hacia el cambio de todas las cosas. Con precisión puntual, aunque de modo unilateral y parcial, Marx ha descrito la situación de su tiempo y ha ilustrado con gran capacidad analítica los caminos hacia la revolución, y no sólo teóricamente: con el partido comunista, nacido del manifiesto de 1848, dio inicio también concretamente a la revolución. Su promesa, gracias a la agudeza de sus análisis y a la clara indicación de los instrumentos

para el cambio radical, fascinó y fascina todavía hoy de nuevo. Después, la revolución se implantó también, de manera más radical en Rusia.» (n. 20).

«Pero con su victoria se puso de manifiesto también el error fundamental de Marx. Él indicó con exactitud cómo lograr el cambio total de la situación. Pero no nos dijo cómo se debería proceder después. Suponía simplemente que, con la expropiación de la clase dominante, con la caída del poder político y con la socialización de los medios de producción, se establecería la Nueva Jerusalén. En efecto, entonces se anularían todas las contradicciones, por fin el hombre y el mundo habrían visto claramente en sí mismos. Entonces todo podría proceder por sí mismo por el recto camino, porque todo pertenecería a todos y todos querrían lo mejor unos para otros. Así, tras el éxito de la revolución, Lenin pudo percatarse de que en los escritos del maestro no había ninguna indicación sobre cómo proceder. Había hablado ciertamente de la fase intermedia de la dictadura del proletariado como de una necesidad que, sin embargo, en un segundo momento se habría demostrado caduca por sí misma. Esta “fase intermedia” la conocemos muy bien y también sabemos cuál ha sido su desarrollo posterior: en lugar de alumbrar un mundo sano, ha dejado tras de sí una destrucción desoladora. El error de Marx no consiste sólo en no haber ideado los ordenamientos necesarios para el nuevo mundo; en éste, en efecto, ya no habría necesidad de ellos. Que no diga nada de eso es una consecuencia lógica de su planteamiento. Su error está más al fondo. Ha olvidado que el hombre es siempre hombre. Ha olvidado al hombre y ha olvidado su libertad. Ha olvidado que la libertad es siempre libertad, incluso para el mal. Creyó que, una vez solucionada la economía, todo quedaría solucionado.

Su verdadero error es el materialismo: en efecto, el hombre no es sólo el producto de condiciones económicas y no es posible curarlo sólo desde fuera, creando condiciones económicas favorables» (n. 21).

Me parece que en esta descripción de la génesis, naturaleza y evolución histórica del marxismo se perfilan ya sus flancos más expuestos a una crítica como la que le hace la encíclica.

Como ocurre en algunos textos canónicos de la Doctrina Social de la Iglesia (sugiero al lector la lectura del comienzo de la *Rerum novarum*), parece asumirse la gravedad de la nueva situación padecida por el proletariado industrial, la que es «descrita por Engels de forma sobrecogedora». En el texto, incluso parece aceptarse la objetividad de un clamor histórico que exigía un cambio radical. «Karl Marx recogió esta llamada del momento y, con vigor de lenguaje y pensamiento, trató de encauzar este nuevo y, como él pensaba, definitivo gran paso de la historia hacia la salvación, hacia lo que Kant había calificado como el “reino de Dios”.» Se alaba la «capacidad analítica» y estratégica de Marx, que promueve un proyecto revolucionario con un camino y unos instrumentos concretos, y se alude a la virtualidad mitopoyética de dicho proyecto marxiano, que ha perdurado hasta nuestros días. «Su promesa, gracias a la agudeza de sus análisis y a la clara indicación de los instrumentos para el cambio radical, fascinó y fascina todavía hoy de nuevo».

Pero estas valoraciones positivas del marxismo parecen ser más bien una mera *captatio benevolentiae*, que va acompañada de una crítica muy negativa, que es de alcance más limitado, por lo que se refiere al análisis y a la estrategia

marxistas (dictadura del proletariado, revolución política y transición al comunismo), y mucho más radical cuando se refiere al fondo de la ideología marxista (materialismo inmanentista y economicista). Se critica que el necesario cambio, en vez de «avanzar de modo lineal a pequeños pasos», como parece sugerir el texto que debe hacerse, supusiera «la convulsión y el abatimiento de toda la estructura de la sociedad burguesa». Pero se critica, sobre todo, la antropología materialista y atea. «Su error está más al fondo. Ha olvidado que el hombre es siempre hombre. Ha olvidado al hombre y ha olvidado su libertad. Ha olvidado que la libertad es siempre libertad, incluso para el mal. Creyó que, una vez solucionada la economía, todo quedaría solucionado. Su verdadero error es el materialismo: en efecto, el hombre no es sólo el producto de condiciones económicas y no es posible curarlo sólo desde fuera, creando condiciones económicas favorables».

Es obvio que la fe racional del marxismo en que es posible crear un «reino de Dios» en el más acá está basada en una cosmovisión inmanentista y antiteísta que pretende «transformar la teología en antropología y traer el cielo a la tierra», y que, hoy, se ha mostrado como un anhelo frustrado del Prometeo siempre encadenado. Pero no creo que se pueda resumir la historia del marxismo como el fracaso de una esperanza infundada. Creo que en nuestra forma de comprender el mundo e incluso en nuestras estrategias posibles para poder cambiarlo hay demasiadas huellas y logros que nos obligan a reconocer en ellos una herencia marxista que se nos ha hecho imprescindible para vivir adecuadamente la esperanza cristiana misma. Y estoy persuadido de que, si antes de escribir este texto, el Papa hubiera tenido presentes

una lectura detenida de las «Tesis sobre Feuerbach», o por citar otros textos más cercanos en el tiempo, de «Las tesis de filosofía de la historia», de Benjamin o de «Utopía y Esperanza», de Bloch, habría matizado mucho más el alcance de sus descalificaciones (3).

3. APORTACIONES DEL MARXISMO A LA CONSTRUCCIÓN DE LA ESPERANZA HISTÓRICA. LA DIMENSIÓN «PRÁXICA» DE LA FE Y DE LA ESPERANZA CRISTIANA

Creo que para hacer una adecuada crítica al marxismo, en lo que ha tenido y sigue teniendo de promesa histórica, es preciso repensar con más profundidad aquellos temas que en la encíclica aparecen excesivamente simplificados. Hay numerosas cuestiones epistemológicas, históricas, antropológicas y religiosas, que tienen que ver con el materialismo, la praxis revolucionaria, la construcción de la realidad desde la perspectiva de las víctimas, etc., que deben ser objeto de nuestra reflexión. Creo, además, que un ejercicio de reflexión como el apuntado nos ayudará no sólo a descubrir la etiología de la quiebra de las utopías modernas, sino que nos obligará a cuestionar ciertas formas de absolutizar la esperanza cristiana que rezuman exclusivismo soteriológico y formalismo eclesiológico.

Entre las numerosas ideas de Marx y de sus seguidores que han tenido un enorme impacto en la forma de pensar y

(3) Sorprende que tampoco cite en ningún momento a E. BLOCH, especialmente, como ha recordado G. VATTIMO, cuando el Papa, siendo todavía profesor en Tubinga, dio algún curso sobre su obra.

de obrar de buena parte de las sociedades modernas, incluida la de muchos creyentes católicos, hay que resaltar algunas que tienen una relación directa con la forma de repensar y de vivir la esperanza cristiana.

3.1. En primer lugar, como lo sugiere la misma *Spe salvi*, es preciso subrayar la visión marxiana de la sociedad desde la perspectiva de las víctimas

Frente a las cosmovisiones convencionales de la sociedad, que en los pobres y en los explotados de la sociedad apenas veían las excrecencias necesarias de un progreso humano necesariamente viciado por el pecado y que responsabilizaban de la situación a la pereza y miseria moral de los pobres más que a la ambición de los ricos, el marxismo convirtió a los primeros en el punto de vista privilegiado para una explicación científica y crítica de la sociedad. El marxismo hizo de la situación injusta e irracional de las víctimas de la sociedad industrial el principio hermenéutico de la misma y pensó que estaban destinadas a convertirse en el sujeto revolucionario que colmaría la esperanza de la humanidad entera. La construcción de una sociedad humana nueva, igualitaria y libre de toda alienación, era el ideal utópico marxiano que E. Bloch describió de forma paradigmática en su obra *Utopía y Esperanza*.

La forma en que Marx asumió la perspectiva de las víctimas en sus análisis supuso, también, una novedad epistemológica que influirá en toda la teoría sociológica. Lo que ven las víctimas y la forma que ellas tienen de valorar lo que ven, sobre todo, cuando esta mirada es la de la indignación de quien

sufre la injusticia, se convierten en un mundo extraño para la pretenciosa mirada objetiva de los científicos sociales, al uso.

Para Marx, el verdadero conocimiento de la realidad social debe ir cargado de una promesa emancipadora si no quiere servir para encubrir la indignidad y la mentira sociales. La escuela de Fráncfort desarrollará con pertinencia el alcance de esta novedad.

Frente a una forma tradicional cristiana de considerar a las víctimas de la injusticia social, desde una mirada paternalista, como objetos de la caridad y del «amparo de pobres» y como sujetos de resignación esperanzada ante el más allá, el marxismo, desde una actitud indignada, se empeñaba en cambiar su condición social transformándolas en un sujeto capaz de cambiar radicalmente las cosas. Paradójicamente, Marx era novedoso por recuperar una perspectiva judeocristiana, que aparece en la Biblia y que, desde el Éxodo al Nuevo Testamento, pasando por los profetas, mostraba una forma de ver la vida marcada por la solidaridad con las víctimas de un mundo injusto y alejado del plan de Dios. El amor cristiano no se puede vivir de espaldas a las víctimas a las que Dios considera sus preferidas. Pretender separar el amor a Dios del amor a las víctimas es expresión de un racionalismo carente de razón humana. Es una más de las expresiones de toda razón cínica: cargarse de razones para defenderse de la razón, de la razón que alimenta la indignación de las víctimas de la irracionalidad y de la injusticia, de la razón por excelencia: la del Crucificado. «La esperanza cristiana, como afirma Moltmann, tiene su fundamento en el recuerdo de Cristo crucificado. Describe su futuro horizonte con los símbolos de “reino de Dios”, de “resurrección de los muertos” y de “nuevo cielo y nueva tierra en los que habita la justicia”. Su praxis histórica sucede en la jus-

tificación de los ateos, en la rehabilitación de los humillados y ofendidos, en la liberación de los que sufren y el consuelo de los moribundos.... Según la dialéctica de la cruz, el futuro de Dios no comienza arriba, en los que dominan, ni en los extremos del progreso, sino abajo, en los débiles, pobres y despreciados (I Cor, 1,26-28)» (4). La esperanza permite a las víctimas repetir con San Pablo: «Nos gloriamos hasta en las tribulaciones, sabiendo que la tribulación engendra la resistencia, la resistencia engendra la virtud probada, la virtud probada engendra la Esperanza, y la Esperanza no falla» (Rom 5,3-5). Esta esperanza tiene un carácter subversivo ya que convierte a las víctimas en sujetos de una historia que sólo se puede obviar silenciando su voz y su mirada.

Es verdad que el análisis sociológico que Marx hizo de las víctimas de la sociedad de su época estuvo lastrado por sus prejuicios metafísicos, por su concepción estratégica de la historia como lucha de clases dual, por su construcción de un proletariado destinado a ser el único y verdadero sujeto revolucionario, y por otras muchas razones (5). Sin dejar de reconocer que el análisis marxiano de las víctimas y de su papel en la transformación revolucionaria de la sociedad ha sido incorrecto y excluyente, creo que es imprescindible, hoy, aceptar que hay en él importantes novedades que han mostrado una virtualidad transformadora de la misma teología católica. No me refiero solamente a la mencionada teología de la liberación, sino que, en mi opinión, algunos de los mejores textos

(4) Jürgen MOLTSMANN, «La relevancia política de la esperanza cristiana», en *Libertad cristiana al servicio del hombre*. Editorial DDB, Bilbao, 1980.

(5) D.VELASCO, *La Agonía del Marxismo*, 1987. Ed. HOAC. Madrid; *Pensamiento Político contemporáneo* (2ª edición. 2001), Universidad de Deusto. Bilbao.

de la reciente Doctrina Social de la Iglesia (*LE, PP, SRS*) no se habrían podido escribir sin la influencia de la perspectiva marxiana aquí descrita.

La esperanza cristiana no puede ser ya pensada ni vivida si no es como la esperanza de una comunidad de víctimas. El Dios humanizado que muere en la cruz no es sólo un muerto, sino una víctima de un sistema injusto, por lo que solidarizarnos con él y esperar compartir con Él su suerte pasa por solidarizarnos con su causa. Esta causa de Jesús es, hoy, la de quienes desde su situación de víctimas de un mundo estructuralmente injusto creen y luchan por «otro mundo posible». Este eslogan esperanzado moviliza a grandes masas de excluidos y es expresión de una esperanza humana que, a pesar de todas las sombras que la acompañan, está alimentada, sin duda alguna, por la misma lógica que subyace a la dialéctica cristiana del Crucificado.

3.2. El concepto de pecado estructural

La afirmación marxiana de que el ser humano no es un individuo en el sentido de la tradición metafísica idealista y burguesa, sino que es un «nudo de relaciones sociales», que se teje en los diferentes e interdependientes ámbitos de la realidad social, ha servido para recrear el contenido de una de las afirmaciones de la tradición cristiana que el papa recoge en la *Spe salvi*: el mensaje cristiano, subraya el Papa, nos dice que no podemos salvarnos solos, como individuos independientes y autárquicos. El individualismo moderno, que el cristianismo moderno ha hecho suyo, ha sido una perversión de la esperanza cristiana que es siempre comunitaria (núms. 13-14 y 47-48).

Nos salvamos como comunidad, como pueblo de Dios. La dimensión social de la fe cristiana, que una antropología individualista ha silenciado, nos obliga a repensar nuestra vida en todas sus dimensiones, como algo que tiene que ver con la realidad social que nos constituye. El pecado y la conversión tienen una dimensión social que hay que saber identificar; si no queremos que la salvación se haga a costa de salvarnos de ser seres humanos concretos.

Desde los años cincuenta del siglo pasado, con el pensamiento social cristiano en Francia o la teología política alemana y la teología de la liberación latinoamericana, el dar razón suficiente de la dimensión social del evangelio cristiano ha sido una de las preocupaciones más importantes de grupos significativos de pensadores y evangelizadores en general. Una de las novedades de la reciente Doctrina Social de la Iglesia es la referencia al pecado estructural, entendiendo por tal el conjunto de estructuras e instituciones políticas, económicas e ideológicas, que generan y legitiman una situación tan injusta e irracional que el papa Juan Pablo II llegó a hablar de la «dialéctica criminal» que rige nuestro mundo (*SRS*, n. 36). El Papa veía en este pecado estructural la fuente del nihilismo contemporáneo en su doble vertiente de nihilismo biológico (la muerte de tanta población «sobrante» que por no tener lo mínimo para vivir está condenada a morir de hambre y de otras calamidades asociadas a la pobreza) y de nihilismo espiritual (el materialismo de quienes el tener no les permite ser). Conveniría tener esto presente cuando se hable del nihilismo moderno que impide la esperanza humana.

La cuestión de la justicia social, respuesta obligada frente al pecado estructural, se sitúa como objetivo prioritario del quehacer cristiano. El Sínodo de Obispos de 1971 lo hará así, ex-

plícitamente, en su texto «Justicia en el Mundo». Pensar en la vocación del creyente exige hacerlo teniendo en cuenta esta dimensión constitutiva de su fe. Lo personal y lo social son dos dimensiones indisolubles de un mismo proceso de conversión y de compromiso.

La esperanza cristiana no puede ser ya la esperanza resignada en un más allá que Dios regalará a los fieles que, hasta que esto ocurra, se refugian en su rico mundo interior; como lo han hecho ciertas corrientes estoicas o gnósticas. La «religión» cristiana, como relación con Dios, nos obliga a «releer» dicha relación como una «religación» con el proyecto divino de hacer un mundo más justo y solidario, comenzando su construcción desde la perspectiva de las víctimas.

En este sentido, otra de las aportaciones relevantes del marxismo ha sido su «crítica de la función ideológica de la religión». Es obvio que su explicación del rol desempeñado por la religión a la hora de legitimar el orden injusto de la sociedad capitalista no da razón suficiente del hecho religioso. Pero no lo es menos que ha servido para despertar la conciencia del creyente, ayudándole a descubrir las muchas veces que la religión cristiana ha servido de «corazón de un mundo sin corazón», de «alma de un mundo sin alma», y de «opio del pueblo» oprimido por las instituciones del orden establecido. La forma en que el cristianismo ha legitimado, por ejemplo, el individualismo propietario y las instituciones jurídico-políticas que lo han hecho plausible, a veces, hasta sacralizarlo en nombre de una voluntad divina reflejada como derecho natural, ha necesitado de un proceso de autocrítica en el que todavía estamos inmersos. Me parece sugerente la lectura que el papa hace de una esperanza cristiana alérgica a la absolutización de los «hipparchontai» o bienes terrenales. Pero habría sido con-

veniente, recordar, a la vez, que ha sido una «espiritualidad cristiana» la que, con excesiva frecuencia, ha servido para justificar una esperanza en el «más allá», compatible con la absolutización de un derecho de apropiación de los «hipparchontai» sin límites legales ni morales, en «el más acá». La referencia a la sacralización de un orden social protagonizado por la simbiosis, primero, y la alianza, después, entre Trono y Altar; habría ayudado a comprender el alcance de la crítica marxiana a esta «verdad del más allá» en nombre de «la verdad del más acá».

Afirmar que «el error fundamental del marxismo es su materialismo economicista» no deja de ser una verdad que necesita de una ulterior explicación. No sólo porque Marx quiso dejar claro que su «materialismo histórico revolucionario» nada quería tener ver con el «materialismo contemplativo de Feuerbach», sino porque mucho menos aún quería tener mucho menos que ver con el «materialismo histórico reaccionario» de los «liberales doctrinarios», muchos de ellos cristianos. Estos últimos eran los representantes oficiales de un espiritualismo ecléctico que iba a consagrar como canónico el nuevo credo burgués en la trinidad del tener, del saber y del poder. El materialismo de Marx nacía con la explícita vocación de dar una razón para vivir con esperanza a quienes estaban condenados a morir a causa de quienes se sentían orgullosos de su credo trinitario. Creo que Juan Pablo II sugería algo parecido a lo que acabo de decir, cuando, refiriéndose al materialismo economicista incubado en la vida práctica, reconocía en la *Laborem exercens* el que: «el economicismo haya tenido una importancia decisiva y haya influido precisamente sobre tal planteamiento no humanístico de este problema antes del sistema filosófico materialista... Precisamente este error prác-

tico ha perjudicado ante todo al trabajo humano, al hombre del trabajo, y ha causado la reacción social éticamente justa, de la que se ha hablado anteriormente» (n. 13). Se refiere el Papa a la «cuestión proletaria» y al movimiento obrero y sindical (números 8 y 20).

3.3. La perspectiva «práctica» de la vida cristiana

Quizás sea una de las aportaciones más importantes del marxismo su forma de vincular teoría y práctica, pensamiento y acción. Definir lo verdaderamente humano como «praxis», es decir, como «actividad crítico-práctico-revolucionaria» es obligarnos a pensar de una manera muy distinta a la que ha sido convencional en la tradición metafísica y espiritualista. Pensar el ser humano como «trabajador» en el sentido más materialista e histórico del término, es decir, como capaz de «crear» el mundo «pensando con las manos y manchándose las», rompiendo así el paradigma contemplativo del espiritualismo, será una nueva forma de entender la vocación humana y su quehacer en este mundo. «Humana» es la actividad que no se conforma con el orden establecido cuando es injusto e irracional sino que se rebela contra él y lo critica. Pero esta crítica no es sólo teórica sino que es práctica, es decir transformadora de dicho orden y, porque es transformadora, es revolucionaria. Una teoría que no es práctica es mera contemplación pasiva. Una práctica que no es crítica y transformadora del orden existente, sino que se ajusta a las exigencias del mismo, acaba legitimándolo aún más. Marx nos recuerda algo muy importante: hay muchas prácticas humanas, religiosas incluidas, que están lejos de ser praxis: actividad transformadora. Una persona puede estar toda su vida siendo «practican-

te» sin ser de verdad creyente; puede estar toda su vida «esperando la vida eterna», sin vivir de verdad con esperanza, porque sus prácticas de creyente no le han impedido absolutizar sus «hypparchontai» ni, consecuentemente, le han empujado a solidarizarse con las víctimas.

La esperanza cristiana entendida como «actividad crítico-práctico-transformadora», como llamada y fuente de conversión y de lucha contra el pecado estructural, ha sido posible en buena medida gracias al marxismo. Es verdad que, como ha mostrado la historia, la praxis verdaderamente humana es incompatible con la violencia destructora de algunos procesos revolucionarios realizados en nombre del marxismo. Es pertinente recordar, como lo hace la encíclica que «El cristianismo no traía un mensaje socio-revolucionario como el de Espartaco que, con luchas cruentas, fracasó. Jesús no era Espartaco, no era un combatiente por una liberación política como Barrabás o Bar-Kokebá. Lo que Jesús había traído, habiendo muerto Él mismo en la cruz, era algo totalmente diverso: el encuentro con el Señor de todos los señores, el encuentro con el Dios vivo y, así, el encuentro con una esperanza más fuerte que los sufrimientos de la esclavitud, y que por ello transforma desde dentro la vida y el mundo» (n. 4). Pero, en mi opinión no es suficiente para afrontar los problemas estructurales de nuestro mundo con recomendar una reconstrucción de «las relaciones intersubjetivas cortas» desde el respeto y la caridad cristianas o de recomendar un «armonismo social» que obvia el conflicto en vez de afrontarlo. Es preciso reflexionar sobre la dimensión estructural del conflicto y buscar soluciones pertinentes. Por eso Espartaco será siempre, a pesar de su fracaso, un símbolo histórico imprescindible en la todavía secular lucha contra la esclavitud. No basta con reconocer que, como añade la encíclica, «aunque las estructuras

externas permanecieran igual, esto cambiaba la sociedad desde dentro» (ib.). El cambio de las estructuras sociales de dominación es condición imprescindible para que puedan ejercerse de verdad unas relaciones interpersonales libres e igualitarias (6).

(6) Esta afirmación: «aunque las estructuras externas permanezcan igual» me provocan un especial inquietud, ya que la he visto repetida en algunos otros textos de la *DSI* para justificar tanto la vinculación de la Iglesia con el Antiguo Régimen, como su posición de defensora secular de la dignidad humana y de los derechos humanos.; Así se expresa, por ejemplo, el documento de la Congregación para la Educación Católica: *Estudio y Enseñanza de la Doctrina Social de la Iglesia en la formación de los sacerdotes* (30/XII/1988), «Reflexionando sobre ellos (los derechos humanos) la Iglesia ha reconocido siempre sus fundamentos filosóficos y teológicos, y las implicaciones jurídicas, sociales, políticas y éticas como aparece en los documentos de su enseñanza social. Lo ha hecho no en el contexto de una oposición revolucionaria de los derechos de la persona humana contra las autoridades tradicionales, sino en la perspectiva del Derecho escrito por el Creador en la naturaleza humana». En un artículo sobre la *DSI* me hacía las siguientes preguntas que creo es pertinente recordar ahora: «¿Qué significa esto? ¿Acaso son compatibles la defensa de los derechos humanos y la defensa de las autoridades del Antiguo Régimen? ¿Es posible instaurar los derechos humanos en un sistema de poder propio de la Edad premoderna, como el que ha sostenido monarquías legitimadas en la religión o en la tradición premodernas? ¿La fundamentación de los derechos humanos en una concepción jusnaturalista, religiosamente comprendida, es plausible en un mundo secularizado y pluralista y posibilita la atención y la responsabilidad necesarias hacia el ser humano concreto e histórico? ¿Basta para afirmar los derechos humanos con declarar principios doctrinalmente coherentes, en conformidad con la ortodoxia teológica y moral, pero sin tener suficientemente en cuenta las exigencias de la coherencia práctica, que permite la traducción histórica, político-social, económica y cultural, de dichos principios en la vida de cada ser humano concreto? ¿Es posible la recepción de los derechos humanos en una Iglesia, que afirma que “el hombre es el camino de la Iglesia”, pero que sigue manteniendo unas estructuras de poder premodernas?» (D. VELASCO, «Errores y silencios de la Doctrina Social de la Iglesia», *Iglesia Viva*, n. 219 (2004), pp. 103 ss.)

Una praxis verdaderamente humana no es compatible con una estrategia reformista como la del liberalismo doctrinario, al que nos hemos referido antes. Lamentablemente, la Doctrina Social de la Iglesia ha compartido con este último un rechazo antirrevolucionario que, de hecho, ha supuesto en numerosas ocasiones una actitud legitimadora del orden establecido. Con demasiada frecuencia se ha identificado la vida cristiana con el cultivo de una vida espiritual e interior, pero renuente a todo cambio radical de las estructuras e instituciones externas.

La esperanza, entendida como praxis transformadora, debe encontrar su traducción histórica en la lucha por la transformación de las estructuras sociopolíticas injustas. Esta intuición que es propia de la tradición bíblica y profética, pero que el marxismo ha puesto de relieve, es la que las teologías políticas y de la liberación han hecho propia. Estoy persuadido de que, si Benedicto XVI hubiera sido más receptivo ante esta dimensión práctica de la esperanza o, al menos, hubiera tenido más presente la reflexión que sobre ella han hecho autores como Moltmann, Metz, y otros muchos teólogos de la liberación, no habría podido adoptar la postura tan beligerante que ha sostenido desde hace ya tantos años frente a dichas teologías.

Desde esta perspectiva práctica, parafraseando la tesis XI sobre Feuerbach, la forma de entender la figura de Jesús como verdadero «filósofo» y «pastor», a las que la encíclica dedica una mención especial, nos obliga a los creyentes a seguirle; pero no como al maestro que se limita a interpretar la historia, obsesionado por la ortodoxia que debe dirigirla, sino como al Señor de la misma que quiere cambiarla y que nos implica ineludiblemente en dicho cambio. Podemos seguir llamándolo pastor; pero, como decía el P. Rahner, comprendiendo que su forma de actuar como pastor nos impide a los cre-

yentes comportarnos como ovejas. Desde la praxis de la esperanza cristiana hay que cuestionar todas aquellas relaciones personales y estructurales que reproducen dentro y fuera de la Iglesia relaciones de dominación y de servidumbre, que tanto obstaculizan e incluso imposibilitan creer y esperar razonablemente. La libertad, entendida como no dominación, es condición de posibilidad para la fe y para la esperanza cristianas. No olvidemos que esta concepción de la libertad es un logro de la edad moderna y que la Iglesia la tiene todavía como asignatura pendiente.

La esperanza de María

Como es costumbre en los textos pontificios, finaliza la encíclica con una larga referencia a María, «estrella de la esperanza». De nuevo, este final me reproduce la ambivalente impresión a la que me refería al principio. María es una de esas estrellas guía que el creyente puede sentir cercana en tantos momentos en los que hay que aprender a vivir con esperanza. Pero estoy convencido de que para muchos cristianos, especialmente mujeres, la figura de María les viene mediada por una lectura del *Magnificat*, impregnada por estos subrayados que el diálogo cristiano marxista nos ha recordado y que el mismo texto papal llega a recoger en algún momento: «Estoy convencido de que la cuestión de la justicia es el argumento esencial o, en todo caso, el argumento más fuerte a favor de la vida eterna.» (n. 43).

El *Magnificat* no es sólo un canto agradecido de una mujer creyente, porque Dios la ha escogido para una vocación tan singular como la suya; tampoco es solamente un recuerdo agradecido de quien pertenece a un pueblo cuya historia se

ha escrito de la mano de su Dios. El *Magnificat* es, también, el canto de una comunidad de pobres bíblicos que han puesto su esperanza en el Dios que derriba a los poderosos de sus tronos y enaltea a los humildes. Es el canto esperanzado y subversivo, a la vez, de quienes saben que el proyecto salvador de Dios, a través de su hijo Jesús, pasa por la lucha solidaria con de las víctimas de este mundo.

El escándalo, el dolor y la misión, que, como dice el Papa, María sintió y recibió de la cruz en que agonizaba su hijo, sigue siendo el escándalo, el dolor y la misión que, hoy, siente y recibe de tantos crucificados y fracasados, con los que está empeñada en seguir siendo «estrella de la esperanza». A los creyentes nos toca, aquí y ahora, dar razón de la dimensión praxica de dicha esperanza.

LA ESPERANZA CRISTIANA

ANTE EL DESAFÍO

DEL LIBERALISMO

ILDEFONSO CAMACHO
Facultad de Teología, Granada

El desafío que el liberalismo ha supuesto para la Iglesia y para el pensamiento cristiano se ha vivido durante siglos en términos de confrontación. Y esta confrontación ha tendido a ser recíprocamente excluyente. Recuérdense sobre todo las encíclicas de León XIII, por no hablar de las de sus predecesores. Incluso en épocas ya muy recientes, en los documentos de Juan Pablo II esta confrontación no ha dejado de estar presente. Y siempre el peligro es que derivara en una mutua descalificación, que no permite reconocer nada de positivo en la otra parte.

No quisiéramos que fuera ése el enfoque de las reflexiones que siguen. Partimos del reconocimiento de lo que el liberalismo ha supuesto para la cultura occidental y para la humanidad en su conjunto. Sobre esa base indiscutible admitimos también que, en el diálogo con el liberalismo, el cristianismo se siente interpelado y es, a la vez, capaz de interpelarlo. Por eso tal diálogo puede ser fecundo. Pero a condición de que no se parta de esas mutuas descalificaciones, que mencionábamos antes.

LIBERALISMO Y CULTURA OCCIDENTAL

Podemos decir que el liberalismo es uno de los primeros frutos de la cultura moderna, una de sus primeras expresiones ideológicas. Como visión de la persona humana y de la sociedad, el liberalismo subraya la libertad del individuo, su capacidad para construir la propia existencia según las aspiraciones de cada uno. La libertad es reconocida así como el gran distintivo del ser humano, la base de su dignidad.

Por eso también la sociedad debe ser organizada desde esa apuesta por la libertad del individuo. Objetivo de la convivencia social es facilitar al máximo la libertad de todos. La economía y la política se organizan también desde esos presupuestos:

- El sistema económico pretende garantizar la libertad de todos, de productores y de consumidores: por eso establece como norma general la competencia de muchos en el mercado, para que ningún agente económico pueda imponer sus condiciones a los demás. Y al Estado le corresponde sencillamente velar para que esa libertad esté garantizada en la competencia del mercado: su principal responsabilidad es, por consiguiente, perseguir a todo aquel que pretenda controlar el mercado distorsionando el libre juego de la competencia. De este modo se transforma de raíz el sistema anterior; tan encorsetado por los gremios profesionales y tan sometido a las concesiones del Estado en favor de determinados grupos que controlaban algunas actividades importantes.
- El sistema político, por su parte, se construye sobre las cenizas del absolutismo, que ha servido históricamente

para la primera consolidación del Estado moderno pero que pronto se ha visto cuestionado por ese poder tan omnímodo que es una amenaza para los ciudadanos. El Estado liberal o Estado de Derecho constituye la superación de ese modelo absoluto: el Derecho está también por encima del soberano y, en ese sentido, se erige en principio de defensa de los ciudadanos y tutela para su libertad.

Pero no todo es igualmente positivo. Sin duda pueden discutirse determinados aspectos de este modelo de sociedad que el liberalismo y la modernidad han engendrado, sobre todo en la forma como han evolucionado luego. Sólo mencionamos los más relevantes:

- El individualismo, que deja demasiado en la penumbra la dimensión social de la persona y reduce la sociedad a un conglomerado de individuos donde es difícil comprender la dimensión «social» en su acepción más estricta.
- El materialismo, fruto de unos excelentes resultados en términos de crecimiento económico, que han terminado por poner el centro de la felicidad humana en la acumulación de bienes materiales.
- La desigualdad, en parte compensada en el interior de los pueblos más desarrollados por la acción del Estado (el Estado social), pero manifestándose en toda su crudeza en el escenario internacional o en países como menos intervención del Estado.
- La excesiva dicotomía entre lo público y lo privado, que ha terminado reduciendo la política a un mundo profesionalizado y sin apenas conexión con la sociedad civil.

Pero todo esto no es óbice para reconocer que el liberalismo ha contribuido a generalizar la conciencia de la dignidad humana, como algo que no depende de la inteligencia, la formación, la clase social, la riqueza, la raza, el género, la religión o la cultura. No olvidemos que esa es la base de los derechos humanos. En efecto, las primeras declaraciones, la francesa y la norteamericana, que luego influyeron en todas las demás, no son concebibles sin una conciencia muy asentada de que todos los seres humanos son sujetos de unos derechos que les corresponden única y exclusivamente por su condición de personas.

Ya en el siglo XIX, el liberalismo se vio cuestionado desde otras ideologías, que surgieron como reacción a sus limitaciones: todas las corrientes socialistas, y en primer lugar el marxismo, nacieron desde esta convicción. La confrontación entre liberalismo y socialismo ha marcado la historia de los dos últimos siglos y no se puede decir que esté definitivamente resuelta como consecuencia de la caída del colectivismo en 1989: son muchos los elementos que esas corrientes de pensamiento han introducido en tanto en el modelo económico (el Estado social) como en el político (los derechos sociales) para dar por vencedor absoluto al liberalismo.

Ahora bien, esa confrontación subsiste hoy aunque con rasgos diferentes. Porque, después de una época en que parecían imponerse los correctivos sociales a los modelos liberales iniciales, asistimos a un cierto resurgir del pensamiento liberal, ahora bajo la forma de «neoliberalismo», una expresión que no siempre agrada a los que se presentan como restauradores de las ideas de los grandes teóricos del siglo XVIII.

LIBERALISMO Y DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA

También la Doctrina Social de la Iglesia se vio involucrada desde sus comienzos en el debate con el liberalismo. Es más, cabe decir que la Doctrina Social de la Iglesia nació y se ha desarrollado en la confrontación con esas dos grandes corrientes ideológicas de las sociedades modernas: el liberalismo y el marxismo. Una y otra han marcado su desarrollo. Es una circunstancia significativa para interpretar los textos y comprender la evolución de los mismos.

Para situar mejor el estudio del liberalismo y la *Spe salvi* parece útil remontarse al debate de la Doctrina Social con esta corriente ideológica, aunque sólo sea para marcar los hitos más relevantes del mismo (1).

Y es obligado comenzar por los grandes papas del siglo XIX. Un punto de referencia de interés para valorar de dónde se partía es el *Syllabus* de Pío IX en 1864, cuando condenaba esta afirmación:

El Romano Pontífice puede y debe reconciliarse y pactar con el progreso, con el liberalismo y con civilización reciente (2).

Es una buena expresión de cómo eran irreconciliables las posturas a mediados del siglo XIX: se condenaba a quien propugnaba alguna vía posible de entendimiento entre el cristia-

(1) Puede verse mi trabajo: «Libéralisme économique et économie de marché selon la pensée sociale catholique», en: J.-Y. CALVEZ - A. ZOUBOV (eds), *Église et économie. Voix orthodoxes russes. Voix catholiques romaines*, Cerf, Paris 2006, 97-116.

(2) El texto puede verse en: DENZINGER-SCHÖNMETZER, n. 2980.

nismo (personificado en la figura del Papa) y todo lo que es la cultura moderna, que se relaciona con el progreso y con el liberalismo. Veremos cómo en *Spe salvi* la categoría de *progreso* va a ocupar un lugar significativo en las reflexiones de Benedicto XVI.

León XIII, su inmediato sucesor, destacó por su postura más abierta y su deseo de tender puentes a las modernas corrientes de pensamiento. De él siempre se cita la encíclica *Rerum novarum* (1891), considerada la «carta magna» de la Doctrina Social. Aunque en ella el centro principal de la polémica está en el socialismo de su tiempo, el Papa toma distancia también de algunas posturas del liberalismo económico, aunque nunca utilice este término. Pero León XIII se había referido antes al liberalismo en dos encíclicas: una de carácter político, sobre la constitución cristiana del Estado (*Immortale Dei*, 1885), y otra más filosófica, sobre la libertad humana (*Libertas praestantissimum*, 1888). Explícitamente en ambas se combaten las ideas liberales.

Los puntos de discrepancia mayores con la concepción cristiana del Estado provienen de la falta de subordinación de la autoridad política a Dios y del no reconocimiento de que el Estado tiene con la religión verdadera unas obligaciones en todo semejantes a las de los particulares. En todo caso, se afirma que existe una concepción auténtica del Estado, que la Iglesia promueve y de la que la sociedad moderna se ha apartado. No nos resistimos a transcribir estas líneas, que reflejan bien la nostalgia de otros tiempos:

Hubo un tiempo en que la filosofía del Evangelio gobernaba los Estados. En aquella época la eficacia propia de la sabiduría cristiana y su virtud divina habían penetrado en las

leyes, en las instituciones, en la moral de los pueblos, infiltrándose en todas las clases y relaciones de la sociedad. La religión fundada por Jesucristo se veía colocada firmemente en el grado de honor que le corresponde y florecía en todas partes gracias a la adhesión benévola de los gobernantes y a la tutela legítima de los magistrados. El sacerdocio y el imperio vivían unidos en mutua concordia y amistoso consorcio de voluntades (3).

Sin embargo, las diferencias más de fondo se refieren al concepto mismo de libertad: la crítica a la libertad del liberalismo más radical (León XIII reconoce que hay otras formas más moderadas de liberalismo) estriba en que ésta no admite ninguna dependencia o subordinación última a Dios, es una libertad absoluta. Es interesante contemplar cómo León XIII relaciona la política con la filosofía, las ideas liberales con el racionalismo moderno:

El naturalismo o racionalismo en la filosofía coincide con el liberalismo en la moral y en la política, pues los seguidores del liberalismo aplican a la moral y a la práctica de la vida los mismos principios que establecen los defensores del naturalismo. Ahora bien: el principio fundamental de todo el racionalismo es la soberanía de la razón humana, que, negando la obediencia debida a la divina y eterna razón y declarándose a sí misma independiente, se convierte en sumo principio, fuente exclusiva y juez único de la verdad. Esta es la pretensión de los referidos seguidores del liberalismo; según ellos no hay en la vida práctica autoridad divina alguna a la que haya que obedecer; cada ciudadano es ley de sí mismo. De aquí nace esa denominada moral independiente (4).

(3) LEÓN XIII, *Immortale Dei*, n. 9.

(4) LEÓN XIII, *Libertas praestantissimum*, n. 12.

Luego esta libertad se despliega en lo que entonces se conocieron como las *libertades modernas*. De ellas menciona León XIII hasta cuatro: libertad de cultos (lo que hoy llamaríamos libertad religiosa), libertad de expresión y de imprenta, libertad de enseñanza, libertad de conciencia. La crítica de cada una de ellas remite siempre a la misma idea: son formas de libertad que se entienden sin límite alguno externo a ella, sin subordinación a (la ley moral de) Dios.

Podríamos ilustrar todavía este debate con el tema de la propiedad privada, recurrente en toda la Doctrina Social de la Iglesia. Es cierto que el punto más agudo del mismo es la propuesta del socialismo marxista de eliminar la propiedad privada de los medios de producción. Pero a lo largo del último siglo asistimos a otro aspecto del debate, que tiene por interlocutor precisamente al liberalismo: ahora lo que se critica no es el derecho mismo, sino la forma extremista y absoluta de entenderlo, como un derecho sin límite ni restricción alguna.

En aras de la brevedad saltamos desde León XIII a Juan Pablo II. A detenernos en Juan Pablo II nos mueven tres razones: porque Juan Pablo II ha retomado con fuerza la crítica al concepto de libertad del liberalismo (y además apoyándose en la encíclica *Libertas*); porque, en esta cuestión, es clara la continuidad de este Papa con Benedicto XVI; por último, porque se ha querido ver en Juan Pablo II el momento de la reconciliación de la Doctrina Social de la Iglesia con el liberalismo.

Algunos han considerado a Juan Pablo II el Papa de los derechos humanos. En su pensamiento tiene un peso indiscutible la antropología teológica, que enlaza con sus más profundas convicciones. Así aparecía ya en la primera encíclica de su pontificado: Jesucristo es el camino principal de la Iglesia, y esa

ruta conduce de Cristo al hombre; es el amor del Cristo al hombre o que revela la dignidad antropológica de éste (5).

En esta convicción puede tener un peso relevante los años de Wojtyla en la Polonia comunista. Dicha experiencia ha podido reforzar su apuesta por la libertad y la democracia. Pero todo ello no sería suficiente para ver en Juan Pablo II a un paladín del liberalismo, como algunos han querido. Esta idea ha sido aireada sobre todo a partir de la publicación de la *Centesimus annus*, la encíclica donde, a la vez que conmemora el centenario del primer gran documento social, tiene que ocuparse de la caída espectacular del colectivismo, ocurrida apenas dos años antes.

Es cierto que en este nuevo documento Juan Pablo II abandona aquel tratamiento simétrico de los dos sistemas económicos (capitalismo y colectivismo) que llamó la atención por su novedad en su primera encíclica social (sobre el trabajo humano). Y es lógico este cambio porque en 1991 el colectivismo es ya casi una reliquia del pasado, del que en este momento sólo le preocupa ya indagar las causas de su fracaso, un tema en el que no podemos detenernos ahora. En cambio, el capitalismo es ahora una realidad omnipresente, ante la cual no puede Juan Pablo II dejar de preguntarse por su aceptabilidad moral. Es conocido que el Papa lo hace distinguiendo en el capitalismo tres sistemas interconectados: el sistema económico, el sistema político y lo que él llama el sistema ético-cultural (6). Resumimos esquemáticamente la argumentación, que está un tanto dispersa en el documento:

(5) JUAN PABLO II, *Redemptoris hominis*, nn. 13-15.

(6) Cf. mi trabajo: «Libertad humana y organización del Estado en la encíclica "Centesimus annus"», *Revista Fomento Social*, 57 (2002) 277-301.

- El sistema económico del capitalismo sólo le merece alabanzas. Lo define como aquel que reconoce el papel fundamental y positivo de la empresa, del mercado, de la propiedad privada y de la consiguiente responsabilidad para con los medios de producción, de la libre creatividad humana en el sector de la economía. Sin embargo critica en él el sistema ético-cultural que lo sustenta: un sistema en el cual la libertad, en el ámbito económico, no está encuadrada en un sólido contexto jurídico que la ponga al servicio de la libertad humana integral y la considere como una particular dimensión de la misma, cuyo centro es ético y religioso (7).
- El sistema político del capitalismo también es objeto de alabanzas: La Iglesia aprecia el sistema de la democracia, en la medida en que asegura la participación de los ciudadanos en las opciones políticas y garantiza a los gobernados la posibilidad de elegir y controlar a sus propios gobernantes, o bien la de sustituirlos oportunamente de manera pacífica. Pero critica igualmente el sistema ético-cultural que lo inspira: ahora se refiere a una concepción de la libertad que se erige en último criterio de verdad (moral) y que no admite la subordinación a una verdad que está por encima de ella (8).

En resumidas cuentas, tanto la economía como la política del capitalismo están viciadas por la concepción de la verdad que las inspira: en el primer caso, una libertad que se absolutiza en lo económico hasta llegar a no permitir igual libertad

(7) JUAN PABLO II, *Centesimus annus*, n. 42.

(8) *Ib.*, n. 46. Resuena aquí el eco de los textos ya citados, en especial los de la encíclica *Libertas*.

para todos; en segundo lugar, una libertad que se absolutiza como criterio de verdad.

No cabe, entonces, concluir que Juan Pablo II está cerca del liberalismo en sus formas más actuales, por mucho que se haya pronunciado en favor del mercado libre, de la iniciativa y la creatividad económicas, de la libre empresa (9); le aleja una diferente concepción de la libertad. La libertad cristiana ante todo reconoce una verdad que está por encima de ella como expresión de su subordinación a Dios; y propugna además que la libertad económica sea efectivamente para todos, lo que exige que su ejercicio sea restringido por una instancia superior. Pero ante esta instancia superior, que habría de ser el Estado, el pensamiento liberal de todos los tiempos se ha sentido siempre muy incómodo y no ha llegado a comprender que puede concebirse una cierta complementariedad entre ambos.

Para terminar este recuerdo de Juan Pablo II, permítanse-nos todavía dos referencias. La primera es *Veritatis splendor*, su encíclica de 1993 sobre los problemas morales de nuestro tiempo: si algo destaca en ella y es como su clave de bóveda es la relación entre libertad y verdad, una libertad que es indispensable para la vida moral pero que siempre ha de reconocer una verdad que se le impone. La segunda es un texto de la exhortación apostólica *Ecclesia in America* (1999), donde define al neoliberalismo con trazos más bien críticos:

Cada vez más, en muchos países americanos impera un sistema conocido como «neoliberalismo»; sistema que haciendo referencia a una concepción economicista del hombre, considera las

(9) Cf. J.-Y. CALVEZ, *Un libéral en économie, ou bien...?*, *Projet* n. 288 (septembre 2005), 73-79.

ganancias y las leyes del mercado como parámetros absolutos en detrimento de la dignidad y del respeto de las personas y los pueblos. Dicho sistema se ha convertido, a veces, en una justificación ideológica de algunas actitudes y modos de obrar en el campo social y político, que causan la marginación de los más débiles. De hecho, los pobres son cada vez más numerosos, víctimas de determinadas políticas y de estructuras frecuentemente injustas (10).

Lo más destacable en estas líneas es la denuncia de una cierta antropología subyacente: el ser humano, entendido desde su mera dimensión económica. Al margen de consideraciones teóricas, vivimos en una sociedad que termina valorando al hombre sólo por su capacidad de producir y de consumir; es decir, como agente del mercado:

El individuo hoy día queda sofocado con frecuencia entre los dos polos del Estado y del mercado. En efecto, da la impresión a veces de que existe sólo como productor y consumidor de mercancías, o bien, como objeto de la administración del Estado, mientras se olvida que la convivencia entre los hombres no tiene como fin ni el mercado ni el Estado, ya que posee en sí misma un valor singular a cuyo servicio deben estar el Estado y el mercado. El hombre es, ante todo, un ser que busca la verdad y se esfuerza por vivirla y profundizarla en un diálogo continuo que implica a las generaciones pasadas y futuras (11).

Lo dicho es suficiente para concluir que es el sentido y el alcance de la libertad lo que constituye el centro del debate del pensamiento cristiano con el liberalismo. Esta constatación nos sirve como punto de enganche de Juan Pablo II con Benedicto XVI y su última encíclica.

(10) JUAN PABLO II, *Ecclesia in America*, n. 56.

(11) JUAN PABLO II, *Centesimus annus*, n. 49.

SPE SALVI Y DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA

No es esta encíclica un documento que responda a los rasgos clásicos de los de la Doctrina Social de la Iglesia. Algo semejante pasaba con la primera encíclica de Benedicto XVI, la *Deus caritas est* (12). Sin embargo, hay razones para considerar ambos desde esta perspectiva. Pero para ello hay que tener en cuenta la singularidad de estas dos encíclicas, que reflejan bien el modo de pensar de Benedicto XVI: concretamente, la estrecha relación que establece entre lo doctrinal y lo pastoral. Esta característica se refuerza en *Spe salvi* desde la categoría de lo «performativo», un término que la misma encíclica define así:

Eso significa que el Evangelio no es solamente una comunicación de cosas que se pueden saber, sino una comunicación que comporta hechos y cambia la vida (13).

Desde otro punto de vista puede confirmarse esta inserción en la Doctrina Social si tenemos en cuenta que las relaciones de la Iglesia con la modernidad es un preocupación constante de Benedicto XVI y que esa problemática está en el trasfondo de la Doctrina Social desde sus orígenes: precisamente esta rama del pensamiento oficial de la Iglesia nace por la necesidad de repensar el papel de ésta en las nuevas coordenadas de la sociedad moderna, que ya no acepta el papel que la sociedad antigua reconocía a la Iglesia. Sabemos que esta problemática fue abordada, en toda la primera etapa de la Doctrina Social, más bien

(12) Para una comparación entre ambas encíclicas, puede verse: M. FARINA, «*Spe salvi*. Un approccio antropologico-pastorale», en: G. ZEVINI - M. TOSO (eds.), *L'enciclica «Spe salvi» di Benedetto XVI. Introduzione al testo e commento*, LAS, Roma 2008, 96-106.

(13) BENEDICTO XVI, *Spe salvi*, n. 2. Puede verse: P. CARLOTTI, «*Spe salvi*. Alcune riflessioni teologico-morali», en: G. ZEVINI - M. TOSO (eds.), *l. c.*, 75-93.

en términos de reivindicación del status pasado, pero que ya en el siglo XX adopta planteamientos nuevos, más acordes con la irreversibilidad de los procesos históricos (14).

SPE SALVI Y LIBERALISMO

En la encíclica no aparecen referencias explícitas al liberalismo. Pero sabemos que el pensamiento liberal está en los cimientos mismos de la modernidad, y éste sí es un tema siempre presente en el magisterio de Benedicto XVI. Lo que pretendemos ahora es explicitar esas referencias, en conexión con la herencia de Juan Pablo II, tal como ha sido resumida más arriba. Y esto lo hacemos a pesar de que *Spe salvi* nunca cita al Papa polaco, en contraste con la costumbre inveterada de los documentos sociales de la Iglesia de abundar en citar de textos pontificios anteriores (15).

Concretando más, lo que nos interesa de la encíclica es sobre todo la parte en que Benedicto XVI dialoga con el pensamiento moderno y ahonda en las consecuencias que ha tenido éste para la forma cristiana de entender la esperanza. Pero

(14) Cf. O. BAZZICHI, «Papa Ratzinger e la DSC», *La Società* 15 (2005) 413-424.

(15) En esto es original Benedicto XVI en esta encíclica: las 40 notas a pie de página se reparten de un modo poco acostumbrado en documentos de este tipo. En 17 se citan a autores de la cristiandad clásica, sobre todo los Santos Padres; 7 veces se citan pensadores modernos; también se citan dos veces escritos de teólogos de nuestro tiempo, cosa no frecuente en este género; nunca se cita a los Papas, pero si hay nueve notas que remiten al *Catecismo de la Iglesia Católica*. No hay que decir que las citas bíblicas son abundantes a lo largo de todo el texto: son 70 las ocasiones en que se citan textos bíblicos a lo largo del texto, nunca en nota a pie de página.

eso hay que verlo en el contexto de la primera parte de la encíclica, que podríamos esquematizar como sigue (16):

- En qué consiste la esperanza cristiana (nn. 2-15).
- La transformación de la esperanza cristiana en el mundo moderno (nn. 16-23).
- Cómo reconstruir hoy la esperanza cristiana (nn. 24-31) (17).

Atención especial prestaremos al apartado segundo de esos tres enumerados, pero también al tercero, que ofrece pistas para la actuación hoy. El primero sienta las bases de lo que es la esperanza cristiana según las fuentes bíblicas y de los primeros siglos cristianos.

Según esto, podemos adelantar que los dos retos que presenta el liberalismo a la esperanza cristiana y al cristianismo en general son: *cómo dar contenido a la libertad; cómo superar la visión individualista y ultramundana a la que la modernidad ha legado al cristianismo*. Analizaremos por separado cada uno de estos dos retos.

PRIMER RETO: DAR CONTENIDO A LA LIBERTAD HUMANA

Decíamos al comienzo que la exaltación de la libertad humana es una de las grandes aportaciones del liberalismo en la

(16) Un breve y preciso resumen de su contenido puede verse en: A. VANHOYE, *L'enciclica «Spe salvi»*, en: G. ZEVINI - M. TOSO (eds.), *l. c.*, 9-15.

(17) Para la interpretación de algunos pasajes hemos tenido en cuenta: M. G. MASCIARELLI, *La grande speranza. Commento organico all'Enciclica «Spe salvi» di Benedetto XVI*, Tau Edictrice - Libreria Editrice Vaticana, Roma 2008.

historia de la humanidad. Ahora habría que añadir que esa libertad es entendida de una manera *negativa*, como ausencia de coacción. Es lo que tematizó Isaiah Berlin en su distinción entre *libertad positiva* y *libertad negativa*.

En su citada conferencia de Oxford en 1958 (18) definió la libertad negativa como ausencia de coerción por parte de otros agentes o de interferencia con ellos: a más libertad negativa mayores son las posibilidades de actuación. La libertad positiva, en cambio, tiene que ver con la idea de autodomínio o de capacidad para autodeterminarse o controlar el propio destino. A la primera le llamó la libertad de los modernos, y respondería a la pregunta: ¿en qué ámbitos mando yo? La segunda es la libertad de los antiguos; respondería a esta otra pregunta: ¿quién es el que manda? Ambas representan ideales morales indiscutibles, pero la libertad positiva se ha prestado a muchos abusos por parte de los poderes políticos y de otros poderes.

Este concepto de libertad negativa es el que está, preferentemente, detrás de la antropología liberal. Y en él radica la fuente de la polémica con el pensamiento cristiano (19). *Spe salvi* se hace eco de ella en el pasaje que dedica a la crítica de la modernidad (nn. 18-23). El contexto es la descripción de cómo se ha transformado la esperanza cristiana bajo el empuje de la categoría de *progreso* tal como la ha desarrollado la modernidad a partir de Francis Bacon (1561-1626) en su *Novum organon* o *Indicaciones relativas a la interpretación de la naturaleza*, obra publicada ya al final de su vida (en 1620). Bacon es el padre de la

(18) Esta conferencia fue incluida por el propio autor en: I. BERLIN, *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Alianza, Madrid 1988, 187-243.

(19) Véase, por ejemplo: L. GROARKE, «What is Freedom? Why Christianity and Theoretical Liberalism cannot be reconciled», *The Heythrop Journal*, 47 (2006) 257-274.

filosofía empirista, que ve en la ciencia experimental el acceso más adecuado para llegar a la realidad, y no sólo para conocerla, sino también para dominarla: la «victoria del arte sobre la naturaleza», como recuerda Benedicto XVI, citando a Bacon (20).

La esperanza comienza a entenderse ahora como fe en el progreso humano, y el progreso se vincula estrechamente con la razón: con el dominio creciente de ésta que conducirá a una progresiva superación de todas las dependencias a que el ser humano se encuentra sometido y a la libertad perfecta. La «salvación», que siempre se esperó de la fe en Jesucristo, se espera ahora «de la correlación apenas descubierta entre ciencia y praxis». La esperanza pasa a llamarse ahora «fe en el progreso»: es cierto que el camino está todavía en sus inicios, pero en el horizonte el ser humano vislumbra «un mundo totalmente nuevo, el reino del hombre» (n. 17). Este reino del hombre terminará por sustituir al Reino de Dios.

La categoría de *progreso* está estrechamente relacionada con otras dos: *razón* y *libertad*. Benedicto XVI subraya que este pensamiento moderno ve a la razón y a la libertad como dos realidades intrínsecamente buenas: *La razón y la libertad parecen garantizar de por sí, en virtud de su bondad intrínseca, una nueva comunidad humana perfecta* (n. 18). Esta convicción explica por qué ambos conceptos llevan dentro «un potencial revolucionario de enorme fuerza explosiva» que condujo a un fuerte enfrentamiento, no sólo con la Iglesia, sino también con el orden político de entonces: eso le lleva Benedicto XVI a describir los dos grandes momentos revolucionarios de la época moderna: la revolución francesa (n. 19) y la revolución soviética (n. 20).

(20) N. 16, citando al *Novum organon*, I, 117.

Lo que ponen de manifiesto ambos eventos es que la libertad humana es ambigua, que el ser humano es capaz de hacer el bien, pero también de hacer el mal. Concretamente lo expresa a propósito del fracaso del experimento marxista:

Ha olvidado que el hombre es siempre hombre. Ha olvidado al hombre y ha olvidado su libertad. Ha olvidado que la libertad es siempre libertad, incluso para el mal. Creyó que, una vez solucionada la economía, todo quedaría solucionado. Su verdadero error es el materialismo: en efecto, el hombre no es sólo el producto de condiciones económicas y no es posible curarlo sólo desde fuera, creando condiciones económicas favorables (n. 21) (21).

Esta crítica de la libertad tal como la entiende el pensamiento moderno enlaza con otro aspecto de interés: no estamos pensando en la alusión al materialismo, sino en la afirmación de que al hombre es posible curarlo desde fuera. Este punto será abordado con más profundidad al hablar de las estructuras sociales. Pero aquí está ya adelantado: unas estructuras sociales adecuadas (creadas como modelo de sociedad) no son suficientes para llevar al ser humano a la felicidad y a la plenitud.

Lo que se está poniendo de relieve es el papel crucial de la libertad humana, que no puede ser ingenuamente entendi-

(21) Este pasaje recuerda bastante a otro de JUAN PABLO II (*Centesimus annus*, n. 25): «Por otra parte, el hombre, creado para la libertad, lleva dentro de sí la herida del pecado original, que lo empuja continuamente hacia el mal y hace que necesite la Redención. Esta doctrina no solo es *parte integrante de la revelación cristiana*, sino que tiene también un gran valor hermenéutico en cuanto ayuda a comprender la realidad humana. El hombre tiende hacia el bien, pero es también capaz del mal; puede trascender su interés inmediato y, sin embargo, permanece vinculado a él».

da como camino siempre para el bien a través de todas sus decisiones, ni puede prescindirse de ella confiando todo el bienestar a unas estructuras creadas desde una mente privilegiada que actúa en nombre y en beneficio de todos. A nadie escapa que se está aludiendo con estas dos críticas, sucesivamente, al pensamiento liberal y al marxista. De momento, a nosotros nos interesa más la primera que la segunda, dado el tema de este estudio; pero tendremos que referirnos también a la segunda.

En todo caso, esta ambigüedad de la libertad humana, y del progreso, es denunciada ya —y el mismo Papa lo recuerda— por algunos autores modernos: piensa en la Escuela de Fráncfort, de la que cita a Theodor W. Adorno, que *expresó de manera drástica la incertidumbre de la fe en el progreso, el cual ofrece nuevas posibilidades para el bien, pero también abre posibilidades abismales para el mal, posibilidades que antes no existían* (n. 22). Y esto le da pie para entrar en la crítica del progreso, y especialmente de las dos categorías con él relacionadas, razón y libertad, desde la perspectiva cristiana y desde su previa exposición de la esperanza.

El punto central de esta crítica del progreso es su falta a una referencia externa que elimine la ambigüedad de la razón y de la libertad humanas:

Si el progreso técnico no se corresponde con un progreso en la formación ética del hombre, con el crecimiento del hombre interior (cf. Ef 3,16; 2 Co 4,16), no es un progreso sino una amenaza para el hombre y para el mundo (n. 22).

Dicha referencia externa es, evidentemente ética. Esto aparece más claro cuando se refiere a la razón y a la libertad.

La razón es don de Dios, de ahí que la superación de la irracionalidad sea también objetivo de la fe cristiana. El Papa no quiere enfrentar fe y razón de forma irreconciliable: y no es la primera vez que encontramos esta inquietud en sus intervenciones. Ahora introduce la expresión *razón del poder y del hacer*, con la que parece aludir a la razón técnica, propia de la modernidad:

La razón del poder y del hacer ¿es ya toda la razón? Si el progreso, para ser progreso, necesita el crecimiento moral de la humanidad, entonces la razón del poder y del hacer debe ser integrada con la misma urgencia mediante la apertura de la razón a las fuerzas salvadoras de la fe, al discernimiento entre el bien y el mal. Sólo de este modo se convierte en una razón realmente humana. Sólo se vuelve humana si es capaz de indicar el camino a la voluntad, y esto sólo lo puede hacer si mira más allá de sí misma. En caso contrario, la situación del hombre, en el desequilibrio entre la capacidad material, por un lado, y la falta de juicio del corazón, por otro, se convierte en una amenaza para sí mismo y para la creación (n. 23).

Esa *razón del poder y del hacer* no es propiamente humana si no incorpora la dimensión ética (el *discernimiento entre el bien y el mal*), lo que el Papa identifica con *la apertura de la razón a las fuerzas salvadoras de la fe*. ¿Se presupone entonces que la ética no es últimamente posible sin la fe, sin la apertura creyente?

La consideración de la libertad humana es más breve. Su-
braya que ésta no se entiende si no es en el contexto de otras libertades:

... hablando de libertad, se ha de recordar que la libertad humana requiere que concurren varias libertades. Sin embargo, esto no se puede lograr si no está determinado por un común e

intrínseco criterio de medida, que es fundamento y meta de nuestra libertad (ib.).

No hay libertad humana sino en convivencia con otras libertades. Y esto parece ser un motivo para postular un criterio común que, no sólo sirva de orientación para todos en esa convivencia, sino que se convierta en fundamento y meta de la misma libertad.

Este número de la encíclica, tan denso de contenido, concluye con un párrafo que no puede pasar desapercibido para el lector:

Pero tampoco cabe duda de que Dios entra realmente en las cosas humanas a condición de que no sólo lo pensemos nosotros, sino que Él mismo salga a nuestro encuentro y nos hable. Por eso la razón necesita de la fe para llegar a ser totalmente ella misma: razón y fe se necesitan mutuamente para realizar su verdadera naturaleza y su misión (ib.).

En una primera lectura estamos ante una nueva afirmación de la necesidad que la razón tiene de la fe. Pero Benedicto XVI subraya algo más: el hecho de que la fe no es producto humano, sino que presupone *que Él mismo salga a nuestro encuentro y nos hable*. Esta iniciativa de Dios, esencial en la fe, ha sido entendida por toda la tradición cristiana como un acto libre suyo, de modo que la fe nunca será mera conquista humana. El Dios cristiano no se deja manipular por nosotros ni en eso tan esencial como es el acceso a Él. Nosotros podemos facilitar (también dificultar) que Él se manifieste, pero la eventuales facilidades que demos nunca serán causa eficiente de su comunicación.

Esta convicción, tan honda para el cristiano y ahora recordada por Benedicto XVI, debe ser puesta en relación con la

pregunta que hacíamos más arriba: ¿se presupone entonces que la ética no es últimamente posible sin la fe, sin la apertura creyente? Aquí está el verdadero reto del liberalismo, y su concepto negativo de la libertad, para el cristiano. El cristiano estaría llamado a llenar de sentido último esa libertad, no en todos sus contenidos, pero sí en ese horizonte último. El Dios cristiano no es un objeto al que el ser humano llega por la razón sin más, y al que luego puede convertir en instrumento de su propia realización. El Dios cristiano es siempre «celoso» de su libertad y de su iniciativa, desde la cual entra en relación con el ser humano. El esfuerzo ético, que orienta la praxis de toda persona y a través del cual cada uno construye su propio camino de realización, no es un cheque en blanco que se va rellenando desde la pura subjetividad. En este camino muchos encuentran la luz de la fe, pero otros no.

Si Dios se manifiesta a quien quiere con criterios que escapan por completo a nuestros cálculos e incluso con frecuencia nos desconciertan, ¿qué acceso tiene el no creyente o el agnóstico a estos contenidos éticos que tienen que ver con la realización humana y la salvación que Dios ofrece? Quizás la única respuesta a esta pregunta es el testimonio cristiano vivido en diálogo con todos, no desde una autoridad que se impone de forma indiscutible, sino desde la humildad agradecida de quien se sabe portador de un don que no es sólo para su disfrute personal. Este testimonio es, ante todo, vital. Pero es también racional, o razonable: no renuncia a recurrir a la razón como el instrumento a través del cual los seres humanos podemos entendernos. Este recurso a la razón supone confiar en sus posibilidades, pero no puede ignorar tampoco sus limitaciones, porque no estamos ante un talismán que garantiza siempre el entendimiento pleno.

Cabría recordar aquí aquel diálogo del entonces Cardenal Ratzinger, con el filósofo agnóstico Jürgen Habermas, también de la citada Escuela de Fráncfort. El Cardenal reconocía que en las religiones hay patologías muy peligrosas que obligan a considerar la razón como órgano de control para la purificación de la religión. Pero añadía que también hay patologías de la razón, que obligan a ésta a reconocer sus límites y a escuchar a las grandes tradiciones religiosas. No se está proponiendo con esto el retorno a la fe: se pretende sólo que nos liberemos de la idea de que la fe ya no tiene nada que decir al hombre de hoy. Fe y razón están llamadas a purificarse y a regenerarse recíprocamente (22).

SEGUNDO RETO: SUPERAR UNA VISIÓN INDIVIDUALISTA Y ULTRAMUNDANA DE LA ESPERANZA CRISTIANA

En *Spe salvi* radica aquí la principal queja contra la modernidad: al haber secularizado la esperanza humana vinculándola al progreso basado en la razón y en la libertad, la ha relegado a algo exclusivamente individualista y ultramundano:

Ahora, esta «redención», el restablecimiento del «paraíso» perdido, ya no se espera de la fe, sino de la correlación apenas descubierta entre ciencia y praxis. Con esto no es que se niegue la fe; pero queda desplazada a otro nivel —el de las realidades exclusivamente privadas y ultramundanas— al mismo tiempo que resulta en cierto modo irrelevante para el mundo (n. 17).

(22) Cf. J. RATZINGER - J. HABERMAS, *Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión*. Encuentro, Madrid 2006. La intervención del Card. Ratzinger está en las pp. 49-68.

La privatización de la fe y de la religión es uno de los corolarios esenciales de la modernidad en todas sus manifestaciones: no se niega la dimensión religiosa del ser humano, pero se rechaza toda relevancia pública a la religión, de forma que la sociedad debe organizarse desde la más estricta neutralidad religiosa. Estamos ante una de las consecuencias de la distinción público/privado que tanto marca a las sociedades modernas.

Benedicto XVI reconoce que el cristianismo moderno ha asumido, de modo más o menos consciente, esta exigencia de la modernidad, y por eso afirma que también él está obligado a hacer autocrítica:

... debemos constatar también que el cristianismo moderno, ante los éxitos de la ciencia en la progresiva estructuración del mundo, se ha concentrado en gran parte sólo sobre el individuo y su salvación. Con esto ha reducido el horizonte de su esperanza y no ha reconocido tampoco suficientemente la grandeza de su cometido (n. 25).

Esta privatización de la fe tiene como una doble manifestación: la fe tiene que ver con el individuo (no tanto con la sociedad, que es competencia de la política), y con la vida más allá de este mundo (la «salvación»). Ambas convergen en la ausencia de interés hacia la construcción de un mundo más humano, de unas estructuras sociales de las que podemos y debemos ser responsables como seres humanos y como cristianos.

Por eso *Spe salvi* dedica una atención especial al tema de las estructuras sociales. Y lo hace con un doble mensaje: 1º) las estructuras sociales por sí mismas no son capaces de «salvar» a la humanidad; 2º) sin embargo, es necesario que los humanos nos responsabilicemos de ellas y ese compromiso es per-

fectamente compatible con la esperanza cristiana de salvación. El primer mensaje se dirige al entusiasmo por la ciencia como «redentora» de la humanidad, tan propio de la Ilustración, y a la radicalización de esa postura en el marxismo; también a ciertas expresiones de un cristianismo que podríamos llamar progresista. El segundo mensaje se dirige al liberalismo, sobre todo en sus versiones más modernas; pero también a una tendencia más arraigada de lo que parece en la vivencia cristiana de muchos, que las grandes aportaciones del Vaticano II no sido capaces de doblegar:

Benedicto XVI combate una excesiva confianza en el poder «salvador» de las estructuras sociales desde su afirmación de que *un progreso acumulativo sólo es posible en lo material*, mientras que la libertad humana es siempre nueva porque en el campo de la ética no cabe la acumulación (n. 24). También la ética tiene una historia: pero *el tesoro moral de la humanidad no está disponible como lo están en cambio los instrumentos que se usan; existe como invitación a la libertad y como posibilidad para ella* (ib.).

La libertad humana es insustituible. Y las estructuras de la sociedad son producto de esa libertad a través de sus convicciones éticas. Esto nos enfrenta de nuevo con la ambigüedad de la libertad («fragilidad» se la llama ahora), que puede optar por unas estructuras buenas, pero también por unas malas:

La libertad debe ser conquistada para el bien una y otra vez. La libre adhesión al bien nunca existe simplemente por sí misma. Si hubiera estructuras que establecieran de manera definitiva una determinada —buena— condición del mundo, se negaría la libertad del hombre, y por eso, a fin de cuentas, en modo alguno serían estructuras buenas (n. 24).

Unas estructuras buenas tienen que ser el fruto de la libertad humana, y a la vez espacio para el ejercicio de esa libertad. Ahora bien, tal libertad se ejercita no sólo en la vida personal sin proyección alguna hacia los otros. Benedicto XVI presta una atención especial a la acusación de que la salvación cristiana es individualista, es «sólo para mí» (n. 28). Para responder a esta objeción, de la que él mismo afirma que tenemos que hacer autocrítica, recurre a la revelación de Dios en la persona de Jesús:

La relación con Dios se establece a través de la comunión con Jesús, pues solos y únicamente con nuestras fuerzas no la podemos alcanzar. En cambio, la relación con Jesús es una relación con Aquel que se entregó a sí mismo en rescate por todos nosotros (cf. I Tim 2,6). Estar en comunión con Jesucristo nos hace participar en su ser «para todos», hace que éste sea nuestro modo de ser. Nos compromete en favor de los demás, pero sólo estando en comunión con Él podemos realmente llegar a ser para los demás, para todos (n. 28).

El cristiano, cuando mira a Jesús y cuando se dispone a seguirlo, no puede ignorar que la vida del maestro fue entrega a los otros. Y cita para ilustrarlo, muy en línea con la inspiración patristica de toda la encíclica, un texto de Máximo el Confesor y, más extensamente, el testimonio de Agustín, que reconoce cómo su vida cambió cuando descubrió que Dios le pedía dedicarse intensamente a los demás (n. 29).

Quizás la encíclica no llega a distinguir nítidamente dos sentidos que se incluyen en la palabra *social*: una cosa es la apertura y la atención a los otros (lo que llamamos la «dimensión social» de la persona, aunque habría que denominarla mejor «interpersonal») y otra las estructuras de organización de la sociedad (dimensión «social» en sentido estricto). Insiste más en lo

primero sin ignorar lo segundo. En el n. 30, en que pretende resumir lo más esencial de su argumentación recuerda cómo esa *esperanza de la instauración de un mundo perfecto* promovida por la modernidad es una esperanza que *se va alejando cada vez más para reducirse a algo que es una esperanza para los hombres del mañana, pero no una esperanza para mí.* Y concluye:

Así, aunque sea necesario un empeño constante para mejorar el mundo, el mundo mejor del mañana no puede ser el contenido propio y suficiente de nuestra esperanza (n. 30).

En el contexto del debate en que el texto se desarrolla, este empeño constante por mejorar el mundo se refiere sin duda a la transformación de las estructuras sociales en el sentido estricto que acabamos de señalar. Nos interesa destacarlo porque ahí estriba otro punto de debate con el liberalismo en su forma actual, sobre todo desde el pensamiento de Hayek, que ha tenido tanta influencia en los últimos tiempos.

Las obras de Friedrich Hayek, como las de su maestro Ludwig von Mises, tienen una inequívoca pretensión de combatir el socialismo: concretamente, la convicción de éste de que es posible organizar la sociedad desde unos objetivos que expresan el bienestar de todos y sirve de base a su consecución. A esto se opone Hayek con la distinción entre lo que él llama orden primitivo y orden extenso. Tales conceptos los desarrolla en una de sus obras más conocidas, cuyo objetivo presenta con estas palabras:

El argumento fundamental de este libro es que nuestra civilización depende, tanto en sus orígenes como en su mantenimiento, de la existencia de lo que sólo con relativa precisión puede describirse como «un amplio orden de cooperación humana», más conocido por el poco afortunado término «capitalismo».

Para captar adecuadamente el íntimo contenido del orden que caracteriza a la sociedad civilizada, conviene advertir que este orden, lejos de ser fruto de designio o invención, deriva de la incidencia de ciertos procesos de carácter espontáneo (23).

Este *orden* es el orden extenso, que caracteriza a las sociedades complejas, como son todas las modernas. El orden primitivo era el propio de comunidades reducidas: funcionaba por los instintos de solidaridad y altruismo, los cuales garantizaban la coordinación. El orden extenso, el de la sociedad actual, funciona de forma diferente: a través de normas reguladoras del comportamiento humano (sobre la propiedad plural, el recto comportamiento, el respeto a las obligaciones asumidas, el intercambio, el comercio, la competencia) que se van plasmando por vía evolutiva. Estos esquemas no se basan en el instinto, al que muchas veces contradicen, sino en la tradición, el aprendizaje y la imitación. El que acepta estas normas desconoce la razón por la que le son provechosas: eso le hace difícil aceptarlas (desde luego esta aceptación no se basa en la razón).

Sin embargo, ese orden primitivo no ha desaparecido del todo de nuestras sociedades. Por eso vivimos como con dos moralidades antagónicas: la del microcosmos (familia y otras asociaciones), basada en la cohesión del grupo pequeño, y la del macrocosmos (orden extenso), propio de una sociedad civilizada, compleja y amplia. En este sentido no vale aquello de que «siempre es mejor cooperar que competir»: cooperar sólo es posible cuando existe un amplio consenso sobre los fines y los medios, cosa que sólo es viable en colectivos de re-

(23) F. HAYEK, *La fatal arrogancia*, Unión, Madrid 1990, 33. La edición original, *The Fatal Conceit: Or the errors of socialism*, es de 1988, por tanto de una época ya de madurez de su pensamiento. El subtítulo refleja la preocupación que todavía alienta al autor:

ducidas dimensiones; pero competir no debe entenderse en el sentido más burdo de usar la fuerza física, sino en el más civilizado de ajustarse al sistema normativo establecido (jugar de acuerdo con las normas establecidas).

Es conocida la dura crítica de Hayek, que es compartida por sus seguidores, al concepto de *justicia social*, un concepto de tanto arraigo en el cristianismo y en la Doctrina Social de la Iglesia, aunque no exclusivo de ellos. Pero esta crítica no es más que un corolario de su idea de sociedad. Hayek no tendría dificultad en admitir la justicia social tal como se entendió en el siglo XIX, como un llamamiento a las clases dirigentes para que atendieran las necesidades de las nuevas clases obreras industriales. Lo que no podrá admitir es que lo de «social» deje de referirse al resultado de las acciones virtuosas de muchos individuos y se convierta en objetivo hacia el que habría que hacer converger a todas las instituciones y a todos los individuos, utilizando para ello, si fuera preciso, la coacción. Porque aquí ya no estamos ante el comportamiento espontáneo de los individuos libres, sino ante un ideal abstracto que se impone a todos desde arriba. Hayek confía en la bondad de los individuos, pero no en los objetivos colectivos de la sociedad que pueden ser la base de normas impuestas a todos.

Estos planteamientos nos inducen a preguntar: ¿entiende Hayek la sociedad como algo más que como un conglomerado de individuos? Esta es una limitación congénita a la cosmovisión liberal: con tanta insistencia en el individuo y su libertad termina cerrándose el paso a una visión de la sociedad como algo más que yuxtaposición de individuos, que pueden establecer relaciones interpersonales entre ellos (siempre de la espontaneidad de cada uno), pero no llegan a crear estructuras que sean más que la suma de sus componentes.

El reto para el cristianismo es, creemos, recuperar la dimensión social de la persona, en su sentido más estricto. Si no, podemos ver en el «individualismo» en que ha caído el cristianismo una «contaminación» de estos presupuestos implícitos del liberalismo. Al mismo tiempo, el cristianismo está ante el reto de mostrar que esta preocupación por las estructuras sociales no es incompatible con la esperanza del Reino, que será don de Dios al fin de los tiempos: que ese final esperado no anula el compromiso de hacer este mundo más humano, más acorde con el designio de Dios. Porque entre el camino y la meta no hay ruptura total, sino continuidad: no una continuidad estricta, sino lo que podríamos llamar usando la terminología del Vaticano II, una «continuidad sacramental». Recuérdese aquella definición de la Iglesia en la constitución *Lumen gentium*:

La Iglesia es en Cristo como un sacramento, o señal e instrumento, de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano (24).

CONCLUSIÓN

La publicación de una encíclica nunca es un punto final. Es más bien un momento de hacer balance: por tanto, un «alto en el camino» para seguir caminando después. Y en el horizonte histórico en que la humanidad se desenvuelve, caminar significa buscar. También la Iglesia está llamada a esta búsqueda: muchas veces, acompañando a la humanidad toda para encontrar respuesta a sus grandes interrogantes; otras veces, ella sola, para profundizar en lo que ha de ser su experiencia específica y, desde ahí, su aportación a la sociedad.

(24) CONCILIO VATICANO II, Constitución dogmática *Lumen gentium*, n. 1.

Spe salvi nos sitúa ante uno de los interrogantes más profundos del ser humano de todos los tiempos: el sentido último de la existencia. El pensamiento moderno, en que el liberalismo ha tenido y tiene un protagonismo tan notable, ha introducido ciertos elementos nuevos en la antropología, que ofrecen oportunidades para ahondar en esas respuestas que todos buscamos, pero que otras veces actúan como «cortocircuitos» que distorsionan la visión del ser humano como abierto a la trascendencia. Resulta entonces que la libertad humana llega a ver en Dios un obstáculo insuperable para su propia expresión en plenitud. Por eso el gran reto del cristianismo en el mundo moderno es mostrar que Dios no es una amenaza para el ser humano y su libertad, sino la más profunda fuente de su plenitud. Pero esto es más fácil afirmarlo que hacerlo realidad en la vida de la Iglesia y de cada creyente día a día...

ESPERANZA Y COMPASIÓN ANTE EL DOLOR HUMANO

JOSÉ CARLOS BERMEJO

Centro de Humanización de la Salud

1. ¿De qué sufrimiento hablamos?
Distintos tipos de sufrimiento.
El cristiano ante el sufrimiento.
Sufrimiento, amor y sentido.
Una propuesta de «sanación»: ¿ofrecimiento?
2. ¿De qué esperanza hablamos?
Esperanza y esperanzas.
Ser testigo de la esperanza.
3. Compasión y consuelo.
Consolar en el sufrimiento.
Consuelo y empatía.

Si la oración es «escuela de la esperanza», tal como presenta Benedicto XVI en los números 32-34 de *Spe salvi*, en segundo lugar se indica «el actuar y el sufrir como lugares de aprendizaje de la esperanza», a lo que dedica del número 35 al 40, antes de centrarse en el Juicio como lugar de aprendizaje y ejercicio de la esperanza, a partir del número 41.

Nos centramos, pues, en lo que el Papa presenta como el segundo lugar de aprendizaje de la esperanza: el actuar y el su-

frir: Un actuar que consiste en «colaborar con nuestro esfuerzo para que el mundo llegue a ser un poco más luminoso y humano, y se abran así también las puertas hacia el futuro» (SS, 35); un actuar que es, por tanto, compasión ante el sufrimiento ajeno.

En los números dedicados a este lugar de aprendizaje de la esperanza, se subraya, como en el conjunto de la Encíclica, la dimensión comunitaria de la esperanza, si bien, «la atención de la Encíclica está dirigida sobre todo a la «gran esperanza», a la «esperanza cierta» sostenida por la fe (1).

I. ¿DE QUÉ SUFRIMIENTO HABLAMOS?

No es lo mismo todo tipo de sufrimiento. Efectivamente, una cosa es el sufrimiento que nos provocamos unos a otros mediante nuestros actos injustos, mediante nuestra falta de solidaridad, mediante nuestro pecado, en el fondo; y otra cosa es el sufrimiento que experimentamos como consecuencia de una enfermedad. Y así también otra cosa es el sufrimiento que es consecuencia del amor; el sufrimiento ministerial.

Distintos tipos de sufrimiento

Así es, nuestra capacidad de hacer el mal genera sufrimiento tanto al destinatario de nuestro mal, como a uno mismo. En uno mismo toma forma de culpa: no podemos desprendernos

(1) Cfr. MILLITELLO, C., «La dimensione comunitaria della speranza», in AA.VV., «Salvati nella Speranza. Commento e guida alla lettura dell' Enciclica "Spe salvi" di Benedetto XVI», Paoline, Milano 2008, p. 63.

de nuestra limitación y ninguno de nosotros es capaz de eliminar el poder del mal, de la culpa, que es una fuente continua de sufrimiento (SS, 36). Es aquí donde encontramos el gran regalo del perdón de Dios, que se convierte en fuente de esperanza para el cristiano, conscientes de esa «plusvalía» del cielo (SS, 35) fruto de la gracia de Dios.

En el fondo, la ecuación sufrimiento-pecado tiene su sentido. No en el sentido de la doctrina de la retribución, que formulada tradicionalmente y malentendida, afirmaría: «El hombre debe pagar; por eso sufre. El plan primitivo de Dios no incluía ningún sufrimiento. Pero el primer hombre pecó, y ese pecado, en el origen de la humanidad, mereció el castigo de Dios».

Esta es una formulación arcaica y abstracta. En realidad, Adán y Eva, los primeros hombres y mujeres brotaron como humildes criaturas de la animalidad anterior y, en continuidad con ella, viven en medio de la fragilidad de los seres vivos. El relato del pecado original, de nuestra condición de libertad y vulnerabilidad, no intenta dar una respuesta al porqué del sufrimiento ni se refiere a un hecho histórico-físico. Por tanto, leer las desgracias terrenas como castigo divino, sería un error.

Encontramos, también en la Biblia, con la evolución del concepto de solidaridad, la idea de que unos pueden pagar por otros. Es la teoría de la retribución (el que la hace la paga, recibe el mal que le corresponde) ampliada. Un proverbio reprochado por el profeta Ezequiel sintetiza bien la teoría: «Los padres comieron el agraz, y los dientes de los hijos sufren la dentera» (Ez 18,2). No parece este un buen camino, o al menos, un camino evangélico, para intentar comprender, desde la fe, el sufrimiento.

No cabe duda de que muchos comportamientos humanos tienen como consecuencia lógica, natural, una alteración de algún órgano o función de nuestro cuerpo o de nuestra mente, o una consecuencia nefasta en nuestro mundo relacional y afectivo. Ello nos permite comprender que existe una relación entre comportamiento y algunos sufrimientos. Baste pensar únicamente en el abuso de alcohol o de tabaco y en costumbres malsanas, como dietas pobres en verduras o poco variadas. Pero esta relación no es causa segura y universal: no todos los que se comportan de la misma manera padecen las mismas consecuencias.

Hay, por tanto, una cierta responsabilidad personal en quien provoca, con sus excesos o faltas de respeto, sufrimiento a sí mismo o a otros (sufrimiento que genera culpa, tal como recuerda varias veces la Encíclica); pero aún así, no podemos leer el sufrimiento como un castigo en la intención de Dios. No estaríamos hablando del Dios de Jesucristo. Jesús mismo se negó a explicar la enfermedad del ciego de nacimiento como una consecuencia de un pecado suyo o de sus antecesores. A la pregunta «¿quién pecó, él o sus padres, para que haya nacido ciego?», Jesús respondió de manera extraña, como invitando a que sobre el hombre ciego, dada su debilidad, se debían manifestar de modo especial la solidaridad de los hombres, saliendo en su ayuda como reflejo del amor de Dios: «Ni él pecó, ni sus padres; es para que se manifiesten en él las obras de Dios» (Jn 9,2-3).

No obstante, mientras que en ciertos contextos de la reflexión teológica se impone la necesidad de pedir la liberación de este viejo esquema de interpretación del sufrimiento que lo relacionan con el pecado, como si se diera una relación directa con el castigo, considero que en el contexto del sufrimiento

miento producido por el empobrecimiento es necesario recordar que, cuando es el resultado de la injusticia, se impone la alusión al pecado estructural y, entonces hay que encauzar el tema más bien por derroteros proféticos reclamando la solidaridad

La Sagrada Escritura supera, en efecto, los esquemas de interpretación de la enfermedad como castigo de Dios; y el discurso más frecuente sobre el pobre es una llamada a atenderle. En cambio, cuando el sufrimiento es la consecuencia del pecado, el discurso más adecuado es la llamada a la conversión. Y cuando el sufrimiento es causado por el ministerio (como en el caso de Col 1,24), el discurso se convierte en exhortación a proseguir construyendo el Reino («completando» lo que significó la pasión de Cristo), a pesar de que la coherencia con la misión comporte, en circunstancias, sufrimiento.

El cristiano ante el sufrimiento

A lo largo de la historia de la espiritualidad encontramos diferentes intentos de respuesta al binomio Dios - sufrimiento. Entre ellos el que pretende resaltar la finalidad educativa del sufrimiento como una prueba enviada por Dios. El sufrimiento, según esta teoría, tendría como fin educar al individuo, y el sabio debería apreciar su valor. «Dios reprende al que ama» (Prov 3,11) es la síntesis de esta línea de pensamiento.

El sufrimiento, para los hebreos, tiene una finalidad educativa, especialmente porque abre a quien sufre a un reconocimiento de Dios mediante la petición de ayuda. La Encíclica refiere mucho la carta a los hebreos. En el fondo, estamos ante una derivación del pensamiento antedicho, afirmando, en este

caso, que los sufrimientos enviados por Dios derivan de su amor; más que de su cólera; y que tienen la finalidad de posibilitar que el hombre sea mejor; que corrija su conducta. El sufrimiento llega a ser considerado como una medicina o purificación. Pero hemos de ser prudentes en este planteamiento.

Si bien es cierto que el sufrimiento puede ser camino de salud en el plano integral, y que, con ocasión del mismo la persona puede descubrir nuevos valores y hacerse más humana y más cercana a Dios, es cierto también que puede embrutecer y alejar al hombre de Dios.

En efecto, el Dios de los cristianos no es un Dios que intervenga caprichosamente saltándose el respeto a la libertad para probar a una persona o a un grupo, mediante su pobreza o sufrimiento. Menos aún es un «sádico» que quiera comprobar la fidelidad del creyente enviando dolor y dificultades. Además, ¿qué tipo de prueba o purificación serían el sufrimiento y el dolor de los niños o el de los que no pueden reaccionar, como los enfermos mentales o inconscientes?

Ahora bien, otra cosa es afirmar que el cristiano, aun en medio del sufrimiento y de la pobreza y de la enfermedad, está llamado a ser fiel al Dios, Padre cercano, y a un proceso constante de conversión y de crecimiento y maduración personal. Lo haga con ocasión del sufrimiento o con ocasión de las experiencias de felicidad y gratuidad importa menos. Y, en todo caso, sintiéndose atraído por Dios, hombres y mujeres, así como la naturaleza, son respetados en su libertad, no forzados mediante pruebas agresivas enviadas por Dios.

Por eso afirma la *Spe salvi*: «cuando los hombres, intentando evitar toda dolencia tratan de alejarse de todo lo que podría significar aflicción, cuando quieren ahorrarse la fatiga y el

dolor de la verdad, del amor y del bien, caen en una vida vacía en la que quizás ya no existe el dolor; pero en la que la oscura sensación de la falta de sentido y de la soledad es mucho mayor aún. Lo que cura al hombre no es esquivar el sufrimiento y huir ante el dolor, sino la capacidad de aceptar la tribulación, madurar en ella y encontrar en ella un sentido mediante la unión con Cristo, que ha sufrido con amor infinito» (SS, 37).

Esta llamada al crecimiento, a la maduración, a la fidelidad al amor en medio del sufrimiento ha estado siempre presente en la tradición cristiana hasta llegar a afirmar que el sufrimiento, sin dejar de ser sufrimiento, puede llegar a convertirse a pesar de todo en momento de alabanza a Dios (SS, 37). No se alabará por el sufrimiento, sino por el resultado del camino realizado en medio de él: «Si escalo el cielo, allí estás tú; si me acuesto en el abismo, allí te encuentro... Si digo: «Que al menos la tiniebla me encubra...», ni la tiniebla es oscura para ti, la noche es clara como el día» (Sal 139,8-12). El «ancla del corazón» (SS, 37) consigue alcanzar a Dios y vivir este proceso de transformación.

Pero, en el fondo, si algo es importante en medio del sufrimiento, como cristianos, es lo que la *Spe salvi* repite varias veces: «Conviene ciertamente hacer todo lo posible para disminuir el sufrimiento; impedir cuanto se pueda el sufrimiento de los inocentes; aliviar los dolores y ayudar a superar las dolencias psíquicas» (SS, 36). Todo un programa cristiano. Un programa antidolorista, un programa que no exalta el dolor y el sufrimiento, sino que lo deja bien claro. Para quien tuviera duda o deseara ensalzar el sufrimiento, encontramos aquí la indicación precisa: el camino es hacer todo lo posible para disminuirlo. No sólo, sino también para impedir el de los inocentes, para aliviar los dolores y toda forma de dolencia psíquica.

Si uno quisiera responder a la cuestión del sentido cristiano del sufrimiento humano, aquí lo encuentra bien claro: disminuirlo, evitarlo, aliviarlo, superarlo. Son verbos que reclaman la actividad (que no la resignación) en medio del sufrimiento. Tanto para quien lo padece como para quien puede tener algún tipo de responsabilidad o posibilidad de contribuir a disminuirlo en las diferentes formas en que se presenta.

Sufrimiento, amor y sentido

«Encontrar un sentido» (SS, 37). El gran reto del ser humano ante el sufrimiento. Y una gran posibilidad de entrar en una pendiente resbaladiza en la que ensalcemos el sufrimiento como si por sí mismo alcanzara a tener un sentido.

A lo largo de la historia, hemos asistido al intento de explicación de la enfermedad o del sufrimiento en general como «sufrimiento vicario», es decir, sustitutivo, satisfactorio para Dios. Apoyados en la figura del Siervo de Yavé (cuya imagen no necesariamente hace referencia a un individuo concreto, cf. Is 40,6-9; 52,13-53,12), se leería el sufrimiento como una expiación por la culpa de otros, como una sustitución de la pena que les correspondería a los injustos y pecadores y que no la pagan. El «dios de la satisfacción», interpretando de esta forma, sería un «dios esquizofrénico»: por una parte justiciero y por otra misericordioso; y el sufrimiento de Jesús quedaría reducido a una reparación formal de unas leyes que parecen «muy humanas»: el deber de pagar.

Un problema que existe con este intento de explicación, es que utilizamos palabras que hoy no son entendidas en su sentido originario. Así, la expiación sería más bien una actitud

de Dios que no castiga o cobra el precio del pecado, sino que quiere ofrecerse para que el hombre se deje reconciliar con Dios: es un acto gratuito de Dios que no implica directamente práctica penitencial, ni sufrimiento, ni reparación. Mal utilizadas, las palabras «expiación», «sustitución», «reparación», nos llevan a presentar una imagen de un «dios inhumano» en lugar de un Dios cercano y que se deja alcanzar. Desde la perspectiva en que la salvación es entendida como victoria de la afirmación amorosa de Dios para con la humanidad, las ideas de expiación y sacrificio son superfluas o, incluso, contraproducentes en la comprensión de la fe, si no son colocadas en su justo significado.

Muy próximo a este planteamiento está la doctrina de la «comunidad de los santos» o la de la «expiación». En ambos casos, es necesaria una aclaración. Dice González Faus a propósito de la *comunidad de los santos*: «La *communio sanctorum* exige ser traducida, a la vez, en masculino y en neutro. Pero debe comenzar por esta segunda traducción para incluir la primera: los santos están en comunión, porque la santidad misma de Dios es comunión. La «comunidad de lo santo» expresa simplemente la comunitariedad, la fecundidad y la universalidad del amor; que es Dios. Al profesarla, el creyente se atreve a esperar que puede justificarse por el don de la humanidad de los otros, que le pertenece por esa naturaleza comunitaria de lo santo» (2).

Por otra parte, en cuanto a la doctrina de la *reparación*, hay que tener en cuenta que «La tradición latina ha puesto un énfasis especial en la perspectiva que considera la salvación

(2) J. I. GONZÁLEZ FAUS, «Antropología. Persona y comunidad», en: *Mysterium Liberationis*, II, Trotta, Madrid 1990, p. 45.

como redención, especialmente por influencia de san Anselmo (1033-1109). Este estableció una relación rigurosa entre encarnación y redención: si el Hijo vino entre los hombres fue para pagar en nombre de estos y en su lugar la deuda que habían contraído con el pecado. Al ser los hombres insolventes, el Hijo los sustituyó. Malamente vulgarizada, esta teoría, que marcó profundamente nuestra cultura occidental, puede desembocar en una auténtica caricatura de Dios, haciéndole aparecer como un monarca celoso, preocupado por sus derechos, que reclama justicia a un precio exagerado. Las nociones tradicionales de la teología de la redención se encuentran falseadas con ella. El sacrificio de Cristo es así realizado como una ofrenda expiatoria, exigida por un Dios irritado; el mérito aparecerá como un derecho adquirido por los esfuerzos del hombre; la satisfacción, como el pago reclamado por un Dios vengador» (3).

Dufour matiza sintetizando: «Por tanto, es posible hablar de «sacrificio» con la condición de entender con eso la disposición pertinente del diálogo de «éxtasis» que Jesús pide a su discípulo: «Quien pierde su existencia la salva; quien quiere mantener su existencia la pierde... Quien no se niegue a sí mismo no puede ser mi discípulo. Como dice Pablo, ya no somos niños sometidos a la tutela de la ley o de los sacrificios, sino hijos que pueden, por el Espíritu, entablar un diálogo de amor con Dios mismo. Para definir la muerte de Cristo no hay que referirse a los sacrificios del Antiguo Testamento, a no ser para indicar su fin, su desaparición: en Jesucristo el orden cultural ha muerto y cede el puesto al Espíritu» (4).

(3) B. REY, *Jésus le Christ*, Le Centurion, Paris 1988, pp. 85-86.

(4) X. LÉON-DUFOUR, *Jesús y Pablo ante la muerte*, Cristiandad, Madrid 1982, pp. 202-203.

Por otra parte, el término *expiación* merece también una aclaración: El término *expiación* no implica directamente práctica penitencial, ni sufrimiento, ni reparación. Emplear una palabra que ha cambiado radicalmente de sentido es inducir a error; especialmente por el hecho de que solo se considera la actividad del sujeto que «expía». Teniendo en cuenta la etimología latina de la palabra, *expiar* es hacer que sea de nuevo grato alguien que había roto conmigo: se trata ante todo de la relación entre dos seres. Para decirlo con pocas palabras: a pesar de una evolución que la expresión ha experimentado, *expiar* los pecados no es sufrir un castigo, aunque se acepte como proporcionado a la falta; es dejarse reconciliar por Dios con una fe activa (5).

El planteamiento de la *Spe salvi* supera posibles errores en algunas de estas categorías importantes de la historia de la teología y de la espiritualidad. El sufrimiento encuentra sentido si hablamos de amor: «Sufrir con el otro, por los otros; sufrir por amor de la verdad y de la justicia; sufrir a causa del amor y con el fin de convertirse en una persona que ama realmente, son elementos fundamentales de humanidad, cuya pérdida destruiría al hombre mismo» (SS, 39). La Encíclica vuelve a insistir: «Digámoslo una vez más: la capacidad de sufrir por amor de la verdad es un criterio de humanidad» (SS, 39). Y sufrir por

(5) X. LÉON-DUFOUR, *Jesús y Pablo ante la muerte*, o. cit., p. 21. Ver también *Ib.*, p. 137, donde rechaza una visión del sufrimiento de Jesús en clave de «expiación por los pecados de los hombres sufriendo el castigo reservado por Dios a los pecadores». Vorgrimler dice también: «Desde esta perspectiva en la que la redención es entendida como victoria de la afirmación amorosa de Dios a la humanidad, las ideas de *expiación* y *sacrificio* son superfluas, y más cuando, quizá a diferencia de los escritos tardíos del Nuevo Testamento, estas ideas ya no son útiles para nuestra comprensión de la fe». H. VORGRIMLER, *El cristiano ante la muerte*, Herder; Barcelona 1981, pp. 75-76.

amor se traduce en solidaridad y compasión, en empeño por la justicia. «El «sí» al amor es fuente de sufrimiento, porque el amor exige siempre nuevas renunciaciones de mi yo, en las cuales me dejo modelar y herir. En efecto, no puede existir el amor sin esa renuncia también dolorosa para mí» (SS, 38). Es éste el sufrimiento ministerial, el amor que sigue los pasos de Jesús, de quien por amor es capaz de dar la vida en la lucha contra el sufrimiento aunque, paradójicamente, esto mismo comporta sufrimiento. Este amor sí que tiene sentido. Este sufrimiento que lleva implícito el amor por la justicia y por la lucha contra el sufrimiento tiene el sentido de construcción del Reino, de un mundo donde la grandeza de humanidad se verá expresada en el alivio de toda forma de sufrimiento.

Nos interesa aquí este sufrimiento ministerial, por amor. Dios no espera de nosotros los sufrimientos como oferta agradable (sería un «dios sádico», sediento de la sangre de sus hijos). San Pablo dice: «Ahora me alegro por los padecimientos que soporto por vosotros, y completo en mi carne lo que falta a las tribulaciones de Cristo, en favor de su Cuerpo, que es la Iglesia» (Col 1,24). Alguno vendría a decir que tenemos que completar los sufrimientos de Cristo con nuestras enfermedades y pobreza, ofreciéndoselas a Dios para la salvación del mundo. Nada más lejos de la intención de Pablo que este modo de entender el texto.

Pablo está hablando del sufrimiento ministerial, es decir, de lo que le cuesta llevar a cabo la proclamación del mensaje evangélico y la construcción del Reino. Lo que está completando Pablo no es un ofrecimiento de sufrimiento por enfermedad o por la injusticia de otros, a un Dios insaciable, deseoso aún de más sangre para que tenga lugar la salvación, sino que completa una praxis iniciada por Jesús de lucha contra

todo mal y que, en cierto sentido, va contra corriente respecto de la del mundo, por lo que padece tribulaciones. No olvidemos que no es el sufrimiento en sí mismo el que salva, sino el amor. El sufrimiento, en sí mismo es una desgracia (6). Es el amor el que salva, el amor que se realiza a pesar del sufrimiento o a causa del sufrimiento, y que participa de la gracia salvífica cuando, de alguna manera, está unido a Cristo.

Los sufrimientos de Pablo no tienen, en modo alguno, un sentido de reparación complementaria; se trata de los sufrimientos apostólicos soportados «por vosotros» (1,24), «por su Cuerpo, que es la Iglesia», para «dar cumplimiento al anuncio de la Palabra de Dios (1,25), para anunciar a Cristo entre los gentiles» (1,27). Se trata de la constitución real de la Iglesia universal, lugar de la revelación del misterio de Dios y de su salvación, que Jesús se limitó a inaugurar en Israel y que Pablo consuma, abriéndola definitivamente a todo hombre, aunque para ello tenga que sufrir: «Por esto precisamente me afano, luchando con la fuerza de Cristo que actúa poderosamente en mí» (1,29).

No se trata, pues, de sufrimientos que haya que seguir añadiendo incesantemente a los de Cristo bajo la mirada de un Dios insaciable. Se trata del combate profético, evangélico y apostólico a través del cual prosigue el apóstol la revelación de la palabra de Dios que inició Jesús en Israel librando el mismo combate. O mejor: es Jesús quien, a través del apóstol y por medio de su Espíritu (1,29), prosigue en el mundo, de generación en generación, la obra de la revelación del Dios que reconcilia a los hombres y mujeres, y los hace «perfectos en Cristo» (1,28).

En todo lo cual no hay el menor rastro de interpretación «satisfaccional» alguna del sufrimiento, ni del de Cristo ni del

(6) *Salvifici doloris*, 28.

Apóstol. Y lo que decimos del Apóstol «en» y «de» su labor apostólica verdaderamente única, podemos decirlo también de cualquier cristiano y de cualquier comunidad eclesial.

Naturalmente, el cristiano, aun en medio del sufrimiento, puede sentirse partícipe de la misión salvadora de Jesús, pero no en la medida en que sufre, sino en la medida en que, aún en medio del dolor, participa en su actividad apostólica, es decir, vive como agente evangelizador.

En último término, la afirmación de Pablo sería extensible a todo cristiano que crea con el apóstol que «no soy yo, sino Cristo quien vive en mí» (Gál 2,20), en cuanto que el propio sufrimiento, de alguna manera, nos ha sido «expropiado» por Cristo (Mt 25,31-46), y Él es, en cierto sentido, el sujeto de todas las acciones vitales del cristiano. Bajo este prisma, nunca podremos medir la utilidad o inutilidad de un sufrimiento (ni el de un niño, un disminuido o una persona inconsciente) que no puede ser vivido en amor fiel; como tampoco podemos medir sus repercusiones positivas o negativas sobre el individuo y sobre la colectividad.

Por eso, la solidaridad con Jesús, que lucha contra el dolor y se mantiene fiel en el sufrir, sin explicarlo, es la actitud propia del cristiano, lo cual se traduce en la vivencia del amor en toda circunstancia y contra todo mal.

Una propuesta de «sanación»: ¿ofrecimiento?

Interesante y osado podríamos decir el contenido del número 40 de la *Spe salvi*. Presentado con la prudencia de «una pequeña observación que no es del todo insignificante». En efecto, no lo es. Se trata de «la idea de poder «ofrecer las pe-

queñas dificultades cotidianas que nos aquejan una y otra vez como punzadas más o menos molestas, dándoles así un sentido». Dice el Papa: «era parte de una forma de devoción todavía muy difundida hasta no hace mucho tiempo, aunque hoy tal vez menos practicada».

El Papa no duda en reconocer: «En esta devoción había sin duda cosas exageradas y quizás hasta malsanas».

Así es, en torno a la idea del ofrecimiento está la experiencia de un Dios misericordioso y cercano, cuyo Hijo se manifiesta luchando contra toda forma de sufrimiento mediante su dedicación a la actividad terapéutica y profética. ¿Qué sentido tiene la expresión «ofrecer los sufrimientos a Dios»? Nos preguntamos: ¿No sería esta una actitud mediante la cual el hombre quisiera comprar a Dios el bien a cuenta de ofrecerle el esfuerzo que le supone padecer, algo que en sí mismo es un mal, como la enfermedad? «Señor, te ofrezco mis sufrimientos por los misioneros de Africa». ¿Qué significa esta expresión? ¿Qué actitud es esta de ofrecer a Dios un mal (a Alguien a quien se quiere se le ofrece un bien o la propia vida) por otros que ya están ofreciendo su vida por amor (¡no para buscar el dolor!)? Dios quiere un corazón tierno y sensible más que sacrificios y sufrimientos. ¿Será solo problema de lenguaje o habrá que purificar también la imagen de Dios que está detrás? «¿Qué quiere decir ofrecer?» se plantea el mismo Benedicto XVI.

En estricto rigor, el sentido de los sufrimientos no consiste, pues, en «ofrecérselos a Dios». A nadie se le puede ofrecer algo si no se piensa que le agrada y proporcione gozo o enriquecimiento. Cuando una persona sufre, por la razón que sea, Dios no se complace en el hecho de que sufra, sino en que a través

del sufrimiento, y a pesar de él, esa persona crezca en su «camadería» con Cristo, en su capacidad de acoger al Espíritu y en su fe en el Creador fiel, el Dios que engendra la vida (7).

El Papa lo dice así: «Estas personas estaban convencidas de poder incluir sus pequeñas dificultades en el gran compadecer de Cristo, que así entraban a formar parte de algún modo del tesoro de compasión que necesita el género humano».

Es posible que, en cuantos suelen usar esta expresión: «ofrecer los sufrimientos a Dios», hay algo sano, rescatable, en sintonía con el mensaje del Evangelio. Es posible que se trate de un deseo de vivir en comunión con Dios y con los demás hombres (de modo especial con los que sufren), aun en medio del dolor: Es decir, un signo de fidelidad que se traduciría en la actitud: «Señor, aun en medio del sufrir, me siento miembro de la humanidad dolorida y siento que Tú estás ahí y a Ti me dirijo en actitud de fe activa, de diálogo». Ahora bien, si este es el contenido de tal expresión, ¿por qué no manifestarlo así y no con expresiones que confunden y tergiversan la actitud inicial de deseo de comunión?

En otras palabras, si con «ofrecer los sufrimientos a Dios» queremos decirle a nuestro Padre que nos sentimos en relación con Él, ¿por qué no le decimos realmente lo que sentimos, y purificamos este lenguaje de oferta para conseguir algo bueno? Este «ofrecer» suena, de otro modo, a lenguaje comercial y lenguaje dolorista.

El Papa ve cómo «las pequeñas contrariedades diarias» —sobre todo las que están asociadas a las relaciones interpersonales y van unidas al amor, diría yo—, podrían encontrar

(7) Cf. F.VARONE, *El dios «sádico»*. ¿Ama Dios el sufrimiento?, Sal Terrae, Santander 1988, pp. 241-243.

también un sentido y contribuir a fomentar el bien y el amor entre los hombres. Una devoción que, si purificada y libre de la exageración y lo que haya tenido de «malsana», en palabras del papa, podría perfectamente «volver a ser una perspectiva sensata también para nosotros».

2. ¿DE QUÉ ESPERANZA HABLAMOS?

El actuar y el sufrir son lugares de aprendizaje de la esperanza. Benedicto XVI afirma: «Por un lado, de nuestro obrar brota esperanza para nosotros y para los demás; pero al mismo tiempo, lo que nos da ánimos y orienta nuestra actividad, tanto en los momentos buenos como en los malos, es la gran esperanza fundada en las promesas de Dios» (SS, 35).

Esperanza y esperanzas

El Papa no habla únicamente de la esperanza como virtud teológica. Habla también de que «tratamos de llevar adelante nuestras esperanzas, más grandes o más pequeñas; solucionar éste o aquel otro cometido importante para el porvenir de nuestra vida» (SS, 35).

En efecto, se plantea el tema de la esperanza humana y de la esperanza para el creyente. De la esperanza se dice que el esfuerzo por infundirla es el factor humano-terapéutico más importante (8). La esperanza es ese «*constitutivum* de la existencia humana» (9) que trasciende el mero optimismo en situaciones como la del enfermar.

(8) Cf. AA.VV., *Por un hospital más humano*, Madrid, Paulinas, 1986, p. 111.

(9) Cf. LAÍN ENTRALGO, P., *La espera y la esperanza*, Madrid, Alianza, 1984., p. 238.

El cristiano se siente llamado a ser hombre de esperanza en una encrucijada de sufrimiento y oscuridad, una esperanza que permite mirar más allá de la satisfacción de los deseos inmediatos, e incluso más allá del dolor y de la muerte, cuando su visión antropológica no se quede en el final definitivo con la muerte y cuando el sufriente manifieste una visión trascendente.

Para el creyente se trata de un acto de fe en que la muerte no tendrá la última palabra. Una esperanza en cosas futuras, por importantes que sean, no tendrá nunca el valor de la esperanza en Dios, es decir, de las esperanzas de hombres que se confían a El sabiendo que «el futuro no se llama reino de los hombres sino reino de Dios, donde Dios será todo en todas las cosas»(10). La fe cristiana no espera en tal o en cual cosa que haya de suceder en un futuro más o menos lejano, sino que confía en una persona y en una definitiva comunión con ella. De modo sintético, dice Greshake, «quien espera, no espera en el paraíso como en un mundo feliz, sino que espera en Dios, el cual, en cuanto que se le conquista y se alcanza, es ya el paraíso, es decir, la realización de todas las aspiraciones del hombre a la comunicación personal, al amor y a la perfección» (11).

Ahora bien, esta realización total del deseo de comunión y liberación plena, ¿es una fuga en el futuro ante la dura situación presente y ante el evidente fracaso por la proximidad de la muerte o se encarna como un dinamismo actual? La necesidad de mantener relaciones basadas en el amor en el presente, ¿puede mantenerse sin futuro? Si por un lado la idea de una

(11) GRESHAKE, G., *Más fuertes que la muerte*, Santander; Sal Terrae, 1981, p. 28.

vida que va hacia la muerte es más aceptable mediante la fe en la resurrección (12), la espera de la resurrección, por otro lado, da a la vida el futuro del que necesita para poder amar (13). Por su propia naturaleza, la esperanza dinamiza el presente, lanza a vivir el amor en las circunstancias concretas de la vida, hace que las relaciones del ahora sean vividas como la anticipación de la comunión profunda con Dios.

Más allá de las esperanzas particulares de nuestra vida en el tiempo, el creyente experimenta una esperanza que va más allá del tiempo, no para evadirnos de la historia, sino para introducir en el corazón del mundo una anticipación del «mundo futuro» del que los creyentes desean ser, de alguna forma, presencia sacramental (14).

El Papa reconoce esta dimensión próxima de la esperanza, esta encarnación de la esperanza. «Ciertamente —dice la *Spe salvi*, 39— en nuestras penas y pruebas menores siempre necesitamos también nuestras grandes o pequeñas esperanzas: una visita afable, la cura de las heridas internas y externas, la solución positiva de una crisis, etc. También estos tipos de esperanza pueden ser suficientes en las pruebas más o menos pequeñas». Hay una cierta gradualidad en la esperanza. En las pruebas verdaderamente graves es necesaria la gran esperanza. En efecto, la relación con el enfermo grave puede ser anticipación de la deseada relación con Dios para el creyente, realización de la misma, porque «el cielo ya ha comenzado en el

(12) Cf. ALFARO, J., *Speranza cristiana e liberazione dell'uomo*, Brescia, Queriniana, 1973, p. 53.

(13) Cf. MOLTMANN, J., *Teologia della speranza*, Brescia, Queriniana, 1979, p. 367.

(14) Cf. GRELOT P., *Nelle angosce la speranza*, Milano, Vita e Pensiero, 1986, p. 343.

interior de este mundo. Vamos gozando de antemano y en pequeñas dosis las fuerzas del mundo futuro (Heb 6,5)» (15). Cada encuentro, cada relación significativa, cada diálogo que un ser humano logra establecer en el amor, es sacramento de la esperanza. Porque «no habrá motivo de esperarse mucho del futuro si los signos de la esperanza no se hacen visibles en el presente» (16). Podría esperarse, en cierto sentido, que la Encíclica subrayase el espesor de las esperanzas humanas que, en la condición de indigencia, nunca son vividas como «pequeñas».

Así, las relaciones de ayuda —compasión— son un empeño por vencer la muerte y todo lo que ella significa mediante la vida de comunión y de fraternidad en medio de los sufrimientos. Se realiza así «el milagro de la fe: la esperanza contra toda esperanza». La esperanza va más allá de la muerte, «surge de experiencias positivas, de experiencias de sentido, que se hacen en esta vida (17).

La esperanza que dinamiza el momento presente y fundamenta el encuentro y la relación. Así, la esperanza, «no se adapta» (18), no se queda satisfecha hasta el cumplimiento de la promesa (19), porque no se reduce al mero deseo, ni al mero optimismo superficial del «todo se arreglará». La espe-

(15) BOFF, L., *Hablemos de la otra vida*, Santander, Sal Terrae, 1989, p. 76.

(16) NOUWEN, H. J. M., *Ministero creativo*, Brescia, Queriniana, 1981, p. 26.

(17) VORGRIMLER, H., *El cristiano ante la muerte*, Barcelona, Herder, 1981, p. 43.

(18) «En el acto de esperar hay una radical inconformidad, frente a la situación de cautividad y privación en que se encuentra el esperanzado», LAÍN ENTRALGO, P., *La espera y la esperanza*, Madrid, Alianza, 1984, p. 306.

(19) Cf. MOLTSMANN, J., *Teologia della speranza*, Brescia, Queriniana, 1979, p. 371.

ranza no está reñida con la inseguridad (la «seguridad insegura» dice Laín Entralgo); más aún, «la seguridad no pertenece a la esperanza», dice Santo Tomás (20). En realidad este carácter de inseguridad tiene sus beneficios, contrariamente al pensar común:

«Cuando miramos al futuro que se abre ante nosotros, oscuro e indeterminado, es la esperanza la que nos da coraje, pero sólo el miedo o la angustia nos hacen circunspectos y cautos. Así pues, ¿puede la esperanza ser prevenida y prudente sin el miedo? El coraje sin cautela es estúpido. Pero la cautela sin coraje hace a las personas escrupulosas e indecisas. En este aspecto «el concepto de la “angustia” y el “principio esperanza” no son opuestos, después de todo, sino que son complementarios y mutuamente dependientes» (21).

La esperanza conlleva el coraje, que no se reduce a la mera vitalidad, al simple instinto por sobrevivir, sino que supone «el coraje paciente y perseverante que no cede al desánimo en las tribulaciones» (22). El coraje, en muchas situaciones se traduce en paciencia, en «entereza» o «constancia» (gr. «Hypomoné»).

«La paciencia que tan esencialmente pertenece a la esperanza, expresaría en forma de conducta esa conexión entre el futuro y el presente. “La esperanza se realiza, cuando es genuina, en la paciencia. La esperanza es el supuesto

(20) Cf. LAÍN ENTRALGO, P., *La espera y la esperanza*, Madrid, Alianza, 1984, p. 174.

(21) MOLTSMANN, J., *Experiencias de Dios*, p. 64.

(22) ALFARO, J., «Speranza cristiana e liberazione dell'uomo», Brescia, Queriniana, 1973, p. 38.

de la paciencia. Esperanza y paciencia se hallan en continua relación» (23).

La esperanza, pues, es fuente de paciencia y quien se ejercita en la paciencia en medio de las dificultades, acabará sintiendo que su vida se abre hacia una meta consoladora y esperada. Y la paciencia supone confianza.

San Pablo abunda en sus escritos en la exhortación a la paciencia en medio de las dificultades. A los hebreos les escribe: «Necesitáis paciencia en el sufrimiento para cumplir la voluntad de Dios y conseguir lo prometido» (Heb 10,36). A los cristianos de Roma les escribe: «Esperar lo que no vemos es aguardar con paciencia». (Rom 8,25).

La paciencia, no obstante, no implica la falta de «intranquilidad», en cierto sentido, de «impaciencia».

Incluso la desesperación, en cierto sentido, forma parte de la dinámica de la esperanza. El desesperado aún espera, siente que puede esperar aunque no sepa el objeto de su esperanza. «El gran riesgo de la desesperación es que termine en la desesperanza. En este estado, el sujeto no solamente no tiene un proyecto, sino que, además, está seguro que nunca lo tendrá. Su vida no solamente no tiene ningún sentido, sino que está seguro de que no lo hay, y no puede haber; nada capaz de dar a su propia existencia (...) un sentido verdaderamente satisfactorio» (24).

Moltmann dice también que «la conversión es la práctica de la esperanza viva» (25). El que no posee ninguna esperan-

(23) LAÍN ENTRALGO, P. «La espera y la esperanza», Madrid, Alianza, 1984, p. 350.

(24) Cf. ROCAMORA, A., «El orientador y el hombre en crisis», en: AAVV, *Hombre en crisis y relación de ayuda*, ASETES, Madrid, 1986, p. 559.

(25) MOLTSMANN, J., *Experiencias de Dios*, o. cit., p. 42.

za no puede convertirse, puesto que no tiene futuro ante sí para el que «cambiar» hacia algo mejor:

Pablo dice a los cristianos de Tesalónica: «Hermanos, no queremos que estéis en la ignorancia respecto a los muertos, para que no os entristezcáis como los demás, que no tienen esperanza». (I Tes 4,13).

En último término, la esperanza se traduce en abandono en Dios, en quien se deposita el máximo de confianza. Abandonarse en Dios en total confianza no significa una actitud pasiva de resignación (26). Más bien tiene lugar una dialéctica entre lucha y aceptación. Es una lucha que acepta que Dios diga la última palabra, una lucha como expresión de la esperanza y vivida desde la aceptación en la que la persona es sujeto.

De esta forma podrá dar testimonio de la propia esperanza (I P 3,15) en una relación que nutrirá la verdadera esperanza, «el arte de esperar» en el sufrir y dará calidad y salud a la vida en medio del sufrimiento (Tit 2,2), una relación basada, pues, en la esperanza en Dios, sabiendo que «la esperanza no falla porque el amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones» (Rom 5,5).

Dios es la única fuerza, en el fondo, de la esperanza en medio del sufrimiento y ante la muerte. Dios, que se manifiesta por medio de las personas, de signos sacramentales, de su Palabra. El cielo será la salud plena para el cristiano, ese regalo con su «plusvalía». Y el testimonio de esta realidad lo dará el cristiano con su saber estar; en medio de la pobreza radical

(26) Cf. MOLTSMANN, J., *Teologia della speranza*, Brescia, Queriniana, 1979, p. 228.

experimentada ante el sufrimiento, en medio del profundo silencio al que invita la sacralidad de la estación oscura de la vida, en la cual el misterio puede ser concelebrado.

Ser testigo de la esperanza

Infundir esperanza es otro de los objetivos del cristiano y, particularmente en medio del sufrimiento. Pero lejos de nosotros la idea de esperanza como una fuga de la realidad dolorosa.

La esperanza, pues, no consiste en la ilusión de superar todas las dificultades, hasta el punto de no sufrir y no morir. Sería no sólo una vana ilusión, sino que no entra dentro de la razonabilidad de las personas y de las verdaderas expectativas. Escribe el teólogo Turoldo, en «La muerte del último teólogo», una interesante reflexión bajo forma de cuento: «Se trata de aquella isla, donde los hombres no mueren nunca; hombres que vivían setecientos años, ochocientos años, continuando la vida envejeciendo, transcurriendo el tiempo, marchitándose los sentimientos, como sucede normalmente en todo el universo, y, también, enfermando, pero sin morir. Lo único que no sucedía desde hacía siglos es que alguien muriese. Podemos imaginarnos lo que era aquella isla. ¿Qué podrían decirse unos a otros después de unos siglos? ¿Qué contarse, que ya no supiesen? Pero el aspecto más grave era la desaparición de todo sentimiento de ternura y de piedad, incluso frente a los dolores más atroces y en las personas más queridas, porque todos decían: «no morirá». Hasta el punto de colocarse todos a la espera de que alguien, finalmente, comenzase de nuevo a morir. En un cierto momento, comenzaron a celebrar ritos y plegarias para que se recomenzase a morir. E invocaban a

Dios suplicando: «Señor, mándanos la muerte, la gran muerte, la bella muerte; perdónanos si en algún tiempo nos hemos lamentado porque se moría, si no hemos sabido ser felices como tú querías, si no hemos comprendido; la muerte es la puerta de la salvación, la entrada a tu palacio; la vida es distancia, nos exilia a uno de otro, nos conduce al desierto; Señor, líbranos de la vida, tú eres un niño y no sabes lo que quiere decir ser un hombre de mil años» (27).

Ahora bien, ¿cómo infundir esperanza en el acompañamiento en medio del sufrimiento? El símbolo de la esperanza es el ancla. Infundir esperanza no es otra cosa que ofrecer a quien se encuentra movido por el temporal del sufrimiento, un lugar donde apoyarse, un agarradero, ser para él ancla que mantiene firme, y no a la deriva, la barca de la vida. Ofrecerse para agarrarse, ser alguien con quien compartir los propios temores y las propias ilusiones, eso es infundir esperanza (28).

Acompañar a vivir en clave de esperanza no significa promover una sensación de seguridad que anule la incertidumbre y la inseguridad. La seguridad no pertenece a la esperanza, dice Santo Tomás (29). La esperanza es hermana del coraje paciente y perseverante, de la constancia, de la impaciencia (paradójicamente), del abandono, en último término en aquel en quien se confía ilimitadamente: Dios para el creyente.

Cada encuentro, cada relación de ayuda significativa, cada diálogo saludable y basado en el amor, es sacramento de la es-

(27) Citado por ANTONELLI, F., *Per morire vivendo*, Roma, Città Nuova, 1991(3), p. 24.

(28) BERMEJO, J. C., «Cómo infundir esperanza», en *Humanizar*, 1998(38), p. 37.

(29) Cf. LAÍN ENTRALGO, P., *La espera y la esperanza*, o. cit., p. 174.

peranza. Porque «no habrá motivo de esperarse mucho del futuro si los signos de la esperanza no se hacen visibles en el presente» (30).

2. COMPASIÓN Y CONSUELO

«La grandeza de la humanidad está determinada esencialmente por su relación con el sufrimiento y con el que sufre», nos dice el Papa. «Una sociedad que no logra aceptar a los que sufren y no es capaz de contribuir mediante la compasión a que el sufrimiento sea compartido y sobrellevado también interiormente, es una sociedad cruel e inhumana» (SS, 38).

Consolar en el sufrimiento

La palabra *consolatio* es propuesta como clave de «ser-con» el otro en la soledad, que deja de ser tal. Es una propuesta comprometida la que se presenta: el consuelo del amor que lleva incluso a provocar sufrimiento en el que sale al paso de la vulnerabilidad ajena porque no puede no implicarse y dejarse modelar y herir.

El consuelo es la respuesta del amor cuando somos capaces de procurarnos unos a otros ayuda. Parece como si la contemplación de vulnerabilidad ajena, si no se queda en pasividad expectante, mueve al cristiano a la solidaridad y deseo de consolar. En este proceso, nos aparece con frecuencia nuestra impotencia o nuestra incomodidad. El vértigo que

(30) NOUWEN, H. J. M., *Ministero creativo*, Brescia, Queriniana, 1981, p. 26.

parece que experimentamos ante la posibilidad de encontrarnos en la vulnerabilidad, en la verdad y en la oscuridad de los ánimos, nos lleva en ocasiones a estilos que llegan a ser grotescos de acompañamiento, en lugar de verdaderos consuelos.

Kant escribía: «Un médico no hacía sino consolar a su enfermo todos los días con el anuncio de la próxima curación, hoy diciéndole que el pulso iba mejor; mañana que lo que había mejorado era la excreción, pasado que el sudor era más fresco, etc. El enfermo recibe la visita de un amigo: ¿cómo va esa enfermedad?, le pregunta nada más entrar: ¿Cómo ha de ir! ¡Me estoy muriendo de mejoría!»

No menos clara es la expresión del hombre sufriente de siempre, representado en la figura de Job que, en medio de su sufrimiento, exclama después de escuchar muchas palabras huecas: «¡He oído muchas cosas como éstas! ¡Consoladores fúnestos sois todos vosotros! ¡No acabarán esas palabras de aire?» Parece claro que no son las palabras, por bienintencionadas que sean, sabias que parezcan, o de buenos amigos que vengan, las que tienen el mayor poder consolador. Quizás, tras un largo camino de interiorización, también la razón que convive con las preguntas últimas pueda consolar, como Cicerón que encontraba el consuelo por la muerte de su hija en el estudio de la filosofía. Pero ciertamente, en el acercamiento entre personas, no parece que la tendencia a racionalizar sea la más adecuada.

¿Cómo aliviar, calmar, endulzar, sosegar, infundir ánimo, entonces? ¿Cómo consolar cuando nos encontramos con alguien que llora? Quizás tengamos que recordar antes que las lágrimas tienen mil significados. Las hay de emoción, de alegría (a veces acompañan a la carcajada), de gozo, de ternura, como

también las hay de rabia, de lamentación, de desesperación, de amargura, de arrepentimiento, de tristeza,... Son muchos los sentimientos que pueden ir acompañados de lágrimas. Por haber hay hasta «lágrimas de cocodrilo», aquellas vertidas aparentando un dolor que no se siente, «lágrimas bebidas» o tragadas sin dejarlas correr. Las lágrimas muestran la grandeza humana y también su miseria.

Llorar, con gran frecuencia, es una reacción ante el dolor, necesaria y apropiada y está considerado como uno de los indicadores fundamentales de salud mental. Las lágrimas, en todo caso, parecen tener un efecto benéfico de liberación. Liberan tensión, relajan, desahogan. Y desahogar es una palabra compuesta: des-ahogar. Vaya que si uno llora, puede evitar ahogarse. Hasta ahí llega el efecto salvador de llorar:

Llorar reconcilia: consigo mismo y con los demás. Repara, restablece orden y equilibrio en el pasado para permitir vivir el presente serenamente. Llorar ablanda, deja visible la debilidad o, si se prefiere, la fortaleza de los sentimientos y del aprecio por un bien que se pierde: una persona, una relación, un lugar donde vivir, la tranquilidad de la propia conciencia... Y ablandarse es humanizarse.

Entonces, si llorar libera, desahoga, produce sosiego, reconcilia, ablanda, humaniza, ¿por qué avergonzarse o pedir perdón o exhortar a no llorar? ¿Por qué mantenernos aún en «los hombres no lloran» y otras semejantes?

Ciertamente, consolar al que llora por la pérdida de un bien —persona o no—, no se hace invitando a no llorar cuando tal exhortación está habitada por la propia incomodidad en la relación en lugar de estarlo por deseo de confiar en el apoyo de la propia presencia.

En efecto, consolar supone ofrecerse a sí mismo —más que las palabras— como regazo, como apoyo, como presencia, como compañía. Consolar, más que exhortar a olvidar el pasado —¡qué crueldad!— o a pensar únicamente en el futuro, significa mirar al presente: no tanto para mejorarlo cuanto para rodearlo de una atmósfera de aceptación, cercanía, humanidad, ternura, blandura.

El que consuela comunica, con su silencio, con su lenguaje no verbal y más raramente con sus palabras: «estoy contigo», «apóyate en mí», «me hago cargo», «comparto contigo hasta donde me es posible el modo como te sientes».

Cuando San Pablo invita a «llorar con los que lloran», lo hace también exhortando a no complacerse en la altivez ni en la propia sabiduría, e invitando a dejarse atraer por la humildad, como si estuviera definiendo, con palabras de entonces, el significado de la empatía, del abajamiento personal y del arte de entrar en el mundo del otro para comprender y comunicar comprensión.

Por eso, lejos de grandes discursos, es la escasez de palabras salidas del corazón, auténticas, el abrazo verdadero, el apretón de manos sincero y otros modos de contacto físico, la mirada acogedora y transparente, lo que constituye una fuente de consuelo. Como lo es escuchar que alguien pronuncie nuestro nombre.

¡Qué empeño tan estúpido ese de invitar a no llorar! En tono poético, y por tanto sin aires masoquistas, José Benjamín escribe: «¿A quién suena la música bien, pudiendo escuchar el llanto?» Y elogiando la bondad y poder humanizador de las lágrimas, si nos hubiéramos olvidado de llorar, podríamos aprender de nuevo escuchando a Gandhi que decía: «Toma una lágrima y deposítala en el rostro del que no ha llorado».

Consuelo y empatía

Si hay una forma privilegiada de desplegar esta *consolatio*, que refleja la grandeza de la humanidad de las personas a las que se refiere el pontífice, esa es la empatía. Es una de las actitudes sobre las que más se insiste hoy en las profesiones de ayuda. La historia del concepto de empatía es relativamente breve en psicología (31). Cuando Titchener tradujo la noción de *Einfühlung* con *empathy* sirviéndose del griego *empathia* quería subrayar una identificación tan profunda con otro ser que le llevara a experimentar los mismos sentimientos con los «músculos de la mente». El desarrollo del concepto lleva a adquirir una importancia central en el ámbito de las relaciones de ayuda, de modo particular con Rogers.

Como actitud (más que como mera técnica), la empatía lleva a una persona a intentar comprender el mundo interior de la otra, de sus emociones y de los significados que las experiencias adquieren para él. Los mensajes percibidos encuentran en su interior un eco o referente que facilita la comprensión, manteniendo la atención centrada en el sufrimiento ajeno (32).

Por empatía entendemos, por tanto, la capacidad de comprender los pensamientos, emociones, significados, del otro.

(31) Lo utiliza Titchener en 1909 como traducción del término alemán *Einfühlung*, introducido en psicología por Lipps, tomado de la filosofía estética de Vischer de 1873. Hasta el primer decenio del siglo xx, la empatía era un concepto de interés unido a la filosofía estética y con Titchener, Scheler y Stein se convierte en objeto de la reflexión filosófica y psicológica. Anteriormente se refería también a los objetos inanimados, como una obra de arte. Cf. FORTUNA, F.-TIBERIO, A., *Il mondo dell'empatia*, Franco Angeli, Milán 1999, 15.

(32) Cf. BRAZIER, D., *Más allá de Carl Rogers*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1997, 48.

Pero no basta con comprender al otro si uno no es capaz de transmitírselo. Por consiguiente, como dice Borrell i Carrió, «hay dos momentos inseparables: un primer instante en el que el entrevistador es capaz de interiorizar la situación emocional del paciente y un segundo instante en el que el entrevistador le da a entender al paciente esta comprensión (...). El paciente nos juzgará empáticos por lo que le diremos, pero más por lo que observe, pero aún más porque, en efecto seamos comprensivos y tolerantes» (33).

Comprender los puntos de vista de los demás nos permite el acceso a lo que puedan estar pensando, a cómo consideran y definen una situación, al significado que le dan, a lo que planean hacer al respecto. Esta clase de comprensión necesita tiempo para desarrollarse progresivamente y depende del propio nivel de crecimiento cognitivo y de maduración afectiva (34), así como también ayuda a lograrla el tener una amplia variedad de experiencias vitales (35).

(33) BORRELL I CARRIO, F., *Manual de entrevista clínica*, Harcourt Brace, Madrid 1998⁴, p. 12.

(34) En el evolucionar del concepto de empatía, estamos de acuerdo con quienes la consideran como una capacidad que incluye elementos cognitivos y afectivos, así como elementos comunicativos o conductuales que constituyen la parte visible de la empatía. Cf. FORTUNA, F.-TIBERIO, A., *Il mondo dell'empatia*, o.cit., 35. Asimismo somos del parecer de que la empatía «es un proceso activo, consciente e intencional y que, por tanto, puede ser activado voluntariamente». Ello no impide que agentes expertos tengan una particular facilidad para disponerse en actitud empática, habiendo llegado a ser algo automático, un «modo de ser». Cf ib., 37.

(35) ELIAS, M. J.-TOBIAS, S. E.-FRIEDLANDER, B. S., *Educación con inteligencia emocional*, Plaza & Janés, Barcelona 1999, 32. Algunos autores consideran que la empatía sea innata, pero otros insisten en que se puede desarrollar, entre los cuales CARKHUFF, C., FORTUNA, F.-TIBERIO, A., *Il mondo dell'empatia*,

No es menos importante la capacidad de comunicar la comprensión de las necesidades, significados, sentimientos, de manera verbal y no verbal. Particular relevancia adquiere la reformulación, que, con la dosis de interpretación de la que inevitablemente irá añadida, constituye, junto con la escucha activa, el elemento esencial de la dimensión conductual de la empatía (36).

Cada vez más se va matizando el concepto de empatía, subrayando la diferencia con la simpatía, con la que frecuentemente se confunde. El mismo Max Sheler distingue entre simpatía o «compasión en general», identificación afectiva e identificación vital (37). Se distingue también entre empatía y simpatía o compasión y entre empatía e intuición. Mientras que la empatía es la capacidad de entrar en la experiencia de otra persona y comprender cogniciones, significados y emociones y transmitir comprensión, la simpatía o compasión es la capacidad de compartir los sentimientos de otro y ser afectado por ellos (experimentándolos también), y la intuición es la capacidad de entender un tema entrando en el otro (38). Aunque los términos tienen relación, parece necesaria esta aclaración para evitar los efectos de la inflación de la palabra empatía.

o. cit., 26. El concepto de Truax de «agudeza empática» permite responder a la cuestión distinguiendo, como presente en otro lugar, entre aptitud, actitud, dimensión conductual y «flash» empático. Cf. BERMEJO, J. C.-CARABIAS, R., *Relación de ayuda y enfermería*, o. cit., 48-50.

(36) Cf. BERMEJO, J. C., *Apuntes de relación de ayuda*, Sal Terrae, Santander 1998, 49-53. Cf. también WACHTEL, P. L., *La comunicación terapéutica. Principios y práctica eficaz*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1996, 210-213.

(37) Cf. STEIN, E., *L'empatia*, Franco Angeli, Milán 1999⁴, 68.

(38) BERGER, D. M., *L'empatia clinica*, Astrolabio, Roma 1989, 13.

Digamos además que la empatía juega un papel importante, como sugirió David Hume en los juicios morales. «Quiere decirse que el juicio moral se basa en sentimientos de satisfacción, dolor, dificultad o disgusto que resultan de la empatía del observador con los sentimientos de la persona cuya acción está siendo valorada y con los sentimientos de aquellos que se ven afectados por esta acción» (39). La empatía influye, por tanto, en los juicios morales y en la toma de decisiones.

La empatía es clave para la humanización, particularmente en el mundo del sufrimiento humano. A ello se refiere el papa en el número 25 de la *Spe salvi*. Dice: «La ciencia puede contribuir mucho a la humanización del mundo y de la humanidad. Pero también puede destruir al hombre y al mundo si no está orientada por fuerzas externas a ella misma. Por otra parte, debemos constatar también que el cristianismo moderno, ante los éxitos de la ciencia en la progresiva estructuración del mundo, se ha concentrado en gran parte sólo sobre el individuo y su salvación. Con esto ha reducido el horizonte de su esperanza y no ha reconocido tampoco suficientemente la grandeza de su cometido, si bien es importante lo que ha seguido haciendo para la formación del hombre y la atención de los débiles y de los que sufren.» Subrayar el poder humanizador de la ciencia es un camino de reconocimiento del valor de ésta en el dinamismo de la esperanza. Así, no cabe mirar sólo al más allá, sino al más acá, donde la humanización es el eco de la Encarnación de Dios mismo. Si es cierto que el cristiano sólo verá colmada su esperanza en el más allá, nada quita al valor de cuanto consigue hacer en el más acá, del que cabría hablar con una visión más positiva y encarnada.

(39) EISENBERG, N.-STRAYER, J., *La empatía y su desarrollo*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1992, 78.

ESCATOLOGÍA CRISTIANA Y ECOLOGÍA

JOSE-ROMÁN FLECHA ANDRÉS
Universidad Pontificia de Salamanca

Preocupación por la naturaleza, respeto al medio ambiente, conservación de la biodiversidad, políticas para la promoción de un progreso sostenible. Todas estas expresiones son características de la cultura contemporánea.

Para el cristiano son otros tantos «signos de los tiempos». Por referirse a Dios, en cuanto origen y destino, las virtudes teologales no nos llevan a ignorar la belleza y el deterioro de la naturaleza.

En efecto, la fe cristiana nos lleva a descubrir en la creación la huella del poder y del amor del Creador: La esperanza nos anima a vivir en este mundo temporal con la mirada puesta en una eternidad de vida. Y el amor nos pide dedicar nuestra atención no sólo a las personas que viven en este momento, sino también a las que nos van a suceder en el uso de este mundo que es nuestra casa común.

I. LA CONCIENCIA DEL DESASTRE

Seguramente la degradación de la naturaleza se debe en primer lugar a fenómenos «naturales» que nada tienen que ver con la responsabilidad humana. Pero en los últimos tiem-

pos, hemos descubierto que el abuso de nuestra libertad ha determinado un lamentable deterioro del medio natural que parece irreversible.

Ese descubrimiento puede ser vivido con la alegre frivolidad de quien mira sólo al disfrute del presente y trata de ignorar el futuro. Ahora bien, cuando se considera la situación con un mínimo de responsabilidad, es inevitable preguntarse por las causas que han determinado la cascadas de desastres.

En realidad, las culpas se reparten de forma más o menos equitativa entre los creyentes y los no creyentes.

1.1. La responsabilidad de la fe

En otras ocasiones hemos aludido a las tópicas denuncias que se han lanzado contra los cristianos. Se dice que la tradición judeo-cristiana ha convertido en norma de actuación las palabras que, según el primer libro de la Biblia, Dios dirige a los primeros seres humanos: «Sed fecundos y multiplicaos, y henchid la tierra y sometedla; mandad en los peces del mar y en las aves del cielo y en todo animal que reptá sobre la tierra.» (Gén 1,28) (1).

Los cristianos responden a esta acusación que, el texto ha de ser entendido en relación con el contexto, en el que Dios

(1) Estas acusaciones, formuladas por L. WHITE, «The historical roots of our Ecological Crisis», en *Science*, 155 (1967) 1203 ss., han sido recogidas y continuadas por J.W. FORRESTER, *World Dynamics*, Cambridge 1971, y por C. AMERY, *Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums*, Hamburgo 1972.

constituye al ser humano en imagen de Dios, es decir, en su vivir y representante. En consecuencia, la humanidad ha de comprender ese dominio en términos de custodia responsable. Hay una especie de dignidad «pontifical», es decir, tendedora de puentes, por la que el ser humano es responsable «del» mundo creado «ante» el Creador del mundo. De sobra saben que «dominar el mundo» equivale antes que nada a «dominar el dominio» irresponsable sobre el mundo.

De todas formas, hay que reconocer que detrás de toda denuncia, por injusta que parezca, hay siempre una parte de verdad. En este caso, el fallo habría de ser cargado a la cuenta de una deficiente intelección de la esperanza escatológica.

Es verdad que la mejor tradición cristiana consideraba la naturaleza como un libro en el que Dios se revelaba al hombre y el hombre mismo podía reconocerse a sí mismo (2). Y es verdad que la revelación bíblica invitaba al cristiano a mirar a un futuro que habría de revelar la plenitud del proyecto creador de Dios. En él había que incluir no sólo a la persona, sino también a la comunidad humana y a la misma creación material.

Sin embargo, los cristianos habían cedido a un cierto encojimiento de la virtud de la esperanza. Es cierto que se mostraban preocupados por el futuro, pero ese futuro quedaba resumido en su salvación personal. Con demasiada frecuencia parecían excluir la dimensión comunitaria de la esperanza. Y sobre todo, olvidaban su dimensión cósmica.

En general se pensaba que al cristiano no le preocupaba demasiado ni el principio del mundo creado ni su final. En consecuencia, no le importaba demasiado el presente. No

(2) Cf. J. R. FLECHA, *El respeto a la creación*, Madrid 2001, 55-60.

era fácil vivir la responsabilidad moral con relación al mundo no humano, a menos que no estuviera determinado por la virtud de la justicia. Por decirlo de una forma familiar, el cristiano no se sentía demasiado responsable de la suerte de los animales y de los vegetales, a menos que tuvieran un dueño concreto al que dañaría con su eventual irresponsabilidad.

1.2. La responsabilidad de la razón

Con todo, hay que reconocer que, en este como en otros muchos campos, las culpas han de ser compartidas. La desafección por el mundo ambiental no nace solamente de la fe, es decir, de una fe mal entendida, sino también de la glorificación de la razón humana que ha escenificado la modernidad.

Efectivamente, la cultura moderna ha hecho del «progreso» un ideal de vida personal, un proyecto científico-técnico y una estrategia política.

Para conseguir la realización del ideal del progreso hacían falta dos presupuestos. Por una parte, era necesario proclamar la autonomía y la soberanía de la razón humana. Era necesario vivir y actuar «etsi Deus non daretur», es decir con independencia de una pretendida normatividad sobrenatural y revelada, ante la cual no cabían más que suspicacias. Por otra parte, era preciso reducir el ideal del progreso a sus límites puramente materiales. No tenía sentido hablar de un progreso integral humano que, por hipótesis, debía prestar atención a unos determinados valores morales.

En realidad, el único valor normativo ha sido el de la utilidad, determinado en cada caso por un juicio bastante previsible de la razón instrumental.

Este proceso se ha dado sobre todo en el mundo llamado occidental. El progreso técnico al que se ha asistido en ese ámbito es realmente espectacular. Con todo, el progreso ético no siempre ha corrido al mismo paso

2. UN MENSAJE REVELADO

Sin embargo, en el seno de la cultura occidental, marcada en su mayoría por sus raíces cristianas, no faltaban referentes preciosos para valorar el mundo «natural». La tradición judeo-cristiana desmitificó el mundo, pero no lo desacralizó. Se negó a adorar a los seres naturales, con lo cual contribuyó a afianzar el sentimiento de la libertad humana ante el destino y los hados. Pero por otra parte, consideró a los seres naturales como signos y mediaciones a través de las cuales se manifiesta la divinidad, con lo cual promovía el respeto a una natura que no debía ser avasallada por la técnica.

Basta aquí recordar algunos datos de la revelación bíblica que, por lo demás, son de sobra conocidos.

2.1. La gratitud por la creación

En un lenguaje que recuerda las notas culturales propias de la mentalidad hebrea, los escritos veterotestamentarios asocian al mundo creado con la experiencia diaria del ser humano, tanto en los momentos en los que vive la vivencia de la

gracia como cuando experimenta la fuerza del pecado (Gén 2,25; 3,17-19,24).

Los fenómenos naturales son lo que son y lo que significan. Contienen un mensaje para el hombre. El arco iris, por ejemplo, puede ser visto como una señal visible de la alianza entre Dios y los hombres (Gén 9,13).

Pero, por otra parte, la empresa humana en el mundo puede hacerse blasfema y antihumana, como se manifiesta a través del relato de la construcción de la torre de Babel (Gén 11,1-9).

Los profetas bíblicos anuncian la restauración mesiánica apelando a los colores de un nuevo paraíso (Is 11,6-9; 65,16-25). La relación del ser humano con las cosas será de nuevo verdaderamente armónica y creadora.

De hecho, la paz entre los hombres y de los hombres con Dios se traduce en el anuncio de la fertilidad del suelo (Am. 9,13-14; Os 2,20, 23-24) y en un desarme general entre los pueblos (Is 2,4; 9,4; Mi 4,3-4; 5,9-10; Za 9,10).

En su oración, el piadoso israelita da gracias a Dios por el esplendor de la creación. Todos los seres creados le hablan del Dios que los ha creado con sabiduría. Ellos cantan la gloria de Dios y Dios mismo se regocija en todas sus obras (Sal 8; 19; 104).

2.2. La esperanza de la creación

El reflejo cósmico de la esperanza también aparece en el Nuevo Testamento. Jesús de Nazaret recuerda que la realización del ser humano nunca puede coincidir con la posesión de todas las cosas (Lc 9,25). Considera una necedad el colocar la

felicidad en la satisfacción de la presunción (Lc 12,13-21) y subraya los aspectos de confianza que incluye la esperanza (Lc 12,22-43).

Sin embargo, esa invitación a la confianza en la providencia de Dios no equivale a un estímulo para la ociosidad. Los evangelios colocan en el mismo contexto las exhortaciones de Jesús a vivir una esperanza vigilante y comprometida, que al mismo tiempo ha de ser respetuosa y activa (Lc 12,35-48 = Mt 25,1-13). El mundo creado no es ajeno al ejercicio de la esperanza de los que aguardan la «venida» o manifestación de su Señor.

También San Pablo asocia al mundo creado con la esperanza de los hombres. La creación entera, vive y gime «en la esperanza de ser liberada de la servidumbre de la corrupción para participar en la gloriosa libertad de los hijos de Dios» (Rom 8,20-21). Ya en las primeras cartas, marcadas por un fuerte acento escatológico, el Apóstol invita a los cristianos de las primitivas comunidades cristianas a entregarse con normalidad al trabajo, superando la tentación de la pereza que paralizaba a los que «esperaban» o temían un fin de la creación demasiado cercano (2 Tes 3,1-15).

En otros escritos neotestamentarios se exhorta a los cristianos a relativizar estas cosas presentes que «se disolverán» un día, y a vivir esperando la justicia de unos nuevos cielos y una nueva tierra (2 Pe 3,13). En realidad, los creyentes en Jesucristo aguardan una nueva ciudad de Jerusalén, que será toda don de Dios, pero estará construida con las piedras más hermosas de este mundo (Ap 21) (3). La esperanza no los

(3) J. R. FLECHA, «El cristiano y la esperanza», en *Studium Legionense*, 17 (1976), 9-66.

exime del compromiso y del esfuerzo por lograr una sociedad más justa.

3. DOCTRINA DEL CONCILIO

En otras ocasiones he resumido la doctrina reciente de la Iglesia sobre la resonancia cósmica de la esperanza cristiana. Baste aquí recordar que el Concilio Vaticano II, con su profunda meditación sobre Cristo y sobre la Iglesia, nos recuerda que según la Biblia, Dios mismo encontró muy bueno todo lo que había creado (GS, 12). Afirma, además, que, creando y conservando el universo por su Palabra, Dios ofrece a los hombres en la creación un testimonio perenne de sí mismo (cf. Rom 1,19-20). Y añade que el Verbo de Dios, al encarnarse para habitar en la Tierra, entra como hombre perfecto en la historia del mundo (GS, 38).

3.1. La Iglesia en camino

En la constitución conciliar sobre la Iglesia se incluye todo un capítulo —el VII— sobre su sentido escatológico y el de toda la vida cristiana. Ya al principio del se encuentra una afirmación sorprendente:

«La Iglesia a la que todos hemos sido llamados en Cristo Jesús y en la cual, por la gracia de Dios, conseguimos la santidad, no será llevada a su plena perfección sino «cuando llegue el tiempo de la restauración de todas las cosas» (Act, 3,21) y cuando, con el género humano, también el universo entero, que está íntimamente unido con el hombre y por él alcanza su fin, será perfectamente renovado (cf. Ef, 1,10; Col, 1,20; 2 Pe, 3,10-13)» (LG, 48).

Este primer párrafo afirma la solidaridad del universo cósmico en la esperanza y en la renovación final de la humanidad. Esta renovación es fundamentalmente antropocéntrica, puesto que en el ser humano adquiere sentido el universo. La cita bíblica de 2 Pe fue introducida al final para no dar la impresión de que se favorecía la opinión de aquellos que afirman la glorificación del universo, tal y como ha sido pensado y edificado por los hombres. En el párrafo siguiente se afirma que en Cristo ha comenzado ya la restauración que esperamos y que la fe da sentido a la vida temporal.

El cuarto párrafo de este número, tachonado, de textos bíblicos, intenta trazar una espiritualidad de la esperanza escatológica, deduciendo de ella algunas virtudes imprescindibles para la vida cristiana, con especial referencia al empeño temporal.

La exigencia del *compromiso temporal* fue expresada mediante la referencia a 2 Cor 5,9. Esta inserción parece responder a la petición de mons. Ancel, según el cual la naturaleza escatológica de nuestra vocación se manifiesta también en nuestra vida diaria, a través de la fe, la esperanza y la caridad, con lo que se deshace la calumnia que define la religión como opio del pueblo (4). Según la Comisión teológica «a algunos les parecía que si faltaban estas palabras (2 Cor 5,9) habría el peligro de que los hombres entregados a las cosas celestiales no se ocupen lo bastante de lo que están obligados a hacer en este mundo para responder plenamente a su vocación cristiana».

Igualmente, la referencia a Mt 25,26 fue introducida con el fin de que el texto manifestase más claramente «la conexión

(4) Mons. Ancel habló el 16-9-1964.

entre el trabajo humano y la suerte futura de la gloria celestial o de la condenación» (5). Un padre conciliar pidió que suprimiesen las palabras que se refieren a la vinculación del universo con la suerte del hombre. Le parecía que podrían evocar la doctrina origenista de la salvación de todo el género humano en correlación con la salvación del universo. El texto, sin embargo, fue mantenido porque no se puede negar la conexión existente entre el hombre y su mundo, y porque la «restauración de todas las cosas» no ha de entenderse necesariamente como una renovación puramente física (6).

3.2. La esperanza y el mundo

En la Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo de hoy encluyó una reflexión sobre el ateísmo. En ese contexto retoma el Concilio un argumento varias veces repetido, que parece ofrecer una respuesta apologética a las conocidas acusaciones procedentes del marxismo. La esperanza cristiana no aliena al creyente de su responsabilidad en la construcción de este mundo, sino que le ofrece razones y fuerzas para tal compromiso:

«Enseña además la Iglesia 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).

La esperanza no puede dar pie para una vida irresponsable. La esperanza pone en marcha la libertad y ésta se orien-

(5) *Textus emendatus cap. VII: 13.*

(6) G. ALBERIGO - F. MAGISTRETTI, *Constitutionis Dogmaticae «Lumen Gentium» Synopsis Historica*, Bologna, 1975, 553.

ta a la felicidad. «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» (GS 31).

Esta última frase ha sido tomada, casi al pie de la letra, de un artículo de P. Teilhard de Chardin, lo que da pie para pensar que, a fin de cuentas, la llamada tendencia «encarnacionista» ejercía en el Concilio una notable influencia, aunque, como en este caso, hubiera de mantener en secreto sus fuentes (7).

Pero, más importante aún es la preciosa conclusión con que se cierra el capítulo 3 de la primera parte de la Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo de hoy. Dedicado a la meditación sobre la tierra nueva y el cielo nuevo, este número 39 constituye un excelente resumen de la doctrina cristiana sobre el valor del mundo creado y el respeto que merece a los creyentes.

Tras referirse a la consumación del mundo y de la historia y a la permanencia de las obras del amor, el texto repite la afirmación sobre el dinamismo activo de la esperanza:

«Se nos advierte que de nada le sirve al hombre ganar todo el mundo si se pierde a sí mismo. No obstante, la espera de una tierra nueva no debe amortiguar, sino más bien aliviar, 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. Por ello, aunque hay que distinguir cuidadosamente progreso

(7) Cf. P. TEILHARD DE CHARDIN, «La crise présente. Réflexions d'un naturaliste», en *Études*, 233 (1937), 165. Nos atrevemos a sugerir que la introducción de estas palabras en la GS puede deberse al P. B. HÄRING: cf. su obra *C'è ancora speranza*, Milán 1971, 23.

temporal y crecimiento del 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).

Once padres conciliares pidieron que se cambiase el texto de forma que la anticipación del siglo nuevo no se encontrase figurada en el cuerpo de la familia humana, sino en la misma tierra que ha de ser perfeccionada. Señalaban, en efecto, que este párrafo no trataba del cuerpo de la humanidad, sino de la Tierra y precisamente de la Tierra en cuanto cultivada por el hombre. Así habría quedado más claro el papel del hombre como con creador y responsable de esta Tierra. Bastaba cambiar el pronombre *quod* —referido al cuerpo— por la forma *quae*, referida aquí a la tierra. De hecho, la comisión de revisión del texto aceptó tal modificación, aunque inexplicablemente se ofrece a continuación el texto enmendado en el que sigue apareciendo el primitivo *quod* (8). La cuestión puede parecer de poca importancia. Al final, no es la tierra en sí misma la que aparece como signo de la renovación definitiva, sino la tierra habitada, cultivada y humanizada al fin por los hombres. De todas formas, la referencia ecológica habría sido más explícita gracias a la sugerencia de aquellos padres, que ya había sido oficialmente admitida.

En este número se dice abiertamente que un día volveremos a encontrar, limpios de toda mancha, iluminados y transformados, los mejores frutos de la naturaleza y de nuestro esfuerzo. Tal vez convenga recordar que la redacción anterior señalaba tan sólo los «frutos de nuestra naturaleza».

(8) F. GIL HELLIN, *Constitutionis Pastoralis «Gaudium et Spes», Synopsis Historica De Ecclesia et vocatione hominis*. pars I. Valencia 1985, 338.

Ante la promesa conciliar de una sublimación escatológica de las realidades terrenas y de la actividad humana, cabe formularse una pregunta importante: ¿Tiene la actividad actual del hombre alguna relación con el mundo futuro? ¿Cuál es, más concretamente, la relación entre la esperanza cristiana y las esperanzas humanas? ¿Podemos esperar alguna continuidad entre nuestro esfuerzo por mejorar esta tierra y el esplendor de la nueva Jerusalén que bajará del cielo?

Frente a todas estas cuestiones, el Concilio no ha querido inclinarse ni por la tendencia pesimista ni hacia el optimismo. Sin embargo, en los textos conciliares se puede advertir claramente la afirmación de una continuidad del mundo actual en el mundo futuro. Esta postura se encuentra en compensación matizada en el sentido de la «teología escatologista», al subrayar la distinción cuidadosa entre progreso temporal y crecimiento del Reino de Dios. Según el Concilio, no coinciden la final transformación de las cosas y el progreso humano del mundo (9), idea ésta frecuentemente recordada por la tendencia llamada «escatologista» (10).

De todas formas, de acuerdo con la *Gaudium et Spes*, se puede afirmar que «el progreso está en relación intrínseca con el Reino de Dios» (11). El más fuerte argumento para de-

(9) En la redacción anterior, en vez de hablar de una distinción «cuidadosa» (*sedulo*), se afirmaba una distinción «total» (*prorsus*). En una rica intervención (27-10-1964), el card. J. Frings recordaba los peligros de una tendencia encarnacionista demasiado exagerada. Nuestros cuerpos, en efecto, sólo serán salvados a través de la resurrección después de la muerte. El trabajo humano no prepara directamente los nuevos cielos y la tierra nueva.

(10) Cf. J. DANÉLOU, «Mépris du monde et valeurs terrestres d'après le Concile Vatican II», en *RAM*, 41 (1965), 421-428.

(11) G. THILS, «L'activité humaine dans l'univers», en Y. CONGAR - M. PEUCHMARUD, *L'Église dans le monde de ce temps*, II, Paris 1967, 303.

fender esa continuidad se descubre en la última frase de este número: «El reino está ya presente en nuestra tierra, bajo la forma de misterio; cuando venga el Señor, se consumará su perfección» (GS, 39 c). Con ello se indica que esta tierra nuestra es como un signo y una realización, progresiva y velada, de la tierra nueva y del cielo nuevo.

La continuidad se vería iluminada desde el punto de vista de una cierta permanencia cuasi-sacramental del orden de la *creación*. Pero aún más se descubre desde el punto de vista de la unidad del Logos, creador y redentor, en virtud de su *encarnación* en Jesús de Nazaret, que lo acerca a esta realidad terrena. Él es, quien entregará al Padre el reino eterno y universal (GS, 39 c) (12).

Se podría decir que, al crear el mundo, Dios decide ya llevarlo a su plena consumación en Cristo, a través del esfuerzo con-creador del hombre (cf. GS, 34-39; AA 7). En ese sentido se comprende que tanto las esperanzas humanas como el esfuerzo por construir esta tierra pertenezcan al dinamismo de la esperanza. El cristiano vive aguardando un nuevo cielo y una nueva tierra, que, bajo el impulso renovador del Cristo Glorioso, constituirán al mismo tiempo el último don del Espíritu y el fruto más precioso de la tierra de los hombres (13).

El respeto hacia lo creado se convierte necesariamente en responsabilidad creadora.

(12) Véase la discusión y los argumentos en favor de la continuidad y la discontinuidad en Ch. MOELLER, «Perspectives oecumeniques», en *Vatican II. L'Eglise dans le monde de ce temps*, III, 184.

(13) Para ampliar esta sección sobre la esperanza en el Concilio Vaticano II, véase A.A. dos SANTOS MARTO, *Esperança cristã e futuro do homem*, Porto 1987.

Se ha dicho algunas veces que llama la atención el optimismo expresado por el Concilio Vaticano II ante la ciencia y el progreso humano, cuando ya era posible percibir señales de alarma ante el deterioro medioambiental. Sin embargo, es posible reconocer en los documentos conciliares algunas huellas de esa preocupación antes las posibilidades destructoras de un progreso menos humano.

3.3. Benedicto XVI

Las intervenciones posteriores del Magisterio de Pablo VI y Juan Pablo II recogerían esa misma inquietud por el deterioro del medio ambiente y la responsabilidad cristiana en la promoción de un desarrollo sostenible (14).

Por lo que se refiere al Papa Benedicto XVI, hay que comenzar recordando el mensaje para la Jornada de la Paz de 2007 que se hacía público el 8 de diciembre de 2006. En aquel documento ponía como fundamento de la paz la defensa de la dignidad y los derechos de la persona. Evocaba, además, un pensamiento de Juan Pablo II sobre la tutela de la tierra y de la persona: «No sólo la tierra ha sido dada por Dios al hombre, el cual debe usarla respetando la intención original de que es un bien, según la cual le ha sido dada; incluso el hombre es para sí mismo un don de Dios y, por tanto, debe respetar la estructura natural y moral de la que ha sido dotado» (CA, 38). En consecuencia, articulaba el Papa una relación entre dos ámbitos ecológicos intrínseca y naturalmente vinculados entre sí:

(14) Sobre los pronunciamientos de Juan Pablo II con relación al medio ambiente, puede verse J. R. FLECHA, *El respeto a la creación*, 105-117.

«Además de la ecología de la naturaleza hay una ecología que podemos llamar « humana », y que a su vez requiere una « ecología social ». Esto comporta que la humanidad, si tiene verdadero interés por la paz, debe tener siempre presente la interrelación entre la ecología natural, es decir el respeto por la naturaleza, y la ecología humana. La experiencia demuestra que toda actitud irrespetuosa con el medio ambiente conlleva daños a la convivencia humana, y viceversa. Cada vez se ve más claramente un nexo inseparable entre la paz con la creación y la paz entre los hombres. Una y otra presuponen la paz con Dios. La poética oración de San Francisco conocida como el «Cántico del Hermano Sol», es un admirable ejemplo, siempre actual, de esta multiforme ecología de la paz» (n. 8).

El Papa aludía después al problema cada día más grave del *abastecimiento energético*, que nos ayuda a comprender la fuerte relación entre una y otra ecología. Para él es evidente que «el respeto por la naturaleza está vinculado estrechamente con la necesidad de establecer entre los hombres y las naciones relaciones atentas a la dignidad de la persona y capaces de satisfacer sus auténticas necesidades».

A continuación recordaba el Papa que «la destrucción del ambiente, su uso impropio o egoísta y el acaparamiento violento de los recursos de la tierra, generan fricciones, conflictos y guerras, precisamente porque son fruto de un concepto inhumano de desarrollo». Esa observación era especialmente importante. Para Benedicto XVI, «un desarrollo que se limitara al aspecto técnico y económico, descuidando la dimensión moral y religiosa, no sería un desarrollo humano integral y, al ser unilateral, terminaría fomentando la capacidad destructiva del hombre» (n. 9) (15).

(15) El texto puede verse en *L'Osservatore Romano*, ed. en español, 38/50 (15-12-2006), 6.

- b. El día 28 de abril de 2007 dirigía Benedicto XVI un mensaje a la Academia Pontificia de Ciencias Sociales, que dedicaba su XIII Asamblea plenaria al estudio del tema: «Caridad y justicia en las relaciones entre pueblos y naciones». Con ese motivo, recordaba él algunas de las ideas que había expuesto en su primera encíclica *Deus caritas est*, sobre la relación entre la Iglesia y el estado, la fe y la razón, la caridad y la justicia.

En ese contexto, fijaba su atención en tres desafíos actuales «que únicamente pueden afrontarse con un compromiso convencido al servicio de la mayor justicia, que está inspirada por la caridad». El primero de ellos atañe precisamente al medio ambiente y a un desarrollo sostenible:

«La comunidad internacional reconoce que los recursos del mundo son limitados y que todo pueblo tiene el deber de poner en práctica políticas encaminadas a la protección del medio ambiente, con el fin de prevenir la destrucción del patrimonio natural cuyos frutos son necesarios para el bienestar de la humanidad».

El Papa abogaba por un enfoque interdisciplinar del problema y por la decisión de «valorar y prever; de vigilar la dinámica del cambio ambiental y del desarrollo sostenible, de elaborar y aplicar soluciones a nivel internacional», teniendo en cuenta que «los países más pobres son los que suelen pagar el precio más alto por el deterioro ecológico».

Citando su propio Mensaje para la Jornada mundial de la paz de 2007, recordaba el Papa el hecho evidente de los conflictos que genera la destrucción del medio ambiente a causa del acaparamiento violento de los recur-

sos de la tierra. Y recordaba también que el origen frecuentemente olvidado de esos males es precisamente el concepto restringido e inhumano de un desarrollo, que ignora la dimensión moral y religiosa del ser humano.

Recordaba también el Papa una auténtica «ecología humana», propugnada ya por Juan Pablo II (16). Dado el trí-pode relacional sobre el que se apoya la dignidad humana, ese ideal exige «una relación responsable no sólo con la creación sino también con nuestro prójimo, cercano o lejano, en el espacio y en el tiempo, y con el Creador».

A este desafío ecológico, vincula el Papa un segundo desafío en la defensa de la dignidad persona humana para lograr una plena justicia en el mundo, y un tercer desafío en la promoción de los valores del espíritu.

Ante ese panorama, «sólo la caridad puede estimularnos a poner una vez más a la persona humana en el centro de la vida de la sociedad y en el centro de un mundo globalizado, gobernado por la justicia» (17).

- c. El día 1 de septiembre de 2007, Benedicto XVI enviaba un mensaje al Patriarca Ecuménico Bartolomé I con destino a los participantes en el VII Simposio sobre «Religión, Ciencia y Medio Ambiente», reunido en Groenlandia para estudiar el tema: «El Ártico, espejo de vida» (18). Citando su propio mensaje para la Jor-

(16) JUAN PABLO II, *Centesimus annus*, 38.

(17) Ver el texto en *L'Osservatore Romano*, ed. en español, 39/19 (11-5-2007), 7.

(18) El Papa Benedicto XVI y el Patriarca Ecuménico Bartolomé I habían firmado el 30 de noviembre de 2006 una *Declaración común*.

nada de la Paz de ese mismo año 2007, el Papa reafirmaba su «esperanza de que en todo el mundo se reconozca cada vez más la relación vital entre la ecología de la persona humana y la ecología de la naturaleza». Con este motivo, retornaba al tema de la comprensión integral del desarrollo:

«La conservación del medio ambiente, la promoción del desarrollo sostenible y la atención particular al cambio climático son cuestiones que preocupan mucho a toda la familia humana. Ninguna nación o sector comercial puede ignorar las implicaciones éticas presentes en todo desarrollo económico y social. La investigación científica demuestra cada vez con más claridad que el impacto de la actividad humana en cualquier lugar o región puede tener efectos sobre todo el mundo. Las consecuencias del descuido del medio ambiente no se limitan a la región inmediata o a un pueblo, porque dañan siempre la convivencia humana, y así traicionan la dignidad humana y violan los derechos de los ciudadanos, que desean vivir en un ambiente seguro».

Como para desmentir las mencionadas acusaciones contra la fe cristiana, afirmaba el Papa que «la relación entre personas o comunidades y el medio ambiente deriva, en último término, de su relación con Dios». Si la aceptación de Dios favorece el respeto al medio ambiente, el alejamiento de Él «provoca un desorden que repercute inevitablemente en el resto de la creación» (19).

(19) Puede encontrarse el texto en J. A. MARTÍNEZ PUCHE (ed.), *Enseñanzas de Benedicto XVI*. 3/2007, Madrid 2007, 373-375. El Papa citaba la Declaración conjunta que había firmado con el mismo Patriarca ecuménico Bartolomé I, en *El Fanar*, el 30 de noviembre de 2006: *L'Osservatore Romano*, ed. en español, 38/49 (8-12-2006), 6.

- d. En este contexto, es preciso recordar el discurso del Papa Benedicto XVI al Sr. Noel Fahey, embajador de Irlanda ante la Santa Sede (15-9-2007). Después de aludir a las cuestiones de la verdad y la tolerancia, ya frecuentes en el Magisterio reciente de la Iglesia, abordaba el Papa el tema del medio ambiente. Reconociendo que es esta una preocupación prioritaria en muchos países, evocaba el Mensaje pontificio ya citado para la Jornada mundial de la paz de 2007 y añadía:

«La promoción del desarrollo sostenible y una atención particular al cambio climático son cuestiones de gran importancia para toda la familia humana, y ninguna nación o sector económico debería ignorarlas. Dado que la investigación científica demuestra los efectos globales que las acciones humanas pueden tener sobre el medio ambiente, es cada vez más evidente la complejidad de la relación vital entre la ecología de la persona humana y la ecología de la naturaleza».

Dicho esto, el Papa aludía a la doble moral que lleva a algunos a promover el valor del medio ambiente mientras se ignora la dignidad de la vida del hombre, creado por Dios. «El acto amoroso de Dios de la creación debe entenderse como un todo» (20).

- e. Pues bien, tanto la concepción reduccionista del desarrollo como la relación entre las actitudes cristianas y el respeto al medio ambiente habrían de ser amplia-

(20) Texto en *L'Osservatore Romano*, ed. en español, 39/42 (19-10-2007), 6.

mente comentadas por el Papa en su encíclica *Spe salvi*, que firmaría a finales de ese mismo mes, el 30 de noviembre de 2007. En ella, además de ofrecer los elementos básicos de la teología de la esperanza y de una escatología cristiana, Benedicto XVI ha asociado a la vivencia cristiana de la esperanza la suerte de la naturaleza creada.

Según él, a partir del descubrimiento de América y las nuevas conquistas de la técnica ha surgido una nueva época. «La novedad —según la visión de Francis Bacon— consiste en una nueva correlación entre ciencia y praxis. De esto se hace después una aplicación en clave teológica: esta nueva correlación entre ciencia y praxis significaría que se restablecería el dominio sobre la creación, que Dios había dado al hombre y que se perdió por el pecado original» (SS, 16).

A partir de entonces, la redención no se espera de la fe, sino de la correlación entre ciencia y praxis. La esperanza se identifica con la fe en el progreso (SS 17). Ahora bien, el progreso se entiende como dominio creciente de la razón y como afirmación de la libertad humana (SS, 18).

La razón del poder y del hacer es absolutizada de forma que excluye a la fe y aun a la normatividad moral. Pero en ese caso, el hombre «se convierte en una amenaza para sí mismo y para la creación». Por tanto, el hombre necesita aceptar a Dios, que le sale al encuentro. «La razón necesita de la fe para llegar a ser totalmente ella misma: razón y fe se necesitan mutuamente para realizar su verdadera naturaleza y su misión (SS, 23).

A la luz de la fe, la esperanza humana encuentra en el poder del amor que viene de Dios una meta trascendente que la libera del temor y de la frustración. Al abrirnos nosotros mismos y abrir el mundo para que entre Dios, «podemos descubrir y tener limpias las fuentes de la creación y así, junto con la creación que nos precede como don, hacer lo que es justo, teniendo en cuenta sus propias exigencias y su finalidad» (SS, 35) (21).

- f. Como es habitual en las vísperas de la Navidad, el viernes 21 de diciembre de 2007, el Papa celebraba su encuentro anual con los miembros de la Curia Romana.

Recordando su visita a Brasil, Benedicto XVI citaba el Documento de Aparecida, que recoge las intuiciones y proyectos gestados en la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe (13/31-5-2007). En la segunda parte de ese documento se refiere la buena nueva a la dignidad del hombre, a la vida y la familia, al trabajo humano, a la ciencia y la tecnología, al destino universal de los bienes de la tierra y a la ecología (22).

Pues bien refiriéndose a ese mensaje profundamente ético y religioso, evoca el Papa esas «dimensiones en las que se articula nuestra justicia, se vive la fe y se da respuesta a los desafíos del tiempo» (23).

(21) BENEDICTO XVI, Carta encíclica *Spe salvi* (30.11.2007): AAS 99 (2007), 985-1027; trad. archivo informático de la Santa Sede: www.vatican.va.

(22) Véase *Aparecida. Documento conclusivo*, 125-126.

(23) Texto en *L'Osservatore Romano*, ed. en español, 39/52 (28-12-2007), 5-6.

- g. El jueves, 7 de febrero de 2008 el Papa Benedicto XVI mantuvo su ya habitual encuentro cuaresmal con el clero de la diócesis de Roma. A la pregunta de un sacerdote sobre el olvido de los «novísimos» en la predicación y en la catequesis de hoy, el Papa evocó su encíclica *Spe salvi* y afirmó: «Creo que a todos nos impresiona siempre la objeción de los marxistas, según los cuales los cristianos sólo han hablado del más allá y han descuidado la tierra. Así, nosotros queremos demostrar que realmente nos comprometemos por la tierra y no somos personas que hablan de realidades lejanas, de realidades que no ayudan a la tierra».

Añadió inmediatamente el Papa que una de las finalidades de su encíclica era mostrar que si los cristianos se comprometen por la tierra no deben olvidar la dimensión escatológica de la fe. El descuido de esa dimensión lleva a perder los criterios para trabajar adecuadamente en beneficio de la tierra: «Entonces el hombre no trabaja bien por la tierra, porque al final pierde los criterios; al no conocer a Dios, ya no se conoce a sí mismo y destruye la tierra. Todas las grandes ideologías han prometido: nosotros cuidaremos de las cosas, ya no descuidaremos la tierra, crearemos un mundo nuevo, justo, correcto, fraterno. En cambio, han destruido el mundo. Lo vemos con el nazismo, lo vemos también con el comunismo, que prometieron construir el mundo como tendría que haber sido y, en cambio, han destruido el mundo».

Según Benedicto XVI, en los países ex comunistas «no sólo han quedado destruidos el planeta, la ecología,

sino sobre todo, y más gravemente, las almas. Recobrar la conciencia verdaderamente humana, iluminada por la presencia de Dios, es la primera tarea de reconstrucción de la tierra (...) La reconstrucción de la tierra, respetando el grito de sufrimiento de este planeta, sólo se puede realizar encontrando a Dios en el alma, con los ojos abiertos hacia Dios». Como había hecho en la encíclica, el Papa citó de nuevo a Adorno, para afirmar que «sólo la resurrección de la carne, que él considera irreal, podría crear justicia (...) Los que han destruido al hombre y la tierra, no pueden sentarse inmediatamente a la mesa de Dios juntamente con sus víctimas. Dios crea justicia. Debemos tenerlo presente».

Además de recordar de forma sucinta los «novísimos, concluyó el Papa diciendo: «De este modo el paraíso es la esperanza, es la justicia finalmente realizada. Y también nos da los criterios para vivir; para que este tiempo sea de algún modo un paraíso, para que sea una primera luz del paraíso. Donde los hombres viven según estos criterios, existe ya un poco de paraíso en el mundo, y esto se puede comprobar» (24).

CONCLUSIÓN

Así pues, es evidente que la preocupación ecológica aparece con una llamativa frecuencia en los pronunciamientos de

(24) Ver el texto en *L'Osservatore Romano*, ed. en español, 40/7 (15-2-2008), 4.

Benedicto XVI. Si bien el planteamiento del tema se sitúa en un nivel ético racional fácilmente comprensible y aceptable por creyentes y no creyentes, el Papa no puede dejar de referirlo a la fe en un Dios creador. La responsabilidad cristiana por la promoción de un desarrollo sostenible nace de una experiencia universal y de la llamada a la solidaridad con la humanidad presente y futura.

Con todo, los creyentes en Jesucristo, han de vincular cada vez con más coherencia y radicalidad su preocupación ecológica con su esperanza escatológica (25). No se trata de un fácil juego de palabras. Se trata de unir la preocupación por el presente con la orientación de una esperanza que se niega a fijar su vista y sus proyectos en un horizonte de intereses inmediatos. La esperanza de un cielo nuevo y una tierra nueva orienta la mirada del cristiano hacia un futuro absoluto que, siendo dádiva divina, requiere el esfuerzo y la colaboración humana. La nueva ciudad de Jerusalén desciende del cielo (Ap 21,1-2), pero está construida con las piedras más bellas de esta tierra (Ap 21,19-20).

Ante esa promesa es preciso desechar las viejas tentaciones contra la esperanza, como la desesperanza de quien niega la posibilidad de la plenitud, y la presunción de quien la anticipa de forma blasfema y se niega a escuchar los desafíos proféticos que nos mueven a caminar en justicia hacia un futuro apenas presentado.

Y es preciso superar también las otras tentaciones contra la esperanza que se revelan en la insolidaridad y la impacien-

(25) Cf. J. R. FLECHA, «Esperanza cristiana y responsabilidad ecológica», en *Coram Deo. Memorial Juan Luis Ruiz de la Peña*, Salamanca 1997, 543-555.

cia de los caminantes. El futuro habrá de ser compartido o no será.

En unión con todos los hombres y mujeres de este mundo, los cristianos esperamos un porvenir a medida humana y con talante humanizador. Y esperamos un futuro en armonía y respeto con el mundo creado que ha sido confiado a nuestra responsabilidad. La esperanza cristiana tiene tantos motivos como cualquiera para aguardarlo y diseñarlo. Y ha recibido gratuitamente una luz y una fuerza que brota del Espíritu que aleteaba sobre las aguas primordiales de la creación (Gén 1.1) y que continua alentando nuestra búsqueda (Ap 22,17).

LA PROMESA DE LA VIDA ETERNA EN EL OCASO DE LAS UTOPIÁS

ARTURO GARCÍA LUCIO
Secretariado Social Diocesano
SAN SEBASTIÁN

I. PROLEGÓMENOS

«¿Cree usted en la vida después de la muerte?». Así empieza H. Küng su libro de 1982, *¿Vida eterna?* (1), para después de analizar los distintos pros y contras de las diversas posturas filosóficas y religiosas, llegar a la conclusión que la respuesta no es posible que la dé la ciencia, pues no es demostrable; pero que creer en la consumación definitiva del ser humano y del cosmos, como fruto del amor divino, es razonable.

Vamos a abordar una cuestión que está fuera de la realidad tangible de este mundo, aunque nos afecta a todas las personas que han formado, formamos y formarán parte de él. Algo que se manifiesta a partir del momento en que lo abandonamos para entrar en «algo» desconocido, de lo que sólo podemos hablar en analogía, de una manera imperfecta y confusa, aunque significativa, sin caer en el ridículo de extrapolaciones fantásticas, a las que parece existir tanta afición en los últimos tiempos.

(1) Madrid 1983.

No tenemos un vocabulario claro y concreto para hablar de realidades que escapan a nuestra percepción finita, ni disponemos de otros medios para referirnos a una existencia en la que ya, por ejemplo, no necesitamos de mediaciones espacio-temporales. Todo es eternidad (sin pasado ni futuro), no es necesario espacio físico alguno para existir... Hagamos la prueba de intentar imaginarnos algo similar; nos resultará inconcebible, necesitamos de esas coordenadas sin las cuales estamos totalmente perdidos e indefensos en este mundo.

Hablamos positivamente de eternidad, como una realidad plena de satisfacción, que llena de alegría, y sin final que empañe o ensombrezca esa felicidad. En palabras de O. Clement (2), «la eternidad es desacostumbrarse», siempre nuevo, como primera vez. No es nuestro tema la cara negativa, la muerte eterna, la reprobación que lleva a la perdición para siempre.

Nada de lo que digamos, lo mismo que lo dicho a lo largo de los siglos, tiene comprobación empírica alguna, ni su tratamiento es objeto de las ciencias naturales, por lo que algunos consideran que lo mejor es silenciar esta cuestión. Sin embargo, nadie se libra del interrogante sobre si existe «vida después de esta vida» y la respuesta está condicionada a la antropología que se asuma. Por tanto, no tengo pretensión de definitividad alguna en la explicación, sino busco que sea una razonable expresión cultural e histórica del ansia humana de pervivir en plenitud. El lenguaje racional es necesario, pero no suficiente. Debe ser complementado por el simbólico y el poético, que logran sugerir lo que los razonamientos no acaban de decir.

(2) *Sobre el hombre*, Madrid, 1983, 81.

Por otra parte, la cuestión se plantea en un contexto occidental de cierto desencanto intelectual, porque las esperanzas en los cambios sociales radicales se han visto frustradas y parece no existir otra posibilidad que alguna mejora al interior de un modelo social que implica dolor para la mayoría de la humanidad o aceptar que lo mejor es refugiarse en la vida privada y particular. Esta crisis lleva a dudar sobre el valor de un progreso continuado, posibilitador de una escatología prometeica.

Al mismo tiempo, el ser humano hoy aparece como problemático y cuestionable, habiendo dejado o perdido, por considerarlos inútiles, los puntos de referencia creados sucesivamente por la religión y la Ilustración. La vida moderna parece estar en una especie de precariedad irredimible, porque así lo está el mismo ser humano que flota en una atmósfera de duda y falta de sentido producida por el positivismo, el nihilismo o determinados existencialismos radicales ante la certeza de la muerte. Todo se pone en cuestión y lo único que interesa en cualquier aspecto es lo inmediato, sin planteamientos de por qué o hacia dónde se camina. Una experiencia encubierta del sin-sentido se va apoderando de muchas conciencias, instaladas en la practicidad y el presentismo. Por eso, dicen, lo mejor es evitar este tipo de cuestiones y gozar de la vida mientras se pueda. Otras personas no aceptan este planteamiento y siguen, a pesar de todas las dificultades, en la dura búsqueda de la razón de ser de una existencia auténticamente humana.

Incluso entre grupos que se consideran cristianos, la creencia en la existencia de la vida futura está en crisis. Esta actitud incrédula se ha ido engendrando en la forma práctica de vivir, atados a lo inmediato, sin demasiados signos de esperanza y de amor. De ahí que, mirando la forma de vivir, podamos descubrir la calidad de su fe-esperanza.

Nuestra reflexión seguirá estos pasos: en primer lugar, una mirada al entorno para leer qué está ocurriendo con las que se consideraban grandes esperanzas y utopías de la modernidad, por qué ha sucedido y algunas consecuencias que se derivan de ello; en segundo lugar, qué significado tiene la expresión «vida eterna» en labios del Señor; cómo evoluciona su comprensión teológica, y cómo es asumida vitalmente en nuestra cultura; en un tercer y último momento, obtener algunas aplicaciones sobre la función de la escatología para llevar una existencia más acorde al proyecto de Dios.

2. EL OCASO DE LAS UTOPIÁS

El ser humano tiene como originalidad la capacidad de proyectarse en el tiempo y es ahí donde está, sin duda, la fuente de su angustia existencial y de sus esfuerzos por trascender la realidad inmediata de una vida limitada. Busca la certeza del futuro por medio de la ciencia, la religión o la magia, a menudo mezclándolas para obtener una respuesta que le satisfaga.

Los proyectos históricos de Occidente, desde el Renacimiento a nuestros días, para bien y para mal, están marcados por la idea de la utopía (3), queriendo significar la capacidad de la razón humana de anticipar contenidos destinados a realizarse o, al menos, guiar el esfuerzo a realizar. Corrige con lo real deseado (*eu-topos*) la dimensión irreal (*ouk-topos*) y expresa la aspiración a un orden de vida verdaderamente justo

(3) En las dos posibles acepciones griegas: *ouk-topos* (ningún lugar) y *eu-topos* (buen lugar).

y plenamente humanizado, capaz de responder a todos los sueños, necesidades y aspiraciones del existir. Así, la utopía cumple una doble función intrahistórica: crítica con lo existente y propuesta de lo que debiera existir.

Las utopías surgen en momentos de grandes crisis o cambios sociales, cuando el presente se vuelve insoportable y se experimenta la necesidad de crear una situación diferente. A las ambiciones utópicas se han unido consideraciones económicas, religiosas y políticas. La utopía era motor de la historia en la medida en que despejaba horizontes aún no alcanzados o lograba que cada persona hiciera las paces consigo misma. Incluso se dotaba a la utopía de una buena dosis de generosidad —«mística del revolucionario»— que justificaba la «necesaria» utilización, en ciertas situaciones, de la lucha armada contra el des-orden establecido. Sin embargo, se ha tenido que abandonar por obsoleta o inhumana la máquina que fabricaba sueños de felicidad posible para un futuro indeterminado. La utopía presenta otro lado perverso, en la medida que hace evadirse de la realidad presente para vivir imaginariamente en un paraíso que nunca ha existido y que sería para unos pocos. Con ello se cae en un conformismo desmoralizador.

Sin embargo, ha habido una serie de factores, y continúan manteniendo su gran influjo, que han incidido en el desencanto y crisis de este movimiento utópico. Cito algunos de los que considero principales.

La negación de lo trascendente, en sus diversas formas de ateísmo, y por tanto de la salvación más allá de la historia. El ser humano se siente capaz con su esfuerzo de avanzar en madurez, hasta llegar a ser dueño de su propio destino, que termina para cada uno con la muerte, sin que ello le lleve a

rechazar el esfuerzo por construir, con otros y para todos, un mundo mejor.

A partir del siglo XIX, desde una ideología materialista, abundante en bienes y potente culturalmente, se piensa que el ser humano muere definitivamente y que de su identidad propia nada permanece. Lo único que queda es el recuerdo de los demás de lo que uno ha hecho. La vida eterna se entiende como una serie indefinida de sociedades que se van sucediendo, sin que se deba pensar en un fin temporal de la materia. No hay nada referido al sujeto humano personal, que está llamado a la total desaparición. Es la especie la que continúa. Esta ideología es la antítesis de la esperanza trascendente que, en contrapartida, será denominada «opio del pueblo».

Los diversos tipos de antihumanismo (marxista, estructural, positivista...) que afirman la muerte del sujeto, no hacen sino sentar las bases del final de la utopía; puesto que si no existe sujeto toda idea acerca de su futuro será inconsistente.

La filosofía marxista señala que el más allá no es otra cosa que la realidad de una idea conocida, la satisfacción de un anhelo consciente, el cumplimiento de un deseo: es simplemente la eliminación de las barreras que en este mundo se oponen a la realidad de la idea (L. Feuerbach). La fe en el «más allá», para el hombre religioso, no es otra cosa que un enorme rodeo hacia sí mismo. Es decir, afirma el marxismo, la fe en el más allá no es más que la expresión de la fe del hombre en su yo idealizado, en la infinitud y verdad de su propia esencia.

El positivismo científico que, junto a claros aspectos aceptables respecto a la investigación y aplicación de los conocimientos, tiene en su contra no aceptar como real y válido nada más que lo medible, experimentable, manipulable; recha-

zando de su interés, por considerarlo ideológico e irreal aquello que no se ajuste a dichas pruebas. Para sus seguidores se convierte en una religión, en la que la dignidad del ser humano concreto desaparece y sólo les interesa lo transformable. Serán las vanguardias de la racionalidad instrumental quienes trazarán las líneas del devenir; tanto de las cosas como de las mismas personas o sociedad. Todo puede ser supeditado a los intereses de la ciencia. Este positivismo quiso ser la expresión definitiva de los paradigmas; sin embargo, entra en crisis al surgir nuevas cuestiones que hablan del carácter aleatorio e incierto del porvenir. Además, la historia nos enseña que los ideales absolutos, si no están movidos por el amor, son muy peligrosos, aunque lleven como estandarte la libertad u otros valores fundamentales del ser humano. Es constatable que el creciente dominio técnico del mundo no significa el logro de una comunidad más humana, ni de una convivencia más armónica. La técnica más perfecta es incapaz de sustentar un ápice de amor. Al contrario, cuando se pone al servicio de intereses egoístas, causa la ruina de la sociedad humana.

Es evidente la capacidad autodestructiva que posee el ser humano, incrementada ampliamente en la medida que domina nuevas energías y conocimientos. Si en la segunda mitad del siglo XX la mayor preocupación era el peligro atómico, ahora existe también y con más fuerza el temor a los avances en la genética y biología (manipulación genética, clonación, transgénicos, producción de seres híbridos...) que pueden ser utilizados para convertir al ser humano en apéndice utilitario de las «necesidades» productivas o consuntivas. El «mundo feliz» de Aldous Huxley se cierne en el horizonte como amenaza. Ello provoca inseguridad y preocupación en una parte importante de la población del primer mundo (la mayoría de los pobres

viven al margen de estos sinsabores, aunque les afecten directamente, pues suficiente tienen con ver si pueden sobrevivir cada día). Se es consciente que este grave peligro que se cierne sobre todo el planeta, no es fácil de conjurarlo. Cada momento puede ser el último. Es la escatología profana, hija natural de un progreso sin alma. Al mismo tiempo, éste es el clima apropiado para el florecimiento de ciertas sectas, que explotan la psicosis generalizada de miedo ante el futuro. Estos grupos no orientan ni ayudan a conocer cuáles son las causas de todo ello, sino se encierran en lograr soluciones individualistas. Así no se pone en cuestión el «orden» que ha provocado estas situaciones e, incluso, se afirma el «derecho» a pedir a Dios explicaciones de por qué «ha mandado» ese mal y a negarlo por antihumano. Muchos de estos nuevos movimientos religiosos que florecen en tiempos de cambio son favorecidos por el poder económico, porque le sirven y los maneja a su antojo.

A partir de la segunda mitad de la década de los sesenta del pasado siglo y, sobre todo, a raíz de la demolición del muro de Berlín (1989), como signo del hundimiento de sociedades basadas en la ideología colectivista y su paso al capitalismo neoliberal, se puso de moda hablar del «final de las utopías» (4). Con ello se pretendía justificar el desencanto social que se iba apoderando de la parte más consciente de la sociedad occidental. Como positivo tenía el obligar a asumir la dura realidad, sin ningún tipo de escapatoria, y como negativo

(4) El precursor moderno puede ser H. MARCUSE en su obra *El final de la utopía*, 1967, señalaba que la muerte de las utopías no se da cuando el horizonte está muy negro, sino porque se vive en situación de euforia, creyendo que es posible conseguir lo deseado. Incluso los problemas biológicos, aquello que parecería el límite más evidente, serán resueltos gracias a los avances científicos-tecnológicos.

el coartar, en función del pragmatismo dominante, todo intento de poner bases diferentes a una construcción social que se manifestaba claramente negativa para la mayoría de la población (5). No queda en pie, dentro de las utopías sociales, nada que no pase por el tamiz del dinero. La esperanza será conseguir un trozo algo mayor de la distribución de la riqueza y, para ello, habrá que luchar a brazo partido y feroz competencia contra los demás.

Por intereses económico-políticos, en las sociedades del primer mundo, se hace ver la realidad de color dorado y con expectativas luminosas, ocultando la miseria que erosiona fuertemente el prestigio social de quienes desean triunfar en lo político. Pero, a veces, también se mostrará en primer plano esta cara más amarga, quizás con la finalidad de asustar a la mayoría de la población, sobre todo a la incipiente clase media, que buscará por todos medios defender su bienestar individual (6).

Nuestras sociedades desarrolladas están sufriendo una gran transformación. A las expectativas ilusionadas del progreso, basadas en la filosofía de la Ilustración, les está sucediendo la posmodernidad o la ideología del eterno retorno de un mun-

(5) Se afirma que no hay otra posibilidad de futuro que la de asumir el capitalismo, disfrazado de economía de mercado. De manera que un funcionario de la Secretaría de Estado USA, F. Fukuyama, declarará que se ha llegado al «fin de la historia», no hay nada que haga la contra al sistema y es absurdo esforzarse por crear un mundo nuevo. Acepta la dimensión religiosa, siempre que no ponga en cuestión los principios en que basa su existencia y hegemonía, hace de lo religioso un gendarme de la moralidad pública y sirve para dictaminar los criterios de integración social.

(6) Como ejemplo de ello, la obra de J. K. GALBRAITH, *La cultura de la satisfacción*, Barcelona, 1992.

do sin futuro por carecer de sentido (7). El pensamiento posmoderno se presenta como una crítica radical al proyecto moderno formulado de diversas maneras («grandes relatos»), pues considera que no existe nada que pueda dar sentido a toda la vida y a la vida de todos, que no hay nadie ni nada que pueda ser expresión válida de un gran proyecto de realización humana, ya que éste siempre es engañoso y manipulador. Por tanto, aborrece la utopía porque, en el fondo, se siente feliz con su realidad y puede trazar con bastante seguridad su futuro inmediato, que es lo único que le interesa. Se han instalado en una especie de nihilismo activo, al hilo de la proclamada muerte de Dios y la pérdida de sentido último. Aunque lo que más abunda en nuestra sociedad es el «nihilista fatigado», generado por una cultura narcisista. Se niega la existencia de un sujeto histórico capaz de protagonizar el proceso de cambio y, más a la raíz, es imposible que la justicia llegue a todos y sólo se salvarán quienes puedan optar por otras formas de vida, alejadas del compromiso social (vuelta a lo privado o a la naturaleza).

Más en concreto, en los últimos años y por motivos de una crisis que es más profunda que lo puramente económico, socialmente impera el miedo al otro y el pragmatismo: el adaptarse al puro realismo político de cada momento, aunque disfrazado u ocultado, en función de intereses particulares (se acabaron los ideales). La euforia, las certezas o entusiasmos de la época de auge económico, por un progreso que se decía

(7) Son muchos los autores que siguen esta corriente, pero quizá el mejor representante es G. LIPOVETSKY, prototipo de filósofo posmoderno. Observa que en la sociedad actual predomina la decepción, la angustia, el desengaño y es necesario liberarse de ello por medio de reducir expectativas, limitándose al presente. Entre sus obras destacan: *La era del vacío*, *La felicidad paradójica*, *La sociedad de la decepción*.

imparable, se han venido abajo. Si entonces la utopía funcionaba como posibilidad de un cambio histórico radical en dirección liberadora, la crisis económico-social hace caer en la cuenta que el auge económico tenía los pies de barro (basado en precios muy baratos de las fuentes energéticas, sin preocupación por las consecuencias medio ambientales del desarrollismo...) y, por otra parte, la población del primer mundo no ve tan clara la necesidad de derribar el sistema capitalista que muestra gran capacidad de adaptación a la realidad cambiante, ni tampoco se atisbe la posibilidad de una alternativa mejor. La misma cultura contestataria (contracultura) es asumida por el sistema, presentándola como formas de libre expresión de una sociedad respetuosa de los individuos, y comercializada aunque ello signifique su prostitución.

Se está produciendo un profundo cambio antropológico, que afecta a los grandes momentos existenciales del ser humano y, en particular, los pasos —anteriormente claramente señalados y ritualizados— entre niñez, adolescencia, juventud, madurez y ancianidad. Hoy, principalmente por razones de interés económico, se tiende a la juvenilización de la sociedad, tanto en el momento de acceder a ella (se suprime parte de la niñez y adolescencia) como de salir (no se quiere ser adulto). «Todos queremos ser jóvenes». Y en directa relación con esto, un giro antropológico: el triunfo del individuo centrado en sí mismo. H. Marcuse señalaba el reemplazo, en el imaginario de nuestra civilización, de la figura regresiva y voluntarista de Prometeo por las de Narciso y Orfeo (8). Los avances tecnológicos van desvalorizando a las generaciones adultas, sus co-

(8) En muchas de sus obras, pero fundamentalmente en *Eros y civilización* (1955).

nocimientos tecnológicos quedan rápidamente desfasados, se necesita de un reciclaje permanente y de un estar dispuesto a todos los cambios que sean exigidos por la producción y el mercado. En una época de acelerada obsolescencia cognitiva y tecnológica, hablar de madurez parece significar parálisis más que sabiduría, retraso más que perspicacia, óptica desfasada más que inestimable autoridad. «Ser joven» aparece no como una edad de la vida, sino como condición de supervivencia.

Todos, a poco que nos descuidemos, nos vamos adormeciendo en el confort hasta llegar a la muerte dulce, sin que nos demos cuenta —«para no sufrir»—, voluntariamente asumida como colofón de una existencia puramente inmanente. Hay un dicho popular que afirma que el anciano se vuelve un niño (regresión psicológica a etapas centradas en la satisfacción de los deseos del propio yo, búsqueda de pequeños placeres inmediatos. Algo de esto nos ocurre, individual y colectivamente, cuando hacemos dejación de la tarea de construirnos humanamente por cansancio existencial. Nuestras sociedades están cada vez más infantilizadas, sujetas al disfrute inmediato y sin sufrimiento salvo el que se deriva de no lograr realizar todas nuestras fantasías de felicidad. Quizás ello, en parte, nos explique el crecimiento de enfermedades depresivas en tantas personas urbanas de clase media.

Voy a caricaturizar, con la intención de hacer reflexionar un poco sobre las trampas de la ideología en que estamos insertos. Me he fijado que existen más de un centenar de efemérides asociadas a grandes y pequeños problemas mundiales (el hambre, el calentamiento global, la alfabetización, la abolición de la esclavitud, el desarme...) que se distribuyen a lo largo del año, constituyendo «el día de o contra». Tienen la buena intención de concienciar a la población, ayudar a sentirnos úti-

les y expresar que seguimos teniendo buen corazón. Si los ponemos en un calendario, se asemejan a un santoral laico, que no gozan de gran predicamento al no estar asociados a esos mercantilistas «días» (de los enamorados, del padre o la madre...) impulsados por los centros comerciales.

Otra forma antiutópica, propia de sociedades materialmente satisfechas, que hace crecer la insensibilidad social y debilita el sentir a los demás como hermanos, es la pérdida de sentido del futuro, por el deseo de vivir a tope cada día, sin búsqueda de algo mejor para todos. Es el deseo de vivir en la inocencia, enfermedad propia del individualismo y que consiste en tratar de escapar de las consecuencias de los propios actos, el intento de gozar de los beneficios de la libertad sin sufrir ninguno de sus inconvenientes y que tiende a expandirse en dos direcciones: el infantilismo y la victimación (9). Lo cual arrastra un debilitamiento de la solidaridad, pues lo que interesa es el individualismo que encierra al sujeto en su propio yo, en su inmanencia. Sucede así que la desigualdad tolerada entre los seres humanos se convierte en la antiutopía, el más mortal de todos los virus.

Los partidos políticos de izquierda, si quieren llegar al poder, abandonan sus programas de cambio radical y se limitan a proponer que harán funcionar mejor el sistema dominante. Es puro reformismo, que el poder del capital sabrá utilizar para realizar los ajustes que considera necesarios para mantener su nivel de beneficios, sin que haya demasiada revuelta por parte de los trabajadores más estables. Se va asumiendo mayoritariamente la convicción de que el capitalismo, para cada uno, es el mejor

(9) Cf. P. BRUCKNER, *La tentación de la inocencia*, Anagrama, Barcelona, 2007.

de los mundos posibles, porque satisface los deseos de la mayoría. No se mira más allá de los intereses particulares inmediatos. Otros, frustrados en sus ideas renovadoras, caerán en la cultura del fatalismo, pensando que sus deseos de cambio no eran más que algo romántico e ilusorio. Más aún, se acusará a las utopías de meras ensoñaciones restadoras de energías o peligrosas si es que llevan a la violencia como medio de lograr lo deseado, llamándolas entonces terroristas.

Pero, a pesar de esta tendencia, en el mundo actual, a pesar de su aparente atonía, sigue presente la veta utópica que se manifiesta en nuevos colectivos que buscan responder a los nuevos problemas: pacifistas, ecologistas, feministas, solidarios con los pobres... son los Nuevos Movimientos Sociales que desean un cambio de civilización al poner en crisis las bases sobre las que se asienta la sociedad actual, proponiendo como alternativa un cambio de vida, «una humanidad libre y justa, sobre una tierra habitable», basado en un estilo de vida más austero en nuestras sociedades de consumo.

3. LA PROMESA DE LA VIDA ETERNA

«Creo en la vida eterna», «Espero la vida del mundo futuro», así se expresa la fe de la Iglesia en el Símbolo de los Apóstoles y en el credo niceno-constantinopolitano, sobre su esperanza de llegar a la plenitud de Dios, por efecto de la resurrección del Señor Jesús, base del cumplimiento de las promesas salvíficas.

Pero ¿qué entendemos por «vida eterna»?

Creemos que el deseo firme de Dios es que todos los seres humanos tengan «vida en plenitud». La Sagrada escritura

afirma que Dios se propone llevar a la humanidad hacia su plenitud, en la que todo alcanzará éxito definitivo, toda miseria será abolida y triunfará el Amor divino.

a) En la palabra de Dios

Cuando Jesús de Nazaret habla de «vida eterna» se refiere a una existencia humana caracterizada por la conciencia de tener una responsabilidad y una tarea que realizar; que él denomina «Reino de Dios» y considera que todo seguidor suyo debe actuar junto a los demás seres humanos con la finalidad de ir transformando la sociedad y crear un mundo mejor para todos, especialmente los últimos. Reino de Dios entendido como salvación definitiva; justicia cumplida; libertad perfecta; verdad inequívoca; paz universal; amor infinito; alegría desbordante; reconciliación sincera con nosotros mismos, con los demás y con el mismo Dios; y, todo ello, para siempre. Por tanto, será realización de las promesas de total humanización. Dios asumirá a quien lo desee en su infinita plenitud y así colmará todas las aspiraciones. La vida eterna aparecerá como la fase final de este Reino de Dios (Mc 10,29-30), es la consumación escatológica, que no podemos considerarla una utopía, porque está más allá de esta historia.

Este Reino de Dios, la nueva manera de ser y existir, que ha inaugurado el Verbo con su encarnación, alcanzará su plenitud más allá de esta historia, aunque aquí se están dando las primicias en los logros de auténtica liberación humana. Es la «obsesión» del Señor Jesús que siempre busca el bien integral de toda persona. Por ello, no se queda, como algunos lo han interpretado, en un sueño de otro mundo mejor que consuele a las víctimas de éste (otro mundo en el que se daría «la vuelta a la

tortilla», pero manteniéndose los mismos esquemas relacionales). Es la esperanza de un nuevo futuro de plenitud que señala el proceso de esfuerzo en éste, el horizonte de la tarea histórica, e impide quedarse satisfecho con los pequeños logros.

Posteriormente, la reflexión teológica del cuarto evangelista unifica Reino de Dios y la persona del Verbo encarnado en Jesús de Nazaret, muerto y resucitado, afirmando que «la vida eterna consiste en conocer a Dios y a su Enviado, Jesucristo» (Jn 17,3). Siendo Dios Padre la fuente de la vida eterna, es el Hijo quien la comunica por su Espíritu (Rom 8,10-13), de manera que quien cree en Jesús no perece (Jn 3,15-16, 36). Tanto el Padre como el Hijo dan vida eterna (Jn 5,21), especialmente el Hijo la transmite porque se nos da como alimento (Jn 6,27-58) y como Buen Pastor que entrega su vida para que los suyos no perezcan sino que tengan vida en abundancia (Jn 10,10). Por tanto, se empieza a pregonar ya aquí en la medida que se acepta a la persona del Hijo encarnado (3,36; 5,24; 6,47; 1 Jn 5,11-13)

Pablo recuerda que estamos en el núcleo mismo de la fe, pues si no existiera resurrección todo lo que dijéramos de bueno y nos esforzáramos en vivir éticamente, sería absurdo, –vana es nuestra fe, somos los más miserables de los humanos... (cf. 1 Cor 15,16-19). Desde su firme convencimiento, Pablo dirá: hemos sido salvados en esperanza (Rom 8,24) y que el mundo entero aguarda su plenitud, pues participa del mismo destino de la humanidad (Rom 8,19-22).

Lo ya acontecido a Jesús es el centro del plan salvífico divino y quien lo acepta sabe que la vida terrenal de cada uno es el espacio y momento en que se está realizando la salvación o condena definitiva. Sin embargo, esta esperanza puede quedar

ensombrecida por las expectativas y respuestas inmediatas que se desean imponer a todos desde el poder (Mc 10,42).

¿En qué consiste esta vida eterna? Según el cuarto evangelista, se trata de aceptar al Padre y al Hijo (Jn 17,3) y ello tiene como consecuencia la auténtica realización humana y significa su «divinización», al estar unido al Señor Jesús, el Verbo encarnado. El Dios que se hizo hombre nos diviniza por la comunicación de su ser personal, iniciada en la fe —«el que cree tiene vida eterna» (Jn 3,15)— y consumada en la visión de la plenitud divina —«seremos semejantes a Él, porque le veremos tal cual es» (1 Jn 3,2). Esta familiaridad, fruto de una íntima participación en la vida del Resucitado, es el «ser-con-Cristo» (2 Cor 5,8; Flp 1,21-23), que nos otorga la filiación divina y nos hace «herederos en la esperanza de la vida eterna» (Tit 3,7), ansiando la vuelta del Señor: «Ven, Señor Jesús» (Ap 22,20). Todo ello permite gozar de su plenitud, que no es pasividad (algo estático), sino penetración incesante y enriquecedora en el inagotable misterio de la divinidad (dinamismo creativo). Por tanto, la resurrección que lleva a la vida eterna, no es el término de ninguna utopía, sino el lugar de la esperanza teológica.

b) Hasta el Concilio Vaticano II

Después de la primera generación cristiana, que esperaba el inminente retorno glorioso de Jesús de Nazaret ya convertido en Kyrios, el proceso de eclesialización supuso un decaimiento de la vivencia escatológica, remitiéndola a un futuro desconocido pero lejano. El Reino de Dios se piensa como estado futuro de paz y felicidad eternas, prometido en pre-

mio a los justos. La escatología deja de ser crítica de la realidad temporal concreta y se concentra en el destino final de cada persona, reducida a su dimensión espiritual, «salvar mi alma», lo que implicaba abandonar la tarea de progreso y mejora social. Se va perdiendo su dimensión de esperanza histórica de los necesitados y se refuerza la dimensión de utopía futura, pero estando por encima de cualquier realización humana.

La reflexión teológica que va desde Agustín de Hipona hasta el Concilio Vaticano II estará muy influida por la filosofía griega, en sus distintas corrientes (platónica o aristotélica principalmente) con el dualismo antropológico que está en su base.

La visión dualista griega consideraba que el principio de inmortalidad estaba en el «alma», definidora esencialmente del ser humano. Si el «yo» es el alma, y ésta pervive para siempre, ese «yo» continuará eternamente y, además, liberado de las trabas materiales, representadas por el cuerpo. Esta postura, que se mantuvo durante siglos, no es conforme a los datos fundamentales de nuestra fe: es Dios quien nos regala su inmortalidad (no se trata de algo necesario por ser el alma en sí misma inmortal), y la Encarnación significó asumir todo el ser humano, cuerpo y espíritu, en unión indisoluble.

Dentro del catolicismo, desde el tiempo de la Contrarreforma hasta inicios del siglo XIX, la reflexión escatológica fue predominantemente teocéntrica. El cielo es el lugar donde habita Dios y aquellos que Él elige y quiere premiar. Por tanto, la tierra, al final de los tiempos, bien será destruida o dejaría de jugar un papel necesario. La vida en el cielo dejaba de estar

contaminada por asuntos profanos, uno se liberaba de «este valle de lágrimas», y disfrutaba del nuevo paraíso, alejado de toda preocupación.

A partir del siglo XIX, florece otra visión más cristocéntrica, donde el amor ocupa un lugar de privilegio. El Señor Jesús resucitado, goza ya de la plenitud escatológica y sigue ocupado en realizar obras a favor de todos los bienaventurados. Es el inicio y culmen de la nueva creación.

En el siglo XX se busca una noción equilibrada de escatología, que no oponga las esperanzas histórica y trascendente. Acepta los avances del progreso, pero pone en guardia contra pensar que el conseguir metas históricas concretas son realización del Reino, pues siempre son ambiguas. Sin embargo, la doctrina sobre la salvación que predominaba antes del concilio Vaticano II, la situaba para después de la vida terrena y se lograba con el esfuerzo de evitar pecados.

c) Desde el Concilio Vaticano II a la actualidad

El Concilio ofrece una doble perspectiva: La *Lumen Gentium* (LG, 2,48...) plantea un esquema de inserción de esta dimensión en la vida del creyente y de la comunidad eclesial; y la *Gaudium et Spes* (GS, 18, 21, 34...) saca aplicaciones prácticas para la transformación personal, social y eclesial. Desde este planteamiento, podemos decir que Dios ama profundamente todo lo creado y cuando, por nuestra responsabilidad, nos alejamos de Él, no nos abandona sino que envía a su Hijo para que veamos que es posible vivir conforme a su proyecto, reorienta el camino de la humanidad hacia la vida eterna. Una vida que ya comienza en este mundo, en la medida que se van

dando liberaciones de todo aquello que imposibilita al ser humano llevar una vida digna de su ser:

Así se va haciendo presente la salvación divina. El Reino de Dios ya va teniendo lugar y un día, al final de los tiempos, alcanzará su plenitud de eternidad, pues no será vencido por la Muerte. La vida nueva, de la que ya gozan los justos después de su muerte, no es aún la plenitud, sino como el anticipo incompleto de la resurrección, que ya ha acaecido totalmente en Jesús de Nazaret y María, su madre (con lo que se manifiesta que el ser humano no ha sido creado para la muerte, sino para el goce de Dios en su plenitud). En este proceso de resurrección todo es gratuito, pero necesita de la respuesta positiva de cada uno. La salvación, que se nos da, no se produce en «otro» mundo que hay que esperar, sino en la transformación de este mundo en «otro», pues la creación está preñada de Dios (Cf. Rom 8,22) y la esperanza escatológica no disminuye la importancia de las tareas temporales, sino que más bien proporciona nuevos motivos de apoyo para su cumplimiento (GS, 21).

La forma práctica de decir que apostamos por esa plenitud es comprometerse en las pequeñas salvaciones que van teniendo lugar en la historia. Hay continuidad, que no confusión, entre las liberaciones históricas y la vida eterna. Aquellas serán plenificadas por la acción divina, para que respondan íntegramente a lo que tanto ansía la humanidad.

También el cuerpo seguirá siendo el mediador del encuentro interpersonal con la divinidad, pero un cuerpo transformado, liberado de todas las limitaciones propias de una vida finita. Y lo mismo que es el Señor Jesús, resucitado, con su cuerpo glorioso, el mediador del acceso al Dios trinitario. «En la

eternidad, sólo se puede contemplar al Padre a través del Hijo; y se le contempla *inmediatamente*, precisamente de ese modo» (K. Rahner).

La vida en Dios consiste en el amor plenificado, donde la personalidad propia de cada ser humano brillará por toda la eternidad a la luz del Dios vivo. Pero, si no se da importancia al amor, hablar de una victoria de la Vida sobre la Muerte aparece como algo ilusorio. El concepto «salvación» perderá todo significado y sentido. Ser salvado consiste en participar de la esencia divina, don que sólo Él puede conceder y que dota al ser humano de una inexpressable plenitud de existencia. Asumida así, esta realidad definitiva influye y transforma la manera de estar en el mundo, pues ya desde ahora se están dando las primicias de la redención.

La muerte física aparece como el final de la existencia. El ser humano, en su irrefrenable deseo de felicidad, mira su condición finita como algo contradictorio y trata de alargar su existencia con la mayor calidad de vida posible. Pero sabe que este esfuerzo está condenado al fracaso porque, aunque se haya logrado una ampliación del número de años y una mejora en su calidad, todos los seres tenemos fecha de caducidad que se cumple inexorablemente. La esperanza se frustra. Pero algo dentro de cada persona empuja a la rebelión, a no aceptar que ése deba ser el final. ¿Somos una pasión inútil? ¿Será posible vencer la enfermedad y prolongar «*sine die*» la vida humana? ¿Todo el amor que somos capaces de dar y recibir se quedará en nada? Cuando se quiere de verdad a alguien, se tiene el esperanzado presentimiento de amarle para siempre, traspasado incluso el umbral de la muerte. El esfuerzo realizado por hacer un mundo mejor para todos, superando en la medida de lo posible las injusticias, ¿no habrá servido para nada?

«La vocación a una solidaridad realmente universal, que abrace a todos los hombres de todas las épocas, aún como desiderátum irrealizable, late en el fondo de todo ordenamiento socio-jurídico humanista» (10).

Las experiencias positivas, a pesar de las innumerables negativas, hacen soñar al ser humano en una vida eterna felizmente compartida con los demás seres humanos. Pero, ¿es sólo sueño? Sí, así lo demuestra la historia cuando veremos que el futuro sea fruto exclusivo del esfuerzo humano. Muy pronto empiezan a degenerar los buenos deseos con los que se inició su realización, llevando a los mayores desastres e inhumanidad. Basta recordar los proyectos y realizaciones de los grandes dictadores de todos los tiempos. Y es que la vida eterna soñada por el ser humano es cosa de Dios y no algo sólo de este mundo. Interviene así la cuestión de la Resurrección, que es la respuesta del Padre al compromiso de vida entregada realizado por el Hijo, que se ha convertido en mediador para nuestra glorificación junto a Dios (Mt 7,21-23).

Benedicto XVI, en su encíclica *Spe salvi*, reflexiona sobre esta realidad basándose en el primer diálogo que el oficiante realiza con los padres al presentar a su hijo para que sea bautizado. Afirma que la respuesta que se da a la pregunta sobre «qué se pide a la Iglesia» es: «la fe que da la vida eterna», y se cuestiona si de verdad se quiere vivir eternamente, fuera de esta realidad que conocemos: A muchos no les parece algo deseable la vida eterna, quieren prolongar ésta, sin ninguna de sus limitaciones y con el gozo de todas sus posibilidades. Toda

(10) J. L. RUIZ DE LA PEÑA, «Creo en la vida eterna», en AA.VV., *El Credo*, Madrid 1982, 139.

persona quiere vivir dichosamente y que ello dure, sin que sepamos si podrá realizarse (nn. 10-12).

4. MIRANDO AL FUTURO CON ESPERANZA

El ser humano es constitutivamente utópico y esperanzado, porque es «ser-en-proyecto». La esperanza va unida a la utopía, motor de nuevas propuestas que ir realizando, aunque no lleguen al final soñado, y de horizonte lejano hacia el que caminar con valores humanizadores. Está situada en el espacio del «todavía-no», pero invitando a ir hacia él, para que no carezca de sentido la existencia. Desde las condiciones concretas en que está situado tiende a ir más allá para lograr un futuro que le libre de todo aquello que deshumaniza. Pero se corre el peligro de quedarse en lo inmanente, queriendo que aquí y pronto se dé la plenitud de sentido a la existencia.

Benedicto XVI hace un acertado diagnóstico de la crisis de esperanza con que está terminando la época de la modernidad: el futuro mejor, por esperanza ciega en el progreso científico-técnico; la libertad y la razón desde las que conseguir un mundo más justo... no se han cumplido y muestran claros límites para fundamentar una verdadera esperanza. Aunque son posibles teóricamente, cuando el ser humano ha intentado hacer en la Tierra en «reino del hombre» como un paraíso, se ha encontrado con los límites de la acción libre que ha llevado al fracaso los proyectos trazados por la razón (SS, 16-23).

La única utopía específicamente cristiana es la del «más allá», la escatológica, la vida más allá de esta vida. La esperanza cristiana tiene unos cimientos diferentes a los de las utopías seculares, por lo que no es necesario echarlo todo por la

borda y sumergirse totalmente en el desencanto si es que no se obtiene aquello soñado para este mundo. Desde la fe en la resurrección del Señor Jesús, asumimos que la vida humana y el mismo cosmos tienen un final de gloria. Lo cual supone un estímulo para empeñarse en vivir desde el proyecto salvador de Dios manifestado en Jesús, sin pensar que la alegría del cielo es para compensar el sufrimiento en la tierra. Por tanto, nada de resignación ante lo que se puede y debe mejorar; nada de asumir sufrimientos evitables o impuestos. Al contrario, es un estímulo para afrontar las dificultades, al conocer el fin último del esfuerzo.

El ser humano es constitutivamente proclive al futuro, siente «nostalgia del futuro» (S. Galilea). Porque es «ser-en-el-tiempo» debe admitir su finitud, y porque ansía la plenitud de su ser está abierto al futuro, única posibilidad de llegar a ser. Un futuro que, a la vez, recoge lo que somos y nos abre a la novedad de algo que se intuye aunque no podamos concretar. Por eso es bueno seguir reivindicando la función utópica, que se basa en una auténtica esperanza. Si no existe ésta, es imposible la acción transformadora, siendo capaz de hacer frente a los nuevos desafíos.

Una utopía como necesidad de fundar no sólo la esperanza típicamente mundana que crea futuro, sino además la esperanza de la paciencia ante lo que no puede transformarse, que es típica de las culturas no modernas. La esperanza cristiana no se confunde con ninguna utopía intrahistórica, pues nos remite al futuro de Dios y posibilita ser permanentemente crítico con cualquier realización humana que pretenda ser absoluta.

Dice Benedicto XVI en esta encíclica, que la ciencia no puede salvar al ser humano, «el hombre es redimido por el amor» (26), cuando es absoluto e incondicionado, que son características divinas asumidas por Jesús de Nazaret, el Justo

crucificado, poniendo así de manifiesto la ambigüedad de la historia humana. Si se proclama la «muerte de Dios» no hay ninguna posibilidad de futuro para el ser humano y el olvido será la única condición de la felicidad humana, «una amnesia cultural que cada vez caracteriza en mayor medida nuestro paisaje posmoderno» (11).

La esperanza, desde el punto de vista teológico, apunta hacia el futuro absoluto que sólo se puede encontrar en Dios. La desesperanza es creer que el futuro absoluto es la nada. El ser-esperanza corrige la pretensión orgullosa del ser-utópico que, a su vez, ofrece el sustrato básico para encarnar en la historia formas concretas de vivir la esperanza sin nunca llegar a agotarla.

La escatología cristiana se basa en lo que sucedió a un Justo crucificado, que fue llevado a la plenitud de la vida por Dios, a quien llamaba Padre. Lo cual significa reconocer la ambigüedad de la historia: los seres humanos somos capaces de lo mejor y también de lo peor. El dolor humano no puede ser eliminado en razón de nada. Será muy difícil mantener el optimismo histórico basado sólo en lo humano, sobre todo cuando la razón ilustrada cae en razón instrumental. El futuro prometido por la ciencia se reviste de unas características que nos obligan a sospechar si podrá ser la respuesta a un futuro humano. Por eso es tan importante la esperanza trascendente.

Ser capaz de mirar al futuro, pero no olvidando el pasado (con sus luces y sombras); siendo conscientes de no llegar nunca al final de la humanización y que desde la política histórica no se puede garantizar la realización plena del ideal de salvación.

(11) J. B. METZ, *Memoria passionis*, Santander, 2007, 82.

Que tampoco prime la ilusión de hacer del futuro deseado un presente irreal desde el que se juzgue idealmente, sin tener en cuenta los condicionamientos propios de cada realidad histórica.

Vivir la tensión utópica desde la virtud de la esperanza supone apostar por ella, sin saber ni cuándo ni cómo va a realizarse, por puro amor de Dios a toda su creación y de una manera especial a los últimos. Sin esta convicción no es posible sentirse co-creadores, ni se puede resistir ningún compromiso serio, pues lo utópico dejará de tener sentido en cuanto la realidad de torne más difícil.

La llamada a una solidaridad que llegue hasta la creación de una comunidad fraterna universal, la utopía del Reino de Dios, se da en este mundo y alcanzará su plenitud en la denominada «comunidad de los santos», realización del deseo de terminar con todo tipo de fronteras entre los humanos y verificación de una convivencia sin fisuras, que posibilite el gozo definitivo. Deja de tener sentido el considerar al otro como enemigo a vencer y gana la de esforzarse en vivir la fraternidad incluso con los rivales.

A ello hemos sido convocados, ¿por qué no empeñarnos en esta dirección ya desde ahora? Es la mejor preparación para gozar por siempre de la Vida eterna.

LAS RAÍCES BÍBLICAS DE LA ESPERANZA (REFLEXIONES A PROPÓSITO DE SPE SALVI)

GABRIEL LEAL

Delegado Episcopal de Cáritas Diocesana de Málaga
Profesor del Seminario Diocesano, ICR S. Pablo y Universidad de Málaga

INTRODUCCIÓN

La segunda encíclica de Benedicto XVI toma su nombre de la afirmación que San Pablo hace en Rom 8,24: «En esperan con un poco más de atención el testimonio de la Biblia sobre la esperanza» (SS, 2); sus reflexiones y propuestas son fruto de un profundo y enriquecedor diálogo con el mundo moderno, que Benedicto XVI conoce en profundidad. Este diálogo está realizado a partir de la experiencia fundamental de la vida cristiana: Hemos sido salvados en la esperanza.

A propósito de la encíclica y partiendo de su fundamentación bíblica, nos proponemos presentar brevemente los aspectos fundamentales de la esperanza cristiana, centrándonos en los textos de San Pablo.

I. LOS FUNDAMENTOS BÍBLICOS DE *SPE SALVI*

Spe salvi tiene 73 citas bíblicas: 41 literales y 32 referencias a los textos bíblicos que no cita explícitamente (1). Las referencias bíblicas se extienden a lo largo de toda la Encíclica (2) Estos datos nos permiten percibir, a primera vista, la amplitud de su fundamentación bíblica.

Salvo 10 citas tomadas del A.T., de las que 8 son del libro de los Salmos (3), *Spe salvi* toma sus citas del N.T., sobre todo de las cartas de San Pablo, a la que cita 25 veces (4), y de Hebreos, que es el texto bíblico más citado (5).

Estos datos permiten afirmar con claridad que Benedicto XVI ha hecho de las citas de los textos paulinos el verdadero esqueleto de la Encíclica. El Papa ha hecho una elección preferencial por la vida y la enseñanza de San Pablo para ilustrar el tema de la esperanza, como por otro lado hace el mismo N.T.

Los rasgos bíblicos de la esperanza cristiana más destacados por Benedicto XVI son los siguientes:

(1) Entre las citas bíblicas se incluye una frase de Lc 2,34, citada en *SS*, 50, que el texto no indica explícitamente. La cita explícita de 2 Cor 5,15, aparece un texto de las Confesiones de San Agustín citado en *SS*, 28. También aparecen dos citas no explícitas en la carta del mártir vietnamita Pablo Le-Bao-Thin, citada en *SS*, 37.

(2) De los 50 párrafos que componen el texto sólo 21 carecen de cita bíblica, los nn. 10, 15, 16-21, 24-25, 29-32, 34, 38-42 y 45.

(3) Salvo las 8 citas que se hacen del libro de los salmos, 5 de ellas textuales, el Papa solo remite a Ex 20,4 y a 2 Mac 12,38-45.

(4) *SS* cita todas las cartas de San Pablo, excepto 2 Tes y Tit.

(5) *SS* cita Hb 13 veces, de las que 8 son citas literales. Casi todas las citas están tomadas del capítulo 10 y 11, a los que cita 7 y 4 veces respectivamente. Del resto del N.T. se cita 10 veces Jn, 12 Lc y 1 vez Hch, 1 Pe y 1 Jn.

1.1. La fe, fundamento de la esperanza

El Papa afirma que la «“esperanza” es una palabra central de la fe bíblica, hasta el punto de que en muchos pasajes las palabras “fe” y “esperanza” parecen intercambiables», y remite a Heb 10,22.23 y 1 Pe 3,15 (SS, 2).

El punto de partida de la existencia cristiana es la fe en Jesucristo, muerto y resucitado, acogida como don. Pero la vida del creyente está tan fuertemente caracterizada por la esperanza que, según el Apóstol, cuantos antes del bautismo practicaban otra religión estaban «sin esperanza y sin Dios en el mundo» (Ef 2,12), expresión que el Papa evoca cinco veces a lo largo de la encíclica.

Para insistir en esta relación que se da entre la fe y la esperanza, y el carácter novedoso de la misma, el Papa hace referencia a 1 Tes 4,13, donde San Pablo conforta a los cristianos de Tesalónica ante la muerte, presentándoles el contenido esencial de la fe cristiana: «No os aflijáis como los hombres sin esperanza» (1 Ts 4,13). Para Pablo, los que no tienen fe en Jesucristo resucitado, judíos o griegos, están «sin esperanza». No concibe una vida de fe sin que esta no haga surgir la esperanza y vivir en ella. Sin la esperanza la fe no es auténtica y sin la fe, la esperanza carece de fundamento válido.

La verdadera esperanza cristiana nace de la fe y se alimenta en el encuentro personal con el Dios vivo y Salvador, que en Cristo Resucitado ha dado cumplimiento a su plan de salvación y ha manifestado su amor gratuito e inquebrantable.

1.2. El Amor, certeza de la esperanza

Benedicto XVI define la «verdadera fisonomía de la esperanza cristiana» poniéndola en relación con el amor, lo único

que puede redimir al hombre. Pero se trata del amor infinito e incondicional que vence el mal y la muerte. Este amor funda la certeza expresada por Pablo en la Carta a los Romanos: «Ni muerte, ni vida, ni ángeles, ni principados, ni presente, ni futuro, ni potencias, ni altura, ni profundidad, ni criatura alguna podrá apartarnos del amor de Dios, manifestado en Cristo Jesús, Señor nuestro» (Rom 8,38-39). En términos más personales el Apóstol ha expresado la misma convicción: «Vivo de la fe en el Hijo de Dios, que me amó hasta entregarse por mí» (Gál 2,20; cf SS, 26).

Con bellas y sugestivas expresiones el Pontífice dice: «Quien ha sido tocado por el amor empieza a intuir lo que sería propiamente “vida” (...) la vida verdadera que, totalmente y sin amenazas, es sencillamente vida en toda su plenitud». Aquí remite el Papa a Jesús, Buen Pastor (6), que ha venido «para que nosotros tengamos la vida y la tengamos en plenitud, en abundancia (cf. Jn 10,10)». Él nos indica qué es la vida eterna: «que te conozcan a ti, único Dios verdadero, y a tu enviado, Jesucristo» (Jn 17,3)». El Papa concluye diciendo que «la vida entera es relación con quien es la fuente de la vida» (SS, 27).

Solamente la esperanza en Dios-amor funda la verdadera y gran esperanza, aquella «que resiste a pesar de todas las desilusiones», la que coincide con aquel «Dios que nos ha

(6) Comentando la representación de Cristo pastor en los sarcófagos de los primeros cristianos, Benedicto XVI remite al Sal 22,1-4 para afirmar que «el verdadero pastor es Aquel que conoce también el camino que pasa por el valle de la muerte; Aquel que incluso por el camino de la última soledad, en el que nadie me puede acompañar, va conmigo guiándome para atravesarlo: Él mismo ha recorrido este camino, ha bajado al reino de la muerte, la ha vencido, y ha vuelto para acompañarnos ahora y darnos la certeza de que, con Él, se encuentra siempre un paso abierto» (SS, 6).

amado y que nos sigue amando “hasta el extremo”, “hasta el total cumplimiento” (cf. Jn 13,1; 19,30)» (SS, 27).

1.3. La esperanza anticipa lo esperado

Para profundizar el concepto de la esperanza cristiana el Papa invita a volver al NT, refiriéndose en primer lugar al texto de Heb 11,1: «la fe es fundamento de las cosas que se esperan, prueba de las cosas que no se ven». El Papa se refiere al debate histórico entorno a la interpretación de este texto (7), en el que algunos subrayan el aspecto objetivo de la esperanza cristiana, según el cual la realidad futura está ya anticipada en la vida presente, mientras otros remarcan la dimensión subjetiva, interpretando la esperanza como actitud del que se proyecta hacia el futuro (SS, 7).

Benedicto XVI resalta que en Heb 11,1 «sustancia» (*hypostasis*) indica algo objetivo, por tanto una «presencia» que crea «certeza»: es una prueba objetiva, no una simple convicción subjetiva. Por eso prefiere la interpretación objetiva para la que la «la fe no es solamente un tender de la persona hacia lo que ha de venir, y que está todavía totalmente ausente; la fe nos da algo. Nos da ya ahora algo de la realidad esperada, y esta realidad presente constituye para nosotros una “prueba” de lo que aún no se ve». La fe es un *habitus*, una sustancia por la cual la vida eterna comienza en nosotros y hace que la razón acepte aquello que todavía no se ve. La fe «atrae al futuro dentro del presente, de modo que el futuro ya no es

(7) SS, 7, donde el Papa se refiere especialmente a la discusión acerca del significado que hay que atribuirle a los términos griegos *hypóstasis* y *élechos*.

el puro “todavía-no”. El hecho de que este futuro exista cambia el presente» (SS, 7).

Una confirmación de esta interpretación encuentra el Papa la afirmación que Heb 10,34 dirige a los cristianos probados por la persecución: «Compartisteis el sufrimiento de los encarcelados, aceptasteis con alegría que os confiscaran los bienes (*hyparchonton* – Vg. *bonorum*), sabiendo que tenáis bienes mejores y permanentes (*hyparxin* – Vg. *substantiam*)». Benedicto XVI comenta este texto diciendo que «La fe otorga a la vida una base nueva, un nuevo fundamento sobre el que el hombre puede apoyarse, de tal manera que precisamente el fundamento habitual, la confianza en la renta material, queda relativizado». El sustento material es nada en comparación con la sustancia que da la fe. Ésta nos da una vida nueva y nos libera de las esclavitudes materiales. La esperanza, como la fe, no dice solo una realidad esperada, sino que ésta es verdadera presencia. La experiencia de los mártires cristianos y la de todos los que «por amor a Jesucristo lo han dejado todo» demuestra que la esperanza cristiana es una «sustancia», una realidad por la que se está dispuesto a dar la vida, para que también los otros puedan obtener aquella plena y definitiva (SS, 8).

Para profundizar en el tema de la esperanza el Papa examina la palabra griega *hypomone* (Heb 10,36). Este término que se traduce por «paciencia», en el sentido de «perseverancia» y «constancia», indica la actitud de quien sabe soportar pacientemente las pruebas de la vida y del testimonio cristiano porque sabe poder «obtener la cosa prometida». En el A.T., «esta palabra se usó expresamente para designar la espera de Dios característica de Israel: su perseverar en la fidelidad a Dios basándose en la certeza de la Alianza, en medio de un mundo que contradice a Dios. Así, la palabra indica una espe-

ranza vivida, una existencia basada en la certeza de la esperanza.» En el N.T. la fidelidad adquiere rostro concreto, el de Jesucristo, en quien Dios «nos ha comunicado ya la “sustancia” de las realidades futuras. Estas se esperan «a partir de un presente ya entregado» (SS, 9).

1.4. Esperanza personal y comunitaria

Especialmente en la época moderna, se ha tachado a la esperanza cristiana en la vida eterna de evasiva e individualista, una esperanza «que habría abandonado el mundo a su miseria y se habría amparado en una salvación eterna exclusivamente privada». El Papa sale al frente de esta crítica afirmando que «la salvación ha sido considerada siempre como una realidad comunitaria», apoyándose en Heb 11, donde se traza «una especie de historia de los que viven en la esperanza y de su estar de camino» (SS, 13).

El texto de Heb (cf. 11,10.16; 12,22; 13,14) nos «habla de una “ciudad”» y, por tanto, «de una salvación comunitaria.» La vida verdadera, la vida eterna a la que nos dirigimos «compорта estar unidos existencialmente en un “pueblo” y sólo puede realizarse para cada persona dentro de este “nosotros”. Precisamente por eso presupone dejar de estar encerrados en el propio “yo”, porque sólo la apertura a este sujeto universal abre también la mirada hacia la fuente de la alegría, hacia el amor mismo, hacia Dios» (SS,14).

En SS, 28, el Papa precisa que «la relación con Dios se establece a través de la comunión con Jesús (...) una relación con Aquel que se entregó a sí mismo en rescate por todos nosotros (cf. 1 Tm 2,6)». Esta comunión con Jesucristo nos im-

plica en sus ser «para todos». «Cristo murió por todos (cf. 2 Cor, 5,15). Vivir para Él significa dejarse moldear en su «ser-para».» En otras palabras, Él «nos compromete en favor de los demás, pero sólo estando en comunión con Él podemos realmente llegar a ser para los demás, para todos».

1.5. Una esperanza comprometida y transformadora

En SS 4, el Papa afirma que los cristianos cambian la sociedad desde dentro, a partir de su estilo de vida; la esperanza transforma desde dentro «la vida y el mundo». Para hacer percibir la transformación radical de las relaciones humanas, basadas en la fe en Jesucristo, pone el ejemplo del esclavo de Onésimo, que Pablo reenvía a su señor para que lo recobre «no como esclavo, sino mucho mejor: como hermano querido» (Flm 16). «Los hombres que, según su estado civil se relacionan entre sí como dueños y esclavos, en cuanto miembros de la única Iglesia se han convertido en hermanos y hermanas unos de otros» (SS, 4).

Es verdad que los cristianos se consideran de hecho ciudadanos de la ciudad futura y miembros de una nueva sociedad hacia la que se encuentran en camino (cf. Heb 11,13-16; Flp 3,20), pero en su camino y peregrinación terrena anticipan y preparan la realidad atendida y esperada (SS 4). «La “vida bienaventurada” (...) se refiere a algo que está ciertamente más allá del mundo presente, pero precisamente por eso tiene que ver también con la edificación del mundo, de maneras muy diferentes según el contexto histórico y las posibilidades que éste ofrece o excluye», como muestran las aportaciones a la edificación de este mundo de S. Agustín, S. Benito y S. Bernardo de Claraval (SS, 15).

1.6. El juicio como aprendizaje y ejercicio de la esperanza

Finalmente, el Papa para hablar del «juicio como lugar de aprendizaje y ejercicio de la esperanza» (SS, 41-48) cita 1 Cor 3,12-15, donde habla del juicio de Dios y del «fuego». En este texto, San Pablo llama a la responsabilidad de los predicadores y de los pastores, «colaboradores de Dios», en la edificación de la comunidad. Estos deben edificar sobre el único fundamento puesto por Dios, Jesucristo, pero cada uno es responsable de cómo edifica: «Encima de este cimiento edifican con oro, plata y piedras preciosas, o con madera, heno o paja. Lo que ha hecho cada uno saldrá a la luz; el día del juicio lo manifestará, porque ese día despuntará con fuego y el fuego pondrá a prueba la calidad de cada construcción. Aquel, cuya obra, construida sobre el cimiento, resista, recibirá la recompensa, mientras que aquel cuya obra quede abrasada sufrirá el daño. No obstante, él quedará a salvo, pero como quien pasa a través del fuego» (3,12-15)» (SS, 46). Aunque algunas expresiones de Pablo en el texto puedan referirse al juicio de Dios —«aquel día se revelará en el fuego»— en el contexto de su discurso se refiere a la perseverancia y a la calidad de la comunidad sometida a la prueba del «fuego» de las persecuciones. En el caso de ruina de la comunidad, quien la ha construido mal deberá asumir su responsabilidad, aunque él personalmente se salve, pero como uno escapado de un incendio.

En las expresiones de Pablo el Papa ve una alusión al purgatorio de la tradición católica (SS, 45). Si esto es así, Benedicto XVI parece sugerir que el «purgatorio» son las varias pruebas de la vida y particularmente la última de la muerte que nos hace encontrarnos con el Señor Jesús. «Esta interpretación del texto abre a una nueva visión del juicio de Dios que

salva» (8). El encuentro con Dios, Juez y Salvador «es el acto decisivo del Juicio. Ante su mirada, toda falsedad se deshace. Es el encuentro con Él lo que, quemándonos, nos transforma y nos libera para llegar a ser verdaderamente nosotros mismos (...) en el dolor de este encuentro, en el cual lo impuro y malsano de nuestro ser se nos presenta con toda claridad, está la salvación» (SS, 47).

1.7. María, estrella de la esperanza

Apoyándose fundamentalmente en los textos de la infancia de S. Lucas, el Papa culmina su encíclica (SS, 49-50) proponiendo a María como «estrella de la esperanza». María, oyente de la Palabra, conoce la historia de la salvación y las promesas de Dios a su pueblo (cf. Lc 1,46-55). Ella fue una mujer de esperanza que, como Simeón y Ana, esperó «el consuelo de Israel» (Lc 2,25) y «la redención de Jerusalén» (Lc 2,38); con su «sí» (Lc 1,38) «abrió la puerta de nuestro mundo a Dios mismo» haciendo que la esperanza de milenios se hiciera realidad en nuestra historia. De esta manera se convirtió en el Arca viviente de la Alianza, en la que Dios se hizo carne, se hizo uno de nosotros» (cf. Jn 1,14). Llevando al Salvador en su seno al encuentro de su prima Isabel se ha convertido en imagen de la Iglesia, que lleva en su seno «la esperanza del mundo».

María es modelo de esperanza en medio del sufrimiento y de las pruebas. La esperanza, como a los demás creyentes, no

(8) R. FABRIS, «Abbiamo posto la nostra speranza nel Dio vivente». La "speranza" nella Bibbia», en R. FABRIS-D. GAROTA-M. GUZZI-C. MILITELLO-M. TENACE, *Salvati nella speranza. Commento e guida alla lettura dell'Enciclica Spe salvi di Benedecto XVI*», Paolina, Milano 2008, pág. 20.

le ha ahorrado la incomprensión y el sufrimiento que ya le anunciara el anciano Simeón (cf. Lc 2,35). Ella debió quedarse «a un lado para que pudiera crecer la nueva familia» que Jesús había venido a instituir (cf. Lc 11,27s) y ha sido testigo del rechazo injusto de Jesús, desde el inicio de su vida pública (cf. Lc 4,28ss) hasta la cruz. Pero la espada del dolor que traspasó su corazón, no le ha agostado la esperanza. A ella, que en la anunciación había oído «no temas, María» (Lc 1,30) y «su reino no tendrá fin» (Lc 1,33), Jesús la constituye Madre de los creyentes al pie de la cruz (Jn 19,26).

La alegría de la resurrección ha conmovido su corazón y la ha unido de modo nuevo a los discípulos, que oraban unánimes en espera del don del Espíritu Santo (cf. Hch 1,14), que recibieron el día de Pentecostés.

2. LA ESPERANZA CRISTIANA EN LAS CARTAS DE SAN PABLO

El análisis del uso que hacen los autores del NT del vocabulario de la esperanza permite afirmar que es San Pablo quien dedica una atención particular a la esperanza cristiana (9). Pablo no presenta una teología de la esperanza plenamente elaborada pero ofrece los motivos teológicos esenciales.

Prescindimos de las cartas pastorales porque no constituyen una expresión típica de la teología paulina y ni aportan elementos nuevos y significativos al tema de la esperanza.

(9) *Elpis* 53 veces en el NT, 41 en el *corpus paulinum* (9 en Heb y pastorales); *elpizo* 20 veces en Pablo de las 31 que lo utiliza el NT. Para un análisis del vocabulario de la esperanza en el NT, cf. W. GROSSOUW, «L'espérance dans le Nouveau Testament», en *Revue Biblique*, 61 (1954) 508-513.

En los escritos de Pablo podemos observar una evolución en su comprensión de la esperanza y en su manera de expresarla. El Apóstol expresa el objeto de su esperanza en relación con los cuadros de referencia que tienen las comunidades a las que dirige sus escritos, dando lugar a cuatro modelos de pensamiento sobre el futuro esperado (10), siendo la cristología el elemento estructurante que está a la base de los mismos y que los unifica: el futuro de la esperanza está de hecho configurado como «ser en Cristo» o «estar siempre con el Señor». Esta evolución haría necesaria una aproximación de tipo histórico que no podemos abordar en este trabajo. Nosotros nos limitaremos a un esbozo de los rasgos fundamentales de la teología de la esperanza en San Pablo.

2.1. La acción de Dios, fundamento de la esperanza

En **Romanos 4,17-25**, Pablo pone de manifiesto la continuidad de la fe cristiana con la fe de Abrahán, padre de los creyentes. El patriarca tenía motivos más que suficientes para dudar del cumplimiento de la promesa hecha por Dios de que

(10) Los cuadros de referencia utilizados por el Apóstol para expresar el objeto de la esperanza van desde la apocalíptica judía comunitaria (1-2 Tes) a la mística personal individual (Flp 1,21); del juicio universal («la ira de Dios»: 1 Tes 1,16; 2,16; 5,9) al juicio particular (2 Cor 5,10); de la espera del «día del Señor» (1 Tes 5,2-4; 2 Tes 2,2) a la unión mística con Jesús que no teme la muerte (Flp 1,20-21; cf. Rom 8,39). Los cuatro modelos de pensamiento son los siguientes: Esquema apocalíptico relacionado con el mundo judeo-cristiano (1 y 2 Tes), el esquema de resurrección relacionado con el mundo cristiano universal (1 Cor 15), esquema cosmoantropológico (Gál, Rom 8, Ef y Col) y esquema de unión personal con Cristo (Flp). Cf. G. SEGALLA, «Gli orizzonti della speranza in S. Paolo», en *Studia Patavina* XXI (1974) 7-17.

tendría un hijo: era anciano y su mujer ya no podía concebir. Pero Abrahán no cedió a la duda y a la desconfianza sino que, apoyado en la palabra divina, creyó: «fortalecido en su fe, dio gloria a Dios, con el pleno convencimiento de que poderoso es Dios para cumplir lo prometido» (Rom 4,20-21). Por esto se ha convertido en el padre de los creyentes, de los que prestan fe a Dios que ha resucitado a Jesús de entre los muertos (v. 24). La espera confiada que implica la esperanza cristiana se apoya en la palabra de Dios, más exactamente en la fidelidad de Dios a sus promesas.

En Rom 5, San Pablo, hablando de la existencia del hombre justificado, motiva expresamente la certeza de la esperanza: «Y la esperanza no falla, porque el amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado. En efecto, cuando todavía estábamos sin fuerzas, en el tiempo señalado, Cristo murió por los impíos; —en verdad, apenas habrá quien muera por un justo; por un hombre de bien tal vez se atrevería uno a morir—; mas la prueba de que Dios nos ama es que Cristo, siendo nosotros todavía pecadores, murió por nosotros. ¡Con cuánta más razón, pues, justificados ahora por su sangre, seremos por él salvos de la cólera! (Rom 5,5-10).

La esperanza de la salvación tiene un fundamento sólido: el amor de Dios, que ha derramado en los corazones de los justificados el Espíritu Santo (v. 5) y ha dado a Cristo como reconciliador en la muerte (vv. 6-8). La esperanza es confianza en Dios que ha demostrado de manera irreversible y comprometida su amor misericordioso. Su fundamento es el Dios de la historia de la salvación, que nos ha liberado mediante Cristo y el Espíritu, y que llevará a su cumplimiento la salvación iniciada. Está en juego la fidelidad del amor divino: si el Padre ha reconciliado a los pe-

cadores, con mayor razón salvará en la resurrección a los que ya han sido reconciliados. La esperanza cristiana es espera confiada de la demostración plena y definitiva del amor de Dios, ya manifestado en Cristo y en el don del Espíritu.

En Rom 8, Pablo profundiza estos motivos. El Espíritu que ha resucitado a Jesús de entre los muertos y que habita en los creyentes los hará resucitar (8,11). La participación de los creyentes en los sufrimientos de Cristo incluye la participación futura en su gloria (8,17); los gemidos de los hijos de Dios y de toda la creación preparan a la liberación y a la gloria (8,18-25). La glorificación final es el último acto del designio eterno de Dios que «a los que de antemano conoció, también los predestinó a reproducir la imagen de su Hijo, para que fuera él el primogénito entre muchos hermanos; y a los que predestinó, a éstos también los justificó; a los que justificó, a éstos también los glorificó» (8,29-30).

La confianza de la esperanza cristiana se apoya precisamente en el amor invencible del Padre, al que Pablo eleva un himno de alabanza (8,31-39). Habiendo experimentado la gracia de la entrega de Cristo a la muerte, los creyentes no pueden temer ninguna sorpresa (8,32-34). La confianza encuentra un fundamento sólido: nada ni nadie «podrá separarnos del amor de Dios manifestado en Cristo Jesús Señor nuestro» (Rom 8,38-39).

El tema de la fidelidad divina, fundamento de la espera confiada del creyente, aparece en otros lugares del epistolario paulino. El Apóstol pide que los **tesalonicenses** sean conservados irreprochables para la venida final del Señor; y está seguro porque confía en la fidelidad de Dios que los ha llamado a la vida cristiana (1 Tes 5,23-24) (11). Asegura a los **corintios** que Dios mismo, fiel a su acción de llamada a la comunión con

(11) Cf. también 2 Tes 3,3.

Cristo, les dará la salvación en la vida cristiana hasta el fin, a fin de que sean irrepreensibles en el día de la parusía (1 Cor 1,8-9). Más explícito es en la Carta a los **Filipenses**, donde Pablo afirma estar «firmemente convencido de que, quien inició en vosotros la buena obra, la irá consumando hasta el Día de Cristo Jesús» (1,6).

La esperanza se fundamenta en fe en Cristo resucitado que no sólo es artífice y prototipo de nuestro futuro, sino su fundamento sólido y el motivo que especifica la confiada espera de los creyentes, que esperan en Cristo (Ef 1,12).

2.2. Esperamos el retorno glorioso del Señor y la salvación definitiva

San Pablo, al inicio de la Carta a los **Tesalonicenses**, da gracias a Dios y recuerda la conversión de los tesalonicenses, que describe con tres rasgos: abandono de los ídolos, servicio al Dios vivo y verdadero, y *espera* de la venida del Hijo resucitado de entre los muertos para salvar a los creyentes de la ira inminente (1 Tes 1,9-10). En esto consiste la conversión a la vida cristiana, que viene definida en relación con la esperanza de la salvación final, don de Cristo en su venida en el último día.

Escribiendo a la comunidad de **Corinto**, Pablo les dice que espera de la revelación del Señor nuestro Jesucristo, en el día del Señor, que no ha llegado todavía (1 Cor 1,7s). La experiencia actual del Espíritu y de sus dones, tan rica en la comunidad de Corinto, no agota el significado de la vida cristiana, especificada por la *espera*. Esta espera viene cualificada por la revelación de Cristo, por su manifestación gloriosa al final de los tiempos, que no se reduce a un proceso cognoscitivo. Los cre-

yentes esperan el cumplimiento definitivo del designio salvífico que Dios realizará mediante Cristo.

En la **Carta a los Romanos**, se amplía el ámbito de la espera. Ésta no se reduce sólo a los creyentes, sino que en ella participa toda la creación (Rom 8,18-25). Se trata de una espera impaciente y apasionada (12), en medio de una situación de sufrimiento y de gemidos, a que se revele definitivamente la condición gloriosa y la libertad de los hijos de Dios, la liberación del mundo creado de la esclavitud de la corrupción, la redención o resurrección del cuerpo y la salvación definitiva.

Particularmente significativa es la solidaridad que liga el destino de lo creado al de los creyentes. La esperanza cristiana tiene una dimensión cósmica. El pecado ha reducido a la esclavitud todo lo creado, pero la creación entera está destinada a ser liberada y participar en la libertad gloriosa de los hijos de Dios.

Merece una atención especial la afirmación acerca de la revelación de la gloria de los hijos de Dios (Rom 8, 18.19.21) (13). El texto paulino hace referencia a la gloria final, cuando los hijos de Dios sean transformados por el poder divino. Como precisa más adelante el texto, se trata de la glorificación del cuerpo resucitado (v. 23) y de la salvación definitiva del hombre (v. 24).

Pero lo que esperamos **está ya presente** en quienes poseen las primicias del Espíritu (v. 23). El Espíritu derramado en

(12) Cf. G. BARBAGLIO, «La speranza cristiana secondo s. Paolo», en *Vita e pensiero*, 55 (1972) 39: Rom 8,19 y Flp 1,20 expresan la espera de la esperanza cristiana con el vocablo *apokaradokia*, que no aparece en otro lugar del NT y que significa espera ardiente. Literalmente quiere decir levantar la cabeza e impulsar la mirada hacia delante para vislumbrar lo que está lejano.

(13) Cf. también Rom 5,2; Ef 1,18; Col 1,27.

los corazones de los creyentes constituye las primicias del cumplimiento final, del que es garantía y prenda. Algo que confirma y explicita la Carta a los Efesios: En Cristo «también vosotros, tras haber oído la Palabra de la verdad, el Evangelio de vuestra salvación, y creído también en él, fuisteis sellados con el Espíritu Santo de la Promesa, que es prenda de nuestra herencia, para redención del Pueblo de su posesión, para alabanza de su gloria» (Ef 1,13-14). La relación por tanto entre la esperanza futura y la posesión presente no es meramente extrínseca, de simple sucesión. La esperanza cristiana está dirigida a un futuro que está ya anticipadamente presente en la posesión del Espíritu.

En la **Carta a los Filipenses**, San Pablo transmite la siguiente confesión de fe: «Nosotros somos ciudadanos del cielo, de donde esperamos como Salvador al Señor Jesucristo, el cual transfigurará este miserable cuerpo nuestro en un cuerpo glorioso como el suyo, en virtud del poder que tiene de someter a sí todas las cosas» (Flp 3,20-21). Una vez más lo esperado para el futuro es Cristo salvador y la plena transfiguración de la existencia humana de mortal y mísera en existencia gloriosa, conforme a la de Cristo resucitado. Jesús ha resucitado como primicia (1 Cor 15,20), como primogénito (Col 1,18; Rom 8,29). Nuestro futuro de vida está vinculado inseparablemente al cumplimiento de la promesa divina realizada en la resurrección de Cristo. La esperanza encuentra fundamento en una promesa divina ya cumplida fielmente en Jesucristo y que, por ello, también se cumplirá en nosotros.

Nuestra existencia de resucitados será conforme a la de Cristo resucitado, de acuerdo con el designio amoroso del Padre, que «a los que de antemano conoció, también los predestinó a reproducir la imagen de su Hijo, para que fuera él el

primogénito entre muchos hermanos» (Rom 8,29). En una palabra, los cristianos esperamos participar en la gloria de Dios y de Cristo. Nosotros nos «gloriamos en la esperanza de la gloria de Dios» (Rom 5,2) «que debe manifestarse en nosotros» (Rom 8,18), de la que participará también toda la creación (Rom 8,19.21).

Con otros términos se refiere también San Pablo al objeto esencial de la esperanza cristiana: la salvación (Rom 5,9-10; 1 Tes 5,8; 2 Tes 2,13), la vida o la vida eterna (Rom 5,17; 6,22; 1 Cor 15,22; Gál 6,8; Tit 1,2; 3,7), la resurrección (cf. 1 Cor 15,19; Flp 3,21), o la redención de nuestro cuerpo (Rom 8,23), la justificación definitiva (Gál 5,5), la herencia (Rom 8,17; Ef 1,18; Tit 3,7; 1 Pe 1,3-4), el reino o el reinado la de Dios (Rom 5,17; 1 Cor 6,19; 15,50; 2 Tes 1,5; 2 Tim 4,18), «la esperanza que os está reservada en los cielos» (Col 1,5; Cor 3,4).

2.3. El compromiso de quien tiene esperanza

La acción de Dios, que viene al encuentro del hombre, no suprime la iniciativa y responsabilidad de éste, sino que la requiere, exige y suscita. La esperanza no es una actitud pasiva, sino activa.

En las cartas de Pablo, las determinaciones concretas de las acciones del cristiano en relación con la esperanza son genéricas: ser santo, justo, irreprochable para el día del Señor. En última instancia «vivir según el Espíritu», dejarse conducir por él (Gál 5,25; Rom 8,13) y que produzca sus frutos en nosotros (Gál 5,22-23).

El compromiso del hombre, la acción de quien vive enraizado en la esperanza consiste, consiste en **colaborar para que**

el Señor resucitado tenga el primado sobre todos y sobre las potencias del mal (Col 1,9; Ef 1,10), mediante el evangelio predicado y practicado, mediante una vida que se deja conducir el Espíritu.

La certeza de la esperanza cristiana no quita al creyente el riesgo de perder el futuro prometido. La confianza absoluta en Dios y en su fidelidad se acompaña en él del *temor* a la infidelidad. En el tiempo, lugar de las opciones del hombre, se juega el propio futuro prometido. Por esto, Pablo se dirige a los cristianos de Filipo con esta fuerte exhortación: «esperad vuestra salvación con temor y temblor» (2,12). El mismo Apóstol confirma a sus queridos filipenses su esperanza llena de confianza, pero sin jactancia y con temor: «Yo, hermanos, no creo haberlo alcanzado todavía. Pero una cosa hago: olvido lo que dejé atrás y me lanzo a lo que está por delante, corriendo hacia la meta, para alcanzar el premio a que Dios me llama desde lo alto en Cristo Jesús» (3,13-14). La seguridad en Dios no anula, sino que comprende la inseguridad respecto a nosotros. Pablo exhorta «el que crea estar en pie, mire no caiga» (1 Cor 10,12).

El creyente se encuentra entre el pasado, superado sustancialmente en la justificación, y el futuro, esperado en la esperanza. Corre hacia la meta, pero no sin sentir la llamada tentadora de su pasado, que tiene todavía la posibilidad de hacerse vivo (14). Por eso, el primer compromiso de quien tiene esperanza es vigilar para **no caer en la infidelidad**.

(14) Pablo exhorta a los gálatas a no recaer en la esclavitud de la ley, de la que fueron liberados (Gál 4,8-9.5.1), y a los romanos para que no permitan que el pecado del que fueron liberados reine de nuevo en sus vidas (Rom 6,12).

Además, el cristiano, aun siendo animado por la esperanza y ayudado por el Espíritu, no está exento de la contradicción y el sufrimiento, no va por el mundo de triunfo en triunfo. El resultado de la esperanza activa no se mide por el éxito. El cristiano **debe contar con el sufrimiento** (Rom 8), participando de la pasión y muerte de Cristo (Rom 8,17). Ante todo porque el mundo está dominado en parte por las potencias del mal que combaten a los cristianos; en segundo lugar, porque el poder del Señor resucitado y de su Espíritu se revela precisamente en la debilidad del hombre, para que el hombre no se gloríe de si mismo, sino que aparezca claro que lo que el es y hace viene de Dios (1 Cor 1,26-31; 2 Cor 11,30; 12,9-10); finalmente, el cristiano está llamado a participar de la Pasión de Cristo (Rom 8,17) y a completar lo que a ella le falta por su cuerpo, la Iglesia, al servicio del evangelio (Col 1,24).

La existencia de quien espera está proyectada al futuro. Lejos de ser esclava de la necesidad del pasado o del presente, está abierta a la libertad de lo nuevo. Esto implica una distancia interior respecto al presente comprendido como realidad permanente, como un orden de cosas a defender y conservar a toda costa. Del presente acentúa su carácter provisional, de realidad a superar continuamente. El reino de Dios no es identificable con ninguna de sus anticipaciones históricas. Hebreos afirma que no tenemos ahora una ciudad estable, sino que estamos en búsqueda de la ciudad futura (Heb 13,14). En otras palabras, la esperanza exige una actitud de éxodo, de continua salida, sin añoranzas, hacia la tierra de la promesa divina. Se funda sobre tal amor y pasión por el futuro que exige la salida de las seguridades adquiridas, el suelte de las amarras, la liberación de los puntos de apoyo en lo que se posee. Quien verdaderamen-

te espera **vive así en una situación de pobreza radical**: ha abandonado la seguridad de lo que tiene y es, sin que haya alcanzado todavía aquello a lo que tiende. Ha quemado los puentes detrás de sí. Camina libre al encuentro del Señor que viene.

El efecto de la esperanza activa es la gloria y la paz, y se puede identificar con el fruto del Espíritu: la caridad, la gloria, la paz, la longanimidad, la benevolencia, la bondad, la fe (fidelidad y confianza), el dominio de sí (Gál 5,22-23) (15). La paz y la gloria son signos de la presencia en el cristiano de los bienes prometidos y de la confianza en su futuro en Cristo, mediante el Espíritu. El cristiano no se preocupa más que indirectamente de su futuro. Trabajando para el futuro de Cristo en la Iglesia y en el mundo sabe que también su futuro es cierto, porque es el futuro de Dios y en Dios.

2.4. La constancia en la esperanza cristiana

En **Romanos 8,25** se define la esperanza en términos de «espera con constancia». El contexto inmediatamente precedente de este texto habla de sufrimientos y gemidos y usa la imagen, típica de la literatura apocalíptica, de los dolores del parto (Rom 8,22). Por ello, la constancia de quien espera se especifica como salvación en la dificultad, resistencia a todo lo que intenta demoler la espera del futuro.

Con más claridad lo afirma Pablo en Rom 5,3-4: «nos gloriamos hasta en las tribulaciones, sabiendo que la tribulación

(15) De la *gloria* fundada sobre la esperanza hablan I Tes 5,16; Flp 1,18; 2,17-18 y sobre todo Rom 12,12 y I Tes 2,19-20; de la *paz* como fruto de la esperanza Rom 5,1; Ef 2,14-17 y Col 1,20.

engendra la paciencia; la paciencia, virtud probada; la virtud probada, esperanza» (Rom 5,3-4). La esperanza es actitud que resulta de una fidelidad constante que ha superado la prueba de la tribulación. La esperanza del futuro lucha con las dificultades del presente y sale victoriosa solo afrontándolas con firmeza, sin dejarse vencer. El creyente, en vez de abatirse, se gloria en la tribulación.

Un ejemplo de esperanza firme fueron, entre otros, los cristianos de Tesalónica, que resistieron las persecuciones y todo género de dificultades, como muestra la acción de Gracias a Dios al inicio de la carta (1 Tes 1,3). Pablo se siente orgulloso de ellos «por la tenacidad y la fe en todas las persecuciones y tribulaciones que estáis pasando» (2 Tes 1,4). La esperanza es fidelidad en la espera contra toda fuerza contraria, es coraje para mirar adelante a la gloria, incluso estando en el sufrimiento (16).

Los textos paulinos ponen en evidencia que la espera en el futuro, propia de la esperanza cristiana, produce una actitud de constancia (1 Tes 1,3). Esta, a su vez, es reforzada en la superación de la prueba (Rom 5,3-4). La esperanza, por una parte, da ánimo y fuerza para afrontar las dificultades presentes, por otra, la constancia con que son superadas las tentaciones está en el origen de una espera probada y firme de la salvación. En cualquier caso, la esperanza es espera constante, firme, decidida, animosa, que no se deja vencer por la dificultad (Rom 8,25). No se resigna ni se rinde frente a las contradicciones de los sufrimientos presentes vistos en la perspectiva de la gloria futura (Rom 8,18).

(16) Cf. otros textos paulinos sobre la constancia: 2 Cor 1,6; Rom 12,12; 15,4.5; Col 1,11.

La fuerza animadora de la constancia está dada por la gracia de aquel que es llamado el Dios de la constancia (Rom 15,5). El horizonte de las posibilidades humanas es otra vez superado: Dios no solo promete el futuro al hombre, llamándolo a la espera, y en su amor fiel se pone como fundamento inquebrantable de la confianza, también es el donador de la constancia en la espera, de la firmeza en el camino, del ánimo de no rendirse. «Fuera de este dinamismo de gracia, la espera del hombre nuevo y del mundo nuevo sería pura ilusión, la confianza en su cumplimiento mera temeridad, la constancia en el camino hacia delante arrogante o terco intento suicida. Pablo confiesa que el Padre nos ha amado, dándonos una feliz esperanza (2 Tes 2,16) e invoca la intervención del Dios de la esperanza para que los cristianos de Roma sobreabunden de esperanza en virtud del Espíritu Santo (Rom 15,15)» (17).

La esperanza postula andar hacia delante, correr hacia la meta, como afirma Pablo en Filipenses (3,16). En espera de la venida gloriosa de Cristo (Flp 3,20-21) se impone el compromiso de estar firmes (Flp 4,1).

La trascendencia de la salvación final impide pensar que esta sea mero fruto de la constancia y la meta inmanente del camino del hombre. La acción presente de quien espera construye positivamente para el futuro, que de este modo se hace presente anticipadamente con cumplimientos parciales, pero verdaderos. El compromiso por el hombre nuevo, por el nacimiento del nuevo mundo de los hijos de Dios, por la nueva creación no puede ser eludido, so pena de eludir el futuro esperado. En vez de eliminar la responsabilidad humana en el presente, la esperanza la funda y la radicaliza. En concreto, el

(17) Cf. G. BARBAGLIO, «La speranza...», pág. 49.

compromiso constante de la esperanza en el hoy está especificado en la línea del amor: Pablo conecta estrictamente las dos actitudes: la caridad todo lo espera y todo lo afronta con ánimo (I Cor 13,7). Más exactamente, el amor al prójimo constituye el fruto de la esperanza abierta por la vocación cristiana: «al tener noticia de vuestra fe en Cristo Jesús y de la caridad que tenéis con todos los santos, a causa de la esperanza que os está reservada en los cielos» (Col 1,4-5). La espera del futuro abre al amor a los otros. Esperar y amar están vinculados. El camino por el que el futuro viene al encuentro del hombre es el del amor:

La espera se refiere no sólo a la salvación del individuo, sino también a la liberación de la humanidad y del mundo, el compromiso de amor constante tiene una dimensión comunitaria. La comparación entre Adán y Cristo (Rom 5,12ss y I Cor 15,21-22.45-49) presenta el contraste entre la antigua humanidad pecadora y destinada a la muerte y la nueva humanidad solidaria en Cristo, perdonada y encaminada hacia la vida de la resurrección (I Cor 15,22).

2.5. La existencia cristiana: fe, esperanza y caridad

La relación entre la *fe* y la *esperanza* es, desde el origen, muy íntima. La esperanza nace por la fe en las promesas divinas. La fe del cristiano no es una actitud del alma que se encierra sobre sí misma, sino que abre su perspectiva hacia el futuro. «El justo vivirá por la fe» (Gál 3,11; Rom 1,17). «Pues a nosotros nos mueve el Espíritu a aguardar por la fe los bienes esperados por la justicia» (Gál 5,5). Es la fe la que nos hace esperar: «La fe es garantía de lo que se espera» (Heb 11,1).

La relación con la *caridad* es menos fácil de captar, pero también existe. La experiencia cristiana de la caridad se hace por el Espíritu Santo, y la primera realización de la salvación es, como hemos visto más arriba, un motivo para esperar (Rom 5,5); es el amor de Cristo el que hace presentir al Apóstol la certeza de la unión futura (Flp 1,23).

Pablo resume la existencia cristiana en la fe, la esperanza y la caridad (1 Tes 1,3)(18) y afirma que ellas constituyen la triada que vale para el tiempo presente y constituyen tres dimensiones fundamentales e inseparables de la existencia en Cristo. La esperanza encuentra en la fe su fundamento inquebrantable, y esta recibe de la esperanza una fuerte tensión hacia el futuro. La esperanza del futuro hace nacer un compromiso de amor, que, a su vez, permite esperar con una confianza siempre mayor en la salvación. La esperanza informa toda la existencia cristiana, confiriéndole una precisa tensión hacia el futuro: La espera del Señor glorioso, que transformará nuestra débil condición en un cuerpo glorioso como el suyo, revelando la plenitud de la gloria de los hijos de Dios, en la que está llamada a participar toda la creación (19).

(18) R. FISICHELLA, «La triade Fede, Speranza e Carità in Paolo. Una riflessione teologica», en L. Padovese (ed.), *tai del III Simposio di Tarso su S. Paolo Apostolo (Turchia: La Chiesa e la sua storia)*, Laurentinianum, Roma 1995, pp. 75-86.

(19) G. BARBAGLIO, «La speranza...», pág. 49.

EL RECURSO A LA ORACIÓN

EN DEUS CARITAS EST Y SPE SALVI

M.^a DEL PRADO GONZÁLEZ HERAS, AGUSTINA

Monasterio de la Conversión
Becerril de Campos, Palencia

«La vida es como un viaje por el mar de la historia, a menudo oscuro y borrascoso...»

I. INTRODUCCIÓN

Benedicto XVI ha estrenado su magisterio más personal dirigiendo la atención hacia dos virtudes cristianas que son también dos existenciales humanos: el amor y la esperanza. No es posible concebir la vida humana sin estas dos claves antropológicas capaces de movilizar todos los resortes de la vida y dotarla de plenitud y de sentido. Son tan hondamente humanas y tan fundamentales que se sitúan en un lugar previo a toda filosofía, pensamiento e, incluso, religión, son el principio generador de cultura y sociedad y, por tanto, vertebran todo el acontecimiento humano iluminándolo y promoviéndolo.

Estos dos existenciales van más allá de lo humano y se arraigan en la entraña misma de toda la realidad, resuenan en lo real como si de un *cantus firmus* se tratara y traspasan lo creado llegando hasta sus abismos como las raíces del roblón milenario que se agarra a la montaña, taladrándola, siendo imposible arrancarlo de ella. Todo lo real avisa y lleva huella de

ellos porque, en definitiva, amor y esperanza están el inicio del acto creador:

«Fe, esperanza y caridad están unidas» (1), las tres descienden de las preguntas primordiales del hombre, de dónde vengo, adónde voy, qué sentido tiene todo... quién soy. Es en la fe donde la esperanza y el amor quedan ensamblados y cobran una intensidad y luminosidad inigualables y es en la oración, espacio privilegiado de la fe donde concurren las dos virtudes tratadas en las encíclicas.

Porque Dios no ha dejado simplemente su firma en su creación para manifestar su presencia, y no se ha limitado a dar un aviso cifrado de sí, porque Dios es Amor; que se ha entregado y ha querido acompañar el acontecimiento humano haciendo de esto el mayor evento de la historia humana, porque Dios ha venido y ha revelado su Amor; es por lo que el hombre puede vivir en la esperanza, confiar y no sentirse solo. A un Dios así se puede rezar:

La oración es en las dos Encíclicas un elemento indispensable y primero, por ser la culminación de la fe y la esperanza, donde ésta alcanza su mayor densidad, de la que mana la fuente del Amor más verdadero y en la que el hombre encuentra la roca firme y el consuelo en su historia y le capacita para ser esperanza para el mundo. La vida teologal tiene en ella su alimento por ser el nutriente de más rica condensación, en la que el encuentro entre el hombre y Dios es más íntimo y personal, más hacedor de comunión. La oración abre una

(1) DCE, n.º 39. Las citas referidas a las dos encíclicas, *Deus caritas est* y *Spe salvi* de Benedicto XVI, no aparecerán a pie de página sino junto al texto citado, entre paréntesis, y con la signatura siguiente: DCE y SS, respectivamente.

brecha en la costra endurecida de un mundo sin Dios y sin futuro y por ella entra la luz y la gracia como si se tratara de un paso franco por el que Dios vuelve a su ciudad y el hombre reencuentra su patria.

Así, la oración es presentada en los textos en lugares en sí ya significativos, concediéndole el protagonismo o la urgencia inaplazable para que el amor y la esperanza sean posibles, porque la oración es el acto de comunión entre el hombre y Dios del que brota o nace todo sentido y quehacer en el mundo.

Mi humilde pretensión reside en presentar en estas páginas la articulación en los textos papales sobre el amor y la esperanza y su recurso a la oración y, por tanto, me detendré en ésta intentando captar la valoración que de ella hace Benedicto XVI y el papel que ocupa en los dos existenciales y virtudes teologales que exponen las Encíclicas.

2. CONCURRENCIAS

El discurso sobre el amor y sobre la esperanza sigue esquemas similares en las dos encíclicas empleando una primera parte a la reflexión histórica y a la vez crítica de los dos temas capitales. El ritmo pedagógico de sendas reflexiones, la hondura filosófica y teológica de los pasos que la humanidad ha recorrido en pos del amor y de la esperanza, toda la información posible en una apretada síntesis que no excluye el análisis, desembocan en la experiencia teologal que da sentido a la larga búsqueda del hombre y se constituye como respuesta religiosa capaz de satisfacer el anhelo más íntimo del hombre.

- a. *Primera concurrencia.* Las dos Encíclicas coinciden en presentar el Amor de Dios como la posibilidad de una novedad que requiere el hombre de todos los tiempos y el mundo en cada paso de su historia. Así aparece en su totalidad en la *Deus caritas est*, pero es en el n.º 26 de la *Spe salvi* donde están contenidas la tesis y propuesta cristiana sobre el amor y la esperanza, y es en este número donde se aborda la coincidencia entre ambas. Lo más atrayente de la articulación de las dos encíclicas es esta coincidencia que se propone como respuesta al hombre porque lo que en *Deus caritas est* es el tema vertebral, el amor y el Amor de Dios, reaparece en *Spe salvi* como el fundamento de la esperanza

«El hombre es redimido por el amor» (SS, n.º 26), aserción válida incluso en el ámbito puramente intramundano, si se trata de un amor incondicionado, un amor con su certeza absoluta, capaz de redimir y salvar al hombre (2). Es la gran confesión de S. Pablo en el amor de Dios, manifestado en Cristo Jesús y que es acogido por el Apóstol como fundamento inderogable de la existencia humana y de la suya propia (Rom 8,38-39). De la fe en Jesucristo se puede vivir porque

(2) RATZINGER, Joseph, *Mirar a Cristo*, Edicep, Valencia, 2005, pág. 71. «Todas nuestras angustias son, en último término, miedo por la pérdida del amor y por la soledad total que le sigue. Todas nuestras esperanzas están en la profunda gran esperanza, en el amor ilimitado: son esperanzas del paraíso, del reino de Dios, del ser con Dios y como Dios, partícipes de su naturaleza (2 Pe 1,4). Todas nuestras esperanzas desembocan en la única esperanza: venga tu reino, hágase tu voluntad en el cielo como en la tierra. Que la tierra se haga como el cielo, que la misma tierra se convierta en cielo. En su voluntad está toda nuestra esperanza. Aprender a rezar es aprender a esperar y por lo tanto es aprender a vivir».

nos ha redimido con el amor absoluto de certeza absoluta que nos ha venido a ofrecer. En la fe en Él se sustenta la vida porque hay garantía para ello. «Vivo de la fe en el Hijo de Dios, que me amó hasta entregarse por mí» (Gál 2,22).

Sólo este amor (3) es dador de vida y el hombre que por él es tocado comienza a saber lo que quiere decir la palabra esperanza y porqué de la fe se espera la vida eterna (4), recibida con el bautismo, vida verdadera, sin amenazas, en plenitud. En la persona de Jesús el creyente encuentra encarnado este amor que da la vida y vida en abundancia (Jn 10,10) pero, sobre todo, es en Jesús en quien el hombre aprende lo que es la vida cuyo sentido pleno está en el hecho de que brota de una relación, de un conocimiento y una comunión con quien es la Vida misma y el amor mismo. «Ésta es la vida eterna: que te conozcan a ti, único Dios verdadero y a tu enviado Jesucristo» (Jn 17, 3)

Es en este hito (nn. 26-27, 31) donde la encíclica *SS* concuerda con el tema propio de *DCE*: Dios es Amor, ésta es la buena nueva que vino a traernos Jesucristo y,

(3) KASPER, Walter; *Jesús, el Cristo, Sígueme*, Salamanca, 2002, pág. 147, corrobora esto como respuesta al fracaso de toda otra propuesta. Página espléndida de la que sólo recojo estas palabras «El amor es el alma de la justicia. Asimismo, el amor constituye la respuesta a la pregunta por un mundo justo y humano; presenta la solución del enigma de la historia. El amor es la salvación del hombre y del mundo».

(4) «El amor engloba la existencia entera y en todas sus dimensiones, incluido también el tiempo. No podría ser de otra manera, puesto que su promesa apunta a lo definitivo: el amor tiende a la eternidad» se dice en *Deus caritas est*, n.º 6.

por tanto la raíz de la esperanza humana y de todo amor. Este Amor es redentor porque da vida (Jn 14, 6), vida en abundancia (Jn 10,10) y vida eterna (Jn 17,3), así aparece en el n. 27 de *SS*. «La verdadera, la gran esperanza del hombre que resiste a pesar de todas las desilusiones, sólo puede ser Dios, el Dios que nos ha amado y que nos sigue amando “hasta el extremo”, “hasta el total cumplimiento”(cf. Jn 13,1; 19,30)». Son los signos de todo amor, que dimana del único amor incondicionado, verdadero, la clave de bóveda en la que se identifican el amor y la esperanza en las dos Encíclicas. No se trata de un concepto, de una ideología, de un proyecto, sino de la persona de Jesucristo y la relación con Él, de la fe en el amor de Dios que Él nos manifestó, en quien confluye la historia, todo lo esperado por los siglos, lo que estaba en el origen, quien acompaña la existencia del hombre y quien está al final de todo, meta y origen del universo. «La fe nos muestra a Dios que nos ha dado a su Hijo y así suscita en nosotros la firme certeza de que realmente es verdad que Dios es Amor. De este modo transforma nuestra impaciencia y nuestras dudas en la esperanza segura de que el mundo está en manos de Dios y que, no obstante las oscuridades, al final vencerá Él». (*DCE*, n.º 39).

Esta coincidencia radical entre las dos encíclicas añade algo más. Presentada la fisonomía de la esperanza cristiana, Benedicto XVI vierte su interés hacia una pregunta inquietante sobre el posible individualismo de los que se han encontrado con esta Verdad y Vida y responde con el compromiso ético más exigente que ninguna ideología haya planteado jamás: «Del amor a Dios

se deriva la participación en la justicia y en la bondad de Dios para los otros; amar a Dios requiere la libertad interior respecto a todo lo que se posee y todas las cosas materiales. El amor de Dios se manifiesta en la responsabilidad por el otro» (SS, n.º 30), como dirá también en *Deus caritas est*, n.º 6: «Ahora el amor es ocuparse del otro y preocuparse por el otro». De nuevo confluyen las dos encíclicas presentando al amor en el eje de la verdadera transformación del mundo y del hombre y el espacio en el que el hombre encuentra su verdadera humanidad porque no podrá ser feliz y pleno contra o sin los otros y fuera y lejos de Dios, creador y redentor; por lo tanto sólo en este amor puede hablarse de verdadera esperanza para el hombre.

La esperanza humana hunde sus raíces en el Amor de Dios, porque «sólo su amor nos da la posibilidad de perseverar día a día con toda sobriedad, sin perder el impulso de la esperanza, en un mundo que por su naturaleza es imperfecto» (SS, n.º 31). Su amor nos da la garantía necesaria de la vida que esperamos en lo más íntimo de nuestro ser, asemejándose así a la misma fe; sólo un amor así que cuenta con nuestra libertad y que la posibilita, que colma nuestra esperanza en medio del realismo de la existencia, que nos lleva a ocuparnos del otro y a vivir comunitariamente el sentido que él mismo aporta, que lo fundamenta todo, lo trasciende todo y lo abraza todo, que nos libra del mal, de la soledad y de la muerte (5).

(5) BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret*, La esfera de los libros, Madrid, 2007, págs. 204-205.

- b. *La segunda coincidencia* importante de las dos encíclicas se ubica tras este paso previo y fundamental. Este Dios Amor presentado como esperanza para el hombre es un Dios en el que se puede confiar y al que se puede rezar (SS, n.º 5). Vivir esta experiencia teológica nos lleva a la experiencia contemplativa y orante que define un encuentro profundo con esta Verdad que da la vida. La oración, culminación de la experiencia de fe, diálogo existencial del hombre con Dios, se entabla tras un encuentro en el que el amor y la esperanza se afirman sólidamente en la vida del hombre, por eso el espacio dedicado a la oración está ya dentro de la experiencia de vida teológica. En DCE, n.º 37, en el corazón de la praxis de la caridad, Benedicto XVI avisa con estas palabras la necesidad urgente e inaplazable de la oración: «Ha llegado el momento de reafirmar la importancia de la oración ante el activismo y el secularismo de muchos cristianos comprometidos en el servicio caritativo». El tono empleado apela a la incondicionalidad de la oración y a la necesaria aplicación a ella de los que están comprometidos en el servicio al hombre por la caridad. «Ha llegado el momento» sitúa a la oración en el espacio reservado e indiscutible que ha de ocupar en el desarrollo de la encíclica. Tanto DCE como SS colocan a la oración en un lugar específico, propio y relevante, como veremos más adelante, y en las dos la oración es un elemento indispensable, principal, porque en ella se cuaja la vida teológica, la fe, la esperanza y la caridad en la que se sostiene firmemente la relación personal con Dios y con los hombres. Cuanto más fuerte y viva sea esta relación, más fuerte y vivo será el compromiso con el mundo y con

el hombre, porque del olvido de Aquél se deriva indefectiblemente el olvido de todo lo humano, como bien han demostrado los siglos precedentes, incluso la misma historia de la humanidad.

3. ARTICULACIÓN DEL AMOR Y DE LA ESPERANZA EN LA ORACIÓN

... en el que escudriñamos los astros que nos indican la ruta...

Es en la oración, como el espacio privilegiado (6) de relación entre el hombre y Dios, como acto con consistencia y valor propio, como acto del hombre, donde éste hace confesión de fe, esperanza y caridad. Y es, también en esta relación, donde el hombre se encuentra consigo mismo: «El hombre sólo se puede comprender a partir de Dios y sólo viviendo en relación con Dios su vida es verdadera» (SS, n.º 5).

La oración de Jesús, el Padrenuestro, es la oración cristiana por excelencia porque en ella queda definida del mejor modo la relación entre el hombre y Dios al enseñarnos el mismo Hijo y hermano nuestro cómo dirigimos al Padre. Así el orante confiesa a Dios como Padre que significa revelarse o desvelarse a sí mismo como ser referido a, dependiente e íntimamente ligado a otro del que recibe el ser; la acogida, el sustento, sentido e iden-

(6) KASPER, Walter; *Introducción a la fe, Sígueme*, Salamanca, 1989, pág. 101. «La oración no es ninguna acción delimitada espacial, temporal, cósmicamente, sino algo que abarca todos los demás ámbitos vitales, la vigilia y el sueño, el trabajo y el juego, la producción y el consumo», y cita a Sölle en un comentario a la actitud de Katrim en *Madre Coraje*, de Bertolt BRECHT: «El verdadero lugar de la oración es más bien el interior de la vida».

tividad. Darle el nombre de Padre significa confesarle como amor precedente, del que me viene el don precioso de la vida y el requerido sustento en ella. El hombre es el único de todos los seres creados que tiene conciencia de esta referencialidad, en la que reconoce a su Creador y salvador y en la que se reconoce a sí mismo. No sólo eso, esa misma íntima identidad tira de él hacia la búsqueda constante de la misma referencia, como un imperioso anhelo de sentido. En esa búsqueda insomne de su propia referencia, el hombre indaga en su entorno y reconoce que todo también se refiere a Él y, por tanto, le trae noticia suya, configurándole la creación que habla de Él, al hombre como contemplativo, capaz de leer en ella el nombre de su creador y señor (7).

Cuando el hombre (8) le encuentra a Él se encuentra a sí y cuando esto sucede se reconoce referido a Aquél en el que tiene su fundamento y hospedaje, cobijo y amor incondicionado,

(7) S. AGUSTÍN, *Confesiones*, X, 6, 9. BAC minor, ed. J. Cosgaya, O.S.A., Madrid, 2001, pág. 316. «¿Y qué es esto? Pregunté a la tierra y me respondió: «No soy yo». Idéntica confesión me hicieron todas las cosas que se hallan en ella. Pregunté al mar; a los abismos y a los reptiles de alma viva, y me respondieron: «Nosotros no somos tu Dios. Búscalo por encima de nosotros». Pregunté a la brisa, y me respondió la totalidad del aire con todos sus habitantes: Anaxímenes está en un error: Yo no soy tu Dios». Pregunté al cielo, al sol, a la luna y a las estrellas. «Tampoco nosotros somos el Dios que buscas», respondieron.

Entonces me dirigí a todas las cosas que rodean las puertas de la carne: «Habladme de mi Dios, ya que vosotras no lo sois. Decidme algo de Él». Y me gritaron con voz poderosa: «Él es quien nos hizo». Mi pregunta era mi mirada; su respuesta era su belleza.

Acto seguido, me dirigí a mí mismo y me pregunté: «¿Y tú quién eres?» Yo contesté: Un hombre».

(8) BUBER, Martin, *¿Qué es el hombre?* FCE, México, 2001, pág. 11. M. Buber cita a Malebranche en su estudio de antropología filosófica que se inicia con la pregunta sobre el hombre porque todas las grandes cuestiones revierten en esta nunca satisfecha cuestión.

pues al nombrarle como Padre nos hacemos y sabemos hijos e hijas, «lo cual no significa dependencia, sino permanecer en esa relación de amor que sustenta la existencia y le da sentido y grandeza» (9). Esto es ser hombre. Cuando Benedicto XVI, en *Jesús de Nazaret*, resume al comienzo de su capítulo sobre la oración el capítulo anterior sobre el Sermón de la Montaña dice que éste «traza un cuadro completo de la humanidad auténtica. Nos quiere mostrar cómo se llega a ser hombre» (10) y allí queda localizada la carta magna de la más luminosa humanidad.

Con este Dios al que refiero mi vida, puedo entablar una relación porque «no es alguien desconocido y lejano. Nos muestra su rostro en Jesús; en su obrar y en su voluntad reconocemos los pensamientos y la voluntad de Dios mismo» (11). La distancia está acortada entre mi Dios y yo en Jesucristo que me habla de su estrecha cercanía, amada relación que me libra del abandono, de la orfandad y de la soledad. Poder hablar a Dios Padre, orar, es abrir una brecha en este mundo cerrado y oscuro para que entre la luz, «podemos abrirnos nosotros mismos y abrir el mundo para que entre Dios, la verdad, el amor y el bien». Si el «cielo no está vacío», «si hay un Dios al que poder rezar» (SS, n.º 5) en la vida despunta la esperanza.

3.1. Deus caritas est

Si hemos sido alcanzados por este Amor de Dios que lo penetra todo, lo soporta todo, es en la oración donde se re-

(9) BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret*, pág. 172. Las palabras citadas son de Reinhold Scheider; que introducen el sentido de la invocación «Padre» en el capítulo que Benedicto XVI dedica a la explicación del Padrenuestro.

(10) Ib., pág. 161

(11) Ib., Pág. 161.

nueva la fe, el amor y la esperanza. La oración ocupa un lugar relevante en el magisterio de Benedicto XVI que queda de manifiesto en el modo de introducirla en sus dos encíclicas, pues es la oración la que acrisola un compromiso sincero y eficaz de amor al prójimo, y en *Spe salvi* es presentada como el primer paso a seguir en los «Lugares de aprendizaje y ejercicio de la esperanza», nombrada asimismo como «escuela de la esperanza» porque, ciertamente, en ella se teje la relación referencial entre Dios y el hombre y se aprende el amor que será la esperanza para el hombre (n.º 32).

El lugar dedicado a la oración en *Deus caritas est* está situado en el corazón mismo del compromiso en el servicio caritativo. Los números 36, 37 y 38 son el colofón de la segunda parte de la encíclica, atenta al ejercicio mismo de la caridad, entendida como tarea, manifestación del amor trinitario y, por ello, confiada también a una comunidad humana, creyente, la Iglesia. La actividad que requiere el mundo de hoy referida al servicio de la caridad y la justicia es ingente y valiosa y no duda Benedicto XVI en dirigir su palabra de aprecio y gratitud «a todos los que participan de diversos modos en estas actividades». Lo verdaderamente urgente, y así lo urge Benedicto XVI, es definir en la actividad caritativa lo específico cristiano, lo más ajustado al espíritu evangélico, la hondura y amplitud del gesto y los modos propios que no pueden equivocarse o confundirse con otros procedentes de otros intereses y así llega el Papa a dirigir la palabra directamente a los responsables de la acción caritativa, a los obispos, a sus colaboradores que desempeñan en la práctica el servicio de la caridad, a los que recuerda las exigencias de la Carta Magna de la caridad, el amor por el hombre alimentado en el amor a Cristo, la participación en los padecimientos del hombre, en sus necesidades y sufrimientos, el servicio al más ne-

cesitado que exige la identificación con la cruz de Cristo (DCE números 31-35), la atención a la tentación del activismo ante las inmensas necesidades a las que se desea acudir... Y es aquí, precisamente, donde Benedicto XVI recuerda la importancia de la oración, su absoluta necesidad, como experiencia indispensable en el ejercicio más arriesgado y comprometido de la caridad para no caer ni en una soberbia destructiva o resignación. Éste es el colofón, el ejercicio del amor que sostiene al amor mismo.

Los nn. siguientes de la encíclica, 36, 37 y 38, son el centro del magisterio sobre la oración, pero quiero referirme primeramente al n. 7 de la misma que no se puede obviar al articular el pensamiento sobre la oración referida al compromiso de la caridad. A su vez, todos estos números evocan tres iconos bíblicos, Jacob, Moisés y Job, sobre los que quiero apoyar la articulación de la caridad.

3.1.1. *La Escala de Jacob*

Cuando Benedicto XVI explica en DCE los términos eros y agapé como dimensiones del amor acude a la fe bíblica para mostrar la posibilidad de vivir el amor asumiendo todas sus dimensiones y así nos presenta en el n.º 7 un imagen significativo: la escala de Jacob (Gén 28,12; Jn 1,51). Muchos Padres de la Iglesia han visto en estos ascensos y descensos al eros que busca a Dios y al ágape que transmite el don recibido y por ello la interpretación del Papa Gregorio Magno de esta visión en la que pide al pastor bueno que esté anclado en la contemplación para poder captar las necesidades de los demás en lo más profundo de su ser y hacerlas suyas. Esta bellísima y poderosa imagen e interpretación iluminan a su vez el sentido del n.º 36 de la misma encíclica cuando dice: «El contacto vivo con

Cristo es la ayuda decisiva para continuar en el camino recto: ni caer en la soberbia que desprecia al hombre y en realidad nada construye, sino más bien destruye, ni ceder a la resignación, la cual impedirá dejarse guiar por el amor y así servir al hombre. La oración se convierte en estos momentos en una exigencia muy concreta, como medio para recibir constantemente fuerzas de Cristo». Los muchos trabajos de la caridad requieren del amor orante, de la fuerza contemplativa que reconoce al Señor dador de todo bien y al que nos confiamos. Si es cierto que «nos apremia el amor de Cristo» (2 Cor 5,14) para amar a los más necesitados y cuidar de ellos (n.º 35) también es cierto que el amor de Cristo nos apremia para dejarle morar en nosotros y que actúe en nuestro interior la potencia del amor auténtico que nos libere de caer en el activismo, caricatura del verdadero compromiso, caricatura de la verdadera libertad otorgada a Dios fundamentalmente (n.º 37).

La imagen de la escala de Jacob iguala en valor estas dos direcciones, hacia Dios y hacia el hombre, y además las hace interdependientes, mutuamente indispensables. Por eso el hombre dedicado al servicio de la caridad debe conceder su tiempo a Dios —«quien reza no desperdicia su tiempo» (n.º 36)— y dejar a Dios que sea Dios —«el cristiano que reza no pretende cambiar los planes de Dios o corregir lo que Dios ha previsto» (n.º 37). La escala de Jacob revela el único sentido de las dos direcciones del amor.

3.1.2. Moisés y Job

Volviendo al n.º 7, presenta un nuevo icono de esta conjunción entre el eros y el ágape, entre la oración y la caridad: Moisés que entra y sale del tabernáculo, en diálogo con Dios, para

poder de este modo, partiendo de Él, estar a disposición de su pueblo. «Dentro del tabernáculo se extasía en la contemplación, fuera del tabernáculo se ve apremiado por los asuntos de los afligidos», explica Benedicto XVI citando al Papa Gregorio Magno. De nuevo la imagen y su interpretación ofrecen una luz para comprender el paso decisivo de la oración cristiana que da en el n.º 38, al presentarnos un nuevo icono bíblico, Job, como imagen del orante en la catástrofe y el fracaso, el sufrimiento incomprensible y aparentemente injustificable que existe en el mundo. Tanto uno como otro, Moisés y Job, son imágenes veterotestamentarias de Jesús. Así en esta identificación se ahonda en el recurso orante revelándose la genuina actitud cristiana.

Teniendo a Job como fondo, Benedicto XVI desarrolla el discurso de la oración ante el dolor del hombre siguiendo estos pasos bien definidos:

- a. La queja a Dios. El primer paso, en esta articulación de la caridad en la oración cristiana ante el dolor, es que el hombre puede quejarse ante Dios y sentir el horror por la permisión de tanto sufrimiento como puede haber en una vida y, por ello, temer y espantarse porque el sufrimiento no es un juego ingenuo sino una quiebra de la vida y, por tanto, de la esperanza y una sospecha sobre el amor pues se pone en tela de juicio la confianza toda del hombre, el cual ante el sufrimiento remite a su soledad y su desamparo. El hombre puede quejarse y gritar con Jesús en la cruz: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» Job y Jesús se hacen uno y, en su humanidad compartida, nos describen la reacción profundamente humana ante el dolor y nos muestran la posibilidad de presentar nuestra queja, nuestro grito y quebranto ante Dios. El hombre así

tiene un Dios ante el que puede quejarse, mostrando toda su angustia. Pero, aún más importante es que esa misma queja se transforme en una honda *confessio fidei* porque no deja de tratarse de un gesto de reconocimiento inequívoco de la existencia y el amor de Dios al que nos dirigimos invocándole (12).

- b. El silencio orante. Pero añade un segundo criterio: el creyente debe arrostrar esta pregunta dolorosa ante su Dios y permanecer en diálogo orante: «¿Hasta cuándo, Señor, vas a estar sin hacer justicia, tú que eres santo y veraz?» (cf. Ap 6,10), apostándose en silencio ante su rostro contemplándole a Él en el avatar doliente del mundo. Silencio y fidelidad y permanencia en esta demanda, como en un diálogo alternando la pregunta y el silencio.
- c. El discurso concluye en la actitud verdaderamente creyente: que a esta oración dialogante le siga la respuesta de la fe, sin reacciones desafiantes, sin insinuar en Dios algún error, debilidad e indiferencia, al contrario que el grito, paradójicamente y tras la purificación que toda oración sincera trae consigo, sea el modo extremo y más profundo de afirmar nuestra fe en su poder soberano y, nuestro silencio, la constatación de nuestra fe en Él, *Deus absconditus*, misterio insondable, del que desconocemos «por qué frena su brazo en lugar de intervenir» (n.º 38).

Nuestra respuesta corresponde a la fe, que el Papa argumenta con la autoridad de S. Agustín: «Si lo comprendes, enton-

(12) TEJERINA ARIAS, Gonzalo, *Dinamismo de la caridad. Teología y espiritualidad de la caridad eclesial*, CORINTIOS XIII, núm. 123, Julio-Septiembre 2007, págs. 206-207.

ces no es Dios». Con este rendimiento libre y activo el cristiano sigue creyendo en la bondad de Dios aunque no es ajeno al dolor del mundo y la confusión que provoca en él, aunque él tampoco comprenda y esté inmerso en las dramáticas vicisitudes de la historia. La oración cristiana es así una confesión de fe, en medio del silencio de Dios, de la certeza en su amor y de que no puede haber en otro sino en Él una esperanza más firme.

Y más aún, el orante y creyente confiesa que, lejos de permitir el mal, Dios «es Aquél que, siempre a nuestro lado, nos acompaña en la lucha contra él en la historia y nos asegura la esperanza definitiva» (13). La oración se convierte así en un espacio, profundamente humano, de gracia, de libertad, de fe, amor y esperanza plenos, es una alternativa de amor incondicionado (SS, n.º 26) que nunca dice basta ni al amor a Dios ni al amor al hombre.

El recurso a la oración concluye en el n.º 39, en el que se expone la fuente y también el fruto de toda oración, la vida teologal, su riqueza enorme, su gracia que llega a provocar la exultación y el júbilo del creyente. Por la oración descubrimos o constatamos que «fe, esperanza y caridad están unidas» (n.º 39) y que es imposible desligar el amor al hombre del amor a Dios y viceversa, que este amor, es la luz, ¡en el fondo la única!, que ilumina a un mundo oscuro (SS, n.º 2) y nos da esperanza para vivir y actuar.

3.2. *Spe salvi*

La oración ocupa un lugar primordial en esta encíclica en la que, como en *Deus caritas est*, primero se hace el recorrido his-

(13) TORRES QUEIRUGA, Andrés, *Esperanza a pesar del mal. La resurrección como horizonte*, Sal Terrae, Santander, 2005, pág. 45.

tórico tras la esperanza que ha sellado el secular caminar humano. En los nn. 26 y 27, principalmente, y en la conclusión del Documento (nn. 30 y 31), ofrece la síntesis magisterial sobre la esperanza cristiana en concordancia con la fe (n.º 2) y con el amor; en el que se sostiene (n.º 26), después de una extensa reflexión histórica, y todo ello desemboca en lo que muy bien podría ser la segunda parte de la encíclica que corresponde a la misma vida teologal, a la virtud y a su praxis. En el gozne mismo de articulación de las dos partes incluye el Papa el recurso a la oración, bajo un epígrafe pedagógico que inaugura el modo propio de vivir la esperanza y en la esperanza, «Lugares de aprendizaje y del ejercicio de la esperanza». Ciertamente, la oración no podría haber tenido otro lugar de mejor anclaje sino en el que se refiere a la experiencia teologal y su expresión en la vida cristiana.

Me detengo a analizar la articulación de la esperanza en el ejercicio de práctica de la oración.

3.2.1. *Contra la temida soledad*

En la oración queda superado el afán de falsa emancipación que recorre la historia del hombre desde sus comienzos, la orgullosa separación y alejamiento del Creador; pero también queda abolida la profunda soledad del hombre en el cotidiano vivir o a causa de su huida de Dios. Por esto *Spe salvi* presenta como «un lugar primero y esencial de aprendizaje de la esperanza» (n.º 32) pues en su estructura de diálogo con Aquél que nos ama y con el que estamos relacionados íntima y personalmente toda soledad queda redimida y/o abrazada.

«Cuando ya no puedo hablar con ninguno, ni invocar a nadie, siempre puedo hablar con Dios. Si ya no hay nadie que

pueda ayudarme —cuando se trata de una necesidad o de una expectativa que supera la capacidad humana de esperar— Él puede ayudarme. Si me veo relegado a la extrema soledad... el que reza nunca está solo» (Id.) En estos tres grados de encuentro y desencuentro que el hombre bien conoce y que recorren el vasto campo que va de la carencia y necesidad de una comunicación humana profunda hasta la más dura soledad y desintegración que el hombre pueda experimentar en ella, Dios se nos presenta como un referente que no se ausenta jamás, un asidero en el naufragio de las múltiples y nunca fáciles relaciones humanas, y es esa permanencia, que nos da la posibilidad de recurrir constantemente a él, lo que primeramente se constituye como verdadera esperanza. Él está y está siempre y el texto abre así su presentación de la esperanza, que se ofrece en la oración, en la comunicación y comunión con Dios.

La permanencia de Dios en nuestra vida, esa fidelidad en la que se puede descansar es, por eso mismo, consuelo, cobijo, apoyo. Con Jesús llamamos a Dios Padre y el hombre puede vivir la misma experiencia que el Hijo, podemos conocer el amor del Padre sobre todo en la oración, adquiriendo la vida una consistencia, gravedad y hondura que, referida al origen se convierte en el fundamento donde apoyarse. «El Padrenuestro comienza con un gran consuelo; podemos decir Padre. En una sola palabra como ésta se contiene toda la historia de la redención» (14) y éste es, pues, el primer don de la oración, recibimos el gran consuelo de la fe, de la esperanza, del Amor de un Dios que no olvida a sus criaturas, que es el «amor hasta el extremo» (cf. Jn 13,1), que es el dador de bienes y de co-

(14) RATZINGER, J., *Jesús Nazaret*, pág. 169.

sas buenas (Mt 7,11; Lc 11,13), que se da a sí mismo, «que se nos quiere dar». Un Dios que no pide sino que ofrece es el Dios cristiano. Un Dios que se da a sí mismo en la persona del Hijo es la certeza que se recibe graciosamente cuando se entra en intimidad con Él, descubriendo en este encuentro que siempre se parte de un don que se nos ofrece primero, de una gracia derramada hacia nosotros.

Por lo tanto, en la oración ha de partirse de la presencia de un Dios que no falla, siempre dispuesto a acoger la existencia humana en su precariedad, en la multiforme finitud humana, y que se nos da como presencia fiel y como consuelo, como Padre, amor incondicional sobre el que sostener la esperanza. En este primer paso se pone como ejemplo al Cardenal Nguyen Van Thuan, para el que la oración fue la puerta abierta a la esperanza en su cautiverio, por la que no dejó de tener la luz y la paz de la presencia de Dios (n.º 32).

3.2.2. Continentes de esperanza

Benedicto XVI avanza en su presentación de la oración y su pedagogía introduciendo una condición imprescindible porque, si es cierto que el hombre ha sido creado para ser colmado por Dios mismo, se requiere que pueda contenerle y la experiencia humana muchas veces contradice esa llamada, posibilidad o proyecto primero porque el corazón, a menudo, es un recipiente excesivamente pequeño, incluso indigno, para tamaño huésped. Se requiere, pues, un ensanchamiento del espacio interior del ser humano, se requiere una capacidad que posibilite la entrada y la morada de Dios en nosotros y, por

tanto, una purificación interior; según la doctrina de S. Agustín, expuesta y desarrollada con una cierta atención en este número 33.

El deseo del don, que se alimenta en la oración y en ella crece y se fragua, don que se anhela y que se le ofrece al hombre, es el que ensancha los *spatia caritatis* haciéndole *capax Dei*. El mismo ensanchamiento de los espacios interiores, de la realidad total de la persona humana no deja de ser una laboriosa (15) pero fecunda purificación (DCE, n.º 8) por la que el hombre deja su exiguo espacio personal, centrado en sí mismo, cerrado y menudo, para ampliarlo todo lo que Dios necesite para sí. De tal manera, se pasa de la centralidad del yo personal a la centralidad de Dios en la vida y esto es obra del Espíritu que ora en nosotros con gemidos inefables hasta ver que nuestra vida se acomoda al designio de amor de Dios en nosotros, arrastrándonos hacia el encuentro con Él. Y se hace posible a través de la Persona del Hijo porque el encuentro con Jesús es siempre purificador (16) y provoca en el hombre esa quiebra y renovación interior que le capacita para amar; le abre a una esperanza inconmensurable y a un amor hacedor en el mundo de la obra de salvación encomendada por Él a sus discípulos. Así, purificada la esperanza, el hombre pide lo que realmente puede pedirle a Dios y lo que es digno de Él, liberado de erróneas esperan-

(15) «El vaso, es decir, el corazón, tiene que ser antes ensanchado y luego purificado: liberado del vinagre y de su sabor. Eso requiere esfuerzo, es doloroso, pero sólo así se logra la capacitación para lo que estamos destinados». *Spe salvi*, n.º 33. Citando a In Joannis 4, 6: PL 35, 2008s.

(16) Es semejante al encuentro con Él en el Juicio final. Este texto es de una luminosa y fuerte esperanza, sobrecogedora visión que muestra el poder de Dios. *Spe Salvi*, n.º 33.

zas (17) y despierta la conciencia para escuchar y acoger el Bien mismo.

3.2.3. *Los que nos han precedido*

La fuerza purificadora de la oración confronta mi yo personal con el Dios vivo, pero esta confrontación purificadora aunque debe ser por una parte personal, activada en lo más interior de nosotros mismos, sin embargo, a su vez debe estar guiada por las grandes oraciones de la Iglesia y de los santos, por la liturgia, la oración pública y personal, que realizan en nosotros «las purificaciones que nos hacen capaces de Dios y servidores del hombre» (SS. n.º 34). Esta oración común a la Iglesia es una escuela en la que aprendemos a rezar ordenando el corazón, el amor y la esperanza, pues la experiencia acumulada de hombres de fe, que durante siglos han mantenido un diálogo con Dios, se convierte en una verdadera pedagoga de oración que, junto al Espíritu, nos enseña a balbucir las palabras apropiadas, como el mismo Jesús enseñó a sus discípulos.

3.2.4. *Esperanza para los otros*

Si es cierto que la verdadera esperanza debe serlo para cada uno, «una esperanza para mí» (n.º 31), no sería auténti-

(17) RATZINGER, Joseph, *El camino pascual*, B.A.C., Madrid, 1990. A respecto de Lc 11,13, comentará: «El cristiano no espera recibir de la bondad de Dios cualquier cosa; pide a Dios el don divino: el Espíritu Santo; pide a Dios nada menos que a Dios mismo».

ca si a la vez no me llevara a darla a los otros. Una esperanza, fecundada por la oración, nos conduce a esta donación porque nos posibilita y capacita a ello pues «la esperanza en sentido cristiano es siempre esperanza para los demás» (n.º 34). La oración nos hace así continentes de esperanza que no sólo guardan para ellos mismos sino que nos hace ministros de esperanza en este mundo, esperanza activa en el sentido de que mantenemos el mundo abierto a Dios y sólo así permanece como esperanza verdaderamente humana, con la cual luchamos para que «las cosas no acaben en un final perverso» (Ib.). El mundo, por esta esperanza activa, que está indefectiblemente sostenida por el amor; queda abierto a Dios a través de la oración, siendo éste el lugar en el «que la misericordia y la fidelidad se encuentran, la justicia y la paz se besan» (salmo 84).

4. IMPERATIVOS ÉTICOS Y PRÁCTICOS

Imperativos éticos y prácticos de la oración

La articulación de la esperanza y de la caridad en las dos encíclicas queda rematada con los imperativos éticos y prácticos que añaden a todo lo dicho las condiciones de posibilidad o el recto entendimiento de la oración cristiana como sustento indispensable de la fe, la esperanza y la caridad. Estos imperativos están en relación de sentido con el desarrollo global de las encíclicas y responden a una ortopraxis que definen específicamente el orar cristiano. En los textos papales es posible rastrear imperativos como el rechazo a la funcionalización de la oración, la liberación de la apariencia y de la mentira, el reconocimiento de la libertad de Dios, la liberación del fatalis-

mo de la acción, la necesidad de una oración en la vida y la oración como camino de humanización auténtica. Estos son algunos de los más relevantes y más contundentes en la exposición en relación con la esperanza y la caridad y en los que desearía detenerme para cerrar la pedagogía sobre la oración.

a. *Reconocimiento de la libertad de Dios:*

El que espera es un hombre, un ser finito e inteligente, que no se conforma con su propia finitud, por lo tanto, precario, pues su modo primario de ser es la prex, el ruego (18): Vivir humanamente es vivir en precario, es decir, en instancia de la plenitud que se espera, por eso la oración es su forma religiosa. Los grandes límites del hombre, las necesidades que continuamente experimenta los insuficientes y aplazados logros, desde el cotidiano vivir hasta el enfrentamiento con el sufrimiento incomprensible y aparentemente injustificable (DCE, n.º 36), ponen al hombre en una encrucijada en la que se hace del todo necesaria la experiencia de fe, esperanza y caridad que brota de la oración porque es en ella donde la libertad humana apela a la libertad divina y sólo ésta la posibilita. Por eso la oración demanda este imperativo: el hombre debe aprender qué es lo que debe pedir a Dios (SS, n.º 33) y aceptar la libertad de Dios en su concesión (DCE, n.º 38). Y acoger la libertad de Dios es sinónimo de aceptación de la difícil relación del hombre con Dios en ciertas circunstancias de la vida. Si Dios está cuando la relación con el otro se quiebra (SS n.º 32), también es verdad que la refe-

(18) LAÍN ENTRALGO, Pedro, *Ser y conducta del hombre*, Espasa Calpe, Madrid, 1996, pág. 111.

rencia a Dios en el dolor, el mal, la muerte, es a veces un estrecho y empinado puerto que se hace costoso atravesar (DCE, n.º 36-38). Y si en la convivencia humana la referencia a Dios es consuelo, en medio de lo incomprendible e injustificable de ciertos sufrimientos Dios está, aunque tantas veces velada esta presencia por lo que al hombre de fe, al orante, sólo le queda acatar lo que no entiende y seguir confiando en el sentido que tendrá todo a pesar de estar oculto bajo las nieblas y las sombras de la existencia humana, siendo aquí la oración el más genuino acto de fe, el gesto de mayor humildad y nobleza del ser humano para con su Dios y Señor (DCE, n.º 38).

- b. Como consecuencia de lo anterior; la oración cristiana *no tolera una instrumentalización total de sí*, precisamente porque nos movemos en un marco de libertad y de purificación de los deseos y las esperanzas (SS, n.º 33) por lo que el orante es urgido a no pedir cosas superficiales o banales que se presentan al deseo inmediato y que no responden a una auténtica necesidad (SS, n.º 33). Eso se convertiría en un motivo que le aleja del mismo Dios en cuanto que no conduce a la relación con él sino a una manipulación supersticiosa de la misma. En otros lugares insiste en que las cosas humanas han de mantenerse en la esfera de la responsabilidad del hombre para que la oración no sea un pretexto para entregarse al abandono y a la pereza (19).

(19) RATZINGER, J., *El camino pascual*, pág. 50.

La corrección de estos usos de la oración nos hace prestar atención a la gratuidad, en la que en una verdadera vida teologal debemos movernos y a la que una verdadera oración debe proyectarnos, porque el que ora en espíritu y en verdad reconoce la gratuidad de Dios y por ello le brota del interior una gratitud que no tiene otra pretensión que el reconocimiento adorante de Dios y la acción de gracias, convirtiéndose esto mismo en una fuente inagotable de esperanza y de caridad.

No invalida esta reflexión y llamada de atención la petición al Señor, pero sabiendo bien lo que ha de pedirse lo que compete a Dios y lo que corresponde a la autonomía del hombre, lo que es necesario y lo que está fuera de ello (20).

c. *Liberación de la apariencia y de la mentira*

Benedicto XVI analiza en las encíclicas la propensión del hombre a afirmarse en la apariencia de las cosas, en lo fugitivo, en la realidad oscilante, hasta llegar a hacer de ello el fundamento en el que apoyarse. La oración es un acto de libertad humana y un lugar de gracia que lleva a la liberación de lo que puede arrastrarnos al error y por tanto a la infelicidad y fracaso del proyecto primigenio sobre nosotros.

(20) Ib. Es muy luminosa la reflexión teológica bíblica que presenta en el libro sobre La oración de petición. Será la gratitud nacida de una honda fe y la humildad sincera la que levante a Dios una petición verdaderamente cristiana que a su vez despliegue la alabanza más fiel y creyente. Sintetiza la clave de la oración de petición en cada evangelista y así hace un verdadero estudio de lo que debe pedir el cristiano en la concreción de cada momento.

El encuentro con Dios nos confronta con la verdad y despierta nuestra conciencia de tal modo que no es posible ocultar la mentira y justificar la maldad que pueda existir en mi vida porque Dios escruta nuestro interior y nos obliga al reconocimiento de nuestras faltas. De nuevo se nos presenta la diferencia de un mundo sin Dios en el que no sólo no existe nadie que sea el verdadero criterio sino que tampoco existe quien perdone la culpa por lo cual el hombre queda abocado al ocultamiento, al escondrijo, refugiándose para autosalvarse en la mentira (SS, n.º 33).

La esperanza y la caridad requieren una ascesis, purificación y recuperación que la oración propicia (DCE, n.º 5). Tanto cuando se habla de la caridad como cuando se habla de la esperanza se nos previene de la apariencia, de la mentira personal pero también de ese engaño de la realidad, el entorno deformado, que nos aleja de la verdad y del amor de Dios y nos dispersa y disgrega.

d. *Libera del fatalismo de la acción*

La advertencia sobre el activismo y el secularismo de muchos cristianos comprometidos en el servicio caritativo conduce a reafirmar la importancia de la oración en la cual se ordena el sentido mismo de nuestra acción por los demás, porque es en el encuentro con Dios donde comprendemos que es Él quien gobierna el mundo y no nosotros, que no pretendemos cambiar sus planes o corregir lo que Él ha previsto, que hemos de pedirle que esté presente en nuestra vida y en nuestro trabajo con la fuerza de su Espíritu (DCE,

n.º 36). La oración, en medio del compromiso más activo y concreto por el prójimo, requiere la humildad del instrumento que somos en sus manos para la construcción de este mundo y también el abandono y la confianza plena en Él, cuyo amor por el hombre no somos nosotros capaces de juzgar ni de comprender. No depositar la auténtica y sincera confianza en Dios puede catapultar al hombre hacia una actividad cuya pretensión sea resolver todos los problemas, juzgar la acción de Dios acusándolo de no compadecerse del hombre, lo que en principio puede ser un alejamiento de Dios que conduce y revela la desesperación y la angustia del hombre que ha perdido la confianza en Dios y a la vez constata la insuficiencia e impotencia humana. Una postura así desemboca en la inercia y en el total abandono de toda acción caritativa. Por ello la oración hace al hombre ocupar su verdadero lugar en el trabajo por el reino de Dios y su justicia, le previene de caer en la tentación de querer construir el reino del hombre (SS, n.º 30) y le libra así de caer en el activismo o en la desesperanza (DCE, n.º 36). Es desde la oración desde donde se articula la auténtica libertad del hombre y de Dios.

e. *La oración es el espacio de la verdadera humanidad*

El hombre se comprende a sí mismo ante Dios y sólo viviendo en relación con Él su vida es verdadera vida humana, por lo tanto es en el diálogo orante en el que esto se hace posible en plenitud. Como hemos visto, en su confrontación con Dios el hombre se descubre a sí mismo, la presencia fiel de Dios le da la confianza, la seguridad y el consuelo que requiere su

ser precario y necesitado pero a la vez esa misma confrontación le lleva a una purificación personal que le libera, al asumir la libertad de Dios sobre su vida y la vida de los otros, encarándolo con la Verdad y mostrándole la esperanza más auténtica a la que debe aspirar que le urgirá a su vez a la unidad con el otro y a su cuidado.

La oración abre al hombre al misterio del hombre y al misterio de Dios y orando se coloca con respeto y responsabilidad que le hace tomar partido en el dolor y el sufrimiento del hombre, en el quehacer social, en la construcción de la historia, pero reconociendo humildemente que no todo está en sus manos (*DCE*, n.º 35).

Ahora bien, para que la oración haga bien al hombre ha de instalarse en el continuo de la vida, en el decurso de la cotidianidad. Se ora en la vida y por eso lo que Benedicto XVI dice al respecto de la oración no son cosas extraordinarias que se salen del plano de lo humano porque la oración nos debe enseñar principalmente a vivir la vida humana en todas sus circunstancias e interrogantes, así el cultivo de la oración está dentro de la praxis cristiana, de la vida del cristiano en medio del mundo. Nunca podrá ser la oración cristiana una vía de escape y de huída, antes bien la relación con Dios, en el diálogo orante, nos sitúa en el mundo de un modo tan abierto que nos hace acoger profundamente todo lo humano y todo lo divino e integrarlo en la vida para descubrir en ella su sentido más pleno.

Por eso, al principio hemos hecho hincapié en el Padre nuestro, es decir en la relación que nos identifica en Jesús

como hijos, porque esta humilde y primera oración cristiana comienza con Dios y, a partir de Él, nos lleva por el camino de ser hombre (21) con los demás hombres.

5. CONCLUSIONES

... *Las verdaderas estrellas son las personas que han sabido vivir rectamente*»

Spe salvi, c. 49

Concluyo resumiendo, en un primer momento, el valor fundamental que concede Benedicto XVI a la oración en las dos encíclicas dedicadas a la caridad y la esperanza cristianas, y exponiendo, para terminar, una consideración personal al tema en cuestión.

5.1. Conclusión a las Encíclicas

Cuando alguien, apropiándose de las palabras del Apóstol, dice: «Ni muerte, ni vida, ni ángeles, ni principados, ni presente, ni futuro, ni potencias, ni altura, ni profundidad, ni criatura alguna podrá apartarnos del amor de Dios, manifestado en Cristo Jesús, Señor nuestro (Rom 8, 38-39) ha quebrantado el muro de la desesperanza poniendo en este amor la razón y el sentido de la existencia de una manera tal que es entonces una fuerza constructora de un mundo nuevo.

Nuestra esperanza está soportada sobre este Dios- agapé que se pone del lado del pobre y del desvalido, que hace jus-

(21) BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret*, pág. 168.

ticia al huérfano y a la viuda, y que en Jesús de Nazaret, nuestro Salvador, nos ha mostrado todo su amor. Sólo este amor —«que es una luz, ¡en el fondo la única!» (DCE, n.º 39)— redime al mundo y redime al hombre, sólo el encuentro con el Dios que nos ama y nos sigue amando hasta el extremo, «hasta el total cumplimiento» (Jn 13,1; 19,30), sólo el conocimiento del Dios verdadero y de su enviado, Jesucristo, dan al hombre la plenitud de vida esperada.

Así, la esperanza y el amor quedan unidos, son una sola realidad que se vive al unísono y dentro de la relación más íntima con Dios, en Jesucristo por la fuerza del Espíritu. Sólo en esa relación el hombre integra lo más kenótico de la existencia y, en un acto de libertad plenamente humano, sigue creyendo en la bondad de Dios y su amor al hombre (Tit 3,4) porque tiene experiencia personal de ese amor.

Esta fe y esta esperanza en el Amor de Dios manifestado en Jesucristo se expresa vivamente en la oración, en la que se articula la absoluta referencia del hombre a Dios; es éste el espacio de lo definitivamente gratuito, tanto de la gratuidad de Dios como de toda la gratitud que el hombre puede experimentar en lo más hondo de sí mismo; en ella nos entregamos confiados en un Dios que nos salva, del que tenemos constancia de su amor inmenso, en el que vivimos en toda plenitud y al que reconocemos como el fundamento de nuestra existencia, su sentido y su destino definitivo que, por lo tanto, es toda nuestra esperanza, nuestra única esperanza. La oración es, pues, el lugar de expresión de una existencia sumamente agradecida que alaba, bendice y se abandona confiadamente en aquel que la ha creado por amor y en su abundancia le redime.

Esta oración es en sí misma fecunda y por ello da frutos de fecundidad en nuestra vida y en nuestra relación con los

otros. De la oración brota una fuerza que humaniza el mundo y lo lleva al destino de amor para el que está creado.

De esto son prueba evidente María y los santos. Al final de la encíclica *Deus caritas est*, Benedicto XVI elogia el ingente testimonio de los santos que entregaron su vida por amor al prójimo al que sirvieron con misericordia y compasión y así transformaron la sociedad en la que vivieron (DCE, n.º 40).

María, Madre del Señor, concluye las dos encíclicas, en una feliz concurrencia, la última que quiero señalar, sellándolas con dos mensajes que sintetizan el modo de vivir la esperanza y la caridad. Cuando Benedicto XVI recuerda las palabras de María en el *Magnificat* hace el siguiente comentario: «No ponerse a sí misma en el centro, sino dejar espacio a Dios, a quien encuentra tanto en la oración como en el servicio al prójimo; sólo entonces el mundo se hace bueno» (DCE, n.º 41). La bondad del mundo depende de esta libre decisión del hombre que se entrega a Dios y a los otros en un solo acto de amor que transforma el mundo porque sólo este amor genera una esperanza duradera. Este acto de amor, que se engendra en la Palabra y a la Palabra engendra, será lo que Ella ofrece al mundo como modo de vivir a Dios. Unido a esto, *Spes salvi* ensalza el sí de María a Dios que hizo posible la esperanza porque «abrió la puerta de nuestro mundo a Dios mismo». Así es, todo hombre, en la oración, culmen de la fe, vive la experiencia teologal que vivió María y, con su sí a Dios y con su *Magnificat* de reconocimiento agradecido, también él abre el mundo cerrado, oscuro y de futuro sombrío, desconocedor del amor y de la esperanza, para que Dios entre en él, haga morada y todos reciban la Vida que no perece.

5.2. A título personal

El cristianismo ha movilizado al mundo en favor del hombre. Ingentes obras sociales, monumentos a la caridad, están esparcidos hasta todos los confines de nuestra tierra y, sin rechazar ningún dolor humano, han querido aliviarlo, sanarlo y responsabilizarse de él. El cristiano de hoy y de a pie sigue guardando la semilla de la fe en un Dios que ama al hombre y en el que reside cierta esperanza. Junto a él, miles de hombres y mujeres, consagrados a proclamar el Reino de Dios y su justicia, entregamos la vida allí donde se nos requiere; hablamos de Él, desde la catequesis y desde la teología. Y, sin embargo, y a pesar como digo de la magnífica obra de amor que se realiza en su Nombre, cuántos hemos olvidado ya cómo se habla con Él, cómo se dialoga con el dueño y señor de la viña, para conocerle a Él y amarle y, por ello, seguirle. Realmente nos puede pasar como a aquellos viñadores, que recriminaron al amo su magnanimidad porque no llegaron a conocerle a pesar de estar desde tempranas horas trabajando para Él.

Con alguna timidez lo digo, y sin querer absolutizar también, me parece que lo que realmente ha perdido el cristianismo es la oración, el hábito de apostarse en las horas del día al encuentro con Dios, como un amigo habla con su amigo, guardando silencio ante Él, gritándole nuestra angustia de pobres hombres que no llegan a cubrir todas las desnudeces y las pobrezas y miserias propias y ajenas, acogiendo el sentido de un amor que es el único dador de esperanza, confianza y fortaleza. Porque sin este encuentro un día el cansancio y el tedio y la desesperanza podrá apoderarse de nosotros, y vendrá la desorientación y el vagar sin rumbo como ovejas sin pastor. Por eso, creo yo, la oración tenía en estos textos un lugar privilegiado y estaba introducida por palabras graves que

apelaban a lo sustancial y primordial de la fe y se anunciaba como el punto al que había que llegar en las encrucijadas sin salida para el hombre y del que había que partir para llegar a una vida nueva. No en vano la esperanza y la caridad concurren en ella, en la oración, y a ella recurren porque no es otra cosa que la raíz de la que brotan, el acto de fe, la confesión íntima, sobre la que se sostiene toda acción caritativa y la esperanza sin fin.

Si comenzáramos a leer las encíclicas desde esta perspectiva, seríamos conscientes de la urgente llamada del Papa sobre la necesidad de orar porque el orante quiebra con la fuerza del espíritu la costra de este mundo, su cerrazón, y abre un paso franco por el que pueda pasar la Luz, Dios mismo, para que habite entre nosotros. El mundo de este modo deja de ser un lugar oscuro y de futuro incierto porque la oración ha abierto el camino del encuentro entre Dios y el hombre. Así pues, la oración abre la puerta oscura del tiempo, del futuro, de par en par (DCE, n.º 39 y SS, n.º 2).

Quisiera concluir con las palabras con las que termina Benedicto XVI su encíclica sobre la esperanza cristiana. «Santa María, Madre de Dios, Madre nuestra, enséñanos a creer, esperar y amar contigo. Indícanos el camino hacia su reino. Estrella del mar, brilla sobre nosotros y guíanos en nuestro camino».

Grandes Testigos de la Caridad

PADRE FRANÇOIS - FRATERNIDAD CRISTIANA DE PERSONAS CON DISCAPACIDAD (FRATER), UNA HISTORIA DE LIBERACIÓN

JOSÉ M.^a LÓPEZ LÓPEZ

Consiliario de la Frater de Castilla

Email: chemalopez43@gmail.com

François y Frater: Dos realidades inseparablemente unidas, como lo están los padres y los hijos. Hablar de François es hablar de la Frater. Hablar de Frater es hablar de una realidad liberadora, con más de sesenta años de historia, fundamentada en Marcos 2, 1-12, curación del parálítico y en el mandato de Jesús después de curarle: «*Levántate, toma tu camilla y anda*» (Mc 2, 11). Es decir, «*asume tu propia realidad, hazte responsable de tu vida, camina por ella con coraje y alegría y comprométele*». En la Iglesia de España la Frater está encuadrada como Movimiento de Acción Católica especializado.

Este trabajo, como no puede ser de otra manera, lo dividiremos en dos partes.

1. La persona: *Enrique, León, José María* (con todos estos nombres le bautizaron) *François*. Conocido como **el Padre François** y con cuyo nombre le identificaremos.

2. Su intuición, sin duda inspirada por el Espíritu de Dios: *La Fraternidad Cristiana de Personas con Discapacidad*, último nombre que ha asumido en nuestro País para sin perder su identidad —**cristiana**—, adaptarse a la nueva sensibilidad conquistada en nuestro tiempo —**personas con discapacidad**—. Conocida popularmente en la sociedad y en la iglesia como **FRATER**. Así la nombraremos a lo largo de esta exposición.

I. LA PERSONA: EL PADRE FRANÇOIS

I.1. Chico feliz y pronta enfermedad

Las raíces familiares del P. François se hunden desde hace generaciones en el departamento de la Meuse, en la región de Lorena en el noreste de Francia. Nació el día 8 de mayo de 1897 en Ligni en Barrois pueblo de 5000 habitantes, acurrucado en el Valle de Ornain. Victor Hugo en 1839 describía así este pueblo: *«Tres o cuatro colinas que se reúnen forman un valle en forma de estrella; las casas de Ligni se amontonan unas sobre otras al fondo de este valle, como si se hubieran deslizado desde lo alto de las colinas. Todo ello forma un conjunto de belleza encantadora, al que se añaden un bonito río y dos bellas torres en ruinas»*. Fue bautizado en la Iglesia de su pueblo el 12 de mayo de 1897. De sus padres, René François y Marguerite Morel, nacieron doce hijos de los que murieron siete siendo muy pequeños, quedando François como el mayor de los cinco supervivientes. Sus antepasados trabajaban en el campo, su bisabuelo como herrador y labrador, su abuelo como guarda forestal y su padre hubiera seguido la misma senda, pues soñaba con los montes, pero los avatares por los que a lo largo

de la historia han pasado Alsacia y Lorena, alternativamente en manos alemanas o francesas y el hecho de que en aquella época las hubieran perdido los franceses a manos de los alemanes determinó que fuera oficial del ejército, aun no teniendo vocación militar, por lo que al primer incidente con un superior dimitió. Por ser oficial dimisionario y católico ferviente sufría los controles y pequeñas persecuciones a que le sometía la gendarmería como ejemplo contra los católicos «revoltosos», que tenían que ver en algunas ocasiones con las revueltas de los católicos contra los inventarios de las Iglesias. Era el tiempo en que el gobierno francés de la Tercera República decidió la separación definitiva de la Iglesia y el Estado, hecho que sucedió el 11 de diciembre de 1905. El niño François vio transcurrir su infancia de manera feliz, marcada por el ambiente familiar de clase pequeño burguesa. Su padre, dejando el ejército, era de los que entonces llamaban «rentistas», cuidaba el jardín, recorría los bosques y acudía cada mañana a la sucursal del Crédit Lyonnais para informarse de las cotizaciones en Bolsa.

Hizo sus estudios secundarios en Malgrange, el gran colegio católico de Nancy, terminándolos justo al inicio de la primera guerra mundial en 1914. En el colegio se despertó su vocación sacerdotal, cuya preparación comenzó el año 1916, fecha que coincide con una grave enfermedad de tuberculosis que le marcará positivamente y desde cuya experiencia surge la Fraternidad. El mismo nos cuenta sus años de seminario: *«Por la navidad de 1916 en Issy-les-Moulineaux, caí gravemente enfermo. Tras dos años pasados entre la cama y la hamaca, volví al seminario de Bar-Le-Duc, en la Diócesis de Verdún. Con un régimen muy especial: una hora de clase por la mañana y otra por la tarde. El resto del tiempo: cama y hamaca. En 1921 cursé mi*

último año en Benoite-Vaux, a donde había sido trasladado el seminario».

A pesar de todo, hizo unos buenos estudios en el seminario. El tiempo de inmovilidad que le imponía la enfermedad no era tiempo perdido, sino de reflexión y de profundización teológica y de las Escrituras. Quien le oyó, leyó sus mensajes o intercambió con él opiniones sobre la doctrina, pudo constatar hasta qué punto había «personalizado» su cultura doctrinal, rectificando todo aquello que tenía de excesivamente literal la exégesis de principios del siglo XX, de excesivamente escolástico el dogma y de excesivamente jurídico la moral. Cuando alguien se lo hacía notar, él respondía: «*es de sentido común*». Pero era algo más que el buen sentido lo que tenía este hombre de Dios. Era el fruto del estudio teológico y las escrituras, acompañado por las largas reflexiones a las que le forzaba su enfermedad, pero que proseguía animado por el Espíritu Santo. En estas condiciones los superiores del seminario dudaban de ordenarle sacerdote, *¿cómo, pensaban, puede desarrollar su ministerio un sacerdote enfermo?* Se ve que no tenían interiorizado lo que San Pablo llama la «fuerza de los débiles». El día que en la Iglesia hagamos una opción clara por los débiles y nos sintamos débiles en nuestra tarea, confiando más en la fuerza de Dios que en nuestras propias fuerzas y programaciones, posiblemente las cosas nos vayan mejor.

1.2. El sacerdote

A lo que vamos, François se hizo cura de puro milagro y «el milagro» vino por la decisión del Obispo de Verdún, Monseñor Ginisty, más por lástima que por otra razón, pues mientras los responsables del seminario se oponían, el obispo, pen-

sando que iba a durar poco, le ordenó de sacerdote «*para que pueda celebrar unas cuantas misas antes de morir*», dijo. Era el año 1922. No le dio ningún destino. Le mandó a su pueblo con su familia para que le cuidasen, le ayudasen y acompañasen a bien morir; pero él buscó al cura de su pueblo y le pidió realizar alguna actividad. Éste, bastante confuso, le dijo simplemente: «*puedes dar catecismo y visitar a los enfermos*». Otra vez los designios de Dios, que no coinciden con los nuestros, en este caso con los del cura de su pueblo, porque en este hecho al que parece que dicho cura no daba mucha importancia, el de visitar a los enfermos, se inició un camino vital del que sería más tarde el fundador de la Fraternidad Católica de Enfermos. Visitando enfermos en aquel pueblo obrero, descubrió no solo el mundo de los enfermos sino también el mundo de los pobres. Hijo de una familia burguesa, él nunca había visto tan de cerca el mundo de la pobreza e incluso de la miseria. En aquella época no existía un sistema de seguridad social y si un obrero caía enfermo, inmediatamente se convertía en un mendigo, lo que fue para él una revelación de gran trascendencia, que le ayudó a vivir la exigencia evangélica del compartir, lo que sin duda dio un nuevo sentido a su vida, que «milagrosamente» se alargó hasta la edad de los 85 años.

Pasó un año y no se moría, por lo que en 1923 le dieron un destino, vicario de Ligny, su pueblo, pero a condición de que no descuidara su alimentación y de que siguiera viviendo con su familia para poder vigilar mejor su salud. Allí estuvo varios años. Sin descuidar sus visitas a los enfermos, trabajó con los jóvenes, dirigió teatro como medio de encuentro y para evangelizar; tenía un proyector de cine en la sala de catequesis —auténtico avance en aquellos tiempos—. En las fiestas patronales visitaba todas las caravanas de los feriantes y departía

con cada uno de ellos preocupado por su situación familiar y social. A todo esto lo podemos llamar sensibilidad pastoral.

1.3. Concejal de su pueblo

François tenía amigos en todas partes. Su pueblo, Ligni, tenía por entonces autoridades anticlericales. En todas las elecciones la lista del alcalde ganaba con claridad en la primera vuelta. Pero un año, uno de los componentes de la citada lista fue derrotado en la primera vuelta. Animado y casi forzado por sus feligreses católicos, sin apenas propaganda, repartiendo de casa en casa un sencillo papel fotocopiado se presentó a las elecciones municipales y salió elegido concejal, valorado incluso por los de la oposición. No se le subieron los humos, ni hizo de la concejalía el centro de su vida. Generoso y desprendido, ante todo era un sacerdote profundo, sobrenatural, que sabía guiar almas y transmitir paz a los que sufrían. Ya decían de él: «*confiesa muy bien*».

1.4. Benoite-Vaux

El santuario de Nuestra Señora de Benoite-Vaux cerca de Verdún, lugar de peregrinación mariano muy popular en la Lorena francesa es un lugar fundamental para el P. François. Señalamos cuatro momentos importantes. a) En él realizó, ya enfermo, los estudios del último curso del seminario. b) Hizo un retiro en julio de 1928 que es para él una experiencia espiritual fuerte que marca de alguna manera su vida. c) En este santuario en un retiro para enfermos en 1945 surge la idea de iniciar la Fraternidad Católica de Enfermos, hoy, Fraternidad Cristiana

de Personas con Discapacidad y siempre: FRATER. d) Y aquí celebró el 14 de Julio de 1982 la gran fiesta del sesenta aniversario de su ordenación sacerdotal. ¡Sesenta años!. Él, que había sido ordenado para celebrar unas cuantas misas antes de morir.

Estas son algunas notas personales suyas del retiro de julio de 1928:

«Recuerdo la bondad de Jesús hacia mi —su tenaz voluntad de tenerme para Él—, vocación para la santidad... La aceptación libre y plena de estar siempre enfermo... la gracia de no haber pasado ni un día sin sufrimiento físico. He pasado horas sin sufrimiento, pero un día entero, jamás... Consagrarse, sufrir físicamente, amar... con esto me bastaba... Jesús me pide no ya mayor consagración exterior, sino, sobre todo, más vida interior, HUMILDAD en la ACCIÓN...»

«Antes yo creía que el amor lo era TODO. Creía, ingenuamente que el amor era casi la única virtud a practicar. Ahora debo concretar la verdad: el amor es necesario. Hay que amar muchísimo. Pero precisamente el amor VERDADERO, real, tiene como efecto necesario AYUDAR A VER CLARO y llevar hacia la HUMILDAD; hasta el punto que, si rehuyera deliberadamente las señales que Jesús me envía sobre la Humildad, yo negaría el AMOR, lo apagaría en mi. Y veo con gran claridad que en la humildad encontré más amor que en cualquier otra cosa. Así convertiré el AMOR en Dueño absoluto de mi alma...»

«Tras la humildad protagonista de mis resoluciones, el espíritu de oración, de recogimiento, de unión con Jesús: la oración prolongada y, de vez en cuando, la oración en la soledad de la noche... hacer oración cuantas más veces mejor, ponerme a trabajar cada vez más en las cosas pequeñas y medianas; mortificación en el vestir, en los ojos, en la regularidad para levantarse, en las ocupaciones. Todo ello tiene que ver con la vida interior, con la satisfacción personal... Jesús me quiere alegre, complaciente,

servicial, incluso bromista si se terciá..., pero tras esa apariencia externa, con una vida interior, mortificada, orante, humilde...»

He aquí mi programa, programa de santidad sin falsas ilusiones, de una vida entera de amor por Jesús puesto que el amor es el motor de todo esto...»

Retiro importante que refleja lo que quería fuera su vida interior personal y su actividad pastoral en el sentido más amplio de la palabra, como encarnación en la realidad que le tocó vivir en cada momento

1.5. El cura de Fains-les-Sources

Cura, bella misión para un sacerdote. Al cura se le pide «preocuparse» de todo lo que vive una población, de manera que ello sea para esta un camino de salvación. De hecho podemos decir que tanto en Fains como después en Verdun, el P. François fue profunda y totalmente un «cura»: el servidor de su pueblo, plenamente dedicado a acompañar y ayudar a este pueblo en su destino.

En 1929 cambió de parroquia. Fue cura de Fains-les-Sources. Allí estaba el Hospital Psiquiátrico del Departamento, servido por un sacerdote mayor que murió, por lo que el Padre François fue nombrado capellán del mismo. «*Mi ministerio para con los enfermos, decía, se ensancha. Siento que hago un bien a los enfermos del Hospital. Yo soy su único amigo. Ellos no tienen contacto más que con los vigilantes —que, como dice la palabra «vigilante» y con los médicos —quienes en su opinión no son sus amigos, sino los que los tienen encerrados—. Esta relación con los enfermos mentales ha representado para mi una experiencia ex-*

traordinaria sobre la fragilidad del mecanismo psíquico y sobre las repercusiones de lo físico en lo mental y viceversa».

En la parroquia todo estaba por organizar; pues venía a suceder; tras cuatro meses sin nadie, a un sacerdote mayor.

Empezó por los jóvenes a los que a falta de otro local reunía en la cocina de su casa. El teatro, auténtica vocación suya, le servía para conectar con estos jóvenes y transmitirles el mensaje evangélico, hoja parroquial mensual, calefacción en la Iglesia, electrificación de las campanas y el órgano fueron algunas de las obras que se acometieron los ocho años que estuvo de cura en esta parroquia. Lo externo no era lo más importante. Cuidaba la celebración de la Eucaristía y su predicación. Estaba dotado para esta tarea y conectaba bien con sus parroquianos. Se tomaba tiempo para rezar, para hacer oración, para el estudio de su teología. Sorprendía la dirección espiritual de este joven cura. Ayudó a muchos y muchas a que naciera y se desarrollara en ellos la vocación religiosa o sacerdotal. La espiritualidad de Santa Teresa del Niño Jesús iluminó su vida. Y la insistencia en la Humildad: *«Debemos acordarnos de que a Jesús le gustaba ocuparse de los que no son nada...»*

Sorprende la actividad de este hombre que unos años antes estaba amenazado de muerte por una tuberculosis, pero así es la vida, sobre todo si está animada por un ideal y, en este caso, por la fuerza y el coraje que dimana de la fe en Jesús.

1.6. «Activista» en Verdún

El mismo día que murió su madre en mayo 1937 recibió el encargo de ser cura de la parroquia de San Víctor, una de las cinco parroquias de Verdún. Coincidió su trabajo en esta parroquia

con la segunda guerra mundial, lo que hacía especialmente difícil la tarea, a la que se dedicó con generosidad. En junio de 1940, a raíz de la invasión alemana, Verdún tuvo que ser evacuado. Como buen pastor, calmó angustias, ayudó en la organización de la partida, llevando en coche hasta la estación a los ancianos y sus equipajes. Él partió el último, acompañando a las religiosas carmelitas.

Tras el exilio, la vuelta fue dura, no solo por el hecho de tener que exiliarse de su pueblo y casas, sino porque había que reorganizarlo todo. Acogida y ayuda de la gente que volvía, movimientos de jóvenes desarticulados que había que recomponer, hogares rotos, desgracias por aliviar... Faltaba de todo, salvo la llama interior del cura, que reanimaba los corazones, mantenía la esperanza, formaba militantes mediante la oración y reflexión. Y, clandestinamente, la alegría renacía. «*Nuestro cura, decía la gente, sabe como arreglárselas.*» Y él, Dios sabe cómo, encontraba cartillas de racionamiento, hacía traer leña para los ancianos, asediaba a la administración con continuas gestiones y hasta participó en las actividades de la resistencia: Proporcionaba documentos falsos, escondía judíos, iba «inocentemente» a llevar provisiones a los miembros de la resistencia escondidos en el bosque. Estuvo a punto de ser apresado en una ocasión en que tuvo que salir por pies, saltando del coche, que evidentemente fue confiscado por los alemanes.

1.7. Capellán del Hospital: hecho trascendente

En 1942 murió el Capellán del hospital de Verdún. Muchos sacerdotes estaban presos y no era fácil encontrar sustituto. El Obispo pensó en el P. François, tan apreciado en el mundo de los enfermos. Él, antes enfermo en el hospital, había descubierto la importancia de la relación personal entre los que pasan

por la misma situación y cómo se establecía una verdadera relación personal y una amistad que duraba años. Al no tener tiempo para realizar esta tarea de la visita a los enfermos, invitó a realizarla a otros enfermos y discapacitados. Les formó cuidadosamente para la tarea y la experiencia comenzó. Cada mes se reunían en equipo para revisar las visitas y estas enfermas, en principio fueron sólo mujeres, recibían con esta acción una inyección de entusiasmo. Ellas, a quienes nunca hasta entonces se les había pedido nada y más bien se pensaba en ellas sólo para cuidarlas, ahora se sentían revivir, se convertían en personas activas, responsables. Por otra parte, los enfermos visitados experimentaban una nueva alegría y ganas de vivir y entre ellos nacían verdaderas amistades. Las visitadoras no sólo iban a visitar a los enfermos que les indicaba el cura, sino que, por su cuenta, iban a visitar a enfermos de otras parroquias. Todo esto sucedía entre los años 1942-45. El grupo que realizaba esto eran solo diez personas, animosas, comprometidas y trabajando-revisando en equipo. El Padre François descubrió entonces con más claridad la importancia de los encuentros personales entre enfermos, y recordaba lo que había dicho el Papa Pío XI en la encíclica *Quadragesimo anno*: «*los apóstoles de los obreros serán los obreros... los apóstoles de los empresarios y comerciantes serán los empresarios y comerciantes...*» y él mismo añadía: «*los apóstoles de los enfermos serán los enfermos*». Por consiguiente, se reafirmó en la idea que hasta ahora había intuido: nadie mejor que un enfermo para visitar a otro enfermo, y llevarle los valores del evangelio.

1.8. Nace la Fraternidad

Era el año 1945. El grupo de visitadoras le pidieron al P. François que les diera un retiro en Benoite-Vaux, el Centro

mariano aludido más arriba. Él, que tenía un genio fuerte, exclamó «*no vamos a hacer un retiro para tan poca gente, sólo de cinco a diez personas. Allí hay ochenta camas*». Estas mujeres, motivadas por esta inectiva, decidieron invitar a los enfermos de toda la diócesis a este retiro, cosa insólita y que sucedía por primera vez, un retiro sólo para enfermos. **Acudieron cerca de cien.** El padre François hizo un retiro clásico adaptado a las necesidades del auditorio, pero los participantes fueron los que dieron la nota. Las parroquianas de Verdún contaban a los demás enfermos lo que ellas hacían y los invitaban a hacer lo mismo en sus respectivos lugares. Así nació, a los pies de la Virgen, la Fraternidad Católica de Enfermos, que el Padre François, tal como explicó más tarde, no pensó que generase en un Movimiento. Fueron las «visitadoras» las que se encargaron de ello. Así surgió la idea de Frater como un Movimiento apostólico, que se extendió primero por Francia y después por todo el mundo. Se cumplía desde el principio lo que el P. François repetiría después de muchas maneras: «*es fundamental que los enfermos y y minusválidos sean los que dirijan y organicen su movimiento*». A estas primeras visitadoras enfermas tendríamos que levantarles un altar en nuestro corazón todos los que de alguna manera nos hemos sentido «tocados» en nuestra vida por el espíritu de la Frater.

1.9. «No quieres caldo..., pues toma tres tazas»: Director de las Obras Apostólicas

Tanta actividad hizo que este hombre, antiguo tuberculoso, se sintiera fatigado. Consultó a su médico y el veredicto fue tajante: «*Lleva usted demasiada carga. Hay que pedir a su obispo que le de un trabajo menos importante para poder descansar, por*

ejemplo, cura de un pueblecito». Antes de que pudiera comunicárselo a su obispo, este le dijo que quería que dejara la parroquia pero no para ir a otra más pequeña, sino para hacerle Director de todas las Obras Apostólicas de la Diócesis. Se cumplía lo del dicho castellano: «*no quieres caldo, pues... toma tres tazas*»... y más trabajo si cabe. El P. François tenía en el bolsillo el papel del médico. Dudó si enseñárselo a su obispo, pero al final aceptó el nuevo nombramiento, que inició en 1945, no sin sufrimiento por su parte pues amaba a los jóvenes, militantes, enfermos, pobres... de la parroquia y sentía dejarlos, dolor de las monjas carmelitas a las que se sintió siempre ligado, aunque las consoló que no abandonara Verdún y desconcierto dolorido de sus feligreses, que se rebelaron contra el obispo y no entendían por qué con solo ocho años de presencia en la parroquia tenía que cambiarles a un cura tan querido e integrado en su realidad. A los feligreses enfadados, incluso con el propio P. François por aceptar el nombramiento, les explicó en la homilía de despedida que fue ordenado para servir a la Iglesia no para hacer su voluntad, invitándoles a dar gracias a Dios por los buenos años vividos juntos a pesar de las dificultades. Les animó a continuar trabajando con ilusión en la parroquia y a colaborar con su sucesor. La Misa terminó celebrándose con gran fervor.

La Acción Católica iniciaba su caminar con la JOC y la JAC. Los métodos se diversificaban, pero el P. François, fiel a lo que siempre había sido su actuar, la primera tarea que hizo como Director fue constituir un equipo, repartir tareas y organizar los intercambios. Trabajó de cerca con los jóvenes sacerdotes que iban a hacerse cargo de los distintos movimientos. Su estilo era más el de un hermano mayor que el de un Director. Su calidad espiritual y su larga experiencia con los jóvenes era para ellos algo maravilloso. Tenía una clara intuición sobre la

Acción Católica y la impulsaba con toda sus fuerzas, pero sin sectarismos, estando siempre abierto a otros movimientos, en disposición de acogida. Providencialmente su trabajo como Director de las Obras Apostólicas le permitió extender por toda la Diócesis la experiencia iniciada en la parroquia de San Víctor en el campo de la Pastoral de Enfermos.

A este trabajo se le añadió el de responsable de las peregrinaciones diocesanas a Lourdes a partir de 1949. Quiso trabajar en equipo. No por comodidad, sino por confianza en las posibilidades de las personas y consciente de que se madura en el ejercicio de responsabilidades, dejó en manos de otros la organización material y él se ocupaba de lo espiritual, organizando conferencias, veladas de oración y asegurando su presencia, pero no era suficiente. Tuvo que aguantar, sin embargo, reproches, por no ocuparse también de la organización material. A pesar de encontrarse con grandes dificultades él era un director tranquilo. Lourdes fue, a partir de 1950, una buena plataforma de lanzamiento de la Frater a nivel nacional francés y europeo,

En 1954 el P. François es liberado de sus cargos, excepto de Director de Peregrinaciones, que realizó hasta 1968, y prácticamente se dedica hasta su muerte a la extensión de la Fraternidad por todo el mundo, primero como Consiliario Nacional de Francia hasta 1966 y desde este año, coincidiendo con la celebración del Congreso Internacional de la Frater de Estrasburgo (Francia), Consiliario Internacional hasta 1980, en que pidió ser relevado por problemas de salud. Murió después de una larga enfermedad el 3 de febrero de 1986. Este hombre creyente que fue aceptando con sencillez el hecho de ser nombrado canónigo, o Prelado de su Santidad —Monseñor—, o que le concedieran la Legión de Honor de Francia. Al recibirla dijo: *«no es a mi a quien habría que condecorar, sino a os enfermos y minusválidos que se han acer-*

cado a auxiliar a sus hermanos para ponerlos en pie. Pero ya se que siempre ocurre igual: se condecora al general, cuando son los soldados quienes realizan el trabajo más duro «. Hombre de genio fuerte, tuvo que afrontar fracasos que hicieron sangrar su corazón, pero siempre marcado por el Evangelio, que continuamente leía, meditaba, incluso lo soñaba con la admiración propia del espíritu de un niño, unida al deseo de una sólida exégesis. Para quien el centro de su espiritualidad estaba en la Santísima Trinidad, no como un misterio abstracto, sino como un principio de vida y relación, en cuya espiritualidad y corazón ocupaba un lugar importante *«la Virgen María, cuyo papel, decía, es ayudarnos a vivir cada vez con mayor profundidad la identificación con Jesús»*. Hombre universal, de Iglesia, a la que amaba entrañablemente y que nos dejó «perlas» como esta, *«la verdadera minusvalía es la amputación del corazón»* o esta otra ya enfermo grave en el final de su vida: *«Amar es estar vivo, amar es ser útil, amar es contagiar amor»*.

2. EL MOVIMIENTO: LA FRATERNIDAD CRISTIANA DE PERSONAS CON DISCAPACIDAD (FRATER)

Primer aspecto importante, el cambio de denominación. De Fraternidad Católica de Enfermos, se pasa en 1970 por una mayor conciencia ecuménica y atendiendo a su realidad social a llamarse Fraternidad Cristiana de Enfermos y Minusválidos, desembocando en España, por decisión de su Asamblea General en el nombre actual: Fraternidad Cristiana de Personas con Discapacidad, nombre asumido también a nivel internacional.

En su trabajo como director de obras se encontró el P. François con el Padre Paul-Tierry d'Argenlieu, un dominico, con una gran discapacidad, quien se entusiasmó desde el primer

momento con la Frater. Colaboró con François, le ayudó a profundizar teológicamente en sus intuiciones y le dio seguridad para seguir su obra y traspasar los límites de su Diócesis. En 1966 escribió un precioso libro titulado «Henos aquí vivos».

Sin embargo, ya en 1948, había aparecido con la firma del P. François y el imprimatur del Vicario General, el primer documento oficial de la «Fraternidad Católica de Enfermos de la Diócesis de Verdún». En este documento aparecen todos los aspectos originales del Movimiento por los que el P. François no dejaría de luchar. Se señala en primer lugar aquello que deshumaniza al enfermo: el aislamiento, el quedarse encerrado, la tristeza. No olvidemos que estamos en los años 40 del siglo pasado. Esta sensibilidad hacia el enfermo era nueva entonces y lo es en muchos aspectos, incluso, en el día de hoy.

«Muchos se encuentran materialmente apurados. Espiritualmente, los que son piadosos, tienen a menudo una piedad individual y algo egoísta. Muchos rezan muy poco, aplastados por el sufrimiento. La mayoría de ellos quedan al margen de las obras de caridad. E incluso éstas son realizadas por personas sanas, con las torpezas de las personas sanas, por muy bien intencionadas que sean..., mientras los enfermos siempre hacen el papel de socorridos. En la Fraternidad los enfermos católicos, signos del amor de Cristo, se hacen cargo de todos los enfermos. Ellos son los que aportan la ayuda material de todo tipo: gestiones, trabajo adaptado, donaciones en especie o en dinero, según las posibilidades de cada uno... y la ayuda espiritual».

Surgían varias interpretaciones sobre la Frater: institución caritativa, obra social e incluso había quienes la acusaban de cuidarse solo del aspecto espiritual de la persona. El P. François desde el primer momento reivindicó para la Frater su carácter de Movimiento Apostólico. He aquí alguna de sus expresiones:

«El Movimiento se ocupa de toda la persona, de todas sus necesidades y le aporta el desarrollo mediante la amistad fraterna de verdad, que no se queda en palabras y pasa a la acción. Y esta acción se ejerce hacia todos los enfermos. No hay "enfermos que no interesan". Quiere trabajar en el desarrollo de la persona en todas sus dimensiones, naturales y sobrenaturales, vida familiar, integración en la sociedad y en la comunidad parroquial... La persona es considerada tal cual es, como un hijo de Dios, que debe llevar una vida terrestre en todas sus dimensiones. La Fraternidad se dirige a todos, sin distinción de sexo, edad, enfermedad. Respecto al compromiso, no hay que olvidar que muchos se muestran remisos. Pero es posible y más de lo que creemos, abrirse a la preocupación por el otro, prestar pequeñas ayudas, testimoniar amistad... Algunos se comprometen y eso será maravilloso».

«Pero la Fraternidad no ata al enfermo al Movimiento, no le pide que se afilie. Solamente quiere que reviva, que avance un poco más en el plan que Dios tiene para él. Tampoco quiere competir con otros Movimientos cristianos... y respecto a las distintas asociaciones no confesionales, cuyo objetivo es ayudar a los enfermos, la Fraternidad les anima a participar en ellas».

«Con los sanos mantiene una relación de amistad. A menudo los necesitarán para el transporte, gestiones, ayudas. Pero es fundamental que sean los enfermos y discapacitados quienes dirijan y organicen su Movimiento. Los sanos no considerarán a los enfermos y discapacitados como menores y evitarán tratarlos con paternalismo».

Es una cita larga que merece la pena resaltar porque centra bien desde el principio la idea original de François sobre la Frater, que luego se va desarrollando y adaptándose a las distintas realidades sociales, religiosas, humanas... de los lugares del mundo donde se va estableciendo y desarrollando. Actualmente en cuatro continentes: África, América Latina, Asia y Eu-

ropa. En España en cuarenta y dos Diócesis en todos los territorios autonómicos, excepto en Galicia y Extremadura.

2.1. Características de Frater

Sin agotar toda su vida, cosa imposible en el ámbito reducido de este trabajo, sí quiero resaltar algunas características de Frater que me parecen importantes y que he ido descubriendo a lo largo de más de treinta años en que he tenido el privilegio de vivir desde dentro su desarrollo humano, evangélico y social. Para mí ha sido una gracia de Dios.

2.1.1. Alegría

Lo que más llama la atención a las personas que por primera vez acuden a un Encuentro, Asamblea, Convivencia, Reunión... de Frater, es la alegría que se respira. Los participantes suelen estar un poco «changaos»: enfermos físicos, cojos, mancos, ciegos, con dificultades para hablar o moverse..., que encuadramos en lo que en lenguaje de hoy denominamos personas con discapacidad física o sensorial, lo que parece que debería llevar consigo malos humores, tristeza, abatimiento... pero no, normalmente se respira alegría, incluso contagiosa, y ella en medio del sufrimiento y la experiencia dura de la discapacidad. Hasta los que algunos llaman «cochecitos» y nosotros «las sillas de ruedas», circulan bien, sin atropellos, ni atascos. Si parece que se contagian de la alegría de sus conductores.

«La alegría más grande que podemos dar a los demás, no hay que olvidarlo, es ayudarles a actuar, a darse ellos mismos. Si nos acostumbramos a sembrar la alegría a nuestro alrededor, sin exigir nada a cambio, instalaremos la alegría en nuestra vida,

como la sal en el pan, la salsa en la carne, el azúcar en la naranja» (P. François, 1960).

2.1.2. Importancia de la relación personal

La relación personal es básica en la Fraternidad, es lo que llamamos «**CONTACTOS PERSONALES**». Es fundamental la relación personal de los que pasan por la misma situación, no tanto para dejarse envolver por el lamento común de su situación de carencia, tan frecuente en nuestros días, cuanto como ayuda para anunciar el evangelio a otro enfermo o discapacitado, poniendo al servicio de los demás la experiencia regeneradora de la propia enfermedad y discapacidad, para, juntos, hacerse un sitio en la propia sociedad y la Iglesia, como elementos dinamizadores de las mismas. Este es un gran descubrimiento que ayuda a quienes lo descubren a reconocer sus valores y descubrir nuevas potencialidades —**nuestras capacidades superan a nuestras limitaciones**—, solemos repetir con frecuencia, como una experiencia vital, cuando hasta entonces quizá sólo habían sido sujetos pasivos, receptores de cuidados.

La historia de la Frater a nivel mundial está llena de personas que llegaron a ella cargados con la enfermedad, la discapacidad, el dolor u otra limitación externa o interior..., en ocasiones desesperanzados, desconcertados, rebelados, hundidos, desilusionados, pesimistas... que entrando en contacto con otros que habían pasado por su misma situación y habían logrado superarla, experimentan su paso por la Frater como la experiencia del paso del Señor Jesús por sus vidas, que las llena de dinamismo. Esta es una gran experiencia y en ella se aprende a ser personas, a vivir alegremente su fe en Cristo Jesús, a ampliar los horizontes vitales, a luchar contra las limitaciones de la enfermedad y la discapacidad y a saber vivir con

energía y alegría en medio de ellas. «En Frater se trabaja por el desarrollo íntegro de sus miembros. Les ayuda a asumir positivamente en sus vidas la enfermedad crónica o la discapacidad, física o sensorial, y a descubrir que las capacidades de cada uno superan sus limitaciones, para que cada fraterno y fraterna sea protagonista de su propia vida y tome conciencia de su misión en la Sociedad y en la Iglesia» (art. 16 de los Estatutos de Frater).

«CONTACTOS PERSONALES, que sean frecuentes entre vosotros y con otros y que no desaparezcan nunca de vuestras vidas para que no perdáis lo esencial del ser humano y cristiano y seáis portadores de vida para otros. CONTACTOS PERSONALES, que se hagan dentro de una visión de evangelización. CONTACTOS PERSONALES, que se vivifiquen y se alimenten en las reuniones de responsables» (P. François).

2.1.3. «Protagonismo» de las personas enfermas o con discapacidad física o sensorial

La persona enferma y discapacitada pasa, de ser receptora pasiva de cuidados y atenciones, a ser **protagonista** de su propio desarrollo integral y sujeto evangelizador activo en la comunidad de los discípulos de Jesús, con una capacidad evangelizadora en el mundo del enfermo y discapacitado en la Iglesia. Esto supuso una fuerza revolucionaria cuando la dijo el Fundador hace más de sesenta años y lo sigue siendo hoy. Tenemos la conciencia de haber recibido una llamada del Señor a transformar la mentalidad reinante en la Iglesia y en la sociedad, lo que nos anima a creer en la fuerza de los débiles, estando al lado de los débiles, sintiéndonos débiles. Es más, en nuestra debilidad sentimos y vivimos la fortaleza del Espíritu de Jesús. La característica que nos diferencia de otros grupos «especialistas de enfermos» es que

en nosotros mismos, apoyándonos los unos con los otros, juntando nuestras debilidades, encontramos la fuerza para vivir y caminar, animados, eso sí, por la fuerza de Jesús.

2.1.4. Una experiencia vital: la vida en equipo

«La acción aislada es meritoria, cierto, y a veces la única posible, pero todo lo que se hace unidos es mejor. La aportación de valores entre varios lleva a la luz. Como mejor se realiza la acción fraternal es por la puesta en común de ideas y la búsqueda en común de la verdad. Además, unidos es más fácil mantenerse en la acción». (P. François, 1971).

La Frater posibilita una experiencia comunitaria de la fe, en que Dios aparece como cercano, amigo, Amor. El testimonio y la lucha de los que están, se convierte en aliento para la propia lucha de los que llegan y todos juntos van aprendiendo a ser más solidarios y generosos y así encontrar un sentido a la vida y descubrir a Jesús.

En Frater, animados por el espíritu de Jesús resucitado, se invita a todos a estar atentos constantemente a la vida, a la historia, para saber discernir lo que pasa a nuestro alrededor y en el mundo entero, lo que el Concilio Vaticano II^o llamó los *«signos de los tiempos»*. Para descubrir y vivir mejor cada día esto, son fundamentales los **equipos, de base y de formación**. *«Los equipos son las células vivas del Movimiento. En ellos los fraternos realizan el programa fundacional del mismo, mediante la acción, formación sistemática y progresiva, revisión y celebración. Es misión de todos los equipos fomentar el contacto personal, coordinar la mutua formación por el estudio y la acción, descubrir, acompañar y alentar a los fraternos/las comprometidos/as y dina-*

mizar a sus componentes de cara al compromiso y al testimonio» (art. 27 de los Estatutos). Equipos de trabajo y de formación, con un plan sistemático de formación, que pretenden ser dinámicos y originales, en los que vamos descubriendo una serie de convicciones fundamentales: a) *Un sentido exquisito del valor de la persona.* b) *Que somos un Movimiento de enfermos y discapacitados para enfermos y discapacitados.* c) *La importancia de los contactos personales.* d) *La fuerza en la debilidad.* e) *El sentido pascual de la experiencia del dolor y de la discapacidad y enfermedad física.* f) *El descubrimiento de un Dios revelado en Jesús más cercano y humano.* g) *El sentido profundo de la comunidad de los hermanos.* h) *El grupo, que va configurando una nueva manera de vivir la fe y de entender la vida y el compromiso.*

Trabajo en Equipo. Para lo que nos hemos dotado de una organización interna a desarrollar distintos campos de acción. Lo denominamos en la Frater **FUNCIONES** y tenemos OCHO: 1) Representación, 2) Animación de la Fe, 3) Misionera-Difusión, 4) Social, 5) Formación, 6) Ocio y Tiempo Libre, 7) Secretaría y 8) Economía.

2.1.5. La militancia cristiana

«La tarea principal de los frateros y, a la que todos se tienen que sentir comprometidos, es la EVANGELIZACIÓN DE LA PERSONA, en particular de la enferma crónica y discapacitada, física y sensorial. Esto incluye la tarea transformadora de la persona, del entorno y de las estructuras, de su desarrollo íntegro a través de los contactos personales y comunitarios y mediante la vida en equipo; el cambio del mundo, trabajando por la venida de una sociedad nueva, fundada en la dignidad del ser humano, así como la transformación evangélica de la Iglesia, en camino hacia la fraternidad universal» (art. 15 de los Estatutos de Frater).

Por eso, **la tarea fundamental de la FRATERNIDAD es hacer surgir, formar, orientar y sostener cristianos que sean verdadero fermento evangelizador.** A esto lo llamamos ser y hacerse **militantes cristianos.**

Esto de ser militantes cristianos en Frater, no conseguido, pero en ello estamos, queremos que sea una forma de vivir en la que se conjugue gratuidad y eficacia, alegría y discapacidad, contemplación y compromiso, conciencia del valor de la persona y camino comunitario, opción preferente por los pobres y acogida universal, comunión eclesial y dinamismo misionero.

2.1.6. El compromiso

Hay quien piensa en la sociedad y en la Iglesia que hay que negociar todo para conseguir mejores beneficios para el colectivo, aunque haya que renunciar a algunos principios. También en la Frater. Sin embargo, nuestras Asambleas van marcando claro el camino: No se debe ni se puede renunciar a lo esencial, por ejemplo, el hecho de denominarnos y ser cristianos, aunque se logren menos cosas y no se puede transigir en lo que es la defensa de los derechos de los más débiles y los derechos del colectivo, así como la defensa de la verdad y una gestión transparente.

El compromiso lleva siempre una opción y la opción significa siempre volverse hacia, entregarse, comprometerse. *«Cuando se opta por los pobres, se opta contra las causas, las estructuras, los sistemas, que hacen pobres a los pobres y les impiden vivir con dignidad esa condición humana, histórica, de hijos e hijas de Dios, hermanos y hermanas... Son muchos los que están cansados —dicen— de oír hablar de la opción por los pobres. A mí*

me gusta responderles que, seguramente, los pobres están mucho más cansados de ser pobres» (Pedro Casaldáliga).

Que tengamos claro el camino en Frater no quiere decir que el compromiso sea algo generalizado en sus miembros o que en ocasiones no se sienta el cansancio y el desánimo en los más comprometidos. Forma parte de la naturaleza humana. Hay muchos grados de compromiso, porque esto del compromiso es cosa difícil de vivir en Frater, en nuestra Iglesia y nuestros ambientes. Podemos tener la tentación de «tirar la toalla». Es oportuna esta reflexión: *«Como todo ser viviente, la Fraternidad sufre altibajos, también sufre enfermedades. Aquí o allí, hay retrocesos. Algunos encuentran graves dificultades. Es normal... Afrontar las dificultades también es vivir y, después, reemprender la marcha con mayor vigor» (P. François, 1969).*

En la Iglesia, como en la Frater, parcela de la propia Iglesia, convivimos cristianos que decimos creer en el mismo Dios, pero que tenemos **comportamientos a veces contradictorios:**

Cristianos-fraternos comprometidos por la causa de Jesús en sus ambientes. *Cristianos-fraternos encerrados en sus formas de vivencia religiosa con poca proyección social.*

Cristianos-fraternos preocupados por establecer un diálogo Iglesia-sociedad. *Cristianos-fraternos con miedo a una confrontación vida-fe.*

Cristianos-fraternos colaborando con generosidad hacia dentro de la Iglesia: catequesis, liturgia, Cáritas, Consejos de pastoral y de economía de la parroquia.... *Y estos mismos cristianos-fraternos con poca o nula presencia en la vida pública.*

Cristianos-fraternos con sentido de lo comunitario. *Cristianos-fraternos que viven su fe como una cuestión únicamente de entendimiento personal e individualizado con Dios.*

El compromiso en la Iglesia, pienso yo, debe ser un compromiso cristiano, —elemental dirá alguno—, pero que se apoye en la visión bíblica del «Dios con nosotros», comprometido con la salvación de su pueblo y la humanidad entera, que interviene en la historia, pero deja la historia en manos de los hombres.

Es un error esperar de Dios la solución de problemas que Él nos ha confiado a nosotros. Lo adecuado es tener presente lo que Dios quiere que sean los cielos nuevos y la tierra nueva, el sentido y el final de la historia. Lo adecuado es escuchar, personal y comunitariamente, su Palabra, que nos presenta un proyecto de amor, de justicia y paz y nos empuja a su realización. Lo adecuado es vislumbrar el futuro a realizar por las mujeres y los hombres nuevos, que intuyó el P. François para los miembros de Frater; extensivo a toda la Iglesia. Todo esto es aquello por lo que los creyentes debemos trabajar ilusionadamente cada día y tratar de vivirlo.

BIBLIOGRAFÍA

- * El Padre François y la Fraternidad. Padre Boillon, Obispo dimisionario de Verdún.
- * Mensajes del Padre François.
- * Boletín Frater, Diciembre 1999.
- * Estatutos Generales de Frater.

FRATER INTERCONTINENTAL

- Después de veinte años de contactos con la Santa Sede, el 11 de febrero de 1995 la Frater es reconocida

por el Pontificio Consejo de Laicos como Organización Internacional Católica con personalidad jurídica, para un periodo de cinco años.

- En el año 2000: Aprobación definitiva de los Estatutos Intercontinentales por parte de la Santa Sede.
- En el año 2006: Aprobación de la nueva redacción de los Estatutos Intercontinentales por parte del Pontificio Consejo para los laicos en el que se acepta el nuevo nombre de «Fraternidad Cristiana Intercontinental de Personas con Discapacidad».

EQUIPO INTERCONTINENTAL, cuyo núcleo actualmente está en España:

Fraternidad Cristiana Intercontinental de Personas con Discapacidad
Avda. los Pinos, n.º 242. 12100 EL GRAO (Castellón, España)

<http://www.fratinter.org>

E-mail: info@fratinter.org

FRATER GENERAL DE ESPAÑA

Equipo General de la Fraternidad Cristiana de Personas con Discapacidad:

C/ Pedro Cerón, n.º 17. 35001 - LAS PALMAS DE GRAN CANARIA

Tel. 928 335 440

Fax: 928 313 082

<http://www.fratersp.org>

E-mail: correo@fratersp.org

ÚLTIMOS TÍTULOS PUBLICADOS

	EUROS
N.º 95 Cuestiones actuales de Teología de la Caridad..... (Julio-septiembre 2000)	9,91
N.º 96 La economía mundial. Desafíos y contribuciones éticas	9,91
(Octubre-diciembre 2000)	
N.º 97-98 Por una pastoral de justicia y libertad. VI Congreso Nacional de Pastoral Peniten- ciaria.....	13,22
(Enero-junio 2001)	
N.º 99 La Acción Caritativa y Social de la Iglesia. Del dicho al hecho	10,16
(Julio-septiembre 2001)	
N.º 100 Teología de la caridad: cien números de CO- RINTIOS XIII	10,16
(Octubre-diciembre 2001)	
N.º 101 Retos y caminos de actuación ante la proble- mática social de la España actual. XI Curso de Formación de Doctrina Social de la Iglesia.....	10,46
(Enero-marzo 2002)	
N.º 102 Inmigrantes: Vivencias, reflexión y experien- cias. XIII Jornadas sobre Teología de la Caridad (Abril-junio 2002)	10,46
N.º 103-104 Migraciones, pluralismo social e intercul- turalidad. Retos para la Doctrina Social de la Iglesia	10,46
(Julio-diciembre 2002)	
N.º 105 Coordinación de la acción caritativa y social de la Iglesia. Encuentro Nacional de delegados episcopales y responsables de la acción carita- tiva y social en la diócesis	10,82
(Enero-marzo 2003)	
N.º 106 Una nueva imaginación de la caridad	10,82
(Abril-junio 2003)	
N.º 107-108 Desarrollo de los pueblos y caridad	14,40
(Julio-diciembre 2003)	
N.º 109 Modelo de vida: consumo, consumismo y cari- dad	10,82
(Enero-marzo 2004)	

	EUROS
N.º 110 Cultura de la solidaridad y caridad política (Abril-junio 2004)	10,82
N.º 111 La Iglesia en Europa desde la Exhortación Apostólica de Juan Pablo II (Julio-septiembre 2004)	10,82
N.º 112-113 ¿Hacia dónde va el Estado de Bienestar? Debate sobre el bien común y sus media- ciones. XIII Curso de Formación de Doctrina Social de la Iglesia (Octubre 2004-marzo 2005)	10,82
N.º 114-115 Mediación-reconciliación «por una pasto- ral de justicia penitenciaria» (Abril-septiembre 2005)	10,82
N.º 116 «La presencia de la Iglesia en una sociedad plu- ral». XIV Curso de formación de Doctrina Social de la Iglesia (Octubre-diciembre 2005)	10,82
N.º 117-118 De Camino hacia «Deus caritas est» (Enero-junio 2006)	11,50
N.º 119 El compartir fraterno (Julio-septiembre 2006)	11,50
N.º 120 «El amor como propuesta cristiana a la socie- dad de hoy». Reflexiones a partir de la Encíclica <i>Deus caritas est</i> . XV Curso de forma- ción de Doctrina Social de la Iglesia (Octubre-diciembre 2006)	11,50
N.º 121 Testigos de la dignidad del pobre en un nuevo mundo (Enero-marzo 2007)	11,50
N.º 122 La actual situación democrática en España. Su base moral (Abril-junio 2007)	11,50
N.º 123 La caridad crece por el amor..... (Julio-septiembre 2007)	11,50
N.º 124 Ecumenismo unidad en la caridad (Octubre 2007)	11,50
N.º 125 Esperanza y Salvación. Lectura de la encíclica <i>Spe Salvi</i> (Enero-Marzo 2008)	12

CORINTIOS

revista de ecología y pastoral de la caridad

XIII

Apellidos

Nombre

Dirección

Población

C.P.

Deseo suscribirme por un año a la revista trimestral **Corintios XIII**. Importe anual **29 euros**.

FORMA DE PAGO:

- Talón bancario adjunto a nombre de **CÁRITAS ESPAÑOLA**.
- Giro postal núm. a nombre de **CÁRITAS ESPAÑOLA**.
- Orden de pago por domiciliación bancaria.

ORDEN DE PAGO POR DOMICILIACIÓN BANCARIA

Revista/Publicación

Nombre del Banco

Dirección Código Postal

Población Provincia

* N.º de entidad (4 dígitos): |_|_|_|

* N.º de sucursal (4 dígitos): |_|_|_|

* Dígito control (2 dígitos): |_|

* N.º de cuenta (10 dígitos): |_|_|_|_|_|_|_|_|_|

Nombre del titular de la cuenta

Ruego a ustedes se sirvan tomar nota de que hasta nuevo aviso deberán adeudar en mi cuenta con esa cantidad el recibo que anualmente y a nombre de

les sea presentado por Cáritas Española.

Atentamente
(firma del titular)

NOTA: **Los conceptos marcados con asterisco son imprescindibles para la domiciliación.**

