

El carácter teológico de la opción por los pobres: reflexión crítica a partir de la Conferencia de Aparecida

Author: Cristián del Campo

Persistent link: <http://hdl.handle.net/2345/1851>

This work is posted on [eScholarship@BC](#),
Boston College University Libraries.

Boston College Electronic Thesis or Dissertation, 2010

Copyright is held by the author, with all rights reserved, unless otherwise noted.

EL CARÁCTER TEOLÓGICO DE LA OPCIÓN POR LOS POBRES
Reflexión crítica a partir de la Conferencia de Aparecida

A Thesis
Submitted in Partial Fulfillment
of the Requirements for the S.T.L. Degree
from the Boston College School of Theology and Ministry

By: Cristián del Campo, SJ

Directed by: Roberto Goizueta
Second Reader: Margaret Guider, OSF

January 4th, 2010

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	2
I. LOS POBRES Y LA OPCIÓN POR ELLOS	5
1. Pobres y tipos de pobreza.....	5
2. Optar preferencialmente	8
II. HISTORIA DE UNA OPCIÓN TEOLÓGICA.....	13
1. Fundamentos bíblicos	14
2. Valoración del pobre en la fe cristiana: elementos teológicos presentes en la Tradición.....	18
3. Sistematización magisterial: la Doctrina Social de la Iglesia.....	26
4. La novedad de las conferencias episcopales latinoamericanas	31
III. LA CONFERENCIA DE APARECIDA Y LA OPCIÓN POR LOS POBRES	36
1. “Discípulos-Misioneros”: categoría fundamental en Aparecida	37
2. Discipulado y opción por los pobres.....	42
3. Lo teológico de la opción por los pobres en Aparecida	45
IV. OPCIÓN POR LOS POBRES COMO PUNTO DE PARTIDA DEL DISCÍPULO-MISIONERO	51
1. Hacia una verdadera circularidad hermenéutica	51
2. Fe cristológica y opción por los pobres	62
3. Ser “discípulo-misionero” desde una cristología desde los pobres.....	75
4. Necesidad de optar por los pobres y salvación universal	86
CONCLUSIÓN	94
BIBLIOGRAFÍA.....	97

INTRODUCCIÓN

El siglo XX significó un punto de inflexión para el Cristianismo. Un nuevo sujeto cristiano comenzó a irrumpir en la escena pública y eclesial. Las fuerzas de la modernidad no pudieron ser ya detenidas por una Iglesia que, sintiéndose sitiada por el “mundo”, se replegó sobre sí. El aire fresco que entró por las ventanas abiertas por Juan XXIII, permitió que la Iglesia cambiara su percepción de lo mundano, acogiendo lo nuevo y positivo que se había estado fraguando, y buscara re-comprenderse ante el nuevo contexto contemporáneo ¿Cómo hacerse cargo de la nueva realidad? ¿Cómo hacerse cargo de las preguntas que el hombre y la mujer comienzan a hacerse en voz alta? ¿Cómo descubrir en la historia y su desarrollo, signos de la presencia de Dios, verdaderos “signos de los tiempos”? ¿Cómo abrir paso a un nuevo modo de hablar de Dios? Estos y otros cuestionamientos fueron un impulso decisivo desde donde los cristianos en Latinoamérica comenzaron a realizar sus propias preguntas. Estas preguntas estuvieron principalmente motivadas por el contexto de pobreza e injusticia que se evidenciaba en el continente; no simplemente por el hecho objetivo de grandes mayorías de hombres y mujeres viviendo en la miseria, sino del hecho denso e interpelador que significaba que esos pobres, antes ausentes, irrumpían con inusitada fuerza en la conciencia continental y eclesial.

El presente trabajo está inspirado por aquella radical pregunta que Gustavo Gutiérrez planteara tan elocuentemente: ¿Cómo decirle al pobre que Dios lo ama? Es decir, ¿cómo puede ser posible decir una palabra sobre Dios—hacer *teo-logía*—sobre un Dios que es amor, en una situación que, o es totalmente absurda, o niega rotundamente lo que se quiere afirmar? Al mismo tiempo, este trabajo se inspira en el talante espiritual de la Iglesia latinoamericana que, acogiendo el soplo del Espíritu, se planteó honesta y radicalmente estas preguntas, las llevó de vuelta a Dios, y en ese nuevo encuentro comprendió que, a imagen del Dios revelado en Jesucristo,

estaba llamada a optar preferencialmente por los oprimidos y excluidos, opción que significó un aporte decisivo desde Latinoamérica al magisterio universal. Significó concretamente el deseo de responder al clamor de grandes mayorías oprimidas por estructuras injustas que las condenaban a la miseria y a la muerte temprana. A más de 40 años del impulso original de Medellín, hoy se puede sostener que ésta ha sido una conquista sin vuelta atrás para la fe cristiana y para la autocomprensión de la Iglesia como comunidad de seguidores de Jesucristo. Y, sin embargo, si se examina cuidadosamente, esta conquista es valorada sólo a medias. Nadie hoy puede dudar que por “opción por los pobres” se expresa el llamado, fruto de la fe en Jesús, a un compromiso preferencial de carácter ético, pastoral, y social por los más pobres, tanto por parte de la Iglesia como por parte de cada cristiano. Pero con demasiada frecuencia esto se queda ahí, sin apreciar el profundo carácter teológico de la misma opción por los pobres, expresión de lo que Dios hace primero al amar a los pobres como sus predilectos, y clave hermenéutica fundamental—dada la perspectiva y la praxis que esta opción conlleva—que nutre decisivamente el proceso teológico.

El objetivo principal de las siguientes páginas es postular que la opción por los pobres es una noción eminentemente teológica; que tal carácter teológico encuentra fundamentos en la Escritura, la Tradición, y el Magisterio; que la reflexión teológica posconciliar desarrollada en Latinoamérica no sólo fraguó el concepto de la “opción preferencial por los pobres” sino que lo comprendió teológicamente; que la última conferencia del episcopado latinoamericano en Aparecida, desafortunadamente, no logra captar plenamente lo teológico de esta opción, lo que le impide desarrollar una teología dinamizada por la perspectiva y praxis de los pobres; que sólo cuando esta opción es considerada como clave hermenéutica que dinamiza un proceso teológico circular entre los distintos componentes del método teológico “ver-juzgar-actuar”, podrá ser valorada en toda su densidad y eficacia teológica.

El primer paso del presente trabajo buscará ser aclaratorio: ¿qué se entiende por “pobres”? ¿Qué se entiende por “opción preferencial”? A las diversas acepciones de pobreza se añadirán los distintos argumentos presentes en el álgido debate acerca de la “preferencialidad” de esta opción. Habiendo aclarado los conceptos que componen la formulación central del trabajo, el segundo capítulo investigará los argumentos teológicos más importantes presentes desde la Escritura hasta la última declaración magisterial disponible, con el objeto de demostrar que el especial lugar del pobre en el cristianismo está siempre en relación con la verdad que Dios revela sobre sí y su misterio, sobre el ser humano y su destino, sobre la creación y su transformación. Este recorrido histórico-teológico se detendrá, en el tercer capítulo, en las contribuciones de la V Conferencia de Aparecida, por ser ésta la última—y aún reciente—declaración magisterial latinoamericana. Se realizará un análisis crítico en vistas a evaluar cómo la opción por los pobres es comprendida en Aparecida, y para ver en qué medida se le reconoce su carácter teológico. Finalmente, a partir de las luces arrojadas por este análisis, el cuarto capítulo reflexionará sobre el reconocimiento cabal del carácter teológico de la opción por los pobres, reconocimiento que se dará sólo en la medida que junto con entender la opción como consecuencia indispensable de la fe cristiana, al mismo tiempo se la comprenda como clave hermenéutica para la fe y la teología cristiana. Se postulará la necesidad de completar una hermenéutica circular, que vaya y venga entre el “ver”, el “juzgar”, y el “actuar” del discípulo. Por una parte, la perspectiva y praxis de la opción por los pobres permiten nuevas claves para la tarea cristológica; por otra, estos nuevos contenidos cristológicos redundan en el modo como el cristiano mira la realidad y actúa en ella. El capítulo concluirá con una reflexión sobre la necesidad de tal opción, tomando en cuenta que el proceso circular que ella dinamiza no sólo afecta epistemológicamente a la teología, sino que soteriológicamente al cristiano que en Latinoamérica es llamado a optar por los más pobres.

I. LOS POBRES Y LA OPCIÓN POR ELLOS

No se puede examinar el carácter teológico de la opción preferencial por los pobres si antes no se ha intentado aclarar qué exactamente es lo que se quiere decir con los términos “opción”, “preferencial”, y “pobres.” Esta tarea aparentemente sencilla ha causado intensos debates teológicos, revelando lo indispensable que es detenerse en la consideración de tales conceptos. Por tanto, en este capítulo inicial se examinarán brevemente las ideas centrales en el debate, con el objeto de aclarar lo que a lo largo del trabajo se comprenderá en los términos que componen la formulación articuladora de su reflexión teológica. El presente capítulo se divide en dos secciones breves. La primera, intentará sintetizar lo que se comprende por “pobres”, asumiendo la limitación del presente esfuerzo en vistas de la complejidad de la realidad que tal término pretende definir. La segunda sección pondrá su atención en el agudo debate sobre la “preferencialidad” de la opción por los pobres, identificando los argumentos teológicos más importantes que sustentan una y otra postura.

1. Pobres y tipos de pobreza

“Necesitado, que no tiene lo necesario para vivir.” Tal es la primera acepción que da la Real Academia Española para definir el término “pobre.” Sin embargo, se incluyen otras 5 definiciones, lo que da cuenta que la voz “pobre” o “pobreza” no es unívoca.¹ Incluso más: ya la primera definición que hemos citado es interpretada de diversas maneras: ¿Qué significa no tener lo necesario para vivir? ¿Es sólo en referencia a la escasez de bienes materiales? ¿No es “pobre” también quien carece de respeto a su dignidad como persona humana, o quien está privado de

¹ Cfr. www.rae.es. “Lacking material possessions” será la primera de 8 entradas en inglés para el término “poor”, dada por el diccionario Merriam-Webster 2009 (www.Merriam-Webster.com).

libertad, o quien no tiene participación en el devenir de su comunidad socio-política? La complejidad del fenómeno de la pobreza hace necesario decir una primera palabra aclaratoria respecto a quiénes son los “pobres” por quienes el cristiano está llamado a optar.

El desarrollo de las ciencias sociales ha colaborado en la mayor conciencia actual sobre las diversas formas de pobreza, yendo más allá de la tradicional categorización socioeconómica.

Pobreza es hambre. Pobreza es falta de techo. Pobreza es estar enfermo y no poder ver un doctor. Pobreza es no tener acceso a la escuela y no saber cómo leer. Pobreza es no tener un trabajo, es miedo al futuro, es vivir un día a la vez. Pobreza es perder un hijo por la enfermedad contraída por beber agua no potable. Pobreza es no tener poder alguno, ni representatividad, ni libertad.²

En la teología y espiritualidad cristianas la pobreza se ha comprendido generalmente como el mal de no tener lo suficiente para vivir dignamente, y como la disposición espiritual de desapego de los bienes materiales que revela una confianza profunda en Dios. Gustavo Gutiérrez, al revisar su obra seminal “Teología de la Liberación”, incluye una reflexión similar sobre las “ambigüedades del término pobreza”,³ identificando que en la Biblia la pobreza es a la vez un “estado escandaloso” y una actitud de “infancia espiritual”, y reconociendo el riesgo que la espiritualización de la pobreza tiene en no considerarla como algo repudiable y en terminar justificando la situación masiva de injusticia y explotación que es la causa de la pobreza.⁴

La Iglesia Católica en Latinoamérica ha desarrollado su reflexión en la misma línea, lo que particularmente queda claro en la formulación hecha durante la Conferencia de Puebla, que

² Banco Mundial, *Poverty Analysis* (www.worldbank.org; la traducción es mía).

³ *Teología de la Liberación: perspectivas* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1990), 323-338.

⁴ Juan Luis Segundo se refiere también a lo problemático de considerar que todos, de una manera u otra, somos pobres y, por tanto, sufrimos: “Al decir ‘los que más sufren’ no quisiera que se entendiera como un sufrimiento muy sofisticado o sutil. El Evangelio es muy claro, y hasta materialista, en señalar las prioridades del sufrimiento. Sé muy bien que un rico puede tener un sufrimiento muy hondo y profundo; pero si yo veo a un pobre ahogándose y estoy hablando con un rico sobre su sufrimiento, iría inmediatamente a socorrer al que se ahoga y dejaría el sufrimiento del rico para un poquito más tarde. La opción por los pobres es opción por aquellos en quienes la falta de humanidad aparece como prioridad más clara ante nosotros” (“La opción de los pobres como clave hermenéutica, para entender el Evangelio”, *Sal Terrae* (Junio 1986): 480).

llegó a ser conocida como los “Rostros de Puebla” (31-39).⁵ Desde el mismo contexto latinoamericano, la ciencia teológica se ha preocupado de la realidad de la pobreza, la injusticia y la opresión, reflexionando sobre las implicancias que tal realidad tiene para el discurso teológico. Desde un comienzo la Teología de la Liberación intentó no sólo constatar el hecho objetivo de la pobreza socio-económica, sino comprender las causas y ramificaciones que tenía el fenómeno de la carencia de lo mínimo materialmente necesario para vivir con dignidad. En línea con el continuo desarrollo de las ciencias sociales, las nuevas generaciones de teólogos de la liberación, dentro y fuera de Latinoamérica, se han abierto a nuevas categorías de pobreza presentes en la sociedad contemporánea, entendiendo que también es “pobre” el que es discriminado en función de su raza, sexo, etnia, orientación sexual, entre otras realidades.⁶

Sin embargo, también aquí se puede correr el riesgo de ampliar tanto la definición del concepto que se termine por diluir su significado. Por eso algunos autores recalcarán la primordialidad de la pobreza material, donde el mínimo necesario para la vida está amenazado. Para Jon Sobrino la pobreza tiene una “hondura”, aquella pesadísima carga que simplemente es vivir para grandes masas de hombres y mujeres en Latinoamérica—fruto de causas naturales,

⁵ Estos “rostros” se actualizan en la Conferencia de Aparecida (402).

⁶ Jon Sobrino ayuda a captar la complejidad de esta realidad, señalando que se pueden determinar 6 dimensiones de pobres: materialmente (económicamente carentes), dialécticamente (hay pobres porque hay ricos), conscientemente (los que se han hecho conscientes de su situación), liberativamente (los que transforman esta nueva conciencia en organización de base), espiritualmente (quienes a pesar de su situación mantienen fe, esperanza y amor), y teologal/cristológicamente (los preferidos de Dios que transmiten la presencia de Jesucristo) (“Extra Pauperes Nulla Salus”, en *No Salvation Outside the Poor: prophetic-utopian essays*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 2008, 58-59). Virgilio Elizondo, por otra parte, reconociendo el carácter destructivo y permanente de la pobreza material, sugiere finalmente que “hay aún otro tipo de pobreza que es más profunda y más permanente: la pobreza existencial. Para mí éste es probablemente el nivel más profundo de la pobreza y la más destructiva. No tiene que ver con la falta de posesiones materiales o la falta de sentido. Tiene que ver con la realidad misma de lo que la gente es, dónde nacieron, la etnia que irradian a través de cada fibra de sus cuerpos. Quizás la gente puede superar la pobreza material, quizás pueden descubrir sentido para sus vidas, pero la gente no puede cambiar fundamentalmente lo que ellos son biológica y culturalmente. Me gustaría llamar esta pobreza existencial ‘pobreza cultural’, no porque alguna cultura sea inferior o pobre por naturaleza, sino porque ha sido designada como tal por la cultura dominante en el poder” (“Culture, the Option for the Poor and Liberation”, en *The Option for the Poor in Christian Theology*, ed., Daniel Groody. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 2007, 159; la traducción es mía).

pero especialmente de causas históricas. Y la pobreza es también diversa, aunque reconocer esta diversidad no implica que haya que trabajar por conseguir un concepto “químicamente puro” de pobreza—un concepto genérico desde donde se puedan desprender a continuación “especies” de pobreza distintas.

Pero sí creemos que el término genérico de “pobreza”, con toda su fluidez histórica, es insustituible para expresar la negación y opresión de lo humano, la carencia, el desprecio, en no tener palabra, ni nombre de muchos millones de seres humanos. En ello participan, de una u otra forma, todas las “pobrezas” categoriales.⁷

El mismo Sobrino intenta una síntesis: “pobres son los carentes y oprimidos, en lo que toca a lo básico de la vida material; son lo que no tienen palabra ni libertad, es decir, dignidad; son los que no tienen nombre, es decir, existencia.”⁸

2. Optar preferencialmente

Así como es complejo tratar de definir “pobre” o “pobreza”, también es difícil comprender el alcance del término “opción.” Aún más complicado se torna el desafío cuando esa opción lleva el calificativo de “preferencial.” Este último punto ha sido—y sigue siendo—largamente debatido a nivel teológico. Será necesario, entonces, reflexionar al respecto antes de comenzar a utilizar el concepto de la “opción preferencial por los pobres.”

El término “opción” puede tener distintos significados, pero ciertamente la Iglesia

⁷ “La opción por los pobres: dar y recibir”, *Revista Latinoamericana de Teología* 60 (2003): 292.

⁸ *Ibid*, 295. En palabras de Gustavo Gutiérrez: “¿Qué quiero decir por ‘pobre’? No creo que haya alguna buena definición, pero nos acercamos al decir que los pobres son las no-personas, los *in-significantes*, aquellos que no cuentan en la sociedad y que muy a menudo tampoco en iglesias cristianas. Una persona pobre, por ejemplo, es alguien que espera una semana en la puerta de un hospital para ver un doctor. Una persona pobre es alguien sin peso social o económico, que es despojada por leyes injustas; alguien que no tiene cómo decir lo que piensa o actuar para cambiar la situación. Alguien que pertenece a una raza despreciada y que se siente culturalmente marginalizado es *in-significante*. En suma, los pobres se encuentran en las estadísticas, pero ellos no aparecen con sus propios nombres. No sabemos los nombres de los pobres; ellos son anónimos y permanecen así. Ellos son insignificantes para la sociedad pero no ante Dios” (James Nickoloff, ed., *Gustavo Gutiérrez: Essential Writings*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1996, 144).

Latinoamericana, desde Puebla en adelante, no ha entendido “opción” como tener una alternativa entre otras, sino más bien como una decisión libre y explícita que conlleva un compromiso, cuyo objetivo es “el anuncio de Cristo Salvador que los iluminará [a los pobres] sobre su dignidad, los ayudará en sus esfuerzos de liberación de todas sus carencias y los llevará a la comunión con el Padre y los hermanos, mediante la vivencia de la pobreza evangélica.”⁹ Esta acepción no es sólo propia de la Iglesia Latinoamericana o de la Teología de la Liberación. Cuando Juan Pablo II se refiere a la “opción” en relación a los más pobres, deja claro que no se trata de algo “opcional”, pues “la opción por los pobres es inherente a la dinámica misma del amor vivido según Cristo. A ella están pues *obligados* todos los discípulos de Cristo.”¹⁰ Cuando al inaugurar la V Conferencia de Aparecida Benedicto XVI señala que “la opción preferencial por los pobres está implícita en la fe cristológica” (DI 3), se pone en esta misma línea, comprendiendo esta opción como algo esencial en la constitución del cristiano.

La objeción que normalmente se presenta ante tal “opción por los pobres” es que iría contra la universalidad de la salvación ofrecida por Dios a todos los seres humanos (1 Tim 2:4; 4:10). Dado esto, la “opción por los pobres” recibirá el calificativo de “preferencial” en la formulación magisterial de Puebla. La calificación de la opción por los pobres se llevará a cabo de ahí en adelante de múltiples maneras: “el servicio a los pobres es la medida privilegiada aunque no excluyente de nuestro seguimiento de Cristo” (Puebla 1145),¹¹ “opción preferencial por los pobres, no exclusiva ni excluyente” (Juan Pablo II¹²; Aparecida 392), “opción preferencial y evangélica por los pobres” (Aparecida, Mensaje Final 5), aunque también el

⁹ Puebla 1153.

¹⁰ *Vita Consecrata* 82 (la cursiva es mía).

¹¹ Puebla 1145.

¹² “Discurso del Santo Padre Juan Pablo II a los Obispos de Honduras en visita ‘Ad Limina’” 3 (4 Diciembre 2001, www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/2001/december/documents/hf_jp-ii_spe_20011204_honduras-ad-limina_sp.html).

magisterio latinoamericano ha utilizado sin calificativo alguno “opción por los pobres” (Santo Domingo 92; Aparecida 128, 397, 398, 399).

Los que defienden la “preferencialidad” de la opción por los pobres querrán evitar que se confunda “opción” con “exclusividad.” Así como la madre atiende preferentemente al hijo enfermo y no por eso lo ama más que al hijo sano, tampoco la preferencia del amor de Dios por los más pobres significa que sólo ellos le importan. “Preferencia” es un término justamente relativo a una universalidad; aquel deseo de Dios de que todos los hombres y mujeres se salven.

El pobre es por definición aquél que en su necesidad está en desventaja con respecto a los otros. Está en una situación de desigualdad con relación a los otros. Hay que darle, pues, un trato desigual "a su favor" para modificar eficazmente la desigualdad primera en la que se encuentra. Dios no ama más a los pobres que a los demás. Lo que hace es una "opción prioritaria en favor de los pobres." Porque Dios ama igualmente a todos los hombres, por eso da prioridad a los pobres.¹³

Quienes prefieren la opción por los pobres “a secas” se quejarán que el calificativo “preferencial” es redundante, y porque diluye justamente la fuerza de hacer una opción.¹⁴ Se señala que quizás en un mundo pacífico no es necesario hacer opciones, pero que éste no lo es, por lo que es necesario asumir la conflictividad que tal opción conlleva. Que, como insistirá Jon Sobrino, optar implica estar a favor de unos y *en contra* de otros, implica una parcialidad, pues

¹³ Alain Durand, “Le rapport aux pauvres, constitutif de la foi”, *La Vie Spirituelle* 142 (1988): 289; traducción de Eduard Pou en *Selecciones de Teología* 29 (1990): 12. Lo mismo señala William O’Neill, SJ: “Nuestro deber moral de dar un *igual* respeto o consideración justifica un tratamiento *preferencial* a aquellos cuyos derechos básicos están más en peligro” (“Visions and Revisions: The Hermeneutical Implications of the Option for the Poor”, en *Hope & solidarity: Jon Sobrino’s challenge to Christian theology*, ed. Stephen J. Pope. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 2008, 34). Juan Luis Segundo será aún más claro cuando defienda la opción por los pobres frente a las críticas recibidas en la Instrucción *Libertatis Nuntius*: “De acuerdo con Medellín, ¿es la opción por los pobres, dentro de ese conflicto generado por la búsqueda universal de la justicia en una sociedad estructuralmente injusta, una praxis ‘partidaria’? Quizás sí como punto de partida. Pero ya en ese mismo punto de partida está presente el postulado que guía la praxis y es que ‘el fruto de la justicia es la paz.’ La opción partidaria *por la justicia* aparece así como el intento de lograr, en la realidad, y no meramente en el aire, mover el resorte de una mayor universalidad: *la paz* (*Teología de la Liberación: Respuesta al Cardenal Ratzinger*, Madrid: Ediciones Cristiandad, 1985, 156).

¹⁴ “Nosotros aprendimos a decir ‘opción por los pobres.’ Cuando llegamos a Puebla nos encontramos con que había que decir algo un poquito diferente: opción por los pobres significaba ‘opción preferencial por los pobres’ ¿Para qué el pleonasma? Quien da preferencia a una cosa, opta por ella; quien opta por una cosa, le da preferencia sobre las demás. ¿Por qué tengo que decir opción ‘preferencial’ por los pobres? Supongo que la clave de interpretación lo que ha hecho cambiar esta premisa hermenéutica y la ha convertido en algo diferente, es el temor al conflicto. Opción ‘preferencial’ por los pobres le quita conflictividad a la ‘opción por los pobres’” (Segundo, “La opción de los pobres como clave hermenéutica para entender el Evangelio”, 475).

los pobres “no han caído del cielo”, diagnóstico que el magisterio latinoamericano comparte al afirmar que el fenómeno masivo de pobreza en el continente es producto de causas históricas.¹⁵

Dentro de los mismos teólogos latinoamericanos habrá voces que defenderán el calificativo “preferencial” de las críticas que apuntan a que diluye la opción en una simple preferencia, evitando así el conflicto que llevarla a cabo conlleva.¹⁶ Para Gustavo Gutiérrez, es sólo en el marco de la universalidad del amor de Dios que se puede comprender la preferencia, como aquello “que viene primero”: “no hay situaciones por difíciles que sean, que impliquen una excepción o un paréntesis en las exigencias universales del amor cristiano.”¹⁷ Sostener que la opción por los pobres es preferencial no significa que teólogos como Gutiérrez desconozcan la conflictividad envuelta en una opción que en el mundo actual tiene un evidente e inevitable carácter político, lo que implica que “optar por el oprimido es optar contra el opresor.”¹⁸

Más allá de la legítima polémica lingüístico-teológica, Gustavo Gutiérrez será quien con mayor fuerza insista en que esta opción por los pobres es primeramente una opción teocéntrica.

El motivo último del compromiso con los pobres y oprimidos no está en el análisis social que empleamos, en nuestra compasión humana o en la experiencia directa que podamos tener de la pobreza. Todas ellas son razones válidas que juegan sin duda un papel importante en nuestro compromiso, pero, en tanto que cristiano, éste se basa fundamentalmente en el Dios de nuestra fe. Es una opción teocéntrica y profética que hunde sus raíces en la gratuidad del amor de Dios.¹⁹

¹⁵ *Medellín*, Promoción Humana I,3; *Puebla* 1136; *Santo Domingo* 161; *Aparecida* 62, 72, 92.

¹⁶ De un modo irónico lo sostiene Juan Luis Segundo: “Para evitar esta conflictividad en la lectura del Evangelio se ha traducido la frase ‘opción preferencial por el pobre’, que vendría a significar: de cada hora, me voy a dedicar 50 minutos al pobre y los 10 restantes a los ricos, porque también ellos son seres humanos y merecen nuestra preocupación y cuidado cristianos” (Segundo, op.cit., 476).

¹⁷ Gustavo Gutiérrez, *La Verdad Os Hará Libres* (Ediciones Sígueme, 1990), 97. Juan Luis Segundo reconocerá como acertada esta aproximación de Gutiérrez, señalando lo difícil de llevarla a la práctica. Ante un Magisterio que tiende a soluciones fáciles apelando a una neutralidad, Segundo sostiene que “el amor universal sigue siendo mi deber una vez que haya optado por la justicia y por los pobres a quienes se priva de ella. El enemigo de clase no deja de ser una persona humana a quien debe ser posible amar, y amar eficazmente. Pero no por eso deja de ser un enemigo de clase (...) Constituye y constituirá siempre un desafío a mi creatividad cristiana cómo amar eficazmente en medio de la lucha y de la opción” (*Teología de la Liberación: Respuesta al Cardenal Ratzinger*, 149).

¹⁸ *Teología de la Liberación*, 337. Será evidente, con todo, que el acento en la “parcialidad” de esta opción, por ejemplo, se encuentra más en Sobrino que en Gutiérrez. Ciertamente esto tiene que ver con el razonamiento más marcadamente duélico (opresor-oprimido) del primero.

¹⁹ Gustavo Gutiérrez, “Pobres y Opción Fundamental”, en *Mysterium Liberationis* I, ed. Ignacio Ellacuría y Jon

Esto es lo que finalmente funda que esta opción no sea una más entre otras a la que el cristiano puede adherir o no. Es parte constitutiva de la fe en Jesucristo, tal como lo señalara Benedicto XVI al inaugurar Aparecida; surge primeramente de la fe en Cristo.²⁰ Es justamente este carácter teocéntrico el que descubre su eminente carácter gratuito: la opción la hace Dios desde su amor por sus criaturas, y no por una disposición moral especial de los pobres que merezca tal predilección. Al mismo tiempo, poner la atención en este carácter teocéntrico, descubre que la opción que el cristiano está llamado a hacer por los pobres es, antes que nada, gracia. Que se haya sostenido que “optar” es una decisión libre y explícita que conlleva un compromiso por parte del cristiano, no puede hacer olvidar que hacer esta opción individual y comunitariamente está primero movido por la gracia de Dios. Si no se reconoce que ponerse junto a los pobres para disponerse a recibir la gracia de Dios es ya un movimiento inspirado por Dios mismo, se puede caer en el sutil pero siempre presente riesgo de pelagianismo.²¹

Sobrino (Editorial Trotta: Madrid, España, 1990), 309.

²⁰ Cfr. Gustavo Gutierrez, “The Option for the Poor Arises from Faith in Christ”, *Theological Studies* 70 (2009): 317-326.

²¹ Más precisamente, de “semipelagianismo.” Esta doctrina, versión moderada del Pelagianismo, sostiene que pertenece a nuestra libertad el *initium fidei*, ese primer movimiento hacia Dios. Tal doctrina fue condenada en el Concilio de Orange en el año 529 (Cfr. Heinrich Denzinger y Peter Hünerman, *Enchiridion symbolorum: definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Bologna : EDB, 1995, n. 370ss).

II. HISTORIA DE UNA OPCIÓN TEOLÓGICA

Habiendo hecho un esfuerzo por aclarar lo que se entiende por “pobres” y por “opción preferencial”, el presente capítulo tendrá por objetivo revisar los argumentos teológicos más importantes que se han dado en el desarrollo de la teología católica, para así poder afirmar que la opción preferencial por los pobres tiene un carácter eminentemente teológico. La formulación específica “opción por los pobres”—con o sin el calificativo de “preferencial”—es reciente, pero no es un descubrimiento “de la nada”, sino que surge posibilitado por el especial lugar que los pobres y el fenómeno de la pobreza han encontrado en la tradición cristiana. Sin embargo, las siguientes páginas no pretenden dar cuenta en términos generales de esta especial relación entre cristianismo y pobreza, entre Iglesia y pobres. Específicamente se investigarán aquellos argumentos teológicos que, desde la Biblia en adelante, sustentan la comprensión de la opción por los pobres como una opción esencialmente teológica.

Las cuatro secciones que componen este capítulo intentan distinguir cuatro fuentes o desarrollos históricos claves para el objetivo que se busca. Primero, se seleccionarán los argumentos bíblicos más importantes, reconociendo la limitación que impone hacer un resumen en pocas páginas sobre un tema tan central para los escritos inspirados del Antiguo y Nuevo Testamento. Luego, la mirada se pondrá en elementos claves presentes en la Tradición de la Iglesia, con especial atención a los aportes patrísticos, pero también atendiendo a aportes destacables durante la Edad Media y Moderna. La tercera sección se abocará a la Doctrina Social de la Iglesia como fenómeno de sistematización de la enseñanza social católica, discerniendo en ella las razones teológicas más recurrentes que fundamentan tal magisterio social. Finalmente, se reconocerá la especial novedad que aporta el magisterio Latinoamericano para el surgimiento y consolidación del concepto que este trabajo quiere analizar.

1. Fundamentos bíblicos

Existen diversos estudios sobre los pobres y el fenómeno de la pobreza en la Biblia. Tales temáticas son centrales en la experiencia histórica y religiosa de Israel, rasgo que también los Evangelistas reconocerán como medular en la predicación de Jesús, lo que a su vez implicará que las comunidades cristianas primitivas continuarán mostrando una especial atención a quienes vivían en situaciones de privación y necesidad. La intención de la presente sección, por tanto, será simplemente identificar aquellas referencias bíblicas—y las razones teológicas tras ellas—que ponen de manifiesto el argumento teológico central que sustenta la “opción preferencial por los pobres”: que es Dios quien tiene y expresa una preferencia por los más pobres.

La centralidad de los “pobres” y de la situación de “pobreza” en la historia de Israel se comprueba a lo largo de las distintas épocas y de los distintos géneros literarios presentes en la Biblia.²² Esta relevancia no es meramente estadística, sino que surge de un examen de la idea de Dios presente en el Antiguo Testamento.²³ Esta idea de Dios que el pueblo de Israel va desarrollando no tiene que ver en primer lugar con una concepción metafísica griega de un Ser perfecto e inmóvil—idea que aún permanece como herencia en Occidente—sino más bien de un Dios “que te sacó de la tierra de Egipto” (Ex 20:2). Ésta es la experiencia fundante de la religiosidad de Israel, que define cuál es y cómo es el Dios en quien se cree.

El relato del éxodo de Egipto claramente muestra que “justicia” significa tomar partido por los oprimidos. El Yavé del éxodo se pone del lado de los oprimidos. Desde esto nuestro texto suscita el principio teológico que la imparcialidad de Dios hace a Dios amar al huérfano y a la viuda con preferencia. Curiosamente, pero

²² Jagat Santra identifica 9 términos hebreos para referirse a “pobre”: “ana”, “dalal”, “aba”, “haser”, “sakan”, “rush”, “yarash”, “muk”, “haleka.” “Juntos estos términos aparecen más de 300 veces. Estos términos describen una amplia comprensión de las causas, problemas y consecuencias de los pobres y de su pobreza. También revelan la preocupación de Dios por y el deber del hombre hacia los pobres” (“Good News to the Poor in the Old Testament” en *Good News to the Poor*, ed. Sebastian Kim y Krickwin Marak. Delhi: Union Biblical Seminary, 1997, 16-17).

²³ Jorge Pixley y Clodovis Boff, *The Bible, the Church, and the Poor* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1989), 17-21. John O’Brien señala: “El concepto Judeo-Cristiano de Dios fue primero captado desde la perspectiva de la opresión y fue constantemente, aunque no exclusivamente, refinado mediante una crítica de la opresión desde el punto de vista de los pobres” (*Theology and the Option for the Poor*. Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, 1992, 121).

sin embargo lógicamente, no hacer excepción de personas significa hacer una opción preferencial por los oprimidos en una situación de opresión.²⁴

En general, las costumbres y leyes sociales del pueblo judío estaban configuradas en conformidad con la posición privilegiada de los pobres a los ojos de Yavé (Ex 22:20-24).²⁵ Incluso el monarca davídico—figura teologizada para legitimizar su autoridad y sucesión—tenía como una de sus tareas proteger a los más débiles, exigencia que se hizo manifiesta durante los tiempos de crisis de la monarquía: “practiquen el derecho y la justicia, y libren al despojado de manos de su opresor; tampoco maltraten ni hagan violencia al extranjero, al huérfano o a la viuda, ni derramen sangre inocente en este lugar” (Jer 22:3). Será el testimonio de los profetas el que denuncie con inusitada claridad las condiciones de injusticia y opresión existentes, recordando que tales realidades van abiertamente contra la voluntad de Dios (Am 8:5-6; Mi 3:9-12).²⁶ Son estos los pobres que saben que Yavé es el Dios que los protege, por lo que pueden dirigirse confiadamente a él por medio de la súplica (Sal 10, 22, 94).²⁷

Gustavo Gutiérrez resume tres motivos principales que explican el rechazo a la situación de pobreza e injusticia testimoniado a lo largo de los escritos del Antiguo Testamento: contradice la religión mosaica, pues ésta se funda justamente en la experiencia de liberación de la

²⁴ Pixley y Boff, op.cit., 20.

²⁵ Principios generales como el “entre ustedes no deberá haber pobres” (Dt 15:4) a leyes particulares, como por ejemplo, “las prescripciones sobre el año sabático y el año jubilar de Levítico 25:1-7.8-17 [que] van en esta misma línea de defensa y protección de los débiles y de quienes tienen más peligro de caer en el empobrecimiento” (Rafael de Sivatte, “Biblia y pobres”, *Revista Latinoamericana de Teología* 72 (2007): 263).

²⁶ “Los profetas, comenzando por Amós, afirman que Dios se interesa por los derechos de los pobres, y que aquello que los frustran se ponen bajo el juicio de Dios. Dios “recuerda” al pobre; y de esto gradualmente se desarrolla la convicción que él los ama de un modo especial, desarrollo de implicaciones inusitadas para nuevas direcciones en la evolución de la fe bíblica” (John Coert Rylaarsdam, “Poverty and the poor in the Bible”, *Pastoral Psychology* 19-182 (1968): 18).

²⁷ Jorge Pixley y Clodovis Boff hacen un análisis extendido de la presencia transversal de los pobres en los libros del Antiguo Testamento (op.cit., 17-52), reconociendo que en la literatura sapiencial el tema de la pobreza tiene menor intensidad. Aunque se encuentran testimonios de un Dios a favor de los pobres (Ecl 35:11-14; Prov 14:31), no se encuentra la conflictividad presente en la literatura profética. Para Jagat Santra, “los pobres en los libros sapienciales son holgazanes e indulgentes, responsables de su propia condición de pobreza. Siendo ésta la concepción general, los pobres también son los oprimidos, que están indefensos y sin poder” (op.cit., 22).

servidumbre de Egipto; contradice el mandato del Génesis, en que el ser humano, imagen de Dios, está llamado a dominar la tierra mediante un trabajo que dignifique; y no reconoce que el ser humano es sacramento de Dios, lo que implica que lo que se haga con el hombre o la mujer se está haciendo con Dios.²⁸ Aún más, la pobreza como situación escandalosa puede ser descubierta en el análisis mismo de los términos hebreos que expresan la realidad del “pobre”—’ani/anaw y ’ebyon—los que revelan que “el concepto básico israelita de pobre es el sin tierra, el desheredado, y el marginalizado, más que solamente el indigente.”²⁹ Ya el lenguaje revela una postura teológica, pues estos términos no transmiten neutralidad—ante un fenómeno producto de la fatalidad cósmica—sino protesta—ante el pecado que provoca situaciones de injusticia.³⁰

Así como en el Antiguo Testamento, la presencia de los pobres en el Nuevo Testamento es desigual.³¹ Aunque en algunos textos no hay mayor referencia a esta realidad, sí está presente en escritos de gran importancia—particularmente, en los evangelios sinópticos. Lo clave de esto—dado el objetivo de esta sección—es que los pobres no son analizados sociológicamente,³² sino que poseen una “cualidad teológica” fundada en la persona y predicación de Jesucristo: aquí radica el fundamento teológico neotestamentario para la futura “opción por los pobres.”

En el Evangelio de Juan, la temática de los pobres, escasa estadísticamente, se expresa

²⁸ *Teología de la Liberación*, 328-330.

²⁹ Peter Miscall, “The Concept of the Poor in the Old Testament”, *Harvard Theological Review* 65 (1972): 600.

³⁰ Esto es coincidente con lo que señala Elsa Tamez: “La mayor parte de la investigación sobre pobreza y los pobres en la Biblia deja claro que el tema de la pobreza está intrínsecamente conectado al contexto de opresión (...) Casi todos los estudios sostienen que tanto los autores como las audiencias originales de esos escritos bíblicos veían al pobre como personas que habían sido empobrecidas” (“Poverty, the Poor, and the Option for the Poor: A Biblical Perspective”, en Groody, op.cit., 43).

³¹ Específicamente la palabra “pobre/pobres” está presente en 37 ocasiones en el Nuevo Testamento, 26 de las cuales está en los Evangelios (21 en los Sinópticos y 11 de éstas en Lucas).

³² Leslie Hoppe ofrece un dato interesante sobre la continuidad del Antiguo y el Nuevo Testamento: “Aún en los textos en los que ‘los pobres’ llegan a ser una metáfora de una realidad religiosa, el significado socio-económico nunca es excluido. Esto debería ser evidente porque estos antiguos textos Israelitas y tempranos textos Judíos no hablan muy a menudo de la “pobreza.” Casi siempre hablan sobre los pobres, los oprimidos, los explotados, las viudas” (*There Shall Be no Poor Among You: poverty in the Bible*. Nashville: Abingdon Press, 2004, 143).

con gran fuerza en la presentación de un Jesús que insiste en encontrarse con e incorporar a los que están en los márgenes de la sociedad (Jn 4, Jn 9). Sin embargo, es en los evangelios de Mateo, Marcos, y especialmente Lucas, donde se encuentra con mayor fuerza la conexión cristológica fundamental que da verdadero carácter teológico a la especial atención del cristiano a los pobres. La lectura de los evangelios sinópticos permite detectar, sin mediar una especial exégesis, a un Jesús de procedencia humilde, que en su predicación y praxis demuestra solidaridad con aquellos que son excluidos, sufrientes, y sencillos; un Jesús que denuncia cómo las riquezas son obstáculo para su seguimiento y para el encuentro con Dios. Mateo contribuye con la historia del juicio final (25:31-46) que con especial claridad expresa cómo Jesús se identifica con los menos importantes de la sociedad: los *elachistos*.³³ Pero es Lucas quien hace de los pobres una preocupación central, tanto de su Evangelio como del libro de los Hechos. Ya en el Magníficat de María, Lucas plantea que los materialmente pobres han recibido el favor de Dios, mientras los ricos han sido despreciados (Lc 1:52-53). Lo programático de la intención lucana se ratifica en el primer discurso de Jesús en Nazaret, donde expresa que los pobres son los destinatarios de su Buena Noticia (Lc 4:18-19). El lenguaje lucano contrapone a los pobres con los ricos (Lc 1:53; 6:24-25; 16:19-31), apuntando cómo tales circunstancias marcan una diferencia decisiva a la hora de recibir el Reino de Dios.

Es crucial que la comprensión del involucramiento preferencial de Jesús con los oprimidos no llegue sólo o primariamente a verlo en términos de la soberana compasión de Jesús por todos, pero especialmente por los pobres y olvidados. Es más profundo, aunque lo incluye. Los pobres son los privilegiados porque el reino de Dios llega a y pasa a través de ellos y es a favor de ellos. Es desde su perspectiva que el reino de Dios puede ser mejor visto. Las exigencias del reino escatológico que viene no pueden ser captadas desde la perspectiva de los ricos, los privilegiados, los justos, o de las varias élites, precisamente porque la base de sus privilegios reside en factores que provocan la marginalización y opresión de otros que el reinado de Dios que viene busca abolir.³⁴

³³ “Es en el compromiso con los marginalizados que encontramos sentido a nuestras vidas como creyentes y seres humanos. Cuando servimos a los pobres servimos a Cristo en quien creemos; cuando estamos en solidaridad con los necesitados reconocemos la humilde realza del Hijo del hombre. No hay otra manera de ‘heredar el reino’...” (Gustavo Gutiérrez, *Dios de la Vida*. Lima, Perú: Instituto Bartolomé de Las Casas-RIMAC, 1989, 178).

³⁴ O’Brien, op.cit., 126.

Estos testimonios sobre la actividad, la actitud, los milagros, y las enseñanzas de Jesús provocaron un impacto duradero en las primeras comunidades cristianas. Los Hechos de los Apóstoles (especialmente en Hch 2 y 4) expresan esta preocupación social mediante el llamado a compartir los bienes, repartiéndolos entre los más necesitados de la comunidad.³⁵ En Pablo la pobreza es tratada desde una perspectiva más antropológica—la pobreza humana, de la que Dios se hace solidario en Jesucristo. Aunque los pobres no están en el centro del interés de Pablo, esta idea de solidaridad divina sirve de principio teológico para sostener la colecta en beneficio de las comunidades pobres de Jerusalén (2 Co 8-9); la Cena del Señor es otro principio teológico donde Pablo funda el rechazo a las diferencias sociales entre los miembros de la comunidad (1 Cor 11).

2. Valoración del pobre en la fe cristiana: elementos teológicos presentes en la Tradición

Que la preferencia por los más necesitados no sea sólo una preocupación humanista sino que propiamente teológica en la fe cristiana, encuentra no sólo sustento en la Biblia sino también en la Tradición de la Iglesia—aunque con distintos niveles de intensidad. Para mayor claridad la presente sección se dividirá en tres períodos: Patrística, Edad Media, y Edad Moderna.

Centralidad de los pobres en la Patrística

Los Padres de la Iglesia no sólo expresaron una enseñanza social consistente sobre las obligaciones de los creyentes hacia los pobres, sino que siempre fundaron tal enseñanza en claros argumentos teológicos. La fuente principal la constituyó la Sagrada Escritura, en especial los escritos del Nuevo Testamento. A partir de la Palabra de Dios, tanto los Padres Griegos como los

³⁵ Leslie Hoppe apunta a que lo señalado en Hch 4:34—“no había entre ellos ningún necesitado”—reproduce la interpretación de Dt 15:4—“no debería haber ningún pobre entre ustedes”—en cuanto a que la pobreza no debería existir en la comunidad israelita si esa comunidad observaba la Torah (op.cit, 156).

Latinos fueron indicando en su predicación y enseñanza algunas ideas fuerza, como por ejemplo, que las relaciones sociales están sujetas a normas de justicia y caridad, que el bien común tiene primacía sobre el interés individual, y que todos los seres humanos son esencialmente iguales. De todo lo anterior se derivaba, entonces, la existencia de una obligación de compartir los bienes de la tierra y la riqueza.³⁶ Este llamado se basaba en la noción de un Dios que crea ese mundo material y que todo lo que ha sido creado es para que todos los seres humanos puedan aprovecharlo. Cipriano de Cartago sostenía que “todo lo que pertenece a Dios es para el uso común de todos, por lo que nadie debe ser excluido de sus beneficios y regalos, ni la raza humana debe ser prevenida de gozar equitativamente de la bondad y generosidad de Dios.”³⁷ Los hombres no poseen la propiedad, sino que son administradores de ella. Los Padres Capadocios afirmarán que el derecho a la propiedad privada no es absoluto, sino que cede antes las demandas del prójimo.³⁸ En esa llamada a compartir los bienes de la tierra subyace el principio de la igualdad de todo ser humano. Por tanto, compartir los bienes no es sólo un asunto de generosidad de algunos, sino un deber de justicia para todos: los pobres tienen derecho sobre esos bienes.³⁹ Por otra parte, el llamado a la generosidad está basado en una conversión desde el apego a las

³⁶ Peter Phan, *Social Thought* (Wilmington, Del.: Michael Glazier, 1984), 28.

³⁷ *Ibid*, 91.

³⁸ William Walsh and John Langan, “Patristic Social Consciousness”, en *The Faith that does justice: examining the Christian sources for social change*, ed. John C. Haughey (New York: Paulist Press, 1977), 127. El concepto de “hipoteca social” será una noción recurrentemente utilizada en la enseñanza social contemporánea de la Iglesia.

³⁹ Ambrosio de Milán dirá: “Dios ha ordenado que todas las cosas sean producidas para que así haya suficiente alimento en común para todos, y que la Tierra sea considerada como una posesión común de todos. La Naturaleza, por tanto, ha producido un derecho común para todos, pero la avaricia ha hecho de él un derecho sólo para unos pocos” (*Duties of the Clergy* 1.132, citado en Walsh and Langan, *op.cit.*, 127). A partir de esto los Padres de la Iglesia profundizarán la comprensión tradicional del pecado, ampliándolo a las faltas de omisión al poner la atención no sólo en el mal que se comete, sino en el bien que se deja de hacer. Nuevamente, los Capadocios son particularmente claros al enunciar un principio fundamental de la futura Doctrina Social de la Iglesia: “El pan que retienes le pertenece al hambriento; el abrigo que mantienes en tu depósito le pertenece al desnudo (...) Tú causas un daño a tantas personas como a las que podrías haber ayudado con estas cosas” (Basilio de Cesarea, *Homily* 6.7, citado en Brian Daley, “The Cappadocian Fathers and the Option for the Poor”, en Groody, *op.cit.*, 80). San Agustín señalará que el alma cristiana comprende cuánto debiera evitar quitarle los bienes a otros, cuando se da cuenta en que no compartir lo superfluo equivale al robo (Cfr. *Sermons*, 206, 2, en Phan, *op.cit.*, 226).

cosas al amor de Dios. Si Jesucristo es verdaderamente el centro de la vida del cristiano, éste debe estar dispuesto a desapegarse de la riqueza, involucrándose en una verdadera *metanoia*, desde el egoísmo a una verdadera preocupación por la situación del otro, desde la idolatría del dinero al servicio y alabanza del único Dios.⁴⁰ Esta conversión es esencial para la constitución de la comunidad. Sólo cuando efectivamente se comparten las posesiones existe una verdadera *koinonía*, donde los miembros de la comunidad son considerados y tratados como iguales. Esta comunión se basa a su vez en la noción teológica paulina del Cuerpo de Cristo, destacada especialmente por los Padres Capadocios, Tertuliano, y Agustín.

Consideren el amor de nuestra cabeza. Él está en el cielo y, sin embargo, él sufre aquí, en la medida en que su Iglesia sufre aquí. Aquí Cristo está hambriento, aquí él está sediento, esta desnudo, es un extraño, está enfermo, está en prisión. Porque lo que su cuerpo sufra aquí, él ha dicho que él mismo lo sufre.⁴¹

El Cuerpo de Cristo es sólo una expresión de la más amplia conexión sacramental que los Padres conceden a los pobres respecto de Cristo. Los Padres Capadocios serán especialmente claros al respecto, apoyándose en pasajes del Evangelio como Mt 25:31-46: “No desprecien a los que están tirados en el camino como si no merecieran respeto. Consideren quiénes son y descubrirán su valía. Ellos llevan el rostro (prósopon) de nuestro Salvador.”⁴² Esta solidaridad con los más pobres es, al mismo tiempo, un modo de imitación de Jesús. La filantropía es la manera ortopráctica cómo los cristianos están llamados a vivir sus vidas, pues expresa la esencia del Dios “filántropo” revelado en Jesucristo.⁴³

⁴⁰ Juan Crisóstomo irá más allá al señalar que “el amor al dinero es un vicio terrible. Incapacita los ojos y los oídos, y hace a los hombres más fieros que las bestias salvajes, no permitiéndoles considerar la conciencia, la amistad, la comunión o la salvación de sus propias almas” (*Homilies on the Gospel of John*, LXV, 3, en Phan, op.cit, 148).

⁴¹ San Agustín, *Sermon* 87, 1-2, citado en Walsh and Langan, op. cit., 133; la traducción es mía.

⁴² Gregorio de Nisa, *On the Love of the Poor*, 1, citado en Susan Holman, *The Hungry are Dying* (Oxford, New York: Oxford University Press, 2001), 195; la traducción es mía. El mismo Gregorio de Nisa irá más lejos: “Los pobres son los administradores de nuestra esperanza, los porteros del Reino, quienes abren la puerta a los justos y la cierran a los que no aman y a los misántropos” (op.cit., 193).

⁴³ “Que nadie se declare a sí mismo como cristiano a menos que siga la enseñanza de Cristo y que imite su ejemplo.

La otra cara de la misma moneda está en la insistencia en la acción concreta, una vez que se ha reconocido la presencia de Jesús en el pobre.

¿No está uno yendo contra la ley natural al reducir el sufrimiento de esta persona a frases teatrales, tratando la enfermedad con un discurso y recordándola con una balada? ¿No es necesario en cambio que nuestra compasión y amor por el otro brillen radiantemente en la acción? Hay una diferencia entre palabras y acción tan grande como la diferencia entre un cuadro y la realidad.⁴⁴

Es decir, el amor cristiano por los pobres es un amor activo pues apunta a cambiar una realidad injusta. Los Padres tienden a insistir en este foco sobre la acción, basándose en diversos pasajes de la escritura como Mt 25, Lc 16, Is 58, entre otros. A su vez, ese amor no sólo cambia concretamente la situación del pobre, sino que transforma la realidad de quien presta ayuda. Mediante esta praxis de solidaridad los ricos encuentran sanación al enfermizo apego al dinero. Este verdadero proceso de liberación es concedido por Dios a través de su presencia en los más pobres.⁴⁵ Algunos Padres relacionarán este proceso de liberación del pecado con el proceso de divinización al que el ser humano está llamado. En tal sentido, sean cuales sean los argumentos utilizados, los Padres denotarán un interés marcadamente soteriológico: para los cristianos el comportamiento social es crucial en vista a su salvación.⁴⁶ Gregorio Nacianzeno utilizará el término “philoptochía” como elemento central del proceso de divinización, pues “los actos de

¿Crees que puede ser cristiano el hombre que no alimenta con su pan a ninguna persona necesitada? (San Agustín, *The Christian Life*, 14, en Phan, op.cit., 232).

⁴⁴ *On the Love of the Poor*, 2, en Holman, op.cit., 203.

⁴⁵ Comentando la primera homilía de Gregorio de Nisa “Sobre el amor a los pobres”, Susan Holman afirma, en referencia a la situación de los leprosos, que “la audiencia es entonces invitada a buscar un contagio con la santidad, que está disponible sólo mediante el contacto directo con aquellos que la poseen, y de esta manera aquellos que asisten a estos destituidos encuentran sanación de sus propias enfermedades de riqueza y codicia” (“Healing the Social Leper in Gregory of Nyssa’s and Gregory of Nazianzus’s ‘perí philoptochías’”, *Harvard Theological Review* 92:3 (1999): 298).

⁴⁶ La patrística también destacará el carácter comunitario de la salvación cristiana. Así como lo comunitario se puede captar en la celebración de las cenas eucarísticas, también a través del amor a otro ser humano se vive una experiencia de redención en virtud de un intercambio salvífico: “El pobre, ofreciendo oraciones al Señor por los ricos aumenta sus riquezas, mientras que el rico, al proveer para las necesidades del pobre, compensa por los defectos de su alma” (Pastor de Hermas, *Second Similitude*, 8-9, en Phan, op.cit., 54). Especialmente interesante es el comentario que sobre este texto del Pastor de Hermas realiza Carolyn Osiek (*Shepherd of Hermas: a commentary*. Minneapolis: Fortress Press, 1999).

misericordia por los pobres, al imitar la naturaleza de Dios, sirven en ese proceso teológico por el cual el fiel cristiano gradualmente alcanza la participación en la naturaleza de Dios.”⁴⁷

Edad Media

Al lado de la época Patrística, el largo período comprendido por la Edad Media palidece respecto al lugar de los pobres en la fe y en la teología cristiana. Con todo, hay aportes teológicos rescatables que sirven para profundizar en el carácter teológico de la opción por los pobres. Por ejemplo, aún en el siglo XV seguía presente la pregunta por la salvación de los ricos, proveniente de la aguda e inquietante cuestión planteada por Clemente de Alejandría a comienzos del s.III, “¿Quién es el hombre rico que será salvado?”⁴⁸ Lo interesante desde un punto de vista teológico es que la praxis de generosidad no sólo es deseable porque ayuda a aliviar la situación del pobre, sino porque mediante el desprendimiento el rico estará combatiendo el pecado de avaricia. Aún más, en esta praxis de generosidad opera un intercambio salvífico: mientras el rico ayuda al pobre dando de sus bienes, el pobre ayuda al rico con sus plegarias.⁴⁹

Otro elemento de continuidad teológica entre la Edad Media y la Patrística fue la identificación sacramental de los pobres con Cristo. “No sólo el pobre era imagen de Cristo el Juez y Cristo el Redentor, él era también Cristo vivo y presente”⁵⁰, convirtiéndose en verdadero ícono de quien acepta el mensaje de salvación, lo que redonda en las expectativas que se tiene

⁴⁷ Holman, op.cit., 181.

⁴⁸ “San Agustín dice que Dios ofrece vida eterna para que la compremos; ¡sí para que la compremos! Y puede ser comprada por una miseria. ‘¿Cuál es el precio?’, preguntas, ‘¿Cuánto cuesta?’ Se vende por un precio muy razonable. Tan bajo como un vaso de agua fresca. Pero es verdad. ‘Quien dé un vaso de agua fresca en mi nombre obtendrá su recompensa’ (Mt 10:42). Esas son las palabras de Cristo” (San Bernardino de Siena citado en *A Poor Man’s Legacy: An Anthology of Franciscan Poverty*, ed. Cyprian Lynch. The Franciscan Institute, St.Bonaventure University, 1988, 238; la traducción es mía).

⁴⁹ Cfr. Carter Lindberg, *Beyond Charity: Reformation Initiatives for the Poor* (Minneapolis: Fortress Press, 1993), 26-28.

⁵⁰ Michelle Mollat, *The Poor in the Middle Ages: an essay in social history*. Traducido al inglés por Arthur Goldhammer (New Haven: Yale University Press, 1986), 112; la traducción al español es mía.

del comportamiento social de todo cristiano. Además esta identificación daba paso a una expresión más existencial y material de la pobreza, como la que se comienza a verificar en el surgimiento de los movimientos de pobreza voluntaria, quienes ya no querían considerar abstractamente la “paupertas”, sino concretamente vivir como pobres; seguir en pobreza al Cristo pobre fue considerado como condición para la salvación. La máxima *nudus nudum christum sequi* expresó proféticamente una nueva actitud en relación con los pobres que los movimientos de pobreza voluntaria imprimieron a una Iglesia donde abundaba la riqueza y la corrupción.⁵¹ Esta actitud de *philoptochías* no fue compartida, sin embargo, por todos en la Iglesia. Para algunos, los pobres se habían convertido en una presencia alarmante y peligrosa, lo que llevó a la institucionalización de la caridad, confinando a los pobres en hospitales e instituciones de beneficencia.⁵² Con todo, hubo voces en la Iglesia que quisieron rescatar el valor de la pobreza y el valor de la cercanía a los pobres.⁵³ Bartolomé de Las Casas expresará de manera incomparable la identificación de los pobres, especialmente del indio oprimido, con Cristo mismo.⁵⁴

A pesar que la sociedad medieval seguía estando dividida en clases—oratores, bellatores,

⁵¹ Cfr. Mollat op.cit., 112, quien apunta a la recurrencia con que esta máxima se encuentra en los escritores cristianos entre finales del s.XI y comienzos del s.XIII. No podemos extendernos en este punto, pero de especial interés resultan las controversias que a final del s.XIII se comenzaron a experimentar en la familia Franciscana, en referencia a intentos por seguir más estrictamente la regla de la Orden y vivir más radicalmente el seguimiento de Cristo pobre. De los llamados “espirituales” se destacan Pedro Olivi, Ubertino de Casale y Miguel de Cesena.

⁵² “Casi dos siglos antes de la Reforma, la nefasta asociación de pobres con enfermedad y crimen había comenzado a alimentar una segunda actitud oficial respecto de los pobres, coexistiendo con dificultad con la más antigua pero aún resistente creencia que los pobres eran representantes de Cristo sobre la tierra y que la pobreza era la condición que Cristo había elegido y santificado” (Brian Pullan, *Poverty and Charity: Europe, Italy, Venice, 1400-1700*. Aldershot, Hants.; Brookfield, Vt.: Variorum, 1994, 24; la traducción es mía).

⁵³ Dentro de la Iglesia Católica algunas familias religiosas insistieron en una cercanía concreta a la pobreza real, para evitar el riesgo que la consagración religiosa en pobreza quedara sólo en teoría. Por ejemplo, en el s.XVI Ignacio de Loyola no sólo escribió en las Constituciones de la Compañía de Jesús que “todos deben amar la pobreza como madre, y de acuerdo con la medida de la santa discreción todos debieran, cuando llegue la ocasión, sentir algunos efectos de ella” [287], sino que ordenó a los Jesuitas tener experiencias concretas de contacto con y servicio a los pobres. Tales experiencias de cercanía a la pobreza real eran consideradas experiencias salvíficas, en la medida que el estar con los pobres ayudaba a la mortificación al estar en contacto con lo sucio, lo enfermo, lo fétido.

⁵⁴ Para Las Casas, Dios “tiene una memoria fresca y vívida de los últimos y más olvidados. Esta preferencia [de Dios] debe ser la norma de vida para el Cristiano” (Gustavo Gutiérrez, “The Indian: Person and Poor”, en *Witness: Writings of Bartolomé de Las Casas*, ed. George Sanderlin. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1992, xx).

y laboratores—ya a fines del siglo XII y principios del siglo XIII, teólogos como Hugo de Pisa y William de Auxerre defendían los derechos de los pobres, basados en la enseñanza Patrística sobre el derecho de éstos sobre lo superfluo poseído por los ricos.⁵⁵ Estas ideas comenzaron a ser posible por un progresivo reconocimiento de los pobres como personas, aunque esto se dé con más fuerza durante el Renacimiento. Nuevamente, Las Casas resulta fundamental, pues a partir de su experiencia entre los indios se hace consciente de las injusticias contra su dignidad como seres humanos.⁵⁶ Este nuevo enfoque antropológico implicará la profundización de la tradicional enseñanza sobre la común propiedad de los bienes de la tierra. Pero se daba un paso más: la idea de bien común, ya presente en Tomás de Aquino, recibía una nueva fuerza al insistir cómo concretamente alcanzar el bien común, especialmente el bien de los más pobres.⁵⁷ Esta línea de pensamiento se intensificará hacia el final de la Edad Media, que es cuando surgen las primeras “críticas sociales.” Tomás Moro y Juan Luis Vives apuntarán a la insuficiencia de la caridad y a la necesidad de reformar las instituciones y la sociedad que causan abusos sociales y políticos: el problema de los pobres son los ricos—una “conspiración de la riqueza”, en palabras de Moro.

Edad Moderna

Ya en los inicios de la Edad Moderna, algunas de las semillas sembradas durante el Medioevo dan sus frutos. Dos insigne figuras del catolicismo del siglo XVII, Vicente de Paul y

⁵⁵ William de Auxerre abiertamente afirmará en su tratado sobre la justicia que “un pobre en necesidad y en una situación donde toda la propiedad se debe considerar como común puede, sin pecado, apropiarse del pan que necesita para poder sobrevivir” (Mollat, op.cit, 111).

⁵⁶ “Desde el mismo origen, todas las creaturas racionales nacen libres en la medida que, en una igual naturaleza, Dios no ha hecho esclavos a unos de otros, sino que ha concedido a todos una misma [libertad de] elección.” (Gutiérrez, op.cit., xv).

⁵⁷ “Un hecho fundamental, afirmado por cada escritor en el tópico de la pobreza, es que por naturaleza el hombre rico y el hombre pobre son iguales, hechos por Dios desde el mismo barro y nacidos desde la misma tierra (en palabras de Yves de Chartres)” (Cfr. Mollat, op.cit., 106. El autor cita a Hugo de Pisa, que, siguiendo a Graciano, afirma: “por ley natural, todo es poseído en común”).

Louise de Marillac, propusieron dejar que sean los mismos pobres los que puedan decir qué realmente necesitan; en otras palabras, se daba un nuevo paso para una comprensión de los pobres como sujetos, y no sólo como los receptores de caridad. Esta parece ser la consecuencia lógica de la progresiva atención dada en la alta Edad Media a la persona del pobre, una persona a quien ciertos derechos le eran debidos, y con quien el Estado tiene una responsabilidad.⁵⁸

Adicionalmente, la insistencia en el análisis social en orden a identificar lo más estructural en el problema de la pobreza, presenta dos elementos teológicos claves. Primero, que la pobreza material es un mal que debe ser superado, pues ella es contraria al designio original de Dios en la Creación, lo que va contra cualquier determinismo que pretenda señalar la pobreza como una fatalidad cósmica que no puede ser cambiada.⁵⁹ Segundo, señalar que la miseria es consecuencia de unas estructuras sociales que deben ser cambiadas, no sólo implica que el Estado tiene una responsabilidad social, sino que también el pecado tiene una dimensión social.

Un cambio notable que trae la era moderna es que se vuelve a valorar el carácter icónico de los pobres. La Ilustración se opone a la visión tradicional cristiana que aprecia al pobre y al estado de pobreza, siguiendo el ejemplo de vida de Jesús. La identificación con Cristo justificaba pedir limosna, por lo que el rico y la Iglesia tenían un deber moral de atender a los que pasaban necesidad, pues Cristo mismo estaba presente sacramentalmente en los pobres. Por el contrario,

...en la edad de la Razón, la pobreza simplemente no tenía “sentido” como una gracia, una bendición, o un signo de la elección, sino más bien tenía “sentido” sólo como carga, maldición, y una prueba del fracaso y la poca valía personal (...) no tenía “sentido” que los pobres fueran amados, honrados, y servidos, sino que tenía “sentido” que fueran temidos, menospreciados, y controlados.⁶⁰

⁵⁸ Esto es coherente con la “urgente creencia medieval que debe haber cierta agencia a través de la cual el orden divino llega al orden humano, por el cual la ley divina llega a ser códigos legales positivos” (Lindberg, op.cit., 23).

⁵⁹ Es evidente que la idea teológica de los pobres como “intercesores” de los ricos conlleva el riesgo de perpetuar a los pobres en su situación de pobreza para así ayudar a que los ricos se salven: “La santificación de la pobreza justificó el status quo (...) El contrato social de la Alta Edad Media llegó a ser esto: dado que los ricos necesitaban para ser salvados a los pobres, los pobres tenían el deber de permanecer pobres” (Lindberg, op.cit., 33).

⁶⁰ Edward Udovic, “‘Caritas Christi Urget Nos’: The Urgent Challenges of Charity in Seventeenth Century France”, *Vincentian Heritage Journal* 12-2 (1991): 89.

Estas son las actitudes que en la segunda mitad del siglo XVII dieron pie para el surgimiento del “Gran Confinamiento”, con sus instituciones no sólo en busca de controlar a los pobres sino también de reformarlos; los pobres eran vistos como un problema para el Estado, una amenaza para el status quo.⁶¹ La pobreza era entendida como el resultado de vicios tales como la pereza y, por tanto, los pobres tenían que aprender a ser buenos ciudadanos. Sin embargo, estos también fueron los tiempos donde varios círculos católicos—especialmente en Francia—fueron influidos por el carisma Vicentino. Si el *establishment* hacía referencia a “la inminente amenaza de los pobres para el Estado”, los Vicentinos creían en “la eminente dignidad de los pobres en la Iglesia.”⁶² Una formulación así revela que “el foco teológico, la claridad y la consistencia de la oposición de la Iglesia a las actitudes absolutistas y al tratamiento que el Estado da a los pobres eran fundamentalmente cristocéntricas y, por tanto, profundamente basadas en la escritura y en la patrística.”⁶³ La teología encarnacionista Vicentina sustentó un continuo proceso de discernimiento para identificar no sólo dónde estaban los pobres, sino dónde estaban los más pobres de entre los pobres.

3. Sistematización magisterial: la Doctrina Social de la Iglesia

Siguiendo con el objetivo del presente capítulo, corresponde ahora detenerse en la doctrina social que la Iglesia comienza a desarrollar sistemáticamente con la publicación en 1891 de la encíclica de León XIII, *Rerum Novarum*. Más que un análisis cronológico de los aportes centrales de tal sistematización magisterial, esta sección buscará detenerse en los argumentos teológicos más importantes que los distintos pontífices utilizaron, para fundamentar la atención

⁶¹ Esta creciente realidad de grandes masas de pobres derivó en el fenómeno emigratorio durante el s.XIX desde Europa hacia Estados Unidos, Australia, Brasil, Canadá, etc.

⁶² En referencia a una expresión célebre dada por Jacques Bossuet, obispo de Meaux (Cfr. Ibid, 88).

⁶³ Ibid, 100.

especial que los católicos debían prestar a los hombres y mujeres afectados por los problemas sociales que se evidenciaban a nivel global.

El principio teológico fundamental de la Doctrina Social de la Iglesia ha sido la dignidad de la persona humana, pues todos los seres humanos son creados a imagen de Dios. Ya a mediados del siglo XIX, antes de la publicación de la *Rerum Novarum*, Wilhelm Emmanuel Freiherr von Ketteler, Obispo de Mainz, mostraba su preocupación por cuan indignamente estaba siendo tratado el trabajo humano, como si fuera un *commodity*. Los trabajadores no veían su dignidad humana respetada.⁶⁴ Esa dignidad es el mismo principio central en la *Rerum Novarum*: el trabajador es reducido a una *cosa* si su trabajo es tratado como una mercancía.⁶⁵ Por el contrario, el ser humano es co-creador en la tarea que es la Creación de Dios.⁶⁶

Que el ser humano sea creación de Dios y que además sea co-partícipe en la tarea creadora, está en estrecha relación con que la creación de Dios es para todos los hombres y mujeres. De tal verdad teológica se deriva el destino universal de los bienes, principio clave de la Doctrina Social de la Iglesia. Por una parte, los papas defenderán la bondad de la propiedad privada como fruto legítimo del trabajo y del esfuerzo personal, como elemento clave para la expansión de la libertad personal, y como fuente de reconocimiento social, todos elementos constitutivos de la dignidad de toda persona. Sin embargo, sobre la propiedad privada siempre

⁶⁴ Esta dignidad humana es tan esencial que “donde sea y cuando sea que las horas de trabajo están siendo llevadas más allá del límite de la resistencia humana y más allá de las consideraciones propias que la salud y sanidad dictan, los trabajadores tienen el perfecto derecho de oponerse al abuso al cual intereses monetarios los someten, mediante una acción colectiva” (“The Labor Movement and Its Goals in Terms of Religion and Morality”, en *The Social Teachings of Wilhelm Emmanuel von Ketteler*, traducido al inglés por Rupert J. Ederer. Washington, D.C.: University Press of America, 1981, 448; la traducción al español es mía).

⁶⁵ “Los deberes de los ricos y patronos: no considerar a los obreros como esclavos; respetar en ellos, como es justo, la dignidad de la persona, sobre todo ennoblecida por lo que se llama el carácter cristiano (...) Que lo realmente vergonzoso e inhumano es abusar de los hombres como de cosas de lucro y no estimarlos en más que cuanto sus nervios y músculos pueden dar de sí” (*Rerum Novarum* 15).

⁶⁶ Juan Pablo II en *Laborem Exercens* pone la mirada en Jesús-carpintero, señalando que tal testimonio constituye un “‘Evangelio del trabajo’, que manifiesta cómo el fundamento para determinar el valor del trabajo humano no es en primer lugar el tipo de trabajo que se realiza, sino el hecho de que quien lo ejecuta es una persona” (6.5).

penderá una “hipoteca social.”⁶⁷ El Concilio Vaticano II resumirá esta preeminencia señalando que, en vistas a cumplir con estos principios, es obligación de todos ayudar a los más pobres dando de lo que se tiene, aún más allá de lo superfluo.⁶⁸

Si este principio social está fundado en la creencia de la igual dignidad de todos los seres humanos al ser todos creados a imagen de Dios, su consecuencia será la necesidad de que exista una mejor distribución de los bienes disponibles,⁶⁹ de otra manera la excesiva riqueza se constituye en una grave ofensa frente a la situación de total pobreza de la vasta mayoría.⁷⁰

A cada cual, por consiguiente, debe dársele lo suyo en la distribución de los bienes, siendo necesario que la partición de los bienes creados se revoque y se ajuste a las normas del bien común o de la justicia social, pues cualquier persona sensata ve cuán gravísimo trastorno acarrea consigo esta enorme diferencia actual entre unos pocos cargados de fabulosas riquezas y la incontable multitud de los necesitados.⁷¹

El cristiano debe comprender su existencia como interdependiente con la de los otros miembros de su comunidad. Por una parte, el encuentro con Dios está mediado por el encuentro

⁶⁷ “Es necesario recordar una vez más aquel principio peculiar de la doctrina cristiana: los bienes de este mundo están originariamente destinados a todos. El derecho a la propiedad privada es válido y necesario, pero no anula el valor de tal principio. En efecto, sobre ella grava ‘una hipoteca social’, es decir, posee, como cualidad intrínseca, una función social fundada y justificada precisamente sobre el principio del destino universal de los bienes” (Juan Pablo II, *Sollicitudo Rei Socialis* 42).

⁶⁸ “Dios ha destinado la tierra y cuanto ella contiene para uso de todos los hombres y pueblos. En consecuencia, los bienes creados deben llegar a todos en forma equitativa bajo la égida de la justicia y con la compañía de la caridad. Sean las que sean las formas de la propiedad, adaptadas a las instituciones legítimas de los pueblos según las circunstancias diversas y variables, jamás debe perderse de vista este destino universal de los bienes. Por tanto, el hombre, al usarlos, no debe tener las cosas exteriores que legítimamente posee como exclusivamente suyas, sino también como comunes, en el sentido de que no le aprovechen a él solamente, sino también a los demás (...) Es éste el sentir de los Padres y de los doctores de la Iglesia, quienes enseñaron que los hombres están obligados a ayudar a los pobres, y por cierto no sólo con los bienes superfluos. Quien se halla en situación de necesidad extrema tiene derecho a tomar de la riqueza ajena lo necesario para sí. Habiendo como hay tantos oprimidos actualmente por el hambre en el mundo, el sacro Concilio urge a todos, particulares y autoridades, a que, acordándose de aquella frase de los Padres: Alimenta al que muere de hambre, porque, si no lo alimentas, lo matas, según las propias posibilidades, comuniquen y ofrezcan realmente sus bienes, ayudando en primer lugar a los pobres, tanto individuos como pueblos, a que puedan ayudarse y desarrollarse por sí mismos” (*Gaudium et Spes* 69).

⁶⁹ “La raíz del problema, de acuerdo con León XIII y los papas que lo siguieron, no residía en la propiedad privada misma, que está en acuerdo con el plan divino de proteger la dignidad humana a la que los trabajadores también deben aspirar, sino en los abusos y en la falta de honestidad y sensibilidad mostrada por los ricos y poderosos” (Pixley y Boff, op.cit, 186).

⁷⁰ Juan XXIII, *Mater et Magistra* 69.

⁷¹ Pío XI, *Quadragesimo Anno* 58.

con el prójimo, especialmente el pobre y sufriente, debido a una conexión sacramental: “Amor a Dios y amor al prójimo se funden entre sí: en el más humilde encontramos a Jesús mismo y en Jesús encontramos a Dios.”⁷² Por otra parte, el cristiano está llamado a una *koinonía* verificada en un bien social y político común. Para esto, el magisterio social católico contribuirá apuntando a la necesidad de reformar estructuras en orden a mejorar las condiciones socio-económicas,⁷³ pues hay condiciones que hablan derechamente de “estructuras de pecado.”⁷⁴ Por una parte, esta nueva conciencia comprende que la pobreza no es simple fatalidad, sino que tiene causas concretas.⁷⁵ Por tanto, no basta ya la acción caritativa, sino que es necesaria la justicia,⁷⁶ idea ya presente en la *Rerum Novarum*, que posibilitará, 40 años más tarde con Pío XI en *Quadragesimo Anno*, el surgimiento del principio de “justicia social.”⁷⁷

Lo que parece emerger es que no es sólo un asunto de caridad sino que de justicia el asegurar que el orden social no se presente para la explotación de los pobres. Esta enseñanza de León XIII (...) amplió el

⁷² Benedicto XVI, *Deus Caritas Est* 15. Benedicto XVI, sin embargo, no utilizará el término “sacramento” para referirse a la realidad de los pobres en relación con la realidad de Jesús.

⁷³ Pío XI nos aporta un concreto ejemplo de esto en *Quadragesimo Anno*: “Cuando se considera con cuánta frecuencia el moderno régimen del trabajo y, sobre todo, las inadecuadas condiciones de la vivienda crean obstáculos a la unión y a la intimidad familiar; cuando se reflexiona en cuántos y cuán graves impedimentos se ponen a la conveniente santificación de las fiestas (...) [La] Providencia había establecido que se ejerciera, incluso después del pecado original, para bien justamente del cuerpo y del alma humanos, es convertido por doquiera en instrumento de perversión; es decir, que de las fábricas sale ennoblecida la materia inerte, pero los hombres se corrompen y se hacen más viles” (135).

⁷⁴ “Por tanto, hay que destacar que un mundo dividido en bloques, presididos a su vez por ideologías rígidas, donde en lugar de la interdependencia y la solidaridad, dominan diferentes formas de imperialismo, no es más que un mundo sometido a estructuras de pecado. La suma de factores negativos, que actúan contrariamente a una verdadera conciencia del bien común universal y de la exigencia de favorecerlo, parece crear, en las personas e instituciones, un obstáculo difícil de superar” (*Sollicitudo Rei Socialis* 36).

⁷⁵ Aunque la riqueza-pobreza no sea una causalidad frecuentemente mencionada en el magisterio social católico, Juan Pablo II señalaba que: “...la tierra es un don de Dios, don que Él da a todos los seres humanos, hombres y mujeres, que Él quiere reunidos en una sola familia y relacionados unos con otros en espíritu fraterno. No es lícito, por tanto, usar ese don de modo tal que sus beneficios aprovechen sólo a algunos pocos, encontrándose otros, una inmensa mayoría, excluidos. Más grave aún es ese desequilibrio, y más irritante la injusticia a ella inherente, cuando esta inmensa mayoría se ve condenada por eso mismo a una situación de carencia, de pobreza y de marginalización” (*Homilía do Papa Joao Paulo II para os trabalhadores do campo*, Recife, 7 de Julio 1980, 4; la traducción es mía).

⁷⁶ “La caridad va más allá de la justicia, porque amar es dar, ofrecer de lo ‘mío’ al otro; pero nunca carece de justicia, la cual lleva a dar al otro lo que es ‘suyo’, lo que le corresponde en virtud de su ser y de su obrar. No puedo ‘dar’ al otro de lo mío sin haberle dado en primer lugar lo que en justicia le corresponde” (Benedicto XVI, *Caritas in Veritate* 6).

⁷⁷ Pío XI, op.cit., 5.

concepto de justicia en la teología y en el magisterio de la Iglesia, ayudando a rescatarlo de un individualismo y privatización estrechos. Al hacer esto, sentó las bases para el desarrollo de la noción de la “opción por los pobres”—y de la espiritualidad que tal opción involucrará.⁷⁸

Evidentemente, el desarrollo teológico dogmático que se distancia de un Dios más trascendente e inmutable a un Dios más históricamente presente, permite trasladarse desde la idea de la “divina estabilidad de la providencia” hacia la necesidad de cambios estructurales dentro de la historia. Esta nueva teología del mundo llega a significar que el compromiso por la justicia forma parte *constitutiva* de la proclamación del Evangelio,⁷⁹ pues sólo así “se podrá realizar, en toda su plenitud, el verdadero desarrollo, que es el paso, para cada uno y para todos de condiciones de vida menos humanas, a condiciones más humanas.”⁸⁰ Por tanto, la Iglesia invitará a luchar contra todo lo que oprima al ser humano,⁸¹ pues el Dios de los cristianos es “un Dios liberador de los oprimidos y defensor de los pobres, exigiendo a los hombres la fe en Él y la justicia para con el prójimo. Sólo en la observación de los deberes de justicia se reconoce verdaderamente al Dios liberador de los oprimidos.”⁸²

En conclusión, la contribución teológica de León XIII y de la Doctrina Social de la Iglesia fue lograr que la preocupación por los pobres formara parte del corpus magisterial de la Iglesia. La preocupación por los pobres no se encuentra ya sólo en algunas voces proféticas pero aisladas, sino que ha adquirido un carácter oficial y autoritativo. La *Rerum Novarum*—y desde ella el corpus de la Doctrina Social de la Iglesia—“es un testimonio excelente de la continuidad,

⁷⁸ Donald Dorr, *Option for the poor: a hundred years of Vatican social teaching* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1992), 58.

⁷⁹ Donald Dorr comenta la polémica suscitada por la utilización de la palabra “constitutiva.” Existieron grandes presiones tras el Sínodo de 1971 de quienes querían reemplazar tal término por “integral.” Juan Pablo II, en su discurso inaugural a los Obispos Latinoamericanos en Puebla utilizó la palabra “indispensable”, que sin tener la fuerza de “constitutiva” se distancia aún más de la vaguedad del término “integral” (ibid., 238-239.265).

⁸⁰ Pablo VI, *Populorum Progressio* 20.

⁸¹ Cfr. Juan Pablo II, *Evangelii Nuntiandi* 9.

⁸² Sínodo de Obispos 1971, *Justicia en el mundo* 30.

dentro de la Iglesia, de lo que ahora se llama ‘opción preferencial por los pobres’.”⁸³

4. La novedad de las conferencias episcopales latinoamericanas

En 1968 los obispos de Latinoamérica se reunieron en Medellín, Colombia, con el objeto de analizar la situación del continente a la luz de las enseñanzas del Concilio Vaticano II. Los pobres irrumpen en la conciencia de la Iglesia latinoamericana que, inspirada por la publicación en 1967 de la *Populorum Progressio*, se ve impelida a reconsiderar su identidad y misión a partir de la masiva realidad de pobreza e injusticia en el continente. La contribución del magisterio latinoamericano respecto de la opción preferencial por los pobres resultará, entonces, decisiva. No sólo producirá y ratificará tal formulación, sino que, a través de ella, será capaz de profundizar en la densidad teológica de la realidad de los pobres y de la lucha por su liberación.

Si una de las grandes virtudes de la Doctrina Social de la Iglesia fue sistematizar un magisterio social, las conferencias episcopales latinoamericanas—desde Río (1955) hasta Aparecida (2007)⁸⁴—han tenido la virtud de darle profundidad teológica a la larga historia de la relación de la Iglesia con los más pobres. De los pobres ya no se hablará sólo en la sección “Doctrina Social” de la enseñanza magisterial de la Iglesia, sino que se constituye en núcleo generador desde donde la teología—la “palabra acerca de Dios”—es hecha.⁸⁵ Si para la Doctrina

⁸³ Juan Pablo II, *Centesimus Annus* 11.

⁸⁴ Un análisis más detallado de las contribuciones de Aparecida será realizado en el capítulo siguiente.

⁸⁵ Johann Baptist Metz critica a la Doctrina Social de la Iglesia como un intento de preservar la teología dogmática como a-política: “Así como con el Neoescolasticismo, la enseñanza social de la Iglesia también es parte de lo que tentativamente llamaré el ‘síndrome apologético’. Así como la apologética Neoescolástica levantó un muro alrededor de la teología dogmática para protegerla de los cuestionamientos históricos, filosóficos y de las invectivas intelectuales, también las enseñanzas sociales fueron usadas como un contraataque para aliviar la presión ejercida por los desafíos políticos de la época. En otras palabras, los debates con la democracia burguesa, con el liberalismo y finalmente también con el marxismo, fueron nuevamente llevados fuera de las batallas principales: hacia el campo de la llamada ética social pura. El punto, una vez más, fue mantener la substancia teológica y dogmática del cristianismo fuera de esos debates sociales, resultando en otro intento indirecto de resolver los problemas y cuestiones fundamentales de la fe y la teología, eludiendo las controversias de la época” (*Faith in History and Society: toward a practical fundamental theology*; traducido al inglés por J. Matthew Ashely. New York: Crossroad

Social de la Iglesia esta preferencia por los pobres es consecuencia de una cierta fe en el Dios revelado por Jesucristo, en el magisterio latinoamericano—especialmente en Medellín—la teología misma se hará a partir de las preguntas que surgen de la realidad de pobreza continental.

La tradición magisterial latinoamericana se conecta con la tradición magisterial universal, que ha fundado teológicamente la especial preocupación por los más pobres en nociones tales como el que el ser humano es creado a imagen de Dios, de donde le proviene su inalienable dignidad;⁸⁶ que la creación es para todos y por todos debe ser gozada;⁸⁷ que Jesús proclamó que su evangelización estaba dirigida a los pobres;⁸⁸ que en esos rostros se encuentra el rostro de Jesús,⁸⁹ etc. Los obispos latinoamericanos, dada la situación masiva de pobreza en el continente, reflexionarán teológicamente sobre tal situación de injusticia y opresión, profundizando en las nociones de “estructuras de pecado” y en la responsabilidad de unos en la pobreza de otros.⁹⁰

Más allá de esta continuidad con la Doctrina Social de la Iglesia universal, la reflexión magisterial latinoamericana provee algunas novedades teológicas claves. Una primera novedad reside en que al optar por los más pobres la Iglesia descubre “el potencial evangelizador de los pobres, en cuanto la interpelan constantemente, llamándola a la conversión y por cuanto muchos de ellos realizan en su vida los valores evangélicos de solidaridad, servicio, sencillez y disponibilidad para acoger el don de Dios.”⁹¹ El surgimiento de las Comunidades Eclesiales de

Pub. Co., 2007, 35; la traducción al español es mía).

⁸⁶ *Documento de Medellín*, Justicia 3; *Documento de Puebla* 40; *Documento de Santo Domingo* 164.

⁸⁷ *Medellín*, Justicia 3; *Puebla* 28; *Santo Domingo* 171.

⁸⁸ *Medellín*, La Pobreza de la Iglesia 7; *Puebla* 1130; *Santo Domingo* 178.

⁸⁹ La feliz formulación conocida como los “rostros de Puebla” (31-39) es también parafraseada en *Santo Domingo* (178) y aún extendida en *Aparecida* (65.393.402).

⁹⁰ *Medellín*, Justicia 3; *Puebla* 30; *Santo Domingo* 179. Como lo señalará luego Gustavo Gutiérrez, “en contexto cristiano, el pecado es falta de amor a Dios y al prójimo, repliegue egoísta sobre sí mismo y sobre los propios intereses. En esta ruptura de amistad está la raíz última de la injusticia social” (*Densidad del Presente*. Lima, Perú: Instituto Bartolomé de Las Casas-RIMAC, 1996, 148).

⁹¹ *Puebla* 1147.

Base invitan a la Iglesia a hacerse una Iglesia pobre, que pueda denunciar la injusta carencia de bienes provocada por el pecado de muchos, anunciar la necesidad de vivir en pobreza espiritual para estar verdaderamente abiertos a Dios, y vivir concretamente en solidaridad material con los pobres del continente.⁹² Esta nueva conciencia de la Iglesia latinoamericana la lleva a concebir su tarea teológica y pastoral de una manera distinta, ahora esencialmente a partir de la situación de inhumana miseria e injusticia en que viven las mayorías pobres. Se comienza a reconocer a los pobres como un *locus theologicus*, pues lo que se entienda de Dios, de la Iglesia, de los sacramentos y de los dogmas más importantes de la fe cristiana estará gravemente afectado si la realidad de los pobres no es seriamente considerada.⁹³ Consecuentemente, que una situación histórica tan real y extendida como la de la pobreza en América Latina sea considerada como un lugar teológico, habla de una teología de la unidad de lo espiritual y lo corporal, de lo divino y lo humano, de la historia de la salvación y de la historia humana; habla de un teología que considera la historia humana como el horizonte salvífico.⁹⁴

Entre evangelización y promoción humana—desarrollo, liberación—existen efectivamente lazos muy fuertes. Vínculos de orden antropológico, porque el hombre que hay que evangelizar no es un ser abstracto, sino un ser sujeto a los problemas sociales y económicos. Lazos de orden teológico, ya que no se puede disociar el plan de la creación del plan de la redención que llega hasta situaciones muy concretas de injusticia, a la que hay que combatir, y de justicia que hay que restaurar. Vínculos de orden eminentemente evangélico, como es el de la caridad; en efecto, ¿cómo proclamar el mandamiento nuevo sin promover, mediante la justicia y la paz, el verdadero, el auténtico crecimiento del hombre?⁹⁵

⁹² *Medellín*, La Pobreza de la Iglesia 4.

⁹³ “Medellín y Puebla han ayudado a descubrir la importancia del lugar social de toda teología, cuestión descuidada por los propios teólogos por considerarla irrelevante. No todos los lugares son igualmente válidos para hacer teología. Hay uno privilegiado, que coincide con el de la revelación de Dios y el de Jesús de Nazaret: *los pobres*” (Juan José Tamayo-Acosta, “Significación Teológica y Eclesial de Medellín y Puebla”, *Revista Latinoamericana de Teología* 49 (2000): 45).

⁹⁴ “El hecho de que la transformación a que asiste nuestro continente alcance con su impacto la totalidad del hombre se presenta como un signo y una exigencia. No podemos, en efecto, los cristianos, dejar de sentir la presencia de Dios, que quiere salvar al hombre entero, alma y cuerpo (...) Cristo, activamente presente en nuestra historia, anticipa su gesto escatológico no sólo en el anhelo impaciente del hombre por su total redención, sino también en aquellas conquistas que, como signos pronosticadores, va logrando el hombre a través de una actividad realizada en el amor” (*Medellín*, Introducción a las Conclusiones 5).

⁹⁵ *Santo Domingo* 157 (citando a *Evangelii Nuntiandi* 31).

Desde Medellín el magisterio latinoamericano expresará en qué consisten las condiciones de menor humanidad—las carencias materiales y morales, las estructuras opresoras—y de mayor humanidad—la posesión de lo necesario en términos materiales, espirituales y sociales, y el reconocimiento de los valores supremos y de Dios—revelando una comprensión integral de la liberación humana.⁹⁶ Optar por los pobres se comenzará a entender dentro de esta lógica teológica, pues se hará cada vez más evidente que no se puede aspirar a la comunión con Dios sin al mismo tiempo comprometerse en la lucha por la justicia y la suerte de los más pobres.⁹⁷

Por tanto, la opción por los pobres no será simplemente un nuevo *locus* sino al mismo tiempo una nueva *praxis*. Es una *praxis* salvífica en la medida que busca liberar al oprimido de todo lo que lo esclaviza, sea el poder del pecado, la alienación de la exclusión social, o la miseria de carecer de lo mínimo para vivir dignamente. Aún más, esta *praxis* será teológica en cuanto a que en la misma acción liberativa de los más pobres, el cristiano se encontrará con su Dios.

Así como otrora Israel, el primer Pueblo, experimentaba la presencia salvífica de Dios cuando lo liberaba de la opresión de Egipto, cuando lo hacía pasar el mar y lo conducía hacia la tierra de la promesa, así también nosotros, nuevo Pueblo de Dios, no podemos dejar de sentir su paso que salva, cuando se da «el verdadero desarrollo, que es el paso, para cada uno y para todos, de condiciones de vida menos humanas, a condiciones más humanas».⁹⁸

Finalmente, el magisterio latinoamericano será insistente en que, en último término, lo que le da un carácter doctrinal a la opción por los pobres reside en que es la opción que primero tomó Jesucristo en su vida y *praxis*. Es decir, el fundamento teológico último de la opción preferencial por los pobres es, precisamente, teocéntrico.

El compromiso evangélico de la Iglesia, como ha dicho el Papa, debe ser como el de Cristo: un compromiso con los más necesitados (cf. Lc 4:18-21; Juan Pablo II, Discurso inaugural, III 3). La Iglesia

⁹⁶ *Medellín*, Justicia 3.

⁹⁷ El Documento “Justicia en el Mundo” del Sínodo de los Obispos de 1971 querrá, en muchos aspectos, hacerse cargo de las novedades planteadas por Medellín.

⁹⁸ *Medellín*, Introducción a las Conclusiones 6. O como célebremente Gustavo Gutiérrez definirá “teología”: “una reflexión crítica de la *praxis* histórica a la luz de la palabra de Dios” (*Teología de la Liberación*, 70).

debe mirar, por consiguiente, a Cristo cuando se pregunta cuál ha de ser su acción evangelizadora. El Hijo de Dios demostró la grandeza de ese compromiso al hacerse hombre, pues se identificó con los hombres haciéndose uno de ellos, solidario con ellos y asumiendo la situación en que se encuentran, en su nacimiento, en su vida y, sobre todo, en su pasión y muerte, donde llegó a la máxima expresión de la pobreza.

Por esta sola razón, los pobres merecen una atención preferencial, cualquiera que sea la situación moral o personal en que se encuentren. Hechos a imagen y semejanza de Dios, para ser sus hijos, esta imagen está ensombrecida y aun escarnecida. Por eso Dios toma su defensa y los ama. Es así como los pobres son los primeros destinatarios de la misión y su evangelización es por excelencia señal y prueba de la misión de Jesús.⁹⁹

La opción preferencial por los pobres, cuya formulación magisterial recién se alcanza en Puebla (1979), se constituirá en un aporte fundamental a la Iglesia Universal. A pesar que con Juan Pablo II esta opción queda ratificada e incorporada definitivamente en el magisterio ordinario universal, el riesgo de no comprenderla cabalmente estará siempre presente. Por eso, el objetivo de este capítulo ha sido mostrar cómo ella encuentra, en la Escritura, en la Tradición, y en el Magisterio, fundamentos que sustentan su carácter teológico. El capítulo siguiente analizará la última declaración magisterial latinoamericana—la V Conferencia de Aparecida—buscando sopesar si tal carácter teológico le es—y cómo le es—reconocido a la opción por los pobres.

⁹⁹ *Puebla* 1141-1142.

III. LA CONFERENCIA DE APARECIDA Y LA OPCIÓN POR LOS POBRES

A 15 años de la clausura de la IV Conferencia de Santo Domingo (1992), se imponía la necesidad que la Iglesia Latinoamericana y del Caribe realizara un nuevo esfuerzo de discernimiento eclesial, para así comprender la nueva situación continental y ofrecer orientación para los nuevos desafíos pastorales que se presentaban. El lugar elegido fue el *Santuário Nacional de Nossa Senhora Aparecida*, en el estado de Sao Paulo, Brasil. Aunque la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe se celebró entre el 13 y el 31 de Mayo de 2007, la Conferencia Episcopal de Latinoamérica y el Caribe (CELAM) inició un amplio proceso de participación previa con el objeto de recibir contribuciones desde distintos niveles eclesiales y desde distintos lugares del continente. El CELAM proveyó de un Documento de Trabajo que, sin ser un documento de consulta, buscaba que aportes provenientes de las distintas Iglesias locales ayudaran a elaborar, completar y redefinir tal Documento de Trabajo. Los congregados en Aparecida comenzaron a trabajar sobre una Síntesis que resumía las contribuciones ya recibidas y las reflexiones ya hechas a partir del Documento de Trabajo.

La lectura del Documento Final y de las intervenciones de Benedicto XVI sitúan a la Conferencia de Aparecida en directa continuidad con las Conferencias de Río de Janeiro (1955), Medellín (1968), Puebla (1979) y Santo Domingo (1992)—a pesar, por supuesto, de los avances y retrocesos presentes a lo largo de este desarrollo magisterial. En tal sentido, se puede sostener que Aparecida no sólo continúa, sino que recupera la continuidad con Medellín y Puebla, que en cierta manera se había puesto en cuestión en Santo Domingo. La explicitación y ratificación de temas centrales del magisterio latinoamericano, tales como las Comunidades Eclesiales de Base, la opción preferencial por los pobres, y el método ver-juzgar-actuar¹⁰⁰, verifican un interés por

¹⁰⁰ Sobre este punto existe un interesante debate. Los más optimistas como Gustavo Gutiérrez ven en el tratamiento

recuperar esas contribuciones y logran dar un nuevo paso para que contenidos teológicos, propuestas metodológicas y directrices pastorales constituyan un magisterio latinoamericano que siga significando un aporte importante al magisterio universal de la Iglesia.

1. “Discípulos-Misioneros”: categoría fundamental en Aparecida

El título de la V Conferencia entrega una pista interesante sobre su preocupación y objetivo principal: “Discípulos y misioneros de Jesucristo para que nuestros pueblos en Él tengan vida.” Ante una serie de factores que debilitan la vida auténticamente cristiana, los Obispos de Latinoamérica y el Caribe invitan a una renovación y revitalización de la fe.¹⁰¹ Ya Benedicto XVI en su Discurso Inaugural (DI) hace referencia a una serie de “ismos” como diagnóstico del estado actual de la sociedad: hedonismo, indiferentismo, secularismo y el proselitismo de nuevas ofertas religiosas (DI 2). Los Obispos señalan el desafío con toda claridad.

No resistiría a los embates del tiempo una fe católica reducida a bagaje, a elenco de algunas normas y prohibiciones, a prácticas de devoción fragmentadas, a adhesiones selectivas y parciales de las verdades de la fe, a una participación ocasional en algunos sacramentos, a la repetición de principios doctrinales, a moralismos blandos o crispados que no convierten la vida de los bautizados. Nuestra mayor amenaza *es el gris pragmatismo de la vida cotidiana de la Iglesia en el cual aparentemente todo procede con normalidad, pero en realidad la fe se va desgastando y degenerando en mezquindad.*” (12)¹⁰²

que Aparecida hace del método “ver-juzgar-actuar” (19) una ratificación del método tal como se había entendido en la tradición teológica latinoamericana. Otros, más sospechosos, sostienen que esta ratificación tiene sus “bemoles”, especialmente en cuanto a que el “ver” del método es ya una invitación a que “veamos la realidad que nos circunda a la luz de su providencia [de Dios]” (19). En esta dirección, ya Juan Luis Segundo había advertido esta tendencia deductiva, que parte “desde arriba”, como riesgo metodológico recurrente en la teología tradicional; en su opinión, hay que partir desde más bien desde la “fe antropológica.” Su idea es que en vez de seguir el orden revelación-fe-signos de los tiempos, debemos hacer el camino al revés: “Los signos de los tiempos, leídos con un corazón abierto y sensible, son los que impiden que la ‘letra’ aneja a toda revelación que se hagan en lenguaje humano pueda volverse mortífera (2 Co 3:6)—aun la del evangelio—y hacernos errar en lugar de llevarnos al encuentro del corazón de Dios” (“Revelación, fe, signos de los tiempos”, en Ellacuría y Sobrino, op.cit., 466).

¹⁰¹ Éste es según Víctor Codina “el *background* eclesial, el *Sitz im Leben* o el contexto vital que permite entender su punto de partida [de Aparecida], sus retos, sus novedades y opciones fundamentales” (“Para Comprender Aparecida”, *Revista Latinoamericana de Teología* 72 (2007): 288).

¹⁰² En cursiva está la cita que los Obispos hacen de Joseph Ratzinger, *Situación actual de la fe y la teología*. Conferencia pronunciada en el Encuentro de Presidentes de Comisiones Episcopales de América Latina para la doctrina de la fe, celebrado en Guadalajara, México, 1996 (*L'Osservatore Romano*, 6 de noviembre de 1996, 4).

Todo esto reclama un compromiso más profundo y serio, un compromiso que hace del cristiano, en virtud de su bautismo, un discípulo de Jesucristo y misionero de la Buena Nueva del Reino de Dios. Es justamente esta figura del “discípulo-misionero” la que Aparecida utilizará a lo largo del Documento Final como categoría fundamental¹⁰³ y la que, por tanto, servirá como clave hermenéutica privilegiada para acceder a la comprensión de la intención más general de esta V Conferencia.¹⁰⁴ Esta categoría fundamental se describe mediante una serie de características a lo largo del Documento Conclusivo; sin embargo, se pueden distinguir tres aspectos fundamentales en el “discípulo-misionero” que resultan al mismo tiempo ser etapas de su experiencia vocacional: encuentro personal con Jesucristo, seguimiento de Jesucristo, y misión de proclamación de la Buena Nueva del Reino de Dios.

Aparecida presenta con fuerza la idea que la experiencia y vocación del discípulo-misionero se funda primeramente en un encuentro personal con Jesucristo (154). Toda la sección 6.1 está dedicada a destacar la “Espiritualidad trinitaria del encuentro con Jesucristo”, cuyas primeras líneas dejan en claro lo esencial de esta experiencia personal de encuentro.

El acontecimiento de Cristo es, por lo tanto, el inicio de ese sujeto nuevo que surge en la historia y al que llamamos discípulo: *No se comienza a ser cristiano por una decisión ética o una gran idea, sino por el encuentro con un acontecimiento, con una Persona, que da un nuevo horizonte a la vida y, con ello, una orientación decisiva (Deus Caritas Est 1)*. Esto es justamente lo que, con presentaciones diferentes, nos han conservado todos los evangelios como el inicio del cristianismo: un encuentro de fe con la persona de Jesús (cf. Jn 1, 35-39). (243)¹⁰⁵

¹⁰³ Las palabras “discípulo”, “misionero” o la combinación “discípulo-misionero” se encuentran casi 400 veces a lo largo del Documento Conclusivo.

¹⁰⁴ El Documento Final de Aparecida está dividido en tres grandes secciones, más la introducción y la conclusión. Se comprende mejor esta estructura al relacionarlas con el método “ver—juzgar—actuar”: la primera parte “La Vida de Nuestros Pueblos Hoy”, invita al discípulo a “ver” la realidad del Continente; la segunda parte, “La Vida de Jesucristo en los Discípulos-Misioneros”, corresponde al “juzgar” que ilumina con la luz de Jesucristo y su Evangelio la vocación de los discípulos-misioneros; la tercera parte, “La Vida de Jesucristo para Nuestros Pueblos”, corresponde al “actuar” en la realidad que tal juicio conlleva, proponiendo acciones pastorales concretas.

¹⁰⁵ Gran parte de la teología post-conciliar va a intentar rescatar y acentuar este aspecto “existencial” de la fe en Jesucristo. Teólogos de la influencia de Karl Rahner insistirán en la centralidad de esta idea, expresando que “en su ser más real y esencial, el Cristianismo se entiende realmente a sí mismo como un proceso existencial [*existentiell process*], y este proceso es precisamente lo que nosotros llamamos una relación personal con Jesucristo” (*Foundations of Christian Faith: an introduction to the idea of Christianity*. Traducido al inglés por William V. Dych. New York: Crossroad, 1982, 306; la traducción al español es mía).

Este encuentro personal que deriva en una vinculación íntima del creyente con la persona de Jesucristo—vinculación no como “siervo”, sino como “amigo” y como “hermano” (132, Cfr. Jn 15:1-8)—es lo que el creyente en Latinoamérica anhela profundamente.

En el hoy de nuestro continente latinoamericano, se levanta la misma pregunta llena de expectativa: “Maestro, ¿dónde vives?” (Jn 1, 38), ¿dónde te encontramos de manera adecuada para “abrir un auténtico proceso de conversión, comunión y solidaridad?” (*Ecclesia en America* 8) ¿Cuáles son los lugares, las personas, los dones que nos hablan de ti, nos ponen en comunión contigo y nos permiten ser discípulos y misioneros tuyos? (245)

Consecuentemente, Aparecida reflexionará sobre lugares concretos de encuentro del cristiano con Jesús (sección 6.1.2): en la Iglesia, a través de los sacramentos, especialmente en la celebración Eucarística; en la Sagrada Escritura, leída en la Tradición de la Iglesia; en la *Lectio divina*; en la oración personal y comunitaria; en medio de la comunidad viva en la fe y la caridad; en los que entregan la vida por la justicia y la paz; de un modo especial, en los pobres, afligidos y enfermos; finalmente, en la piedad popular (6.1.3). En cada uno de estos lugares el creyente puede tener un encuentro personal que detone o renueve el proceso de conversión.

Este encuentro transformador desemboca en una vocación de seguir a Jesús. El cristiano comprende que el mismo Jesús que se ha dejado encontrar llama a ser discípulo, compañero de camino. “Discipulado” viene del verbo griego *akoloutheō*, “seguir”, que se relaciona en el Nuevo Testamento exclusivamente con Jesús.¹⁰⁶ En los Sinópticos este seguimiento tiene características muy concretas: escuchar su llamada (Mc 1:17), aceptarla (Lc 5:11), irse tras él (Mt 9:9), acompañarlo en el camino (Mc 3:7), aprender de sus enseñanzas (Mt 13:18ss), compartir su quehacer (Lc 9:1ss), etc. Es un seguimiento que busca una configuración con ése a quien se sigue, por lo que el seguidor se hace discípulo. El discipulado, entonces, se comprenderá como un proceso que se retroalimenta en el constante encuentro con Jesucristo en los lugares

¹⁰⁶ Bowden, John, ed. *The Encyclopedia of Christianity*. New York, N.Y.: Oxford University Press, 2005, 851.

teológicos ya mencionados, proceso que la Iglesia apoya mediante medios espirituales que sostienen y hacen madurar tal vocación, especialmente a través de la catequesis y la vida sacramental (278c). Sólo en esa búsqueda perseverante llega el cristiano a ser un verdadero discípulo; es en ella donde se logra acceder con mayor profundidad al misterio de la persona del Maestro, pues “en el seguimiento oímos y vemos el acontecer del Reino de Dios...” (DI 2).

En ese caminar el discípulo está llamado a discernir los signos de los tiempos, lo que implica “ver” lo que está a su alrededor y “juzgarlo” según el criterio fundamental de la praxis de su Maestro.¹⁰⁷ Sin embargo, este discipulado estaría incompleto si lo que se “ve” en la realidad y se “juzga” a la luz del Evangelio, no deriva en una “acción” correspondiente. El discipulado conlleva un llamado irrenunciable a la misión. Aparecida citará a Benedicto XVI al sostener que “Discipulado y misión son como las dos caras de una misma medalla: cuando el discípulo está enamorado de Cristo, no puede dejar de anunciar al mundo que sólo Él nos salva” (146, citando DI 3). El discípulo es, entonces, al mismo tiempo misionero, pues el cristianismo es una religión de la Palabra que se quiere revelar y comunicar.¹⁰⁸

¹⁰⁷ Ya se comentó cómo Aparecida entiende el “ver” del método teológico (cfr. nota 100). En la misma línea está la interpretación que Aparecida hace de cómo se discernen los signos de los tiempos, en donde comparte la aproximación que ya el Cardenal Ratzinger había propuesto en la instrucción *Libertatis Nuntius* (1984), sobre la que Juan Luis Segundo comentará: “La Instrucción utiliza ‘signo de los tiempos’ como si fuera algo que no es claro en sí mismo, sino que necesita pasar a través de otro discernimiento superior: la luz del Evangelio. Contrariamente, la radicalidad de la postura de Jesús reside, precisamente, en demandar una sensibilidad histórica (o secular) hacia la necesidad de nuestro prójimo. Es sólo en esa apertura o sensibilidad del corazón (el lugar del discernimiento, en términos bíblicos) que puede servir de presuposición hermenéutica para una correcta lectura de la palabra de Dios (cfr. Mc 2:27; 3:5) y, por lo tanto, para encontrar y usar la luz del Evangelio. Cualquier otra cosa podría llevar a la negación del propio Evangelio, como el AT leído por los fariseos y usado como criterio de discernimiento en el caso de Jesús. La función de los signos de los tiempos es precisamente el ayudar a romper el círculo de la letra muerta, incluso en el caso del Evangelio” (*Teología de la Liberación: Respuesta al Cardenal Ratzinger*, 48).

¹⁰⁸ De ahí que el perito de la Conferencia de Obispos de Brasil, Agenor Brighenti, sostenga que “el Documento de Aparecida no habla de discípulos ‘y’ misioneros sino de ‘discípulos-misioneros’, porque el discipulado es seguimiento de Jesús en cuanto continuación de su obra (“Criterios para la Lectura del Documento de Aparecida”, *Revista Latinoamericana de Teología* 71 (2007): 178). Karl Rahner también había reflexionado en esta línea: “la verdad personal de Dios, la auto-revelación de Dios a la humanidad como un todo llega a revelarse. Respecto a su contenido, a quienes esta revelación es dirigida, y del Revelador mismo, esta revelación demanda intrínsecamente ser complementada por un acto de atestación, y esto también en una forma en que pueda alcanzar a todos los hombres...” (“On Truthfulness”, *Theological Investigations* 7. Traducido por Cornelius Ernst, Baltimore, Md. (etc.): Helicon Press (etc.), 1961-1979, 244; la traducción al español es mía).

Consecuentemente, se puede señalar que cuando el seguimiento de Jesús llega a ser testimonio público de esa fe en el Dios Infinito-Amor, entonces se está ante la presencia de un testigo, alguien que de palabra y obra testimonia lo que cree. El misionero es quien entiende que Jesucristo es la insuperable expresión de un Dios que no quiere permanecer distante, sino que quiere revelarse al mundo, un Dios cuya dinámica más esencial es la de salir de sí para darse; un Dios, por tanto, que al autocomunicarse como gracia a los hombres y mujeres revela el deseo de que puedan compartir con él esa relación personal, lo que no es otra cosa que la revelación de su voluntad salvífica universal.¹⁰⁹ Por tanto, el discípulo-misionero es enviado a proclamar al corazón del mundo esta verdad sobre Dios-Amor que nos invita a un Reino de Vida. No queda, por tanto, espacio ni para el intimismo religioso ni para la *fuga mundi* (148).¹¹⁰

La Conferencia se unirá a las palabras inaugurales de Benedicto XVI para poner en alerta al discípulo-misionero “ante la tentación, muy presente en la cultura actual, de ser cristianos sin Iglesia” o de aislarse en “búsquedas espirituales individualistas” (156). Es la misma fe que libera del encierro en el “yo” la que da una identidad constitutivamente comunitaria al discípulo-misionero, identidad que se nutre y encuentra su plenitud en comunión con otros (278d), en particular en la comunidad de la Iglesia. El encuentro con el Otro, si verdadero, necesariamente lleva al encuentro con los otros, haciendo de la vocación del discípulo-misionero una vocación común, una “convocación” a anunciar a Jesucristo y su Reino (DI 3).

¹⁰⁹ Por eso para Rahner la “misión” resulta crucial, pues “la misión y el misionero contribuyen al dinamismo encarnacional de la gracia (...) [porque] la misión mejora la situación en que la salvación puede ser alcanzada” (“Anonymous Christianity and the Missionary Task of the Church”, *TI* 12, 176-177).

¹¹⁰ Algunos mostrarán su escepticismo ante la utilización de la categoría “misioneros”. Es el caso de José Comblin, quien advertirá que la elección de esta categoría de “misionero” implica una “inversión radical del sistema eclesiástico”, pues una Iglesia acostumbrada a conservar la herencia de fe y doctrina quiere ahora ser una iglesia misionera. Ante tal desafío, su pronóstico es más bien pesimista: “El proyecto de Aparecida es tan radical, que surge una duda: ¿quién va a poner en práctica ese programa? La historia muestra que todos los cambios profundos en la Iglesia fueron realizados por personas nuevas, formando grupos nuevos y creando un nuevo estilo de vida, siempre a partir de una opción de vida en la pobreza. Nunca fueron los liderazgos establecidos ni las estructuras instaladas: éstas no logran salir de su papel tradicional. Es lo que hace pensar que el clero actual no está en condiciones de aplicar ese programa” (“El Proyecto de Aparecida”, *Revista Latinoamericana de Teología* 72 (2007): 275).

2. Discipulado y opción por los pobres

Una revisión completa del Documento Final de la V Conferencia de Aparecida permite comprobar que el tema de la “opción preferencial por los pobres” fue considerado ampliamente. Esto dispuso los temores de algunos sectores de la Iglesia que creían que se podía continuar con la línea más difusa de la IV Conferencia del Santo Domingo, respecto a la centralidad de los pobres para la autocomprensión de la Iglesia en Latinoamérica y sus líneas pastorales. En su alocución inaugural, el Papa Benedicto XVI se refiere a la “opción preferencial por los pobres” como implícita en la fe cristológica de la Iglesia (DI 3), y los Obispos se refieren a ella o a alguna de sus variantes¹¹¹ en 22 ocasiones a lo largo del Documento Conclusivo, e incluso ratifican explícitamente en el Mensaje Final (MF) el compromiso de la Iglesia Latinoamericana y del Caribe por “mantener con renovado esfuerzo nuestra opción preferencial y evangélica por los pobres” (MF 5). Aún más, Aparecida reflexionará sobre esto no sólo a lo largo del Documento Conclusivo, sino que lo hará de manera sistemática en un apartado especialmente dedicado a la “opción preferencial por los pobres y excluidos.”

La tercera parte del Documento Final se titula “La vida de Jesucristo para nuestros pueblos”, y se compone de 4 capítulos (7 al 10). El capítulo 8, “Reino de Dios y Promoción de la Dignidad Humana”, contiene 6 partes que describen distintos ámbitos, prioridades y tareas para el cristiano en Latinoamérica, llamados a ser discípulos en misión. El llamado central es a que como discípulos de Jesucristo los cristianos acojan la buena noticia del Reino de Dios, que llama a trabajar por la dignidad humana (8.2), practicando la caridad cristiana y colaborando para establecer estructuras que promuevan una mayor justicia social (8.1). La tercera parte (8.3) se titula “La opción preferencial por los pobres y excluidos”, y contiene los números 391 al 398.

¹¹¹ “Opción preferencial y evangélica por los pobres”, “opción por los pobres”, “opción del amor preferencial por los pobres”, “opción preferencial por los pobres, de raíz evangélica.”

Aparecida reconoce tal opción preferencial como elemento central de la tradición magisterial latinoamericana, que marca la fisonomía de la Iglesia continental y que como V Conferencia quiere ratificar y potenciar (396). Recoge las palabras de Benedicto XVI sobre la opción por los pobres y la fe cristológica y reafirma su carácter no exclusivo y no excluyente (392).

La contribución de Aparecida respecto a la “opción preferencial por los pobres” es de doble orden. Por una parte, quiere ser continuadora del magisterio latinoamericano, utilizando expresiones como “renovar”, “confirmar”, “reafirmar”, “mantener con renovado esfuerzo”, para referirse a tal opción. Estas expresiones de insistencia son, quizás, la muestra del intento por despejar las dudas que quedaron al respecto luego de la IV Conferencia de Santo Domingo.

Nos comprometemos a trabajar para que nuestra Iglesia Latinoamericana y Caribeña siga siendo, con mayor ahínco, compañera de camino de nuestros hermanos más pobres, incluso hasta el martirio. Hoy queremos ratificar y potenciar la opción del amor preferencial por los pobres hecha en las Conferencias anteriores. (396)

Por otra parte, Aparecida releerá esta opción desde la perspectiva del discípulo-misionero, actualizándola en el nuevo contexto continental. Así, el segundo capítulo del Documento Conclusivo se centra en la “Mirada de los discípulos-misioneros sobre la realidad”, reflexionando sobre los cambios que se presentan en el continente, cambios de tal envergadura que la Iglesia se siente interpelada a “discernir los signos de los tiempos” (33). Es necesario, entonces, mirar atentamente las distintas dimensiones estructurales de la realidad de la pobreza y la exclusión: la situación socio-cultural (2.1.1), la situación económica (2.1.2), la dimensión socio-política (2.1.3) los desafíos que presenta la biodiversidad, la ecología, la Amazonía y la Antártida (2.1.4), así como atender a la nueva presencia de los pueblos indígenas y afroamericanos en la Iglesia (2.1.5). Es indudable que “la inmensa mayoría de los católicos de nuestro continente vive bajo el flagelo de la pobreza”, lo que implica que la mirada del seguidor de Jesucristo “no puede ser ajena a los grandes sufrimientos que vive la mayoría de nuestra gente

y que, con mucha frecuencia, son pobreza escondidas” (176). Sin embargo, el ritmo de cambios a nivel global y continental es de tal rapidez, que se necesita abrir los ojos para volver a “ver” y así apreciar las nuevas realidades de pobreza y marginación en el continente.

Siguiendo la línea de Puebla, Aparecida reconocerá los “Rostros sufrientes que nos duelen” (8.6): personas que viven en la calle en las grandes urbes, migrantes, enfermos, adictos dependientes, detenidos en cárceles. Con profundidad e inusitado detalle, se nombran más de 20 tipos de rostros sufrientes. Pero no sólo describe el variado fenómeno de la pobreza, sino que indicará con lucidez que la principal característica común de estos distintos modos de pobreza es la realidad de la exclusión. A la explotación y opresión, se suma la exclusión social de la que los pobres son víctimas: “ya no se está abajo, en la periferia o sin poder, sino que se está afuera”; al no contar con los medios necesarios, la pertenencia a la sociedad les es negada, por lo que “los excluidos no son solamente ‘explotados’ sino ‘sobrantes’ y ‘desechables’” (65).¹¹² Al utilizar tales categorías, Aparecida está apuntando con su análisis a que tales realidades no se pueden comprender cabalmente si no se identifican las causas que las provocan.

Conducida por una tendencia que privilegia el lucro y estimula la competencia, la globalización sigue una dinámica de concentración de poder y de riquezas en manos de pocos, no sólo de los recursos físicos y monetarios, sino sobre todo de la información y de los recursos humanos, lo que produce la exclusión de todos aquellos no suficientemente capacitados e informados, aumentando las desigualdades que marcan tristemente nuestro continente y que mantienen en la pobreza a una multitud de personas. (62)

Ante la dimensión de la situación de pobreza y exclusión, Aparecida invita al discípulo-misionero a que su opción preferencial por los pobres sea traducida en gestos concretos (397), a

¹¹² Resulta interesante comprobar cómo tales reflexiones ya están contenidas en el trabajo seminal de Gustavo Gutiérrez, y cómo su *Teología de la Liberación* se nutre de la naciente Teología Política. Si ésta última había reaccionado ante el sujeto abstracto que traslucían reflexiones como las de Karl Rahner, desafiando a la teología a enfrentarse a situaciones concretas de no-identidad (especialmente luego de la dramática experiencia de Auschwitz), la teología latinoamericana quiere llevar a la teología a reflexionar desde la realidad de los no-persona, dada la realidad de pobreza, explotación y exclusión de la mayoría en el continente. Una muy buena reflexión sobre la continuidad-discontinuidad de teologías como las de Rahner, Metz y Gutiérrez se encuentra en Gaspar Martínez, *Confronting the mystery of God: political, liberation, and public theologies* (New York: Continuum, 2001).

trabajar para que tal opción atravesase todas las estructuras y prioridades pastorales de la Iglesia (396), a que en esa especial preocupación por los más desposeídos se verifique la solidaridad como actitud permanente de encuentro con Dios y los demás seres humanos (394) y en que la Iglesia de discípulos-misioneros se reconozca convocada a ser abogada de la justicia y defensora de los pobres (395, citando a Benedicto XVI en DI 4).

Aparecida quiere ser concreta en ofrecer, en el mismo capítulo 8, líneas pastorales para la renovación del apostolado social en busca de una promoción humana integral (8.4), junto con considerar líneas de índole socio-político que contribuyan a una efectiva globalización de la solidaridad y de la justicia internacional (8.5). La situación de pobreza y exclusión es tan extendida y estructural, que junto a la solidaridad expresada en “dedicar tiempo a los pobres, prestarles una amable atención, escucharlos con interés, acompañarlos en los momentos más difíciles...” (397), se exhorta a los discípulos-misioneros a que su acción también llegue a los temas sociales y aún en el sensibilizarse respecto de temas de justicia internacional.

Este consenso moral y cambio de estructuras son importantes para disminuir la hiriente inequidad que hoy existe en nuestro continente, entre otras cosas a través de políticas públicas y gastos sociales bien orientados, así como del control de lucros desproporcionados de grandes empresas. La Iglesia alienta y propicia el ejercicio de una “imaginación de la caridad” que permita soluciones eficaces. (537)

3. Lo teológico de la opción por los pobres en Aparecida

Tal como se planteó en la introducción de este trabajo, su principal objetivo es rescatar el carácter teológico de la “opción preferencial por los pobres.” El capítulo II buscó mostrar no sólo cómo una especial atención por los más pobres ha formado parte central de la religión cristiana desde sus orígenes más remotos, sino también destacar cómo en la Escritura, en la Tradición y en el Magisterio social se pueden encontrar con consistencia argumentos que le dan a la opción por los pobres—o las distintas formulaciones con el que se ha expresado el llamado a atender

especialmente a los necesitados—un claro carácter teológico. Ahora es el turno de enfocar la mirada en lo que la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe sostiene al respecto ¿Cómo la declaración magisterial de los obispos latinoamericanos en Aparecida se inscribe en tal tradición que destaca el carácter teológico de la opción por los pobres? ¿Cómo fundamenta teológicamente Aparecida el llamado a que todo discípulo-misionero opte por los más necesitados y excluidos?

En la sección anterior se mostró cómo Aparecida afirma que todo discípulo-misionero está llamado a traducir su vocación en un compromiso de solidaridad por la suerte de los más empobrecidos, aunque sea en diferentes niveles. Este compromiso no es algo que el discípulo-misionero simplemente haya derivado de un set de creencias, sino que lo ha ido asimilando en su relación de encuentro y seguimiento del Maestro, al ver que “ante la exclusión, Jesús defiende los derechos de los débiles y la vida digna de todo ser humano. De su Maestro, el discípulo ha aprendido a luchar contra toda forma de desprecio de la vida y de explotación de la persona humana” (112). Por eso Aparecida dirá con confianza que “esta opción nace de nuestra fe en Jesucristo, el Dios hecho hombre, que se ha hecho nuestro hermano” (392).

El discípulo-misionero aprende que la praxis de Jesús se encarna en una historia concreta; que es una praxis, por tanto, que primero ve, luego juzga, y actúa en conformidad. Así, entonces, el discípulo se encarna en su realidad para buscar en ella los signos de los tiempos, confiando que es en la realidad donde Dios sale a su encuentro.¹¹³ El estar atento—esa actitud de *awareness*—no es fruto de una especial virtud personal, sino que surge como fruto del encuentro con Jesús que el cristiano recibe por gracia, pues “encontrarse con Dios es en sí mismo y como

¹¹³ A pesar que a lo largo del Documento Final, especialmente en su Primera Parte, Aparecida pone el acento en “la realidad que nos interpela como discípulos y misioneros” (sección 2.1), habrá que reconocer que cuando reflexiona específicamente sobre los “Lugares de encuentro con Jesucristo” (sección 6.1.2) lo histórico queda bastante relegado. El orden de presentación es decidor: la Iglesia, la Escritura, la *Lectio Divina*, la Liturgia, la Eucaristía, el sacramento de la Reconciliación, la oración personal, la comunidad, los pobres.

tal, encuentro con los hermanos, un acto de convocación, de unificación, de responsabilidad hacia el otro y hacia los demás” (DI 3). En este sentido es que Benedicto XVI señala que “la opción preferencial por los pobres está implícita en la fe cristológica en aquel Dios que se ha hecho pobre por nosotros, para enriquecernos con su pobreza (cf. 2 Co 8, 9).” El cristiano no puede encontrarse con Dios y no encontrarse con los hermanos y con la realidad que lo circunda.

La misma dinámica discipular hace que esta realidad que el discípulo “ve” sea “juzgada” por los criterios del Evangelio. Así, el discípulo-misionero descubre que el llamado a optar por la suerte de los más desposeídos se funda en que ellos revelan al mismo Jesús al que se quiere encontrar, seguir y servir. Aparecida apunta a la sacramentalidad de los pobres—aun cuando no utilice explícitamente tal terminología—para sostener que la realidad de pobreza remite a Dios.

Estamos llamados a contemplar en los rostros sufrientes de nuestros hermanos, el rostro de Cristo que nos llama a servirlo en ellos: Los rostros sufrientes de los pobres son rostros sufrientes de Cristo (IV Conferencia de Santo Domingo, 178)... Todo lo que tenga que ver con Cristo, tiene que ver con los pobres y todo lo relacionado con los pobres reclama a Jesucristo. (393)

Aparecida no hace otra cosa que reiterar esta enseñanza de la Iglesia Latinoamericana, que ha sido a su vez parte de la Tradición desde la Patrística, apoyado en pasajes tan centrales del Evangelio como Mt 25:31-46. Aún más, los Obispos latinoamericanos agudizan el argumento al citar a San Juan Crisóstomo que utiliza una imagen que hace recordar la teología del Cuerpo Místico, cuando señala con fuerza formidable: “¿Quieren en verdad honrar el cuerpo de Cristo? No consientan que esté desnudo. No lo honren en el templo con manteles de seda mientras afuera lo dejan pasar frío y desnudez” (354).¹¹⁴ La especial vinculación teológica dada por el carácter sacramental de los pobres, explica por qué cuando Aparecida insista en la necesidad que el discípulo-misionero tiene de una experiencia personal de encuentro con Jesucristo, señale que ese encuentro se da de diversos modos, pero con especial fuerza al encontrarse con los pobres.

¹¹⁴ Citando *Homilías sobre Mateo*, L, 3-4: *Pastores Gregis* 58, 508-509.

“El encuentro con Jesucristo en los pobres es una dimensión constitutiva de nuestra fe en Jesucristo. De la contemplación de su rostro sufriente en ellos y del encuentro con Él en los afligidos y marginados, cuya inmensa dignidad Él mismo nos revela, surge nuestra opción por ellos. La misma adhesión a Jesucristo es la que nos hace amigos de los pobres y solidarios con su destino.” (257)

Este encuentro con Dios a través de los pobres es un encuentro donde el discípulo-misionero vive el proceso de conversión al que está llamado. La opción por los pobres lo expone a la interpelación que proviene del prójimo, de la persona oprimida, de la clase explotada socialmente, del grupo étnico despreciado, o del país dominado. Al mismo tiempo, la opción por los pobres es posibilidad de conversión para toda la comunidad de creyentes en Jesucristo, pues “ellos interpelan el núcleo del obrar de la Iglesia, de la pastoral y de nuestras actitudes cristianas.” (393) Aún más: dejando muy en claro que no hay “estructuras salvadoras, ya que en ellas siempre subyace la fragilidad humana” (385), los obispos en Aparecida indicarán que esta conversión debe apuntar también a la necesaria conversión de “estructuras que promuevan una auténtica convivencia humana, que impidan la prepotencia de algunos y faciliten el diálogo constructivo para los necesarios consensos sociales” (384). Aparecida recoge lo señalado por Benedicto XVI en su Discurso Inaugural: el contexto presente hace inevitable hablar de estructuras que crean injusticia (DI 4), que es indispensable comprender “la fuerza arrolladora de las estructuras de pecado presentes en la sociedad moderna” (92). Optar por los pobres es, en este sentido, un reconocimiento de la profundidad de la realidad del pecado y un compromiso a luchar contra él. Esta lucha estructural tiene por objetivo específico lo que ya la Doctrina Social de la Iglesia y el Magisterio latinoamericano enseñan: los bienes de la tierra deben estar distribuidos de tal manera que a nadie le falte lo mínimo, pues todos los seres humanos han sido creados a imagen y semejanza de Dios e invitados en Jesús a vivir la vida plena y verdadera (387); las condiciones de vida de muchos pobres y excluidos contradicen este proyecto del Padre y el Reino de Cristo es incompatible con estas situaciones inhumanas (358); si Dios ha dispuesto

su creación para ser aprovechada por todos, el cristiano no puede descansar frente a la realidad de inequidad (395), especialmente en un continente como el latinoamericano que declarándose mayoritariamente católico registra el mayor nivel de desigualdad en el mundo (527); esta triste realidad va contra el carácter esencialmente comunitario de la vocación cristiana.

Descubrimos, así, una ley profunda de la realidad: la vida sólo se desarrolla plenamente en la comunión fraterna y justa. Porque “Dios en Cristo no redime solamente la persona individual, sino también las relaciones sociales entre los seres humanos” [Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia, 52]. Ante diversas situaciones que manifiestan la ruptura entre hermanos, nos apremia que la fe católica de nuestros pueblos latinoamericanos y caribeños se manifieste en una vida más digna para todos. El rico magisterio social de la Iglesia nos indica que no podemos concebir una oferta de vida en Cristo sin un dinamismo de liberación integral, de humanización, de reconciliación y de inserción social. (359)

Este llamado a la unidad, a la *koinonía*, se funda también teológicamente en la práctica sacramental de la Iglesia, particularmente en la realidad de cada parroquia como iglesia local. Si la Eucaristía es signo de unidad en un contexto donde la mayoría de los creyentes viven bajo el flagelo de la pobreza, se plantea a los discípulos-misioneros la exigencia de una evangelización integral, en donde la comunidad eclesial no puede estar ajena a los sufrimientos de los pobres, debiendo concretar en signos solidarios su compromiso social (176). En esa opción preferencial por los pobres, la comunidad eclesial será signo de lo celebrado en la Eucaristía y actualizará el privilegio que Jesucristo dio a los pobres en el anuncio de su Evangelio” (550).¹¹⁵

A nivel conclusivo es necesario hacer dos comentarios. El primero, es que el objetivo de este capítulo ha sido destacar la indudable importancia que Aparecida otorga a la opción por los pobres—definiéndose en continuidad con las anteriores Conferencias, lo que significó recuperar algunos temas centrales que en Santo Domingo no se destacaron lo suficiente—en el contexto del llamado que todo cristiano en el continente latinoamericano recibe a ser discípulo-misionero de Jesucristo. Aún de mayor importancia para el presente trabajo, es destacar que la V

¹¹⁵ Aparecida hace referencia a los pobres como destinatarios privilegiados del Evangelio en referencia a la misión de cada Obispo, citando las palabras dadas por Benedicto XVI a los Obispos de Brasil (11 Mayo de 2007).

Conferencia está en continuidad con la fundamentación teológica de esta opción por los pobres que se encuentra desde los testimonios escriturísticos hasta las últimas declaraciones de la Doctrina Social de la Iglesia y del Magisterio latinoamericano. Aparecida, entonces, contribuye en que esta opción por los más necesitados sea comprendida no simplemente como una opción ética y social, sino que como teológica, pues surge como consecuencia de la misma fe en el Dios que el discípulo-misionero encuentra y sigue en Jesucristo.

Sin embargo, esta contribución de Aparecida pierde de vista una dimensión fundamental a la hora de reforzar el carácter eminentemente teológico de la opción por los pobres. La mayor carencia del Documento Conclusivo es que no termina de cerrar el círculo hermenéutico, pues comprende la opción preferencial por los pobres como teológica en una sola dirección. En otras palabras, lo que Aparecida señala básicamente es que la fe propia de los discípulos de Jesucristo es aquella fe que necesariamente debe traducirse en una opción preferencial por los pobres. Pero esto no funciona a la inversa: no se reconoce, ni se explora, ni se valora debidamente la opción por los pobres como esencial para la misma fe en Jesucristo. Uno de los aportes fundamentales de la tradición teológica latinoamericana ha sido señalar que la opción por los pobres no es sólo una consecuencia ética, sino también una categoría teológica, en la medida que optar por los más pobres, por su suerte, por su liberación, permite acceder más profundamente a la revelación de Dios en Jesucristo.¹¹⁶ Desde los pobres se profundiza la cristología y, por tanto, el discipulado.

Esta es la reflexión que ofrecerá el capítulo siguiente.

¹¹⁶ “La matriz histórica desde donde la teología de la liberación ha emergido es la vida de los pobres y, en particular, de las comunidades cristianas que se han levantado en el seno de la iglesia latinoamericana de hoy. Esta experiencia es el lugar desde donde la teología de la liberación trata de leer la palabra de Dios y de estar alerta a los desafíos que la fe plantea al proceso en el que el pueblo está involucrado. Revelación e historia, fe en Cristo y la vida de los pueblos, escatología y praxis: estos son los factores que, cuando en movimiento, ponen en marcha lo que se ha llamado el círculo hermenéutico” (Gutiérrez, *Teología de la Liberación*, 36).

IV. OPCIÓN POR LOS POBRES COMO PUNTO DE PARTIDA DEL DISCÍPULO-MISIONERO

¿Es la opción por los pobres teológica sólo por provenir de la fe del discípulo-misionero en Jesucristo o también su carácter teológico reside en que permite un acceso más profundo a la revelación de Dios en Jesucristo? La V Conferencia de Aparecida parece considerar una mitad: deriva solamente la opción por los pobres desde la fe en Jesucristo. El presente capítulo considerará la opción por los pobres como teológica dada su eficacia hermenéutica para hacer funcionar un proceso teológico circular, única manera que el cristiano tiene de ir dialécticamente progresando en su vocación de discípulo de Jesucristo y misionero del Reino de Dios.

La primera sección reflexionará sobre los vacíos de Aparecida, especialmente respecto a la consideración hermenéutica que (no) hace de la opción por los pobres para la tarea teológica; se destacará, en cambio, la necesidad de completar un círculo hermenéutico que considere una constante interacción entre la perspectiva y praxis de la opción por los pobres y los contenidos de fe; y viceversa, entre los contenidos de fe y esa perspectiva y praxis de liberación. La segunda sección mostrará cómo la perspectiva y praxis de los pobres afecta los contenidos cristológicos a los que el discípulo-misionero busca acceder. La tercera sección completará el círculo: cómo esos nuevos contenidos cristológicos afectan la praxis y perspectiva del discípulo-misionero. La sección final indagará sobre la “necesidad” de una opción por los pobres en el camino teológico-espiritual-salvífico del discípulo-misionero.

1. Hacia una verdadera circularidad hermenéutica

A pesar de todas las bondades del método ver-juzgar-actuar, éste sigue siendo un modo de proceder teológico demasiado lineal: primero ver, luego juzgar, y finalmente actuar. La

Teología de la Liberación ha querido insistir en que la praxis es punto de partida y que la reflexión teológica es sólo un “momento segundo”, lo que plantea una verdadera circularidad del tipo “actuar-ver-juzgar-actuar.” Coincidiendo con esta aproximación, parece necesario ir más allá. Sostener que la opción por los pobres hace funcionar un verdadero proceso teológico circular no es primeramente un asunto de determinar cuál es el “primer” paso y cuál es el “segundo”; un círculo no tiene un principio ni un fin. Lo importante de destacar es que la eficacia hermenéutica de la opción preferencial por los pobres se verifica en la circularidad teológica que se activa entre la realidad que se mira (“ver”) y los contenidos de fe a los que se accede y se adhiere (“juzgar”); igualmente, entre la praxis del discípulo (“actuar”) y lo que el discípulo conoce de Dios (“juzgar”). Aparecida, siguiendo una línea más tradicional, apuntará a que las verdades de fe afectan el actuar del cristiano y su modo de mirar la realidad. Pero no valorará que también la mirada que se tenga y la acción que se practique afectan a su vez las verdades de fe con las que se juzga. Sólo así se da una verdadera circularidad también en las etapas interiores del método: entre ver y juzgar, entre juzgar y actuar. Éste es el objetivo de la presente sección.

Tal como se señaló en la primera sección del capítulo anterior, la V Conferencia de Aparecida pone en el centro de su reflexión al discípulo-misionero, como figura del llamado que todo cristiano recibe en virtud de su bautismo. El cristiano recibe y escucha ese llamado en el encuentro personal con Jesucristo, lo profundiza en su seguimiento y lo traduce en misión de anuncio del Reino de Dios. Los bautizados están, entonces, “llamados a recomenzar desde Cristo” (549). Este anhelo de encuentro e intimidad hace que en Latinoamérica los cristianos de hoy sigan repitiendo la pregunta de los primeros que quisieron seguir a Jesús, “Maestro, ¿dónde vives?” (235; Jn 1:38). Aparecida, entonces, reflexiona sobre los “lugares de encuentro” con

Jesucristo (246-257),¹¹⁷ donde al discípulo se le descubrirá más su propia realidad como hombre o mujer: quién es, qué vida está invitado a vivir, cuál es la misión a la que está llamado. Sin embargo, no parece ser igualmente considerado el efecto “epistemológico” del encuentro del cristiano con su Señor, de su seguimiento, y de la posterior proclamación del Reino de Dios.

En Aparecida se da una cierta timidez epistemológica que deja la sensación que a pesar de reconocerse el carácter de Misterio que tiene la revelación de Dios en Jesucristo,¹¹⁸ el discípulo-misionero se encuentra con una verdad más o menos dada, con un Jesucristo ya bastante conocido. Un buen ejemplo de esto surge del análisis de la sección 6.1.2, “Lugares de Encuentro con Jesucristo”. La única mención que atribuye cierta fuerza epistemológica al encuentro con Jesús está en la referencia al encuentro en la oración mediante la *lectio divina*, la que “bien practicada, conduce al encuentro con Jesús-Maestro, al conocimiento del misterio de Jesús-Mesías, a la comunión con Jesús-Hijo de Dios, y al testimonio de Jesús-Señor del universo” (249); por única vez se considera cómo el discípulo reconoce contenidos particulares de la verdad de su Señor en encuentro con él. En el resto de la sección se distinguen sólo un par de tímidas menciones en esta dirección: la celebración del misterio pascual en la Eucaristía donde “los discípulos de Cristo penetran más en los misterios del Reino...” (250), y donde el mismo Jesús “nos atrae hacia sí y nos hace entrar en su dinamismo hacia Dios y hacia el prójimo” (251), y la mención a la celebración del sacramento de la reconciliación, donde Jesús “se compadece de nosotros y nos da el don de su perdón misericordioso” (254).

A la raíz de esta carencia epistemológica se encuentra un cierto modo de comprender el

¹¹⁷ El Documento Conclusivo hace 49 menciones explícitas al encuentro del discípulo-misionero con Jesucristo.

¹¹⁸ “Misterio” no en cuanto a “misterioso” o “místico”, sino en cuanto a una realidad que nos supera y que siempre será más de lo que nuestras limitadas capacidades de comprensión pueden aprehender. En tal sentido, se nota la influencia teológica del Concilio Vaticano II y de teólogos como Karl Rahner (Cfr. “The Concept of Mystery in Catholic Theology”, *TI 4*).

acceso a las verdades contenidas en la Revelación de Dios. Aparecida es heredera de una teología que considera generalmente las “verdades de fe” con las que se “juzga” la realidad como ya conocidas y perennes, más estáticas que dinámicas, unas verdades que la Iglesia custodia en un “depósito.”¹¹⁹ A su vez, la V Conferencia es continuadora de la tradición latinoamericana al ratificar el método ver-juzgar-actuar, método teológico que parte inductivamente de la realidad, juzgándola con los criterios evangélicos, para concluir con una acción correspondiente. Pero no existe propiamente un círculo hermenéutico: las “verdades de fe” con las que se “juzga” la realidad no son afectadas ni por el modo como se “ve” la realidad, ni por el “actuar” resultante. Es ante esta carencia que la opción preferencial por los pobres sirve como clave hermenéutica que permite alcanzar una circularidad que beneficia decisivamente al método teológico.

A pesar de la importante consideración del fenómeno de la pobreza en el continente y de la centralidad de la opción preferencial por los pobres para el discípulo-misionero, Aparecida no concede a los pobres una especial eficacia para la comprensión de quién es Jesús.

También lo encontramos de un modo especial en los pobres, afligidos y enfermos (cf. Mt 25:37-40), que reclaman nuestro compromiso y nos dan testimonio de fe, paciencia en el sufrimiento y constante lucha para seguir viviendo. ¡Cuántas veces los pobres y los que sufren realmente nos evangelizan! En el reconocimiento de esta presencia y cercanía, y en la defensa de los derechos de los excluidos se juega la fidelidad de la Iglesia a Jesucristo. El encuentro con Jesucristo en los pobres es una dimensión constitutiva de nuestra fe en Jesucristo. De la contemplación de su rostro sufriente en ellos y del encuentro con Él en los afligidos y marginados, cuya inmensa dignidad Él mismo nos revela, surge nuestra opción por ellos. La misma adhesión a Jesucristo es la que nos hace amigos de los pobres y solidarios con su destino. (257)

Aunque se señale que los “pobres nos evangelizan”, la opción por ellos es considerada

¹¹⁹ No tenemos espacio aquí para profundizar sobre este importante tema teológico. Son especialmente interesantes las reflexiones de Juan Luis Segundo, quien señala que este tema filosófico-teológico es mejor comprendido desde la realidad antropológica: “Para Agustín, la Verdad más absoluta que se revela a nosotros no nos está esperando de una vez a la vuelta de la esquina; no está en las mentes de ninguno de aquellos quienes la vieron y la tocaron encarnada en nuestro mundo, ni está cerca, depositada en un libro, aun si ese libro es la Biblia. De alguna manera, la Verdad absoluta que poseemos no nos retiene, sino que siempre nos está poniendo en camino—en camino *hacia la verdad*.” (*The Liberation of Dogma: faith, revelation, and dogmatic teaching authority*, traducido al inglés por Phillip Berryman. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1992, 157; la traducción al español es mía). Es por eso que Segundo constantemente apoya sus reflexiones en la aproximación de la *Gaudium et Spes*, particularmente en su n.16: “La fidelidad a esta conciencia une a los cristianos con los demás hombres para *buscar la verdad* y resolver con acierto los numerosos problemas morales que se presentan al individuo y a la sociedad” (las cursivas son mías).

como consecuencia de la fe, no como punto de partida para la teología y la cristología. Cuando Aparecida, por ejemplo, se detiene en los rostros sufrientes de los migrantes (411-416), no le concede a este “hecho nuevo y dramático” una eficacia hermenéutica para acceder a alguna nueva característica de la realidad de Jesús; está claro que el discípulo-misionero que opta por los pobres, es llamado a trabajar por los migrantes, pero no se considera que en el involucrarse con ellos, en el mirar el mundo, la Iglesia y a Dios desde ellos, y en el trabajo por sus demandas y derechos, ese discípulo-misionero descubre algo nuevo de Dios, del mundo, y de la Iglesia.

Será indispensable, por tanto, destacar primeramente cómo el mismo Evangelio que sirve de criterio de juicio en el método teológico es leído siempre desde un determinado contexto.¹²⁰ La V Conferencia invita seriamente al discípulo-misionero a caer en la cuenta de la realidad que lo rodea (Capítulo 2), interactuando con las ciencias sociales, ya que “ningún conocimiento es completamente autónomo” (124), a la hora de mirar el contexto social, económico, cultural, político, y ecológico. La lógica del Documento Conclusivo es que al reconocer en tal contexto el fenómeno masivo de la pobreza y la exclusión, el discípulo-misionero discierne éste como “signos de los tiempos, a la luz del Espíritu Santo” (33) y actúa en conformidad, entre otras cosas, optando por los más pobres. Es justamente aquí donde ya se descubre la carencia epistemológica de la V Conferencia: ¿esa opción por los pobres funciona a su vez como nuevo punto de partida para mirar la realidad? Más aún, ¿contribuye la opción por los pobres a que el discípulo-misionero se adentre en la realidad más real y así la conozca mejor?

Si la Revelación supone que Dios quiere comunicar algo de sí al ser humano, será

¹²⁰ Algunos han querido prevenir contra la tentación de que el “reconocer y proclamar que la situación es realmente importante” olvide que “debemos decir con igual fuerza que la situación *no* es el Evangelio. El Jesús histórico tendrá que ser siempre la base histórica del Cristo de la fe. Anteriores a la situación y como pasando por encima de ella para iluminarla, están las verdades y los valores perennemente válidos (trascendentes) del Evangelio... La situación podrá exigir una formulación nueva o más adecuada. Pero él teólogo no podrá olvidar que no está encima de la Palabra (que incluye doctrina), sino a su servicio” (Buenaventura Kloppenburg, “Las tentaciones de la Teología de la Liberación”, *Mensaje Iberoamericano* 100 (1974): 5).

fundamental considerar las condiciones para que el receptor del mensaje pueda recibirlo de la mejor manera. Si el lugar donde Dios se revela a los seres humanos es la realidad histórica, y si como señala Gustavo Gutiérrez, “reflexionamos siempre marcados por las realidades que vivimos, y por cuestionamientos que ellas nos plantean”¹²¹, la opción por los pobres se transforma en principio hermenéutico fundamental para el proceso teológico en Latinoamérica, tal como, análogamente, es no sólo punto de llegada para el discípulo-misionero, sino que a su vez funciona como punto de partida en su constante vocación de conocer más a su Maestro. Esto se funda en que si Dios se revela en la realidad histórica, la opción por los pobres localiza al discípulo-misionero en “lo más real de lo real”,¹²² que es la realidad masiva y evidente de pobreza y exclusión en el contexto latinoamericano.¹²³ Por un lado, esto hace que el discípulo “amplíe su perspectiva al incluir los sufrimientos e injusticias de los que el pobre es víctima. Esta ampliación de la mirada le permitirá, a su vez, trazar un nuevo lenguaje sobre Dios.”¹²⁴ Por otra parte, esta encarnación en la realidad “más real” permite que el discípulo—como teólogo que es—reconozca la complejidad de esa realidad, comprendiendo que una cosa es notar que hay

¹²¹ Gustavo Gutiérrez, *La Verdad Os Hará Libres: confrontaciones* (Lima, Perú: Instituto Bartolomé de las Casas: Centro de Estudios y Publicaciones, 1986), 160. Con razón se pregunta el teólogo chileno Jorge Costadoat, “¿Qué será de la comprensión del Evangelio, de su traducción en enseñanzas teológicas, espirituales, morales y litúrgicas, cuando el lugar hermenéutico de interpretación sea el del *mundo de los pobres*? (“Los Signos de los Tiempos en la Teología de la Liberación”, en *Signos de estos tiempos: interpretación teológica de nuestra época*, eds. Fernando Berríos, Jorge Costadoat, Diego García. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2008, 144).

¹²² “Cualquier situación histórica debe verse desde su correspondiente clave en la revelación, pero la revelación debe enfocarse desde la historia a la que se dirige, aunque no cualquier momento histórico es igualmente válido para la rectitud del enfoque. (...) [L]a situación enriquece y actualiza la plenitud de la revelación y (...) no cualquier situación es la más apta para que la revelación dé en ella de sí su plenitud y su autenticidad” (Ignacio Ellacuría, “El Pueblo Crucificado”, en Ellacuría y Sobrino, op.cit. II, 190).

¹²³ Agudamente Jon Sobrino notará que el fenómeno de la pobreza es lo más evidente a nivel global, no sólo por el número de pobres que existe en el Tercer Mundo, sino porque tal pobreza es generada por el Primer Mundo. Es decir, todos estamos, como víctimas o victimarios, involucrados en este fenómeno (“Theology in a Suffering World”, en *Pluralism and Oppression: theology in world perspective*, en Paul F. Knitter, ed. Lanham, Md.: University Press of America, 1991, 172). En nuestra opinión, sin embargo, el esquema oprimido-opresor tiende a la simplificación, pues no parece existir alternativa a la pertenencia a uno de los dos grupos.

¹²⁴ Gustavo Gutiérrez, *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente: una reflexión sobre el libro de Job* (Lima, Perú: Instituto Bartolomé de Las Casas: Centro de Estudios y Publicaciones, 1986), 100.

gente que sufre y otra cosa distinta es llegar a preguntarse por qué eso sucede.¹²⁵ En consecuencia, si la Revelación de Dios es un proceso abierto guiado por el Espíritu, la opción por los pobres ubica al creyente en la realidad más profunda de su contexto, pues es justamente ahí donde Dios se deja ver y conocer con más claridad. En tal sentido, la opción por los pobres es la apuesta hermenéutica¹²⁶ con la que el discípulo-misionero está permanentemente llamado a releer la Escritura, en el marco de la Tradición, e iluminado por el Magisterio.

Sin embargo, la opción por los pobres no sólo sitúa al discípulo misionero, dándole una perspectiva más “real” desde donde “ver” la realidad y “leer” la Palabra de Dios. La opción por los excluidos y oprimidos implica una determinada praxis de liberación, una praxis histórica que busca superar las injusticias que provocan pobreza. Y aquí reside la segunda clave para entender la carencia epistemológica en la teología de Aparecida: el “actuar” es sólo considerado como consecuencia de una realidad que es primero “vista” y luego “juzgada” a la luz del Evangelio. No obstante, en el “actuar” la verdad Dios también se revela, lo que provoca una verdadera circularidad hermenéutica en el proceso teológico, donde éste es fruto de una dialéctica entre

¹²⁵ José Comblin señalará que en Aparecida “no se hace ningún análisis de las estructuras. El texto atribuye la responsabilidad y la culpa a ‘algunos católicos que se apartaron del Evangelio’ (100 h). Los aspectos negativos se deben a “deficiencias y ambigüedades de algunos de los miembros’ [de la Iglesia]. Si ese fuese el problema, no hubiera sido necesario reunir toda una Conferencia continental. Bastaría mandarles un buen confesor a esos pocos católicos” (op.cit., 281).

¹²⁶ “No voy a abordar la opción por los pobres como un resultado de la Teología de la Liberación ni como uno de sus temas favoritos, sino como clave hermenéutica, es decir, como aquel previo para interpretar el Evangelio e impedir que su letra mate. En ese sentido, propongo esta respuesta como algo universal que vale no sólo para América Latina, sino para todo el mundo. Digo que es ‘mi’ respuesta, no tanto porque no sea igual a la de los demás teólogos de la liberación, sino porque es una apuesta. Porque yo mismo estoy en juego en esa respuesta. Me juego mi fe de cristiano, no sólo mi trabajo teológico. Es una apuesta que yo hago sobre cómo entender correctamente, y de un modo que verifique, el espíritu del Evangelio que me habla en la letra del Evangelio” (Segundo, “La opción de los pobres como clave hermenéutica para entender el Evangelio”, 474). Esta reflexión más personal del autor está en plena concordancia con la importancia que le dio al concepto de “ideología” y en su relación con la “fe”: “La fe no es, pues, un contenido resumido, universal y atemporal de la revelación, una vez que se ha desembarazado a ésta de ideologías. Por el contrario, es la madurez para las ideologías, es la posibilidad de desempeñar plena y conscientemente el cometido ideológico del que depende la liberación real de los hombres” (*Liberación de la Teología*. Buenos Aires: Ediciones C. Lohlé, 1975, 140).

teoría y praxis, fe y compromiso, ortodoxia y ortopraxis.¹²⁷ La ortopraxis resulta fundamental en este proceso dialéctico, pues, siguiendo a Ef 4:15, la verdad se alcanza en el amor, se alcanza “haciéndola” (229).¹²⁸ Este acento en la praxis no es para menospreciar la importancia de la ortodoxia, sino para cuestionar la concepción de la teología tradicional, donde los dogmas son considerados como algo dado de una vez y para siempre en un momento revelatorio.¹²⁹ La praxis no es sólo el deber moralista de hacer y no sólo decir. El punto más de fondo es que sólo se comprenderá lo que Dios quiere revelar cuando, por medio de la ortopraxis, hay una situación que se transforma de menos humana a más humana. En ese paso, en esa nueva situación de mayor sentido y de mayor humanidad, lo revelado por Dios se comprende más cabalmente, pues algo de la verdad más profunda del mismo ser humano ha sido descubierto y, por tanto, algo más profundo de Dios ha sido revelado.

“El cristiano no posee aún, ni siquiera por el hecho de entenderla, la verdad que Dios le comunica, mientras no consigue convertirla en “diferencia” humanizadora dentro de la historia. Hasta que la ortopraxis no se vuelva realidad, no importa cuan efímera y contingente sea, el cristiano no sabe todavía la verdad.”¹³⁰

Aparecida también destacará el poder del “hacer” cuando señale que “la vida se alcanza y

¹²⁷ Entender la teología como “momento segundo”, como “reflexión crítica sobre la praxis” es quizás una de las ideas fundamentales del proyecto de la Teología de la Liberación, expresado con claridad en Gustavo Gutiérrez, *Teología de la Liberación*, 61-72.

¹²⁸ La idea de “obrar la verdad” es también importante en la teología joánica, donde sólo “el que ama conoce a Dios” (1 Jn 4:7). Es la aproximación que Jesús utilizará ante la pregunta de los discípulos de Juan Bautista sobre si él es realmente el Mesías (Mt 11:3-6): “¿Cómo podemos reconocer que el mismo Dios está presente en medio de nosotros? Todos son signos que conciernen a los pobres; es más, designan una transformación de la condición de los pobres: los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos se curan, los sordos oyen, los muertos resucitan, la buena noticia se anuncia a los pobres” (Durand, A., op.cit., 142; traducción de Eduard Pou, op.cit., 2).

¹²⁹ Juan Luis Segundo, *The Liberation of the Dogma*, 38. “El método tradicional de conocimiento parte de la influencia griega en la tradición filosófica occidental y considera que la verdad es la conformidad de la mente con un objeto dado. Tal concepto de verdad no hace sino conformarse y legitimar el mundo tal como existe ahora. Pero hay otro camino de conocer la verdad: el dialéctico. En este caso, el mundo no es un objeto estático que la mente humana intenta comprender, sino un proyecto inacabado que se está construyendo (Per Frostin, “The Hermeneutics of the Poor – The Epistemological ‘Break’ in Third World Theologies, *Studia Theologica* 39 (1985): 127-150; la traducción es mía).

¹³⁰ Segundo, “Revelación, Fe, Signos de los Tiempos”, 448. Gustavo Gutiérrez cita a Edward Schillebeeckx para reforzar este punto: “La hermenéutica del Reino de Dios consiste sobre todo en hacer que el mundo sea mejor. Solamente así podrá descubrir lo que significan estas palabras: el reino de Dios” (*Teología de la Liberación*, 70).

madura a medida que se la entrega para dar vida a los otros” (360) o al afirmar que “la fe se fortifica dándola” (379), pero no extenderá tal lógica a su epistemología teológica.¹³¹ Por el contrario, la Teología de la Liberación pondrá a la base de su confianza en el poder epistemológico de la praxis, una concepción diferente de cómo el ser humano conoce lo que le es revelado. Estas no son sólo unas ciertas verdades que simplemente le llegan al ser humano, sino que él, como receptor de la autocomunicación de Dios, cumple con su libertad un rol decisivo en el proceso de la revelación. Forma parte del mismo proceso de la revelación, pues “la ortopraxis no es una última ‘aplicación’ de la revelación a la práctica: es algo que condiciona la posibilidad misma de que la revelación revele en realidad algo.”¹³²

Todo esto hizo descubrir algo que hoy se perfila como un rasgo fundamental de la conciencia contemporánea: el conocimiento está ligado a la transformación. No se conoce la historia sino transformándola (...) La verdad, para el hombre contemporáneo, se *veri-fica*, se hace. Un conocimiento de la realidad que no lleve una modificación de ella, es una interpretación no verificada, no hecha verdad. La realidad histórica deja así de ser el campo de aplicación de verdades abstractas, para ser más bien el lugar privilegiado del que se parte y al que se regresa en el proceso del conocimiento. La praxis transformadora no es el momento de la encarnación degradada de una teoría límpida y bien pensada, sino la matriz de un conocimiento auténtico y la prueba decisiva de su valor. Es el lugar en que el hombre recrea su mundo y se forja a sí mismo, conoce la realidad en la que se halla y se conoce a sí mismo.¹³³

Precisamente esto es lo que Jon Sobrino conceptualizó como *intellectus amoris*, complementando la tradicional idea de la teología como *intellectus fidei*, y los desarrollos más recientes que la comprenden como *intellectus spei*. En forma de tesis presenta esta idea central:

La práctica del amor y justicia no es algo que la teología sólo deba fomentar; es algo que puede llegar a ser una realidad mistagógica que da acceso al misterio de Dios. El *intellectus amoris (justitiae)* puede funcionar como mistagógica para el *intellectus fidei*.¹³⁴

¹³¹ Una posible excepción podría ser lo señalado en el 129: “Cada vez que Israel buscó y necesitó a su Dios, sobre todo en las desgracias nacionales, tuvo una singular experiencia de comunión con Él, quien lo hacía participe de su verdad, su vida y su santidad. Por ello, no demoró en testimoniar que su Dios—a diferencia de los ídolos—es el ‘Dios vivo’ (Dt 5, 26)...” Con todo, esto queda sólo a nivel de lectura de la experiencia de Israel, sin realizar una relectura hoy de los hechos de la realidad para ver de qué modo habría que “nombrar” a Dios hoy en Latinoamérica.

¹³² Segundo, op.cit., 127.

¹³³ Gustavo Gutiérrez, “Evangelio y Praxis de Liberación”, en *Fe cristiana y cambio social en América Latina*, ed., Instituto Fe y Secularidad (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1973), 241.

¹³⁴ Knitter, op.cit., 172.

Resulta interesante concluir la presente sección con la siguiente pregunta: ¿por qué Aparecida no considera la eficacia epistemológica de la opción preferencial por los pobres, como parte constitutiva de su carácter epistemológico? Desde un punto de vista teológico parecen existir tres razones fundamentales. La primera, reside en la tradicional pretensión de mantener “neutralidad” a la hora de involucrarse en el proceso teológico, distanciándose de cualquier indicio de “parcialidad”, buscando con esto asegurar que las conclusiones que se obtengan tengan carácter universal. Sin embargo, como varios teólogos de la liberación en Latinoamérica lo han señalado, tal pretensión es ilusoria pues cree “que la palabra de Dios se aplica a las realidades humanas en el interior de un laboratorio inmune a todas las tendencias y luchas ideológicas del presente.”¹³⁵ La Teología de la Liberación, en cambio, reconoce su parcialidad como condición para su pretensión universal.¹³⁶ Así, la parcialidad expresada en la opción por los pobres es, en cierto sentido, “pre-teológica”, pues se reconoce en la situación de injusticia, opresión, hambre, y exclusión de los pobres “el primer analogado” y el “concreto universal” del principio de los derechos humanos que todo hombre y mujer de buena voluntad está llamado a defender.¹³⁷

La segunda razón es que Aparecida no logra retroalimentar circularmente de manera suficiente teología y espiritualidad. Gustavo Gutiérrez fue especialmente insistente en esta íntima

¹³⁵ *Liberación de la Teología*, 11. “Seamos conscientes que no existe tal cosa como una teología autónoma, imparcial, académica flotando por encima de las opciones humanas y de las parcialidades. La teología más académica está íntima, aunque tal vez inconscientemente, comprometida con el *status quo* psicológico, social o político” (Ibid., 13).

¹³⁶ “El lugar social configura a la cristología, y la hace, por acción o por omisión, lo sepa o no, partidaria. La cristología de la liberación es, al menos consciente de ello, y tiene la honradez de reconocerlo: piensa desde el mundo de los pobres y piensa para liberarlos” (Jon Sobrino, *Jesucristo Liberador: lectura histórico teológica de Jesús de Nazaret*. San Salvador, El Salvador: UCA Editores, 2000, 65).

¹³⁷ Jon Sobrino, *Liberación con Espíritu: apuntes para una nueva espiritualidad* (San Salvador: UCA Editores, 1985), 132. El arzobispo de Buenos Aires, Jorge Bergoglio, declaró hace poco en la misma línea: “Los derechos humanos se violan no sólo por el terrorismo, la represión y los asesinatos, sino también por la existencia de condiciones de estructuras económicas injustas que originan grandes desigualdades” (Diario El Clarín, 30 Septiembre de 2009, en <http://www.clarin.com/diario/2009/09/30/um/m-02009449.htm>).

conexión: “el seguimiento de Jesús es la base sólida donde puede ser edificada una reflexión sobre Jesús como el Cristo, una Cristología; de otra manera, estará construida sobre arena.”¹³⁸

Esta carencia se hace más evidente en la medida que Aparecida justamente elige una categoría espiritual como la del discípulo-misionero, pero sin utilizarla teológicamente en toda su potencialidad.¹³⁹ El mismo Gutiérrez postulará justamente que “hablar de Dios supone vivir en profundidad nuestra condición de discípulos de aquel que dijo precisamente que era el camino (Jn 14:6). Esto nos llevó a sostener que, en última instancia, el método (el camino) del discurso sobre Dios es nuestra espiritualidad.”¹⁴⁰ En este sentido, la opción por los pobres adquiere su eficacia hermenéutica a través de la experiencia existencial-espiritual a la que remite, pues al estar con y trabajar por los pobres, el discípulo, por ejemplo, se hace consciente de “la innata tendencia de someter la verdad y dar positivamente un rodeo ante la realidad”, optando por vivir en “honradez con lo real”, “respetando la verdad de la realidad” a la que se quiere acceder.¹⁴¹

Finalmente, existe una razón eclesiológica. La timidez de Aparecida para reconocerle a la

¹³⁸ Nickoloff, op.cit., 310.

¹³⁹ A pesar que los Obispos declararon que el discipulado y la misión son las dos caras de una misma medalla (14f y 146), la lógica tiende a ir desde el discipulado a la misión. Salvo alguna tímida excepción (285), para el Documento Conclusivo en general y el Capítulo 6 (“El Itinerario Formativo de los Discípulos Misioneros”) en particular, la misión—que podríamos analogar a la praxis de liberación—es más consecuencia del discipulado que fuente desde donde éste se alimenta y reconfigura. Con mayor razón, Aparecida no considera explícitamente que la misión tenga alguna eficacia epistemológica para el conocimiento de Jesucristo.

¹⁴⁰ *Teología de la Liberación*, 36. Esta integración entre espiritualidad y teología se desarrolla también en *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente*, 82-88. Con todo, la opinión de Gutiérrez no es una novedad de la Teología de la Liberación. Ya en el Renacimiento surgían al respecto críticas a la teología escolástica: “Quizás el aspecto más fundamental de la *pietas* Erasmiana que la distingue de lo que convencionalmente se concebía como espiritualidad, es su relación con la teología y el ministerio. Las Historias de la Espiritualidad son escritas frecuentemente con poca atención a los sistemas teológicos y casi como alternativa a ellos (...) En opinión de Erasmo, los escolásticos crearon una dicotomía entre espiritualidad y teología, y ese hecho es fundamental para explicar su consistente y a veces fuerte antagonismo a la ‘teología reciente’. Su oposición no surgió del desacuerdo sobre una u otra conclusión teológica, pues algunas veces estaba de acuerdo con ellas, sino de la insatisfacción con la empresa escolástica como tal. Cuando Tomás de Aquino en su primera cuestión de su *Summa theologiae* definió teología como primariamente una disciplina ‘contemplativa’ que toma como su objeto a Dios tal como él es en sí mismo, de hecho la divorció tanto de la piedad como del ministerio y creó una ruptura en la más ‘verdadera y antigua’ tradición teológica de la Iglesia” (John O’Malley, “Introduction”, en *Collected Works of Erasmus: Spiritualia*, xii; la traducción es mía).

¹⁴¹ Jon Sobrino, “Espiritualidad y Seguimiento de Jesús”, en Ellacuría y Sobrino, op.cit. II, 453.

opción por los pobres su carácter teológico en cuanto a clave hermenéutica, está relacionada con uno de los puntos centrales de la *Notificación* que la Congregación para la Doctrina de la Fe publicó sobre las obras de Jon Sobrino: el lugar teológico fundamental es la fe de la Iglesia, donde todos los otros lugares teológicos encuentran su lugar.

El lugar eclesial de la cristología no puede ser la “Iglesia de los pobres” sino la fe apostólica transmitida por la Iglesia a todas las generaciones. El teólogo, por su vocación particular en la Iglesia, ha de tener constantemente presente que la teología es ciencia de la fe. Otros puntos de partida para la labor teológica correrán el riesgo de la arbitrariedad y terminarán por desvirtuar los contenidos de la fe misma.¹⁴²

Aquí radica un tema de fondo que, evidentemente, merece para su tratamiento muchas páginas, más de las que ya se han escrito. Baste aquí sólo hacer notar y señalar cómo el problema radica en si es posible concebir una interacción de la Iglesia como “el” lugar teológico con los otros lugares teológicos, en particular con los “pobres”—o la “iglesia de los pobres.”

2. Fe cristológica y opción por los pobres

La perspectiva (“ver”) y la praxis (“actuar”) que la opción por los pobres conlleva implican un acceso particular y más profundo a los contenidos de fe (“juzgar”). Dado que la V Conferencia quiso elegir la figura del discípulo-misionero para destacar la especial relación personal que, en virtud de su bautismo, une a todo cristiano con Jesucristo, parece necesario ahora analizar las consecuencias que lo anteriormente señalado reviste para la cristología, dado que en Cristo se revela en plenitud el misterio de Dios ¿Cómo entiende Aparecida la relación entre opción por los pobres y fe cristológica? ¿Qué vínculos entre esta opción y la cristología no han sido debidamente comprendidos y desarrollados por el magisterio de Aparecida? ¿Qué se deja de conocer de la realidad de Jesucristo—o no se alcanza tan profundamente—si no se opta por la perspectiva y la praxis que la opción por los pobres involucra?

¹⁴² Congregación para la Doctrina de la Fe, *Notificación sobre las obras del P. Jon Sobrino S.J.*, I,2.

Como ya se señaló en el capítulo III, es el papa Benedicto XVI quien plantea una idea fundamental en su Discurso Inaugural a los congregados en Aparecida: “la opción por los pobres está implícita en la fe cristológica” (DI 3). Pareciera ser, con bastante seguridad, que el Papa haya querido ratificar algo central para la fe de todo cristiano: que el amor a Dios que profesa el discípulo, si verdadero, debe traducirse en responsabilidad por el otro.¹⁴³ Sin embargo, el párrafo siguiente contiene la interrogante que parece ser la más relevante:

¿Quién conoce a Dios? ¿Cómo podemos conocerlo? (...) Si no conocemos a Dios en Cristo y con Cristo, toda la realidad se convierte en un enigma indescifrable; no hay camino y, al no haber camino, no hay vida ni verdad (...) ¿Cómo conocer realmente a Cristo para poder seguirlo y vivir con Él, para encontrar la vida en Él y para comunicar esta vida a los demás, a la sociedad y al mundo? (...) De lo contrario, ¿cómo van a anunciar un mensaje cuyo contenido y espíritu no conocen a fondo?” (DI 3)

Tanto el mismo Benedicto XVI como los obispos Latinoamericanos pondrán el acento en la adecuada catequesis que permita comunicar eficazmente el mensaje de Jesucristo (6.3; DI 3). Aparecida también profundizará en los “Lugares de Encuentro con Jesucristo” (6.1.2), con el objeto de resaltar lo fundamental del encuentro personal-existencial entre el discípulo y Jesucristo. Aún más, al afirmar que “el encuentro con Jesucristo en los pobres es una dimensión constitutiva de nuestra fe en Jesucristo” (257), se reconoce el status teologal de los más pobres, lo que hace que Aparecida se ponga en línea con la tradición magisterial latinoamericana.

A pesar de todo lo anterior, sigue ésta siendo una respuesta incompleta, pues los pobres no sólo ayudan a descubrir el rostro de un Jesús “dado”, sino a “re-descubrir” ese rostro. Tal como se señaló en la sección anterior, esto sucede porque la opción por los pobres es punto de partida y no sólo de llegada en el proceso teológico; tal opción otorga una verdadera circularidad

¹⁴³ El contexto inmediato de la frase citada es el siguiente: “Todavía nos podemos hacer otra pregunta: ¿Qué nos da la fe en este Dios? La primera respuesta es: nos da una familia, la familia universal de Dios en la Iglesia católica. La fe nos libera del aislamiento del yo, porque nos lleva a la comunión: el encuentro con Dios es, en sí mismo y como tal, encuentro con los hermanos, un acto de convocación, de unificación, de responsabilidad hacia el otro y hacia los demás. En este sentido, la opción preferencial por los pobres está implícita en la fe cristológica en aquel Dios que se ha hecho pobre por nosotros, para enriquecernos con su pobreza (cf. 2 Co 8, 9).”

a la fe cristológica, entre cristología—*fides quae*—y discipulado—*fides qua*.¹⁴⁴

Pero, en concreto, ¿qué de nuevo le aporta a la cristología la opción preferencial por los pobres? ¿Qué nuevos contenidos de la realidad de Dios revelada en Jesucristo se descubren o se profundizan desde la perspectiva de los pobres y en la praxis de justicia y liberación? Entre lo mucho que esta clave hermenéutica puede proporcionar, esta sección se centrará en 3 contenidos fundamentales: la historia humana de Jesús, la divinidad de Jesucristo, y el Reino de Dios.

La historia humana de Jesús

Si la plena revelación de Dios se da en Jesucristo, y si la mediación fundamental para acceder lo divino es la humanidad de Jesucristo, lo primero que se debe ver es cómo la opción por los pobres permite comprender mejor esa humanidad del Dios encarnado. Esta tarea resulta fundamental, pues desde los primeros siglos el docetismo ha acechado a la cristología, constituyéndose en la herejía más importante y persistente. Aunque Calcedonia haya afirmado la perfecta humanidad de Jesucristo contra todos los que en mayor o menor grado la consideraban aparente, surgieron en las décadas posteriores variantes de un monofisismo mitigado (monoenergetismo, monotelitismo) que pusieron a prueba la integridad de la humanidad de Cristo, la que fue defendida por los concilios de Constantinopla II y III. Y, sin embargo, el docetismo ha pervivido en la teología cristiana, aunque de modos nuevos y sutiles. Ciertos rasgos de “neo-docetismo” se pueden rastrear en la teología tradicional, cuando ésta utiliza categorías universalizantes y abstractas para hablar de Jesucristo, al punto que Jon Sobrino denuncia que la

¹⁴⁴ Juan Luis Segundo plantea la misma idea en su obra *El Hombre de Hoy ante Jesús de Nazaret* (Madrid: Cristiandad, 1982), queriendo adentrarse en líneas contemporáneas para interpretar a Jesucristo: “La significación actual de alguien que vivió y actuó en el pasado tiene, o por lo menos debería tener, dos componentes objetivos insoslayables: los que proceden de los datos históricos que poseemos sobre el personaje en cuestión, y los que constituyen la problemática real que un individuo, un grupo, una sociedad o aún la humanidad en general están afrontando (consciente o inconscientemente)” (IV, 787).

crisología tradicional nos ha mostrado un “Cristo sin Jesús.”¹⁴⁵ Es por eso que el magisterio latinoamericano en general y la Teología de la Liberación en particular han participado de la revalorización del Jesús histórico.¹⁴⁶ La perspectiva que entrega la vida y realidad de los pobres permite mirar a ese Jesús histórico y re-descubrir el modo concreto de la encarnación del Verbo: Dios se hace hombre y hombre pobre.¹⁴⁷ Esta opción que Jesús vive a lo largo de su existencia histórica se verifica en el estilo de vida que llevó, en la elección de los primeros destinatarios de su anuncio, en el modo de su pasión y muerte. Los adjetivos califican el sustantivo: Jesús vive una humanidad sencilla, pobre, sufriente. Por tanto, la reflexión cristológica debiera ayudar a conectar las particularidades de la humanidad de Jesús de Nazaret con la realidad presente—el pobre de Nazaret debiera remitir a los pobres de hoy,¹⁴⁸ el inocente Crucificado debiera remitir a los inocentes de hoy que son crucificados. Y, sin embargo, la pregunta de fondo es si el proceso no debiera funcionar también al revés, para que así la cristología realmente sea fruto de una circularidad hermenéutica: ¿Remiten los pobres de hoy al Jesús pobre de Nazaret? El hacerse estas preguntas es signo de una Iglesia, que en su función magisterial de transmitir los textos inspirados, se sitúa correctamente en el “lugar social-teologal” más propio de América Latina.¹⁴⁹

¹⁴⁵ Esto es, un Jesucristo funcional para los poderosos y opresores: “abstracto” (un Cristo que olvida a Jesús de Nazaret), “reconciliador” (que pasa por encima del conflicto del Jesús histórico) y “absoluto” (pues se absolutiza al mediador, olvidándose de la mediación (Cfr. *Jesucristo Liberador*, 36-42). Esta es una de las críticas que algunos teólogos de la liberación le harán a la cristología de Karl Rahner, reconocido por su influencia para la misma Teología de la Liberación.

¹⁴⁶ Julio Lois, “Cristología en la Teología de la Liberación”, en Ellacuría y Sobrino, op.cit. I, 230.

¹⁴⁷ El himno de Filipenses (2:6-11) presenta claramente este doble movimiento de abajamiento: no sólo desde la realidad divina a la realidad humana, sino que en ésta Jesús-Dios toma “la condición de servidor.” Esta idea es también recogida por Aparecida (31). Para Gustavo Gutiérrez esta humanidad pobre y escondida de Jesús es la que justamente hace que a tantos se les haga difícil reconocerlo (Cfr. *Dios de la Vida*, 174).

¹⁴⁸ Como ya se señaló, Aparecida sí hace tal conexión: v.gr. 220, 257, 354.

¹⁴⁹ Jon Sobrino concluye el segundo capítulo de *Jesucristo Liberador* señalando: “En este capítulo hemos intentado resaltar la importancia del lugar donde se hace cristología y de determinarlo lo más adecuadamente posible. Para la cristología latinoamericana, ese lugar es la realidad de los pobres, lo cual es, en último término, una opción cuya justificación sólo se da dentro del círculo hermenéutico: desde los pobres se piensa que se conoce mejor a Cristo, y ese Cristo mejor conocido es el que se piensa que remite al lugar de los pobres” (72).

La cristología de Aparecida destaca rasgos humanos de Jesucristo: humilde, que sufre y muere, que se compadece de los hombres y mujeres, solidario con los débiles, etc. También conecta esa humanidad de Cristo con la humanidad presente, señalando cómo en el rostro sufriente de Jesús se descubre el rostro sufriente de los que hoy sufren (32). Aún más, apelando a la opción preferencial por los pobres logra, aunque sea sólo en una ocasión, completar el círculo hermenéutico: en el rostro sufriente de los pobres se contempla el rostro sufriente de Cristo.

Si esta opción está implícita en la fe cristológica, los cristianos, como discípulos y misioneros, estamos llamados a contemplar, en los rostros sufrientes de nuestros hermanos, el rostro de Cristo que nos llama a servirlo en ellos: “Los rostros sufrientes de los pobres son rostros sufrientes de Cristo” (Santo Domingo 178). Ellos interpelan el núcleo del obrar de la Iglesia, de la pastoral y de nuestras actitudes cristianas. Todo lo que tenga que ver con Cristo, tiene que ver con los pobres y todo lo relacionado con los pobres reclama a Jesucristo: “Cuanto lo hicieron con uno de estos mis hermanos más pequeños, conmigo lo hicieron” (Mt 25,40). Juan Pablo II destacó que este texto bíblico “ilumina el misterio de Cristo” (Novo Millennio Ineunte 49). (393)¹⁵⁰

Sin embargo, no es ésta una aproximación por la que los obispos en Aparecida finalmente opten. La excepción que constituye la cita anterior confirma la regla: no se termina de valorar el carácter teológico de la opción por los pobres, al no comprender su eficacia hermenéutica. Al no profundizar en esta lógica no se descubren, desde la realidad humana de los pobres de hoy, otros contenidos propios de la humanidad de Jesús.

A pesar que en el Documento Conclusivo se encuentren casi 400 referencias a “Jesús”, “Cristo”, o “Jesucristo”, y que en 23 ocasiones se refiera a él como el “Resucitado”, jamás se lo identifica como el “Crucificado.”¹⁵¹ Si la opción por los pobres no es verdaderamente punto de partida para la reflexión cristológica, no se termina de recuperar la “historia humana” de Jesús, una historia que entrega una nueva luz a sucesos tan centrales para la fe cristiana como la muerte

¹⁵⁰ Benedicto XVI señala en su Discurso Inaugural: “en el más humilde encontramos a Jesús mismo y en Jesús encontramos a Dios” (3, citando *Deus Caritas Est* 15).

¹⁵¹ La única vez que se utiliza tal palabra, se la utiliza sin que explícitamente esté asociada a Jesucristo: “Una evangelización que pone la Redención en el centro, nacida de un amor crucificado, es capaz de purificar las estructuras de la sociedad violenta y generar nuevas” (543).

en cruz de Jesucristo. Considerar la “historia” tras estos sucesos hace que surja la pregunta de por qué llega históricamente Jesús a la cruz. Por tanto, la historicidad permite que no sólo se sostenga que Jesús muere en Cruz—como Aparecida lo sostiene—sino que se comprenda que tal suerte no es fruto de un designio divino previo, ni de una fatalidad cosmológica, sino como consecuencia de la praxis—de unas determinadas decisiones y opciones concretas—que Jesús llevó a cabo en su historia. Aunque el Documento Conclusivo incluye un análisis de las causas de la pobreza y de la exclusión, esta “historicidad” no ayuda a profundizar en las causas que explican el final de cruz en la historia de Jesús de Nazaret.¹⁵² Esta falta de historicidad atenta contra la realidad de escándalo y protesta de la cruz y muerte de Jesús, lo que a su vez implica que el cristiano no se sienta compelido con la misma fuerza a preguntarse—y a responder con una praxis de liberación—sobre por qué siguen llegando hoy tantos inocentes a sus cruces.¹⁵³

La divinidad de Jesucristo

El paso siguiente es ver cómo la opción por los pobres, al descubrirnos las características propias de la humanidad de Jesucristo, ayuda a comprender qué divinidad es la que Jesús revela. Esto es necesario, pues la Conferencia de Aparecida cae en el error que Jon Sobrino le atribuye a Calcedonia, esto es, utilizar “humanidad” y “divinidad” en Jesucristo como conceptos universales, cuando es justamente Jesucristo quien nos revela qué es ser humano y qué es ser divino.¹⁵⁴ La cristología de Aparecida, quizás inconscientemente, continúa con el modo de

¹⁵² Resulta interesante notar que el índice analítico presentado en la 5ta. Edición del Documento Conclusivo de Aparecida, contiene 275 temas. Entre ellos no se encuentra ni “realidad” ni “historia.”

¹⁵³ No sólo es original sino cuestionador el análisis que Juan Luis Segundo hace de la cristología de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio. Su crítica es a esa “cristología de arriba” que no está realmente interesada en la historia de Jesús, por lo que no podrá realmente inspirarnos para los desafíos históricos que el hombre debe enfrentar (Cfr. *El Hombre de Hoy ante Jesús de Nazaret*, 703-718).

¹⁵⁴ Jon Sobrino, *La fe en Jesucristo: ensayo desde las víctimas* (San Salvador: UCA Editores, 1999), 545.

proceder cristológico tradicional heredado de la Patrística. Ésta dedicó muchos de sus esfuerzos en las disputas conciliares para determinar si Jesús era plenamente divino y plenamente humano, disputas que dividieron a cristianos por siglos. Calcedonia realizó una primera síntesis que declara la presencia perfecta de ambas realidades en la misma persona. Sin embargo, apunta lúcidamente Juan Luis Segundo, la teología calcedonense depende excesivamente de la filosofía griega.

La teología de subsecuentes siglos, con su teoría pastoral implícita, continuó acomodando la historia de Jesús con su concepción de Dios, y no su concepción de Dios a la historia de Jesús. El infinito continuó siendo buscado directamente, como un conocimiento que surge por deducción del concepto de naturaleza divina. El resultado inmediato de esto fue la sensible pérdida de la concreta particularidad de Jesús—no sólo, o no tanto, como ser humano, pero como Dios.¹⁵⁵

Así como la teología no puede pretender realizar su tarea desde la total neutralidad contextual e ideológica, tampoco es posible deducir abstracta y metafísicamente el concepto de divinidad, como si ya en ese proceso no estuvieran involucradas determinadas preconcepciones. Si el criterio fundamental de la Revelación es el mismo Jesucristo, “imagen del Dios invisible” (Col 1:15), será a través de lo expresado en su humanidad cómo se podrá acceder mejor a lo que es la divinidad. Esto es lo que para teólogos como Karl Rahner resulta absolutamente central: la Humanidad de Jesús es la expresión de la Divinidad, por lo que ambas son inseparables. No es que se pueda “sacar” la humanidad de Jesús y pensar que su divinidad queda. La humanidad de Jesucristo es el símbolo de la divinidad, como el Logos es el símbolo del Padre.¹⁵⁶ Sin embargo,

¹⁵⁵ Juan Luis Segundo, “Disquisición sobre el Misterio Absoluto”, *Revista Latinoamericana de Teología* 6 (1985): 225-226.

¹⁵⁶ Este será el modo como Rahner compatibilizará su insistencia sobre llamar a Dios “Misterio”, como aquello que no podemos poseer, que es siempre más que lo que podemos aprehender (Cfr. “The Concept of Mystery in Catholic Theology”, *TI* 4) y que, al mismo tiempo, ese Dios, en Jesucristo, nos revela plenamente quién es: “Si una teología de realidades simbólicas fuera escrita, Cristología, la doctrina de la encarnación de la Palabra, obviamente formaría el capítulo central. Y este capítulo no necesitaría casi ser más que una exégesis del dicho: ‘El que me ve a mí, ve a mi Padre’ (Jn 14:9). No hay necesidad aquí de reposar en el hecho que el Logos es imagen, semejanza, reflejo, representación y presencia—lleno con toda la plenitud de la Divinidad. Pero si esto es cierto, podemos entender la proposición: la palabra encarnada es el símbolo absoluto de Dios en el mundo, lleno como nada más puede ser con lo que es simbolizado. Él no es meramente la presencia y revelación de lo que Dios es en sí mismo. Él es también la

la humanidad de Jesucristo no es una humanidad sin más, sino una humanidad sufriente. Por eso, si para penetrar más en el Misterio siempre inasible de Dios es necesario considerar seriamente el evento encarnatorio del Logos,¹⁵⁷ así también el evento histórico de la Cruz será fundamental, pues en ningún otro evento se revela con mayor profundidad la realidad más esencial de Dios;¹⁵⁸ el Hijo muere sufriendo y el Padre sufre la muerte del Hijo, lo que los hace a ambos *homoousion*, al expresar la esencia de Dios: amor. De este encuentro intratrinitario procede el Espíritu de amor que revela lo que Dios realmente es: no un Dios inmutable, lejano, y apático, sino uno que a quien la suerte del hombre le afecta, le hace sufrir, lo “moviliza.”¹⁵⁹ Sin embargo, ¿cómo podrá el discípulo tener ante sus ojos, histórica y concretamente ese “momento decisivo de la Cruz”—en palabras de Von Balthasar?

Es aquí que también se trasluce que la V Conferencia no termina de darle pleno carácter teológico a la opción preferencial por los pobres. A lo largo del Documento Conclusivo sólo una vez se señala que “el sufrimiento humano es una experiencia especial de la cruz y de la resurrección del Señor” (420). Pero, al no considerar la particularidad del sufrimiento presente en el continente—mayoritariamente injusto e inocente—se pierde la posibilidad de contemplar más plenamente lo que Dios revela de sí en el misterio de la Cruz de Jesucristo. A pesar que los

presencia expresa de lo que—o mejor, quien—Dios quiere ser, en libre gracia, para el mundo, de tal manera que esta actitud divina, así expresada, nunca puede ser revertida, sino que es y permanece definitiva e insuperable” (“The Theology of the Symbol”, *TI 4*, 237).

¹⁵⁷ Un interesante ensayo sobre esta particularidad kenótica en la encarnación de Dios se encuentra en M. Shawn Copeland, “The Poor is the Color of God”: “La opción preferencial de Dios por los pobres ofrece un momento revelatorio donde el Ser Divino nos manifiesta su ser-Dios a través de los pobres. Estos millones de niños, mujeres y hombres reales son un símbolo crucial de la presencia de la particular encarnación de Jesús de Nazaret en nuestro mundo” (Groody, op.cit., 217; la traducción es mía).

¹⁵⁸ “El problema intrínscico de toda cristología no es solamente su referencia a la persona llamada por el nombre de Jesús, sino también la referencia a su historia, y dentro de su historia, a su muerte en la cruz (...) El proceso de reinterpretación de los títulos de Jesús comienza no solamente con su persona histórica, pero de una manera radical con el final histórico de su vida. Su cruz requiere cristología, como dijo Kahler, pero la cruz es también el misterio tras toda cristología, porque las cuestiona y las llama a estar en constante revisión” (Jürgen Moltmann, *The Crucified God*. Minneapolis: Fortress Press 1993, 86; la traducción es mía).

¹⁵⁹ *Ibíd.*, 243-244.

obispos citan la IV Conferencia de Santo Domingo para afirmar que “los rostros sufrientes de los pobres son rostros sufrientes de Cristo” (393), esta única referencia “ascendente” no es suficiente para que tal intencionalidad sacramental se desarrolle teológicamente. El sufrimiento concreto de los pobres del continente latinoamericano no termina de ser considerado como un “signo visible” que ayuda a conocer mejor la experiencia del sufrimiento de Jesús, sufrimiento que no es sólo aquél presente universalmente en la experiencia humana, sino que es el sufrimiento producto de la injusticia y el abandono. Ésa es la humanidad de Jesús crucificado, única vía de acceso al misterio del Dios que muere en la cruz.

Crear que la opción por los pobres es eminentemente teológica, implica creer en el sufrimiento inocente como realidad teologal, lo que significa reconocer no sólo que los pobres son los crucificados de hoy, sino que son el cuerpo histórico de Jesucristo en cruz, desde donde se ilumina el misterio de un Dios sufriente,¹⁶⁰ un Dios que en Jesús crucificado se muestra como un “Dios menor”, presente en lo pequeño e impotente, una “divinidad que se esconde”¹⁶¹, ante la que el pecado parece triunfar.

En el NT, la trascendencia de Dios se expresa con un “más”, por supuesto, pero se le añade también un menos: hay una sabiduría insondable y amor inaudito de Dios, pero en la cruz de Jesús. El “más” sigue siendo el modo de mencionar la trascendencia de Dios, pero, ahora, junto a un menos. Y al mencionar conjuntamente ambas cosas, ese Dios se hace *más* trascendente, *más* inabarcable, *más* inefable, *más* misterio.¹⁶²

¹⁶⁰ Ignacio Ellacuría, “El Pueblo Crucificado”, Ellacuría y Sobrino, op.cit. II, 190-194. Será la imagen del Siervo Sufriente de Yavé la que Ellacuría utilizará como evidencia de que los pobres son la continuación histórica de la pasión de Jesús. Esta continuación puede tener diversas figuras históricas, pero tiene ciertas características fundamentales especialmente en relación con su semejanza con Jesús. Es verdad que aún los “pobres” contienen cierta indeterminación. Ellacuría sostendrá que es mejor así porque no podemos pretender que esta figura del Siervo Sufriente encuentre una clara traducción política e histórica. Pero, por otro lado, “es suficientemente determinado como para no ser confundido con lo que no puede representar el papel histórico del siervo sufriente de Yavé” (ibíd., 214). Aparecida, en cambio, sólo alcanzará a reconocer en la religiosidad popular una piedad que “refleja una sed de Dios que solamente los pobres pueden conocer” (258, citando Evangelii Nuntiandi 48).

¹⁶¹ San Ignacio de Loyola, *Ejercicios Espirituales* [196].

¹⁶² Jon Sobrino, *Jesucristo Liberador*, 415. También Jon Sobrino criticará la teología tradicional que procede analógicamente desde lo positivo de este mundo hacia Dios. Esto es correcto, pero no lo es todo: también se puede acceder a Dios *sub specie contrarii*, a través del sufrimiento que nos enfrenta a un Dios que cuestiona (Cfr., ibíd., 416-417). Resultan desafiantes las preguntas que a propósito plantea Jon Sobrino: “¿Hay en Dios una autodeterminación a expresarse en lo débil y pequeño (...)? ¿Hay en lo pobre y solidario una connaturalidad hacia lo

Reconocer, finalmente, que optando por los pobres el discípulo-misionero opta por formar parte del cuerpo histórico de Jesucristo crucificado, no invalida ni va en contra de reconocer a la Iglesia como el cuerpo de Cristo. Simplemente, implica reconocer un lugar teologal fundamental desde donde se puede acceder mejor, como Iglesia, a la realidad divina.

Reino de Dios

La teología latinoamericana da otro paso en la profundización del acceso al misterio de la divinidad revelada en Jesucristo: la realidad de Jesucristo—y por tanto la realidad de Dios—no se puede comprender sino en relación a su proyecto fundamental: el Reino de Dios.

Jesús, hombre cabal al mismo tiempo que perfecto Dios, nos hace así conocer qué es lo que en realidad contiene ese concepto de divinidad. Y la respuesta es que a Dios hay que entenderlo siguiendo la clave de la existencia de Jesús, la cual no es otra cosa que el proyecto histórico del *reino de Dios*, con la concreción que él le dio.¹⁶³

La opción preferencial por los pobres es nuevamente clave hermenéutica, pues la perspectiva de los pobres como destinatarios primordiales del anuncio que Jesús hace de la Buena Noticia, permite redescubrir el Reino de Dios, elemento central pero largamente relegado por la teología tradicional.¹⁶⁴ Es desde la perspectiva de quienes sufren opresión, pobreza e

divino?” (*Fe en Jesucristo: Ensayo desde las víctimas*, 549).

¹⁶³ Juan Luis Segundo, *Teología abierta* III, 314, citado en Sobrino, *Fe en Jesucristo*, 432.

¹⁶⁴ “Estas víctimas son las que fungen como perspectiva de nuestra reflexión (...) De ahí por ejemplo, que desde ellas expresemos nuestra preocupación recurrente por la devaluación y el desaparecimiento del reino de Dios. Este no llegó, pero sí llegó el mediador, lo cual llevó a que las cristologías se centrasen en la persona de Cristo e ignorasen la causa de Jesús, que es el reino de Dios para los pobres” (Sobrino, *La Fe en Jesucristo: Ensayo desde las víctimas*, 19). En su Mensaje Inaugural a los Obispos en Puebla, Juan Pablo II afirma que una verdadera evangelización sobre la verdad de Jesucristo incluye como contenido esencial el Reino: “De vosotros, pastores, los fieles de vuestros países esperan y reclaman ante todo una cuidadosa y celosa transmisión de la verdad sobre Jesucristo. Esta se encuentra en el centro de la evangelización y constituye su contenido esencial: ‘No hay evangelización verdadera mientras no se anuncie el nombre, la doctrina, la vida, las promesas, el reino, el misterio de Jesús de Nazaret, Hijo de Dios’” (I,2, citando a su vez *Evangelii Nuntiandi* 22). Aparecida nombra más de 60 veces el Reino, dedicando explícitamente el capítulo 8 a reflexionar sobre él. Pero también se enfrenta a la complejidad de esta distinción entre “mediador” y “mediación”, sosteniendo por una parte que “la misión es inseparable del discipulado” (278e), mientras que más adelante dirá que “Jesucristo es el Reino de Dios...” (382), lo que teólogos como Jon Sobrino derechamente rechazan, pues recuerda la autobasileia de Orígenes que ha

injusticia desde donde realmente se experimenta como “buena noticia” el anuncio de un Reino de justicia, paz y dignidad para todos. Por eso los pobres no son sólo llamados “bienaventurados”, sino que el mismo Jesús afirma que el Reino de Dios les pertenece (Mt 5:3), pues son ellos los que realmente *esperan* este Reino. Esta espera activa es una praxis que transforma realidades deshumanizantes en realidades más humanas, ensanchando esa presencia “ya” actuante del Reino en la realidad; la ortopraxis ayuda a penetrar en el misterio de lo revelado, ya que en el camino de transformación de la realidad es donde se experimenta con más claridad la *verdad* del Reino. Mediante la opción por los pobres se intenta, al mismo tiempo, mantener la historia “abierta”, incompleta, como un “no todavía”, recobrando la dimensión apocalíptica de la fe cristológica que le permite al discípulo-misionero seguir esperando en la promesa escatológica de Dios.¹⁶⁵ En tal sentido, la opción por los pobres será clave para comprender que “el presente latinoamericano no es sólo un todavía-no con respecto al Reino, sino un ciertamente-no.”¹⁶⁶ Es decir, al Reino de Dios se opone el “mundo”¹⁶⁷—en la concepción joánica del término; al plan de Dios se oponen los planes de los hombres. Estas realidades en oposición ayudan a introducirse más en la realidad de Jesucristo, para quien el Reino fue su obsesión. Jesús expulsa demonios, obra milagros, y acoge pecadores en su lucha contra el mal que esclaviza, oprime y marginaliza. Jesús es liberador denunciando, desenmascarando y oponiéndose a las dinámicas idolátricas impuestas por los que oprimen al pueblo.

Como se señaló en la segunda sección del capítulo precedente, la V Conferencia

contribuido a que el Mediador subsuma la Mediación.

¹⁶⁵ “Cuando uno hace la opción por éstos [los pobres], y cuando uno escucha su grito angustiado por la vida y por justicia, uno siente el profundo poder cristiano del símbolo de la Segunda Venida, proclamando una interrupción inminente a una historia que tan horriblemente ‘sigue avanzando’” (“The Turn to Apocalyptic and the Option for the Poor”, en Groody, op.,cit.,137).

¹⁶⁶ Jon Sobrino, *Jesucristo Liberador*, 217.

¹⁶⁷ Jon Sobrino utilizará la categoría de “antirreino” para explicar la estructura dúelica de la realidad: Reino-antirreino, Dios-ídolos; opresores-oprimidos.

identifica causas que explican la situación de pobreza e inequidad del continente (62), pero no termina de relacionarlas teológicamente con la realidad del Reino, por lo que no tiene impacto en su formulación cristológica. El problema de fondo reside en no atender a la eficacia epistemológica de la praxis de liberación. A pesar de lo mucho que Aparecida reflexionó en torno a la realidad del discípulo-misionero, no aprovecha la oportunidad para profundizar en el carácter epistemológico del seguimiento de Cristo.¹⁶⁸ No se considera que propiamente el seguimiento como discípulo pueda decir algo nuevo de Jesucristo, que pueda verdaderamente “revelar” un nuevo contenido. De hecho, la primacía del seguimiento—o la primacía de la ortopraxis sobre la ortodoxia¹⁶⁹—es consistente con el propio proceso cristológico original de las primeras comunidades cristianas. En ellas, se dio primeramente una cierta praxis que luego se fue traduciendo en fórmulas de fe: “La ‘fe’ en Jesús se expresó radicalmente, ante todo, antes de que los cristianos se esclareciesen teóricamente sobre su realidad, en la vida.”¹⁷⁰

La opción preferencial por los pobres hace operar el círculo hermenéutico cristológico pues tal apuesta metodológica está a su vez sustentada en la misma práctica del Jesús histórico.¹⁷¹ Por otra parte, en la dinámica de “seguimiento práxico” es donde se produce el

¹⁶⁸ “¡Sigamos al Señor Jesús! Discípulo es el que habiendo respondido a este llamado, lo sigue paso a paso por los caminos del Evangelio. En el seguimiento *oímos* y *vemos* el acontecer del Reino de Dios...” (MF 2; las cursivas son mías). Aparecida sigue una lógica donde la praxis tiene menos eficacia epistemológica, donde no se considera que el acontecer de Reino también se actúa. En tal sentido, la opinión de Juan Luis Segundo es bien distinta: “Pensábamos que la fe llegaba, en segundo lugar, como respuesta a la revelación que Dios nos hacía de su verdad. Ahora percibimos que, para recibir esa verdad, ésta tiene que hallarnos en una cierta búsqueda común de liberación humana” (Segundo, “Revelación, Fe, Signos de los Tiempos”, en Ellacuría y Sobrino, op.cit., 448).

¹⁶⁹ Resulta muy interesante lo que Juan Luis Segundo apunta, en sus reflexiones sobre la cristología paulina, sobre el riesgo que tuvo “la promulgación de la Ley”, pues el hombre se sintió con la seguridad de descansar en una ortodoxia, idolatrando el cumplimiento de la ley, pero quedando aún más lejos de la conversión del corazón que provoca situaciones más humanizadoras (*El Hombre de Hoy ante Jesús de Nazaret*, 540-541).

¹⁷⁰ Sobrino, *La fe en Jesucristo: ensayo desde las víctimas*, 199.

¹⁷¹ Según Jon Sobrino, esta práctica permite salvar la continuidad entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe: “lo más central para introducirnos en la totalidad de Jesucristo es su práctica y el espíritu con que la llevó a cabo” (*Jesucristo Liberador*, 96-104). Como se indicó en el capítulo 1, éste será un punto de insistencia en la teología de Gustavo Gutiérrez: “la teología de la liberación ha sido siempre honesta en reconocer esta “opción” en cuanto a la perspectiva que ocupa para hacer teología. Pero tal “preferencia” no es arbitraria, pues se funda tanto en el carácter

cambio epistemológico fundamental para la cristología: conocer a Jesús es finalmente seguirlo.

El seguimiento de la práctica de Jesús con su espíritu es, pues, exigencia ética del mismo Jesús histórico, pero es también principio epistemológico (...) Por decirlo en formulación negativa, fuera del seguimiento no se tiene la suficiente afinidad con el objeto de la fe para saber de qué se está hablando al confesarlo como el Cristo. Y en la formulación positiva, desde la afinidad del seguimiento puede tener sentido proclamarlo como el Cristo, como la revelación de lo verdaderamente divino y de lo verdaderamente humano.¹⁷²

En conclusión, Aparecida no valora suficientemente la eficacia hermenéutica de la opción por los pobres, perdiendo una oportunidad inmejorable para aprovechar la categoría fundamental del discípulo-misionero en la exposición de su cristología. El discipulado fue definido suficientemente, pero ¿se buscó re-conocer a ese Jesucristo al que se quiere seguir? Mucho se habló del seguimiento y la misión, pero ¿se valoró el carácter epistemológico que tiene el seguimiento de Jesucristo? El riesgo, entonces, será llenar esos vacíos cristológicos con imágenes ya dadas y hasta alienantes. Así como la fe soteriológica fue la perspectiva fundamental del desarrollo de la cristología patristica, los pobres proveen la perspectiva del sufrimiento para nombrar a Jesús como Liberador y para seguir creyendo en el proyecto de un Reino de justicia y vida. Un Jesús involucrado en un proyecto así, no puede sino ser un Jesús de la historia, el Emmanuel, a veces olvidado por la absolutización de Cristo como realidad trascendente. De este modo, la perspectiva y praxis que involucra la opción preferencial por los pobres permite un proceso cristológico más ascendente y antropológico, que permite comprender lo trascendente de Jesucristo desde su historia, su divinidad desde su humanidad.

teocéntrico de esta opción por los pobres—es decir, lo que Dios mismo, gratuitamente, ha decidido hacer—como en la misma fe en Jesucristo que llama a seguirlo con un discipulado marcado por esta preferencia por los marginados” (“The Option for the Poor Arises from Faith in Christ”, *Theological Studies* 70 (2009): 317-326).

¹⁷² Sobrino, *Jesucristo Liberador*, 103.

3. Ser “discípulo-misionero” desde una cristología desde los pobres

Si la opción por los pobres resulta una clave hermenéutica fundamental para la cristología y para la fe en Jesucristo, toca ahora examinar cómo esa nueva fe y ese nuevo conocimiento afectan la realidad del discípulo-misionero. El círculo hermenéutico que epistemológicamente opera para la cristología desde la perspectiva y la praxis asumida por el discípulo-misionero al optar preferencialmente por los pobres, vuelve circularmente sobre el mismo discípulo-misionero afectándolo existencialmente en el modo cómo mira la realidad y cómo actúa en ella.

La cristología no es sólo una investigación sobre la realidad de Jesucristo. La palabra que se diga sobre Jesucristo será, indirectamente, una palabra que se dirá sobre el ser humano. Varios teólogos contemporáneos han renovado el estudio de la cristología destacando que Jesucristo no sólo es *vero homo*, sino que también es el *homo verus*.¹⁷³ en él se muestra lo que es verdaderamente ser humano.¹⁷⁴ Esta conexión presente ya en el Concilio Vaticano II¹⁷⁵ la recoge Aparecida, dada su especial atención en la configuración con Jesucristo del cristiano como discípulo-misionero (4.2). Desde Jesús se comprende la dignidad y vocación de la persona humana (6, 41), pues “la fe cristiana nos muestra a Jesucristo como la verdad última del ser humano” (480). Por lo tanto, lo que la presente sección intentará mostrar es que si el discípulo-misionero se configura como tal a partir del encuentro y seguimiento de su Maestro, una cristología y una fe cristológica que no sólo redundan en, sino que también nace desde la opción por los pobres, configurará de una determinada manera la realidad del discípulo-misionero.

¹⁷³ Cfr. Jon Sobrino, *Fe en Jesucristo: Ensayo desde las víctimas*, 524-525.

¹⁷⁴ “Podemos ahora definir al hombre, en el marco de su supremo y oscuro misterio, como eso que sobreviene cuando la auto expresión de Dios, su Palabra, es dada amorosamente en el vacío de la nada sin-Dios (...) Si Dios mismo es hombre y permanece así para siempre, si toda teología es por tanto eternamente una antropología...el hombre es para siempre la articulación del misterio de Dios (...) La cristología es el fin y el comienzo de la antropología. Y esta antropología, cuando se comprende más cabalmente como Cristología, es teología” (Rahner, “On the Theology of the Incarnation”, *TI 4*, 116-117).

¹⁷⁵ *Gaudium et Spes 22*.

Humanidad y Divinidad de Jesucristo como acceso a la realidad

En Aparecida, el itinerario del discípulo-misionero comienza por “mirar la realidad.” Que el Documento Conclusivo señale que esa mirada de la realidad está iluminada por la Providencia de Dios (19), o que el discernimiento de los “signos de los tiempos” es en la luz del Espíritu Santo (33), más que una intromisión del “juzgar” en la autonomía del “ver”, representa el reconocimiento de lo falaz que tiene la pretensión de mirar la realidad “neutralmente.” En la perspectiva de una hermenéutica circular, no sólo la fe del cristiano es afectada por la realidad particular desde donde el cristiano vive y cree, sino que esa fe cristológica afecta, a su vez, su modo de comprender el mundo, a los otros, a uno mismo.¹⁷⁶ Aparecida reconoce que es necesario “recomenzar desde Cristo” (41), que “quien excluye a Dios de su horizonte, falsifica el concepto de realidad (44), que “si no conocemos a Dios en Cristo y con Cristo, toda la realidad se convierte en un enigma indescifrable” (DI 3),¹⁷⁷ por lo que resulta indispensable una reflexión cristológica sustantiva que entregue contenidos claves para una mejor “mirada” del discípulo-misionero sobre la realidad.

Aparecida, sin embargo, permanece vaga al respecto. La sensibilidad histórica que el discípulo-misionero tenga para observar la complejidad de la realidad que lo rodea, no es simplemente la consecuencia sociológica de examinar esa realidad desde una determinada perspectiva, sino que es consecuencia de un proceso teológico que va y viene desde el *locus* histórico concreto de los pobres y su praxis de liberación a la realidad de Dios revelada en la humanidad de Jesucristo. La hermenéutica dinamizada por la opción preferencial por los pobres

¹⁷⁶ “En el Nuevo Testamento y a lo largo de la historia, la fe en Jesucristo no significa sólo tomar postura ante *su* realidad (divina y humana), sino que expresa, de manera novedosa, lo que es esencial a toda fe religiosa: tomar postura ante la totalidad de la *realidad*” (Sobrino, op.cit. 11).

¹⁷⁷ Benedicto XVI sigue insistiendo, casi como un *leit motiv*, lo señalado en Aparecida: “La primera afirmación fundamental es, pues, la siguiente: sólo quien reconoce a Dios, conoce la realidad y puede responder a ella de modo adecuado y realmente humano” (DI 3).

permite juzgar ese acceso a la realidad, tal como otras apuestas hermenéuticas redundarán en otros accesos a la realidad.

La sección anterior apuntó, en primer lugar, a la particularidad e historicidad de la humanidad de Jesucristo como contenido cristológico que se ilumina desde la opción preferencial por los pobres ¿En qué sentido tal contenido cristológico afecta el modo como el discípulo-misionero mira la realidad? Al atender a la particular humanidad sufriente de Jesucristo, el discípulo-misionero enfrenta las continuas tendencias docetas presentes en el cristianismo. Esto no sólo ayuda a seguir resolviendo en favor de la real y completa humanidad de Cristo una disputa cristológica del pasado, sino que resulta indispensable para comprender “el eterno significado de la humanidad de Jesús” para nosotros:¹⁷⁸ el Verbo no sólo “se hizo” carne, sino que permanece encarnado por toda la eternidad. Dado que Aparecida no deriva las implicancias históricas de sostener tal verdad de fe,¹⁷⁹ no logra urgir al discípulo-misionero a que busque captar cómo esa Humanidad continúa presente, sufriendo y muriendo inocentemente, lo que, a su vez, impide que reconozca en los pobres de la realidad latinoamericana ese cuerpo histórico que reproduce la eterna corporalidad sufriente de Jesucristo.

Adicionalmente, y como ya se señaló en la sección anterior, atender verdaderamente a la humanidad de Jesús es descubrir en ella su componente esencialmente histórico: su sufrimiento y su muerte tienen en el pecado de injusticia su causa y explicación. Será, entonces, justamente esa

¹⁷⁸ “Jesús, el Hombre, no *fue* meramente en un tiempo de decisiva importancia para nuestra salvación, es decir, para el real encuentro con el Dios absoluto, a través de sus históricos y ahora pasados actos de la Cruz, etc., sino que— como el que llegó a ser hombre y ha permanecido como creatura—él es ahora y por toda la eternidad la *permanente apertura* de nuestro ser finito al Dios viviente de la vida infinita y eterna” (Rahner, “The Eternal Significance of the Humanity of Jesus for Our Relationship with God”, *TI* 3, 44).

¹⁷⁹ Aparecida se acerca a esta lógica cuando, nuevamente citando a Benedicto XVI, señala: “En el encuentro de fe con el inaudito realismo de su Encarnación, hemos podido oír, ver con nuestros ojos, contemplar y palpar con nuestras manos la Palabra de vida (cf. 1 Jn 1, 1), experimentamos que ‘el propio Dios va tras la oveja perdida, la humanidad doliente y extraviada. Cuando Jesús habla en sus parábolas del pastor que va tras la oveja descarriada, de la mujer que busca la dracma, del padre que sale al encuentro de su hijo pródigo y lo abraza, no se trata sólo de meras palabras, sino de la explicación de su propio ser y actuar’” (242, citando a *Deus Caritas Est* 12).

compleja historicidad de la humanidad sufriente de Jesucristo, la que ayudará al discípulo-misionero a comprender que la pobreza que padece buena parte del continente no es producto de una fatalidad cósmica, sino que consecuencia del pecado de los hombres;¹⁸⁰ y que ese pecado no es sólo un pecado individual, sino que se descubre como estructural. La débil consideración de la historicidad de la praxis de Jesús en la cristología del Documento Conclusivo impide que se pueda captar lo de “duélico” que tiene la realidad.¹⁸¹ El discípulo-misionero que mira la realidad desde la praxis histórica de Jesús—praxis conflictiva y en lucha—descubre en ella no solamente la ausencia del Reino, sino la presencia de fuerzas que se oponen a él.

Pero es también la divinidad revelada por la humanidad de Jesucristo la que permite acceder más profundamente a la verdad de la realidad que el discípulo contempla. No hay dudas que la imagen de Dios que Aparecida presenta está influida por lo que Jesús revela: un “Dios cercano a los pobres y a los que sufren” (7), un “Dios de rostro humano” (22), un “Dios [que] nos ama” (30), un “Dios asegura hasta la parusía su propuesta de vida para hombres y mujeres” (151), un Dios “Abbá” (157), etc. Sin embargo, al no valorar la eficacia hermenéutica de la opción por los pobres para la teología, Aparecida pierde la oportunidad de vislumbrar lo que de

¹⁸⁰ Amartya Sen, economista indio y premio Nobel 1998 en su disciplina, señala en las primeras líneas de su libro dedicado al análisis de la pobreza y la hambruna en el mundo: “La hambruna es la característica de algunas personas que no tienen lo suficiente para comer. No es la característica de que no haya lo suficiente para comer” (*Poverty and Famines*. Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1982, 1; la traducción es mía).

¹⁸¹ Como se señaló en el capítulo anterior, Aparecida sí considera que el mal que evidencia el continente latinoamericano tiene unas determinadas causas: concentración de la riqueza (62), concentración de la propiedad (72), falta de políticas de equidad social (78), estructuras de pecado (92). Evidentemente, que está lejos de una postura más radical como la de Jon Sobrino: “La llegada del reino está en relación duélica con el antirreino. Ambos no sólo son excluyentes, sino que uno hace contra el otro, y ésta es una evidencia que se impone masivamente en América Latina: el reino no se construye desde una *tabula rasa*, sino en contra del antirreino, y como verificación eficaz de ellos aparece la persecución contra los actuales mediadores del reino. Esta persecución, a su vez, se constituye en criterio de si en verdad se construye el reino. Digamos de pasada que quienes propician actividades puramente benéficas no son perseguidos, lo cual quiere decir que no han luchado contra el antirreino, y eso, a su vez, significa que sus actividades no son, en sentido estricto, signos del reino, pues no son actividades como las de Jesús” (Sobrino, *Jesucristo Liberador*, 218). De la utilización de la categoría de “antirreino” que Sobrino ocupa en su cristología se plantea una discusión tremendamente interesante. Es quizás el riesgo “maniqueísta” que se percibe en ella el que nos lleva a no utilizar tal categoría en el presente trabajo.

negatividad tiene el misterio de la Cruz; es desde ese abismal silencio y oscuridad de Dios que la realidad también se revela como silenciosa y oscura. Si la cruz es la suerte de Dios entregado a la libertad humana, la actual realidad sufriente es también reflejo de un Dios que se hace “menor” al respetar el poder de la libertad regalada al ser humano.

Él [Dios] quiere la justicia, desea que su derecho reine en el mundo, pero no puede imponerlo, debe respeto a lo que ha creado. Su poder tiene un límite: la libertad humana; sin ella la justicia no se hará presente en la historia (...) En otros términos, el Dios poderoso es también un Dios “débil.” El misterio de la libertad divina lleva al misterio y al respeto de la libertad humana.¹⁸²

Y es justamente—paradojal y milagrosamente—en el silencio y oscuridad del Dios crucificado donde la gloria de su ser divino se revela con más claridad: el Padre confirma la “permanente, redimida, final y definitiva validez de la singular y única vida de Jesús que alcanzó la permanente y final validez de su vida precisamente por medio de su muerte en libertad y obediencia.”¹⁸³ Jesús es sufrimiento y muerte, e inseparablemente alegría, servicio, resurrección: el Crucificado es el Resucitado y el Resucitado es el Crucificado. El misterio pascual que define la existencia de Jesús ilumina la pascualidad presente en la historia, especialmente en la realidad de los pobres—de los que viven en la oscuridad y silencio de las cruces de hoy—donde en medio del sufrimiento y la opresión mantienen la esperanza en Dios y la solidaridad entre ellos.

La pobreza descrita es real, y por ello escandalosamente trágica. Sin embargo, esos pobres tienen esperanza, y ello es escandalosamente sorprendente. A pesar de largos años de opresión y represión, a pesar de que una mirada macroestructural amenaza con mayor pobreza al Tercer Mundo, los pobres son hoy en América Latina pobres esperanzados, y esa esperanza es una de las características esenciales que cualifica su pobreza, sin la cual, por lo tanto, no se comprende adecuadamente a los pobres.”¹⁸⁴

¹⁸² Gutiérrez, *Hablar de Dios desde el Sufrimiento del Inocente*, 171.

¹⁸³ Rahner, *Foundations of Christian Faith*, 266.

¹⁸⁴ Sobrino, *Liberación con Espíritu*, 194.

Esperanza y transformación de la realidad

Así como la opción por los pobres es clave hermenéutica que entrega una perspectiva especial que dinamiza la circularidad teológica entre la realidad (“ver”) y los contenidos cristológicos (“juzgar”), así también esta opción implica una praxis de liberación que a su vez provoca una circularidad entre la misión del discípulo (“actuar”) y los contenidos cristológicos (“juzgar”). Queda ahora ver cómo la fe cristológica del discípulo-misionero afecta su praxis.

Cuando Johann B. Metz afirma la necesidad de llevar el recuerdo de los que sufren y han sufrido en la historia a la memoria de la Iglesia, no se está refiriendo simplemente a un ejercicio psicológico. Traer a la memoria las víctimas de un mundo encandilado por el progreso surge de la articulación misma de la fe cristiana como *memoria passionis, mortis, et resurrectionis Jesu Christi*.¹⁸⁵ Que el logos cristiano esté estructurado anamnéticamente como memoria de la muerte y vida de Jesús, que el Cristo en el que el discípulo-misionero cree sea un “Cristo peligroso”, que “las historias de discipulado de los Sinópticos nos sean historias, como todos saben, entretenidas o edificantes, sino historias que enfrentan peligros, historias peligrosas”,¹⁸⁶ es lo que funda teológicamente una praxis transformativa de la realidad.¹⁸⁷ Aún más, cuando el discípulo considera seriamente lo escatológico de lo revelado en el misterio de la muerte y resurrección de Jesucristo, comprende que su esperanza en la victoria escatológica revelada en la resurrección no anula el grito “ven, Señor, Jesús.”¹⁸⁸ Este clamor apocalíptico empuja al discípulo a

¹⁸⁵ Metz, *Faith in History and Society*, 107.

¹⁸⁶ Metz, “On the Way to a Postidealist Theology”, en *A Passion for God: the mystical-political dimension of Christianity*; editado y traducido por J. Matthew Ashley (New York: Paulist Press, 1998), 48; la traducción al español es mía.

¹⁸⁷ Gustavo Gutiérrez apuntará al lugar clave que la memoria tiene en la Biblia: “La memoria en la Biblia va más allá de lo conceptual; apunta hacia una conducta, una práctica designada para transformar la realidad. Recordar es tener en mente, o preocuparse por alguien o algo. Uno recuerda en orden a actuar” (Gutiérrez, “Memory and Prophecy”, en Groody, op.cit., 19).

¹⁸⁸ “Cualquiera que escucha el mensaje de la resurrección de tal manera que en él nada más necesita ser esperado, sino que en él sólo algo es confirmado, escucha falsamente” (Metz, “Theology as Theodicy?” en op.cit., 56).

comprometerse en una misión que proclama una “espera inminente” mediante una praxis que “acorta el tiempo”¹⁸⁹, una praxis en solidaridad mediante una acción política que busca transformar la realidad del continente latinoamericano.¹⁹⁰ Esta cristología nutre en el cristiano no sólo la esperanza de una resurrección ultraterrena, sino que le ayuda a descubrir en esa resurrección un futuro que se encuentra *esperando* activamente mediante la tarea misionera de transformar la realidad.¹⁹¹ Esto es clave para que el discípulo-misionero pueda comprender que su “esperanza” cristiana no es esperar, pasivamente, que algo suceda.¹⁹²

En esta esperanza el alma no se eleva sobre nuestro valle de lágrimas hacia una dicha celestial, ni se separa radicalmente de la tierra (...) Ve en la resurrección de Cristo no la eternidad del cielo, sino el futuro de la misma tierra en la que su cruz está puesta. Ve en él el futuro de la misma humanidad por la que él murió (...) La esperanza encuentra en Cristo no sólo consuelo en el sufrimiento, sino que también la protesta de la promesa divina contra el sufrimiento.¹⁹³

A partir de la irrupción de lo definitivo en la resurrección de Jesucristo, el cristiano puede comprender que en la esperanza que los pobres mantienen contra toda esperanza, lo escatológico ya se hace presente en la historia.¹⁹⁴ Aún más, que el Padre haya resucitado a Jesucristo es su respuesta-protesta contra la muerte del Inocente, lo que permite al discípulo captar que la esperanza cristiana es escatológica en cuanto actualiza ese juicio definitivo de Dios en la historia,

¹⁸⁹ Cfr. *Ibid.*, 163.

¹⁹⁰ “En la comprensión de la historia de Metz, las víctimas no son una excepción, algo debido a un error, a una falla mecánica y ocasional, por así decirlo. Por el contrario, las víctimas son sistémicas en la historia. Ésta es la razón por la que las víctimas deben ser tomadas en cuenta y deben pasar al frente en la historia, interrumpirla y desenmascararla” (Martínez, *op.cit.*, 66).

¹⁹¹ Cfr. Jürgen Moltmann, *Theology of Hope* (Minneapolis, Fortress Press 1993), 84-85.

¹⁹² La Real Academia de la Lengua Española entrega diversas definiciones para “esperanza.” Las más “pasivas” como “permanecer en el sitio adonde se cree que ha de ir alguien o en donde se presume que ha de ocurrir algo” y “no comenzar a actuar hasta que suceda algo”, se han impuesto sobre las más “activas” como “tener esperanza de conseguir lo que se desea” y “creer que ha de suceder algo, especialmente si es favorable.”

¹⁹³ Moltmann, *op.cit.*, 21. Aunque el Documento Conclusivo de Aparecida contiene más de 60 referencias a la “esperanza” cristiana, no queda claro cuál es el contenido específico de esa esperanza. Por el contrario, el discípulo que ha entrado en la dinámica hermenéutica de la opción por los pobres, comprende dos cosas claves de la esperanza cristiana: que desde los pobres—que no pueden dar por supuesta la vida—y desde las víctimas—que padecen el sufrimiento inocente—se aprende el contenido de vida y de justicia que tiene la esperanza en la resurrección.

¹⁹⁴ Precisamente a esto es lo que Gustavo Gutiérrez apuntaba cuando invitaba a reflexionar sobre la “densidad del presente” en el continente latinoamericano.

no quedándose “de brazos cruzados” esperando que algo que le sobrevenga desde fuera, sino trabajando por crear razones que sustenten la espera de ese futuro absoluto prometido por Dios.

Esperar no es conocer el futuro, sino estar dispuesto, en actitud de infancia espiritual, a acogerlo como un don. Pero este don se acoge en la negación de la injusticia, en la protesta contra los derechos humanos conculcados, y en la luchar por la paz y la fraternidad. Es por ello que la esperanza cumple una función movilizadora y liberadora de la historia.¹⁹⁵

Por un lado, ésta es la praxis de liberación que el cristiano redescubrirá como misión cuando como discípulo se haya encontrado con un Cristo que no puede ser comprendido aparte de su Reino, un Reino que implica necesariamente el proceso de liberación humana. La espera activa en el futuro absoluto revelado en la resurrección de Cristo se juega en esta historia, la única historia divina y humana, sagrada y profana, de gracia y pecado.¹⁹⁶ Por otro lado, la praxis que asume la responsabilidad de transformar la realidad, está realmente surgiendo de la fe en un Jesús humano y divino, un Jesús que muere y resucita, un Jesús que no puede entenderse fuera del Reino de Dios, Reino de paz, de justicia, de libertad, que opera como reserva escatológica para continuamente corregir y superar la praxis del misionero.¹⁹⁷

¹⁹⁵ Gutiérrez, *Teología de la Liberación*, 258. O como lo señala con tanta claridad Paulo Freire: “Una teología en que la esperanza fuese una espera sin búsqueda, sería profundamente alienante, porque estaría tomando por hombre a alguien que ha renunciado a su praxis en el mundo; negaría al hombre como ser de la transformación y negaría además la propia salvación como búsqueda en la conversión. La salvación debe ser trabajada para que pueda ser esperada” (“Carta a un joven teólogo”, *Perspectivas de diálogo* 5 (1970): 301-303; también en *Selecciones de Teología* 13 (50):179). Este es uno de los temas más interesantes presentados por Benedicto XVI en *Spe Salvi*, en cuanto a la relación de la esperanza escatológica con las esperanzas seculares.

¹⁹⁶ Esta será una de las críticas más importantes que Juan Luis Segundo desarrolle en su respuesta a la Instrucción *Libertatis Nuntius*, señalando que es el dogma de la Encarnación el que permite comprender cómo ambas historias son una, lo que además es plenamente coherente con la teología de la *Gaudium et Spes* (*Teología de la Liberación: Respuesta al Cardenal Ratzinger*, 89).

¹⁹⁷ De aquí que la comunidad de los discípulos-misioneros, esto es, la Iglesia, “debe enfatizar su función crítica-liberativa una y otra vez, para dejar claro que la historia humana como un todo está bajo la provisión escatológica de Dios. Ella [la Iglesia] debe insistir en la verdad de que la historia como un todo nunca puede ser una noción política en el estricto sentido de la palabra, por lo que no puede nunca ser objeto de una acción política particular” (Johann Baptist Metz, *Theology of the World*, traducido por William Glen-Doepel. London, Burns & Oates; New York: Herder and Herder, 1969, 118; la traducción al español es mía).

Desde la fe cristológica a la autocomprensión del discípulo-misionero

La fe cristológica (“juzgar”) iluminada por la praxis y la perspectiva que involucra la opción por los pobres, vuelve sobre el discípulo-misionero influyendo su “ver” la realidad y su “actuar” sobre ella. Si el “ver”, “juzgar”, y “actuar” del discípulo-misionero han sido decisivamente afectados por la eficacia hermenéutica de la opción por los pobres, existe un evidente beneficio epistemológico para la tarea teológica. Pero aún más: si el “ver”, el “juzgar” y el “actuar” del discípulo-misionero se han visto afectados, es el discípulo-misionero mismo el que se ha visto afectado existencial y espiritualmente.¹⁹⁸

Optar por los pobres contribuye a que el discípulo-misionero se ubique frente al misterio central de la Cruz, misterio que es no el final, sino el punto de partida de la cristología.¹⁹⁹ Karl Rahner dirá que “morir con Cristo es el acto de discipulado cristiano, así como la máxima consumación de la existencia humana”,²⁰⁰ pues la profunda experiencia de sufrimiento y abandono de Jesús en la cruz, constituye el evento crucial desde donde el discípulo-misionero capta lo central de su relación con Dios: el llamado a la entrega total y absoluta de su persona al Misterio de Dios, tal como radicalmente lo vivió Jesucristo crucificado.²⁰¹ La V Conferencia, en cambio, al no considerar la opción preferencial por los pobres como clave hermenéutica para su

¹⁹⁸ La autocomprensión del cristiano que quiere hacer teología es fundamental, lo que remite nuevamente a la realidad hermenéutica circular. Juan Luis Segundo reflexiona sobre esto citando a Bultmann: “Para entender la palabra de Dios dirigida al hombre éste debe comenzar por comprender su propia existencia, ya que Dios le habla de ella. Si cada palabra de Dios no aludiera a una experiencia humana, su palabra dirigida a nosotros sería algo así como un mensaje redactado en una lengua desconocida” (Segundo, *Liberación de la Teología*, 112).

¹⁹⁹ “El proceso de reinterpretación de los títulos de Jesús comienza no meramente con su persona histórica, pero en un sentido radical con el final histórico de su vida” (Moltmann, *The Crucified God*, 86).

²⁰⁰ Brian Linnane, “Dying with Christ: Rahner's Ethics of Discipleship”, *The Journal of Religion* 81 (2001): 228.

²⁰¹ “Es precisamente esta radical cualidad inherente en el movimiento de ‘salir de sí mismo’ hacia la absoluta incalculabilidad e incontrolabilidad de Dios como nuestro futuro absoluto, la que está basada en la gracia de Dios que encuentra su insuperable manifestación histórica en Cristo, precisamente como *crucificado*, y de ese modo como entregándose a sí mismo en el más radical sentido en las manos de Dios. Es en esta manifestación histórica que la gracia que estamos considerando aquí definitivamente se establece en el mundo. Pero precisamente esto toma lugar en la muerte de Cristo como el acto más radical de esperanza” (Rahner, “On the Theology of Hope”, *TI* 4, 255).

cristología—y, en general, para su teología—no puede comprender al “discípulo-misionero” desde la perspectiva del misterio de Jesús crucificado. Señalará que “el cristiano corre la misma suerte del Señor, incluso hasta la cruz” (140), pero no será ésta una dimensión determinante en la configuración del discípulo-misionero con su Maestro (4.2). No es que los discípulos-misioneros de Aparecida no vean la realidad del sufrimiento en Latinoamérica²⁰² ni se descubran llamados a trabajar por quienes sufren. El problema está en que el sufrimiento que el discípulo ve en la realidad no afecta su comprensión de Jesús. Y si Jesús sigue siendo el mismo, independiente de cuál sea la realidad histórica desde donde el discípulo realiza su seguimiento, nada sustancialmente nuevo se le revelará al discípulo-misionero sobre su propia realidad y vocación.

Se ha señalado, por otra parte, que la historicidad de la humanidad de Jesús muestra la fuerza tremenda del pecado humano que se opuso radicalmente a la propuesta de liberación de Jesucristo. Ser capaz de ver en la realidad latinoamericana la reproducción del sufrimiento inocente, permite captar la realidad del pecado estructural y de la presencia de fuerzas opuestas al Reino. Esta mirada honesta de la realidad permite al discípulo-misionero reconocerse como parte de esa realidad dividida y ver en ella la posibilidad de reconocer su propio pecado, su propia responsabilidad ante tal realidad, su propia necesidad de conversión—en palabras de Metz, la necesidad de “mantenerse siendo sujeto.” Al mismo tiempo, tener presente a las víctimas en su mirada, en su memoria, y en su praxis, le permite comprender la dimensión solidaria de la subjetividad cristiana. El creyente será realmente sujeto cuando comprenda su discipulado no como un asunto individual y privado, sino como una misión, una “praxis en la historia y en la sociedad que se entiende como una esperanza solidaria en el Dios de Jesús como

²⁰² Todo lo contrario, pues el Documento Conclusivo dedica el capítulo 2 a “La Mirada de los Discípulos sobre la Realidad”, capítulo que recoge las situaciones de desigualdad, pobreza, exclusión, etc.

el Dios de los vivos y los muertos, que llama a todos a ser sujetos en la presencia de Dios.”²⁰³

En esta praxis solidaria se da una apertura existencial del discípulo-misionero a la gracia escondida en la “noche oscura”²⁰⁴ de compartir la vida de esa mayoría de hombres y mujeres que en Latinoamérica “mueren antes de tiempo”—en palabras de Gustavo Gutiérrez. Y, al mismo tiempo, la fe en que la misma humanidad sufriente de Jesucristo es la humanidad resucitada por Dios ayuda al discípulo-misionero a percibir mejor cómo en medio de la pobreza, sufrimiento e injusticia, la esperanza de los pobres no es derrotada,²⁰⁵ y cómo a través de esa esperanza de los pobres, Dios le revela algo de su propia realidad como ser humano: que la gracia sobreabunda donde abunda el pecado, que la vida triunfa sobre la muerte. Optar por los pobres es la gracia que permite descubrir la estructura pascual de la realidad y, a través de ella, la estructura pascual de la existencia del discípulo-misionero. En la experiencia de impotencia del sufrimiento injusto de los pobres, se tiene experiencia de lo que significa esperar contra toda esperanza: la honda aspiración humana de vida y de justicia que revela la resurrección del Crucificado, vida que triunfa sobre el abismo de la muerte, justicia que reivindica al inocente.²⁰⁶

Hay una esperanza que puede expresar egocentrismo—comprensible—que busca “mi” supervivencia. Pero el ego-centrismo nunca es principio hermenéutico *cristiano*. Sí lo es el amor. Quien ama a las víctimas,

²⁰³ Metz, *Faith in History and Society*, 81.

²⁰⁴ “Junto con la ‘noche oscura pasiva’ a la que uno es llevado por gracia, hay lo que Juan [de la Cruz] llama la ‘noche oscura activa’, en la que nos disponemos mediante practicas y ejercicios de mortificación de tal manera que podemos estar abiertos a la gracia cuando es ofrecida. Transponiendo esta teología mística en la tradición de la contemplación en la acción, yo diría que esto significaría que uno se dispone poniéndose en el lugar de los pobres, los marginados y las víctimas” (J. Matthew Ashley, “The Turn to Apocalyptic and the Option for the Poor” en Groody, *op.cit.*, 147; la traducción es mía). Resulta tremendamente interesante investigar en qué medida en este planteamiento de Ashley no se descubre alguna dosis de semipelagianismo. Podría dar la impresión que la “opción por los pobres” fuera algo nuestro y no primeramente gracia de Dios.

²⁰⁵ “En el corazón y la vida de nuestros pueblos late un fuerte sentido de esperanza, no obstante las condiciones de vida que parecen ofuscar toda esperanza” (536).

²⁰⁶ “La resurrección de Jesucristo ha alumbrado esa esperanza, dándole un significado anticipador. Esta resurrección de Jesucristo es prototípica: en ella el tiempo de los astros y el espacio circunscrito fue definitivamente superado. La última palabra está dicha sobre la historia: no será ninguna potencia humana quien decidirá el destino definitivo de los pobres. Será el amor de Dios que resucitó a Jesucristo y que resucitará a todos los que Él ama y a los que lo aman. Y en esa categoría los pobres son privilegiados” (Juan Bautista Libanio, “Esperanza, Utopía, Resurrección”, en Ellacuría y Sobrino, *op.cit.* II, 510).

quien siente última compasión hacia ellas, quien está dispuesto a entregarse a ellas y a correr su mismo destino, ése puede ver también una esperanza para sí mismo en la resurrección de Jesús.²⁰⁷

En conclusión, la eficacia hermenéutica de la opción preferencial por los pobres logra no sólo impactar el proceso teológico, sino la experiencia espiritual del discípulo-misionero. El peregrinar entre “ver” y “juzgar”, entre “juzgar” y “actuar”, entre “actuar”, “ver”, “juzgar” y “actuar” logra ser una experiencia espiritual de autoconocimiento y de encuentro vivo con Jesús, experiencia espiritual que estará en circular retroalimentación con la reflexión teológica.

4. Necesidad de optar por los pobres y salvación universal

A lo largo de este trabajo se ha sostenido que la opción preferencial por los pobres es fundamentalmente teológica, en la medida que es clave hermenéutica esencial para el proceso teológico en Latinoamérica. Si no se opta por la perspectiva y praxis de liberación, la palabra que se diga sobre Dios—la *teo-logía*—desde este continente queda irremediablemente incompleta. En tal sentido, esa opción preferencial es necesaria. Sin embargo, dado que Aparecida ha puesto su atención en la imagen del discípulo-misionero para invitar a todos los cristianos del continente a un encuentro más profundo y a un seguimiento más radical de Jesucristo, y dado que la teología latinoamericana ha insistido en la profunda conexión entre teología y espiritualidad, ¿en qué medida esta opción por los pobres es necesaria para la salvación del cristiano? ¿En qué sentido el círculo hermenéutico que la opción por los pobres dinamiza en el discípulo-misionero—por medio del cual profundiza en la realidad que lo rodea, en la realidad de Dios, y en su propia realidad—es también un círculo soteriológico?

²⁰⁷ Sobrino, *Fe en Jesucristo: ensayo desde las Víctimas*, 88.

“Salvación”²⁰⁸ no se entiende simplemente como un estado futuro y extramundano que algunos alcanzarán de acuerdo al juicio final que Jesucristo haga en su Segunda Venida, sino que es un proceso que se comienza a experimentar ya en el encuentro histórico con la autocomunicación amorosa de Dios, encuentro que plenamente se da en la resurrección de la carne y el gozo de la visión beatífica.²⁰⁹ En ese trascenderse a sí mismo en el encuentro con el Otro y con los otros mediante el amor—relacionalidad tan distinta del “yo” autónomo y autárquico de la modernidad—es donde el ser humano es liberado de su encierro,²¹⁰ lo que revela el carácter esencialmente comunitario de la salvación cristiana—tema central de Benedicto XVI en *Spe Salvi*. Esta salvación es un verdadero proceso de divinización mediante una progresiva humanización; especialmente en el encuentro con el otro-prójimo-pobre es donde este proceso de conversión-salvación-liberación adquiere su dinamismo, pues “la grandeza de la humanidad está determinada esencialmente por su relación con el sufrimiento y con el que sufre.”²¹¹

La Teología de la Liberación será muy enfática en señalar que no existen dos historias,

²⁰⁸ La Conferencia de Aparecida hace referencia en 20 ocasiones a la “salvación”, pero no expresa claramente qué entiende concretamente por tal realidad, salvo cuando señala: “No podemos quedarnos tranquilos en espera pasiva en nuestros templos, sino urge acudir en todas las direcciones para proclamar que el mal y la muerte no tienen la última palabra, que el amor es más fuerte, que hemos sido liberados y *salvados* por la victoria pascual del Señor de la historia, que Él nos convoca en Iglesia, y que quiere multiplicar el número de sus discípulos y misioneros en la construcción de su Reino en nuestro Continente” (548; la cursiva es mía).

²⁰⁹ Cfr. Karl Rahner y Herbert Vorgrimler, “Salvation” en *Theological Dictionary* (Cornelius Ernst, ed.; traducido al inglés por Richard Strachan. New York: Herder and Herder, 1965, 419; la traducción al español es mía).

²¹⁰ Con justa razón se pregunta Benedicto XVI en *Spe Salvi*: “¿Cómo se ha llegado a interpretar la ‘salvación del alma’ como huida de la responsabilidad respecto a las cosas en su conjunto y, por consiguiente, a considerar el programa del cristianismo como búsqueda egoísta de la salvación que se niega a servir a los demás?” (16). Este proceso de salvación involucra al mismo tiempo fe y caridad, pues “ambas afirmaciones juntas expresan una actitud de salir de sí mismo, en que el hombre comienza a dejar a las espaldas su egoísmo y avanza en dirección al otro. Por eso, el hermano, el prójimo, es el verdadero campo de prueba de esta disposición de espíritu; en su ‘tú’ viene al hombre de incógnito el ‘tú’ de Dios” (Joseph Ratzinger, *El Nuevo Pueblo de Dios*. Barcelona: Herder, 1972, 391).

²¹¹ Benedicto XVI, *Spe Salvi* 38. Distintos teólogos de la liberación reflexionan sobre lo crucial de este encuentro con el más pobre para el propio proceso de conversión-liberación: obliga a despertar (González Faus), a ser honestos con lo real (Sobrino), a hacerse preguntas (Segundo).

una profana y otra sagrada,²¹² por lo que, en palabras de Ignacio Ellacuría, esta salvación es una verdadera “soteriología histórica.”²¹³ Es decir, toda realización salvífica debe verificarse en expresiones intra-históricas de lo escatológico ya presente; sólo así se comprenderá correctamente la consecuencia soteriológica de la afirmación fundamental sobre el Reino: “ya, pero todavía no”. Esto es consonante con la cristología calcedonense que reconoce en la misma persona de Cristo una naturaleza divina y una naturaleza humana.²¹⁴ Aún más, así como en la segunda sección del presente capítulo se señalaba que el modo para acceder al misterio de Dios es la humanidad de Jesucristo, así también será la historia de liberación de los pobres donde se podrá contemplar y agradecer el poder salvífico de Dios. Ya Medellín había sido claro en este punto.

Así como otrora Israel, el primer Pueblo, experimentaba la presencia salvífica de Dios cuando lo liberaba de la opresión de Egipto, cuando lo hacía pasar el mar y lo conducía hacia la tierra de la promesa, así también nosotros, nuevo Pueblo de Dios, no podemos dejar de sentir su paso que salva, cuando se da el verdadero desarrollo, que es el paso, para cada uno y para todos, de condiciones de vida menos humanas, a condiciones más humana.²¹⁵

Esta postura sobre la unicidad de la historia de salvación es consonante con lo planteado por Gustavo Gutiérrez sobre la unidad interna de los distintos planos de la salvación humana: de

²¹² Aunque no es un lenguaje normalmente utilizado por Aparecida, los Obispos declaran en el Mensaje Final: “Con el fuego del Espíritu Santo, *avancemos construyendo con esperanza nuestra historia de salvación* en el camino de la evangelización...” (MF 5; las cursivas son mías).

²¹³ Ignacio Ellacuría, “El Pueblo Crucificado” en Ellacuría y Sobrino, op.cit. II, 189-216. Jon Sobrino será quien con más profundidad postule una relación determinante entre Jesús y el Reino, lo que le permite señalar la relación decisiva entre la salvación trascendente y su verificación inmanente, entre la oferta-posibilidad universal de salvación para todos y la liberación histórica concreta de los más pobres (Cfr. *Jesucristo Liberador*, 211-230 y *Fe en Jesucristo: ensayo desde las Víctimas*, 426-435).

²¹⁴ El mismo Gustavo Gutiérrez que con toda claridad afirmará que “no hay dos historias, una profana y otra sagrada ‘yuxtapuestas’ o ‘estrechamente ligadas’, sino un solo devenir humano asumido irreversiblemente por Cristo, Señor de la historia”, es quien no se demora en aclarar que “las promesas escatológicas se van cumpliendo a lo largo de la historia, pero esto no quiere decir que se las identifique lisa y llanamente con realidades sociales determinadas” (Cfr. *Teología de la Liberación*, 194, 214). También Leonardo Boff apunta al dogma calcedonense como clave para entender la historia sagrada y la profana como una gran historia de la salvación (Leonardo Boff y Clodovis Boff, *Salvation and Liberation*, traducido por Robert R. Barr. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1984, 58-60; la traducción al español es mía).

²¹⁵ Conclusión 6.

la opresión de estructuras socio-políticas, de la opresión a nivel de la conciencia de las personas, y de la esclavitud del pecado.²¹⁶ En una interacción y retroalimentación mutua se alcanza verdaderamente la liberación integral.

Dada esta idea de “salvación”, optar preferencialmente por los más pobres se constituye en mediación privilegiada para que el discípulo-misionero alcance la liberación integral. En primer lugar, se le entrega un “espíritu”, un “ver” honesto, “contra la innata tendencia de someter la verdad y dar positivamente un rodeo ante la realidad”²¹⁷, facilitando la indignación ética, pues “no todos sienten tal indignación, no importa cuan grave sean los problemas sociales. Los hay quienes no la sienten porque no ven a las víctimas, o porque han excluido a las víctimas de su campo de visión.”²¹⁸ Los pobres también salvan en cuanto a que corrigen el “juzgar”, aquellas falsas imágenes de Dios: desde los pobres se ve mejor que Dios es el Crucificado.²¹⁹ La opción por los pobres también implica un “actuar” que busca la liberación de los pobres y excluidos, apuntando “salvíficamente” a que los pobres pasen de situaciones menos humanas a situaciones

²¹⁶ “Los tres niveles de liberación se condicionan mutuamente pero no se confunden; no se dan el uno sin el otro, pero son distintos: forman parte de un proceso salvífico único y global, pero se sitúan en profundidades diferentes. No sólo no hay reducción del crecimiento del reino al progreso temporal, sino que gracias a la palabra acogida en la fe el obstáculo fundamental al reino, el pecado, nos es revelado como la raíz de toda miseria e injusticia; y el sentido mismo del crecimiento del reino nos es manifestado como la condición última de una sociedad justa y de un hombre nuevo. A esa raíz y a esa condición última, sólo se llega a través de la aceptación del don liberador de Cristo que supera toda expectativa. Pero, inversamente, toda lucha contra la explotación y la alienación en una historia que es fundamentalmente una, es un intento por hacer retroceder el egoísmo, la negación del amor. Es por ello que todo esfuerzo por construir una sociedad justa es liberador—de una liberación que afecta por aproximaciones, pero efectivamente la alienación fundamental—es ya obra salvadora, aunque no sea toda la salvación” (Gutiérrez, *Teología de la Liberación*, 224).

²¹⁷ Sobrino, “Espiritualidad y Seguimiento de Jesús” en Ellacuría y Sobrino, op.cit. II, 453. Es que el pecado principal es la mentira que oprime la realidad de la pobreza masiva e injusta del continente, “que instala al hombre en la mentira o en la ceguera de corazón. De este modo, el pecado se enmascara ante el hombre hasta conseguir anestesiar la conciencia de culpa” (José Ignacio González Faus, “Pecado”, en Ellacuría y Sobrino, op.cit. II, 97).

²¹⁸ Jung Mo Sung, “The Human Being as Subject” en *Latin American Liberation Theology: The Next Generation*, ed. Iván Petrella (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 2005), 4; la traducción es mía.

²¹⁹ “Dios mismo se ha dado una ‘imagen’: en el Cristo que se ha hecho hombre. En Él, el Crucificado, se lleva al extremo la negación de las falsas imágenes de Dios. Ahora Dios revela su rostro precisamente en la figura del que sufre y comparte la condición del hombre abandonado por Dios, tomándola consigo” (Benedicto XVI, *Spe Salvi* 43).

más humanas.²²⁰ Aun más, este actuar “no es sólo una obvia exigencia ética sino también principio hermenéutico de comprensión”,²²¹ como fue señalado en la primera sección del presente capítulo, en el “hacer la verdad” el discípulo-misionero profundiza sobre la verdad de la realidad, de Dios y de sí mismo.²²² Por tanto, el círculo hermenéutico dinamizado por la opción por los pobres que resulta indispensable para la teología, es al mismo tiempo un círculo soteriológico para la vocación del discípulo-misionero, al regalarle un “ver”, un “juzgar”, y un “actuar” que lo ponen “a tiro de salvación.”

Que la opción por los pobres sea salvífica quedaría sólo parcialmente comprendida si el discípulo-misionero creyera, aún inconscientemente, que esta opción se trata primeramente de una iniciativa salvífica propia en beneficio de los más necesitados, o si creyera solamente que es su generosidad y compromiso el que le hace estar más abierto al otro—y, por tanto, al Otro. Todo eso es verdad, pero no es toda la verdad. Existe también para el discípulo-misionero una dimensión más pasiva y gratuita en la opción por los más pobres:²²³ el recibir la salvación de Dios que le viene a través de los más pobres.²²⁴ Esta gratuidad no es un componente más en esta realidad de la salvación. Esta gratuidad se experimenta porque viene de otro, de un otro que es pobre, y que es pobre porque hay estructuras opresoras que lo condenan, estructuras a las que el

²²⁰ Pablo VI, *Populorum Progressio* 16.

²²¹ “En el hacer la justicia aparece toda la hondura de la injusticia (...) En la praxis, más que en el puro concepto, es donde aparece con mayor radicalidad la existencia y realidad del antirreino” (Sobrino, “Centralidad del Reino de Dios en la Teología de la Liberación”, en Ellacuría y Sobrino, op.cit., I, 499).

²²² “Sólo mi disponibilidad para ayudar al prójimo, para manifestarle amor, me hace sensible también ante Dios. Sólo el servicio al prójimo abre mis ojos a lo que Dios hace por mí y a lo mucho que me ama” (Benedicto XVI, *Deus Caritas Est* 18).

²²³ Nunca se insistirá suficientemente en que la opción por los pobres es salvífica para el discípulo-misionero justamente porque es gracia. Que sea “opción”—decisión libre y explícita que conlleva un compromiso—no significa que ese salir al encuentro de los pobres no sea ya un disponerse a recibir la gracia de Dios como movimiento inspirado por Dios mismo. Como ya lo señalamos en el capítulo primero, el riesgo de semipelagianismo está muy presente en la comprensión de lo que significa “optar” por los pobres.

²²⁴ Sobrino dirá que la encarnación en la pobreza es fundamental para la espiritualidad de hoy, pues los pobres “son lugar de conversión porque su propia situación es la pregunta más clara por lo que somos y por lo que debemos ser” (“Espiritualidad y Seguimiento de Jesús”, en Ellacuría y Sobrino, op.cit., II, 462).

discípulo-misionero puede pertenecer. Por tanto, es una gracia redentora. Aquí está, nuevamente, el círculo soteriológico: “al ‘salvar’ a la Iglesia (y al mundo), los pobres la capacitan para que ésta, a su vez, se vuelque sobre la salvación y liberación del pueblo crucificado, se dedique a ‘bajar a los pueblos crucificados de la cruz’.”²²⁵

¿Quiere decir, en consecuencia, que fuera de ese círculo soteriológico no se alcanza la salvación? ¿En qué sentido esta opción preferencial por los pobres es a la vez necesaria para la salvación? ¿En qué sentido—y en qué no—se puede afirmar que *extra pauperes nulla salus*?²²⁶

Afirmar que “fuera de los pobres no hay salvación” es la respuesta a una pregunta fundamental: ¿cómo el cristiano puede pretender una salvación mientras ella no se haya verificado en la liberación histórica de las masas oprimidas que viven en su propio país y continente?²²⁷ La realidad de sufrimiento de los más pobres condiciona la salvación de todos, pues sólo “en la medida que hay salvación para los pobres, lo habrá para los demás.”²²⁸ Los textos bíblicos refieren constantemente a una salvación que viene de un “resto fiel”, que tiene como primeros destinatarios a los más pobres.²²⁹ Pero los más pequeños y postergados no sólo aportan ese elemento kenótico central para la salvación, sino que le imponen al discípulo-misionero una pregunta clave: ¿cómo poder, desde Latinoamérica, encontrar verdadera salvación fuera de un proceso liberador para el continente? Como señalará Jon Sobrino respecto a la pertenencia a la Iglesia latinoamericana, “nadie se debería sentir excluido de una iglesia con esta

²²⁵ Sobrino, “La opción por los pobres: dar y recibir”, 287.

²²⁶ Jon Sobrino desarrolla esta reflexión en “Extra Pauperes Nulla Salus”, en *No Salvation Outside the Poor*, 35-76.

²²⁷ Podríamos decir que este argumento tiene similitudes con la lógica de la doctrina de la apocatástasis (rechazo de la eternidad del infierno y fe en una reconciliación final total), doctrina sostenida por algunos padres de la Iglesia (especialmente algunos alejandrinos como Clemente y Orígenes). Algunos defensores contemporáneos de la apocatástasis, dirán que es difícil pensar en gozar de la felicidad del cielo si creemos que otros hermanos nuestros están sufriendo en el infierno.

²²⁸ Jorge Costadoat, “La liberación en la Cristología de Jon Sobrino”, *Teología y Vida* 45 (2004): 68.

²²⁹ “Desde su origen, el pueblo de Israel fue escogido para ser el portador de los designios divinos por haber sido el pueblo más débil y más pobre” (José Comblin, “Espíritu Santo”, en Ellacuría y Sobrino, op.cit., I, 632).

opción, pero nadie que no haga esta opción puede esperar ser incluido en esta iglesia.”²³⁰

Sin embargo, ¿en qué sentido afirmar que “fuera de los pobres no hay salvación” no sería correcto? Jon Sobrino opera una verdadera ampliación metodológica en su cristología al partir desde los pobres como lugar de salvación, basado en que son sacramentos de la presencia de Jesucristo: el creyente conoce a Cristo a partir de un Jesús de Nazaret al que se accede a través de los pobres, lo que, análogamente, opera también a nivel soteriológico. Pero habiendo afirmado esta implícita conexión entre los pobres y Jesucristo, ¿queda clara al mismo tiempo la diferencia que existe?²³¹ El acento en la identificación—sacramental—entre los pobres y Jesucristo puede significar no destacar lo suficiente el elemento de discontinuidad que tiene la divinidad de Jesús, lo que se puede traducir en un riesgo para la soteriología dinamizada desde la opción preferencial por los pobres. Si la continuidad pobres–Jesús no encuentra la necesaria alteridad, con mayor facilidad se puede caer en un colapso inmanentista de la escatología y la soteriología.²³²

Esta discontinuidad es necesaria para subrayar la gratuidad de Dios, una gratuidad que no se puede asimilar a la gratuidad humana. Que aunque la opción por los pobres sea punto de partida histórico y epistemológico para el discípulo-misionero—tanto para su compromiso por la liberación de los pobres como para el proceso teológico—la opción por los pobres será siempre,

²³⁰ Jon Sobrino, *Puebla: Serena afirmación de Medellín*, 38, citado en Casiano Floristán, “The Place of the Poor in the Eucharistic Assembly”, en Groody, op.cit., 256.

²³¹ Cuando la Congregación para la Doctrina de la Fe publica su *Notificación sobre las obras del Padre Jon Sobrino, S.J.*, su segundo punto se refiere a que “diversas afirmaciones del Autor tienden a disminuir el alcance de los pasajes del Nuevo Testamento que afirman que Jesús es Dios (4).

²³² El argumento sigue el razonamiento de una de las críticas fundamentales que la misma Congregación para la Doctrina de la Fe le ha hecho a la teología de la liberación: “Se afirmará que Dios se hace historia. Se añadirá que no hay más que una sola historia, en la cual no hay que distinguir ya entre historia de la salvación e historia profana. Mantener la distinción sería caer en el ‘dualismo’. Semejantes afirmaciones reflejan un inmanentismo historicista. Por esto se tiende a identificar el Reino de Dios y su devenir con el movimiento de la liberación humana” (*Libertatis Nuntius* IX, 3). A pesar de la necesidad de mantener una discontinuidad, parece mucho más necesario seguir reforzando la continuidad, dados los riesgos que para la teología y el cristianismo en general tiene el tender a una separación total.

antes, teocéntrica, pues Dios mismo es el que ha optado por los pobres; porque el discípulo recibe la gracia de Dios es que puede participar de esta opción y acción divina en favor de los más pobres. Caer en la cuenta de esta diferencia permitirá al discípulo-misionero reconocer la iniciativa de Dios en su propio proceso de liberación.²³³ Y quizás sea la misma opción por los más desposeídos la clave para mantener la tensión entre continuidad y discontinuidad, en la medida que mediante esa opción el discípulo-misionero no sólo encuentra a Dios en los pobres, sino que se le revela con más claridad su propia finitud y la trascendencia de Dios.

Finalmente, afirmar la necesidad de la opción por los pobres tiene dos riesgos a nivel eclesiológico. El primero es que tal afirmación no puede significar relativizar la necesidad de la Iglesia como sacramento de salvación y mediación fundamental para el conocimiento de Jesucristo. No puede significar prescindir de la Iglesia por una “nueva Iglesia.” Más bien, la necesidad de optar por los pobres en Latinoamérica se debe comprender como la afirmación de que la teología y el discipulado tienen un lugar social-teológico, y que fuera de él la Iglesia no puede ser sacramento de salvación.²³⁴ El segundo problema, quizás más sutil, es que al afirmar como *necesario* para la salvación ponerse junto a los pobres y comprometerse en la praxis de liberación, ¿no se estará apuntando a un cierto “purismo” eclesial, no ya del ascetismo ni de la ortodoxia sino del compromiso por los más pobres—de una cierta ortopraxis? ¿En qué sentido la Iglesia podrá seguir teniendo un carisma “católico”, universal, abierto a “justos y pecadores”?

²³³ Gaspar Martínez, refiriéndose a lo que concluye Gutiérrez en su libro sobre Job, sostiene que “Dios no actúa gratuitamente en la misma manera que los seres humanos lo hacemos. La justicia de Dios no puede ser igualada con la justicia humana, porque la justicia de Dios tiene su origen en la total libertad y grandeza de Dios. El cuidado amoroso y absoluto de Dios por la creatura (inmanencia) tiene su origen y naturaleza salvífica en la total libertad y grandeza de Dios como el absolutamente otro (trascendencia)” (op.cit, 148).

²³⁴ La Congregación para la Doctrina de la Fe señala como primer punto en la crítica a algunos escritos de Jon Sobrino, que “el lugar eclesial de la cristología no puede ser la ‘Iglesia de los pobres’ sino la fe apostólica transmitida por la Iglesia a todas las generaciones.” El riesgo que la CDF ve en una “nueva Iglesia”, sirve para preguntarse por el real lugar de la Iglesia—como es concebida tradicionalmente—como sacramento de salvación, si es que los pobres son la mediación fundamental para el conocimiento de Jesucristo y para acceder a su salvación ¿Hasta qué punto este nuevo primado de los pobres relativiza la necesidad de la Iglesia?

CONCLUSIÓN

Al final del camino recorrido en este trabajo queda una sensación mixta. Por una parte, se comprueba que la opción preferencial por los pobres es una realidad que, con distintas formulaciones, ha estado presente en la fe cristiana y en la vida de la Iglesia. Esta larga tradición de especial preocupación por el más pobre es ampliamente ratificada en Aparecida como una opción que marca la fisonomía de la Iglesia Latinoamericana (391). Desde América Latina y el Caribe la Iglesia sigue insistiendo en la necesidad que la pobreza presente en el continente, en sus ya conocidas y en sus nuevas expresiones, sea un especial foco de atención en la labor pastoral y social del discipulado y en la misión de los cristianos. Al destacar esta opción, Aparecida disipa las dudas ambientales luego de la aproximación más ambigua de Santo Domingo, recobrando parte del espíritu de Medellín y Puebla. Esta recuperación y ratificación es un logro sustancial que el pueblo fiel—comunidades de base y parroquiales, teólogos y religiosas, catequistas y laicos en general—debe recibir con alegría y agradecimiento. Es un punto de llegada que señala que tal opción es ya parte definitiva y central del magisterio latinoamericano. Y, sin embargo, debe ser también comprendido como un punto de partida.

Para la celebración de los 1500 años del Concilio de Calcedonia, Karl Rahner contribuyó con una ponencia titulada “Calcedonia, ¿final o comienzo?”²³⁵ En ella Rahner invitaba a rescatar la formulación del dogma cristológico calcedonense, pues servía para expresar esa verdad inefable de la salvación de una manera clara y concisa; pero que al recurrir a tal formulación no sólo se la repitiera sin más, sino que hubiera una real apropiación mediante una seria intelección de lo que esa formulación quiere expresar. Así también, Aparecida puede ser punto de partida a la hora de comprender qué implica realmente afirmar una opción por los más pobres. Por lo visto

²³⁵ Una versión corregida y más completa se encuentra en “Problemas Actuales de Cristología”, en *TI* 1, 144-200.

a lo largo del presente trabajo, los obispos latinoamericanos no terminan de reconocer plenamente la opción por los pobres como opción teológica. No se la asume como *locus* desde donde debe surgir y *praxis* que debe nutrir la reflexión teológica hecha desde el continente.

Que Aparecida no haya logrado captar plenamente el carácter teológico de la opción por los pobres, no hace sino confirmar el riesgo que algunos ven, análogamente, en la Doctrina Social de la Iglesia. Aunque fundada teológicamente, esta es una doctrina esencialmente “social”, por tanto, fácilmente distinguible del corpus dogmático teológico. El resultado: una *des-politización* de la teología.²³⁶ Así mismo, aunque fundada teológicamente, la opción por los pobres es considerada en Aparecida principalmente como opción pastoral y social. El resultado: los contenidos teológicos y de fe no se nutren de la realidad concreta desde donde se quiere decir una palabra sobre Dios, ni de la *praxis* de transformación de la misma realidad; y si los contenidos no están siendo iluminados desde el *locus* y la *praxis* que la opción por los pobres conlleva, difícilmente la mirada sobre la realidad y la acción que sobre ella se realiza podrán ser juzgadas desde unas verdades de fe realmente vivas. Éste es el círculo hermenéutico teológico que la opción por los pobres posibilita y dinamiza, y que Aparecida no alcanza a captar.

No es que esta opción cree el objeto de fe, “pues a la esencia de la comprensión cristiana de la fe le compete esencialmente el que Dios se nos haya dado por gracia.”²³⁷ Como lo señala Aparecida, es Jesús quien sale al encuentro del creyente en una diversidad de lugares; pero,

...ese encuentro tiene características históricas concretas; encontrar a Cristo—o, más específicamente, ser encontrado por Cristo—presupone que estemos presentes donde Cristo está él mismo presente, donde Cristo mismo dijo que estará presente. Si *teológicamente* el punto de partida para la Cristología es la realidad y la verdad de Jesucristo como quien nos amó primero, *fenomenológicamente* el punto de partida es este “lugar”, este “locus”, donde somos encontrados por él y recibimos su amor y su gracia.²³⁸

²³⁶ Johann Baptist Metz es especialmente claro en este punto (Cfr. *Faith in History and Society*, 35).

²³⁷ Sobrino, “Cristología sistemática: Jesucristo, el mediador absoluto del reino de Dios”, en Ellacuría y Sobrino, op.cit., 584.

²³⁸ Roberto Goizueta, “The Christology of Jon Sobrino”, en Pope, op.cit., 91; la traducción es mía.

Esta es la lógica que asegura la necesaria circularidad del camino espiritual y teológico del discípulo-misionero. Por una parte, éste descubre a Jesús que sale a su encuentro en cada hermano pobre. Por otra parte, al optar por los que sufren y son excluidos, el discípulo-misionero es capaz de pensar y conocer con un nuevo espíritu los contenidos de la fe que profesa como seguidor de Jesús; los piensa y conoce con ese espíritu que hace de los pobres bienaventurados. Sólo desde el reconocimiento de la eficacia hermenéutica que la opción por los pobres tiene para la tarea teológica, es que será realmente valorada como realidad teológica. Esta índole teológica disipará cualquier pretensión de entender esta opción como “optativa”, o de creer que al señalarla como preferente se está simplemente indicando una cierta inclinación. Ella misma es un contenido de fe, pues la Iglesia comprende que Dios mismo ha hecho esta opción. Y a su vez ella también es expresión de la fe del cristiano en Latinoamérica, quien cree en Jesucristo optando por los más pobres, pues tal opción, como lo señalara Benedicto XVI al inaugurar Aparecida, es un componente implícito de la fe cristológica.

Cuando Metz recuerda la vida y legado de Karl Rahner, señala que uno de los elementos más admirables del testimonio dado por su antiguo maestro, es que haya sido capaz de unir teología y vida, no en cuanto reconciliación privada entre las verdades que se creen y la propia historia personal, sino como teología que surge de esa misma reconciliación.²³⁹ De la lectura de Aparecida no queda duda que la Iglesia Latinoamericana reafirma la opción por los pobres; pero, al mismo tiempo, queda la sensación que ese “optar” no se hace teología. Ése es quizás el modo, el talante, el “espíritu” de Medellín que muchos añoran: no sólo que la teología hable de la vida que los cristianos están invitados a vivir, sino que la vida misma que se vive hable de Dios.

²³⁹ Cfr. Metz, “Do we miss Karl Rahner”, en *A Passion for God*, 101.

BIBLIOGRAFÍA

1. Libros y Artículos

Benedicto XVI, *Caritas in Veritate*.

_____, *Deus Caritas Est*.

_____, *Spe Salvi*.

Berrios, Fernando, Costadoat, Jorge, y García, Diego, eds., *Signos de estos tiempos: interpretación teológica de nuestra época*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2008.

Boff, Leonardo y Boff, Clodovis, *Salvation and Liberation*, traducido por Robert R. Barr. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1984.

Bowden, John, ed. *The Encyclopedia of Christianity*. New York: Oxford University Press, 2005.

Brackley, Dean, *Divine Revolution*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1996.

Brighenti, Agenor, “Criterios para la Lectura del Documento de Aparecida. El con-texto, el pre-texto y el texto”, en *Revista Latinoamericana de Teología* 71 (2007): 161-180.

Codina, Víctor, “Para Comprender Aparecida”, *Revista Latinoamericana de Teología* 72 (2007): 283-294.

Comblin, José, “El proyecto Aparecida”, *Revista Latinoamericana de Teología* 72 (2007): 271-282.

Concilio Vaticano II, *Gaudium et Spes*.

Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *Documento de Medellín*.

_____, *Documento de Puebla*.

_____, *Documento de Santo Domingo*.

_____, *Documento de Aparecida*.

Congregación para la Doctrina de la Fe, *Notificación sobre las obras del P. Jon Sobrino S.J.*

Costadoat, Jorge, “La liberación en la Cristología de Jon Sobrino”, *Teología y Vida* 45 (2004): 62-84.

- Daley, Brian, "Building a New City: The Cappadocian Fathers and the Rhetoric of Philanthropy", *Journal of Early Christian Studies* 7 (1999): 431-461.
- De Sivatte, Rafael, "Biblia y pobres", *Revista Latinoamericana de Teología*, 72 (2007): 255-270.
- Denzinger, Heinrich y Hünerman, Peter, *Enchiridion symbolorum: definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Bologna: EDB, 1995.
- Dorr, Donald, *Option for the Poor*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1992.
- Durand, Alain, "Le rapport aux pauvres, constitutif de la foi", *La Vie Spirituelle* 142 (1988): 273-290; traducción de Eduard Pou, *Selecciones de Teología* 29 (1990): 3-12.
- Ederer, Rupert, trad., *The Social Teachings of Wilhelm Emmanuel von Ketteler*. Washington: University Press of America, 1981.
- Ellacuría, Ignacio y Sobrino, Jon, eds., *Mysterium Liberationis: Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*. Madrid: Editorial Trotta, 1990.
- Frostin, Per, "The Hermeneutics of the Poor – The Epistemological 'Break' in Third World Theologies", *Studia Theologica* 39 (1985): 127-150.
- Groody, Daniel, ed., *The Option for the Poor in Christian Theology*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2007.
- Gutiérrez, Gustavo, *Densidad del Presente*. Lima, Perú: Instituto Bartolomé de Las Casas-RIMAC, Centro de Estudios y Publicaciones, 1996.
- _____, *Dios de la Vida*. Lima, Perú: Instituto Bartolomé de Las Casas-RIMAC, Centro de Estudios y Publicaciones, 1989.
- _____, *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente: una reflexión sobre el libro de Job*. Lima, Perú: Instituto Bartolomé de Las Casas: Centro de Estudios y Publicaciones, 1986.
- _____, *La Verdad Os Hará Libres: confrontaciones*. Lima, Perú: Instituto Bartolomé de las Casas: Centro de Estudios y Publicaciones, 1986.
- _____, *Teología de la Liberación: perspectivas*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1990.
- _____, *Essential Writings*. Editado por James B. Nickoloff. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1996.
- _____, "The Option for the Poor Arises from Faith in Christ", *Theological Studies* 70(2009): 317-326.

- _____, “Evangelio y Praxis de Liberación”, *Jornadas Fe Cristiana y Cambio Social en América Latina*, Instituto Fe y Secularidad, ed. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1973: 231-245.
- Haughey John, ed., *The Faith that does justice: examining the Christian sources for social change*. New York: Paulist Press, 1977.
- Hennelly, Alfred, *Liberation Theology: A Documentary History*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1990.
- Holman, Susan, “Healing the Social Leper in Gregory of Nyssa’s and Gregory of Nazianzus’s ‘perí philoptochías’”, *Harvard Theological Review* 92 (1999): 283-309.
- _____, *The Hungry are Dying: Beggars and Bishops in Roman Cappadocia*. New York: Oxford University Press, 2001.
- Hoppe, Leslie, *There Shall Be No Poor Among You*. Nashville, Tennessee: Abingdon Press, 2004.
- Ignacio de Loyola, *Constituciones de la Compañía de Jesús*.
- _____, *Ejercicios Espirituales*.
- Juan XXIII, *Mater et Magistra*.
- Juan Pablo II, *Centesimus Annus*.
- _____, *Evangelii Nuntiandi*.
- _____, *Sollicitudo Rei Socialis*.
- _____, *Vita Consecrata*.
- _____, *Discurso a los Obispos de Honduras* (2001).
- _____, *Homilia para os trabalhadores do campo* (Recife, 1980).
- Kim, Sebastian C.H. y Marak, Krickwin C., eds., *Good News to the Poor*. Delhi: Indian Society for Promoting Christian Knowledge and Centre for Mission Studies, Union Biblical Seminary, 1997.
- Kloppenburger, Buenaventura, “Las tentaciones de la Teología de la Liberación”, *Mensaje Iberoamericano* 100 (1974): 4-9.
- Knitter, Paul, ed., *Pluralism and Oppression: theology in world perspective*. Lanham, Md.: University Press of America, 1991.

León XIII, *Rerum Novarum*.

Lindberg, Carter, *Beyond Charity: Reformation Initiatives for the Poor*. Minneapolis: Fortress Press, 1993.

Linnane, Brian, "Dying with Christ: Rahner's Ethics of Discipleship", *The Journal of Religion* 81 (2001): 228-248.

Lynch, Cyprian. ed., *A Poor Man's Legacy: An Anthology of Franciscan Poverty*. The Franciscan Institute, St. Bonaventure University, 1988.

Martínez, Gaspar, *Confronting the Mystery of God*. New York: Continuum, 2001.

McFadden, Thomas, ed., *Liberation, Revolution, and Freedom: theological perspectives: proceedings of the College Theology Society*. New York: Seabury Press, 1975.

Metz, Johann Baptist, *Faith in History and Society*. Traducido por J. Matthew Ashley. New York: Herder & Herder, 2007.

_____, *A Passion for God: the mystical-political dimension of Christianity*; editado y traducido por J. Matthew Ashley. New York: Paulist Press, 1998.

_____, *Theology of the World*, traducido por William Glen-Doepel. London, Burns & Oates; New York: Herder and Herder, 1969.

Miscall, Peter, "The Concept of the Poor in the Old Testament", *Harvard Theological Review* 65 (1972): 600.

Mollat, Michel, *The poor in the Middle Ages: an essay in social history*. Traducido por Arthur Goldhammer. New Haven: Yale University Press, 1986.

Moltmann, Jürgen, *The crucified God: the cross of Christ as the foundation and criticism of Christian theology*. Minneapolis: Fortress Press 1993.

_____, *Theology of hope: on the ground and the implications of a Christian eschatology*. Minneapolis, Fortress Press 1993.

O'Brien, John, *Theology and the Option for the Poor*. Collegeville, Minneapolis: Liturgical Press, 1992.

Osiek, Carolyn, *Shepherd of Hermas: a commentary*. Minneapolis: Fortress Press, 1999.

Pablo VI, *Populorum Progressio*.

Petrella, Iván, ed., *Latin American Liberation Theology: The Next Generation*. Maryknoll, New York: Orbis Books, 2005.

Phan, Peter, *Social Thought*, Wilmington, Delaware: M. Glazier, 1984.

Pío XI, *Quadragesimo Anno*.

Pixley, Jorge y Boff, Clodovis, *The Bible, The Church, and The Poor*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1989.

Pope, Stephen, ed., *Hope & solidarity: Jon Sobrino's challenge to Christian theology*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 2008.

Pullan, Brian, *Poverty and Charity: Europe, Italy, Venice, 1400-1700*. Aldershot, Hants; Brookfield, Vt.: Variorum, 1994.

Rahner, Karl, *Foundations of Christian Faith*. Traducido al inglés por William V. Dych. New York: Crossroad, 1984.

_____, *Theological Investigations*. Traducido al inglés por Cornelius Ernst, Baltimore, Md. (etc.): Helicon Press (etc.), 1961-1979.

Rahner, Karl, Vorgrimler, Herbert, *Theological Dictionary*. Editado por Cornelius Ernst; traducido al inglés por Richard Strachan. New York: Herder and Herder, 1965.

Ratzinger, Joseph, *El Nuevo Pueblo de Dios*. Barcelona: Herder, 1972.

_____, "Situación actual de la fe y la teología", *L'Osservatore Romano*, 6 de noviembre de 1996.

Rylaarsdam, John Coert, "Poverty and the poor in the Bible", *Pastoral Psychology* 19-182 (1968): 18.

Sanderlin, George, ed., *Witness: Writings of Bartolomé de Las Casas*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1992.

Segundo, Juan Luis, *El Hombre de Hoy ante Jesús de Nazaret*. Madrid: Ed. Cristiandad, 1982.

_____, *Liberación de la Teología*. Buenos Aires: Ediciones C. Lohlé, 1975.

_____, *The Liberation of Dogma: faith, revelation, and dogmatic teaching authority*. Traducido al inglés por Phillip Berryman. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1992.

_____, *Teología de la Liberación: Respuesta al Cardenal Ratzinger*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1985.

_____, "Disquisición sobre el Misterio Absoluto", *Revista Latinoamericana de Teología* 6 (1985): 209-227.

- _____, “La opción de los pobres como clave hermenéutica, para entender el Evangelio”, *Sal Terrae* (Junio 1986): 473-482.
- Sen, Amartya, *Poverty and Famines*. Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1982.
- Sínodo de Obispos, *Justicia en el mundo* (1971).
- Sobrino, Jon, *Jesucristo liberador: lectura histórico teológica de Jesús de Nazaret*. San Salvador, El Salvador: UCA Editores, 2000.
- _____, *La fe en Jesucristo: ensayo desde las víctimas*. San Salvador, El Salvador: UCA Editores, 1999.
- _____, “La Opción por los Pobres: Dar y Recibir”, *Revista Latinoamericana de Teología* 60 (2003): 283-307.
- _____, *Liberación con Espíritu: apuntes para una nueva espiritualidad*. San Salvador: UCA Editores, 1985.
- _____, *No Salvation Outside the Poor*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 2008.
- Tamayo-Acosta, José “Significación Teológica y Eclesial de Medellín y Puebla”, *Revista Latinoamericana de Teología* 49 (2000): 37-50.
- Udovic, Edward, “‘Caritas Christi Urget Nos’: The Urgent Challenges of Charity in Seventeenth Century France”, *Vincentian Heritage Journal* 12 (1991): 85-104.

2. Sitios Web

- Real Academia Española, Diccionario de la Lengua Española, 22ª ed http://buscon.rae.es/draeI/SrvltConsulta?TIPO_BUS=3&LEMA=pobre; accedido el 17 de Diciembre de 2009.
- Merriam-Webster, *Merriam-Webster Online Dictionary*, <http://www.merriam-webster.com/dictionary/poor>; accedido el 17 de Diciembre de 2009.
- Banco Mundial, *Poverty Analysis*, <http://web.worldbank.org/WBSITE/EXTERNAL/TOPICS/EXTPOVERTY/EXTPA/0,,contentMDK:20153855~menuPK:435040~pagePK:148956~piPK:216618~theSitePK:430367,00.html>; 17 de Diciembre de 2009.
- Diario El Clarín, “Bergoglio: ‘Los derechos humanos también se violan con la extrema pobreza’”, 30 Septiembre de 2009, <http://www.clarin.com/diario/2009/09/30/um-m-02009449.htm>; 17 de Diciembre de 2009.