
El hombre en la dinámica liberadora de la esperanza cristiana

Mario Gutiérrez J., S.J.*

Nuestra Iglesia es cada vez más consciente de que nada verdaderamente humano le es ajeno y debe dejar de encontrar eco en su corazón. Una doble certeza debe acompañarla en su vibración con los gozos y esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de la época actual: el Espíritu Santo dirige a los hombres reunidos en Cristo en su peregrinación al Reino del Padre y su misión es anunciar el mensaje a todos⁽¹⁾.

Ya estas líneas introductorias de la Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual nos habla

de una atención centrada en el hombre. Este hecho descubre la intencionalidad teológica de que toda cuestión acerca de Dios sea para nosotros una cuestión acerca del hombre.

En su primera encíclica, el Papa Juan Pablo II hace eco a la problemática trascendental, que según la puntualización del Concilio Vaticano II hoy se advierte con una nueva sensibilidad⁽²⁾. La pregunta: ¿qué es el hombre? se encuentra a la base y en el encabezamiento de toda la serie de angustiosos interrogantes, que en el fondo son petición

* Doctor en Teología; Director del Ciclo de Magister; Profesor en la Facultad de Teología, Universidad Javeriana, Bogotá.

(1) Cf. Concilio Vaticano II, *Constitución "Gaudium et spes"* 1.

(2) Cf. Concilio Vaticano II, *Constitución "Gaudium et spes"* 10, 1; *Declaración "Nostra aetate"* 1, 3.

de respuesta por el sentido de esperanza del dinamismo humano. El Papa deja muy en claro la misión antropocéntrica de la Iglesia, al indicar sin rodeos que ella "no puede abandonar al hombre, cuya 'suerte', es decir, la elección, la llamada, el nacimiento y la muerte, la salvación o la perdición, están tan estrecha e indisolublemente unidas a Cristo"⁽³⁾.

Nosotros estamos viviendo en este mundo latinoamericano, tan heterogéneo, una historia de dramática deshumanización y de preocupante inadecuación en la visión del hombre⁽⁴⁾. La experiencia histórica de nuestro continente ofrece luces y sombras. A través de ella "la gran misión de la Iglesia ha sido su compromiso en la fe, con el hombre latinoamericano: para su salvación eterna, superación espiritual y plena realización humana"⁽⁵⁾.

Entre las preocupaciones primarias de la Iglesia de América Latina se expresa la carencia en muchos del sentido de la vida⁽⁶⁾. Esta ciertamente incide de un modo negativo en situaciones que son un escándalo y una contradicción con el ser cristiano: la brecha creciente entre ricos y pobres; la situación de

inhumana pobreza de millones de latinoamericanos, fruto de situaciones y estructuras económicas, sociales y políticas injustas, y que adquiere en la vida real rostros muy concretos; el abuso de poder en los regímenes de fuerza; la represión, la injusticia, la violencia, resultado de extremismos que comprometen la convivencia social, y otras muchas repercusiones analizadas y consignadas en Puebla '79 y que sería largo enumerar aquí⁽⁷⁾.

La constatación más decisiva es el hecho de una real conciencia de la grave obligación de proclamar, ante los hermanos de América Latina, la dignidad propia de todos, tantas veces conculcada, y de revalorar la imagen cristiana de los hombres⁽⁸⁾. Efectivamente es un desafío para los cristianos de nuestros países. La libertad ha de ser vivida como don y como tarea, en un proceso ascendente de liberación integral. Es la meta del hombre: Cristo nos ha liberado para que alcancemos esa vida abundante de hijos definitivamente libres y coherederos con él. La comunión y participación que libremente vamos construyendo llegarán a ser realidad definitiva, sobre los tres planos inseparables de la relación del hombre con el mundo como señor, con

(3) Juan Pablo II, *Carta Encíclica "Redemptor hominis"* 14.

(4) Cf. *Puebla* 305-315.

(5) *Puebla* 13.

(6) Cf. *Puebla* 27.

(7) Cf. *Puebla* 27-71.

(8) Cf. *Puebla* 316 y 321.

las personas como hermano y con Dios como hijo⁽⁹⁾.

Las pocas expresiones consignadas anteriormente son indicativos claros de que la realidad de los hombres de hoy, en esta historia de las cercanías del final del segundo milenio, está pidiendo a gritos que los cristianos, fundamentados en la fe segura en el Cristo, Señor Resucitado de la historia, estemos dispuestos a dar razón de nuestra esperanza (cf. *1 P 3, 25*), en una respuesta viviente a tantos angustiosos interrogantes, que se ofrecen en el camino de búsqueda de sentido de la vida.

Con la presente reflexión queremos colaborar en el acercamiento de los términos *antropología* y *esperanza*, a la luz del proyecto antropológico cristiano y de la realidad latinoamericana, en búsqueda de una liberación integral, a partir de condicionamientos bien característicos en lo social, lo económico, lo político y lo cultural⁽¹⁰⁾.

Para la consecución de este objetivo desarrollaremos tres pasos:
1) Delineamiento y legitimación de una antropología de la esperanza.
2) Presentación de una antropolo-

gía de la esperanza en los términos de la fe cristiana. 3) Contextualización de la antropología cristiana de la esperanza en la perspectiva de liberación de nuestro continente latinoamericano.

1. ANTROPOLOGIA DE LA ESPERANZA

1.1. La persona humana en dinámica

La reflexión antropológica de la actualidad no se queda en una visión esencialista de la persona humana, en una perspectiva conceptual estática. Su interés no se centra en la consideración de aquello, sin lo cual el hombre no sería hombre, a un nivel de razonamiento o conceptualización abstracta, sino que la mirada se amplía y todo su esfuerzo se dirige a descubrir la riqueza de su actualidad existencial, con la virtualidad de realización en su actuar histórico concreto y en sus múltiples relaciones⁽¹¹⁾.

La esperanza presupone un *dinamismo permanente e insaciable*, que penetra toda la realidad humana y la orienta hacia el futuro, del cual saca el sentido para el presente. Es

(9) Cf. *Puebla* 321-322.

(10) "Liberación integral" pretende expresar la síntesis de una inmensa riqueza de contenido. Sería una denominación de la esperanza de plenitud para nuestro Continente, que debe partir de una condición muy concreta necesitada de liberación y contar con el compromiso cristiano en las metas o logros parciales de liberación humana en la amplia gama de dimensiones de la persona.

(11) Cf. Schmaus M., *Teología dogmática. VII. Los Novísimos* [Katholische Dogmatik] = Manuales de la Biblioteca del pensamiento actual (Madrid, Ed. Rialp 1965) 21-23.

el llamado *Principio-Esperanza* ⁽¹²⁾ o fuerza que mantiene todas las virtudes humanas en continua apertura a un crecimiento indefinido. Es un dinamismo generalizado y no objetivable, que trasciende cada acto y que no puede ser aprisionado por ninguna articulación concreta. En virtud de él, la persona unitariamente considerada no se fija en uno u otro objeto, sino en la totalidad; no se contenta con los seres, sino que quiere el Ser, fundamento de todos los demás. De aquí su permanente deserción y eterna contestación de todo lo que es limitado. El mundo no agota sus capacidades de conocer, querer, amar y sentir; se proyecta y tiende hacia un siempre más, hacia lo nuevo, hacia el todavía-no, hacia la revelación del "homo absconditus" del futuro. Todo para ella es siempre *promesa*; su centro está fuera en una trascendencia. En toda esta dinámica de autosuperación se advierte la diferencia radical con el animal, que vive en sintonía y en constante adaptación biológica con el mundo que lo rodea ⁽¹³⁾.

La tensión entre una tendencia absoluta y una inadecuadamente realizada lo hace sentir por una par-

te, hecho, y por otra en un continuo proceso de hacerse. Es una experiencia que le da una noción de lo nuevo, de lo ilimitado, y genera en él la "utopía", fuerza liberadora del fatalismo, protesta contra la situación presente, negativa a adaptarse a lo establecido y prospección de posibilidades aún no realizadas ⁽¹⁴⁾.

La presencia de este dinamismo en la persona humana ya nos indica la relación íntima entre la existencia del hombre y su esperanza. Constatamos que ésta se encuentra radicada en lo más profundo de su vida.

Respecto a lo anterior J. Alfaro nos ofrece una legitimación de las "infraestructuras antropológicas de la esperanza cristiana", a partir del dato primario y absolutamente original de la existencia humana que es la *conciencia*, como autopresencia, vivida en todo acto de pensar, decidir y obrar. En éstos el hombre capta inmediatamente la realidad de su ser, sin poder dudarle, y en esta conciencia de su propia realidad puede comprender toda otra realidad distinta de sí mismo, y vivir la experiencia de su no-ser,

(12) El término ha sido acuñado por Ernst Bloch en su voluminosa obra *Das Prinzip Hoffnung*, publicada íntegramente en 1959. En ella se contiene su concepción del hombre en su formulación más sintética. Un breve esbozo de la obra puede verse en Juan de Sahagún Lucas (dir.), *Antropología del siglo XX* = *Hermeneia* 5 (Salamanca, Ed. Sígueme 1976) 220-221. Asimismo puede encontrarse una síntesis de la antropología del "homo absconditus" de E. Bloch y alguna bibliografía esencial en la misma obra 216-236. Véase también Hurbon L., *Ernst Bloch: utopía y esperanza*, en Moltmann J.-Hurbon L., *Utopía y esperanza. Diálogo con Ernst Bloch* [Ernst Bloch, Utopie et espérance e Im Gespräch mit Ernst Bloch] = *Agora* (Salamanca, Ed. Sígueme 1980) 31-105.

(13) Cf. Boff L., *La vida más allá de la muerte. El presente: su futuro, su fiesta, su contestación* [Vida para além da morte] = *Perspectivas Clar* 6 (Bogotá, Indo-American Press 1977) 16-17.

(14) Cf. Hurbon L., *Ernst Bloch: utopía y esperanza* 61-62.

de su finitud. No logra la plena coincidencia consigo mismo, la plenitud de la autopresencia, sino que sólo se capta en la contraposición entre lo que él es y lo que está frente a él (los otros, el mundo), como distinto de él.

En esta conciencia indivisible del propio ser y de la propia finitud surge la inquietud radical del hombre, fundada en su espíritu (autopresencia y afirmación implícita de sí mismo) y condicionada por su finitud. La tensión hacia su creciente plenitud es el dinamismo que le empuja hacia el futuro, la fuerza vital de su esperanza. Vive como llamado hacia el futuro y se va haciendo en las decisiones sucesivas e irreversibles de su libertad responsable, con el riesgo del fracaso.

Ahora bien, no puede llevar a cabo estas decisiones libres, sino en relación al mundo y a los otros, aunque no se realiza en ninguna decisión concreta de su obrar in-

tramundano. Su esperanza desborda todas las metas logradas y así puede continuar su tarea sobre el mundo. Es una esperanza trascendente, en correspondencia con la ilimitación de su espíritu y dirigida a una plenitud inalcanzable en el hacerse humano en el mundo. Llamado a la comunión interpersonal con los demás, el hombre no puede avanzar hacia su plenitud personal, sino dándose a los otros y recibiendo de ellos. En otros términos, la llamada radical de cada persona a la esperanza posee un carácter comunitario. Comunión de futuro es comunión de esperanza⁽¹⁵⁾.

Estos pocos elementos, presentados en síntesis, nos confirman en la línea de una antropología existencial de la esperanza. Efectivamente nos encontramos en la raíz misma original del dinamismo humano, en el fundamento de toda esta fuerza creadora, en camino hacia la esperanza de plenitud trascendente⁽¹⁶⁾.

(15) Cf. Alfaro J., *Esperanza cristiana y liberación del hombre* (Barcelona, Ed. Herder 1972) 15-19. El autor reconoce a E. Bloch el mérito de haber visto en la esperanza el fundamento permanente que sostiene la humanidad en su acción transformadora del mundo, y de haber descubierto la correspondencia entre "lo que aún no se ha hecho consciente" en el hombre y "lo que aún no se ha hecho real en el mundo". Ahora bien, le critica certeramente, y en esto concordamos con él, la conclusión de que el futuro pleno se logra, cuando se llega a la armonía total del hombre con el mundo transformado por él, con los demás y consigo mismo. En pocas palabras, para Bloch se trata de una plenitud del hombre en el mundo; un futuro inmanente de la historia. Al excluir la posibilidad de un porvenir trascendente, está destruyendo su "principio-esperanza", pues si llegara el momento en que el hombre dominase totalmente al mundo, ya no podría esperar nada, sino sólo aguardar el retorno indefinido de lo mismo; habría desaparecido la esperanza, la marcha de la humanidad se detendría definitivamente y desaparecería el sentido de la historia (cf. *Ibidem* 24-27).

(16) Entre otros autores, nos ofrecen elementos para una reflexión antropológica de la esperanza: Laín Entralgo P., *La espera y la esperanza. Historia y teoría del esperar humano* (Madrid, Revista de Occidente 3, 1962) 471-601; Moltmann J., *Teología de la esperanza* [Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie] = Diálogo A 7 (Salamanca, Ed. Sígueme 1972) especialmente la introducción y los capítulos 4 y 5; *El futuro de la creación* [Zukunft der Schöpfung] = Verdad e imagen 58 (Salamanca, Ed. Sígueme 1979) especialmente 11-29; 145-162; Rahner K., *Utopía marxista y futuro cristiano del hombre*, en *Escritos de Teología*, Tomo VI. *Escritos del tiempo conciliar* [Schriften der Theologie] (Madrid, Ed. Taurus 1967) 76-86.

1.2. La persona humana temporal e histórica

En esta estructura antropológica resaltan la dimensión temporal y la dimensión histórica de la persona, como imprescindibles y básicas para la comprensión del dinamismo de la esperanza. El hombre como ser corporal y mundano está sometido necesariamente al tiempo. En este sentido su condición es la misma que la de otros vivientes. Aparece un día para morir otro día; en todos los instantes es arrojado siempre fuera de sí mismo⁽¹⁷⁾. Su dimensión de temporalidad es tan inderogable como su corporalidad.

El tiempo, duración específica de los seres materiales, se articula en una triple dimensión: pasado, presente y futuro. Es de importancia la distinción entre "tiempo pensado" y "tiempo vivido". El primero es el tiempo físico, con la triple dimensión anotada; en él sólo existe el presente. Es una magnitud puntual, un "punto matemático", inextenso e inasible. En el fondo conlleva una "visión pesimista", pues parece que no tengamos así nada real: ni el pasado que ya se fue, ni el futuro que todavía no es, ni siquiera el presente.

El "tiempo vivido" es el que entra en la experiencia del hombre, el tiempo humanizado. Los instantes no son matemáticamente iguales entre sí. El ser humano tiene conciencia del latido del tiempo, que hace unos momentos más lar-

gos que otros, según el modo y las circunstancias en que sean vividos.

En esta perspectiva el pasado, el presente y el futuro dejan de ser una simple sucesión de horas y se implican mutuamente. El pasado no queda anulado por el presente, sino que es asumido y conservado en el ahora. Va constituyendo nuestro presente. Si no fuese real *ahora*, este ahora sería vacío. El hombre se experimenta como algo ya dado, en una determinada realidad del mundo y en una determinada situación; como una realidad acontecida, que determina ahora su "esencia" desde el pasado. Pero no se trata de una permanencia en el mero orden del recuerdo, sino que se posee, aun en el caso de que no se recuerde; lo que fue no le puede ser arrebatado y además afecta la misma libertad, plantea la exigencia de ser aceptado, llega al hombre como tarea y le abre su futuro.

El presente condensa y totaliza el pasado. El hombre vive en el presente y desde él reivindica su pasado como propio. Pero además encara al hombre con el futuro, como su propia posibilidad. El hombre es ahora *por* algo (por lo que ha sido) y *para* algo (para lo que será). El futuro llega al hombre como exigencia y como tarea que ha de realizarse.

En síntesis: Si por una parte es cierto que el hombre no puede vivir

(17) Cf. Mouroux J., *El misterio del tiempo* [Le mystère du temps] = Theologia-4 (Barcelona, Ed. Estela 1965) 61-62.

sino en el presente, por otra es preciso considerar que ese presente no puede ser vivido sino como fruto del pretérito y anticipación del futuro. No es posible vivir de una manera puramente actualista, sino que el presente es constantemente el futuro de un pasado.

Si el ser humano implicado en el tiempo está en un continuo hacerse, es preciso reconocer que pasado y presente están en función del futuro, que se abre como tarea y no es un mero destino ciego. Todo ello nos hace ver la primacía de la dimensión *futuro* sobre las otras dos. Esto concuerda directamente con la fascinación universal que el porvenir ejerce en nuestra época, en que el hombre se halla en grado de dominar la naturaleza y planificar su desarrollo. El mundo, en virtud del progreso de la técnica, es cada vez más la obra de sus manos y el proyectar aparece hoy a muchos como la única forma legítima de vivir la realidad.

La emergencia de la dimensión de futuro en la humanidad de nuestros días hace aparecer con meridiana claridad la conciencia que el ser humano tiene de su finitud y la consiguiente autosuperación continua e incansable. Con esto se sugiere la existencia de un futuro-plenitud, imprevisible, no proyectable. Es un ser-más que implica una apertura a la novedad y que anima la creatividad de la libertad del ser personal. Esto pone la

reserva de la imprevisibilidad al futuro del hombre, como ser histórico. No hay que olvidar que también Dios interviene en la historia con su libertad creadora.

Como consecuencia de lo anterior podemos afirmar un concepto de futuro que se despliega en dos niveles: 1) *Nivel de continuidad*: es *mi* futuro, no es un tiempo unidimensional. 2) *Nivel de novedad*: el acontecer humano no fluye hacia el vacío, sino hacia una consumación que ofrece a la persona un más de ser, en lugar de que se volatilice en la naturaleza o se inserte en un ciclo recurrente, inhibido de la creatividad. Ambos niveles se relacionan y ofrecen un caso más de la dialéctica continuidad-ruptura, identidad-diversidad⁽¹⁸⁾.

La dimensión temporal de la persona humana es el lugar de su *historicidad*. Ahora bien, la dimensión histórica añade a la temporal algunos elementos nuevos. La historia es más que tiempo; es el tiempo vivido por la libertad, con un significado de carácter público-comunitario. El hombre no se comporta históricamente como un individuo solo, sino que en este camino va con los demás hacia una meta común; toma sus decisiones apoyado en la totalidad y configura esa misma totalidad con su acción.

Si es esencial a lo histórico, la libertad realizada en el tiempo, ésta no es ni caprichosa ni absoluta, si-

(18) Cf. Ruíz de la Peña J. L., *La otra dimensión. Escatología cristiana = Actualidad teológica española* (Madrid, Eapsa 1980) 10-15. Cf. idem, *En torno al concepto de escatología*, en *Burguense* 15 (1974) 468-472.

no que se realiza en determinadas condiciones situacionales y éticas. Es una libertad obligada. El hombre no puede todo lo que quiere, ni le está permitido todo lo que puede, y no puede en cualquier tiempo todo lo que le es posible hacer. Además, como la acción del hombre posee el sello de la temporalidad y de la decisión, tiene el carácter de ser única e irrepetible. Lo realizado no puede borrarse de la historia, a pesar de todos los esfuerzos⁽¹⁹⁾.

1.3. La persona humana en perspectiva profética de esperanza

En el siglo XVIII Emmanuel Kant afirmaba que el interés de la filosofía tiene su centro en la pregunta: ¿qué es el hombre? En esta señaló tres aspectos: ¿qué puedo conocer? ¿qué debo hacer? ¿qué puedo esperar? ⁽²⁰⁾. Es una clara reafirmación de que la esperanza es una estructura constitutiva de la existencia humana⁽²¹⁾.

La pregunta: ¿qué puedo esperar? surge de la experiencia realizada en todo acto de decidir y obrar libremente: la libertad hu-

mana no puede actuar, sino en cuanto sostenida y empujada por la esperanza⁽²²⁾.

La actitud de esperanza conserva un equilibrio entre dos extremos: por una parte la autosuficiencia humana y fe en el progreso, hasta creer que el porvenir está en manos del hombre; por otra, el desinterés por las tareas intramundanas, por comprensión errada de la esperanza.

Es real la antinomia que se plantea: ¿futuro planificable (inmanente) o futuro indisponible (absoluto)? En orden a una clarificación podemos afirmar que la vida humana está entretrejida de esperanzas concretas, siempre nuevas y penúltimas, a través de las cuales el hombre sigue siempre esperando ulteriormente. Es inevitable la pregunta: ¿qué puedo esperar finalmente, en último término? ⁽²³⁾. Ahora bien, la esperanza última y definitiva no es incompatible con las esperanzas penúltimas y relativas. Aunque aquélla no es la simple suma de éstas, sí les da su verdadero sentido e impide todo pasivismo y conformismo.

(19) Cf. Schmaus M., *Teología dogmática*. VII. *Los Novísimos* 25-27.

(20) Cf. Kant E., *Kritik der reinen Vernunft* (W W III) 833-34; *Logik* (W W IX) p. 25 (citado así por Alfaro J., *Escatología, hermenéutica y lenguaje*, en *Salmanticensis* 27 (1980) 235).

(21) Para E. Bloch la esperanza es tan vital que llega a afirmar: "El hombre vive en cuanto aspira y espera" (*Das Prinzip Hoffnung* p. 2, citado por Alfaro J., *Escatología, hermenéutica y lenguaje* 235).

(22) Cf. Alfaro J., *Escatología, hermenéutica y lenguaje* 235.

(23) P. Laín Entralgo distingue de la siguiente manera los dos niveles de expectación: 1) La *espera* que puede referirse a objetos alcanzables fácil y seguramente; es lo sustituible, lo no decisivo. 2) La *esperanza* nos remite a un bien que escapa al control de quien espera; no es posible fabricarla o dar sus contornos precisos (cf *La espera y la esperanza*). La *espera* equivaldría a un futuro planificable y relativo, a una esperanza penúltima; la *esperanza* sería el futuro imprevisible, absoluto, a la esperanza final, terminal.

La pregunta por la esperanza definitiva, a un nivel personal choca con el límite de la muerte y plantea el dilema: o *hundimiento* en la nada (existencialismo no trascendente) (24) o *paso* a una vida nueva (cristianismo). A nivel comunitario daría lugar a las siguientes posibilidades de respuesta: o una plenitud intrahistórica (marxismo), o un proceso immanente e indefinido, o una apertura permanente a una plenitud suprahistórica, a un porvenir absoluto y trascendente: Dios (cristianismo) (25).

No nos es posible comprender la vivencia de la esperanza en una perspectiva apocalíptica dualista. En ella la supervaloración de la condición nueva del mundo puede engendrar un pesimismo respecto del mundo presente y su historia y un desánimo inhibitor de la acción humana en todas sus virtualidades. Tampoco nos daría el marco preciso una perspectiva teleológica determinista; si todo ha de llegar necesariamente a su fin, ¿para qué afanarse? Se produciría un desaliento de las iniciativas radicalmente nuevas y un dejar de lado las responsabilidades personales y sociales.

La verdadera perspectiva de comprensión es la *profética*. En ésta no cabe ningún dualismo ni predeterminación a un *télos* fijo. Más bien el hombre es considerado como un

proyecto histórico libre, gradual y en proceso abierto; se tiene confianza en su acción moral y política, y en general en toda su actividad. Este mundo en que vivimos no es mirado como un paso amargo que hay que dar para llegar al "otro mundo", sino que se lo recibe como el único que poseemos, el que estamos llamados a configurar, de acuerdo con nuestras esperanzas y recuerdos y en unión de los que nos rodean. En apertura al futuro, el hombre y el mundo van madurando hasta la realización definitiva de la esperanza. La visión es positiva, alegre y de perspectivas optimistas y ascendentes (26).

2. ANTROPOLOGIA CRISTIANA DE LA ESPERANZA

Hemos procurado esbozar los elementos fundamentales de una antropología de la esperanza. La vivencia de la esperanza en una maduración procesual presupone ese dinamismo insaciable, radicado en lo más íntimo del ser humano y una historia de opciones libres, únicas e irrepetibles.

Nuestro propósito en una segunda parte es mirar los elementos antropológicos analizados, a la luz de la visión cristiana de la esperanza. Constataremos que la revelación ofrece un horizonte de realización

(24) Cf Küng H., *¿Vida eterna? Respuesta al gran interrogante de la vida humana* [Ewiges Leben? Antwort auf eine Grundfrage menschlicher Existenz] (Madrid, Ed. Cristiandad 1983) 51-82.

(25) Cf. Alfaro J., *Escatología, hermenéutica y lenguaje* 236-239; Ruiz de la Peña J.L., *La otra dimensión* 18-21; *En torno al concepto de Escatología* 437-477.

(26) Cf Cox H., *Progreso evolucionista y promesa cristiana*, en *Concilium* 26 (1967) 374-387.

al dinamismo radical de la persona humana en todas sus dimensiones.

2.1. En la visión antropológica de la Escritura

Al acercarnos a la revelación bíblica para observar las líneas antropológicas fundamentales en su visión de esperanza, hemos de reivindicar su historicidad fundamental. En ella no se trata de doctrinas abstractas, sino de obras de Dios en la historia de los hombres concretos, y muy especialmente de la gratuita comunicación escatológica de Dios mismo en Jesucristo. Este acontecimiento se sitúa en el centro de la historia y llegará a su manifestación visible, definitiva y universal en un futuro todavía porvenir.

2.1.1. En el Antiguo Testamento

El pueblo de Israel era incapaz de abstraer el tiempo, sacándolo de un hecho concreto; no podía pensar un suceso sin su tiempo, ni un tiempo sin su suceso. Este enraizamiento del tiempo en los acontecimientos reales pone de relieve el significado de las fiestas, como puntos culminantes de la vida y como el único tiempo en el pleno sentido de la palabra. Estas quedaron incorporadas dentro de una concepción histórica de la fe. En ellas se celebraban los hechos históricos que fundamentaban la comunidad de Yahvéh. Este fue el primer paso pa-

ra que Israel conociera su propia existencia histórica y el punto de partida para establecer una serie de acontecimientos en continuidad histórica; cada uno de ellos considerado como la parte de un todo. La agrupación de las tradiciones en continuidad histórica se llevó a cabo bajo el punto de vista de una *finalidad* que todo lo domina y lo une, y hacia la cual Dios dirige la historia, de acuerdo con su designio de amor salvífico. La concepción cronológica lineal de la historia prevaleció sobre la reactualización cúlrica de los hechos salvíficos⁽²⁷⁾.

La manera característica de concebir el tiempo descubre la peculiaridad de la experiencia de Dios en el pueblo del Antiguo Testamento. Hoy somos conscientes del sincretismo realizado en Israel entre la religiosidad nómada y la campesino-cananea. No fue una fácil fusión de elementos divergentes, ni una simple mezcla. Fue un proceso de lucha, a lo largo de toda la historia del pueblo elegido, de dos formas de fe no conciliables entre sí. La religión de los nómadas es la religión de la promesa, en un contexto de migración, en el que Dios inspira, guía y protege y no se ata a ningún lugar, sino que está siempre en camino. La nacional cananea es propia de pueblos agrarios, en un contexto de sedentarización, con dioses epifánicos, vinculados a lugares determinados. Este diferen-

(27) Cf. Rad G. von, *Teología del Antiguo Testamento. II. Teología de las tradiciones proféticas de Israel* [Theologie des Alten Testaments. II. Die Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels] = Lux Mundi 29 (Salamanca, Ed. Sígueme 1973) 131-147; Ruiz de la Peña J. L., *La otra dimensión* 43-49.

te enfoque religioso presupone un distinto modo de ver la existencia: en la perspectiva religiosa del nómada la existencia es sentida como historia, conducida por Dios hacia un futuro, que es la meta que da sentido a la peregrinación; en la religión agraria la existencia está localizada y en un ciclo cerrado. El hecho sobresaliente es la conservación por parte de Israel del Dios de la promesa, traído del desierto, con su correspondiente modo de comprender el mundo y la existencia⁽²⁸⁾.

El resultado fue una nueva manera de entender la revelación, a partir de su contenido de *promesa*. Esta se entiende como una oferta divina que anuncia una realidad que todavía no existe y con ello engendra una tensión hacia una historia futura, en la cual se ha de aguardar el cumplimiento. Además de vincular al porvenir, ofrece el sentido para comprender la historia. Su cumplimiento se confía precisamente a la libre fidelidad de Dios. En la historia del pueblo de Israel las promesas experimentaron interpretaciones siempre nuevas y más amplias. Los cumplimientos que se dan son tomados como interpretaciones, confirmaciones y ampliaciones de la promesa. Ahora bien, ésta se mantiene por encima de las realizaciones. Es un hecho que se explica por el carácter inexhaustible del *Dios de la promesa*, quien en último término se promete a sí mismo, como don último y cumplimiento de-

finitivo. En el espacio intermedio entre la promesa y el cumplimiento se ofrece el ámbito peculiar de libertad para la obediencia y la desobediencia, para la esperanza y la resignación⁽²⁹⁾.

La promesa se va extendiendo más y más a todos los pueblos y se va intensificando hasta romper las barreras de la muerte. En este proceso se ubica el largo camino de búsqueda de la esperanza, recorrido por Israel, casi hasta los umbrales del Nuevo Testamento. El israelita, amante como ninguno de la vida, centraba toda su confianza en su Dios vivo y fuente de vida, el Dios incommoviblemente fiel a la Alianza. Para él no cabía la posibilidad de pensar que la vida pudiera ser vencida definitivamente o aniquilada por el imperio de la muerte en el *Sheol* (perspectiva tenebrosa y triste). Esta dialéctica radicalmente existencial entre la vida y la muerte cuestionaba la esencia misma de la fe del pueblo elegido: si el poder de la muerte era tan irresistible, ¿valía la pena seguir confiando en un Dios, origen de la misma vida?; si esto era cierto, ¿no debía existir alguna posibilidad de quebrantar la fuerza de la muerte? ¿Yahvéh, Dios de los vivos, no podía ejercer su dominio también sobre el *Sheol*? Por otra parte el siempre angustiante problema de la retribución ponía en interrogante la justicia divina, de la cual Israel poseía una altísima idea.

(28) Cf. Moltmann J., *Teología de la esperanza* 124-133. Se apoya en el estudio de V. Maag, *Malkût Jhwh*, en *Vetus Testamentum Supplements* 7 (1960) 137.

(29) Cf. Moltmann J., *Teología de la esperanza* 133-137. Cf. *ibidem* 138-179.

Advertimos en todas estas críticas preguntas la resistencia humana a un conformismo pasivo y la búsqueda dinámica y positiva de una esperanza. En efecto, Israel caminó entre luces y sombras hasta llegar a las primeras afirmaciones claras sobre la resurrección de los muertos y la inmortalidad. El libro de *Job* y el *Qohelet* (Eclesiastés) representan el punto culminante de la crisis. Los anhelos de una unión estable con el Dios fiel, unidos a la petición humildemente confiada de liberación del destino común en la fosa de tinieblas, son manifestaciones de una profunda espiritualidad que van preparando la solución (cf. *Sal* 16,9-11; 49,16; 73,23-28).

La solución llega a raíz de acontecimientos históricos bien determinados. Las guerras macabeas fueron escenario de una probada fidelidad a la causa de Yahvéh. Los mártires de la persecución de Antíoco IV Epífanes, ofrecían un grave problema teológico, en caso de que no hubiese resurrección. El mayor de los absurdos sería el morir por la causa del Señor y no obtener recompensa alguna.

Dentro de su conciencia colectiva, tan peculiar y profunda, Israel comprendía la resurrección de los muertos en la perspectiva de restauración nacional y dentro de su supuesto antropológico unitario (cf. *Dn* 12,1-3; *2 M* 7,9.11.14.23.29.36; 12,38-46; 14,37-46). La so-

lución de inmortalidad viene dada a los judíos de la Diáspora en Alejandría, hacia el año 50 a.C., en el libro de la *Sabiduría* (cf. *Sb* 3,1ss), en el trasfondo ideológico del esquema alma-cuerpo. Prescindimos ahora de mayores explicitaciones. Lo que pretenden ambas soluciones es expresar el triunfo de la vida sobre la muerte, y afirmar una vida más allá de ésta: la muerte ya no es el límite extremo de la vida, ni el *Sheol* el destino común de los mortales.

La retribución, que antes constituía un oscuro problema, ha recibido luz y la fe en el Dios de la Alianza, justo y fiel ha quedado en alto. La promesa del Dios del Exodo se ha cumplido. Ahora bien, abre a la esperanza de la comunicación definitiva del Padre en Jesucristo.

La revelación histórica de la esperanza antes de la plenitud de los tiempos nos muestra una realización antropológica concreta de todos los elementos generales que hemos descrito en la primera parte de nuestro estudio: el dinamismo humano, desplegado en la historia y en la búsqueda personal y comunitaria de una esperanza⁽³⁰⁾.

2.1.2. *En el Nuevo Testamento*

A través de sus palabras y acciones, Jesús proclamó la venida, ya presente, del Reino de Dios, es decir, el cumplimiento del acto salví-

(30) Cf. Alfaro J., *Escatología, hermenéutica y lenguaje* 239-241; Gutiérrez M., *La esperanza de la vida. Introducción a la Escatología cristiana* = Profesores 13 (Bogotá, U.J. Publicaciones 1982) 55-77; Ruiz de la Peña J. L., *La otra dimensión* 43-101.

fico definitivo (31). Este se realiza precisamente en sus mismas obras y mensaje (cf. *Mc* 1,14-15; 3,23-27; 9,22-24; 10, 48-52; *Lc* 16,16; *Mt* 13,17; *Lc* 10,24; *Mt* 11,2-6; *Lc* 7, 18-23, etc.). Ahora bien, este Reino vendrá en plenitud al fin de los tiempos (cf. *Mc* 14,25; *Mt* 6,10; 26,29; *Lc* 11,2; 22,18.30, etc.).

El doble aspecto indiviso de presente y de futuro representa una tensión dinámica, que constituye la originalidad de la promesa, la vida, la praxis y el mensaje de Jesús (32). Para él, el "Reino de Dios" era el "Reino del Padre". De hecho vivió su experiencia de relación con Dios, como "su Padre", de una manera totalmente nueva y singular: intimidad filial, abandono confiado y entera sumisión. De aquí toma su origen su postura novedosa ante el Reino, expresada en la proclamación de su cumplimiento ya presente y porvenir: en la actitud de esperanza incondicional en "su Padre" y de solidaridad al servicio de los hombres, sus hermanos, sufrió y venció la muerte en la confianza cierta de que el poder de Dios triunfaría y de que se daría la plenitud de la salvación. Vivió la esperanza en una respuesta plenamente humana de libertad incondicional.

Ciertamente la esperanza se realiza totalmente en Jesucristo. Es la buena nueva de la salvación. El "Dios de la esperanza" es el Dios de la resurrección del Crucificado. No hemos de olvidar que la Iglesia primitiva surgió de la manifestación del Resucitado y de la experiencia que tuvieron del Señor vivo los testigos "escogidos de antemano" (*Hch* 10,41). El buen anuncio se expresó en la proclamación de la resurrección de Cristo, como cumplimiento de las promesas y momento decisivo de la historia de la salvación.

Ahora bien, la palabra revelada en la definitividad de la Resurrección de Jesucristo es simultáneamente buena nueva (*evangelion*) y promesa (*epangelia*) (no se trata de un simple cumplimiento estático puntual). De ahí la tendencia de futuro de la revelación de Cristo y la necesidad de considerar la dimensión de promesa que en ella se encierra, para no reducirla y romperla. Con esta dimensión se asegura una continuidad con el Antiguo Testamento y una proyección anticipada de un horizonte de futuro universal. El Nuevo Testamento también conoce a Dios, como el fiel autor de la promesa (*pístós o epangeilamenos*) (cf. *Hb*

(31) Aquí es preciso tener en cuenta el amplio contexto mesiánico en que Israel vivía su esperanza de restauración y los múltiples matices con que la literatura apocalíptica, las reflexiones de los rabinos y de los escritores judíos de la época helenístico-romana (siglo II a. C. a siglo II d. C.) presentaban la esperanza del pueblo judío (cf. Bonsirven J., *Le Judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ. Sa Théologie. I. La Théologie dogmatique* (Paris, G. Beauchesne 1934) 305-541).

(32) El punto de la tensión presente-futuro lo desarrollamos en nuestro estudio: *La tensión presente-futuro en la antropología bíblica*, en *Theologica Xaveriana* 31 (1980) 199-211.

10,23; 11,11) y mira a Cristo, como aquel en quien renace y se pone en vigor la promesa de Abraham (cf. *Ga* 3,29; *Ef* 3,6). En los conflictos de Pablo con diferentes tendencias del cristianismo primitivo podemos advertir con claridad que el Evangelio no se reduce a un simple entusiasmo del cumplimiento, sino que se introduce la llamada "reserva escatológica", en virtud de la promesa, que confiere a la historia una orientación de futuro (33).

En esta misma dirección de promesa el acontecimiento central de nuestra fe supone la íntima vinculación del aspecto histórico (el hecho), del aspecto ético-existencial (el testimonio) y del escatológico (lo que puedo esperar). Esto se inserta en la situación de un mundo, que a pesar de todas sus sombras no se hunde implacablemente en el abismo, sino que se encamina dinámicamente hacia el todavía-no de la esperanza. Y en esta expectación de la novedad definitiva, la "nueva creación", se fundamenta toda una historia y se motiva cristianamente la vivencia del "principio-esperanza" en la respuesta libre al compromiso con el Resucitado, quien se identifica con sus hermanos, los hombres vivientes. La Resurrección no es, por lo tanto, un acontecimiento cerrado en sí mismo, sino abierto al porvenir. Es una *promesa*

inquieta, hasta que encuentre su reposo en la totalidad de lo nuevo, pero sin negar la realidad terrestre de cruz (34).

Nos queda claro de lo anterior el hecho de que a partir de la Resurrección del Crucificado alcanza pleno sentido la esperanza del cristiano. Una lectura cuidadosa y atenta de los diferentes hagiógrafos neotestamentarios nos confirma más que suficientemente esta realidad. No es nuestro intento el detenernos a considerar minuciosamente el sentido de cada una de las abundantes expresiones de esperanza en el Nuevo Testamento.

Desde las más antiguas cartas paulinas (*1 Ts* y *2 Ts*) y cartas católicas (*St* y *1 P*), hasta los escritos neotestamentarios que suponen la vivencia cristiana, prácticamente hasta finales del siglo primero y comienzos del segundo (*Ap*, *Jn*, *2 P*) (35), se advina una serie de elementos comunes que describen muy completamente a la comunidad cristiana pospascual: posee una clara conciencia de formar una comunidad nueva; transmite el mensaje de un reino que en Jesús ha encontrado su cumplimiento; a través de su Resurrección y de la experiencia del Espíritu; en espera de la parusía.

(33) Cf. Moltmann J., *Teología de la esperanza* 181-214.

(34) Cf. Moltmann J., *Teología de la esperanza* 215-257. Seguimos los planteamientos moltmannianos, porque vemos en ellos una motivación real de la antropología existencial cristiana de la esperanza.

(35) Adoptamos una cronología de los escritos neotestamentarios, conscientes de que no hay unanimidad a este respecto.

En las expresiones de la esperanza de la primera generación cristiana aparece subrayado como primordial el aspecto eclesial, comunitario. Es la comunidad de los testigos de la resurrección, peregrina de la esperanza hacia la ciudad futura y permanente (cf. *Hb* 13,14).

La resurrección de los muertos, entendida como una co-resurrección, es la esperanza de plenitud en el "Día del Señor", la parusía gloriosa de Cristo (cf. *1 Ts* 4,13-18; *1 Co* 15,23-28.51-58; *1 Jn* 2,28; *Jn* 6,39.40.44.54; *St* 5,1-11; *1 P* 1,7.13; 4,13; 1,5; 5,1; *Hb* 9,27-28).

Indudablemente esta plenitud del futuro universal es la motivación primordial de la acción moral cristiana (cf. *1 P* 1,13-16; 2, 5.12.16; 3,16-17; 4,1-4.14-15; *1 Ts* 5,4-11, etc.) y desencadena una dinámica asimismo universal: el cristiano, bajo la acción del Espíritu, en unión fraternal con sus hermanos y en simbiosis constitutiva con toda la creación va realizando el paso del despojarse del hombre viejo, que se corrompe, al revestirse del *Hombre Nuevo*, creado en la justicia y santidad de la verdad (cf. *Ef* 4,22-24; *Col* 3,9-10; *Rm* 8,14-30).

Este proceso de cristificación tiene su comienzo en el bautismo, en que el cristiano recibe una vida nueva, consecuencia directa de la resurrección de Cristo y verdadera transformación que hace unidad con el don del Espíritu, prenda de su resurrección gloriosa (cf. *Rm* 6,1-11; 8,9-11). Cada bautizado y la comunidad cristiana entran así en una confrontación existencial per-

manente con Jesucristo, la Palabra encarnada en la historia, "Luz verdadera que ilumina a todo hombre que viene a este mundo" (*Jn* 1,9; cf. *Jn* 3,19; 8,12; 9,39). Este juicio-crisis relativiza la acción cristiana y le va dando la orientación definitiva hacia el encuentro alegre con el Padre en Jesús.

La perspectiva antropológica de la esperanza que nos ofrece la visión de la Escritura, y que apenas hemos esbozado, confirma con creces los elementos fundamentales de una antropología de la esperanza, tal como los hemos sistematizado en la primera parte de nuestra reflexión: la persona y la comunidad humanas en proyecto de unificación trascendente en Jesucristo se presentan en todo el dinamismo permanente y fecundo del principio-esperanza cristiano. Esta dimensión se desarrolla en una historia jalónada por la promesa del Dios fiel, ya cumplida en la resurrección de Jesús. Aunque en ésta se presenten altibajos y vaivenes, sin embargo la marcha se realiza en un proceso ascendente de maduración y renovación del hombre interior. Confirmamos en todo este ideal cristiano el equilibrio de quienes no presumen autosuficientemente de sí mismos, ni se desentienden de todo compromiso. Más bien los cristianos, que han comprendido a fondo lo que supone la esperanza en la gloriosa transformación de plenitud, son los profetas que miran al presente del Cristo Resucitado, Señor de la historia, y luego con la atención dirigida al futuro absoluto, se comprometen a fondo, con alegría y optimismo, pese a las di-

ficultades, en la construcción de un mundo nuevo y mejor, más justo y humano.

2.2. En la comprensión vivencial cristiana

La teología, iluminada por la vivencia comunitaria y la expresión escrita de la riquísima revelación de la esperanza, desarrolla su trabajo de comprensión humana, para responder a una realidad concreta. Queremos ofrecer una síntesis de los elementos de antropología cristiana de la esperanza, que nos es posible detectar en esta reflexión⁽³⁶⁾. Nos fijaremos en tres puntos fundamentales: 1) El acontecimiento plenificador de la esperanza. 2) Los estados escatológicos. 3) La escatología individual.

2.2.1. El acontecimiento plenificador de la esperanza

El acontecimiento plenificador de la esperanza se ha designado, ya desde la Escritura neotestamentaria, con el término "parusía"⁽³⁷⁾. Existe una línea teológica que considera que no es posible negar el carácter

de acontecimiento a la parusía y reducirla a una mera expresión simbólica, de carácter privado y des-temporalizado. Lo pide la realidad de la encarnación y resurrección de Cristo. Estas exigen una comprobación objetiva. El acontecimiento de la parusía no sólo posee el carácter revelador de una realidad escatológica existente ahora, aunque oculta, sino que además trae un cumplimiento definitivo, algo nuevo. Es comprobación de la resurrección de Cristo y realización de la promesa que ella implica.

El Reino de Dios llega a su plenitud y en último término nuestro *eschaton* es Cristo; la esperanza cristiana aguarda a alguien⁽³⁸⁾. He aquí el punto de llegada de una antropología cristiana de la esperanza. La humanidad y el mundo no son aún lo que llegarán a ser, conforme a la promesa incluida en la resurrección de Jesucristo. Estrictamente hablando la parusía más que una venida de Cristo al mundo, es una idea del mundo y los hombres a la forma de existencia gloriosa de Cristo Resucitado, con la cual se anula la distancia ontológica (cua-

(36) Cf. Boff L., *La vida más allá de la muerte*; Congar Y.-Ma., *Amplio mundo mi parroquia. Verdad y dimensiones de la salvación* [Vaste monde ma paroisse] = *Diakonia* 7 (Estella-Navarra, Ed. Verbo Divino 1965); Gutiérrez M., *La esperanza de la vida*; Küng H., *¿Vida eterna?*; Pozo C., *Teología del más allá* = BAC 282 (Madrid, Ed. Católica 1968); Ratzinger J., *Escatología. La muerte y la vida eterna* [Eschatologie - Tod und ewiges Leben] = Curso de Teología Dogmática (J. Auer y J. Ratzinger) Tomo IX (Barcelona, Ed. Herder 1980); Ruiz de la Peña J. L., *La otra dimensión*; Schmaus M., *Teología dogmática. VII. Los Novísimos*.

(37) Este se ha tomado del lenguaje del culto imperial, en el que significa la solemne "llegada" del Emperador. En el Nuevo Testamento y en toda la tradición cristiana este término se ha inculturado con un significado peculiar: la Venida del Señor. Términos equivalentes: apocalipsis, manifestación, epifanía, el día, el día de Cristo, el día del Señor.

(38) En la Teología de la esperanza J. Moltmann desarrolla el tema del futuro de Jesucristo, como el futuro de la justicia, de la vida, del reino de Dios y de la libertad del hombre (cf. *Teología de la esperanza* 265-298).

litativa), no espacio-temporal (cuantitativa), que aún media entre Cristo y el mundo. En el fondo esta idea implica todo el dinamismo humano desplegado en una historia de realización en el tiempo y en el espacio. El término de plenitud es el estímulo incesante, que mantiene la tensión "ya-todavía no", determinante de la actitud de esperanza. La humanidad y el mundo se mantienen en una inquietud que impide el instalamiento; se sitúan en la dinámica de lo provisorio, en la que la Iglesia ha de desempeñar su necesaria función profética.

El acontecimiento del final de los tiempos no es un conjunto de sucesos plurales (parusía, resurrección, juicio, nueva creación), independientes entre sí, distintos, inconexos. Se trata más bien de diferentes dimensiones de un único evento de plenitud del Reino de Dios.

En una perspectiva antropológica unitaria (el hombre uno, la unidad psicosomática) se considera la resurrección como la realización plenificante del ser en todas sus dimensiones. Dios lo crea y lo quiere como hombre, interlocutor perennemente válido, persona responsable. La esperanza cristiana se hace efectiva en la restitución de la vida a la persona en su integridad individual. Es una transformación según el modelo de Cristo Resucitado. Este hombre unitario, así transformado, no se considera desligado de la comunidad: la resurrección es una con-resurrección. Se incluye además una nueva estructura cósmica ("nueva

creación"), que se ajuste a la nueva corporeidad.

El juicio final se comprende como el acto terminal de la historia humana, que muestra cómo el decurso de los tiempos se encamina hacia un *télos*, que da sentido a todo el trayecto recorrido por la creación. En él se revela la verdad de los hombres y de las cosas. No debe olvidarse el aspecto de juicio como una crisis permanente en referencia a Cristo, quien nos exige una fe que obre por la caridad.

En el horizonte de la esperanza cristiana se valora la actividad humana, en una toma de posición equilibrada entre un escatologismo y un encarnacionismo radicales. En analogía con el proceso de justificación, respecto del cual es preciso considerar la necesidad de la cooperación activa del hombre en la recepción de la gracia, en la nueva creación será asumida y perfeccionada toda la preparación dispositiva, fruto del trabajo humano, para la recepción del reino en plenitud.

Para la comprensión cristiana el mundo y el progreso no están consagrados a la destrucción, sino a una última y definitiva promoción. Ahora bien, la consumación supera las virtualidades inmanentes, es don de Dios. Por esta trascendencia de la plenitud nos es posible ejercer una constante crítica de las realizaciones intramundanas, ya que ninguna de ellas se identifica con el futuro que nos promete la esperanza. Pero esta "reserva escatológica" no ha de empañar la sinceridad

y operatividad de nuestro compromiso temporal.

La reflexión sobre el acontecimiento de plenitud nos confirma la dinamicidad de la esperanza. No es un simple futurismo de evasión, sino una vivencia diaria de compromiso y de construcción positiva.

2.2.2. *Los estados escatológicos*

La esperanza en una vida eterna no incluye un simple quietismo pasivo en la visión sin fin de la divina esencia, sino que presupone una antropología netamente existencial. En efecto, se trata de una comunión interpersonal: un "estar-con-Cristo", una participación en su vida, una personalización en grado sumo. Es un permanente dinamismo, en una continua autosuperación que acontece sobre la base de una plenitud de ser; no es paso de potencia (carencia) a acto (ser), ni de lo transitorio a lo definitivo. Toda relación de amor auténtica pide eternidad, no es algo que se vive estáticamente, sino como un constante enriquecimiento y mutua penetración. El dinamismo de la esperanza, desarrollado en la historia, llega a su plenitud.

Este *télos* de la esperanza cristiana se comprende no únicamente a nivel individual, sino sobre todo en perspectiva comunitaria: el pueblo de Dios, la Iglesia en su estadio escatológico, es el sujeto primero de la bienaventuranza. La vida eterna es "comunión de los santos", experiencia de que todos somos hermanos de todos. Esta relación social no diluye a los individuos en

un todo suprapersonal, sino que contribuye a la máxima personalización de ellos.

En el estado escatológico de vida eterna no se puede pasar por alto la relación íntima a la creación transfigurada. El mundo no es solamente el soporte de la existencia humana, sino el espacio abierto a su creatividad y el entorno conatural a su corporeidad. Esta estrecha conexión del hombre integral realizado con la nueva creación comporta una actividad de todo el hombre en plenitud desbordante, la más elevada expresión del poder creador del ser humano y de su capacidad para humanizar al mundo, imprimiendo en él la forma de su interioridad.

Esta plenitud de vida eterna pone de relieve el valor de la entrega libre de la persona humana, como respuesta responsable a la propuesta de Dios en Cristo. Según nuestra fe cristiana esta vida plena es el único fin de la historia. El triunfo de Cristo y los suyos en perspectiva comunitaria es una certeza absoluta. La posibilidad de no respuesta al Señor, que toma al hombre absolutamente en serio y lo trata como a responsable de sí mismo y del mundo, sólo se comprende en una dimensión individual. Es otro capítulo de valoración de su libertad: puede eternizarse en el pecado de muerte y crearse un mundo absoluto para sí, en el que no reina el amor, porque en él Dios no tiene parte. Si es verdad que no es fácil concebir una negativa explícita y radical al ofrecimiento divino de amistad, no hay que olvidar que es-

ta negación de Dios se puede hacer presente en la negación del hermano, del otro que es imagen de Dios (cf. *Mt* 25,31-46).

Esta clausura en el pecado determina el estado de no realización humana, llamado "muerte eterna". A nivel individual es la lejanía de Dios y el vacío del ser; en el aspecto social representa la total soledad (la antiglesia), negación de la comunidad, y en el cósmico la hostilidad y rebeldía de la creación.

En síntesis, constituye un riesgo real la aceptación o no aceptación de la invitación divina a la participación de la plenitud de vida.

2.2.3. *La escatología individual*

La comprensión y vivencia de la muerte, realidad profundamente humana, sobre el telón de fondo de la escatología comunitaria, nos ofrecen una nueva oportunidad de confirmación de todos los elementos de una antropología de la esperanza.

En el supuesto antropológico *unitario* la muerte es fin del hombre entero, afecta radicalmente el modo de ser temporal. Es la posibilidad por excelencia de la persona en su continuo hacerse y en la progresiva actuación de sus capacidades. Ante ella todo lo demás se relativiza. La muerte se encuentra constantemente presente en la vida humana; incluye un especial carácter de inminencia, dadas la índole histórica, la capacidad prospectiva y la finitud, natural del ser humano. Esto obliga a la persona a tomar po-

sición ante ella. En este sentido hablamos de la muerte como una acción ("morir-la-muerte"). En perspectiva cristiana es una asimilación de la misma a partir del bautismo (sacramento de inserción en Cristo y de solidaridad con su muerte), en una configuración con Jesús y en entrega libre y amorosa en la esperanza, animada por la fe en la resurrección.

La muerte-acción totaliza y consume la vida, da al hombre su acabamiento. En la realización a través del tiempo de esta acción en fe, esperanza y amor, la persona va acumulando el fruto de sus opciones. Al culminar la historia se encontrará con el conjunto de todas sus realizaciones, imagen fiel de lo que quiso ser. Es de importancia recalcar aquí el hecho de que frente a la muerte se valora el contenido de la vida y el significado de la libertad e historicidad humanas.

En esta misma perspectiva de valoración de la respuesta libre del hombre se comprende teológicamente el *purificarse*, como un proceso de maduración en los sufrimientos y crisis humanos, hasta la posibilidad gratuita de parte de Dios por Cristo, de poder y deber madurar radicalmente en la muerte, para el encuentro definitivo. La continuada confrontación histórica con Jesucristo (juicio-crisis) llega a su punto culminante en este momento de supremo y doloroso desasimiento. El aspecto de comunión eclesial juega aquí un papel insustituible.

Al recorrer las líneas de comprensión teológica de la esperanza cristiana, hemos advertido la presencia de los elementos antropológicos que constituyen la clave de una antropología de la esperanza. Aparece de nuevo el hombre integral como proyecto histórico, libre, gradual, en proceso abierto hacia la plena satisfacción del dinamismo interno de la esperanza.

3. ANTROPOLOGIA CRISTIANA DE LA ESPERANZA EN PERSPECTIVA DE LIBERACION

El dinamismo propio de la antropología cristiana de la esperanza, esquematizado en la segunda parte de nuestra reflexión, ha de contextualizarse en las diferentes situaciones. En nuestro país y continente, que en ningún modo constituyen un todo homogéneo, se vive la dramática lucha del hombre que busca realizarse como persona y no lo logra, debido a los específicos condicionamientos sociales, económicos, políticos y culturales.

Todo esfuerzo de liberación adquiere su sentido a la luz de la esperanza cristiana en la completa libertad, objetivo escatológico de la nueva creación en Dios. No debemos olvidar que el sujeto de la liberación es un hombre particular, situado en coordenadas espacio-temporales, históricas, muy específicamente delimitadas.

En la praxis liberadora, la Iglesia se renueva y se convierte en portadora de libertad cristiana, en una auténtica pascua, bajo un solo Es-

píritu y con una meta común. En el contexto antropológico latinoamericano su anuncio y su denuncia han de dirigirse a la experiencia que viven los hombres en nuestra situación de injusticia estructural, para estar a su lado en este paso hacia la liberación.

No podemos negar que en los tiempos actuales se enfatiza la salvación de la existencia humana y se valora la acción del hombre. La salvación se da *ahora*, asume *toda* la realidad, la transforma y la lleva a su plenitud en Cristo. Es la tarea de *todos* los creyentes. Existe una unidad y continuidad entre el plan de la creación y el de la salvación. Cada vez son menos los que distinguen dos historias diversas y paralelas: una humana ("profana") y otra de salvación ("sagrada"). El encuentro con Dios se realiza en la dinámica de la única historia, en los hombres que marchan por los caminos del mundo. El Señor actúa en medio de su pueblo. De aquí la necesaria *conversión al prójimo*, que exige una transformación radical de nosotros mismos.

Esta concepción unitaria e histórica de la salvación nos conduce a la búsqueda del Dios que se revela aquí y ahora en nuestro medio, actúa en nuestro pueblo concreto y solicita nuestra respuesta comprometida, especialmente con los más pobres (cf *Mt* 25,31-46).

El cristiano, abierto al futuro, vive su esperanza en una actitud de constancia madurada en la prueba (paciencia, perseverancia)

(cf. *Rm* 5, 3-5). No se trata de un simple soportar pasivo, sino de un responder a la urgencia del Reino, en la fuerza del amor de Dios, que "ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado" (*Rm* 5,5). Esta es la motivación central para una crítica (denuncia) profética de los cristianos. Esta tiene su origen en la confrontación entre la realidad existente y el deber ser de la esperanza. En una relectura situada de la Escritura, la constancia o perseverancia paciente del cristiano actual en América Latina se expresará en el compromiso activo para responder a la urgencia del Reino, que se historiza en la realidad humana de la construcción de una sociedad más fraterna y justa, en el que surja un hombre nuevo, liberado de su cautiverio, concorde con el proyecto cristiano.

De este modo la esperanza cristiana, motor de la historia orientada hacia el futuro, en la actualidad y urgencia de *nuestro* presente histórico, se hará operativa y creadora en contacto con las realidades sociales de nuestros pueblos y señalará el norte de nuestro compromiso auténtico: la liberación integral de todos los latinoamericanos.

★ ★ ★

Al término de nuestra reflexión nos es posible realizar una breve síntesis del camino recorrido:

— Una antropología de la esperanza posee su punto básico de partida en el dinamismo perma-

nente e insaciable de la persona y de la comunidad humanas, temporales e históricas.

— La respuesta a la pregunta: ¿qué puedo esperar? no es de un contenido meramente conceptual, sino profundamente vivencial y en una perspectiva auténticamente profética. Es la proyección histórica, libre y procesual del hombre en todas sus dimensiones.

— Estas líneas fundamentales se ven amplia y ricamente comprobadas en la perspectiva antropológica bíblica (vetero y neotestamentaria) y en la comprensión vivencial cristiana de la esperanza (en dimensión comunitaria-cósmica y en dimensión individual). Confirmamos así la existencia de una antropología cristiana de la esperanza.

— Los elementos de la antropología cristiana de la esperanza se contextualizan en nuestro país y en el continente latinoamericano, dentro del compromiso cristiano liberador y de acuerdo a la especificidad de los condicionamientos. Esta es la respuesta al Dios operante en la historia y presente con su interpelación en el creciente, impetuoso y en ocasiones amenazante clamor de los pobres⁽³⁹⁾.

A través de nuestra profundización esperamos haber contribuido a la iluminación de la respuesta a la pregunta: ¿qué es el hombre? y a la puntualización del sentido de esperanza que posee su vida en todas las dimensiones. La esperanza de realización del Reino

(39) Cf. *Puebla* 89.

de Cristo, en medio de nuestra situación de inhumana injusticia, sea

un estímulo para la acción de la Iglesia, experta en humanidad. ♣