

EL REINO DE DIOS Y NUESTRA HISTORIA

1. ¿Qué nos deparará el futuro?

La idea de progreso, intuita vagamente en el siglo XVII, audazmente proclamada en el XVIII, llegó a ser en el XIX un artículo de fe¹.

Antiguamente, aquellos hombres que soñaban despiertos solían imaginar sus utopías en algún lugar lejano (las siete islas ecuatoriales de Yambulo; la isla «Pancaia» en el océano Indico, de la famosa novela de Euhemeros; la isla misteriosa de Tomás Moro; la «Città del Sole», de Campanella; la «Città Felice», de Patrici; etcétera). Es significativo, en cambio, que las utopías modernas se sitúan casi siempre en un tiempo futuro.

El progreso fue, como todo el mundo sabe, el tema central de la obra del Marqués de Condorcet, «Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano» (1795)². Según Condorcet, el progreso es un movimiento autónomo, lineal, inevitable, hacia la «perfectibilidad», la edad dorada del futuro. Los cambios hacia lo mejor provienen de los nuevos descubrimientos en las artes y ciencias y del mayor esclarecimiento de las ideas y prácticas morales.

El fanatismo, el dogmatismo y la irracionalidad han sido los enemigos mortales del progreso; pero en su obra, monumento del pensamiento liberal, Condorcet presenta una grandiosa visión del futuro de la humanidad. Predice un sistema de vida en el que existirá la igualdad entre las naciones, entre los individuos de una misma nación y entre los sexos; la abolición de la guerra, de la propiedad, de la esclavitud y el colonialismo; el establecimiento de la alfabetización universal y un aumento de la longevidad humana.

Pocos espectáculos tan conmovedores, dice Lain³, como el de este hombre (Condorcet) condenado a muerte por aquellos en quienes la «razón» ilustrada se había hecho poder político. Pero no adelantemos acontecimientos.

Dejémoslo apuntado tan sólo.

La humanidad puso especiales esperanzas en las posibilidades «ilimitadas» de la ciencia. En el «Cours de philosophie positive» (1842), Auguste Comte afirmaba que lo único que tal vez fuera intrínsecamente incognoscible es la composición química de las estrellas lejanas⁴. Bastaron dos décadas para que el astrónomo Gustav Kirchoff, aplicando a las estrellas el análisis espectral, resolviera la cuestión que Comte creía irresoluble. Es una anécdota elocuente para comprender la gran euforia que caracterizó a los hombres del siglo pasado.

Los antiguos griegos pensaban que en la naturaleza había una serie de «fatalidades» (anánkai) que los hombres nunca serían capaces de controlar. En cambio, el hombre moderno piensa que lo que no es posible hoy será posible mañana. Testigo de ese optimismo es Victor-Hugo cuando anuncia, con un lenguaje que recuerda al de los profetas de los tiempos mesiánicos, que el siglo XX traerá risas abundantes al hombre educado en el dolor:

«Prometeo, encadenado en el Cáucaso, lanza un grito de asombro al ver a Franklin robar el rayo al cielo. El hombre puede decir sin mentira: 'Reconquistó el Edén y termino la torre de Babel. Nada existe sin mí, la naturaleza no hace más que bosquejar, y yo termino la obra. ¡Tierra, yo soy tu rey!'».

Ya apareció la aurora. Fue como repentina irrupción de locura y alegría la que invadió al mundo cuando, después de seis mil años de caminar por el sendero fatal, una mano invisible rompió bruscamente el grillete que arrastraba el género humano: la ceguera del espíritu; cadena que es compendio de todas las cadenas. El hombre se despojó de todos los males; y los furores, los odios, las quimeras, la fuerza por fin eclipsada, la ignorancia, el error, la miseria y el hambre, el derecho divino de los reyes, los falsos dioses judíos o paganos, la mentira, el dolor, las brumas y las tinieblas, cayeron por el polvo como cae el uniforme del presidio cuando el penado ha cumplido su condena.

Llegó, pues, la hora anunciada; esa era que, a través de los tiempos, divisó cual nube espesa Thales en la lejanía, y anunció Platón, cuando de las esferas celestes escuchaba los cantos y contemplaba las danzas⁵.

Similares esperanzas se pusieron en las revoluciones sociales.

Repasando las canciones proletarias, como, por ejemplo, La Internacional, La Joven Guardia o La Varsovia, es fácil encontrar una constante: negras tormentas y oscuras nubes impidieron hasta hoy ver la verdad y la luz, pero al fin se ha hecho la claridad, y la revolución marcha arrolladora. Aunque les espere el dolor, la muerte y el destierro, se levantarán los parias de la tierra y se invertirán los fundamentos de la ordenación del mundo, de tal modo que los que hoy no son nada serán en el futuro todo.

Y Trotsky, con un lenguaje que de nuevo parece calcado del que utilizaban los profetas de Israel para referirse a los tiempos mesiánicos, escribe:

«El hombre se hará incomparablemente más fuerte, más sabio y más complejo. Su cuerpo será más armonioso, sus movimientos más rítmicos, su voz más melodiosa. Las formas de su existencia adquirirán una calidad dinámicamente dramática. El hombre normal se elevará a las alturas de un Aristóteles, un Goethe o un Marx. Y por encima de estas alturas se levantarán nuevas cúspides⁶».

2. Crisis de confianza en el poder humano

Nuestro siglo nació, pues, arrullado por los mejores auspicios.

En aquellos años, periódicos y comercios eran monótonamente bautizados con nombres del estilo de «El Progreso», «El Porvenir», etcétera.

Por desgracia, muy pronto ese optimismo se veía brutalmente desengañado. Ya durante el siglo XIX Baudelaire, en medio de una sociedad enamorada de sí misma, se permitía ironizar a propósito del culto general «à monseigneur Progres et à très puissante dame Industrie», pero habrá que esperar al siglo XX, con sus dos terribles guerras mundiales y la Gran Depresión económica que apareció entre ambas, para que la euforia se convirtiera en escéptica melancolía.

Existe en nuestros días -decía -Mounier-E poco después de ese infierno en la tierra que fue la Segunda Guerra Mundial- un «pequeño pánico del siglo XX»⁷,

Durante la contienda habían tenido lugar, en efecto, escenas apocalípticas. La ciudad de Hamburgo, por ejemplo, llegó a estar tan saturada de obuses, después de diez días de bombardeos masivos, que el 3 de agosto de 1943 se incendió repentinamente una zona de veinticuatro kilómetros cuadrados en el centro mismo de la ciudad.

Quienes habían buscado protección en los refugios subterráneos quedaron literalmente asados como consecuencia de las altas temperaturas alcanzadas. Los que trataban de escapar de los refugios se inflamaban súbitamente como antorchas y eran succionados hacia el centro de la hoguera por la diferencia de presión que había provocado el calentamiento del aire.

El desenlace que tuvo la ciudad de Hamburgo sorprendió a los mismos que la habían bombardeado, pero, una vez comprobada la insospechada eficacia de ese sistema, se decidió utilizarlo de nuevo -y esta vez ya deliberadamente- en Dresden, ciudad que estaba llena de refugiados y no contenía objetivos militares. Dos mil aviones la bombardearon durante cuarenta y ocho horas y produjeron 150.000 muertos.

Sin embargo, aún no había tocado fondo la barbarie humana. El 6 de agosto de 1945 la primera bomba atómica de la historia fue arrojada sobre Hiroshima. En una diezmilésima de segundo, una reacción nuclear en cadena produjo 100.000 muertos y otros tantos heridos.

Seres deformes corrían de un lado para otro, sordos y ciegos, sin saber hacia dónde. Un superviviente relató así la escena:

«Observé en seguida que había un olor horrible. Luego tuve la impresión de que la piel de mi rostro había sido arrancada. A continuación fue la piel de mis manos y de mis brazos. Desde el codo hasta la punta de los dedos, toda la piel de mi brazo derecho se desprendía y colgaba grotescamente. La piel de mi mano izquierda, los cinco dedos, se desprendió también. Lo que vi hasta el puente fue atroz: Centenares de personas retorciéndose de dolor en el río. Imposible distinguir hombres de mujeres. Todos se parecían, con los rostros hinchados y grisáceos y los cabellos erizados. Tenían las manos en alto y gemían. Hasta donde podía percibir con mi vista, que se iba apagando, todo estaba en llamas».

No fue bastante. Tres días después, en Nagasaki, 400 kilómetros al suroeste de Hiroshima, se llevó a cabo un nuevo bombardeo nuclear.

Han pasado más de cuarenta años y todavía se está atendiendo en los hospitales japoneses a personas heridas durante aquellas dos fatales diezmilésimas de segundo. Algunas de esas personas ni siquiera habían nacido en 1945; fueron víctimas de malformaciones genéticas ocasionadas por las radiaciones.

Pronto empezaron a conocerse también los detalles del holocausto judío. Las SS habían creado tres tipos de campos de concentración: existían los campos de trabajo simplemente, que eran la forma más suave de internamiento (por ejemplo, el de Dachau); seguía después un tipo de campos de trabajo más duro; y por último, la tercera modalidad, el campo de exterminio, del que casi nadie salía con vida. Y éstos fueron multiplicándose: Auschwitz- Birkenau, Lublin- Majdanek, Stutthof (Danzig), Riga, Natzweiler, Bergen- Belsen, Treblinka, etcétera.

Todavía no se conoce el número exacto de internados en los campos de concentración, pero, teniendo en cuenta el número de muertos en Auschwitz (entre tres y medio y cuatro millones), podemos deducir que en los campos de Hitler hubo entre ocho y diez millones de personas, de las cuales sólo una cuarta parte salió con vida.

Entre 1942 y 1944, después del descubrimiento del «zyklon beta», fueron asesinados en la cámara de gas de Auschwitz por lo menos dos millones y medio de personas. En los demás campos de concentración se practicaron otras formas de exterminio: asesinatos en masa, muerte por agotamiento, hambre o epidemia. Infundieron un terror especial los experimentos científicos que se llevaron a cabo sobre todo en Buchenwald (fiebre petequil), en Ravensbrück (sulfonamida), en Dachau (experimentos de alta presión y subacuáticos) y en Auschwitz (vivisección). Esta es la pobreza de Prometeo «El hombre debería haber aprendido ya, de su larga historia, que cuando hace sus milagros a lo Prometeo no queda encadenado por ningún Zeus celoso», dice González Faus, pero quizá sí «por sus propios milagros»⁸.

El resultado de todo ello fue que, al pasar del siglo XIX al XX, el hombre se quedó sin utopías: bajo un cielo vacío (Dios había muerto a manos de los hombres que quisieron ocupar su lugar) y una tierra reducida a escombros, la filosofía existencialista se hizo intérprete del pesimismo ambiental: «Los hombres de hoy nacen criminales», dice un famoso personaje de Sartre⁹. «El infierno son los demás», reza otro de sus más conocidos aforismos¹⁰. «El hombre es una pasión inútil», escribirá en su obra cumbre, «El ser y la nada»¹¹. Sobre el otro gran filósofo de la existencia se ha podido escribir un libro titulado «Heidegger, pensador en tiempo menesteroso»¹².

Muchos empezaron a hacer suya la melancolía de la «Canción de San Novendrá», de Brecht-Bertolt:

«Ese día -bien lo sabe todo aquel que en pobre cuna se crió el hijo de la mendiga a un trono de oro subirá.

Ese día, el día de San Novendrá, los buenos serán recompensados.
Para San Novendrá el pan y la sal compartirán.
La Tierra un paraíso será.
Para San Novendrá la Tierra un paraíso será.
Ese día yo seré aviador y tú serás general, y tú por fin encontrarás trabajo
y tú, pobre mujer, descansarás.
Para San Novendrá, pobre mujer, descansarás»13.

3. ¿Desarrollo evolutivo del Reino de Dios?

Esos vaivenes de la sensibilidad contemporánea respecto a las posibilidades del hombre afectaron de manera notable a la teología del Reino de Dios. El momento optimista hizo pensar que el Reino sería simplemente el estadio último hacia el que se encaminaba el progreso de la humanidad. Kant, Fichte, Hegel, Schleiermacher, Rothe y Ritschl son los representantes clásicos de eso que llama Walther «el proceso de secularización del mensaje neotestamentario del Reino de Dios»14.

Para Kant, en efecto, el Reino de Dios no era otra cosa que
«Un bello ideal de la época moral del mundo (...) que nosotros no alcanzaremos con la vista como consumación empírica, aunque hacia él podemos dirigirnos en el continuado progreso y acercamiento al supremo bien posible en la tierra (en lo cual no hay nada de místico, sino que todo sucede naturalmente)»15.

En seguida el luterano Albrecht Ritschl (+1889), principal representante de la teología liberal, se apropió la idea16; el Reino de Dios, identificado con la hermandad de los hombres en este mundo, que llegaría inevitablemente gracias a las fuerzas progresistas de la historia, echó raíces en el corazón de la nueva teología protestante.

Las primeras críticas penetrantes de semejante reduccionismo surgieron, dentro del protestantismo mismo, de la escuela de la escatología consecuente; concretamente de Johannes Weiss17. Un crítico posterior, Reinhold Niebuhr, diría irónicamente que, para la teología liberal, «un Dios sin cólera conduciría a hombres sin pecado hacia un reino sin juicio por la mediación de un Cristo sin cruz:

«Su Reino de Dios significaba exactamente esa sociedad ideal que la cultura moderna esperaba realizar mediante el proceso evolutivo. La democracia y la Liga de las Naciones habrían de ser las formas políticas de esta idea (...). El Cristo de la ortodoxia cristiana (...) se convirtió (...) en el símbolo de la bondad y las posibilidades humanas, sin reconocimiento de los límites del hombre y, en seguida, sin reconocimiento de la trascendencia.

El no reconocimiento de las cumbres condujo al cristianismo moderno a una ceguera igual hacia las oscuras profundidades de la vida. El 'pecado' de la ortodoxia cristiana fue identificado con las imperfecciones de la ignorancia, que pronto serían superadas mediante una pedagogía adecuada»18.

¿Influyó también la crisis del siglo XX para corregir esa peligrosa desviación que, con palabras de Feuerbach, habría acabado convirtiendo «la teología en antropología»?19. Barth ha pronunciado un juicio salomónico sobre el particular: «No puedo ni quiero realmente probar que sin la guerra mundial estaríamos donde ahora estamos. Pero ¿quién puede demostrar que hemos sido llevados a ello precisamente por la guerra mundial?»20.

Seguramente la timidez de la respuesta barthiana está motivada por su conocido prejuicio de que sólo podemos aprender de la Escritura.

En mi opinión, no deberíamos sentir ninguna incomodidad por el hecho de reconocer que la crisis de confianza en el poder humano que hemos descrito en páginas anteriores enseñó algo a los teólogos.

Ya nuestro Melchor Cano (1509-1560) tenía por rudos a los teólogos en cuyas especulaciones estaba muda la historia21, pero ahora se hace mucho más evidente que nunca. «Con Auschwitz -escribe Metz- ha caducado definitivamente la época de los sistemas teológicos sin relación a sujetos y situaciones (...). En este sentido doy a mis alumnos un criterio para juzgar la producción teológica, aparentemente muy simple, pero en el fondo con muchas pretensiones: Preguntaos si la teología que conocéis podría ser la misma antes y después de Auschwitz. Si es así, ¡tened cuidado!»22

Adorno había escrito: «Toda la cultura después de Auschwitz, junto con la crítica contra ella, es basura»23 y, de hecho, se habla de una teología post-Auschwitz24.

4. Progreso simultáneo del bien y del mal

Así, pues, tras la aventura intelectual de los dos últimos siglos, creyentes y no creyentes nos encontramos enfrentados a una misma pregunta por el futuro que nos aguarda.

Es verdad que algunos hombres anunciaron fantásticas utopías; pero no es menos cierto que otros nos han legado «contrautopías»: el mundo de hombres y mujeres en serie que describe Aldous Huxley-A; todos ellos máquinas iguales que ni sienten ni padecen25. O bien la pesadilla de un totalitarismo de partido único donde se ha reprimido cualquier libertad de pensamiento, que predice George Orwell26. O bien aquella humanidad decadente de que habla H. G. Wells, escindida en dos especies: los eloi, que descienden de las clases ricas y han llegado a ser frágiles e indolentes, y los morlocks, descendientes del proletariado, que son inmundos y tenebrosos27.

Y eso en el caso de que haya futuro y lo que aguarde a la humanidad no sea la nada absoluta. Hoy nos encontramos frente a un hecho inédito en épocas pasadas: la posibilidad de destrucción ecuménica; de acabar con el mundo

«antes del fin del mundo» Si estallara una guerra nuclear total, la unidad de medida más razonable para evaluar las muertes sería la decena de millones. Si se tratara de una guerra nuclear limitada, el módulo, siendo optimistas, podría establecerse quizás en el millón de víctimas. Después de todo, Julio Verne-J, en su primer libro («Cinco semanas en globo»), expuso ya el temor de que el último día del mundo sea aquel en que una inmensa caldera, calentada a tres mil millones de atmósferas, haga saltar nuestro Planeta. Nos enfrentamos con la posibilidad de la megamuerte. Como ha dicho irónicamente Marcuse, ninguna compañía de seguros se atrevería a garantizar los riesgos de la historia. Y Vladimiro Soloviev, en su Relato del Anticristo, habla del siglo «que había progresado tanto que hasta se había resignado a ser el último».

Frente a aquel determinismo rígido de los primeros marxistas, para quienes la nueva sociedad llegaría inexorablemente en su momento, igual que las cerezas en primavera, son mucho más honestos Garaudy y Bloch cuando afirma el primero que «a nosotros, ateos, nada nos ha sido prometido y nadie nos espera»²⁸; y el segundo, que la salvación no es en último término nada más que una posibilidad por la que apostamos:

«Aquí no existe ningún plan salvífico garantizado desde arriba (...). Por tanto, el optimismo sólo queda justificado en cuanto militante»²⁹.

«Este pathos actúa como un pathos del no-ser-todavía y de la esperanza del summum bonum; y después de toda la utilización de aquella nada en la que la historia prosigue, no aparta la vista del riesgo del aniquilamiento, ni siquiera del definitivum hipotéticamente posible de una nada. Lo que aquí importa es el trabajo del optimismo militante (...) En último término, por ello, resta la alternativa cambiante entre la nada absoluta y el todo absoluto: la nada absoluta es el fracaso decidido de la utopía, mientras que el todo absoluto -en la preparación del reino de la libertad- es el cumplimiento decidido de la utopía o el ser como utopía»³⁰.

Así se separan ambos de la concepción hegeliana de un progreso rectilíneo y necesario, aunque confían en que el progreso tendrá lugar de hecho, gracias al esfuerzo humano. Es igualmente la postura de Ortega:

«La idea progresista consiste en afirmar no sólo que la humanidad progresa, lo cual es cierto, sino que además progresa necesariamente³¹. El progresismo es estrictamente verdadero y enuncia un hecho palmario cuando analizamos el pasado, pero puede ser falso cuando lo referimos al porvenir»³².

Sin embargo, ¿es legítimo afirmar siquiera que la historia ha progresado hasta hoy? ¿Acaso no supone eso ignorar toda la historia passionis de la humanidad?, ¿despreciar como meros «ruidos de fondo» todos los sucesos que resulta imposible encajar en esa doctrina del progreso constante?

Como dice Paul Ricoeur, el tipo de filosofía de la historia que podríamos llamar «hegeliano» emplea un principio de racionalidad que tiene un punto flaco: Siempre queda un considerable residuo de hechos no encuadrables en el sistema, una especie de «desecho histórico» que hay que acabar ignorando. Pero «ese desecho es justamente la historia»³³. Y, de hecho, recientemente ha surgido un tipo de historiografía que podríamos llamar «antihistórica», porque toma precisamente el «desecho histórico» como objeto de su estudio³⁴.

Los 60.000 muertos del terremoto lisboeta de 1755 fueron suficientes para conseguir que Voltaire despertara del sueño del optimismo leibniziano. Me pregunto cuántos nuevos campos de Auschwitz o cuántas nuevas Hiroshimas harán falta para que nos decidamos a criticar las filosofías de la historia progresistas.

¿Debemos afirmar, entonces, que la historia degenera progresivamente? Sería tan parcial como lo que acabo de criticar. Igual que este mundo no es «el mejor de los mundos posibles», como pretendía el leibniziano Pangloss, ni ha sido creado «para hacernos rabiar», como le contestaba Martin³⁵, la historia ni progresa indefinidamente ni retrocede sin cesar.

Maritain-J ha propuesto como alternativa a ambos dogmatismos parciales lo que él llama la «ley del doble progreso contrario»:

«El progreso de la historia es un doble y antagónico movimiento de ascenso y descenso. En otras palabras, el avance de la historia es un doble progreso simultáneo en el sentido del bien y del mal (...). Sobrellevando estos dos movimientos internos es como la historia humana avanza en el tiempo»³⁶.

Y resulta significativo que Teilhard de Chardin, a pesar de su «obstinado optimismo»³⁷, imagine un futuro en el que «el Mal, creciendo con la misma intensidad que el Bien, alcanzará finalmente su paroxismo»³⁸.

Esa «ley del doble progreso contrario» es la que mejor responde a la teología bíblica del Reino de Dios:

«El Reino de los Cielos es semejante a un hombre que sembró buena semilla en su campo. Pero, mientras su gente dormía, vino su enemigo, sembró encima cizaña entre el trigo, y se fue. Cuando brotó la hierba y produjo fruto, apareció entonces también la cizaña. Los siervos del amo se acercaron a decirle: 'Señor, ¿no sembraste semilla buena en tu campo? ¿Cómo es que tiene cizaña?' El les contestó:

'Algún enemigo ha hecho esto'. Dícnle los siervos: '¿Quieres, pues, que vayamos a recogerla?'. Díceles: 'No, no sea que, al recoger la cizaña, arranquéis a la vez el trigo. Dejad que ambos crezcan juntos hasta la siega. Y al tiempo de la siega, diré a los segadores: Recoged primero la cizaña y atadla en gavillas para quemarla, y el trigo recogedlo en mi granero'» (Mt/13/24-30).

En realidad, la «ley del doble progreso contrario» se halla contenida en la misma naturaleza humana; más concretamente en la libertad.

Dado que aumenta sin cesar el poder humano, y el hombre conserva su libertad para emplearlo como quiera, crecerán no sólo las posibilidades de manifestación del bien, sino también las del mal. Una vez más se cumple aquello de «corruptio optimi pessima». Donde crecen las posibilidades humanas, crece también la posibilidad de lo demoníaco.

Lo mismo el Apocalipsis de San Juan (19-20) que el Apocalipsis Sinóptico (Mc 13) anuncian una «gran tribulación» en los últimos tiempos, una ofensiva especialmente fuerte de los poderes malignos.

También podemos encontrar ese tema en los apócrifos veterotestamentarios:

«Azote tras azote, herida tras herida, tribulación tras tribulación, malas noticias tras malas noticias, enfermedad tras enfermedad, y todo tipo de castigos: enfermedad, cataclismo, nieve, granizo, hielo, fiebre, frío, espasmos, hambres, muertes, espada, cautiverio y toda penalidad y dolor» (Jub 23, 13)39.

Se trata de una verdadera afirmación escatológica expresada apocalípticamente que, como dice Rahner, exige ser «des-apocaliptizada», pero no ignorada40.

Por otra parte, aun en el caso de que fuera posible realizar una sociedad perfecta, esa sociedad, precisamente porque persiste la libertad, estaría siempre amenazada y podría ir corrompiéndose con el tiempo. Podría ser un mero episodio temporal en la historia de la humanidad y dejar de existir un día lo mismo que había comenzado a existir otro. Platón, el padre literario de todas las utopías, era muy consciente de este problema y le dedica íntegramente los libros VIII y IX de «La República»41.

De ese peligro fue también consciente Marx, y por eso, a partir de la famosa carta a Weydemeyer del 5 de marzo de 1852, defendió la necesidad de una dictadura del proletariado que hiciera irreversibles los frutos de la revolución42. Por desgracia, esa dictadura no resultará tan breve como se la imaginaba Marx. Puede muy bien durar cien mil años, porque, como dice Manaranche, «querer suprimir antes de tiempo la dialéctica del Amo y del Esclavo equivale a crear una opresión todavía mayor: ¡hace falta mucho fascismo para imponer la libertad!»43.

5. La victoria tendrá lugar en la hora veinticinco

Así, pues, creyentes y no creyentes luchan denodadamente por establecer una sociedad más justa, pero ambos saben que no existe ninguna certeza de que sea posible el triunfo total y definitivo del bien sobre el mal en la historia.

El creyente verá, en esa sociedad más justa que ha construido junto a otros compañeros no creyentes, un sacramento del reinado de Dios ya presente en el mundo; pero no caerá en la tentación de recurrir a «cualquier medio» para extirpar el mal que aún persista, ni hacer irreversible a través de la fuerza el bien alcanzado, porque sabe que la consumación del Reino no tendrá lugar en la historia. (La consumación del Reino de Dios, decíamos en la primera parte, no será en la historia, aunque sí será la consumación de la historia):

Con las palabras del Concilio Vaticano II que en aquel lugar recordamos, aquí en la Tierra «preparamos el material del Reino de los cielos»44, pero la perfección última de ese material y su condición de bienes ya irreversibles sólo se alcanzará, una vez concluida la historia, en la hora veinticinco, es decir, a continuación de la última hora:

«Entonces, vencida la muerte, los hijos de Dios resucitarán en Cristo, y lo que fue sembrado bajo el signo de la debilidad y de la corrupción se revestirá de incorruptibilidad (I Cor 15, 42.53), y, permaneciendo la caridad y sus obras (I Cor 13, 8; 3, 14), se verán libres de la servidumbre de la vanidad todas las criaturas (Rom 8, 19-21) que Dios creó pensando en el hombre.

Pues los bienes de la dignidad humana, la unión fraterna y la libertad, en una palabra, todos los frutos excelentes de la naturaleza y de nuestro esfuerzo, después de haberlos propagado por la tierra en el Espíritu del Señor y de acuerdo con su mandato, volveremos a encontrarlos limpios de toda mancha, iluminados y transfigurados, cuando Cristo entregue al Padre el reino eterno y universal»45.

Pero ¿existe algún fundamento para esperar esa plenitud de la historia fuera de la historia? ¿No estaremos ante una especie de *spero quia absurdum*? Empíricamente sólo parece posible experimentar cómo crecen a la vez el bien y el mal...

La respuesta del Evangelio a esta pregunta es la fe en la resurrección de Jesús. Desde un punto de vista puramente histórico, el madero de la cruz le había convertido a los ojos de todos en un fracasado. Su resurrección proclama algo inesperado: es el Crucificado, y con él su causa, quien ha vencido definitivamente al mal.

Para explicar por qué necesitamos seguir luchando contra el mal, si desde la resurrección de Cristo está definitivamente vencido, hace unos años propuso Oscar Cullmann su famoso ejemplo:

«En una guerra, la batalla decisiva puede haber sido librada en el curso de una de las primeras fases de la campaña y, sin embargo, continuar las hostilidades aún durante largo tiempo. Aunque la importancia de esta batalla no sea quizá reconocida por todo el mundo, significa ya, no obstante, la victoria. Sin embargo, la guerra debe continuarse durante un tiempo indefinido, hasta el 'Victory Day'. Esta es la situación en que el Nuevo Testamento (...) tiene la convicción de hallarse: la revelación es justamente el hecho de proclamar que la muerte en la cruz, seguida de la resurrección, es la batalla decisiva ya ganada»46.

El sentido último de la realidad no podrá nunca demostrarse, ni teórica ni prácticamente, antes del «Victory Day»; pero la esperanza cristiana no es un *spero quia absurdum*, sino una esperanza fundada, una *docta spes*.

6. El héroe rojo y la danza macabra

«Entonces, vencida la muerte, los hijos de Dios resucitarán en Cristo, y lo que fue sembrado bajo el signo de la debilidad y de la corrupción se revestirá de incorruptibilidad ». Así rezaba el texto de la *Gaudium et spes* que hemos recordado hace unos momentos. He aquí otro tema fundamental para que los constructores de la nueva sociedad, creyentes y no creyentes, dialoguen «durante las horas de ocio»: ¿Qué va a ocurrir con la muerte? («El diálogo

sobre Dios no debe enfrentar a los constructores de la nueva sociedad durante las horas de trabajo -decía González Ruiz- Pero podrá y deberá reanudarse en las horas de ocio»47).

Por desgracia, no siempre se da cabida en las horas de ocio a esa cuestión tan decisiva para el sentido último de la lucha. Incluso a menudo se reprime intencionadamente. Arthur Koestler nos ha transmitido un ejemplo expresivo: «En un congreso de escritores celebrado en Moscú, después de haber escuchado numerosos discursos en los que se prometía la felicidad universal en un nuevo mundo, André Malraux preguntó de pronto: '¿Y qué hay de los niños arrollados por los tranvías?'. Se produjo un penoso silencio. Luego alguien dijo, en medio de la aprobación general: 'En un sistema de transportes perfecto no habrá accidentes'»48.

Y, sin embargo, André Malraux llevaba razón destapando ese problema. Soñar con suprimir algún día, en nuestra historia, todas las alienaciones es una falacia si no vamos a poder acabar con la más brutal de todas ellas: la muerte.

Empecemos por reconocer, en esos diálogos del tiempo de ocio, el inmenso altruismo de quienes son torturados o pierden su vida en las barricadas luchando por una sociedad sin alienaciones que ellos probablemente no verán. Hugo Assmann decía que «en América Latina hoy, mucho más que en las institucionalizadas formas de votos (religiosos), hay personas a las que se les aplican literalmente las palabras del Evangelio de que hay 'castrados por causa del Reino'»49.

Como ha visto Bloch, ese sacrificio resulta especialmente dramático para los no creyentes:

«Sólo un tipo humano puede prescindir casi de todo consuelo tradicional en su camino hacia la muerte: el héroe rojo (...). Su holocausto es diferente del de los mártires anteriores, ya que estos, casi sin excepción, morían con una oración en los labios y creían haber ganado el cielo (...). El héroe comunista se sacrifica bajo los zares, bajo Hitler, y en muchas otras ocasiones, sin la esperanza de resurrección.

Su Viernes Santo no se halla dulcificado, ni menos suprimido, por ningún Domingo de Resurrección»50.

Pero ese heroísmo que les lleva a dar la vida, ¿tiene sentido? Nietzsche había defendido, para los artistas y pensadores, un aristocrático consuelo frente a la muerte: su obra pervive.

«El pensador, y también el artista -escribe-, que han salvaguardado lo mejor de su ser en obras experimentan una alegría casi maliciosa al ver al tiempo cómo se deterioran y destruyen gradualmente su cuerpo y su mente, como si, agazapados en un rincón, mirasen a un ladrón afanarse por forzar su caja de caudales, sabiendo que está vacía y todos los tesoros se hallan puestos a buen recaudo»51.

¿Será quizá parecido el consuelo que experimente ante la muerte el héroe rojo? ¿Perdurará su obra -que es la sociedad sin alienaciones- y habrá siempre para él un recuerdo en la memoria colectiva de la clase trabajadora? Sin embargo, el protagonista de Ssanin, una novela de Artzibachef escrita después del fracaso de la revolución rusa de 1905, se resiste a sacrificar su vida para que los obreros del siglo XXII no padezcan falta de alimentación o de placeres sexuales.

Quizá no le falte razón. Sin resurrección, el slogan «justicia para todos» se torna un slogan imposible. En el mejor de los casos significará: «justicia para todos... los que aún vivan».

En las «danzas macabras» del medievo, la muerte, con figura estrofalitaria, algo simiesca, con andares propios de un viejo y tieso maestro de baile, invitaba al Papa, al emperador, al noble, al jornalero, al monje, al niño, al loco y a todos los demás estamentos o condiciones a que la siguieran. «Yo soy la muerte inexorable para todas las criaturas», empezaba diciendo el texto en la versión española52. Es verdad que los espíritus se conmocionaban ante el anuncio del final insoslayable; pero a la vez se consolaban escuchando la sátira social que estaba implícita en esa representación y les recordaba la igualdad de todos ante el destino común.

Sin embargo, bien mirado, ¿no ocurre más bien lo contrario: que el verdugo prevalece definitivamente sobre sus víctimas al ser homologadas las suertes de todos ellos bajo la tumba común que los recibe? Lo vio muy bien Horkheimer cuando hizo notar que la teología es la «expresión de un anhelo, de una nostalgia de que el asesino no pueda triunfar sobre la víctima inocente»53.

¿O acaso las suertes de ambos no quedan homologadas porque el sacrificio del héroe rojo tendrá siempre cobijo en el corazón de aquellos por quienes se sacrificó; y la memoria del artista, como decía Nietzsche, en aquellos que contemplan su obra? Aparte de que con triste frecuencia los malos ocupan más lugar que los buenos en la historia, ¿no sería un consuelo insuficiente? Fernando Pessoa-F escribió escéptico:

«El dueño del estanco se asomó a la puerta.

El morirá y yo moriré.

El dejará el letrado y yo dejaré versos.

En determinado momento morirá el letrado también,
y los versos también.

Después de determinado momento morirá la calle en donde
estuvo el letrado, y la lengua en que fueron escritos los versos.

Morirá después el planeta gigante en que todo esto pasó»54.

7. El último enemigo destruido será la muerte

Al pensar en la muerte no se puede dejar de considerar absurdo un universo en el que los hombres más nobles y generosos, aquellos que, a diferencia del protagonista de Ssanin, están dispuestos a sacrificarse por los obreros

del siglo XXXII, no puedan realizarse como fines y sean necesariamente medios al servicio de la especie. (Recuérdese la famosa frase marxiana: «La muerte parece una dura victoria de la especie sobre el individuo concreto»⁵⁵).

Y lo curioso es que, a pesar de todo, no faltan individuos que, inexplicablemente, se sacrifican por los obreros del siglo XXXII.

Estamos, como decíamos, ante una cuestión que debería plantearse «en las horas de ocio»:

«Cuando me pregunto -decía Freud- por qué me he esforzado siempre honradamente por ser indulgente y, en lo posible, bondadoso con los demás y por qué no dejé de hacerlo cuando advertí que tal actitud causa perjuicios a uno y lo convierte en blanco de los golpes, porque los otros son brutales y poco de fiar, no encuentro una respuesta»⁵⁶.

Si entregarse a la felicidad de los demás supone necesariamente frustrar las aspiraciones personales, el slogan «Justicia para todos» es, en efecto, un imposible. «El cristiano -dice Rahner- tiene, llana y simplemente, razón al señalar que ese futuro feliz no ha llegado todavía, que no es él quien lo va a vivir ya, y que no puede reconocer como solucionada la cuestión de su existencia porque se resuelva más tarde para otros»⁵⁷.

Aquí está la terrible limitación de lo que Maritain llamaba la «dialéctica que avanza únicamente sobre muertos»⁵⁸.

Dado que la felicidad de los nietos no resuelve la miseria de los abuelos, la justicia reclama también algo aparentemente imposible: la «solidaridad hacia atrás»⁵⁹. En su gran arrebató contra la armonía futura del mundo, dice Iván Karamazov: «Yo creo en ella, yo quiero verla; pero si para entonces estuviera ya muerto, que me resuciten, pues el que todo eso se realizase sin mí sería hartó ofensivo»⁶⁰.

Parece, pues, acertada la intuición kantiana de que la vida moral exige la existencia de Dios y de la otra vida para garantizar la convergencia de moralidad y felicidad⁶¹. («Si se puede ser santo sin Dios es el único problema concreto que hoy conozco», dice un conocido personaje de Camus⁶²).

Es significativo que las primeras afirmaciones sobre la resurrección aparecieran precisamente en la literatura martirial (2 Mac y Dan), y que el Resucitado por antonomasia sea Jesús de Nazaret, el mártir también por antonomasia, el inocente injustamente ejecutado. Y es que -digámoslo una vez más- sin resurrección no hay justicia («¿La gallina se come al gusano, yo me como a la gallina, y mi carne es la vianda del gusano? ¿La justicia no es más que este mecanismo?»⁶³).

Por otra parte, tampoco sería mucho más tolerable la situación de los obreros del siglo XXXII (en el supuesto de que, de verdad, aquella llegara a ser una sociedad sin clases), porque «incluso en Arcadia -como dice Bloch- está empadronada la muerte»⁶⁴.

Durante un tiempo, Edgar Morin confió en que antes del siglo XXXII se podría vencer a la muerte: «La gerontología y la ciencia de la muerte, que en parte se confunden, sólo están empezando (...). Allí donde puede vencerse la vejez una vez, se la podrá vencer una segunda, una tercera vez, y así sucesivamente. En el límite, el no envejecer es el no morir»⁶⁵. Pero pronto descubrió lo ilusorio de su esperanza: «Caí en el pecado de la euforia»⁶⁶.

¿Qué harán entonces los hombres del siglo XXXII? ¿Consolarse quizá con el viejo argumento de Epicuro que Bloch ha puesto nuevamente en circulación: es infantil tener miedo a la muerte, dado que «allí donde está el hombre no está la muerte, y allí donde está la muerte no está el hombre»⁶⁷? Como dice Juan Luis Ruiz de la Peña, sería demasiado fácil parafrasearlo así: «¿Que me importa el novum ultimum, el advento de la edad dorada, si cuando ella sea, yo no seré, y mientras yo sea, ella no será»⁶⁸? Sin darse cuenta, Bloch habría aportado una justificación teórica para que el protagonista de Ssanin no se sacrifique por una sociedad sin clases que él nunca disfrutará.

Por otra parte, el argumento de Epicuro y Bloch podría, en el mejor de los casos, suprimir el miedo al instante del propio morir, pero nunca a la muerte misma, que todos sabrían que les aguarda inexorable; ni a la muerte de los demás, que sí la presenciarían. Incluso se ha dicho con razón que habría que excluir de esa hipotética sociedad sin clases a los historiadores⁶⁹, porque, recordando a los héroes rojos que la construyeron a costa de sus vidas, serían un eterno recordatorio de que ya nunca será posible la justicia para todos.

Evidentemente, se ha dado a menudo -¿quién podrá negarlo?- una presentación deformada del «más allá» capaz de convertirlo en el «opio del pueblo»⁷⁰; pero no es menos claro que, sin el «más allá», el «más acá» carecerá siempre de esperanza. Incluso en aquella sociedad sin clases del siglo XXXII hará falta que alguien anuncie eso de que «el último enemigo en ser destruido será la Muerte» (1 Cor 15, 26)...

8. Conviene ir celebrando ya la fiesta

Las tareas sociales y políticas, si se toman en serio, son excesivamente pesadas. Casi abrumadoras. ¿Cómo reír, si en América Latina se está asesinando al pueblo? ¿Cómo festejar el empleo recién conseguido, si en España hay tres millones de parados? «Sobre esta tierra sangrante, decía un personaje de Sartre-JP, toda alegría es obscena».

Recuerda la actitud de aquellos judíos que, durante la cautividad de Babilonia, se negaron a sí mismos la sonrisa: «A orillas de los ríos de Babilonia estábamos sentados y llorábamos, acordándonos de Sión.

En los álamos de las orillas teníamos colgadas nuestras cítaras.

Allí nos pidieron nuestros deportadores cánticos, nuestros captores, alegría:

¡cantad para nosotros un cantar de Sión!

¿Cómo podríamos cantar un canto de Yahveh en tierra extraña?» (Sal 137, 1-4).

Y, de hecho, no cantaron hasta que, en el año 538, un edicto de Ciro autorizó a los judíos desterrados en Babilonia a regresar a su patria.

Entonces sí:

«Cuando Yahveh hizo volver a los cautivos de Sión, como soñando nos quedamos; entonces se llenó de risa nuestra boca y nuestros labios de gritos de alegría» (Sal 126, 1-2).

Habrían hecho mejor si ya durante el exilio hubieran escuchado los consejos del profeta:

«Edificad casas y habitadlas; plantad huertos y comed su fruto; tomad mujeres y engendrad hijos e hijas; casad a vuestros hijos y dad a vuestras hijas a maridos para que den a luz hijos e hijas; y medrad allí y no mendiguéis» (Jer 29, 5-6).

Incluso en la cautividad es posible ser humano si se descubre que precisamente «cuando la libertad se va acercando es cuando comienzan a doler las cadenas»⁷².

Esa fue la actitud de Cristo. A juzgar por el siguiente testimonio, a sus contemporáneos no les pasó inadvertido el diferente talante frente a la fiesta que existía entre Juan el Bautista y Jesús:

«Vino Juan, que ni comía ni bebía, y dicen: 'Demonio tiene'. Vino el Hijo del hombre, que come y bebe, y dicen: 'Ahí tenéis un comilón y un borracho, amigo de publicanos y pecadores'» (Mt 11, 18-19).

Tampoco sus discípulos ayunaban (cfr, Mc 2, 18 y par.). Y la razón es clara: Ya se ha inaugurado el Reinado de Dios: «¿Pueden acaso ayunar los invitados a la boda mientras el novio está con ellos?» (Mc 2, 19). (No olvidemos que la imagen más frecuente del Reino es precisamente la del banquete).

«La boda ha comenzado -dice Joachim Jeremías-, los invitados se reclinan para el banquete nupcial... ¿Quién podría ayunar ahora?»⁷³. En las bodas de Caná -otra vez un símbolo del Reino- Jesús transforma el agua en vino para no interrumpir la alegría de los invitados (Jn 2, 1-10).

El contraste entre Jesús y los profetas veterotestamentarios llamados a anunciar calamidades al pueblo es muy significativo. Jeremías tuvo prohibido «entrar en casa donde hubiera banquete para sentarse a comer y beber con ellos» (Jer 16, 8); y la razón que le dio Yahveh fue ésta: «He aquí que voy a hacer cesar en este lugar el canto» (16, 9). El ayuno del profeta recuerda a aquel personaje de Péguy que decía:

«Habría que llorar siempre en previsión. Como adelanto de los días futuros»⁷⁴,

En la Nueva Economía la actitud es más bien la contraria: Debemos alegrarnos en previsión; podemos conservar la alegría y el humor incluso ante nuestra condena a muerte, como Tomás Moro o el diácono San Lorenzo, que se burlaba de los verdugos que le estaban asando en la parrilla incitándoles a que le volvieran del otro lado, puesto que del primero estaba ya suficientemente tostado. «Festejar -escribe Harvey Cox- es la manera de bajarle los humos a la historia sin huir de ella»⁷⁵.

Y es que, como decía San Atanasio, «Cristo resucitado hace de la vida del hombre una fiesta continua»⁷⁶; intuición que la liturgia cristiana expresó en la decisión de llamar «feria» (fiesta) incluso a los días laborables.

Los cristianos bailaban muchísimo en los primeros tiempos de la Iglesia. Lo hacían a la entrada de los templos y en los cementerios, junto a las tumbas de los mártires. Danzaban hombres, mujeres y niños. A partir del siglo IV esa costumbre empezó a decaer, pero todavía en el siglo XIII nos cuenta Guillermo Durando cómo en el día de Pascua los arzobispos y obispos jugaban con sus clérigos a la pelota y cantaban y bailaban en los claustros de las catedrales.

En la catedral de Auxerre el baile tenía como marco el coro catedralicio. Tras la secuencia «Victimae paschali», el obispo y los canónigos se situaban sobre un mosaico que representaba un laberinto (de la tierra) y evolucionaban al ritmo de una danza, mientras se tiraban unos a otros una pelota, símbolo del sol que resurge⁷⁷.

Hasta la Reforma protestante, que nos contagió su rigorismo, los predicadores solían comenzar sus sermones con chistes. Flögel ha recopilado muchos ejemplos de esa risa pascual⁷⁸. En el fondo, todo ello era una manera de mostrar, aun en medio de las mayores dificultades, la verdad de aquellas palabras de Jesús: «Vuestra alegría nadie os la podrá quitar» (Jn/16/22).

9. Siempre será domingo en el cielo

He aquí el sentido último de la fiesta: cuando festejamos vivimos en un mundo nuevo aquel en que no habrá sufrimiento, ni dolor, ni gritos (Ap 21, 4)-, que no es «otro» mundo, sino «este mismo mirado con ojos de profeta»⁷⁹. La fiesta, en efecto, suspende el tiempo de los relojes y nos hace participar de la eternidad. Por eso, cuando festejamos se nos pasa el tiempo sin darnos cuenta. Toda fiesta es un dispendio inútil, un derroche que se hace en el grupo y por el grupo. La fiesta es un tiempo libre de intereses, para estar gratuitamente el-uno-con-el-otro, en la concordia, en la amistad y en el amor. El banquete y la francachela son formas de realizar, al menos durante un breve tiempo, la comunidad de bienes. Algo parecido podría decirse del despilfarro de flores, trajes, luces o energía física: La fiesta anticipa el tiempo de la abundancia. Durante la fiesta cesa el trabajo habitual. Es significativo que el Antiguo Testamento no exigía ningún acto cultural para santificar el sábado: precisamente se santificaba con ese no hacer nada, con descansar; y el cristianismo prohibía durante las fiestas los trabajos «serviles» (o, en terminología de Marx, los trabajos alienantes, por oposición a los creativos).

Siempre hubo conciencia de que en las fiestas preguetamos el Reino de Dios. La Mishna judía designaba la era mesiánica como «el tiempo que todo él ha de ser sábado»⁸⁰, y los Santos Padres trasladaron unánimemente ese

simbolismo del sábado al domingo⁸¹. En consecuencia, el domingo fue convertido por el Código de Justiniano en una auténtica «tregua de Dios»:

«Queremos que los días de fiesta dedicados a la majestad del Muy Alto no se empleen en ninguna diversión soez ni sean profanados por ninguna persecución judicial. Que durante el Día del Señor, eternamente digno de honor y de veneración, no se realice ningún acto de procedimiento; que ningún deudor reciba intimación; que no se cursen las demandas; que no haya procesos; que los litigantes interrumpan sus discusiones y disfruten de un momento de descanso; que los adversarios, deponiendo todo recelo, se acerquen uno a otro y dejen entrar en su alma el arrepentimiento; que se pongan de acuerdo, que transijan. Hagamos, pues, de este día un día de reposo; pero sin emplearlo en voluptuosidades obscenas. Que se suspendan los domingos los lamentables combates de fieras...»⁸². Pero esto no quiere decir que el espíritu festivo que reivindica el cristianismo sea, como en el caso de los «hippies» que proliferaron durante los años sesenta, una especie de «idilio extraterrestre». Las fiestas cristianas no son alienadoras ni tienen nada que ver con el «panem et circenses» del Imperio romano, porque, teniendo su fundamento en el ya del reinado de Dios, no por eso olvidan el todavía no:

Hoy cualquier fiesta es breve, y está gravemente amenazada por las cantidades inmensas de sufrimiento que existen en y alrededor de los mismos que la celebran. «Siempre será domingo en el cielo», canta un espiritual negro⁸³; pero, por desgracia, en la tierra sólo hay un domingo cada semana.

Además, en el mundo actual toda fiesta excluye a alguien: así, por ejemplo, en la película *Le psaume rouge*, la fiesta de los campesinos excluye al administrador; la fiesta de los amantes («hacer el amor») excluye a todos los demás; la fiesta de los cristianos excluye, de hecho, a aquellos para quienes Jesucristo no significa nada; la celebración de una conquista laboral excluye a los burgueses, a no ser que hayan optado por solidarizarse con el mundo obrero; etcétera⁸⁴.

Podríamos decir que la nuestra es una fiesta a la búsqueda de su contenido pleno. Por eso el criterio para juzgar la legitimidad y autenticidad de una celebración consistirá en ver si se lucha por lo que estamos celebrando de antemano. Cuando existe una zanja entre celebración y vida, la fiesta es teatro.

Seguramente, los que tienen hambre y sed de justicia serían más eficaces en su lucha -y, desde luego, tendrían una psicología más sana- si de vez en cuando fueran capaces de reducir la tensión emocional y participar gozosos en la fiesta, sin angustiarse por la longitud que tiene su lista de objetivos pendientes.

10. Relativización de las propias opciones por la reserva escatológica

Sin embargo, sería igualmente pernicioso olvidar para siempre la lista de objetivos pendientes. Incluso la mejor de las sociedades debemos verla bajo lo que Metz llama *Eschatologischer Vorbehalt*, que solemos traducir por «reserva escatológica»⁸⁵.

Hasta que llegue «la hora veinticinco» existirá siempre una «constante plusvalía de la promesa frente a la historia»⁸⁶; plusvalía que fue descubierta ya por los hombres del Antiguo Testamento. Israel nunca consideró que hubiera «entrado» en la «Tierra Prometida».

Como dice Lohfink, no existiendo dudas de que el Deuteronomio procede del tiempo posterior a la conquista, necesariamente debemos concluir que «la promesa de la tierra fue vuelta a predicar sin interrupción como un bien futuro, incluso después de haberse realizado»⁸⁷.

El Nuevo Testamento lleva todavía más lejos las Promesas de la Tierra. Ahora se trata de «hacer que todo tenga a Cristo por Cabeza, lo que está en los cielos y lo que está en la tierra» (Ef 1, 10).

«Cuando el cumplimiento de la promesa alcanza estas gigantescas dimensiones -escribe Pikaza-, nos resulta difícil reconocer en ella el desarrollo de lo que en germen se le había jurado al patriarca seminómada: 'A tu descendencia he de dar esta tierra' (Gen 12, 7). Se trataba entonces del pequeño país de Palestina; ese país se ha convertido ahora, en virtud de un proceso de teologización y profundización, en símbolo del cosmos entero, que abarca cielo y tierra»⁸⁸.

En abierto contraste con lo anterior, sorprende la alegría con que más de una vez se ha anunciado a bombo y platillo la llegada de «la hora veinticinco». Parece increíble, por ejemplo, que millares de anabaptistas pensaran seriamente que la Nueva Jerusalén estaba a punto de revelarse en la ciudad de Münster en el siglo XVI; o que se pueda haber afirmado que el Estado prusiano era la meta final de la dialéctica histórica en la filosofía de Hegel; o el desparpajo con que Bloch-E proclama «Ubi Lenin, ibi Jerusalem»⁸⁹.

Hace falta más humildad. Un personaje de Bertolt Brecht-B, el señor Keuner, decía:

«He observado que mucha gente se aleja, intimidada, de nuestra doctrina por la sencilla razón de que tenemos respuesta para todo.

¿No sería conveniente que, en interés de la propaganda, elaborásemos una lista de los problemas para los que todavía no hemos encontrado solución?»⁹⁰.

Cuando los revolucionarios no son capaces de ver su revolución a la luz de la reserva escatológica, se convierten inmediatamente en conservadores. Les ocurrió a los burgueses que hicieron la Revolución Francesa y a los proletarios que hicieron la Revolución de Octubre.

Hoy se empieza a reconocer que la crítica del poder es una de las principales carencias del socialismo realmente existente. En los países comunistas -con palabras de Henri Lefebvre- «el discurso filosófico no es más que el tic-tac del reloj estatal; a las horas previstas, el cu-cu se asoma para cantar los elogios del poder»⁹¹

Más aún, cuando los detentadores del poder no son capaces de ver a la luz de la reserva escatológica el orden que han establecido, caen en la tentación de tratar a «los otros» como si fueran el Anticristo o Satanás.

Recordemos, por ejemplo, que durante la Edad Media el teatro y el arte representaba a menudo a los judíos como demonios con cuernos y barbas de macho cabrío, mientras que en la vida real las autoridades laicas y eclesiásticas sintieron en más de una ocasión obligarles a llevar cuernos en sus sombreros. Se les acusó de asesinar a los niños cristianos; de apuñalar y desmenuzar a los huéspedes y de haber provocado la peste negra de 1348 echando a las reservas de agua un veneno preparado a base de arañas, sapos y lagartos; todo lo cual dio origen a la mayor matanza de judíos que se conoce antes de nuestro siglo⁹².

Igualmente Dostoievski, en una de sus más conocidas obras, ofrece una descripción truculenta del naciente socialismo ruso, a cuyos militantes llama «demonios»⁹³. Tales socialistas son, como dice Stepán Trofimovich, un personaje de la novela, los demonios que se han introducido en el cuerpo de Rusia y la tienen endemoniada de modo que todos, demonios y endemoniados, acabarán arrojándose de cabeza al mar como la pira de cerdos de la que hablan los Sinópticos⁹⁴.

Lo curioso es que, cuando esos «demonios» se hicieron con el poder en la Revolución de Octubre (de 1917), pasaron a considerar como «demonios» a sus opositores. Stalin reconoció ante Winston Churchill que la reforma agraria había costado la vida a diez millones de «campesinos reaccionarios»; y a su muerte quedaban otras tantas personas detenidas en cárceles y campos de concentración. Ni siquiera la dura requisitoria contra Stalin que pronunció Kruschchev en el XX Congreso del Partido Comunista de la U.R.S.S.⁹⁵ fue capaz de impedir la matanza de Novotserkask, la reclusión sistemática de los disidentes en centros psiquiátricos y tantos otros actos de barbarie⁹⁶. La reserva escatológica impide decir, como Thomas Müntzer: «ha llegado el tiempo de la siega, por eso el mismo Dios me ha encargado de la cosecha. He empuñado mi guadaña. Porque mis pensamientos están anclados en la verdad, y mis labios, manos, pies, cabello, alma, cuerpo, vida, maldicen a los incrédulos»⁹⁷. ¡Son los ángeles del Señor -no los hombres- quienes en el Último Día purificarán totalmente la cosecha!

La reserva escatológica impide endiosar la propia opción política, porque guarda sólo para el Reino de Dios la fidelidad absoluta. «Yo no soy marxista, no porque rechace la esperanza marxista, sino porque me resulta insuficiente», escribía el primer -Girardi⁹⁸; razón ésta que recuerda la aducida por San Justino para no considerarse platónico: «No porque las doctrinas de Platón sean ajenas a Cristo, sino porque no son del todo semejantes»⁹⁹. Es decir, aceptamos cuanto de bueno tiene cualquier esperanza intramundana, pero sin doblar la rodilla ante ella, porque tenemos «promesas mejores» (/Hb/08/06); porque sabemos distinguir entre las «pequeñas esperanzas» y la «gran esperanza», como decía Barth¹⁰⁰; o entre «lo penúltimo» y «lo último», como decía Bonhoeffer¹⁰¹.

La reserva escatológica impide, por último, poner la religión al servicio de un proyecto político concreto. Este fue, por ejemplo, el abuso que cometió el Partido Nacionalista Vasco, durante la Segunda República, al considerar a Dios como el «afiliado número uno»¹⁰² (porque supongo que el «afiliado número uno» estaría sometido a la disciplina de voto igual que los demás).

«El cristianismo -dice Rahner- no tiene, en cuanto religión del futuro absoluto, ninguna utopía de futuro intramundano (...); deja libre toda planificación objetiva del mismo, rechaza sólo -eso sí, radicalmente- las utopías ideológicas en que el futuro absoluto es confundido con el futuro intramundano-categorial»¹⁰³.

La reserva escatológica impide absolutizar no sólo la política, sino cualesquiera otros éxitos humanos. Por ejemplo, los de la ciencia. Ese parece el sentido de la enigmática respuesta que dio Karl Barth al físico Carl Friedrich von Weizsacker cuando éste le preguntó si podía proseguir sus investigaciones: «Si usted cree que Cristo volverá, entonces puede y debe usted seguir cultivando la física; de lo contrario, no»¹⁰⁴.

EPILOGO

La reflexión teológica que nos habíamos propuesto hacer sobre las relaciones existentes entre el Reino de Dios y nuestra historia concluye ya. Ahora debe prolongarse en la praxis, porque, sin ella, el Reino sería «como el asno de Rolando, adornado de todas las cualidades, menos la de existir»¹.

Esta reflexión habría fracasado, en efecto, si se limitara a facilitar la adquisición de «ideas claras y distintas» sobre el Reino de Dios y no condujera a ningún compromiso eficaz.

Recordemos que ya Tomás de Kempis² prefería sentir la contrición antes que saber definirla; y otro Tomás, el de Aquino, afirmaba que sabe más de la castidad el casto que el que teoriza sobre ella.

Igualmente, más cerca de nuestra temática, Jeremías decía que sólo conoce de verdad al Dios liberador quien hace justicia y equidad al cuitado y al pobrecillo (22, 15-16).

Desde luego, igual que para construir submarinos no es suficiente haber leído las novelas de Julio Verne, para poder transformar el mundo no le basta al cristiano conocer bien la teología del Reino de Dios. La praxis, para ser eficaz, requiere una serie de mediaciones técnicas que, obviamente, no están reveladas en la Sagrada Escritura:

«No hay una economía o una política divina. Pero eso significa que debemos utilizar decididamente la mejor economía y política humana que esté a nuestro alcance»³.

Unas veces, con la mejor intención del mundo, hemos empleado medios contraproducentes y -como decía Camus- «la buena voluntad puede hacer tantos estragos como la mala, si no está iluminada»⁴.

Y otras veces hemos pecado de ingenuos, al estilo de aquel animoso enfermo cervantino que esperaba remediar los males del país con la instauración de un día de ayuno mensual para todos los comprendidos entre 14 y 70 años⁵.

Pero determinar esas mediaciones técnicas no es competencia del teólogo sistemático...

.....

- (1) BURY, John B., La idea del progreso, Alianza Ed., Madrid 1971.
- (2) CARITAT, Jean-Antoine, Marques de Condorcet, Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano, Editora Nacional, Madrid 1980.
- (3) LAIN ENTRALGO, Pedro, La espera y la esperanza, Revista de Occidente, Madrid 1958, 2ª ed., p. 211.
- (4) COMTE, Auguste, La filosofía positiva, Porrúa, México 1979, p. 48.
- (5) HUGO, Victor, La leyenda de los siglos, Ramón Sopena, Barcelona s./f., pp. 345 y 339.
- (6) TROTSKI, Leon, Literatura y revolución, I, Ruedo Ibérico, París 1969, p. 175.
- (7) MOUNIER, Emmanuel, La petite peur du XXe siècle, du Seuil, París 1948.
- (8) GONZALEZ FAUS, José Ignacio, Clamor del Reino. Estudio sobre los milagros de Jesús, Sígueme, Salamanca 1982, p. 165.
- (9) SARTRE, Jean-Paul, El diablo y el buen Dios, en «Obras Completas», I, Aguilar, Madrid 1974, p. 545.
- (10) SARTRE, Jean-Paul, A puerta cerrada, en «Obras Completas», I, p. 175.
- (11) SARTRE, Jean-Paul, El ser y la nada, Losada, Buenos Aires 1968, 2ª ed., p. 747.
- (12) LÖWITZ, Karl, Heidegger, denker in dürrtiger Zeit, Frankfurt, a M. 1953.
- (13) BRECHT, Bertolt, El alma buena de Se-Chuan, en su «Teatro Completo», IV, Nueva Visión, Buenos Aires 1978 pp. 82-83.
- (14) WALTHEER, Chr., Typen des Reich-Gottes-Verstandnisses. Studien zur Eschatologie und Ethik im 19. Jahrhundert, Munich 1961, p. 12. Existen varios estudios sobre la secularización de la escatología cristiana: HIRSCH, E., Die Reich-Gottes-Begriffe des neuen europäischen Denkens, Göttingen 1921; TAUBES, J., Abendländische Eschatologie, Berna 1947; GILSON, E., Las metamorfosis de la Ciudad de Dios, Rialp, Madrid 1965; LÖWITZ, K., El sentido de la historia, Aguilar, Madrid 1973, 3ª ed.; KESTING, H., «Utopie und Eschatologie. Zukunftserwartungen in der Geschichtsphilosophie des 19. Jahrhunderts», en Archiv für Rechts und Sozialphilosophie 41 (1954), pp. 202-230.
- (15) KANT, Immanuel, La religión dentro de los límites de la mera razón, Alianza Ed., Madrid 1981, 2ª ed., p. 137.
- (16) Cfr. RITSCHL, Albrecht, Unterricht in der christlichen Religion, Bonn 1881, 2ª ed.
- (17) WEISS, Johannes, Die Predigt Jesu vom Reich Gottes, Göttingen 1892, 2ª ed., 1900.
- (18) NIEBUHR, Reinhold, An Interpretation of Christian Ethics, Harper & Bros., Nueva York 1935, pp. 23-28.
- (19) FEUERBACH, Ludwig, «Principios de la filosofía del porvenir», en Aportes para la crítica de Hegel, La Pléyade, Buenos Aires 1974, p. 90.
- (20) Cit. por ZÄHRNT, Heinz, A vueltas con Dios, Hechos y Dichos, Zaragoza 1972, p. 26.
- (21) CANO, Melchor, De locis theologicis.
- (22) METZ, Johann-Baptist, Más allá de la religión burguesa, Sígueme, Salamanca 1982, pp. 29-34.
- (23) ADORNO, Theodor W., Dialéctica negativa, Taurus, Madrid 1975, p. 367.
- (24) Cfr. RUBENSTEIN, R. L., After Auschwitz. Radical Theology and Contemporary Judaism, Indianapolis 1966; MAYBAUM, I., The Face of God after Auschwitz, Amsterdam 1965.
- (25) HUXLEY, Aldous, Un mundo feliz, en sus «Obras Completas», I, Plaza & Janés, Barcelona 1970, pp. 189-403.
- (26) ORWELL, George, 1984, Salvat, Barcelona 1970.
- (27) WELLS, Herbert George, La máquina del tiempo, Zero, Bilbao 1978, 2ª ed.
- (28) GARAUDY, Roger, Del anatema al diálogo, Ariel, Barcelona 1968, p. 95.
- (29) BLOCH, Ernst, El ateísmo en el cristianismo, Taurus, Madrid 1983, p. 234.
- (30) BLOCH, Ernst, El principio esperanza, I, Aguilar, Madrid 1977, pp. 309-310.
- (31) ORTEGA Y GASSET, José, Ensimismamiento y alteración, en sus «Obras Completas», V, Revista de Occidente, Madrid 1961, 5ª ed., p. 306.
- (32) ORTEGA Y GASSET, José, Prólogo a Veinte años de caza mayor, del Conde de Yebes, en sus «Obras Completas», VI, Revista de Occidente, Madrid 1961, pp. 477-478.
- (33) RICOEUR, Paul, Histoire et vérité, du Seuil Paris 1964, 3ª ed., p. 69.
- (34) Cfr., por ejemplo, FANON, Frantz, Los condenados de la tierra, F. C. E., México 1973; JAULIN, R., La paix blanche, Paris 1970; WACHTEL, N., La vision des vaincus. Les indiens du Pérou devant la conquête espagnole: 1536-1570, Paris 1970.
- (35) VOLTAIRE, Cándido, o el optimismo, Muchnik, Barcelona 1978, p. 123.
- (36) MARITAIN, Jacques, Filosofía de la historia, Troquel, Buenos Aires 1971, 5ª ed., pp. 24 y 52.
- (37) La expresión es de UROSA, Jorge, El progreso y el Reino de Dios en la obra de Teilhard de Chardin, Monteávila, Caracas 1976, p. 295.
- (38) TEILHARD DE CHARDIN, Pierre, El fenómeno humano, Taurus, Madrid 1982, 6ª ed., pp. 348-349.
- (39) DIEZ MACHO, Alejandro (ed.), Apócrifos del Antiguo Testamento, II, Cristiandad, Madrid 1983, p. 136.
- (40) RAHNER, Karl, «Principios teológicos de la hermenéutica de las declaraciones escatológicas», en Escritos de Teología, IV, Taurus, Madrid 1963, p. 428.
- (41) PLATON, La República, en sus «Obras Completas», Aguilar, Madrid 1972, 2ª ed, pp. 795-826.
- (42) MARX, Karl, y ENGELS, Friedrich, Correspondencia, Cartago, Buenos Aires 1973, p. 55. (43) MANA- RANCHE, Andre, Actitudes cristianas en política, S. M., Madrid 1978, pp. 300-301.
- (44) Gaudium et spes, 38 a.
- (45) Gaudium et spes, 39 a-c.
- (46) CULLMANN, Oscar, Cristo y el tiempo, Estela, Barcelona 1967, pp. 69-70.
- (47) GONZALEZ RUIZ, José María, Dios es gratuito, pero no superfluo, Marova, Madrid 1971, 2ª ed., p. 56.
- (48) KOESTLER, Arthur, Euforia y utopía. (Autobiografía, t. 3), Alianza Ed., Madrid 1974, p. 232.
- (49) ASSMANN, Hugo, Teología desde la praxis de la liberación, Sígueme, Salamanca 1973, p. 68.
- (50) BLOCH, Ernst, El principio esperanza, III, Aguilar, Madrid 1980, p. 275.
- (51) NIETZSCHE, Friedrich, «Humano, demasiado humano» (aforismo 209), p. 275, en sus «Obras Completas», II, Prestigio, Buenos Aires 1970, p. 165.
- (52) MALDONADO, Luis, Génesis del catolicismo popular, Cristiandad, Madrid 1979, p. 158.
- (53) MARCUSE, Herbert, POPPER, Karl, y HORKHEIMER, Max, A la búsqueda del sentido, Sígueme, Salamanca 1976, p. 106.
- (54) PESSOA, Fernando, Obra poética, II, Ediciones 29, Barcelona 1981, p. 189.
- (55) MARX, Karl, Manuscritos de París, en «Obras Completas de Marx y Engels», V, Grijalbo, Barcelona 1978, p. 381.
- (56) FREUD, Sigmund, «Carta a J. J. Putnam», de 8 de julio de 1915, en JONES, Ernest, Leben und Werke Freuds, II, p. 489.
- (57) RAHNER, Karl, «El cristianismo y el 'hombre nuevo'», en Escritos de Teología, V, Taurus, Madrid 1964, pp. 166-167.
- (58) MARITAIN, Jacques, Humanismo integral, Carlos Lohlé, Buenos Aires 1972, p. 77.
- (59) La expresión es de METZ, Johann-Baptist, La fe, en la historia y en la sociedad, Cristiandad, Madrid 1979, pp. 73, 141, 192, 237, etcétera.
- (60) DOSTOYEVSKI Fiodor M., Los hermanos Karamasovi, en sus «Obras Completas», III, Aguilar, Madrid 1973, 10ª ed., p. 202.
- (61) KANT, Immanuel, Crítica de la razón práctica, Losada, Buenos Aires 1977, 4ª ed., pp. 132-140.
- (62) CAMUS, Albert, La peste, en sus «Obras Completas», I, Aguilar, Madrid 1979, 5ª ed., p. 340.
- (63) FELIPE, León, Antología rota, Losada, Buenos Aires 1972, 5ª ed., p. 44.
- (64) BLOCH, Ernst, El principio esperanza, III, p. 278; El ateísmo en el cristianismo, p. 187.
- (65) MORIN, Edgar, El hombre y la muerte, Kairós, Barcelona 1974, pp. 339-340.

- (66) *Ibid.*, p. 369.
- (67) BLOCH, Ernst, *El principio esperanza*, III, p. 287.
- (68) RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis, *La otra dimensión. Escatología cristiana*, Sal Terrae, Santander 1980, 2ª ed., p. 33; *Muerte y marxismo humanista. Aproximación teológica*, Sígueme, Salamanca 1978, p. 71, n. 117.
- (69) BORNE, Etienne, *Le probleme du mal*, P. U. F., París 1967, 4ª ed., p. 81.
- (70) MARX, Karl, *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, en «Obras Completas de Marx y Engels», V, Critica-Grijalbo, Barcelona 1978, p. 210.
- (71) SARTRE, Jean-Paul, *El diablo y el buen Dios*, en sus «Obras Completas», I, p. 510.
- (72) MOLTMANN, Jurgen, *Sobre la libertad, la alegría y el juego*, Sígueme, Salamanca 1972, p. 49.
- (73) JEREMIAS, Joachim, *Teología del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1977, 3ª ed., pp. 129-130.
- (74) PÉGUY, Charles, *El misterio de la caridad de Juana de Arco*, Encuentro, Madrid 1979, p. 99.
- (75) COX, Harvey, *Las fiestas de locos, Taurus*, Madrid 1972, p. 63.
- (76) Citado por SCHUTZ, Roger, *Que tu fiesta no tenga fin*, Herder, Barcelona 1973, p. 97.
- (77) MALDONADO, Luis, *Religiosidad popular, Cristiandad*, Madrid 1975, pp. 276-277.
- (78) FLÖGEL, Fr., *Geschichte des Grotteskekommischen. Ein Beitrag zur Geschichte der Menschheit*, Liegnitz-Leipzig 1788.
- (79) MATEOS, Juan, *Cristianos en fiesta, Cristiandad*, Madrid 1975, 2ª ed., p. 262.
- (80) *Tamid*, t. 4; *La mishná*, Editora Nacional, Madrid 1981, p. 1.026.
- (81) DANÍELOU, Jean, «El domingo como octavo día», en (VV. AA.) *El domingo*, Estela, Barcelona 1968, pp. 63-91.
- (82) Código de Justiniano, lib. III, cap. 12, n. 11.
- (83) CONE, James H., «El cielo según los espirituales negros», en *Concilium* 143 (1979), p. 360.
- (84) Cfr. FOUREZ, Gérard, *Sacramentos y vida del hombre*, Sal Terrae 1983, pp. 193-199.
- (85) METZ, Johann-Baptists «Teología Política», en *Sacramentum Mundi*, V, Herder, Barcelona 1974, col. 505; «Presencia de la Iglesia en la sociedad», en *Concilium* 60 (1970), p. 250; etcétera. Anteriormente (1962), y con un matiz algo distinto, había empleado ya esa expresión KÄSEMANN, Ernst (Ensayos exegéticos, Sígueme, Salamanca 1978, p. 243).
- (86) MOLTMANN, Jurgen, *Teología de la esperanza*, Sígueme, Salamanca 1972, 2ª ed., p. 137.
- (87) LOHFINK, Norbert, «Escatología en el Antiguo Testamento», en *Exégesis bíblica y teología*, Sígueme, Salamanca 1969, pp. 169-170.
- (88) PIKAZA, Xabier, *La Biblia y la teología de la historia*, Fax, Madrid 1972, pp. 265-266.
- (89) BLOCH, Ernst, *El principio esperanza*, II, Aguilar, Madrid 1979, p. 179.
- (90) BRECH, Bertolt, *Historias de Almanaque*, Alianza Ed., Madrid 1969, 3ª ed., p. 137.
- (91) LEFEBVRE, Henri, *La violencia y el fin de la historia*, Siglo XX, Buenos Aires 1973, p. 115.
- (92) COHN, Norman, *En pos del milenio*, Alianza Ed., Madrid 1981, pp. 77-86.
- (93) Algunas traducciones cambiaron el título de la novela por el de «Los endemoniados», pero ello no responde ni al espíritu ni a la letra del original. Dostoyevski tituló su novela *Biesi*, que significa literalmente demonios.
- (94) DOSTOYEVSKI, Fiodor M., *Los demonios*, en sus «Obras Completas», II, Aguilar, Madrid 1973, 9ª ed., p. 1.501.
- (95) Cfr. KRUSCHEV, Nikita, *Informe secreto sobre Stalin*, Taller de Sociología, Madrid 1977.
- (96) Cfr. CLAUDIN, Fernando, *La oposición en el «socialismo real»*, Siglo XXI, Madrid 1981.
- (97) COHN, Norman, *En pos del milenio*, p. 237.
- (98) GIRARDI Giulio, *Cristianismo y liberación del hombre*, Sígueme, Salamanca 1975, 2ª ed., p. 50.
- (99) SAN JUSTINO, *Segunda Apología*, 13, 2.6, en (RUIZ BUENO, Daniel, ed.) *Padres apologistas griegos*, B. A. C., Madrid 1954, pp. 276-277.
- (100) BARTH, Karl, *Kirchliche Dogmatik*, III, 4, 626.
- (101) BONHOEFFER, Dietrich, *Ética*, Estela, Barcelona 1968, pp. 83-99.
- (102) ALTABELLA, Pedro P., *El catolicismo de los nacionalistas vascos*, Editora Nacional, Madrid 1939, p. 202.
- (103) RAHNER, Karl, «Utopía marxista y futuro cristiano del hombre», en *Escritos de Teología*, VI, Taurus, Madrid 1967, pp. 81-82.
- (104) «Die Aufgabe der Kirche in der kommenden Weltgesellschaft», en *Ev. Kommentar* 11 (1970), p. 638.
-
- (1) TORRE, Julio de la, *Cristianos en la sociedad política*, Narcea, Madrid 1982, p. 52.
- (2) KEMPIS, Tomás de, *Imitación de Cristo*, Lib. I, cap. I, n. 7, Regina, Barcelona 1974, p. 68.
- (3) MIGUEZ BONINO, José, *La fe en busca de eficacia*, Sígueme, Salamanca 1977, p. 179.
- (4) CAMUS, Albert, *La peste*, en sus «Obras Completas», I, Aguilar, Madrid 1979, 7ª ed., p. 226.
- (5) CERVANTES, Miguel de, *Coloquio de los perros*, en sus «Obras Completas», II, Aguilar, Madrid 1970, 17ª ed., p. 203.

LUIS GONZALES-CARVAJAL EL REINO DE DIOS Y NUESTRA HISTORIA SAL TERRAE.Col. ALCANCE 38 SANTANDER-1986. Págs. 95-147