

¿Hay una teología de la historia?

José Ignacio González Faus
Cristianisme i Justícia
Barcelona, España

Nota previa: este artículo debe mucho, en algunos datos históricos y subdivisiones, a la parte central del tratado de escatología de J. Moltmann: *La venida de Dios*. De allí proceden también las frases citadas entre comillas. Pero en el libro de Moltmann, la historia aparece solo como peldaño hacia la escatología y estas páginas buscan más bien que la escatología ilumine a la historia.

A los cincuenta años de la aparición en castellano de la *Teología de la esperanza*, la confesión de este influjo quiere ser un sincero homenaje agradecido a ese gran maestro del mundo teológico.

1. El punto de partida: las tres experiencias de Dios

Desde el presupuesto cristiano de que el Espíritu de Dios ha sido derramado “sobre toda carne”, vengo repitiendo últimamente que en la historia del mundo hay tres experiencias válidas de Dios: Dios *en la propia intimidad*, como lo mejor y más hondo de mí (propia de las cosmovisiones orientales); Dios *en la naturaleza* (típica de todo el continente americano); y Dios *en la historia* (característica del mensaje cristiano y, en mi opinión, culmen de las otras dos). Si se las quiere formular trinitariamente, podríamos hablar de una experiencia del Espíritu santificador, de una experiencia del Padre creador y de una experiencia de la Palabra reveladora y redentora.

He dicho también que esas experiencias espirituales deben ser distinguidas de las teologías que luego las han encarnado. El cristiano puede reconocerse en las otras dos, porque sabe que Dios es “más profundamente yo que mi yo más íntimo (*intimior intimo meo*, según la célebre fórmula de san Agustín), y reza además, con el salmista, que “los cielos proclaman la gloria de Dios y el firmamento pregona sus obras”.

Y he dicho también que esas tres experiencias se necesitan, porque una absolutización de la historia, privada de las otras dos visiones, degenerará en una falta

de respeto a la naturaleza y a una parte del género humano. Pero una sacralización de la naturaleza, ajena a la historia, irá a dar en una rendición ante la naturaleza, olvidando que la tierra no es solo “jardín” (Gn 2,8), sino que también ha de ser “hecha habitable” (Gn 1,28). Y la inmensa sabiduría del oriente sorprende y desconcierta a veces por su exhortación a “no hacer nada”; por ejemplo: “practica el no-hacer, esfuérzate por no esforzarte”¹.

La experiencia más específicamente cristiana se ha resumido muchas veces en el eslogan “historia de salvación”: Dios se revela en la marcha del éxodo, desde la esclavitud a una tierra de libertad; o en la llamada a creer en el reinado de Dios o en la construcción del mundo... Y eso ya desde Génesis 1-11, que anunciaba más bien una degradación de toda la historia universal para, a partir de ahí, con la llamada de Abraham, comenzar una lenta reconstrucción de la historia. Todo eso parece sugerir que la historia tiene una meta, aunque no se nos diga nada sobre el cuándo y el cómo de esa meta de la historia, o se nos digan cosas que parecen contradictorias, como sucede por ejemplo entre 1 Corintios 15,24-28 y Marcos 13, de los que luego hablaremos. En cualquier caso, el tiempo es camino, no eterno retorno circular.

Pero la historia del cristianismo acusa un olvido progresivo de la historia, tras la inculturación en aquella Grecia, que carecía del sentido de la historia. Entre los porqués y los cómo de ese olvido cabe citar la supuesta mentira del mundo por las ideas platónicas, que son la verdadera realidad, o la concepción circular del tiempo y la pequeñez de los hombres como meros juguetes de los dioses... Ya Homero, en el canto XXIV de la *Ilíada*, se lamentaba así: “de nada valen las quejas que hielan los corazones; porque esa suerte han tejido los dioses para los mortales: habitar en la aflicción mientras ellos viven libres de todo dolor”...

Con este olvido de la historia, el tiempo solo es *ocasión de méritos personales* para conseguir el más-allá. Sin embargo, el padrenuestro pide cosas para el más-acá: sustento para todos, reconciliación, superación del mal, más un reinado de Dios en esta tierra, donde debe cumplirse también su voluntad.

Como reacción contra ese olvido, la modernidad supuso el intento de recuperar algo muy cristiano, pero cortando el cordón umbilical que lo unía con el cristianismo: se redescubrió la historia y se pasó de “tierra para el cielo” a “cielo en la tierra”. Recordemos las preguntas 2.^a y 3.^a de Kant: qué puedo esperar y qué tengo que hacer.

1. *Tao te King* 3, 63. O, “si alguien pretende conquistar el mundo y hacer con él lo que quiera, no veo cómo podrá tener éxito” (29). Ver también 43 (“los frutos del no-hacer”). Esa especie de exhortación a la pasividad me parece derivar de su afán por predicar la moderación y se repite varias veces en este pequeño libro.

Pero antes de la modernidad, dentro aún de la cristiandad, habían surgido otros intentos para recuperar algo del lenguaje mesiánico bíblico, que es un lenguaje sobre la historia (recordemos que *cristian-ismo* significa *mesian-ismo*). Esos intentos caben en los dos conceptos típicos del estilo bíblico: milenarismos y apocalípticos.

Por esos conceptos comenzaremos nuestras reflexiones.

2. El milenarismo

Las etapas de persecución generan, como expresión de la esperanza, la promesa de una época de triunfo de la fe, etc. Por eso, los escritos surgidos en tiempo de persecución van a dar en la promesa de una época (de mil años) pacificada y justa, donde reinará Cristo, como si buscaran una concordancia con 1 Corintios 15,24.25 y el triunfo de Cristo. Esos mil años pueden ser esperados antes o después de la venida de Cristo. Pero si es después de su venida, en realidad ya no es historia, pues esta termina con la parusía.

Esa esperanza milenarista se expresa echando mano de viejas enseñanzas veterotestamentarias. Daniel 7 nombra cuatro imperios (la realidad histórica más global), que son, en realidad, cuatro bestias: salen “del mar”, símbolo del peligro, y son juzgados por un “hombre celestial”. Luego, el cristianismo configurará esas tradiciones judías como una victoria de los mártires sobre la Bestia (Roma). Por ese carácter de promesa, se puede llamar también mesianismo a toda corriente milenarista.

Por razones culturales, esa época se describe como “de mil años”. Otros escritos judíos hablan de siete etapas, en paralelo con los siete días de la creación. Y como para el Señor, “un día es como mil años”, deducían de ahí que el mundo terminaría en el séptimo milenio. Según Moltmann, Lutero y Melancton, estaban plenamente convencidos de eso.

Se habla además de “imperio”, no como alusión al poder, sino más bien para expresar una visión de la humanidad *total*, que es necesaria para la paz: pues las naciones son siempre lugares de enfrentamientos.

El texto fundamental para el milenarismo es Apocalipsis 20,2-4:

[El ángel] agarró al dragón, la serpiente primordial, el diablo o Satanás, y lo encadenó para mil años. Lo arrojó al abismo, echó la llave y puso un sello encima para que no pudiera extraviar a las naciones antes que se cumplan los mil años. Después tiene que estar suelto por un poco de tiempo.

Vi también tronos donde se sentaron los encargados de pronunciar sentencia; vi también con vida a los decapitados por dar testimonio de Jesús y proclamar el mensaje de Dios, los que no habían rendido homenaje a la bestia

ni a su estatua y no habían llevado su marca en la frente ni en la mano. Estos volvieron a la vida y fueron testigos con el Mesías mil años.

Tres observaciones sobre ese texto. Notemos que habla de una época anterior a la parusía, por tanto, lo de “volver a la vida” no se refiere aún a la resurrección. Además, antes del final, Satán volverá a estar suelto un tiempo corto hasta ser definitivamente derrotado. Y como refuerzo del texto citado, véase, también en el Apocalipsis: “Esos son los que *vienen de la gran tribulación...*” (7,14ss).

Pablo tiene algunas pinceladas milenaristas: reinaremos con él (2 Tim 2,12); los santos se sentarán a juzgar al mundo (1 Cor 6,2); el último enemigo vencido será la muerte (1 Cor 15,23ss). Pero el milenarismo no es lo central de su mensaje, bien sea porque esperaba el fin de los tiempos casi inmediato o porque el perdón de Dios a la humanidad le interesaba más que ninguna otra cosa.

Pero hay otro milenarismo distinto en san Ireneo, un teólogo que aún conserva el sentido de la historia. No es una reivindicación de los perseguidos, porque Ireneo no piensa tanto en un Mesías como *mero redentor* del mal, sino como *consumador de todo* lo que en el hombre se da germinalmente. De ahí su concepción de la historia como “acostumbramiento” del hombre a cargar con Dios y de Dios a cargar con el hombre: la carne necesita tiempo para volverse incorruptible. Ireneo polemiza con aquella mentalidad griega que ya citaba Pablo: “carne y sangre no pueden heredar el reino de Dios” (1 Cor 15,50). Pero el tiempo de ahora no es suficiente para ese acostumbramiento, por la presencia del pecado. Así, cuando venga el Anticristo, bajará Cristo a vencerlo, resucitarán los justos y comenzará ese milenio de “preparación”. Luego resucitarán los impíos y serán juzgados. Y solo entonces comenzará la escatología (V, 33-35). Es, pues, un milenarismo no previo, sino *posterior* a la venida de Cristo².

Esos milenarismos anteriores a la escatología tienen diversos peligros. Uno de ellos se refleja en estas palabras de Eusebio de Cesarea:

Esta es la doctrina que enseñaba Cerinto: el reino de Cristo será terrenal. Y como amaba el cuerpo y era del todo carnal, se imaginaba que iba a encontrar aquellas satisfacciones que anhelaba: las del vientre y del bajo vientre, es decir, de comer y beber y del matrimonio en medio de fiestas, sacrificios e inmolaciones de víctimas sagradas, mediante lo cual intentó hacer más aceptables sus tesis³.

-
2. Remito para todo eso a la que fue mi tesis doctoral: *Carne de Dios. Significado salvador de la encarnación en la teología de san Ireneo* (Barcelona, 1969). Más una lección inaugural en la Facultad de Teología de Cataluña, que se tituló “Creación y progreso en la teología de san Ireneo”.
 3. E. de Cesarea, *Historia eclesiástica*, III, p. 28.

El argumento de Eusebio no vale, pues se supone que Cerinto ya no vivirá cuando llegara ese milenio que él predicaba. Pero refleja el miedo de la Iglesia a determinadas formas de conseguir la felicidad en esta tierra histórica. Y lo legítimo de ese temor lo muestra hoy esa inaudita “teología de la prosperidad” de origen estadounidense. Parece mentira que se pueda llegar a falsificar de manera tan “saducea” todo el mensaje bíblico.

No obstante, esos milenarismos tenían al menos una razón de ser: *la esperanza cristiana en el más-allá no es solo individual, sino comunitaria* —reinado de Dios, vida del mundo futuro... Y nuestra catequesis reducía esa esperanza a un destino solo particular. Y aún habría que añadir que, además de ser comunitaria, la vida humana está integrada *en la naturaleza*. De ahí el lenguaje de “nueva creación”, también de la naturaleza, “cielos nuevos y tierra nueva”.

En realidad, fueron las escatologías judía y, sobre todo, la cristiana, las que han hecho posible una experiencia de la realidad como historia, es decir, abierta a un futuro, el cual tiene no solo un final, sino también una meta. El judaísmo con el sábado de Dios (*cf.* Gn 2,2,3: un descanso que se anticipará en el *Sabbat*). El cristianismo, por la resurrección de Jesús, pieza fundamental, que significa que el futuro ha comenzado, con el domingo, el primer día de la nueva creación.

Un poco de esta esperanza se refleja también en el mundo no cristiano o pagano porque, en definitiva, es una esperanza muy humana. Prescindiendo ahora de esa “tierra sin males” latinoamericana, encontramos algo de esa esperanza en la égloga 4.^a de Virgilio, la cual arranca de la naturaleza (“*Canimus silvas*”...) más que de la historia y ve su cumplimiento como ya llegado para el consulado de Polión. Parece, pues, pura adulación.

La égloga habla de “regir en paz el orbe”, pero se extiende mucho más en los frutos de la tierra y, como resonancia de Isaías, en la paz entre los animales. Con una pincelada de realismo, afirma que “algo subsistirá de la maldad antigua” y tendrá que venir “un nuevo Aquiles” (¿eterno retorno?) y un hijo de Júpiter, que bajará al mundo desde la “etérea altura”. Y termina con una sonrisa materna al niño nacido, como si adivinara en ella algo de promesa...

El texto de Virgilio muestra al menos que la pregunta por una meta, un sentido o una filosofía de la historia es una *pregunta humana*. Recordemos la perplejidad de Buda, cuando percibe que los hombres “nacén, engendran, mueren”, para que luego los que ellos engendraron vuelvan a engendrar y morir, y así sucesivamente. ¿Cómo no preguntarse si tiene algún sentido todo ese proceso repetido y sucesivo? Cosa muy distinta es que esa pregunta tenga una respuesta *humana*. Tesis de este escrito es que la filosofía de la historia es, en realidad, una teología. Cosa que convendrá no olvidar, cuando hablemos luego de la modernidad y la edad secular.

Porque, además, si hubiese un futuro y una meta de la historia y estos no fuesen positivos, sería insoportable la visión de la realidad como historia: mejor el eterno retorno u otras visiones del tiempo.

3. La apocalíptica

Apocalipsis no significa propiamente catástrofe, sino “revelación” de la realidad. Pero semejante revelación suele hacerse, precisamente, en tiempos catastróficos, que son los que más necesitan una interpretación.

Pues bien, el cristianismo se encuentra muy pronto con la persecución, así como el judaísmo se encontró con las invasiones y el exilio. Por eso, los escritos apocalípticos son en realidad escritos de mártires: revelan que Dios sigue siendo el Señor de la historia, que los perseguidores serán vencidos y acabarán reinando los perseguidos. Y por eso, con la aparición de las persecuciones, el Apocalipsis se fue convirtiendo, poco a poco, en el principal escrito del Nuevo Testamento y deja de serlo la carta a los Romanos.

Como ya dije, la Biblia tiene, a la vez, textos “mesiánicos”, como 1 Corintios 15,24-28: una progresiva serie de liberaciones, a la cual Dios responde con la liberación de la muerte, y que podrían presentar la voluntad de Dios. Pero hay también en la Biblia textos más catastróficos (Mc 13 y paralelos), que podrían reflejar el resultado de la desobediencia del hombre. Aunque estos últimos invitan a no alarmarse, porque aquello todavía no es el final (Mt 24,6). Y es que, como escribe Moltmann, “es preferible un final con horrores a unos horrores sin final” (p. 183).

Podríamos resumir diciendo que el milenarismo quiere resaltar la *meta* de la historia, mientras que la apocalíptica enfatiza su *final*, aunque no un final definitivo —el catalán distingue entre *la fi* y *el fi*. Y que de este final hay dos versiones: tiempos aniquiladores o solo desenmascaramiento de los poderes de esa historia. Pero, en la medida en que el Mesías es el Crucificado, hay siempre en el mesianismo cristiano algo de apocalíptica, la cual le da un tono de provisionalidad o una apertura escatológica —“reparo escatológico”, se dirá más tarde—, que debe frenar todos los mesianismos ingenuos, como el de Cerinto. El “ya-sí” es también un “todavía-no”. Por más que debe existir el progreso, la última etapa del mundo no será ya la nueva y eterna creación definitiva.

Por eso, aunque puede haber apocalíptica sin mesianismo, no cabe un mesianismo sin apocalíptica, como descubriremos luego al hablar de la modernidad.

En conclusión, la cuestión que nos deja la apocalíptica parece ser esta: la historia está llamada a progresar, sí. Pero *¿progresas o has progresado*,

*realmente*⁴? La respuesta a esta pregunta es lo que da lugar a actitudes más mesiánicas (¿mecánicas?) o más apocalípticas, las cuales parecen más realistas.

4. Tras la implantación del cristianismo

Cuando el cristianismo acaba imponiéndose, parecía lógico pensar que esa era prometida había llegado. Eusebio de Cesarea tuvo mucho que ver aquí. Eusebio viene a ser para la historia eclesiástica lo que fue Tito Livio para la historia de Roma; si no por su calidad literaria, al menos por el carácter apologético de su historia. Llega a hablar de “Cristo, Constantino y Augusto” (por la *pax romana*)⁵. Con Constantino, “los santos del Altísimo” (Dan 7,18) han recibido ya el poder para instaurar la era de la *paz mesiánica*. Un solo Dios, un solo *Logos* y un solo emperador. La idea de imperio refuerza el monoteísmo, la paz universal y la unidad frente a la pluralidad de naciones, que siempre acaba en guerra. La globalización no la hemos descubierto nosotros; solo que “el globo” parecía entonces más pequeño.

A la monarquía divina del cielo le corresponde la del único emperador en la tierra, como su representante. Ello dará lugar a los problemas típicos del arrianismo: el representante no puede ser igual al Representado, mientras que Jesús es “consustancial” al Padre. Por eso, los emperadores, y Eusebio, eran arrianos...

Roma deja ahora de ser la Babilonia del Apocalipsis, para pasar a ser la “Roma sacra”. La cruz se convierte en señal de victoria: no del martirio de Cristo, sino del triunfo de Constantino. Será una cruz sin Crucificado. Más tarde, san Jorge se convierte en patrón del imperio, según Carlomagno y Otón I, por su victoria sobre el dragón; y la cruz de san Jorge pasa a ser la mayor distinción militar. Se extiende el título de *Pantokrator*. Antes era un recuerdo del poder de Dios, en los tiempos negativos —por eso, en el Nuevo Testamento solo aparece ese título en el Apocalipsis—, mientras que ahora es la afirmación de que el Todopoderoso garantiza nuestra situación.

En resumen, ese milenarismo primitivo ha transformado el *imperium* en *sacrum imperium*: el emperador es ahora cristiano y el imperio garantiza la unidad. Lo dicho del sacro imperio en occidente vale también para el bizanti-

4. Siglos antes de Cristo, el gran dramaturgo griego Eurípides escribía en la tragedia *Hipólito*: “¡Oh, hombres que poseéis muchos conocimientos inútiles! ¿Por qué enseñáis innumerables técnicas y lo arregláis todo e inventáis tantas cosas, pero en cambio hay una cosa que no sabéis y que todavía no habéis descubierto: enseñar la sabiduría a los que no la poseen?”.

5. E. de Cesarea, *Historia eclesiástica*, o. c., pp. 10, 4. Si la apología de la Roma imperial de Tito Livio se tituló *Ab urbe condita*, la *Historia eclesiástica* de Eusebio podría titularse *Ab Ecclesia condita*...

nismo en oriente y el zarismo en Rusia: son formas falsificadas de milenarismo. El título de “sacro” ya dice bastante.

Cuando el imperio ya ha desaparecido y esa idea va resquebrajándose, Joaquín de Fiore, anunciando una inminente “era del Espíritu”, recuperará un milenarismo desde la Trinidad: tres épocas del mundo, que, en realidad, no se suceden, sino que se entrelazan. La era del Padre creador, la del Hijo redentor y la del Espíritu transformador. Esa visión positiva de la historia tiene además una raíz cristológica, pues Joaquín la vincula a las tres venidas de Cristo: en la carne, en el Espíritu (la que él anuncia) y en la gloria. Es sobre todo un primer aviso sobre la falta de pneumatología en la Iglesia occidental⁶.

También Hernán Cortés, para conquistar México, pondrá en las banderas una cruz con la leyenda de Constantino: “con esta señal, venceremos”. Lutero, siguiendo a Agustín, que habla de unas luchas últimas, creía ver esas luchas finales en su propia pelea con la Iglesia. En cambio, T. Münzer proclama otro milenio más social, peleándose así con Lutero. En cualquier caso, Comenius, el gran pedagogo moravo, seguirá proclamando: “el milenarismo es el verdadero cristianismo”.

El peligro de estos milenarismos inmediateistas es bien claro: *si estamos ya en aquella época victoriosa prometida, cualquier crítica a esa nueva situación parece una crítica a la victoria de Dios*. Eso mismo pasará con todas las pretensiones milenaristas posteriores. Así como hoy se habla de “reparo escatológico” para indicar que nada está definitivamente acabado, podría haber surgido la expresión de un “reparo milenarista”. Así se hubiese evitado lo que vamos a ver enseguida, y se hubiese comprendido mejor que la Iglesia no es el reino de Dios ya llegado, sino solo la servidora de ese reino.

5. El milenarismo eclesiástico

Los emperadores nunca están a la altura humana de ese imperio cristiano universal, como tampoco lo estuvieron los reyes judíos del primer testamento. Eso ayudó a que las ideas del milenio realizado pasaran insensiblemente del imperio a la Iglesia: todo poder religioso y político procede del *único* representante de Dios en la tierra, que es el papa. De modo que no es fácil saber si las condenas de la Iglesia al milenarismo eran en realidad una defensa milenarista de sí misma, como parece claro en muchas de sus críticas a la modernidad, cuando esta comienza a recuperar la historia. Valga como ejemplo la absurda enseñanza de Pío IX contra los que reclamaban una reforma de la Iglesia: eso es imposible, porque Dios ya la hizo lo más perfecta posible...

6. La obra de H. de Lubac, *La posterite de J. de Fiore*, permite seguir los pequeños rebrotes de esa esperanza milenarista.

Agustín ya se había adelantado a considerar todo el tiempo de la Iglesia como reino de Cristo y, como acabo de insinuar, cree que, cuando este se acabe, volverán otra vez las luchas escatológicas del fin del mundo. Desde esta eclesiología, la adoración de Dios es la suprema finalidad del Estado, lo cual contribuye al clericalismo creciente en las iglesias, desde la idea de la sociedad como “pueblo cristiano”. Así, tras la primera separación entre el clero y los laicos, surge ahora la separación entre el pueblo y la Iglesia, y se pasa también de la comunión *en* la Iglesia a la comunión *con* la Iglesia⁷, o a la reducción de la Iglesia a la jerarquía, a la pérdida del carácter comunitario de los sacramentos y, finalmente, a la resistencia de muchos, cuando el Vaticano II vuelve a llamar a la Iglesia “pueblo de Dios”, porque rompía la antigua distinción entre Iglesia y pueblo...

La caída del sacro imperio tuvo, pues, como consecuencia, una inflación del papado y una Iglesia como “reino de Dios” en la tierra, más que como servidora de ese reino. El papa pasa a ser una especie de emperador religioso (*pontifex maximus*: sumo mediador), el centro del mundo, que habla *urbi et orbi* y que convierte la institución eclesiástica en “santa” Iglesia, al revés del otro significado de las cartas de Pablo, donde la Iglesia santa son los santificados por el bautismo. Ya no es Iglesia combatiente y perseguida, sino Iglesia victoriosa y dominadora. Con toda una serie de efectos negativos: nombramiento de obispos, leyes contra los judíos en el IV Concilio de Letrán, subordinación del Estado a la Iglesia...

En resumen, *el milenarismo, al extinguirse, se transforma en conciencia política y eclesial de la misión de la Iglesia* y en la conciencia que Roma tiene de sí misma. Se agudiza así el centralismo y se pierde la referencia trinitaria —la Iglesia “imagen de la Trinidad” del Vaticano II. Se introduce en la eclesiología el vocablo “jerarquía”, del Areopagita, que este utiliza para hablar del orden de los seres: un solo Dios, un solo Cristo, un solo Pedro... La novia de Cristo del Apocalipsis pasa a ser ya la esposa de Cristo y los carismas desaparecen. Las misiones, más que empresas de evangelización, son extensiones de ese reino de Cristo ya presente, con lo cual, más que inculturarse, realizan una transculturación. La misma mentalidad subyace en las cruzadas. Por algo surgirá más tarde, demasiado tarde, la expresión ya citada del “reparo escatológico” como algo típicamente cristiano...

Según Moltmann, Gelasio I (492-496) puede ser visto como la puesta en marcha de toda esta concepción, que irá desarrollándose poco a poco. Por eso, va apareciendo la vida monástica como freno a esa “religión oficial” —vida comunitaria, seguimiento de Cristo, liberación de la riqueza y del poder... La vida

7. Las famosas reglas de los *Ejercicios* de san Ignacio no son, como suele decirse, reglas para sentir “con” la Iglesia, sino “para el sentido verdadero que *en* la Iglesia militante debemos tener” (EE 352).

monástica salva al cristianismo de convertirse en religión política del imperio, con la misión de reprimir el mal, un mal que está *solo fuera*: en los herejes, en el comunismo ateo, etc.

La modernidad retomará las ideas milenaristas, abandonadas ya con el consiguiente desentendimiento de la historia humana. Y eso sucederá tanto en Europa como entre los fundadores de Estados Unidos. Pero con enfoques diversos.

6. La premodernidad

La disolución del sacro imperio va dando lugar a la aparición de las nuevas “naciones” que, de todos modos, no quieren perder su aureola de sacralidad. Dos siglos más tarde, el judío Franz Rosenzweig, en *La estrella de la redención*, denunciará ese carácter idólatra de la nación, negándose por ello a ser cristiano y eligiendo al judaísmo (“la diáspora”) como verdadera señal de la presencia de Dios. No sospechaba que, muy poco después, el Estado de Israel y la idolatría de hombres como Ariel Sharon y Benjamín Netanyahu iban a invalidar su tesis. Pero vayamos poco a poco.

Si los atisbos milenaristas vistos hasta ahora, sacro imperio, Iglesia..., tenían un tono de presencia ya del fin, los que nacerán con la modernidad tienen un carácter más de camino hacia el fin, por la historia. Donde más se notará esa recuperación de la historia es en la aparición de Estados Unidos, junto con el “sueño americano” y la misión escatológica de “América” en la historia universal: ganar la batalla en favor de la libertad, salvar al mundo para la democracia, el paralelismo con el pueblo escogido y una primera teología de la liberación —de los negros y esclavos—, con la acogida de inmigrantes. “Nuestra república federal, que es pura, virtuosa, y está inspirada públicamente, durará para siempre, gobernará el globo terráqueo y aportará la perfección del hombre”, escribía John Adams al presidente Jefferson en 1813. Y lo más cómico de esa cita es que su autor pensaba que “tendrían que pasar muchos años” para que esa nación se corrompiera. Y más tarde, en 1892, Johannes Weiss llega a escribir: “ya no rezamos ‘venga la gracia y pase el mundo’, sino que vivimos en la alegre confianza de que este mundo ha de ser cada vez más el escenario del pueblo de Dios”. No se ha conservado en esa frase la dualidad de la palabra “mundo”, típica del cuarto evangelio.

Porque he aquí que ese “destino manifiesto” va a justificar las guerras contra los indígenas, la anexión de medio México —aprobada también por Marx, en nombre del “progreso” frente a la “pereza”— y luego la conquista de Cuba y la anexión de Filipinas, así como las bases estadounidenses en medio planeta...

De acogedora, libertaria y demócrata, Estados Unidos se convierte en una potencia mundial, con una misión dirigida a todo el orbe: porque “América” no tiene un pasado pecaminoso, como el de los demás pueblos. Un particular

se universaliza, en cierto paralelismo con lo hecho por la Iglesia romana, y los “intereses vitales”, pretendidamente al servicio de la universalidad, justifican mil relaciones de dominación de los otros pueblos, que no pasan de ser un simple “patio trasero”.

Lógicamente, esa falsa universalización, una vez ha cuajado, necesitará de un enemigo absoluto como forma de enmascarar toda la diversidad que la pondría en evidencia. Y así ha ido mirando a Rusia, al islam más radical, a menos que tenga petróleo, como sucede con Arabia Saudí, y finalmente, a China, aunque esto implique mantener al mundo encogido ante el miedo de una guerra, no siempre fría.

Total, la seguridad de aquel mesianismo inicial, tan bello, por otra parte, ha ido a dar en el país quizá más violento de la historia humana, que vive de las armas y para las armas, que divide al mundo en “buenos y malos”, como en las películas del oeste, que ha sido el único capaz de lanzar una bomba atómica y que ha desfigurado la libertad en aquello que uno de sus más grandes hijos calificó como “la quinta libertad” (Noam Chomsky). Un sueño convertido en pesadilla. Y un milenarismo que puede convertirse en ocaso apocalíptico del mundo...

Y una lección para que no la olvidemos.

7. La modernidad europea

Junto a la ilusión mesiánica que está en el origen de Estados Unidos, también la modernidad europea, con la ilustración y la revolución francesa, nace marcada por una ilusión milenarista. En el momento en que la Iglesia ya ha olvidado del todo la historia para pensar solo en el más allá, la modernidad redescubre la historia y la ve como preñada de un futuro y una promesa que están a punto de cumplirse.

7.1. Las raíces teológicas

Toda esta mentalidad, que puede mostrarse con textos de autores de la época⁸, está bien condensada en el grito de la revolución francesa (libertad, igualdad, fraternidad), que es de una riqueza increíble, tanto humana como cristiana, como reconoció Juan Pablo II dos siglos más tarde. Pero nace más como una creencia ilusionada que como una conclusión fundamentada. El hecho es que, al olvido

8. Ver, por ejemplo, el largo párrafo del marqués de Condorcet, que cito en *Proyecto de hermano: Visión creyente del hombre*, p. 275. Y recordemos aquella superstición del bueno de K. Marx, por la cual estaba seguro de que el carácter dialéctico de la materia llevaba necesariamente a una situación en la que desaparecerían todas las contradicciones...

de la tierra por atender solo al cielo, le va a suceder ahora una proclamación del cielo en la tierra. Pero debe quedar claro que esa proclamación del cielo tiene sus resabios teológicos, aunque no se los reconozca.

Ya antes del siglo XVIII, el hombre medida de todas las cosas, que redescubre el renacimiento, se había visto reforzado teológicamente, tras la reforma, por el hombre justificado por una fe que actúa por el amor. Asimismo, la obsesión de la Iglesia en la disputa con Galileo no era salvar la inmovilidad de la tierra, sino *la centralidad del hombre*, como imagen de Dios y encargado de la creación, que parecía amenazada, si la tierra no era el centro de nuestro sistema solar. También las ideas de la ilustración sobre la capacidad de progreso del mundo y de educación del género humano han brotado de la teología más profética de los siglos XVI y XVII. Y acabo de decir que el grito de libertad, igualdad y fraternidad tiene una inmensa riqueza teológica: dignidad de hijos libres, hermanados en el Cristo recapitulador e igualados por el Espíritu.

7.2. La secularización

Pero, además de sus invisibles raíces teológicas, esa razón moderna humanista se había ido preparando con epopeyas como la conquista de América, la vuelta al mundo, los viajes de Marco Polo, etc. Y cuando esa seguridad conquistadora se une al avance de la ciencia, capaz de demostrar verdades que trascienden nuestra inmediatez, como en el citado caso de Galileo, lo verdadero ya no será lo tradicional, sino lo que pueda ser demostrado; y la razón ya no será tanto órgano de percepción cuanto una potencia de dominio, lo que luego se ha llamado razón instrumental.

La dominación sustituye así al respeto y, a través del poder humano, se atisba una época nueva de la humanidad. La ilustración se ve a sí misma como una tercera edad de oro del espíritu, que está bien definida en esta frase de R. Niebuhr: “Un Cristo sin cruz conduce a hombres sin pecado hacia un reino de Dios sin juicio”.

Esa fe en la humanidad y en el progreso, propia del mundo moderno, seculariza la antigua teología de que la historia de la humanidad tiene como fundamento un plan divino de salvación, cuya meta consiste en el reino de Cristo. Con ello, la revelación va haciéndose, poco a poco, superflua, cuando la razón conoce por sí misma lo verdadero y lo bueno.

Kant llamará a estas ideas un “milenarismo filosófico”. Aquí tenemos otra vez nuestra palabra originariamente cristiana. Y describe ese milenarismo como “la completa unión cívica de todo el género humano para construir una liga de naciones y un Estado que abarque a toda la humanidad y que ha de traer paz eterna”. O bien, “la suprema aspiración de la naturaleza es la creación de un Estado cívico que abarque al mundo entero y que sea el seno en el que se desarrollen todas las disposiciones originales del género humano”.

También Marx comparte esas ideas, aunque critique la forma como se han desarrollado hasta entonces. La declaración de independencia de Estados Unidos y las declaraciones de los derechos humanos reflejan también ese *pathos* de la modernidad como última etapa de la historia. Luego, surgen variantes, según países y demás. Valgan como ejemplo las tres edades de Comte y la floración de diversos movimientos de liberación y de revoluciones sociales.

7.3. La dialéctica de la modernidad

Pero esa ilusión, desligada de su matriz teológica, olvida una vieja experiencia profundamente humana, que pone en cuestión esa seguridad de nuestra modernidad. Recordemos el texto de Eurípides, citado en la nota 4.

Por eso, dos siglos después de Kant, Habermas ha reconocido varias veces: “no creo que, como europeos, podamos entender seriamente conceptos como el de moralidad, libertad y emancipación..., sin apropiarnos de la sustancia de la idea de ‘historia de la salvación’, de procedencia judeocristiana”⁹. Porque, de hecho, y antes de Habermas, cristianos como H. Kutter, L. Ragaz, H. Lacordaire, F. Ozanam o los llamados socialistas utópicos, tenían la convicción de que hay que conquistar la esperanza en la venida del reino de Cristo, mediante la participación activa en todos los movimientos de libertad, de justicia y de paz.

Pero la libertad sacada de ese marco, y entendida ahora de manera egótica y no cristiana, ha ido comiéndose poco a poco la igualdad, la diversidad de culturas y el respeto a la naturaleza. Hegel ya había reconocido asustado que la historia está construida sobre víctimas, pero luego justifica esa atrocidad con la idea de “progreso”. Y lo que queda de nuestras izquierdas aún apela ingenuamente al progreso, desconociendo las críticas actuales a nuestro modo de progresar, hechas por figuras eximias como W. Benjamin y S. Weil.

7.4. Las consecuencias

La modernidad fue un mesianismo: se autocomprendía como el tiempo del fin. Es significativo que, a finales del siglo XX, se publicara un título exitoso: *El fin de la historia*. Sobre todo, porque su autor (F. Fukuyama) ya no concibe ese fin como un cielo en la tierra, sino como una época carente de horizontes, debido simplemente a que el fin de la historia ha sido un mundo totalmente “administrado”. El hombre histórico se hallaba siempre ante alternativas; el mundo administrado ya no tiene alternativas: compensa la inseguridad del instinto con sólidas instituciones sociales. Es aquella caída en el *man* (se), que

9. J. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, p. 23. El olvido de esas raíces teológicas ha sido reconocido también por hombres como W. Benjamin o T. Adorno, porque es “pensar las cosas desde la redención”, etc.

ya denunció Heidegger: el hombre hace solo lo que “se hace” y cree ser así libre individualmente.

Esa institucionalización de todas las formas de conducta humana crea reacciones instintivamente seguras y, por tanto, predecibles. La evolución humana parece ir hoy de lo histórico a lo no histórico, con sus leyes de entropía y demás. La historia humana ya no es hoy un sistema abierto, sino que se ha convertido en uno cerrado, gracias a la pseudoglobalización y al mercado, que se encuentran por encima de todas las demás alternativas.

Y encima, toda esa presunta paz nuestra se parece a la del imperio romano: una paz interna, sostenida con guerras en el exterior —en Siria, Irak, Yemen, Sudán, Ruanda...—, las cuales aseguran nuestra prosperidad gracias al comercio de las armas. Para que desaparezcan las guerras, no hemos encontrado otro modo que acabar con los hombres como individuos libres e históricos, es decir, imprevisibles. Así, hemos acabado en una sociedad hormiguero o en una sociedad colmena: los hombres sin historia son hombres sin memoria. Vale la pena citar algo del último párrafo de *El fin de la historia*, que acabamos de mencionar. Sobre todo, porque, más allá de los discutibles análisis sociopolíticos del autor, el párrafo final resulta hoy lo más significativo del libro y lo que menos atención suscitó entonces:

El fin de la historia será un momento *muy triste* [...] La voluntad de arriesgar la propia vida por una meta abstracta, la lucha ideológica a escala global que exigía audacia, coraje, imaginación e idealismo, será reemplazada por el cálculo económico, la interminable resolución de problemas técnicos [...], y la satisfacción de las sofisticadas demandas de los consumidores. No habrá arte ni filosofía [...] Lo que siento dentro de mí y que veo en otros alrededor mío es una fuerte *nostalgia de la época en que existía la historia* [...] Tal vez esta misma perspectiva de siglos de aburrimiento al final de la historia servirá para que la historia nuevamente se ponga en marcha [subrayados míos].

Sorprende la coincidencia con *Un mundo feliz*, de A. Huxley. Y sorprende más que lo que en Huxley quería ser una protesta crítica, en Fukuyama aparezca como una constatación resignada: otra forma de apocalíptica. La ilusión mesiánica de la modernidad nos ha ido llevando a una deshumanización triste y aburrida, llena de nostalgia por tanta humanidad perdida, y donde no hay más sentido de la vida que el consumo cada vez más sofisticado. El “salvaje” de la novela de Huxley se revela, allí como aquí, más humano que el presunto “civilizado” de Fukuyama. Menos mal que este autor sospecha que, al final, ese mismo aburrimiento podría volver a despertarnos. Pero que no sea para caer en un nuevo milenarismo profano.

Se nos hace creer, además, que hemos hallado lo que buscábamos y que no hay alternativas. Es conocido de sobra cómo ese milenarismo moderno seculari-

zado intentó recubrir su fracaso con la proclamación de *una especie de felicidad artificial y de obligación de sentirnos felices*¹⁰, desautorizando aquella teología que hablaba del mundo como “valle de lágrimas”, pero con la esperanza de que existe un “después de este destierro”. Pero quizá lo del valle de lágrimas no era una forma de masoquismo religioso, sino una experiencia humana universal. Al menos, eso reflejan estos otros versos de la tragedia de Eurípides antes citada:

La vida humana no es sino sufrimiento y no hay tregua en sus dolores. Lo que es más hermoso de la vida, lo oculta la oscuridad envolviéndolo con sus nubes. De lo que brilla, sea lo que sea, nos mostramos ciegamente enamorados por desconocimiento de otra clase de vida¹¹.

Se nos quiso probar que habíamos llegado a la meta de la historia por ese enamoramiento de lo que brilla y por el nivel de vida de unos pocos, inaccesible a todos los demás. Y, evidentemente, no serán los drogados por el consumo los que van a provocar la reanimación de la historia. Pero, hace ya casi un siglo, se escribieron estas otras palabras, a las cuales no hemos hecho caso, aferrándonos a la idea hegeliana del progreso con víctimas:

El siglo que fue la era de la expansión de Europa, fue también con demasiada frecuencia un siglo de bárbara ceguera [...] Hasta ese punto nos ha hecho injustos para con los otros pueblos el orgullo de nuestras máquinas y nuestras armas; hasta ese punto nos ha impedido captar las bellezas creadas por el hombre bajo otros cielos, la miopía de una educación que pretendía darnos la única cultura humana¹².

Así, poco a poco, la historia va revelándose cada vez más como un misterio. Va renaciendo la pregunta de Kant: ¿qué es lo que podemos esperar? Pues, como escribe Moltmann, en contra de lo que parecía creer Fukuyama, “los derechos humanos son universales, pero el *american way of life* no lo es” (p. 253).

7.5. Conclusión: una modernidad sin milenarismos

De esos datos cabe sacar varias conclusiones que nos facilitarán el paso al capítulo siguiente.

a. Como la historia es, en realidad, el campo de la convivencia humana —tan decisivo para la teología, que habla de la fraternidad entre todos los hijos de Dios—, no es difícil comprender que “*todos los conceptos políticos de la moder-*

10. Debo remitir para esto al Cuaderno 166 de *Cristianisme i Justícia*, pp. 16-18 (2.6. El imperativo de la felicidad), con referencias a Pascal Bruckner y Gilles Lipovetsky.

11. Eurípides, *Hipólito*, 189-193. Sobre esa pseudofelicidad de nuestra modernidad, remito al texto citado en la nota anterior. El título *La felicidad paradójica* ya resulta bastante significativo.

12. H. de Lubac, *Catholicisme*, p. 225.

nidad son conceptos teológicos secularizados” (Moltmann, p. 181)¹³. Asimismo, los modernos filósofos de la posthistoria son también la consecuencia de ese milenarismo secularizado de la fe en el progreso.

b. Esa fe ha sustituido a la providencia divina —o mejor formulada: la acción del Espíritu Santo— por la evolución biológica. Hace ya más de cincuenta años, Guardini intuyó algo importante: con la modernidad, *“el hombre tiene poder sobre las cosas, pero no tiene poder sobre su poder”*¹⁴. Luego, asustado quizás, prefirió matizar que tal vez *“todavía no tiene poder sobre su poder”*. Pero los años transcurridos desde entonces vuelven algo ilusoria la esperanza de ese todavía no. Hoy parece más bien que el hombre moderno tiene *“todavía menos poder”* sobre su poder.

c. El occidente moderno, que se considera *“desarrollado”* en humanidad, porque es el más avanzado en tecnología, debe dejar de creerse el centro del mundo por excelencia, que, a lo más, tolera a otros, cuando no los excluye. Vale aquí el texto de De Lubac citado hace un momento.

d. Entre el milenarismo teológico y el milenarismo filosófico hay además otra diferencia, que hoy se está volviendo muy importante. Este último se refiere solo a los seres humanos, sin *repercusiones sobre la naturaleza*, lo cual dará lugar primero a la revolución industrial y luego al drama ecológico actual.

Así vemos cómo el milenarismo de la modernidad ha acabado pariendo la apocalíptica de estos últimos años, y dando aparente razón a los que argüían que cuando queremos hacer de la tierra un cielo, la convertimos en un infierno, por lo menos para la mayoría, o, con otra expresión más mesurada de Josep Ramoneda, *“nos quedamos sin el cielo y sin la tierra”*. Son bien significativos los eslóganes de nuestra postmodernidad: *“se acabaron los grandes relatos”*, *“esto es lo que hay”*, *“no hay alternativa”*... Pero ¡atención!: apostar por *“las minúsculas”* significa solo apostar por la humildad, no por la pereza, ni por la injusticia. Por tanto, y a pesar de todo, *los empeños de la modernidad deben ser reconquistados y purificados*. Lo que nos obligará a preguntarnos *cómo*, al examinar las apocalípticas actuales.

8. La apocalíptica actual

Las apocalípticas actuales son también resultado de la secularización de las bíblicas, pero coinciden con ellas solo en la catástrofe, no en la esperanza. Es un final sin juicio ni reino, solo paralizante. En cambio, la escatología bíblica

13. En esta tesis fundamental, Moltmann parece recoger una intuición de W. Benjamin y T. Adorno, que comenté un poco más en *¿Apocalipsis hoy? Contra la entropía social*, pp. 165, 166 (Santander, 2019).

14. R. Guardini, *El ocaso de la modernidad*, pp. 118-119.

presupone juicio al mal y muerte para la resurrección. Es no solo apocalíptica, sino también profecía.

En Daniel 2 y 7 hay también apocalipsis de carácter político: juicio de las monarquías de este mundo, las cuales, como el enorme imperio de Nabucodonosor, tienen los “pies de barro”, y de los diversos imperios de la historia, los cuales eran en realidad “bestias”. En el libro no canónico de Henoc, aparecen además apocalipsis cósmicos, como también en 2 Pedro (12.13): “incendiará los cielos hasta desintegrarlos, abrasará los elementos hasta fundirlos”, pero ahí sigue “un cielo nuevo y una tierra nueva”. En cualquier caso, los que he llamado apocalipsis políticos surgen, precisamente, cuando Israel se ve oprimido por las grandes potencias. Mientras que los otros empalman ya con Génesis 6 y el diluvio: Dios se arrepiente de haber creado al hombre, ¿cabe pensar catástrofe mayor? Pero, tras el diluvio, reaparece una promesa en forma de arco iris.

Por eso, hay también una clara diferencia entre los apocalipsis cristianos y los pesimismos actuales. Los primeros, a través de los horrores, contemplan una nueva creación: “mi fe consiste en creer que el dolor del mundo no es un dolor de muerte, sino un dolor de parto” (P. Claudel). Conservan la confianza en la fidelidad de Dios y, por eso, no son mera sumisión al destino. Este modo de ver es fundamental para la misión cristiana. En el cristianismo, frente al judaísmo, ese cambio de épocas ha comenzado ya: Cristo es “la primicia de los que duermen” y el “primogénito de los muertos”.

Respecto a los discursos apocalípticos de Jesús, por ejemplo, Marcos 13, cabe preguntar si esas visiones calamitosas forman parte necesariamente de las visiones de esperanza y del reino futuro. Podrían ser solo un modo de procurar que la esperanza sea precavida y no precipitada e irresponsable, por dar oídos a los falsos profetas, pues el optimismo ligero es tan dañino como el desconsuelo paralizante. Por eso, la actitud cristiana es: no sabemos nada, confiamos. Por otro lado, como ya dijimos, esos textos catastrofistas conviven en el Nuevo Testamento con la expectativa de que la historia es una progresiva liberación de esclavitudes, que Dios culminará con la liberación de la muerte (1 Cor 15,23). Cabe decir que ahí se habla de lo que sería el proyecto de Dios, mientras que en los discursos apocalípticos de Jesús se muestra a dónde puede conducir la desobediencia del hombre.

Pero, por los inevitables límites de nuestro lenguaje y por la inevitable dinámica de degradación que se da en la historia humana, la expectativa del juicio se fue convirtiendo cada vez más en *un mero mensaje amenazador*, exagerado por la reforma, en vez de ser la esperanza de una regeneración definitiva, que libra al mundo del mal que ha envenenado la idea de Dios: el juicio es “día de ira” —*dies irae, dies illa*. Lo cual, por mucho que lo embelleciera el *Réquiem* de Mozart, contrasta con el mensaje bíblico de que la justicia de ese juicio será la justicia *divina*, no la humana, que justifica y redime; y choca también con lo que Teresa

de Lisieux repite tantas veces: la justicia de Dios consiste en darse cuenta de nuestra fragilidad, da confianza el saber que es “una justicia revestida de amor”.

En cualquier caso, el juicio final no es lo último, sino lo penúltimo: *lo último es la nueva creación*, en la que habita la justicia.

Añadamos, en un breve paréntesis, que esto tenía que poner de nuevo sobre la mesa el tema de la apocatástasis, condenada por orden del emperador y a la cual Agustín opuso lo de la masa *damnata*. El catecismo protestante de Heidelberg enseña que Dios “echará a todos los enemigos suyos y míos a las penas eternas, y a mí, con todos los elegidos, me conducirá al gozo eterno”. Pero eso parece contradecir el plan creador de Dios, que comienza por una elección hecha por gracia. ¿Puede Dios aborrecer sus propias creaturas, sin contradecirse a sí mismo?...

Karl Barth está entre los mayores defensores de una reconciliación universal. El *pathos* de la dualidad final lleva consigo la distinción entre amigo y enemigo. Pero ¿qué significa entonces el descenso a los infiernos? Barth y Emil Brunner mantuvieron una larga disputa sobre estas cuestiones, que vale más cerrar con la idea de aquel: la propuesta de Dios respecto a los impíos es un misterio, de tal modo que el final del mal nos queda tan oscuro como su origen. O en palabras sencillas, que cada vez se oye más: “el problema no es si hay o no infierno, sino si está lleno o vacío”.

Y, si desde la discusión teológica volvemos a nuestra realidad, cabe decir lo siguiente. Los apocalipsis actuales comienzan a comprender que las calamidades del mundo de hoy son obra del hombre, no de Dios. Este es uno de los primeros significados de la crítica de la postmodernidad a la modernidad: armamentismo, endeudamiento, biotecnología, destrucción del planeta..., son *obras nuestras, que se escapan de nuestras manos*. El estilo de vida del primer mundo no es universalizable y el mercado obliga a las naciones pobres a abandonar su economía de subsistencia y pasar al monocultivo, y eso para provecho del mercado mundial, no para ellas. Recordemos la frase anterior de R. Guardini: el hombre tiene hoy mucho poder, pero no tiene poder sobre su poder. Los incendios de la Amazonía son casi todos provocados con el objetivo de buscar tierras para pastos y soja. Y en cualquier caso, *sin justicia social no puede haber paz y sin paz no podremos salvar la tierra*.

La humanidad está cautiva y es esclava de luchas por la competencia y el poder, las cuales van borrando toda idea de colaboración. Este mal no es de hoy, sino que tiene raíces muy profundas en el tiempo. Pero nosotros olvidamos que los efectos perniciosos de la historia no se dan solo a corto plazo, sino, sobre todo, a largo plazo. En solo el siglo XVII, fueron vendidos 2,750,000 esclavos; se calcula que, en total, hubo unos 20,000,000 de esclavos y unos 50,000,000 murieron antes de llegar a serlo (Moltmann, p. 278). A cambio de lo cual se

produjo, a corto plazo, la mayor acumulación de riqueza jamás soñada. Pero, siglos después, el tercer mundo resulta ya superfluo y no se le necesita.

Hoy son ya muchos los que reconocen que nuestro sistema económico es la bestia del Apocalipsis, pero no estamos dispuestos a cambiarlo. La convivencia se está volviendo un imposible, tanto a niveles sociales como individuales: los políticos no están para dialogar, sino para pelearse. Y la intimidación física se entrega mucho antes que la intimidación espiritual. Con lo cual la primera pierde encanto y la segunda se vuelve imposible, y la sexualidad pasa a ser una especie de caza mayor, de la cual se podrán sacar algunos trofeos, pero no compañía, ni convivencia. Renace así la visión hobbesiana del hombre como solo “un lobo para el hombre” y, consecuencia de ella, la admiración por el Leviatán tiránico, creador de unidad.

Pero, por razonables que sean todas esas visiones amenazadoras, no debemos olvidar que si por ellas nos ponemos nosotros “apocalípticos”, se volverán más funestas. Hay que avivar, por tanto, la resistencia confiada de la fe y la paciencia de la esperanza, lo cual implica, además, un conocimiento claro de la situación y sus causas. La tierra podrá no tener remedio, pero aún podemos suavizar la catástrofe. Solo si las naciones se organizan para constituir un sujeto colectivo, sobrevivirá la humanidad. Pero para eso, debemos volver a aprender que la convivencia consiste principalmente en aprender a aguantar al otro, no en intentar beneficiarnos de él todo lo posible: porque en ese caso, durará muy poco...

¿Podemos salir de ahí?...

9. Conclusiones

Antes de enunciar unas conclusiones, resumamos lo dicho con una larga cita:

La historia es un tejido de violencia y sufrimientos del que los hombres son, a la vez, autores y víctimas, sin llegar a darle un sentido liberador. Sin duda ha sido siempre así. Pero los hombres de tiempos pasados no se sentían sujetos de la historia, no tenían modos de pensarla y dominarla, se sentían entregados a la fatalidad ciega de una historia sobre la que no tenían poder. En la modernidad ya no es así: el hombre ha tomado conciencia de su historicidad, se siente hecho por la historia, pero también agente responsable de su propia historia. Es capaz de pensar la historia pasada y la presente. Solidario de la historia, quiere darse a sí mismo razón de ella, actuar sobre ella, tomarla en sus manos, darle un sentido. Esta conciencia nueva plantea un problema teológico nuevo, que orienta la reflexión sobre la muerte de Cristo¹⁵.

1. Pues bien, precisamente por eso, *es imprescindible una teología de la historia*. Ella permite descartar todo milenarismo meramente laico y toda

15. J. Moingt, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 273 (París, 1999).

apocalíptica laica. Pero también mantiene a toda costa los ideales de la modernidad, que, a pesar de su fracaso actual, poseen características cristianas y potencial para reformar la Iglesia.

2. Esa teología de *la historia no puede olvidar la alusión a la muerte en cruz del Mesías*, de Moingt. La teología de la historia solo puede hablar de una “sacramentalidad” no litúrgica, pero sí de la vida y de la historia, en el sentido en el que L. Boff habló una vez de “los sacramentos de la vida”, antes de hablar de la vida de los sacramentos. Ahora tendríamos que hablar de los sacramentos de la historia, lo que en *La humanidad nueva* llamé “anticipación”.

Por poner un ejemplo de los más importantes: la opción por los pobres, decisiva en el cristianismo y fundamental para construir la historia, no debe hacerse desde una mitificación como la que hizo Marx —el proletariado como “Absoluto invertido”, de modo que solo hace falta “darle la vuelta”. No debe hacerse, por tanto, desde la presunta seguridad de que construiremos un futuro de igualdad y justicia, aunque debe aspirar a eso. Sabe también que eso depende de libertades humanas, que no son eliminables. Su verdadera motivación está más bien en la seguridad de que cada paso en esa dirección posee una auténtica presencia divina.

3. En tercer lugar, el milenarismo, o *cualquier mesianismo histórico, ha de estar vinculado a la escatología*. Esto quiere decir que si no hay cielo, no será posible construir un cielo en la tierra. Y la pretensión de construirlo ya hemos visto que está abocada al fracaso. Recordemos el “reparo escatológico”.

Esa vinculación da fuerzas para resistir y sobrevivir. Sin esa vinculación, cualquier proyecto milenarista acaba convirtiéndose en una catástrofe o en una justificación del poder político, que siempre cree ver amenazas por todas partes. E importa poco ahora si esas amenazas son reales o son solo una excusa para justificar y mantener el propio poder.

4. Por eso, también, *sin resurrección de los muertos, no hay teología de la historia posible*. Cristo “vendrá” en el futuro, porque está ya presente ahora por su Espíritu. Así, pues, si el milenarismo da a la escatología una faceta terrena, la escatología debería dar a todo milenarismo histórico una faceta universal y la posibilidad de una coincidencia entre meta y final.

La escatología permite así hablar del amor en la libertad y de la libertad en el amor como aspiración y motor de la historia. Y esa aspiración y motivo tienen su fundamento en la cristología: en la venida, la entrega, la muerte y la resurrección de Jesús (*cfr.* 2 Cor 4,10). Por eso habló Pannenberg de la resurrección de Jesús como “fin de la historia anticipado en ella”.

5. A lo que ya no cabe renunciar es a una comprensión lineal del tiempo. Ella nos obliga a decir que *lo importante del milenarismo es la referencia al*

carácter terreno de la esperanza cristiana. Por eso, una teología de la historia será siempre una teología de la esperanza; y no en vano fue este el primer título famoso de la obra de J. Moltmann.

Pero una esperanza auténtica no debe ser idealista ni rupturista. Los milenarismos seculares acentúan idealistamente esa gran reconquista suya que ha sido la aquendidad de la esperanza cristiana. Mientras que, en el extremo opuesto, cabría acusar a la escatología teológica tradicional de un “docetismo escatológico”, que abandona la tierra. Una auténtica teología milenarista puede hablar del *eschaton* como “meta” trascendente de la historia, pero también como una “interrupción”, así como podría decirse que en la teología sacramental clásica, la *res sacramenti* interrumpe la ambivalencia del sacramento solo.

6. Lo dicho permite apuntar una reflexión sobre el tema del pecado original, en relación con el progreso. Llevo años diciendo que el drama de la historia es que las posturas progresistas desconocen el pecado original, mientras que las posturas conservadoras lo manipulan en provecho propio —consumismo, felicidad impuesta... Pues bien, la dialéctica milenarismo-apocalíptica, que hemos venido encontrando, permite concebir el pecado original en la línea de Ireneo de Lyon, que aún conserva el sentido de la historia, si no como la imposibilidad, al menos sí como el aumento de la dificultad humana para el progreso: para que el hombre realice la “semejanza con Dios”, que reclama su imagen divina. “El pecado de Adán frena el progreso”, escribí tras mi primer contacto con Ireneo¹⁶.

7. Precisamente por eso, *una teología de la historia implica también una conversión o una transformación del sujeto humano*. En muchos lugares del planeta, la lucha contra pasadas dictaduras llevó a un encuentro entre cristianos comprometidos y militantes marxistas increyentes. Allí solían aparecer discusiones inacabables entre el cambio de estructuras, por el que abogaban los segundos, y el cambio de las personas que reivindicaban, o añadían, los primeros.

Y evoco este pasado porque hace muy poco, un grupo de obispos españoles ha sacado un documento que ha suscitado perplejidades en unos y críticas en otros, porque parece desautorizar un tipo de espiritualidad vinculada al zen o al oriente, una espiritualidad que se está buscando en España, tras la sensación de vacío que va provocando la rápida descristianización del país. Pues bien, prescindiendo ahora de todo lo que pudieran ser aciertos o desaciertos, o durezas excesivas de lenguaje y de estilo en el documento episcopal, creo poder decir que una espiritualidad de tipo zen que no acabe llevando a un compromiso social, puede quedarse en un autismo, por muy espiritual que sea. Pero un compromiso social que no vaya acompañado de una profunda transformación del sujeto, acabará siendo lo que Pablo llamaba “un címbalo que suena o una campana que

16. J. I. González Faus, *Carne de Dios*, o. c., p. 101.

repica”. Y es innegable que el zen o la espiritualidad oriental, por lo dicho al inicio de este artículo, pueden ayudar mucho a esa transformación del sujeto. Así, volvemos a estar en aquella confrontación antes evocada. Con lo cual se ve que muchos problemas que parecen nuevos son, en realidad, nuevas versiones culturales de problemas viejos y eternos. Una buena teología de la historia debería contar también con que la historia es *magistra vitae*. Y un teólogo podría decir sin miedo que la historia es “lugar teológico”. Pero hay que saber aprender de ella.

8. Dicho esto, creo que el problema más complicado para una escatología milenarista es el del tiempo. Una vez rechazado el tiempo circular del eterno retorno, *queda para siempre la pregunta de cómo se consume, cómo se transforma el tiempo*. Pero, en cualquier caso, hay que superar, tanto esa creencia ingenua en el futuro, “todo irá a mejor”, como la desconfianza ingenua en él, “todo va a peor”. Solo cabe decir que hay razones para ambos.

La ética cristiana de la resistencia y del seguimiento de Cristo perdería su más intensa motivación sin esperanza milenarista. Pero sin la expectativa en el retorno de Cristo, las ideologías del progreso se convierten en puros dogmas sin fundamento y la Iglesia pierde su carácter de comunidad alternativa. Además, en esa expectativa entra la presencia de los mártires, que son lo primero que recapitula Cristo. Sin todos esos elementos bien activos, la historia puede acabar en una gran detonación final...

Así, pues, *la teología de la historia debe discurrir por un camino que no sea el de la temeridad mesiánica, ni el de la resignación apocalíptica*. La esperanza en un futuro mejor forma parte de una teología de la historia, pero sin que sea esperanza en un futuro definitivo e impecable. Porque hay, sí, una teología de la historia; pero esta no dice nada sobre el cuándo, ni sobre el cómo del fin de la historia. Sobre el primero, dice el Nuevo Testamento que solo lo sabe el Padre. Sobre el segundo, ya hemos visto que hay dos versiones contrapuestas en la Biblia: la mesiánica y la apocalíptica (1 Cor 15 y Mc 13). Solo creemos que nuestra historia irá a dar a una “posthistoria” o escatología, donde “Dios será todo en todas las cosas”. Pero el cómo depende, en buena parte, de nosotros.

9. A modo de sugerencia final, quizá cabría encontrar un esquema de la historia, que recorrería los siguientes pasos. Del “mito” primitivo se pasa a la “razón”, con la aparición del cristianismo y del mundo griego. De la razón se pasa a la “ciencia”, con el renacimiento y la modernidad. Y hoy aparecen intentos de pasar de la ciencia a la “experiencia”, con la reaparición de la mística y de diversos lenguajes que hablan de razón “cordial” y otras formulaciones semejantes. Pero sin pretender quedarnos ahí, la experiencia “mística” necesita recuperar otra vez la razón. Y esta razón crítica podrá recuperar al mito, ya no como presunta información de los orígenes, sino como algo que “da que pensar” (P. Ricœur), porque hay dimensiones en nuestra historia —el amor, el dolor...— a las cuales

nuestra razón abstracta no alcanza bien, ¡porque son demasiado concretas!, mientras que el relato puede facilitar el acceso a la experiencia de ellas.

Este proceso habrá de producirse siempre en el sentido hegeliano de “recuperar superando” y sin que estos últimos pasos sean meras etapas del futuro, sino tareas del presente¹⁷.

17. Para completar lo aquí dicho y no alargar más estas páginas, me permito remitir al capítulo 15 de *Fe en Dios y construcción de la historia* (Trotta, 1998), titulado “El enigma insoluble de la historia”.