





# ESPERANZA EN LA HISTORIA

IDEA CRISTIANA DEL TIEMPO

**Esperanza en la historia**  
*Idea cristiana del tiempo*

©Fredy Parra Carrasco

©Ediciones Universidad Alberto Hurtado  
Alameda 1869 · piso 4 · Santiago de Chile  
mgarciam@uahurtado.cl · 56-02-6920344  
www.uahurtado.cl

Impreso en Santiago de Chile  
Octubre de 2011

ISBN 978-956-8421-57-1  
Registro de propiedad intelectual N° 208358

Impreso por C y C impresores

**Colección Teología de los tiempos**

*Dirección Colección Teología de los tiempos:* Jorge Costadoat, S.J.

*Dirección editorial:* Alejandra Stevenson Valdés

*Editora ejecutiva:* Beatriz García Huidobro

*Diseño de la colección y diagramación:* Alejandra Norambuena

*Fotografía de portada:* Álvaro Hoppe



Con las debidas licencias. Todos los derechos reservados. Bajo las sanciones establecidas en las leyes, queda rigurosamente prohibida, sin autorización escrita de los titulares del copyright, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, así como la distribución de ejemplares mediante alquiler o préstamos públicos.

# ESPERANZA EN LA HISTORIA

IDEA CRISTIANA DEL TIEMPO

**FREDY PARRA CARRASCO**



**EDICIONES  
UNIVERSIDAD ALBERTO HURTADO**

---

**CENTRO TEOLÓGICO MANUEL LARRAÍN**



## CONTENIDO

PRÓLOGO.....	13
Notas.....	21

INTRODUCCIÓN.....	23
Notas.....	29

### CAPÍTULO I

PROVOCACIONES AL ESPERAR.....	31
-------------------------------	----

Cambios en la conciencia temporal y espacial.....	31
Hacia una mayor complejidad en la construcción de identidad y relación.....	42
Se altera la experiencia del tiempo y espacio políticos.....	48
Un acelerado e inconcluso proceso de ‘individualización’.....	50
Desafección hacia la democracia y conflicto en torno al tiempo.....	57
‘Exceso de creencias’, incertidumbre y flexibilización. El <i>New Age</i> .....	63
La conspiración de Acuario.....	64
La necesidad de desarrollar una fe más crítica y de un testimonio en diálogo.....	71
Preocupación por el ‘oikos’ (casa) común. La cuestión ecológica y el tiempo.....	75
Malestar en nuestro <i>oikos</i> (casa): el desafío ecológico.....	77
Notas.....	85

## CAPÍTULO II

### EL TIEMPO, EL OTRO Y LA MUERTE ..... 95

Hacia el Tiempo y el Otro..... 101

    La soledad del existir..... 101

    La relación con la muerte ..... 104

    La muerte como lo otro:

        el existir plural y el porvenir como lo otro ..... 106

        El tiempo, el otro y los otros..... 107

Tiempo, presencia, y la crítica a la ‘ontología del presente’. Hacia una nueva comprensión del tiempo ..... 114

El tiempo, la pasividad y la responsabilidad para con el otro ....121

    Pasividad-paciencia ..... 122

    Pasado inmemorial..... 123

    Futuro puro.....126

La muerte y el tiempo: ¿el tiempo a partir de la muerte

o la muerte a partir del tiempo? .....127

    Muerte y tiempo en Heidegger y Levinas.....127

    El ‘existir para la muerte’ como origen del tiempo:

        el tiempo concebido a partir de la muerte.....130

        Otra alternativa: concebir la muerte a partir del tiempo.... 132

        Algunas consideraciones prospectivas..... 138

            Tiempo de la Alteridad como superación

            del tiempo de la Identidad..... 138

            La desformalización del tiempo..... 139

            Tiempo como ‘a-Dios’ (ante o para, hacia Dios) ..... 140

            Ser ‘contra’ la muerte: tener aún tiempo.....142

Notas.....143

### CAPÍTULO III

#### LA COMPRENSIÓN CRISTIANA DEL TIEMPO

#### Y DE LA HISTORIA ..... 153

Historia y creación ..... 153

Historia y novedad..... 162

Libertad y gracia ..... 163

Tiempo visitado, el Evangelio del reino..... 167

La ambivalencia de la historia ..... 169

Desafíos del presente..... 173

Comprensión escatológica..... 179

Notas..... 182

### CAPÍTULO IV

#### ESPERANZA, HISTORIA Y MUNDO ..... 185

La esperanza escatológica según el Concilio Vaticano II ..... 188

El desafío de interpretar los ‘signos de los tiempos’ ..... 190

Esperanza, historicidad y centralidad del futuro ..... 195

La Esperanza judeocristiana y sus raíces..... 196

Esperanza en la consumación de la creación..... 199

Esperanza y presente en el horizonte del futuro ..... 200

Esperanza y libertad al servicio de la consumación..... 204

Esperanza y crítica del progreso..... 206

Consideraciones críticas y prospectivas..... 209

    ¿Aún tenemos futuro? El desafío posmoderno ..... 209

    Esperanza, universalidad concreta y anticipación..... 215

    Entre la razón comunicativa y la interpelación  
    de la memoria..... 221

Notas..... 229

## **CAPÍTULO V**

### **ESPERANZA, FIN DEL TIEMPO**

#### **Y CONSUMACIÓN DEL MUNDO..... 239**

En torno al fin o consumación del mundo..... 239

Sentido de la historia y fin de la historia..... 242

Fe en la resurrección y creencias en la reencarnación..... 247

Fe en la vida eterna..... 253

Nuestra actitud esperanzada ante el fin..... 255

Dimensiones de la esperanza..... 257

    Una esperanza activa..... 260

    Dimensión comunitaria e histórica de la esperanza..... 261

‘La hora de la justicia’ y la vida eterna..... 263

Notas..... 266

### **REFLEXIÓN FINAL**

#### **PERSPECTIVAS..... 271**

El valor del tiempo..... 272

Memoria y utopía..... 273

Fe, tiempo y esperanza..... 276

Notas..... 282

#### **ORIGEN DE LOS TEXTOS..... 283**

*A la memoria de  
Mario Parra Vinet, mi padre,  
y de Marta Carrasco Gavilán, mi madre.*

*A Constanza, mi esposa.  
A Sofía, Santiago Agustín y Bethania, mis hijos.  
A la señora Maggie.*



## PRÓLOGO

El libro que tengo el honor de prologar lleva un título que expresa muy adecuadamente los objetivos planteados por su autor. *Esperanza en la historia* se refiere en primer lugar a un diagnóstico sobre la realidad de la época que nos toca vivir, y la orientación práctica que se desprende de ese diagnóstico. Pero también remite a una concepción de la historia que busca corregir la desfigurada interpretación del tiempo que aquel diagnóstico revela. Estas cuestiones son abordadas por Fredy Parra a la luz de una reflexión sobre la ‘idea cristiana del tiempo’ a la que alude la segunda parte del título, y que ha sido un tema constante en su pensamiento, como lo revelan, por ejemplo, los artículos y capítulos de libros anteriores de los que se nutre, con algunas modificaciones, este libro.

No quisiera repetir en este prólogo las ideas principales que el autor expone con gran claridad y conocimiento de fuentes primarias y secundarias acerca del tema, y que él mismo resume muy bien en su introducción y en su reflexión final. En lugar de ello me propongo abordar, con el mismo espíritu que lo anima, los conflictos que amenazan nuestro tiempo justamente como una *crisis de la esperanza*.

Según el psiquiatra chileno Armando Roa, “se entiende por crisis personal, cultural o histórica toda situación imprevista de peligro que afecta a algo estimado hasta entonces perdurable, sólido, recio; para hablar de crisis dicho peligro debe tener dos supuestos desenlaces: o la desaparición

irremisible de aquello, o su posibilidad remota de restauración, aunque sea bajo otros aspectos”<sup>1</sup>. En este sentido, la crisis no se debe confundir con lo que es mero cambio o término de un proceso. Además, puede ser considerada como tal por algunos y por otros no. No siempre se trata de una verdadera crisis, o al menos no para todos los hombres.

¿Se justifica hablar hoy de una crisis de la esperanza? Para contestar esta pregunta habría que partir por caracterizar aquellos aspectos esenciales de la esperanza que podrían estar eventualmente amenazados o en peligro de perderse. Según mi modo de ver estos aspectos son al menos cuatro:

En primer lugar, la esperanza se refiere al hombre en tanto que constitutivamente temporal, es decir, en tanto que es un advenir, un despliegue, una distensión hacia su ser, al que no tiene nunca como posesión actual, pues está siempre por llegar, en unidad inseparable con lo que ha sido en el pasado y su ocuparse presente con las cosas<sup>2</sup>.

En segundo lugar, la esperanza se refiere al futuro no solo con el deseo sino con la confianza fundada de una vida mejor, más plena y luminosa. La confianza es el lazo que une la esperanza con la fe. “La fe es la garantía de lo que se espera; la prueba de las realidades que no se ven”<sup>3</sup>.

En tercer lugar la plenitud de la vida que se desea y en la que se confía no se refiere solamente a la propia vida individual, sino a la vida en comunión con los demás seres humanos, y también con la naturaleza y con Dios. La vida plena que se espera es unitiva, integradora, armonizadora de los contrarios.

En cuarto lugar, el deseo confiado de una vida de comunión plena implica la inquietud, la disconformidad, en suma, la conciencia desdichada de un vacío de la vida presente. En este sentido decía Rimbaud que ‘la vida está

en otra parte<sup>4</sup>. Lo que no significa una renuncia al mundo, sino justamente lo contrario: hacerse cargo de los desafíos que plantea para contribuir, desde la posición y las posibilidades que tiene cada uno, a su elevación, en el entendido de que quien realiza esta elevación finalmente no es el hombre, sino Dios.

Siguiendo el hilo conductor de los cuatro elementos señalados, podemos abordar las amenazas a la esperanza en la forma de cuatro aspectos críticos.

La primera amenaza se presenta como una *crisis de futuro*. Ha caído en descrédito la definición del hombre moderno como un ser histórico abierto a un progreso infinito. Ese descrédito se debe a múltiples factores, entre los que destacan la conciencia de que los recursos humanos son finitos y están en proceso de agotarse; también el hecho de que los instrumentos de progreso —la ciencia y la técnica— han mostrado que pueden convertirse fácilmente en agentes de destrucción; por otra parte los sufrimientos del hombre como consecuencia de las guerras y los despotismos han alcanzado extremos de crueldad nunca antes vistos; además, la reaparición en el dominio de la ciencia de los conceptos de accidente, catástrofe, azar, caos, parecen desmentir la supuesta racionalidad de la historia; y finalmente la caída de las construcciones filosóficas e históricas que pretendían dar cuenta de las leyes del desarrollo histórico hacen que por primera vez en la historia el hombre se encuentre en una suerte de orfandad o desamparo espiritual, puesto que los absolutos religiosos, éticos o estéticos ya no son colectivos, sino privados<sup>5</sup>.

Las transformaciones que el hombre ha realizado en el planeta traen consecuencias que en buena medida son imposibles de predecir, especialmente en el terreno de la

ecología, y que pueden cobrar —y en varios casos ya están cobrando— un precio muy alto para la supervivencia de especies vegetales, animales y para la propia especie humana. Los cambios climáticos son cada vez más sorprendentes y difíciles de explicar por causas puramente naturales. Por otra parte, el futuro está desterrado de todas aquellas formas asociadas al desarrollo económico que procuran fomentar el consumo y la satisfacción inmediata de las necesidades y deseos humanos con el objetivo declarado de estimular la actividad productiva y el crecimiento material de los países.

La segunda amenaza puede calificarse como *crisis del sentido y de la confianza*. En la misma medida que aumenta la disponibilidad de medios tecnológicos a su alcance, el ser humano está amenazado por la pérdida de claridad respecto a la finalidad de su vida. Con ello pierde el sentido del trabajo, del ocio, de la sexualidad. La experiencia del tiempo del hombre actual es la de una enorme velocidad en los cambios de toda índole: los descubrimientos científicos, la innovación tecnológica, las relaciones económico-sociales, etc. Ello trae consigo una pérdida de las referencias permanentes en el orden del saber y del actuar, y la consiguiente pérdida de confianza respecto de la aprehensión de la realidad.

Los medios de comunicación han contribuido a la pérdida del sentido de la realidad y al desbaratamiento de toda pretensión de control central del saber, en tanto que multiplican las visiones del mundo. Han quedado desmentidos los pronósticos unilateralmente pesimistas según los cuales los medios se convertirían en instrumentos al servicio de los regímenes totalitarios, pero también aquellos otros pronósticos más optimistas que veían en los medios de comunicación un instrumento de transparencia social y de liberación<sup>6</sup>. La realidad se ha convertido en un caos de informaciones

densas y oscuras. Tanto la realidad como el sujeto que pretende comprenderla y dominarla se han vuelto 'débiles'.

La crítica del sentido va asociada a la crítica a la modernidad y a su peculiar forma de entender la razón. La razón moderna sería un instrumento de dominación de unos hombres sobre otros o incluso al interior de cada hombre de una parte del hombre sobre otras. El ejecutor de esa dominación sería el sujeto, que se manifiesta modernamente como un agente soberano, capaz de conocerse y determinarse a sí mismo y a la naturaleza conforme a un desigmo libre de su voluntad. La filosofía de Nietzsche, el marxismo y el psicoanálisis han puesto al descubierto un 'otro' de la razón en el interior del propio sujeto, en virtud del cual los hombres no conocen el porqué profundo de lo que hacen. En la cultura contemporánea se ha introducido la sospecha de una falsa conciencia que encubre motivaciones inconfesables bajo el manto de un orden objetivo, racional y consciente. Ya no se trata de dudar sobre las cosas, como ocurría con la filosofía reflexiva a partir de Descartes, sino de dudar sobre la conciencia misma, puesto que lo que para ella aparece de modo inmediato como verdadero y valioso está determinado por fuerzas ocultas que operan a sus espaldas: intereses económicos, deseos inconscientes, voluntad de poder<sup>7</sup>.

En tercer lugar, es posible constatar una *crisis de comunión y de encuentro*. La organización funcionalizada y burocratizada del trabajo, orientada a la eficiencia y la productividad, dificulta y empaña la interacción gratuita, generosa y desinteresada entre las personas, que sienten una presión creciente por enfocar su vida hacia el rendimiento. Las transformaciones, que han pasado de una economía esencialmente rural a una economía nacional industrializada y finalmente a una economía globalizada basada en el

desarrollo de la informática, han generado nuevas formas de desempleo y subempleo, junto con la acumulación de grandes capitales en manos de unos pocos que pueden decidir acerca de la vida de muchos. Asimismo, las comunidades nacionales locales y regionales ven amenazada su identidad cultural, su historia y tradiciones. Ello genera procesos de descontento social, movimientos reivindicatorios y protestas antisistémicas cada vez más profundas y radicalizadas.

Otro síntoma de esta crisis, de significación creciente, es la manipulación biogenética de la reproducción humana. Se entra en una etapa en que la vida humana puede ser producida como en la industria (fecundación en probeta, bancos de embriones, etc.). Jürgen Habermas ha señalado que la posibilidad de programar el genoma humano puede alterar la relación que el hombre tiene con su propio cuerpo hasta el punto de hacer surgir un nuevo tipo de relación peculiarmente asimétrica entre las personas. Si nos acostumbramos a disponer biotécnicamente de la vida humana obedeciendo a nuestras preferencias, ponemos en entredicho nuestra condición de personas que se comprenden como autores de sus propias vidas y que salen al encuentro de los demás sin excepción como personas de igual condición<sup>8</sup>.

En relación a la comunión del hombre con la naturaleza, la crisis se manifiesta como ruptura de los equilibrios ecológicos: aumento de desperdicios, contaminación, falta de inversión en renovación de recursos. Por último, también se ve amenazada la comunión religiosa por los conflictos entre musulmanes, cristianos y judíos, entre otros, pero también al interior de cada uno de estas religiones entre sectores fundamentalistas radicales y sectores reformistas o liberales. Estos conflictos han contribuido en algunos casos a un cierto descrédito de la religión como tal en las sociedades

secularizadas, que ven en las iglesias un afán de intervenciones indebidas en materias de interés público relacionadas con la moral sexual, familiar o social.

Finalmente, podemos reconocer una *crisis de inconciencia e indiferencia*. Al malestar que provocan las situaciones antes señaladas lo acompañan frecuentemente intentos de evasión a través de espectáculos, drogas, etc., que buscan nuevas fuentes de fascinación para reencantar la vida, pero que finalmente desembocan en una pérdida de la capacidad para enfrentar con lucidez aquello que ahoga la esperanza. Sören Kierkegaard<sup>9</sup> ha señalado que la forma más elemental de desesperación consiste en que el hombre no tenga conciencia de estar constituido como espíritu, es decir como un yo que es el término medio sintetizador de dos extremos: la finitud y la infinitud, lo temporal y lo eterno. Según Kierkegaard es la forma más frecuente y menos intensa de desesperación, hasta el punto que resulta problemática designarla como tal. Es un estado de cierta inocencia propio del paganismo, tal como existió antes del cristianismo y de un paganismo peculiar dentro del cristianismo, que no es consciente de serlo. Consiste en una forma de vida superficial e inmediata, carente de auténtica interioridad, una 'enfermedad del yo', relativa a lo eterno en el hombre.

La vida cómoda y aburguesada facilitada por la sociedad de consumo contribuye a anestesiar las conciencias y hacerlas insensibles al sufrimiento de amplios sectores que no tienen acceso a la seguridad y el bienestar del que gozan los grupos más aventajados. En este sentido, los pobres y los jóvenes son quienes, por su propia manera de ser, mejor pueden mantener y potenciar la reserva de inconformidad necesaria para mantener vivo el sentido de la esperanza. De ello han dado testimonio elocuente en los mismos días en que se

prepara la edición de este libro. Por eso no es casual que la Iglesia Latinoamericana haya declarado en Puebla su opción preferencial por los pobres y por los jóvenes<sup>10</sup>. Y tampoco lo es que el Papa Benedicto XVI escogiera como tema para su segunda encíclica la ‘salvación en la esperanza’<sup>11</sup>, a la que el autor del libro que presentamos dedica algunas importantes páginas de iluminador análisis. Todo ello justifica que saludemos esta publicación como una contribución indispensable para pensar nuestro tiempo y orientarnos a actuar con lucidez en medio de los desafíos que nos depara.

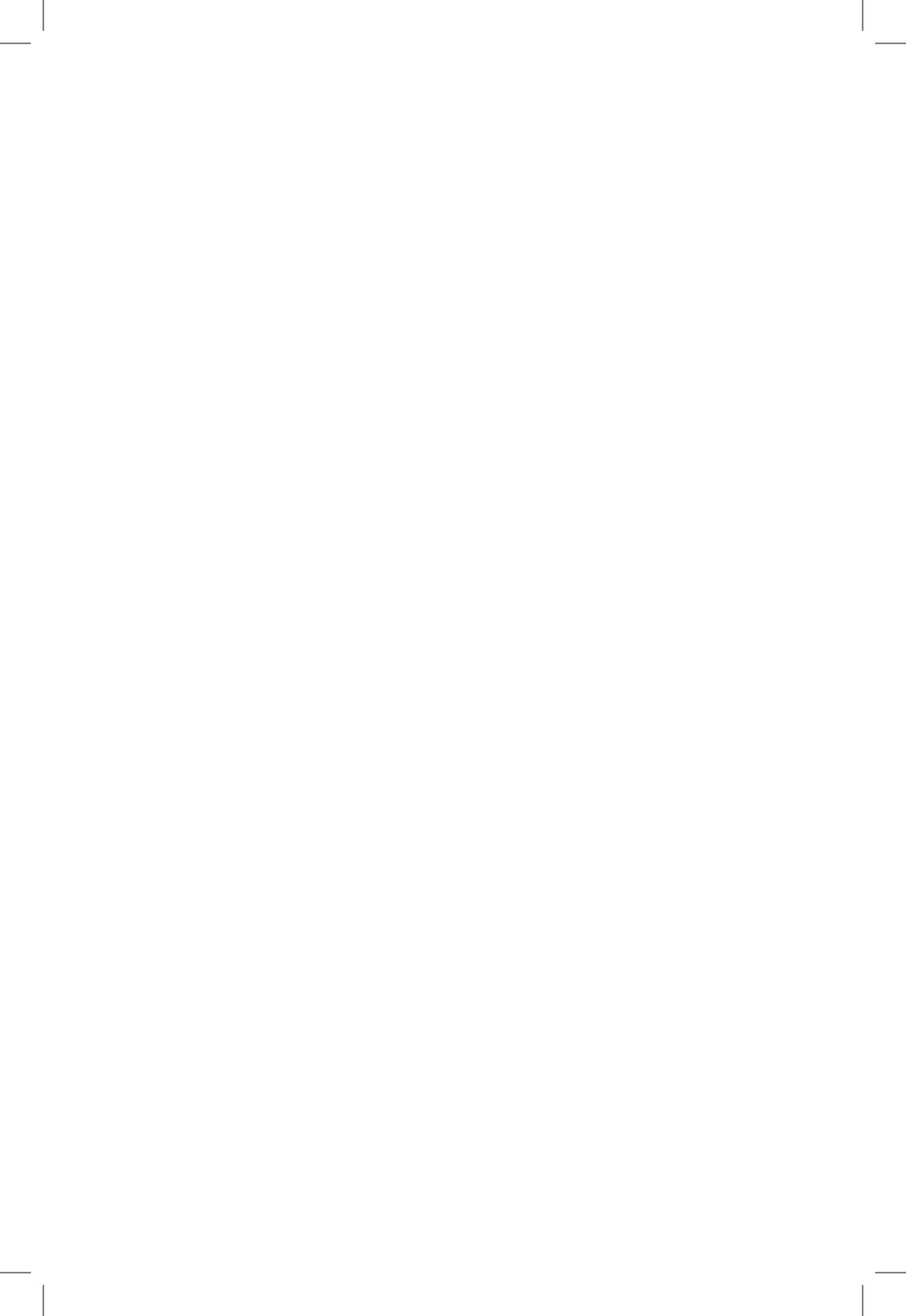
**LUIS MARIANO DE LA MAZA**

*Facultad de Filosofía*

*Pontificia Universidad Católica de Chile*

## Notas:

- <sup>1</sup> A. Roa: *La extraña figura antropológica del hombre actual*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1991, p. 22.
- <sup>2</sup> Cfr. M. Heidegger: *Ser y tiempo*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1997, § 65.
- <sup>3</sup> *Hebreos*, 11, 1.
- <sup>4</sup> Cfr. A. Rimbaud: *Una temporada en el infierno*, Desvaríos 1.
- <sup>5</sup> Cfr. O. Paz: *Discurso ante la Academia Sueca con ocasión de la recepción del premio Nobel de Literatura*, 1990.
- <sup>6</sup> Cfr. G. Vattimo: *La sociedad transparente*, Paidós, Barcelona/México, 1990.
- <sup>7</sup> Cfr. P. Ricoeur: *Freud. Una interpretación de la cultura*, Siglo XXI, México, Libro Primero, capítulo II.
- <sup>8</sup> J. Habermas: *El futuro de la naturaleza humana*, Paidós, Barcelona, 2002.
- <sup>9</sup> S. Kierkegaard: *La enfermedad mortal o de la desesperación y el pecado*, Guadarrama, Madrid, 1969.
- <sup>10</sup> III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Puebla, *La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina*, 1979, Cuarta parte, capítulos 1 y 2.
- <sup>11</sup> S.S. Benedicto XVI: *Spe Salvi*, 2007.



## INTRODUCCIÓN

Vivimos un tiempo en que esperar es difícil. Con razón se ha caracterizado la condición posmoderna como una época en que se pierde progresivamente el sentido de la historia y crece la incapacidad para percibir el cambio mismo. Al parecer, se ha modificado nuestra temporalidad.

Nos preguntamos por las razones de lo que ocurre. Siempre es un riesgo pretender establecer los rasgos que definen el presente. El solo propósito de ensayar una interpretación ya es parte de la cuestión y del problema. También es razonable pensar que estamos en tiempos de crisis del sentido de positividad de la historia y, en consecuencia, todos, cual más, cual menos, experimentamos serias dificultades a la hora de identificar y pensar ciertos sucesos significativos en la textura de la historia. Lo significativo de la hora presente parece ser su propia indescriptibilidad; de hecho, es más evidente una cierta opacidad de la historia. No obstante, es insoslayable asumir el riesgo de la interpretación a fin de orientarnos en el tiempo y en el espacio. Es propio de la esencia humana preguntarse por su presente y hacer consciente el pasar del tiempo por la vida personal y por la de los otros. En una época de repliegue de la conciencia histórica, donde, al parecer, la concepción moderna del devenir ha entrado en una crisis profunda, ha ido perdiendo fuerza la idea de una historia única de la humanidad. Las fuerzas que unificaban a la historia humana en torno a la idea de progreso se han visto quebrantadas.

A comienzos de la década de los ochenta, se nos advertía sobre una época caracterizada por un ‘milenarismo invertido’<sup>1</sup> en el que las premoniciones del futuro, ya sean catastróficas o redentoras, habían sido sustituidas por la convicción del final de esto o aquello: el fin de la ideología, del arte o de las clases sociales, del Estado de bienestar, de las utopías o de los grandes relatos, de los socialismos reales, del hombre histórico y de la historia misma, etc. En el mismo sentido y en los mismos años, otros autores hablaban de un ‘milenarismo negativo’<sup>2</sup> o ‘milenarismo devaluado’<sup>3</sup>, intentando describir una época que no espera positivamente anticipar signos de plenitud, sino que más bien declara su resignación ante el fin inminente de sus propios proyectos e ideales y sin vislumbrar principios de algo nuevo.

Se trata —o trataba entonces— de un ‘apocalipsis sin visión’, como ha dicho acertadamente Jacques Derrida<sup>4</sup>. Y hay, más allá de las emociones, ciertamente, mucho de verdad en la declaración de estos ‘finales’ y mucho de verdad interesada y, en consecuencia, de parcialidad y desmesura también. De lo que ya nadie duda es que nuestra visión de la historia se ha transformado y de lo que es posible esperar ‘de’ ella y ‘en’ ella. La historia está ‘quebrada, herida, alterada, pero no abolida’<sup>5</sup> y se halla, en consecuencia, en una situación de sufrimiento, a la espera.

No se puede desconocer que en la actualidad siguen coexistiendo diversas miradas sobre el complejo tiempo presente que nos toca vivir e interpretar. Me parece observar una corriente de desesperanza, resignación y escepticismo en grandes capas de nuestra sociedad, el que alcanza también a los intelectuales de diverso signo. Se asume sin más que la conciencia prometeica típica de hace algunos decenios está siendo reemplazada por una conciencia narcisista que otorga

significado casi exclusivo al presente. Prometeo da paso a un Narciso deslumbrado por su propia imagen. Más allá de la metáfora, tal paso significa la sustitución de una 'lógica utópica', de carácter más social e histórico, por una 'lógica de la individualización'<sup>6</sup>, muchas veces asocial, lo que trae como consecuencia un serio descrédito de valores que hasta hace algunos años parecían incommovibles y seguros: responsabilidad social, sociabilidad y compromiso histórico, cambio, progreso, justicia social, libertad compartida, sueños colectivos o comunes, etc.

Razones históricas no faltan para sostenerse en esta nueva conciencia o sensibilidad. Las tragedias de pasados no muy lejanos siguen golpeando los análisis y diagnósticos de diversa índole. Se piensa que agotadas las posibilidades de 'transformar el mundo' ha llegado el tiempo de volver a 'comprenderlo' (Michel Serres)<sup>7</sup>, es decir, todo lo contrario de lo que se pensaba en importantes sectores desde mediados del siglo XIX hasta mediados de la década del 70, o tal vez más, en el siglo XX recién terminado.

En mi opinión, además de cierto escepticismo, estamos ante un esteticismo presentista que invade los campos del saber y de la acción. Como se estima que no hay futuro, la 'salvación'—la emancipación—acontece y tiene lugar en el presente. Se observa que al parecer vivimos en la omnipotencia y primacía del presente<sup>8</sup>, donde pasado y futuro tienden a desvanecerse.

Las tendencias culturales más significativas, a saber, la simultaneidad creada por la globalización, la mediatización de las comunicaciones, la satisfacción inmediata en medio de una cultura del consumo, etc., debilitan las bases de la historicidad, el tiempo largo y el tiempo de las instituciones. Sin horizontes de futuro, es decir, sin proyectos claros y

compartidos, es muy difícil percibir sentido en los esfuerzos sociales y políticos preocupados del desarrollo humano en la región.

Me parece que hay razones poderosas para evitar esta reducción del tiempo humano a un puro y solitario presente: hay demasiada tragedia acumulada, demasiada muerte temprana e injusta, y la violencia continuada de la historia conspira contra el espíritu sistemático de los vencedores, y los logros parciales no consiguen satisfacer a los vencidos. En realidad, la historia continúa siendo el 'reino de lo inexacto', como decía Paul Ricoeur<sup>9</sup>, una mezcla de luz y sombra, de dolor y alegría. Y, a pesar de todo, pienso que sigue siendo el lugar de la espera, en tanto la conciencia humana no renuncia a imaginar el futuro y a diseñar días mejores para todos.

En consecuencia, no hay solo desesperanza. En medio de sus contradicciones, el mundo del tiempo presente continúa expresando una preocupación por la historia de la humanidad en su conjunto y cree que es posible construir un mundo mejor para todos, con bienestar material y moral, y paulatinamente retorna y se desarrolla una gran preocupación por la emancipación política y social: con la revaloración de la democracia surge la posibilidad de una participación de todos a nivel político, social y económico, en condiciones más justas, junto a un desarrollo humano que supere toda exclusión. En diversas latitudes y circunstancias, se hace presente el amor humano junto al deseo de justicia y libertad universal. A pesar de la crisis y de no ocupar el primer espacio en los medios de comunicación de masas, una profunda protesta ética, en general silenciosa, vive y revive en medio de la actual sociedad moderna. Ya no resulta tan evidente que el continuo desarrollo económico y tecnológico sea un valor en sí. Poco a poco, se comienza a valorar una

naturaleza libre de contaminación y la necesidad de trabajar por una relación más armónica con el cosmos, recuperando el asombro por su constante e indescriptible belleza. De un modo renovado se valoran relaciones sociales auténticas y un adecuado desarrollo interpersonal.

La conciencia cristiana no desea mantenerse al margen de esta problemática y debate en torno al esperar. El Papa Benedicto XVI en su encíclica *Spe Salvi* no solo ha insistido en la profunda relación entre fe y esperanza, hasta el punto de demostrar que en el Nuevo Testamento fe y esperanza son términos intercambiables, sino que también ha reiterado las dimensiones activa, comunitaria e histórica de la esperanza cristiana. Con fuerza ha recordado que hay futuro, que hay una meta que da sentido al presente y que la historia en su conjunto permanece orientada hacia la plenitud en Dios.

En el presente libro queremos volver la mirada sobre nuestra experiencia actual de la temporalidad, para pensar en torno a la historia, el esperar humano y la esperanza cristiana, visitar sus fundamentos antropológicos y teológicos, sus relaciones y tensiones, sus dificultades y avances, sus condiciones de posibilidad, apertura y comunicación.

En un primer capítulo analizamos las ‘provocaciones’ que experimenta el esperar en nuestro contexto sociocultural, explicitando diversos desafíos que afectan nuestra experiencia del tiempo personal y sociopolítico, tales como los cambios en la conciencia temporal y espacial, la globalización y la nueva sociedad de la comunicación, los procesos de individualización y desinstitucionalización en diversos ámbitos, y la flexibilización de las creencias ejemplificadas en torno al fenómeno sincrético *New Age*.

En el segundo capítulo se investiga la relación compleja entre el tiempo, la muerte y la experiencia del otro(s).

Siguiendo el pensamiento de Emmanuel Levinas, se analiza la relación entre el tiempo y el otro, entre tiempo, pasividad y responsabilidad, entre presente, ‘pasado inmemorial’ y ‘futuro puro’. El mismo Levinas plantea una interesante y contundente crítica a la ontología del presente que caracteriza a parte importante de la filosofía contemporánea. Asimismo, se indagan los vínculos entre la muerte y el tiempo auscultando en la confrontación crítica entre Emmanuel Levinas y Martín Heidegger acerca de si es posible concebir la muerte a partir del tiempo y no solo el tiempo a partir de la muerte.

En el tercer capítulo se presentan los principales rasgos de una comprensión cristiana del tiempo y de la historia. Se expone la tradición judeocristiana que comprende al mundo como historia, como historia de salvación fundada en el Dios de la promesa que es el mismo Creador y Consumador del tiempo y del mundo. Se explica que la historia es el tiempo vivido por la libertad de quien ha sido creado libremente y por amor. El tiempo siempre es visitado por la eternidad: la encarnación, la pascua de la resurrección, la parusía y la venida del reino de Dios, constituyen esos momentos fuertes de la constante presencia divina en la historia. Con todo, no desaparece la ambivalencia de la historia: siempre habrá trigo y cizaña. Sin embargo, la inexorable convivencia de positividad y negatividad no nos puede hacer olvidar que el mal no tiene, y no tendrá, la última palabra sobre la historia, sino el bien, el amor y la bondad que se sostienen en el designio creacional y escatológico del Dios Creador-Consumador. En suma, la fe cristiana comprende la historia escatológicamente.

El cuarto capítulo plantea la relación de la esperanza con los desafíos del mundo y de la historia; analiza el concepto de los signos de los tiempos desde la perspectiva del Concilio Vaticano II y la relación entre esperanza, futuro y

progreso de la humanidad, universalidad concreta y anticipación de los contenidos prometidos y da cuenta del debate entre racionalidad comunicativa y racionalidad anamnética.

El quinto capítulo profundiza en la meta esperada y se pregunta por la comprensión cristiana del fin o consumación de los tiempos; sobre el sentido de la historia y el fin plenificador de la misma; sobre el concepto de la fe en la resurrección, por las diferencias teológica y antropológica entre resurrección y reencarnación. Ahonda finalmente en las dimensiones activa, comunitaria e histórica de la esperanza, recogiendo los principales aportes de *Spe Salvi*, encíclica de Benedicto XVI dedicada precisamente a la Esperanza.

En la reflexión final, a modo de resumen, destacamos algunas convicciones fundamentales en torno al valor del tiempo, la importancia de articular memoria y utopía, y la insoslayable relación entre fe, tiempo y esperanza.

## Notas:

- <sup>1</sup> F. Jameson, *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, Paidós, Buenos Aires, 1992, 9.
- <sup>2</sup> A. del Noce, *Agonía de la sociedad opulenta*, Eunsa, Pamplona, 1979.
- <sup>3</sup> K. Kumar, El apocalipsis, el milenio y la utopía en la actualidad, en M. Bull, comp., *La teoría del apocalipsis y los fines del mundo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1998, 233-260.
- <sup>4</sup> J. Derrida, *Sobre un tono apocalíptico adoptado recientemente en filosofía*, Siglo XXI, México, 1994, 75.
- <sup>5</sup> M. Haar, *La fracture de l'histoire*, Grenoble, Million, 1994.
- <sup>6</sup> Cf. M. Porta, Unos tiempos poco heroicos, en *Letra Internacional*, N° 23, Madrid, 1991, 68-70.

- <sup>7</sup> M. Serres, *Le contrat naturel*, París, 1993.
- <sup>8</sup> N. Lechner, *Las sombras del mañana. La dimensión subjetiva de la política*, LOM, Santiago de Chile, 2002, 36-37, 85, 123-124.
- <sup>9</sup> P. Ricoeur, Histoire de la philosophie et historicité, en R. ARON, org., *L'histoire et ses interprétations*. Entretiens autor d' Arnold Toynbee, Mouton, París-La Haye, 1961, 226.

I  
PROVOCACIONES AL ESPERAR

---

CAMBIOS EN LA CONCIENCIA TEMPORAL Y ESPACIAL

Es indudable que los modos de vida han cambiando en los años recientes. ¿Cuáles son algunas de las principales tendencias culturales que van cambiando sigilosa y efectivamente nuestras formas de vida personal, familiar, religiosa y social y, con todo, afectando positiva o negativamente nuestra experiencia del tiempo y del espacio?

Los cambios mismos y la percepción de estos se insertan en nuestra experiencia de la cultura moderna<sup>1</sup>. A pesar de las anticipaciones posmodernas estamos inmersos en la atmósfera de la modernidad: en ella respiramos, a ella pertenecemos. Podemos captar algunos de sus efectos, pero difícilmente alcanzaremos su esencia. No pretendemos entrar en una detallada delimitación sociocultural de los aspectos más relevantes que caracterizan a la modernidad, ni indagar las diversas causas que se han señalado para explicar el nacimiento del mundo moderno. No ignoramos que a la hora de pensar estas causas, algunos subrayan la importancia de las transformaciones sociales y económicas; otros destacan el surgimiento de una nueva visión del hombre y de la historia; otros enfatizan la secularización y el nuevo proceso de racionalización. Por ello, tal vez lo más acertado sea hablar de

una intercausalidad. En suma, la modernidad es una época multidimensional y compleja en la que convergen diversos procesos que, a su vez, se presentan interrelacionados y fecundándose mutuamente<sup>2</sup>. Recordemos brevemente que el concepto profano de ‘época moderna’ involucra de suyo la ‘temporalidad’ al manifestar la convicción de que el futuro ha empezado ya: significa la época que vive orientada hacia el futuro, que se ha abierto a lo nuevo futuro<sup>3</sup>. El inicio que es la nueva época se repite y perpetúa con cada momento de la actualidad. Por ello, en la conciencia histórica moderna, la actualidad ocupa un lugar relevante<sup>4</sup>. Actualidad que implica una renovación continua de la ruptura que la Edad Moderna significó con el pasado (cf. Ilustración, Revolución francesa). En este contexto se explican los conceptos de movimiento estrechamente ligados al concepto de época moderna: revolución, progreso, emancipación, desarrollo, crisis.

Lo anterior se une ciertamente a una clara ‘afirmación de la subjetividad y autonomía’ humanas. El mismo Habermas recuerda cómo para Hegel, la modernidad se caracteriza por un modo de relación del sujeto consigo mismo, modo que él denomina subjetividad. El principio de la modernidad es, en general, la libertad de la subjetividad. La grandeza del tiempo moderno consiste precisamente en que se reconoce la libertad en todas sus dimensiones<sup>5</sup>. El sujeto reclama insistentemente la capacidad de atenerse a sus propias intelecciones y decisiones, a su propia subjetividad. Por otra parte, frente al derecho históricamente existente, la moderna y revolucionaria proclamación de los Derechos Humanos y el código de Napoleón han hecho valer el principio de la libertad de la voluntad como fundamento sustancial del Estado. El descubrimiento de estos valores va a tener un enorme impacto en la organización

política dando origen más tarde a un nuevo sistema político: la democracia liberal.

Asimismo, los conceptos morales de la modernidad parten del reconocimiento de la libertad subjetiva de los individuos. Se fundan, por una parte, en el derecho del individuo a inteligir la validez de aquello que debe hacer; por otra, en la exigencia de que cada uno solo puede perseguir los objetivos de su bienestar particular en consonancia con el bienestar de todos los otros<sup>6</sup>. De acuerdo con Habermas, “en la modernidad la vida religiosa, el Estado y la sociedad, así como la ciencia, la moral y el arte, se tornan en otras tantas encarnaciones del principio de la subjetividad”<sup>7</sup>. En suma, la razón se instaure como tribunal supremo “ante el que ha de justificarse todo lo que en general se presente con la pretensión de ser válido”<sup>8</sup>. Con todo, así se va verificando en el mundo moderno el paso de una visión de la realidad de rasgos más cosmocéntricos a una visión de rasgos más antropocéntricos. El hombre se descubre como centro del mundo y como referencia básica a partir de la cual todo se valora y juzga.

Desde sus inicios, el mundo moderno se define también como ‘historia’. El hombre moderno adquiere la conciencia de estar inserto en una historia que está hecha por el propio hombre. Con razón se puede afirmar que la modernidad comprende la realidad históricamente. El marco espiritual antiguo y medieval que había condicionado toda interpretación de la historia entró en crisis definitiva a comienzos del siglo XIX. En diversos niveles se empieza a descubrir la dinamicidad de lo que aparentemente era inmutable. Esta nueva comprensión conduce a una modificación en la imagen del mundo<sup>9</sup>. La modernidad concibe el mundo “como historia, es decir, como un potencial casi ilimitado y un inmenso campo material que le ha sido confiado al hombre

para que este lo conforme a sus objetivos e ideales, lo someta a sus deseos de felicidad y, de este modo, se construya para sí un futuro último de salvación<sup>10</sup> y de auténtica realización humana.

El futuro es lo que el ser humano, mediante su acción y trabajo, puede y debe realizar. En este contexto, la historia se refiere a toda la realidad considerada en su dinamicidad. Es decir, no se refiere solo al conocimiento de lo que sucedió en el pasado (historia fáctica), sino al acontecer mismo, al presente en su apertura a la novedad que trae consigo el futuro. Este carácter aconteciente se designa acertadamente con la expresión 'historicidad'. Con todo, esa experiencia de la historia y libertad unida a la confianza en la ciencia y afirmada en la voluntad emancipatoria del sujeto moderno, da lugar a la importante noción de 'progreso'<sup>11</sup>. Esta noción de 'progreso' ha adquirido connotaciones muy concretas junto al proceso de industrialización, otro rasgo típico de la cultura moderna. En efecto, si se prioriza el prisma económico-social es razonable definir a la sociedad moderna como aquella que se establece con el advenimiento de la sociedad industrial. El fenómeno industrial que supone la superación de la producción artesanal, la emergencia de los mercados y, en definitiva, la consolidación del capitalismo liberal definen a lo largo de los siglos XIX y XX la sociedad moderna.

Una de las raíces importantes de la modernidad es sin duda la ciencia moderna: una ciencia fundamentalmente experimental. La naturaleza deja de ser una dimensión para ser contemplada e imitada para pasar a ser objeto de dominación y transformación. La metodología científica moderna hace posible la invención de la máquina que, a su vez, contribuye para el nacimiento de la llamada revolución industrial.

No se puede entender la sociedad moderna sin reflexionar en los alcances del moderno sistema industrial. A diferencia de la sociedad tradicional, de carácter principalmente agrícola y artesanal, en la sociedad industrial las innovaciones se realizan metódicamente, teniendo como resultado un extraordinario aumento en la producción y distribución de bienes de consumo. Es conocido el enorme crecimiento económico que trajo consigo la utilización intensiva de nuevos combustibles, como carbón y después petróleo, desde la primera máquina a vapor hasta los complejos industriales que, en la actualidad, ingresan a una nueva fase, introduciendo 'inteligencia' en el proceso productivo mediante la microelectrónica e informática. La producción alcanza niveles insospechados en complejidad, diversificación y constante innovación.

Ahora bien, como consecuencia de una compleja combinación, no siempre homogénea, de los procesos anteriores, nuestra conciencia del tiempo-espacio se ha visto radicalmente transformada por las nuevas tecnologías de transmisión, acumulación y procesamiento de datos e informaciones. Recordemos que en la consolidación de la cultura moderna la impresión de libros y diversos periódicos contribuyó al desarrollo de una nueva conciencia histórica global. En nuestra época, las distancias espacio-temporales se ven definitivamente superadas por la omnipresencia de las realidades virtuales señalando los caminos de una nueva conciencia histórica global. Como resultado de la utilización de las nuevas tecnologías se están produciendo profundas mutaciones socioculturales en nuestra relación con el espacio y el tiempo. La distancia ha dejado de ser un obstáculo para las comunicaciones y el espacio geográfico mundial se ha convertido efectivamente en una aldea global. La

convergencia entre computación y comunicación da lugar a nuevas formas de trabajo y comercio, de aprendizaje y tiempo libre. Es más, en realidad ‘el tiempo se ha separado del espacio’. Giddens ha mostrado muy bien las proyecciones y consecuencias de esta separación. Más todavía, este sociólogo de la cultura constata que el propio dinamismo de la modernidad “deriva de la separación del tiempo y el espacio”<sup>12</sup>. En las sociedades premodernas, dominadas por la experiencia de la ‘presencia’, por actividades localizadas, el espacio y el lugar casi siempre coinciden. La modernidad, en cambio, va separando progresivamente el espacio del lugar pues de hecho fomenta, a todo nivel, las relaciones entre ‘ausentes’, localizados a distancias enormes, casi inconmensurables, fuera de toda relación ‘cara a cara’. Hoy, el impacto de las nuevas tecnologías de la comunicación lleva al extremo estas posibilidades<sup>13</sup>. Ya no hay duda: el espacio se ha separado definitivamente del lugar, de lo local. Con gran impacto en la vida cotidiana se multiplica la comunicación y la interacción a través de la distancia.

En medio de la expansión de un mercado único, el mundo asiste al nacimiento de un verdadero Estado de carácter virtual. Internet contribuye directamente a los procesos de globalización económica en curso. El tiempo y las distancias espaciales no constituyen obstáculo para ofrecer, vender y comprar productos y servicios de diversa especie en cualquier parte del planeta en el transcurso de un día normal de trabajo. La red permite la comunicación y convergencia de diversos usuarios-consumidores a lo largo y ancho del mundo. Por otra parte, Internet constituye una industria económica de gran envergadura. Más allá de las cifras, ciertamente inmensas, lo importante es que hay signos evidentes del tamaño y de las tremendas proyecciones de esta nueva empresa global.

Y es un hecho que un océano de ofertas recorre la ciudad virtual y un nuevo tipo de consumidor comienza a madurar en los umbrales del nuevo milenio. El sector político se pregunta por las posibilidades de regulación o autorregulación. Nos preguntamos también nosotros si esta nueva herramienta comunicacional ayudará a superar, en lo que le corresponda, el malestar que provoca el neoliberalismo económico actual o implicará una profundización del mismo. En este contexto, Internet también va ocupando un lugar central. Es probable que el avance de las tecnologías de información esté generando una nueva y compleja brecha social que aumente el número de las profundas inequidades existentes en las sociedades, y particularmente en nuestro país.

Estos cambios conllevan consecuencias positivas y negativas. Entre las positivas se destaca el desplazamiento del control sobre la comunicación a los individuos que componen el público: múltiples redes tipo Internet, sin centro, sin control centralizado, sin censura previa. En suma, una especie de democratización de la información y el conocimiento. Por tanto, ello sería la base para una sociedad más abierta y plural, donde la diversidad se manifieste libremente. Y entre algunas negativas se destacan una mayor desigualdad entre los grupos con acceso a la información y masas excluidas; diversos ritmos de desarrollo; proceso hacia comunidades cada vez más fragmentadas. El desarrollo de los MCS afecta la construcción de las identidades personales y colectivas. El contacto vital con los otros, relación necesaria para establecer identidad, se ha problematizado en la medida en que la presencia real de las personas es suplantada por los medios mismos.

La situación descrita ha sido un terreno fértil para el crecimiento de la sensibilidad denominada 'posmoderna'. Lyotard ha comentado con razón que...

...la postmodernidad no es una época nueva, es la reescritura de ciertas características que la modernidad había querido o pretendido alcanzar, particularmente al fundar su legitimación en la finalidad de la general emancipación de la humanidad. Pero tal reescritura... llevaba mucho tiempo activa en la modernidad misma<sup>14</sup>.

Ha sido el filósofo italiano Vattimo quien ha sugerido algunos caracteres fundamentales del pensamiento posmoderno<sup>15</sup>.

Una primera característica es ser un 'pensamiento de la fruición'. Este rasgo se quiere oponer al pensamiento dominador y funcionalista de la modernidad. El pensamiento posmoderno no admite ser un instrumento para otra cosa, un medio para otro medio y así hasta el fin que se pretenda en última instancia. Por el contrario, es un pensar que quiere tener valor en sí mismo. Es un pensamiento que no desea ser utilizado para transformar la realidad, sino que quiere vivir esa realidad en sí misma<sup>16</sup>. Estamos ante un nuevo estilo de vida caracterizado por un rechazo radical de la instrumentalización de la razón y sobre todo de la misma vida. Se trata de vivir afirmando lo vivido en cada momento, 'sin función de preparar otra cosa'<sup>17</sup>.

Asimismo, se trataría de un 'pensamiento abierto' radicalmente a la multiplicidad de los juegos de lenguaje que la cultura y el saber actual nos ofrecen desde la ciencia, la técnica, el arte o los *mass-media*. No hay principios ni criterios fijos, determinados de una vez para siempre. Se apuesta por la apertura, la discontinuidad, la búsqueda del disenso y la inestabilidad como lo verdaderamente humano y creativo.

Pero lo que llama la atención particularmente a nuestra indagación sobre los cambios en torno a la temporalidad y espacialidad, es la ‘estetización de la vida y crítica a la idea de progreso’ planteada por el posmodernismo.

Estamos frente a un esteticismo presentista que cuestiona directamente a las ideologías modernas del desarrollo, del crecimiento, del progreso.

No hay que escapar del presente para buscar el ser, la auténtica realidad, en el mañana justo, solidario y libre que haremos. Detrás del futurismo emancipador se esconde, dicen los posmodernos, la vuelta repetitiva de la funcionalización del pensamiento, de la coerción y el disciplinamiento de la voluntad, y el eterno retorno a los valores de la modernidad<sup>18</sup>.

A diferencia de la modernidad que priorizaba al tiempo como categoría principal para entender el progreso y los procesos de desarrollo, la sensibilidad posmoderna actual privilegia la categoría de espacio. Asistimos así a una cierta espacialización del tiempo.

En suma, ante la idea de la emancipación de la humanidad y la promesa de la libertad del proyecto moderno, la nueva sensibilidad propone la necesidad de “caminar hacia su olvido y superación. Solo así podremos lograr escapar al mito-trampa del progreso, a esa promesa que el mismo desarrollo histórico y sucesos como Auschwitz han deslegitimado”<sup>19</sup>. La promesa de la emancipación no se ha cumplido: el propio desarrollo impide el cumplimiento. El neanalfabetismo, el empobrecimiento del Sur y del Tercer Mundo, la inhumanidad que experimentan los pueblos no es consecuencia de la falta de desarrollo, sino todo lo contrario,

opinan los posmodernos. En definitiva, se trata de abandonar la actitud prometeica y la urgencia por transformar el mundo; se sugiere optar prioritariamente por valorar y contemplar el presente. Al parecer, lo estético integra la ética 'progresista' y, sin descartarla, la transforma en una ética del presente.

Vattimo va más allá en sus análisis y ve en los medios de comunicación de masas un signo ambivalente donde 'se anuncia tanto el fin de la modernidad como el comienzo de la posmodernidad'. En efecto, en su opinión, con el 'fin' de los imperialismos y los colonialismos y sobre todo con el advenimiento de la sociedad de la comunicación, se ha permitido una 'verdadera irrupción de subculturas marginadas'. Ocurre, en su opinión, una pluralización irreversible que tiene como consecuencia la imposibilidad de concebir la historia como un proceso unitario. De esta manera, para Vattimo, entra en crisis terminal un pilar fundamental de la modernidad: la idea de una historia única, base, a su vez, de la idea de progreso homogéneo y lineal hacia una sociedad mejor y más civilizada. En su libro *La Sociedad Transparente*, afirma que...

...el fin que según la modernidad regía el curso de los acontecimientos, era representado, también él, a partir del punto de vista de un determinado ideal del hombre. Los ilustrados, Hegel, Marx, los positivistas, y los historicistas de todo tipo pensaban más o menos de la misma manera: que el sentido de la historia estaba en la realización de la civilización; esto es, de la figura del hombre europeo moderno<sup>20</sup>.

Baudrillard también ha analizado este punto de no retorno que inicia el dominio de la comunicación de los media<sup>21</sup>. Vivimos en una cultura de la simulación<sup>22</sup>. Según Baudrillard “la historia ha dejado de ser real”<sup>23</sup>. Nos hemos salido de la historia. Ya no tenemos horizonte donde ubicar lo real, comenta Mardones y añade:

Los hechos, los acontecimientos, ya no van a ninguna parte... no tienen totalidad a la que referirse ni poseen un marco de referencia en el que obtener sentido... vivimos en la inmediatez, en el presente... nos movemos en un espacio sin horizonte... La causa de esta incapacidad para recuperar los acontecimientos en un horizonte de sentido se debe a la técnica y, en concreto, a las tecnologías de la información...<sup>24</sup>.

Según la crítica, esta situación postmoderna de ausencia de historia es desastrosa y destructiva. Entramos así en lo que los críticos de la escuela de Frankfurt señalaban como la condición de la sociedad de consumo, la novedad de productos para asegurar el funcionamiento y pervivencia del sistema.

En el fondo, y bajo la capa del consumismo económico y la superaceleración informática, estamos en el más absoluto inmovilismo sociopolítico. La superación de la historia termina siendo un dormir de la historia al servicio del sistema... No esperar nada de la historia conduce a esperar resignados que se sucedan ininterrumpidas las irracionalidades del sistema<sup>25</sup>.

En la misma línea crítica, Jameson piensa que en cuanto al tiempo “ha habido pocos períodos tan desmoralizados y tan desanimados como el nuestro, donde viene a terminar toda esperanza para el cambio o el progreso... nuestra capacidad para imaginar cambios futuros de cualquier naturaleza radical está virtualmente paralizada”<sup>26</sup>.

### **HACIA UNA MAYOR COMPLEJIDAD EN LA CONSTRUCCIÓN DE IDENTIDAD Y RELACIÓN**

Tanto los procesos vinculados a la creciente presencia e influencia de los medios de comunicación como los procesos productivos propios de la actual coyuntura moderna afectan, ciertamente, la construcción de identidades.

Con la fábrica y la introducción de la línea de montaje surge, más tarde, la llamada producción en masa. Todo esto exige, en definitiva, la organización de un sistema de intercambio (mercado) y de distribución masiva con su correspondiente sistema de información también masiva. Actualmente, en las sociedades modernas, especialmente en los países en vías de desarrollo y bajo las presiones de la dinámica del crecimiento económico y los éxitos organizativos del Estado, la ‘modernización social’ penetra cada vez más profundamente en las relaciones interpersonales, en los valores, en las familias, en todas las esferas de la comunicación humana, y naturalmente, en las relaciones de trabajo. La modernización dice relación con los permanentes cambios socioeconómicos que experimentan las sociedades modernas. Cualquier observador atento puede constatar que, en las últimas décadas, el mundo ha cambiado sustancialmente. La aceleración de los cambios, el nuevo fenómeno de la

globalización y una nueva comprensión del tiempo y el espacio producen en la actualidad una crisis que afecta a las diversas instituciones, a las personas, a los grupos, etc. Y, en particular, afecta profundamente la experiencia de trabajo y la vida de los trabajadores en general.

Se produce, al parecer, y en primer lugar, ‘una crisis de identidad’. Identifiquemos solo a modo de ejemplo algunos de los cambios que hoy afectan y producen una crisis de identidad en la sociedad y en el mundo del trabajo en particular.

Se observa, en primera instancia, que el creciente ritmo y rapidez de los cambios dan lugar a una situación en que todo va cayendo en desuso. En efecto, “nuevas formas de organización y nuevas tecnologías surgen en lapsos cada vez más breves, incrementándose así la obsolescencia de productos, ideas, procesos laborales, modas y toda suerte de prácticas”<sup>27</sup>. El proceso de globalización afecta al mundo de la acción política, social y laboral y al cada vez más complejo mundo de las comunicaciones, y, con todo, afecta a la cultura. Todos estos mundos están cada vez más interconectados e interdependientes en todo el planeta. Estos cambios con su rapidez y su impacto global afectan la identidad personal. Categorías como ‘nación’ y ‘clase’ han perdido importancia y significatividad en la sociedad actual<sup>28</sup>.

Larraín explica que con la aceleración de los procesos de globalización de fenómenos económicos se produce una declinación de la nación-estado y la internacionalización de la economía<sup>29</sup>. De hecho, también ha declinado en términos numéricos la clase obrera propiamente tal debido precisamente a los avances tecnológicos y la robotización. Otro síntoma decisivo es la creciente atomización de los trabajadores, en general, que se ha suscitado como consecuencia de...

...la dispersión espacial de la producción bajo el impacto de los nuevos regímenes de acumulación, más flexibles, de la era postfordista. Esto ha repercutido en el movimiento sindical que en todo el mundo se ha debilitado al sufrir enormes pérdidas de miembros e importantes derrotas políticas. A esto se suma la crisis del marxismo y la caída de los regímenes comunistas, que han tenido también su impacto ideológico en desmedro de la identidad de clase<sup>30</sup>.

En suma, el impacto de las nuevas tecnologías, la mundialización de la economía, la flexibilización del mercado de trabajo impuesta por el capital han provocado profundas alteraciones en el mundo social y laboral. Se han fragmentado los movimientos sociales, los movimientos estudiantiles, campesinos, obreros, profesionales y políticos en general. Por lo mismo, estos movimientos 'no identifican' en la actualidad, o al menos no con la fuerza de otras épocas del siglo xx.

Es más, cuando no se produce la esperada unificación de crecimiento e integración se desatan procesos de desintegración social, exclusión de grandes mayorías con la consiguiente dinámica de miseria y pobreza, o creación de dos o más sociedades dentro de un mismo país. La sociedad se vuelve altamente competitiva e individualista. Muchas veces los espacios de trabajo reflejan esta actitud. En consecuencia, el trabajo se presenta como lugar de competencia, de explotación, de verdad y mentira, de logros y fracasos, de creatividad y de alienación. En la sociedad moderna contemporánea el trabajo ostenta una gran ambigüedad. Por un lado, es, indudablemente, necesario para la humanización del ser humano. Por otro, las relaciones de trabajo concentran

injusticias y niveles de exclusión —y cosificación— que atentan contra los derechos humanos más elementales.

Ha sido Max Weber, otro gran analista de la modernidad, quien más ha insistido en que la modernidad se caracteriza por un proceso de racionalización<sup>31</sup>. Todas las expresiones teóricas y prácticas quedan afectadas por esta configuración mental: “desde el derecho a la arquitectura y la música, o al Estado y la ciudad, el moderno espíritu occidental está transido de un formalismo sistematizador, de una tendencia al cálculo y la contrastación empírica”<sup>32</sup>. La primacía de una razón instrumental, es decir, de una razón que permite dominar y calcular los costos y beneficios de la propia acción, engendra una ‘ética’ de la eficacia, de la productividad en detrimento de valores fundamentales tales como la gratuidad, la convivencia, la contemplación, el compartir, etc. Y como la razón instrumental resuelve, aparentemente, los problemas sociales, se deja para el individuo la tarea de buscar sentido para su vida. El individuo vive en una sociedad que al parecer no se preocupa por el sentido (tampoco por el sentido último) y vive en función de lo inmediato.

En la actualidad, la sociedad moderna se caracteriza por una acentuada presencia del criterio económico (economicista). La lógica de la economía invade todo transformando seres humanos, animales, ambientes naturales y cosas en mercancías, es decir, en objetos de venta e intercambio comercial, que solo valen por su valor de cambio y no por sus contenidos y valores propios. Dada la fragilidad de otras dimensiones de la vida, la óptica económica valoriza todo desde su perspectiva propia, es decir, desde la lógica de la productividad, del lucro y de lo cuantitativo. Es por ello que, con frecuencia, bienes y valores tan importantes como

el trabajo, la salud, la educación, la sexualidad son vistos exclusivamente desde el ángulo económico.

Hay consenso entre los teóricos de la sociedad moderna actual que vivimos al interior de un 'sistema' o 'vector institucional' que según la acertada reseña de Mardones, 'posee una dureza que se nos impone a los individuos' y donde el rendimiento, la utilidad, la disciplina, la jerarquía y la maximización son virtudes incuestionables<sup>33</sup>.

Más allá de los planteos ya reseñados de Vattimo, discutibles por cierto, hoy es un hecho innegable que por todas partes estalla la diversidad y el pluralismo, y los medios de comunicación son vehículos poderosos de esta nueva situación mundial. Basta pensar en la actual irrupción de una nueva conciencia étnica en la cultura y la emergente autoafirmación de identidades de pueblos originarios en diversos puntos del planeta. Diversas subculturas 'toman la palabra', gracias a los medios de comunicación. Y también es cierta la amplia difusión (sobre todo a través del sistema económico, de producción y consumo, TV cable, Internet) de estilos culturales parciales que afectan la identidad de múltiples culturas originales. Todo esto implica una mayor complejidad en la construcción de identidades.

El contacto vital con los otros, relación necesaria para establecer identidad, se ha problematizado en la medida que la presencia real de las personas es suplantada por los medios mismos<sup>34</sup>. De hecho, con la globalización de las comunicaciones a través de medios electrónicos se va produciendo, como ya hemos dicho, una separación de las relaciones sociales de los contextos locales de interacción. Se ha separado el espacio del lugar y se abre el ubicuo ciberespacio o simplemente se intensifica y diversifica el uso de la imagen televisiva. Con ello, se multiplica indefinidamente la cantidad y

calidad de 'otros significativos' con los que cada sujeto puede entrar en relación. Los diversos niveles de la relación intersubjetiva se ven redimensionados por los nuevos sistemas de comunicación: la relación interpersonal (yo-tú), la relación grupal comunitaria, la relación con la sociedad política y económica; la relación intercultural adquieren igualmente nuevas características y potencialidades. Estos diversos niveles de otredad no son cognoscibles profunda y directamente en el modo de la 'presencia' (cara a cara), sino que nuestra relación con ellos se presenta 'mediatizada' por la imagen televisiva, virtual, o por el equipo multimedial de Internet. En la actualidad, la construcción de identidades personales se ha tornado mucho más compleja y mediada por los medios de comunicación. Vivimos en una cultura 'mediática'. Cabe destacar en este apartado la importancia creciente de los 'grupos de conversación' a través de la red, formados por centenares de personas interesadas en discutir temas recreativos, humanistas, científicos y técnicos. Además del debate de los más variados temas, se da la posibilidad de establecer comunicación con gente de diferentes países y latitudes, lo que ha provocado el inicio de un nuevo proceso de intercambio multicultural. Por lo mismo, se habla del fenómeno de la 'hiperdisponibilidad' de los sujetos, donde las personas involucradas ya no pueden permanecer ausentes frente a la multitud de mensajes y comunicaciones.

El consumo unido al flujo de bienes adquiere asimismo una notable importancia como referente significativo de la construcción de identidades. En una 'cultura del consumo' la identidad individual suele prevalecer sobre la colectiva. Consumir es un acto social que simboliza identificación y diferenciación respecto a los demás. Conformar identidades al menos de un modo transitorio. El imaginario social se

nutre en grados importantes de la publicidad. Lo que también afecta el horizonte temporal puesto que “el consumo vive al instante”<sup>35</sup> y fomenta vivir en el instante, en la inmediatez.

### **SE ALTERA LA EXPERIENCIA DEL TIEMPO Y ESPACIO POLÍTICOS**

Por otra parte, la vida social y política adquiere una velocidad insospechada hace un par de décadas y se va descomponiendo “la estructura temporal que nos era familiar. Se debilita el concatenamiento de pasado, presente y futuro mediante el cual estructuramos el tiempo y, por lo tanto, la capacidad de insertar un momento dado en una perspectiva histórica. Tanto el pasado como el futuro parecen desvanecerse”<sup>36</sup>. Y cuando el pasado y el futuro comienzan a esfumarse no nos queda sino la referencia al presente: ‘un presente omnipresente’ y se abre paso ‘el protagonismo de lo inmediato’ de acuerdo con Lechner. Se extiende de ese modo una cierta cultura de la satisfacción inmediata, de la instantaneidad. Según el análisis de Bauman “el término ‘instantaneidad’ parece referirse a un movimiento muy rápido y a un lapso muy breve, pero en realidad denota la ausencia de tiempo como factor del acontecimiento y, por consiguiente, su ausencia como elemento en el cálculo del valor”<sup>37</sup>. La ausencia o pérdida del tiempo implica a la vez una devaluación del espacio; por ello, el mismo Bauman comenta que “si es posible acceder a cualquier parte del espacio en cualquier momento, no hay motivos para llegar a ninguna parte”<sup>38</sup>. En definitiva, se produce una devaluación tanto del tiempo como del espacio.

La primacía del presente “socava la tensión entre duración e innovación y la reemplaza por un solo dispositivo: la repetición”<sup>39</sup>. La aceleración mencionada se radicaliza en nuestros días puesto que al desanclaje entre tiempo y espacio desatado por la cultura moderna, y profundizado por el proceso de globalización en curso, se suma la debilidad de los componentes ideológicos y utópicos propia de nuestra situación. El tiempo se comprime, tiende a desaparecer<sup>40</sup>. El problema mayor parece estar en esta ausencia de un ‘horizonte de futuro’ capaz de dar sentido; “dicho crudamente: no existe un horizonte de futuro que permita poner en perspectiva los acontecimientos. No existe un horizonte de sentido en miras del cual podamos imputar una inteligibilidad al desarrollo social”<sup>41</sup>. Hay proyecciones del estado de cosas existentes, pero no hay proyecto; o hay una seria crisis en la formulación colectiva de proyectos capaces de capturar y entusiasmar la imaginación.

Por otra parte, la globalización ya interiorizada está produciendo una evidente redimensionamiento del ‘espacio político’: el entramado global desborda y desgarrar el marco nacional de la política; en medio de un escenario de fronteras porosas se manifiestan dificultades para el cumplimiento de una función tradicional de la política, la de fijar límites (ej.: regulación del mercado, nuevas conductas lícitas o ilícitas...); la lógica del mercado tiende a colonizar la acción política; se alteran las distancias internacionales y muchas veces aumentan las internas. Con todo, se va configurando un desperfilamiento del espacio político. Cuesta, particularmente, determinar el ámbito de la ciudadanía; la sociedad civil se confunde con una creciente privatización de los comportamientos. “Tiende a desaparecer no solo el tradicional *ethos* de la política como servicio público, sino el *pathos*

propio de la decisión política”<sup>42</sup>. El peso de la contingencia, de lo fáctico, ya no tiene el contrapeso de lo deseado, dada la ausencia o precariedad de proyectos orientadores.

### **UN ACELERADO E INCONCLUSO PROCESO DE ‘INDIVIDUALIZACIÓN’<sup>43</sup>**

Considerando la tradición comunitaria de América Latina, uno de los rasgos importantes y llamativos es la creciente individualización. Por lo ya visto, es un hecho que la sociedad se vuelve más compleja. Se multiplican las posibilidades y oportunidades, pero también las dificultades para la autodeterminación del individuo. La vida personal se caracteriza por el despliegue de la individualización. Es una tendencia cada vez mayor el hecho que las personas deban definir por sí mismas sus objetivos, sus relaciones, sus valores y proyectos. “El individuo se despega de los vínculos y hábitos tradicionales que, a la vez, lo encerraban y lo protegían”<sup>44</sup>. Este proceso no ha sido suficientemente apoyado por los recursos sistémicos, socioeconómicos y socioculturales.

Al respecto, es paradigmático el estudio empírico y análisis sugerente que nos entregó el informe del PNUD sobre Desarrollo Humano en Chile, de 1998<sup>45</sup> y que advertía entonces sobre el carácter paradójico de los procesos de modernización en curso. Se observaban crecientes niveles de malestar e incluso de infelicidad entre los sujetos.

Entre las causas de esta infelicidad, el informe destaca, en primer lugar, una asincronía entre modernización y subjetividad. Esta asincronía se manifiesta en la vivencia de contrastes entre un presente infeliz y un tiempo pasado que fue mejor, “entre un ‘ahora’ plagado de inseguridad y

un ‘antes’ cuando se podía confiar en la gente...”<sup>46</sup>. Por otra parte, los cambios modernizadores han tenido ritmos distintos. Se detecta un fuerte contraste entre el ritmo acelerado de las transformaciones económicas y el mundo subjetivo de las personas que cambia a un ritmo mucho más lento. Los sistemas económico y político, como los de salud, educación y previsión, van conformando campos relativamente cerrados y autorreferidos. La sociedad parece ‘fuera de control’. Las personas sienten que no pueden influir en los procesos. “Hay nostalgias, pero falta esa permanente reconstrucción y reinterpretación de lo que pasó. Falta nombrar qué es lo que se perdió y, además, asumir la pérdida. Diversas razones le han inhibido a la sociedad chilena hacer un duelo. La consecuencia podría ser una conciencia histórica trizada”<sup>47</sup>.

Una segunda fuente de infelicidad y malestar estaría, a juicio del informe, en la insuficiencia de las políticas de seguridad. En concreto, esta insuficiencia se expresa en “una excesiva monetarización de los riesgos. Los problemas suelen procesarse y abordarse en la medida en que sean traducibles a un cálculo de inversiones, costos y beneficios. Dicho ‘economicismo’ acompaña al proceso de privatización de la seguridad” (seguros de salud, Isapres, AFP)<sup>48</sup>. La principal razón de las inseguridades experimentadas por los chilenos se encuentra en la desigualdad de la distribución de las oportunidades. Hay malestar e inseguridad no solo por efectos indeseados de los procesos de modernización sino también por cambios más profundos que sufre la subjetividad. Los datos presentados y analizados por el informe “muestran una sociabilidad débil en Chile. Se ha podido constatar un alto grado de desconfianza, una asociatividad precaria, una creciente instrumentalización de las relaciones sociales e incluso cierto debilitamiento de la cohesión intergeneracional de la

familia”<sup>49</sup>. Se habla de una crisis de sentido que se asienta en la precariedad que dificulta la producción de sentidos socialmente vinculantes<sup>50</sup>.

El carácter problemático e inconcluso de la individualización se puede apreciar más claramente en el informe del PNUD del 2002, *Desarrollo Humano en Chile, Nosotros los chilenos: un desafío cultural*<sup>51</sup>. No resulta fácil para las personas elegir modelos para encontrar la fuente que haga coherentes los ángulos de la propia identidad. “Las identidades de clase, religiosas o políticas, aquellas que a mediados del siglo xx permitían a los individuos definir el contenido central de su proyecto vital, han pasado a ser elementos más bien secundarios. Y ningún otro referente parece ocupar su lugar”<sup>52</sup>.

Hoy las personas deben elegir sus proyectos vitales. Están obligadas incluso a componer esos proyectos con retazos que la sociedad pone a su disposición<sup>53</sup>. Se impone la necesidad de una ‘reflexividad generalizada’, en términos de Giddens<sup>54</sup>, donde la mayoría de los aspectos de la vida social están sometidos a continua revisión y evaluación a la luz de los nuevos conocimientos, informaciones, apreciaciones.

Una de las notas más características del proceso de individualización es el agobio ante exigencias contradictorias cuyo cumplimiento solo hacía que fuera posible construir un proyecto vital materialmente viable<sup>55</sup>. Hay tensiones y diversos procesos de acuerdo con las condiciones de vida, con las edades y trayectorias personales. Existe por lo mismo un acceso desigual a los medios, objetos y valores que la sociedad otorga para el desarrollo de la individualidad. Una buena parte de los chilenos tiene la sensación de que su destino no ha dependido de ellos mismos. Dos tercios piensan que su destino ha dependido más de condiciones externas. Los

sectores más pobres viven la realidad social como un proceso que se impone.

Otro signo del carácter inconcluso de la individualización tiene que ver con el hecho de que la búsqueda de autenticidad debilita los vínculos sociales y las experiencias se procesan de forma privada. Lo que finalmente puede desatar una ‘exacerbación del yo’<sup>56</sup>. La individualización sin red, sin vínculos fuertes tiende inevitablemente a una ‘individualización asocial’ que daña aún más el tejido social, y no queda sino refugiarse en el mundo privado y en la familia<sup>57</sup>.

Las tradiciones culturales y éticas, responsables de la integración social y de la socialización —que giran alrededor de la acción comunicativa entre las personas—, se ven saqueadas por la invasión de lo funcional, lo utilitario, lo rentable, por la invasión del individualismo, la competencia, en fin, por la negación de la solidaridad, la gratuidad y la comunicación.

En definitiva, la individualidad, la centralidad de la persona, se ha confundido con individualismo egocéntrico y autosatisfacción excluyente. Ya en la primera mitad del siglo XIX, Alexis de Tocqueville advertía sobre los peligros del individualismo que traían inevitablemente consigo las modernas sociedades democráticas:

Esas sociedades no solo contienen gran número de ciudadanos independientes; hay además una masa de hombres que, recién llegados a la independencia, se embriagan con su nuevo poder, confían presuntuosamente en sus propias fuerzas y, convencidos de que en adelante ya no tendrán que solicitar la ayuda de sus semejantes, muestran claramente que no se ocupan sino de sí mismos<sup>58</sup>.

Con todo, observamos una etapa cultural donde la lógica predominante parece ser la funcionalidad<sup>59</sup>. Es decir, todo ha de servir para algo. Quizá para un propósito que solo es un medio para otro medio, el cual, a su vez, está encadenado a otro en una rueda sin fin. El sistema impone su funcionamiento circular como objetivo. En definitiva, parte clave del drama es que existe una racionalidad, hija del despliegue tecno-científico institucionalizado, que, como vio Weber, se eleva socialmente y se constituye como la razón. Recibe diversas denominaciones, con acentos que manifiestan sus complejas dimensiones, pero su predominio es indudable: razón instrumental (Horkheimer, Adorno), unidimensional (Marcuse), funcional (Habermas), sistémica (Luhmann, Habermas). Este sistema tecno-económico tiende a colonizar no solo los espacios de la vida personal y cultural, sino también de la vida sociopolítica, restringiendo seriamente la libertad de los individuos. No obstante, es justo destacar igualmente los valores de la modernidad que siguen marcando su presencia. El sentido de la persona, la emergencia del sujeto, la creciente conciencia de la importancia de los Derechos Humanos (a nivel político, socioeconómico y cultural), la dignidad de la persona, la orientación al futuro, la tolerancia hacia los demás, etc., son innegables y fundamentales valores que forman parte del proyecto moderno. Por lo mismo, hay otras vertientes al interior de la misma modernidad que hasta ahora se han visto reducidas por el poder de la razón instrumental. Empero, la razón no solo es una máscara del poder (Foucault) ni se ha extinguido para siempre su potencialidad crítica (Adorno)<sup>60</sup>. La razón dominante, que Adorno y Foucault han criticado con toda justicia y acierto, es una razón que desde el inicio de la modernidad se evadió de la matriz más completa de la acción

comunicativa, de acuerdo con la propuesta de la ‘teoría de la acción comunicativa’ de Habermas<sup>61</sup>.

Con una mirada esperanzada parece posible superar el modelo de una razón instrumental (monológica, cosificadora, calculadora, basada en una relación sujeto-objeto), sustituyéndolo por un modelo de ‘razón comunicativa’ que parte de la interacción entre sujetos, mediada por el lenguaje y, en consecuencia, por el diálogo. Este modelo, ya presente en el proyecto de la modernidad, presupone que el ser humano es capaz de saber, de veracidad, de autenticidad, de autonomía integral y capaz, al mismo tiempo, de encontrarse con los otros, compartir estos ideales y buscar en diálogo con los demás. En términos éticos, esto implica que toda persona es un interlocutor válido y que, por tanto, debe ser consultado y escuchado en relación con todas las decisiones que afectan su vida personal y social. En términos políticos, racionalidad comunicativa significa seguir avanzando hacia una democracia auténtica; es decir, hacia una participación sustantiva de todos a nivel económico, social, educativo, etc. El concepto ‘racionalidad comunicativa’ no solo se refiere a las complejas estructuras de la comunicación cotidiana, sino también al núcleo normativo de una conciencia genuinamente moderna y, por tanto, emancipada, justa, libre y solidaria.

En todo caso, al parecer ya no puede haber dudas de que se están produciendo importantes modificaciones en nuestra cultura tanto en el ámbito de las relaciones interpersonales como en el ámbito de las relaciones sociales, en la conciencia espacial y temporal. Se va igualmente transfigurando la cultura política. Por ahora nos interesa destacar brevemente que los cambios culturales en curso tienen un efecto importante sobre la experiencia religiosa. En un contexto de individualización, la religión “tiende a ser una

fuente de sentido subjetivo que cada persona elige, selecciona y organiza de manera más o menos arbitraria para otorgar orientación a sus proyectos personales. En la medida en que la religión se subjetiva y privatiza, su regulación y expresión social e institucional pierde importancia<sup>62</sup>. Se trata de una transformación de la experiencia religiosa, lo que no implica necesariamente un debilitamiento de la misma. Incluso, los elementos positivos del proceso de individualización pueden, bien orientados, constituir una oportunidad para la fe cristiana<sup>63</sup>.

En Europa se observan hace ya mucho tiempo estas tendencias<sup>64</sup>. En España, un estudio de Tornos S.J. y Aparicio muestra el desarrollo ya consolidado de tendencias semejantes<sup>65</sup>. En el caso de América Latina, además de los relativamente recientes datos del PNUD y del Censo en Chile, están los datos ya recopilados y analizados en Brasil<sup>66</sup> hace unos años.

Datos menos claros y que requieren mayor estudio hay de la situación de la Iglesia en Argentina<sup>67</sup>. También hay visiones más de conjunto acerca de la situación de la Iglesia en el continente y sus 'megatendencias'<sup>68</sup>.

Volviendo al caso de Chile, el proceso de subjetivación de la religión y la consecuente desinstitucionalización va acompañado de una 'mirada crítica' sobre las iglesias. Según el Informe de PNUD de 2002, esta crítica viene normalmente de los jóvenes y se refiere a la Iglesia católica de la última década. Su jerarquía habría debilitado su compromiso social y con los derechos de las personas; por otro lado, se habría concentrado en temas de la moral privada, temas familiares y sexuales; y, finalmente, que esta nueva orientación no se abra al debate público, sino que se ejerza a través de influencias tradicionales en los ámbitos del poder<sup>69</sup>.

En el caso de la Iglesia argentina, el trabajo de González hace ver los resultados de ciertos estudios empíricos que muestran que la Iglesia argentina, en 1998, ocupaba el segundo lugar luego de la escuela pública, entre las instituciones de mayor credibilidad y confianza. González compara estos datos con los del final del período de la dictadura cuando la Iglesia aparecía como una institución cómplice del régimen militar y por ende poco creíble en la sociedad. En los últimos años la Iglesia argentina experimentaría un crecimiento en su legitimidad social y credibilidad<sup>70</sup> y este cambio de percepción se debería a que poco a poco la Iglesia se ha ido constituyendo en un referente crítico del desarrollo social y económico que vive la nación. En todo caso, y más allá de la coyuntura siempre frágil y cambiante, los datos que analiza tienden a confirmar las tendencias ya señaladas a la desinstitucionalización e individualización de la experiencia creyente.

#### **DESAFECCIÓN HACIA LA DEMOCRACIA Y CONFLICTO EN TORNO AL TIEMPO**

En épocas de autoritarismo y dictaduras militares bastante conocidas y sufridas en nuestro continente, donde no podía tener lugar la autodeterminación colectiva, la reivindicación de la acción política implicaba sin lugar a dudas el restablecimiento y la valoración de la democracia. Retornar a la democracia era un bien mayor, reconocido por la mayoría de los individuos y por gran parte de las instituciones, incluyendo a amplios sectores de las iglesias latinoamericanas. El horizonte utópico de aquella época era precisamente la democracia porque parecía prometer plena participación

y superación de injusticias y violencias repetidas. Diversos sectores de nuestra cultura pensaban que solo la democracia podía asegurar el respeto a los derechos esenciales de los seres humanos de nuestra ‘América Morena’, como decía refiriéndose a nuestro continente la ‘Cantata de los Derechos Humanos’ de Esteban Gumucio SS.CC., estrenada en la Catedral de Santiago en 1978, al realizarse un Simposium Internacional sobre los Derechos Humanos convocado entonces por la Iglesia local. En tiempos de dura represión política diversos movimientos sociales, estudiantiles, poblacionales y sindicales asumían como trabajo cotidiano el retorno a la democracia. Entre ellos, muchos cristianos tomaban en serio las orientaciones de sus pastores expresadas en Medellín, Puebla, Santo Domingo y daban su tiempo, y a veces su vida, por el restablecimiento de un régimen de libertad y respeto a los derechos humanos.

A pesar de todo y con la diversidad propia de América Latina, las democracias regresaron. Nadie puede dudar de los cambios sustantivos ya producidos en el ámbito social, político y sobre todo en el nivel de los derechos y libertades individuales. También es clara —y al parecer hay creciente conciencia al respecto— la enorme deuda social con respecto a los sectores más postergados y excluidos y acerca del largo camino por recorrer para avanzar en los derechos socioeconómicos y culturales de grandes mayorías. Un organismo autorizado como la CEPAL propone a inicios de los noventa la meta programática para América Latina y el Caribe: “Transformación productiva con equidad”<sup>71</sup>. En un nuevo contexto político y cultural, retornaba el interés por profundizar el desarrollo y ante la creciente necesidad de considerar positivamente el medio ambiente y la nueva conciencia ecológica, la misma CEPAL propone luego un programa de ‘desarrollo

sustentable<sup>72</sup>. Las nacientes democracias hacen el intento y continúan haciéndolo en medio de dificultades intestinas y cambiantes escenarios mundiales a lo que se suma un par de guerras que no solo dejan al desnudo la precariedad del derecho internacional, sino que ahondan la perplejidad y la vulnerabilidad de los llamados equilibrios socioeconómicos cada vez más indisociables de los equilibrios macropolíticos en un mundo global. En América Latina se sigue reflexionando seriamente sobre ‘el porvenir de la equidad’ y la necesidad de fortalecer las posibilidades de vida del ciudadano concreto<sup>73</sup>. Hay avances y desafíos pendientes como el desempleo urbano, especialmente entre las mujeres y los jóvenes; la calidad de las viviendas y de los servicios de educación y salud; la combinación adecuada entre crecimiento económico y la creación de fuentes de trabajo productivo; la participación e inclusión de sectores marginados junto con la vigencia de las instituciones democráticas<sup>74</sup>. Se observan logros y graves dificultades, se cuestionan y padecen los procesos democratizadores junto a las modernizaciones económicas que conllevan. Con todo, las instituciones en general siguen apostando a la democracia como el camino más viable y razonable.

Sin embargo, llama la atención que tras la superación de las dictaduras militares y tras la experiencia de complejos procesos de transición, con diversos matices de acuerdo con la realidad de cada país, se constata en la actualidad un difuso desencanto. Naturalmente no estamos hablando del ya gastado desencanto posmoderno respecto a la cultura moderno-occidental en general. Nos referimos a un desencanto más específico y que atañe a nuestra experiencia cotidiana de lo político. Al parecer, y de acuerdo con la opinión de especialistas, el desencanto “no se refiere tanto a la frustración

de determinadas expectativas acerca del funcionamiento del régimen democrático como al desmoronamiento de las representaciones simbólicas que sustentaban la democracia<sup>75</sup>. Además del ámbito de las decisiones concretas, se observa en la acción política la presencia de representaciones simbólicas mediante las cuales la política delimita el campo de lo posible, lo factible y deseable, y es precisamente aquí donde parece residir gran parte de las dificultades de hoy. Las grandes transformaciones vividas por Occidente, desde el colapso de los socialismos reales hasta la globalización del mercado, han dado lugar, en las últimas décadas, a un nuevo escenario de la acción política<sup>76</sup>. Hay que reconocerlo: hace tiempo que la política se ha transformado y ha dejado de representar todo lo que representaba hace unas décadas. Hay problemas más de fondo que subyacen al descontento de muchas personas y grupos. Los esquemas de representación e interpretación que daban sentido a la complejidad sociopolítica y económica han cambiado radicalmente. Las distinciones tradicionales entre política y economía, Estado y sociedad civil, público y privado, no logran dar razón de la nueva situación. Y estas transformaciones están, sin duda, afectando la valoración y la afección por la democracia<sup>77</sup>. En el caso de Chile, estudios muestran que al inicio de la transición democrática en 1989, dos tercios de las personas consultadas adherían a la democracia. Una década después menos de la mitad de los ciudadanos continúa prefiriendo la democracia, mientras que casi un tercio se muestra indiferente al respecto<sup>78</sup>.

Investigaciones más recientes muestran que la tendencia a la indiferencia política se mantiene o profundiza. De acuerdo con la encuesta de Opinión Pública de América Latina (LAPOP) —realizada el año 2010 y a cargo del

Instituto de Ciencia Política de la Universidad Católica de Chile— solo el 28,3% de los chilenos se interesa por la política<sup>79</sup>.

La democracia y la política, en general, también han perdido ‘credibilidad’. En efecto, las representaciones y los imaginarios colectivos de antaño pierden credibilidad porque no logran explicar lo actual en el campo de la convivencia social ni logran capturar suficientemente la imaginación de las personas. Como bien señala Lechner, “la democracia —como experiencia y representación social de la autodeterminación— no estaría produciendo significaciones compartidas. Y la conclusión está a la vista: una política que no ayuda al ciudadano a vivir y compartir sus experiencias cotidianas como algo significativo, se vuelve insignificante”<sup>80</sup>. Se constata una “extraña levedad del Nosotros”<sup>81</sup>. Se manifiesta una desidentificación en relación con el régimen democrático. Los ciudadanos no logran apropiarse del proceso social porque a la vez carecen de un imaginario democrático que los convierta en sujetos, junto a otros, de los cambios en curso<sup>82</sup>.

Con todo, la política enfrenta hoy en América Latina un gran desafío cultural: interpretar adecuadamente los cambios en curso<sup>83</sup>. Por una parte, se destaca hoy día una fuerte tendencia a naturalizar lo social, a considerar el sistema vigente como algo inamovible, imposible de transformar. La sociedad se comprende casi como una copia del orden natural, y en consecuencia, como una realidad irrevocable en donde a los sujetos solo les cabe adaptarse y sobrevivir conforme a las reglas establecidas de antemano. Ante esto, se plantea el desafío de reincorporar la subjetividad en la vida social y política. Es decir, frente a la naturalización que trata de imponerse, se alza como única

alternativa plausible potenciar a la persona como sujeto capaz de intervenir razonablemente en los diversos ámbitos de su entorno social, económico, político, en una palabra, en la construcción, conservación y modificación constante de su cultura. Además, los efectos negativos del proceso de individualización en curso en medio del predominio de lógicas mercantiles y competitivas tienden a reforzar la fragmentación social y la privatización de los comportamientos. Los individuos optan por refugiarse en círculos pequeños, familiares o de amistad. Con todo, se debilita la experiencia común, se socava el sentido de la comunidad social y política. Por otra parte, las tendencias señaladas como naturalización de lo social, retracción privatista y fragmentación social, unidas a la simultaneidad creada por la globalización y la mediatización de las comunicaciones con la consiguiente exacerbación del inmediatez a todo nivel, acaban, finalmente, en un fuerte presentismo. Se trata, en fin, de una clara reducción de la experiencia temporal. Con razón, se puede pensar que vivimos una situación histórica caracterizada por una ‘omnipotencia y primacía del presente’<sup>84</sup>, donde pasado y futuro propenden a atenuarse al punto de perder su sentido y consistencia.

En medio del clima posmoderno que nos invade, Lechner junto con Laïdi<sup>85</sup>, quiere defender una conquista de la modernidad: la perspectiva. La perspectiva implica distancia de lo inmediato, es decir, tener un punto de vista desde donde mirar y analizar la realidad para llegar a proponer un proyecto; o sea, una intencionalidad respecto al futuro. “La perspectiva prepara una acción intencional en relación con un ‘mundo por hacer’... Crear una perspectiva es crear un relato que sitúa al presente en relación al pasado y al futuro”<sup>86</sup>.

**‘EXCESO DE CREENCIAS’, INCERTIDUMBRE  
Y FLEXIBILIZACIÓN. EL *NEW AGE***

Los desafíos a la fe cristiana y a su credibilidad ya no parecen venir solo de las contradicciones de la realidad social de una cultura que se considera cristiana, o de ‘un ateísmo práctico’ —consecuencia de una profunda incoherencia entre fe y vida—, ni solo de un ateísmo teórico, sino también de un cierto ‘exceso de creencias’<sup>87</sup>. Se asiste a una verdadera “revancha de lo sagrado en la cultura profana”<sup>88</sup>. Revancha que plantea serias dificultades para una experiencia integral de la fe en el continente y que se ve reforzada por los procesos de desinstitucionalidad y subjetivación de la experiencia religiosa que alcanzan, como hemos visto, a América Latina. Como consecuencia de esta situación de desinstitucionalización y pluralismo, las religiones históricas han perdido, en parte, el monopolio cosmovisional y de sentido<sup>89</sup>. Por analogía con el funcionamiento del sistema económico, Berger y Luckmann<sup>90</sup> señalan que en la sociedad pluralista moderna la religión se halla en una situación de ‘mercado’. En efecto, diversas cosmovisiones religiosas ofrecen sus alternativas y compiten por atraerse a los ‘consumidores’. En estas circunstancias, al individuo no le cabe sino asumir el riesgo de elegir y decidirse por una opción y profundizar críticamente en ella. No todas las personas están dispuestas a asumir la tensión que conlleva semejante decisión. No faltan los que prefieren la estabilidad y seguridad que ofrecen algunas instituciones o líderes que otorgan refugio protector y muchas veces sectario. No es extraño que las diversas religiones experimenten hoy el resurgimiento de fundamentalismos que ofrecen certezas a fin de evitar toda contaminación de incertidumbre relativista.

La incertidumbre puede también conducir a una flexibilización de las propias creencias. Así, no es tan extraño constatar hoy que muchos cristianos asuman como propias creencias de otras religiones. Por ejemplo, especial atracción ejerce en la actualidad la idea de la reencarnación, creencia que se presenta junto a diversas ideas y expresiones que configuran un nuevo y complejo sincretismo religioso autodenominado *New Age*.

### La conspiración de Acuario

Con el fin de acompañar y nutrir el creciente interés por el estudio de la conciencia y sus potencialidades, Marilyn Ferguson, periodista norteamericana, inició en 1975 la publicación de un boletín quincenal: el *Brain/Mind Bulletin*. El boletín se proponía como un espacio “para dar cuenta de investigaciones, teorías e innovaciones relativas al aprendizaje, a la salud, la psiquiatría, la psicología, estados de conciencia, sueños, meditación, y otros temas relacionados”<sup>91</sup>. En enero de 1976 publicaba una editorial bajo el título “El movimiento sin nombre”:

El espíritu de nuestra época está cargado de paradojas. Es al mismo tiempo pragmático y trascendental. Aprecia a la vez el esclarecimiento y el misterio..., el poder y la humildad..., la interdependencia y la individualidad. Es simultáneamente político y apolítico... En pocos años, ha contaminado a la medicina, la educación, las ciencias sociales, las ciencias exactas, e incluso el gobierno y todo lo que implica se han visto contaminados por ‘él’. Se caracteriza por operar a

través de organizaciones fluidas, opuestas a todo dogma, y que se resisten a crear estructuras jerárquicas. Se guían por el principio de que el cambio solamente puede ser facilitado, no decretado. Es parco en manifestos. Parece dirigirse a algo muy antiguo presente en todo y en todos. Y tal vez, al tratar de integrar la magia y la ciencia, el arte y la tecnología, consiga triunfar donde hasta ahora todos los empeños anteriores habían fracasado<sup>92</sup>.

Más tarde, buscando un nombre apropiado para este nuevo movimiento, Ferguson, quien primero sistematizó las ideas del *New Age*, explica que de pronto percibió que por el hecho de estar compartiendo unas mismas estrategias, por los lazos existentes entre ellos, y por su recíproco reconocimiento por medio de signos sutiles, los participantes no se estaban limitando a cooperar unos con otros, sino que estaban siendo cómplices, estaban ‘conspirando’. En sentido literal, conspirar significa ‘respirar juntos’; es una unión íntima. Y luego añade: “escogí la referencia a *Acuario* a fin de dejar clara la naturaleza benévola de esta unión. Acuario, la figura del aguador en el antiguo zodíaco, símbolo de la corriente que viene a apagar una antigua sed, parece ser el símbolo más adecuado”<sup>93</sup>.

En fin, Ferguson reconoce que “una vasta y poderosa red, que carece, no obstante, de dirigentes, está tratando de introducir un cambio radical... Sus miembros han roto con ciertos aspectos clave del pensamiento occidental, y pueden incluso haber quebrado hasta la misma continuidad con la historia. Esta red es la conspiración de Acuario”.

Los conspiradores piensan y esperan una nueva civilización capaz de superar las contradicciones y limitaciones de

la conflictiva y extremadamente dualista, según ellos, era de Piscis. Acuario representa una era más espiritual, más integradora y respetuosa de todas las dimensiones de la realidad, en suma, más humana. La era moderna está agotada por las propias contradicciones que ha generado: desequilibrios económicos, sociales, políticos y ecológicos.

De acuerdo con el análisis de Natale Terrin, la tesis predominante de esta tendencia emergente postula reconocer el valor de la intuición contra la razón, de *yin* contra *yang*, del hemisferio derecho del cerebro contra el hemisferio izquierdo, superando todos los límites que son, principalmente, de carácter síquico e interior; es necesario proyectarse más allá de este mundo con la fantasía y, sobre todo, con el espíritu, que esconde potencialidades inimaginables<sup>94</sup>. La verdadera realidad es el espíritu y para entrar en sintonía con ella es preciso realizar experiencias de 'trascendencia' que superen los límites impuestos por la ciencia convencional, hasta llegar a captar el absoluto, el sí mismo. Por ello, se habla del potencial humano que debe ser redescubierto a fin de lograr la plena realización del hombre/mujer. Se valora la religiosidad de carácter oriental, que debe ser privilegiada en relación con las religiones institucionales constituidas por dogmas y normas; se habla de un redescubrimiento del cuerpo como correlato del espíritu y de las técnicas psicósomáticas, de una nueva relación con la naturaleza, del respeto a toda forma de vida, de la primacía de la visión totalizante sobre la concepción analítica, de la superación de la ciencia objetivista. Se manifiesta especialmente una crítica a la ciencia y a la técnica moderna que solo consiguieron llevar al mundo hacia el simulacro de la objetividad y de la cosificación.

Si desea situarse de manera adecuada dentro de un mundo trascendental, la Nueva Era no puede conformarse

con el mero anuncio de su existencia, sino que debe ofrecer los medios para descubrir concretamente ese otro mundo espiritual. De tradiciones antiguas y nuevas el *New Age* asume diversos medios para lograr configurar un estado de conciencia más profunda. Es así como imitando milenarias experiencias místicas se propone un uso religioso y terapéutico de ciertas drogas, buscando una transformación y ampliación de la conciencia<sup>95</sup>; semanas de ayuno para lograr una purificación del cuerpo y del espíritu que a la vez permita una mayor capacidad de atención a los fenómenos espirituales; experiencias de 'trance' que inducen a estados alterados de conciencia y una meditación profunda. Por otra parte, se asiste a una revalorización del 'chamanismo'. El chamanismo es tal vez uno de los fenómenos religiosos más antiguos conocido por la historia de las religiones. Es otro método ritual de ampliación de la conciencia y de salida de este mundo<sup>96</sup>.

Las técnicas psicosomáticas constituyen en la actualidad el campo más amplio en que se ejerce la Nueva Era, estableciendo de esta manera un nuevo modo de descubrir el bienestar, de concebir la medicina y, sobre todo, de valorar la interrelación entre energía espiritual y energía psicofísica. Esta tendencia utiliza y reimpulsa antiguas técnicas terapéuticas. Así se explica también la importancia cada vez mayor de la medicina homeopática, fundada por el médico alemán Samuel Hahnemann a fines del siglo XVIII<sup>97</sup>. Otras técnicas y terapias como la bioenergía, la Gestalt, masajes estilo *rolfing* o *shiatsu*, acupuntura, pensamiento positivo, experiencias de meditación diversas, cromoterapias, musicoterapias, *reiki*, etc., adquieren gran importancia en la sociedad actual y son utilizadas sistemáticamente para alcanzar el equilibrio integral de las personas.

Con todo, la Nueva Era ofrece innumerables formas terapéuticas, tanto en el ámbito espiritualista como psicológico. Mientras más neurosis produce la sociedad moderna, más futuro y acogida tiene esta propuesta. En medio de la agitada vida moderna, con contaminación acústica y atmosférica, con trabajos y calles estresantes, etc., la Nueva Era se presenta como propuesta de silencio, de contacto con la naturaleza, de danzas relajantes, de encuentros espirituales serenos y pacificadores.

Aún más, siguiendo libremente principios de la teosofía y la antroposofía, los seguidores del *New Age* proponen la superación de los límites por medio de la activación del canal astral, del cual nuestro mundo es una copia, un reflejo. Los principios de que ‘aquello que está en lo alto debe estar también abajo’ y ‘aquello que está aquí debe estar en correspondencia con aquello que está allá’ son la base de ese mundo esotérico, que corre el riesgo, sin embargo, de transformarse rápidamente en un mundo mágico-instrumental. Es preciso decir que, aunque los discípulos de Rudolf Steiner no se reconozcan en las técnicas de la Nueva Era, las tesis de la Nueva Era hablan el mismo lenguaje de Steiner<sup>98</sup>.

En fin, hay una impaciencia inquietadora en el mundo del *New Age*, una impaciencia cercana a la arrogancia y a la presunción en opinión de Natale Terrin: querer entrar en el mundo del más allá y tener acceso a los misterios más allá de la tumba. En nuestros días se desarrolla un contacto con el más allá, considerado tan normal como hablar otra lengua, que se puede aprender o que se puede conocer por medio de terceros. En este caso, las personas que permiten el acceso al más allá son los *medium*. Por lo mismo, la Nueva Era se refiere con frecuencia al fenómeno de *channeling* (*channels*: canales) para designar la posibilidad de captar

y canalizar ciertos mensajes que provienen de esferas trascendentes, de personajes históricos, artísticos, filosóficos y maestros espirituales ya muertos, y traducirlos para nuestro mundo. Se entra en comunicación con seres no encarnados por medio de intermediarios con especial capacidad receptiva y sensitiva, teniendo acceso así a la memoria universal, suma de todos los conocimientos y experiencias humanas, pasadas y futuras<sup>99</sup>.

Retomando antiguas tradiciones y deseos de la humanidad se vuelve a soñar con una nueva era de amor, de concordia, de luz, de auténtica liberación interior del espíritu<sup>100</sup>. La propuesta final del *New Age* es la constitución de una 'Nueva Humanidad'. El camino principal es la creación de una conciencia de mayor amplitud y profundidad. Esta nueva conciencia pretende mejorar las relaciones de la persona consigo misma, con los otros, con la naturaleza y alcanzar la Totalidad por medio de diversos métodos, prácticas y experiencias específicas de superación de todos los límites<sup>101</sup>. Es más, los seguidores de esta tendencia asumen como propia la creencia en la reencarnación y la unen con las nuevas teorías de la evolución y búsquedas de autorrealización humana. En este sentido, la creencia en la reencarnación recibe una interpretación optimista y se la incluye en visiones occidentales sobre el progreso<sup>102</sup>. Esta tendencia no se conforma con el mero anuncio de una nueva era o tiempo, sino que cree poder ofrecer los medios para descubrir desde ya y concretamente ese otro mundo espiritual.

Para algunos, el *New Age* no es sino la 'fase religiosa de la posmodernidad'<sup>103</sup>. Constatando la crisis de los modelos racionales de la modernidad, la Nueva Era pretende recrear una visión holística desde la intuición. Más allá de la racionalidad lógica se pretende superar las dicotomías entre

la ciencia y la mística, entre el mundo físico y el espiritual, y lograr así la ansiada totalidad. La influencia hindú y budista es evidente. Para otros, el paralelismo con la ‘antigua gnosis’ también es evidente. En relación con esto último, el teólogo Joseph Ratzinger observa, con razón, que...

...aquí como allá, abstrusas mitologías confluyen juntas en la exagerada pretensión de tener a mano las claves del conocimiento y de haber hallado una explicación exhaustiva de la realidad que permita desvelar los misterios del universo y convertir el conocimiento en redención. El Dios viviente penetra en la profundidad espiritual de la existencia: el hombre se sumerge en ella para finalmente disolverse y convertirse así en una sola cosa con el todo del que proviene. Cobra nuevamente actualidad la advertencia de Karl Barth, según la cual la religión puede reducirse a una especie de autosatisfacción que, en vez de llevar hacia Dios, confirma al hombre en sí mismo y lo cierra con respecto a él<sup>104</sup>.

Por lo mismo, surge la necesidad de un atento discernimiento crítico del fenómeno *New Age* y sus implicancias para las ciencias religiosas y para la experiencia del creyente<sup>105</sup>.

Un estudio crítico de Sánchez Nogales, donde reseña las contradicciones de esta nueva ‘religiosidad’, señala que su propuesta...

...tiene de positivo que potencia los valores de la armonía, el equilibrio, la paz; pero no se puede olvidar que es un irenismo sincrético que se resuelve en una religión débil y dulce en la que la auténtica

experiencia de encuentro religioso se sustituye por la experiencia de encuentro con los propios deseos humanos que construyen una religión a la medida...<sup>106</sup>.

En definitiva, el individualismo despersonalizante que socava las raíces de esta propuesta no puede ser ocultado bajo la proclama de superar todos los desequilibrios existentes.

De este modo, más que una evasión o relativización del presente, el *New Age* termina proponiendo, tal vez sin desearlo, 'una exaltación del presente', reforzando de ese modo las tendencias esteticistas y presentistas de la actual fase cultural que vivimos.

### **La necesidad de desarrollar una fe más crítica y de un testimonio en diálogo**

Es muy probable que persistan y que incluso se lleguen a agudizar dificultades actuales como la privatización de la fe; el ateísmo teórico y práctico que denuncian las iglesias; la separación entre la fe y la vida; la dificultad, en fin, de traducir la fe en Dios en prácticas éticas de amor, libertad, justicia, solidaridad, etc. Pero nuestro interés en este punto ha sido destacar algunas dificultades que provienen de lo que hemos llamado, tomando una expresión de Berger, de un cierto 'exceso de creencias', ejemplificado con la tendencia *New Age*, y relacionado, ciertamente, con los actuales procesos de subjetivación, desinstitucionalización y pluralismo que afectan a la experiencia religiosa. Más allá de respuestas insuficientes y estériles normalmente asociadas a diversas formas de fundamentalismo o relativismo, la incertidumbre que producen los procesos mencionados puede conducir a la

necesidad de desarrollar una fe más lúcida y crítica. La situación actual, como se ha dicho y visto, implica reflexividad. Por lo mismo, exige creyentes con convicciones profundas y personales. La conciencia personal tendrá que apoyarse en una razonabilidad capaz de asumir el conflicto de las interpretaciones, los cuestionamientos de otras opciones religiosas y las serias dificultades que presenta el curso actual de diversas sensibilidades religiosas.

De todos modos, el problema se mantiene y en cierto sentido se acentúa mucho más en la visión posmoderna. Para esta ya no hay evidencias únicas (Vattimo) y se apuesta por el fragmento y la diversidad de las experiencias individuales o grupales. Pero sucede que la racionalidad no puede renunciar a la universalidad y al mismo tiempo debe aprender constantemente a dialogar con lo particular. Es una tensión irremediable y fecunda. Además, detrás de las diversas expresiones de la racionalidad en nuestra cultura moderna (científica, económica, política, psicológica...) está la razón misma que es común a las diversas perspectivas y precisamente ahí reside la unidad, en la persona que razona, siente y actúa. Finalmente, la misma razón descubre o vuelve a descubrir que es fundamentalmente dialógica, comunicativa, como lo ha subrayado Habermas.

Ahora bien, lo propio de la religión cristiana es también su universalidad, su catolicidad y, por lo mismo, no puede renunciar a dar y vivir sentido mirando hacia la totalidad de lo real. Todo esto implica crecer en una 'fe razonable', en medio de amenazas a la misma razón. Como bien señala Ratzinger...

...la fe salva a la razón, precisamente porque la abraza en toda su amplitud y profundidad, y la protege

de las tentativas de reducirla a lo que tan solo puede verificarse mediante la experiencia. El misterio no se presenta como enemigo de la razón; al contrario, él salva y defiende la íntima racionalidad del ser y del hombre<sup>107</sup>.

Los desafíos para todo creyente son explícitos: por una parte requiere un proceso de formación religiosa y teológica que le permita profundizar razonablemente en su fe y, por otra, un acompañamiento en la personalización de su experiencia creyente. Hombres y mujeres creyentes deberán estar más conscientes de que se ubican en una tradición y que participan de una verdad que no les pertenece exclusivamente. Intentarán ser personas abiertas, tolerantes y dialogantes y así más creíbles. En palabras de Gómez Caffarena, el creyente de hoy es, inevitablemente, un hombre sometido al 'imperativo hermenéutico'<sup>108</sup>. Es decir, se trata de interpretar la propia vida y la fe en un contexto sociocultural pluralista que ofrece dificultades, pero también oportunidades para el desarrollo de la 'opción creyente'<sup>109</sup>. En opinión de Biser, considerando los horizontes culturales analizados y en lo que él denomina 'era postsecularizada', la exhortación de la primera carta de Pedro, de dar cuenta y razón de la propia fe a quien nos la pide (1 Pe 3, 15), ha de ser entendida ya no con carácter apologético, sino en un sentido dialógico<sup>110</sup>. Se trata, en efecto, de intentar una comprensión crítica de los nuevos fenómenos y de ensayar un diálogo también crítico sin renunciar a las propias convicciones ni a la verdad que se proclama y celebra.

También aquí se hace imprescindible un testimonio dialogante. Al respecto, el teólogo Geffré, en un sugerente conjunto de criterios de autenticidad del testimonio abierto

al diálogo, destaca que “la palabra del testigo debe ser amiga del hombre y la necesidad del respeto a la libertad ajena en el testimonio”. A continuación señala cuatro criterios: 1) Ante todo, la referencia al Evangelio y a Jesús de Nazaret, quien con su vida en favor de los hombres y en radical relación con Dios, su Padre, inspira todo testimonio cristiano...; 2) “No se puede disociar el testimonio como enunciado del acto de enunciación, del compromiso del testigo...”; 3) La palabra del testigo debe ser amiga del hombre. El testimonio cristiano del Evangelio es siempre una palabra exigente...siempre liberadora y no una carga suplementaria. ...; 4) El respeto a la libertad ajena en el testimonio: es fundamental reflexionar sobre el hecho de que la fe es siempre don gratuito de Dios y acto libre<sup>111</sup>.

Es dable señalar, finalmente, que la religiosidad actual y del futuro será auténtica en la medida en que sepa mantener una relación vital y creativa con el pasado y con su presente. Esto es básico en nuestra experiencia de fe, dado que la novedad central del movimiento cristiano de ayer, hoy y mañana surge siempre del redescubrimiento de su origen que no es algo, sino alguien: Jesucristo. Por lo mismo, una característica esencial de la religiosidad del futuro tendrá que estar configurada por la centralidad de Jesucristo, hacia quien la historia tiende como su consumación y plenitud. Jesús es la revelación definitiva de Dios. En medio de las contradicciones y esperanzas de nuestra historia, la religiosidad tendrá que fundamentarse en una personal y profunda experiencia del Dios trascendente e inefable que se ha revelado en la historia. Al respecto, me identifica plenamente una expresión de Rahner cuando observa que “el cristiano del futuro o será un ‘místico’, es decir, una persona que ha ‘experimentado’ algo, o no será cristiano”<sup>112</sup>.

7. **PREOCUPACIÓN POR EL ‘OIKOS’ (CASA) COMÚN.  
LA CUESTIÓN ECOLÓGICA Y EL TIEMPO**

Es un hecho que desde los inicios de la cultura occidental han existido serias dificultades para sostener una visión unitaria del ser humano. La tesis dualista se encuentra ya presente en el ámbito extraoccidental más próximo: la India y la Persia antiguas. Pero es en la filosofía de Platón donde la visión dicotómica de la persona humana encuentra una poderosa formulación. Es conocida la distinción platónica entre ‘idea’ y ‘cosa’. La auténtica realidad se encuentra más allá de la apariencia del mundo sensible de las cosas. Estos mundos están presentes en el mismo ser humano: en el alma (mundo de las ideas) y en el cuerpo (mundo de lo sensible). El cuerpo es limitación del alma y el sabio desea la muerte para liberarse del cuerpo. La antropología dualista fue criticada por Santo Tomás de Aquino<sup>113</sup> al asumir una visión sintética, unitaria del ser humano, luego de recoger críticamente los planteos de Aristóteles, quien en su obra *De Anima* había tomado clara distancia del dualismo manifestado en Platón.

Posiciones existencialistas y fenomenológicas contemporáneas, articulándose con los desafíos provenientes de la psicología moderna, han iniciado un camino de revalorización de la corporeidad. A lo largo del siglo XIX y especialmente en el transcurso del siglo XX, asistimos a un verdadero redescubrimiento del cuerpo. Sin dejar de ‘tener’ cuerpo, el ser humano ‘es’ cuerpo, así como también ‘es’ alma. El cuerpo no es solamente expresión de la necesidad evolutiva y la herencia, sino también y, sobre todo, expresión de la libertad. En el cuerpo y por el cuerpo el hombre se realiza a sí mismo y manifiesta su presencia en el mundo junto a los otros. El hombre es ‘sustantividad psicoorgánica’ afirma

Zubiri<sup>114</sup>. Como tal unidad, el ser humano no puede sino ejecutar una actividad “*unitariamente* psicoorgánica en todos, *absolutamente todos*, sus actos”<sup>115</sup>. La acción podrá ser polarizada en un sentido más que en otro, pero no puede interpretarse como acción de potencias vinculadas entre sí por una estructura de adición o subalternación arbitraria. Esta misma visión unitaria reiterada por diversas escuelas filosóficas es la que ha permitido una sensibilidad más profunda con respecto a nuestra relación con la naturaleza, haciendo posible, a la vez, el despertar de una nueva conciencia ecológica.

Por otra parte, hay que reconocer que la superación de la alienación del hombre respecto a su existencia corporal podrá contribuir a la búsqueda de soluciones de la también actual crisis ecológica. Al parecer, es un hecho histórico que diversas tendencias filosóficas junto con acentuar la separación entre el sujeto y su entorno natural orientaron a los seres humanos “a objetivar su existencia corporal y a someterla. Los hombres se convirtieron en ‘dueños y propietarios’ de sí mismos. Aprendieron a dominarse y a controlar todos los sentimientos y necesidades corporales. Se convirtieron en esclavos y en propiedad de sí mismos. Dominio y control de sí eran las máximas morales de la sociedad industrial”<sup>116</sup>. Todo lo cual llevado a un exceso permitió una desequilibrada relación con el medio ambiente, estableciendo una relación meramente instrumental y de dominio con la naturaleza.

El redescubrimiento de la totalidad psicosomática del ser humano<sup>117</sup> y de su radical relación con el entorno no humano, constituyen, a nuestro modo de ver, importantes puntos de partida para superar los profundos desequilibrios ecológicos de la actualidad. En efecto, “mientras que la propia naturaleza corporal del hombre no se libere del sometimiento

al sujeto no se conseguirá liberar la naturaleza de la enajenación a la que fue sometida por la dominación y la explotación; y viceversa. La residencia patria y la animación de la propia existencia corporal son inseparables”<sup>118</sup>.

En suma, con Noemi, podemos señalar que la cultura actual junto con hacer “presente de manera rotunda el ser-cuerpo del hombre” se plantea “una nueva ‘conciencia de cuerpo’... que trasciende la disyuntiva materialismo o espiritualismo”. En fin, ya no es posible desconocer esta revalorización de la existencia corporal del ser humano y su vital relación con la naturaleza que lo acoge. Lo que sí corresponde es una actitud de discernimiento y crítica que junto con señalar sus posibles riesgos, rescate la dimensión positiva que se hace presente con el valor de la corporeidad<sup>119</sup>, y en la nueva conciencia sobre la vital importancia de establecer una relación armónica con el medio ambiente natural.

### Malestar en nuestro *oikos* (casa): el desafío ecológico

El ser humano no solo vive de tiempo, sino también de espacio. Experimenta una radical necesidad de espacio para vivir, crecer, respirar, contemplar, celebrar y hacer fiesta. De ahí la importancia del ‘estar’ bien en un determinado espacio vital.

En verdad, el hombre/mujer es un ser de espacio, un ser que habita. El ser humano vive y convive en la ciudad y en la naturaleza, tiene casa. Como bien ha subrayado Levinas, el yo “encuentra en el mundo un lugar y una casa. Habitar es el modo mismo de sostenerse”<sup>120</sup>. Pero su dinámica no es el enclaustramiento ni el cerrarse sobre sí mismo. “El papel privilegiado de una casa no consiste en ser el fin de la actividad humana, sino en ser condición, en este sentido, el

comienzo. El recogimiento necesario para que la naturaleza pueda ser representada y trabajada, para que se perfile solo como mundo, se realiza como casa<sup>121</sup>. Y es, precisamente, nuestra experiencia de la casa (*oikos*), de la ciudad (*polis*) insertas, a su vez, en el ambiente natural [eco (*oikos*)-sistema], lo que hoy produce profundo malestar.

En efecto, hoy, en todo el mundo y en nuestro propio país, crece la conciencia en torno a la crisis ecológica. Ya no es posible desconocer que vivimos una relación problemática con el medioambiente: contaminación atmosférica y destrucción de la capa de ozono, contaminación de las aguas; empobrecimiento del campo y explotación abusiva del subsuelo; peligros provenientes de residuos de todo tipo, incluidos los radioactivos; envenenamiento de los alimentos; derroche de energía y materias primas, etc. En suma, tenemos serios problemas en nuestra relación con los principales componentes del ecosistema: aire y gases (atmósfera), suelo (litosfera), aguas (hidrosfera), los que interactúan constantemente con la vida existente en la Tierra (biosfera). Al mismo tiempo, es débil la preocupación por restablecer el equilibrio destruido. Este deterioro del medio ambiente, que es cada día más grave y más amplio, extermina la fauna y la flora, pone en peligro la salud corporal y mental de hombres y mujeres, y atenta contra la existencia de generaciones futuras.

Gracias a esta crisis estamos descubriendo que nuestra relación con la naturaleza también está bajo valores éticos. Además de las dimensiones político-económicas y tecnológicas involucradas en la crisis ecológica, hay, en el fondo, una actitud irresponsable del ser humano que acaba dañando la vida personal y social. El hombre y la naturaleza se hallan referidos el uno al otro. La naturaleza se trasciende

en el mismo hombre que la contempla y celebra. El hombre no puede vivir ni convivir sin la naturaleza. Al dañar su casa natural, el ser humano se va destruyendo a sí mismo.

Cada vez es más evidente la estrecha relación existente entre protección de la naturaleza y promoción de una vida mejor. En efecto, el derecho a la calidad de vida es como la raíz desde donde brotan los derechos económicos, sociales y políticos del ser humano. El derecho a alimentarse bien, al trabajo, a habitar en viviendas adecuadas, a vivir en ambientes sanos y limpios, a contemplar y festejar el mundo recibido, son partes esenciales del derecho fundamental a una Vida Buena para todos.

En este contexto, la nueva conciencia ecológica supone un cambio que tendrá que traducirse en nuevos conceptos y prácticas en el nivel de la producción material, en el nivel social, en el plano de la experiencia ética y también en nuestra visión de la naturaleza.

Es preciso avanzar hacia una ecología humana integral que coloque la vida —especialmente la vida humana de todos— como criterio y medida de todas las cosas. Solo así se podrá llegar a un auténtico equilibrio del medio ambiente conjugado con el debido respeto a la vida humana inseparable de su entorno natural y de su vital relación con todo el mundo existente. Además, una actitud ecológica que no sepa integrar como criterios orientadores la calidad de vida auténticamente humana y la justicia social, puede quedar atrapada en lógicas de la ideología dominante o en modas ambientalistas. Aprender, personal y colectivamente, a rescatar vidas humanas dañadas por el hambre y el frío, por la enfermedad y la contaminación, por la falta de aire limpio y por condiciones laborales que afectan la salud mental, es uno de los desafíos importantes en la actualidad.

La humanidad tiene que ser capaz de proteger y conservar el medio ambiente proyectando su preocupación hacia el futuro. Al parecer, estamos ante una nueva forma de comprender los derechos humanos: su proyección hacia el futuro. En este sentido, la sociedad está reconociendo la necesidad de trabajar por un desarrollo sustentable, esto es, un desarrollo social y económico que respeta los procesos vitales al usar los recursos naturales y protege, a la vez, el bienestar de las generaciones presentes y futuras. Es preciso destacar y complementar esta valiosa propuesta.

La ética puede, al menos, inspirar caminos de solución. La razón moderna instrumental es eficientista y no siempre asume una perspectiva finalística. Por lo mismo, separa racionalidad y ética. Sin la superación de esta racionalidad, es decir, sin la subordinación de los procesos de producción y consumo a la ética, a la Vida Buena, no existe verdadera solución para la crisis ecológica. Nuestra felicidad pasa también por un reencuentro con nuestro ambiente natural y artificial. Hoy no es posible ignorar que la ecología está exigiendo una revisión radical de nuestros presupuestos intelectuales y de nuestra moral. Es indudable que los problemas planetarios que se plantean de forma tan apremiante constituyen uno de los acontecimientos más importantes de este final del siglo xx.

Según el analista francés Lacroix, los temas planetarios suponen una reestructuración del campo del saber. En economía, demografía, ecología o en las geociencias, aprendemos a ‘pensar globalmente’, ‘se impone a nuestra inteligencia una compleja realidad: la humanidad, una y solidaria, instalada en un mundo cuya finitud ya conocemos’. Se plantea el desafío del trabajo interdisciplinar para enfrentar con el conjunto de las distintas ciencias las cuestiones que hoy afectan a la civilización humana<sup>122</sup>.

Ya Schumacher había sostenido que la necesidad de un radical cambio humano, en relación con la naturaleza no solo es una exigencia ética, religiosa y psicológica, sino que es una condición indispensable para la sobrevivencia de la especie humana<sup>123</sup>. De manera semejante Lacroix urge a revisar nuestras actitudes, nuestros comportamientos y nuestras normas morales para hacer frente a los problemas de dimensión mundial<sup>124</sup>. Junto con reconocer ‘derechos de la naturaleza’ íntimamente ligados a los derechos humanos, se plantean nuevos deberes: asegurar la supervivencia de la humanidad, superar la miseria que impide la vida de las grandes mayorías, proteger la naturaleza, garantizar la habitabilidad del globo, administrar con previsión el planeta y asumir nuestra responsabilidad hacia las generaciones futuras<sup>125</sup>. La ética experimenta de ese modo una extraordinaria ampliación de sus preocupaciones. Lo anterior implica la integración de nuevos temas prioritarios tanto en la ética como en la ciencia política. De la problemática del hombre-en-sociedad se pasa paulatinamente a la problemática del hombre-en-la-naturaleza. Se llega incluso a plantear la necesidad de una especie de contrato con la naturaleza. Y en todo esto la ciencia es imprescindible para buscar soluciones racionales y responsables a la crisis planteada.

No podemos olvidar que el valor concedido por la filosofía moderna a la conciencia histórica, a la subjetividad y a la razón, y posteriormente la prioridad otorgada a la praxis, especialmente política, hicieron que la teología —en su necesario diálogo con la modernidad—desarrollase sobre todo una atención a la historia con sus diversas consecuencias. Con todo, se descuidó notoriamente una teología del cosmos, de la naturaleza y del medio ambiente. Por otro lado, cuanto más la teología cristiana insistía en la trascendencia

de Dios y en su distancia del mundo concreto y material, tanto más —sin desearlo por supuesto— la creación se entendía como un mero objeto de manipulación y explotación. Como ha dicho Gesché recientemente, ‘lamentamos un mundo sin Dios. ¿No será porque hemos pensado demasiado a Dios sin el mundo?’<sup>126</sup>. El mundo es creatura y depende, en consecuencia, y de un modo permanente, de la acción creadora y salvífica de Dios.

El desafío que la crisis ecológica dirige a las religiones y a sus teologías se puede resumir de este modo: es preciso que la fe muestre con fuerza y claridad no solo la íntima relación existente entre lo humano y Dios, entre cada ser humano y la sociedad humana, sino igualmente la unidad existente entre el mundo humano y el cosmos creado. Hay unidad tanto en las posibilidades de salvación como de perdición.

Por otra parte, en un contexto en que predomina una actitud de dominio sobre la naturaleza, se impone la necesidad de revalorizar la perspectiva simbólico-sacramental del mundo: las cosas no son solo objetos para ser utilizados, sino que poseen una gran riqueza simbólica puesto que son un regalo de Dios y manifestación de su amor permanente por la vida y por la humanidad. En fin, una auténtica actitud ecológica supone un cambio cultural profundo que tendrá que traducirse en la renovación de la cosmovisión imperante. Y es aquí donde la fe cristiana puede colaborar en la superación de la visión tecnocrática del cosmos. La naturaleza no es un mero instrumento que el hombre tiene en sus manos para satisfacer sus ilimitadas y no siempre vitales necesidades. Lo natural no es un simple artefacto social ni una cifra económica transable en el mercado. La naturaleza en su conjunto es creación de Dios, un don divino a las humanidades de todos los tiempos. Dios ha creado los cielos ‘con inteligencia’

(Jr 10, 12; Sal 136, 5), y la Tierra ‘para ser habitada’ (Is 45, 18). En consecuencia, no hay poderes anónimos ni ciegos que tengan cautivo al cosmos ni este está arrojado en la irremediable soledad de su inmanencia y fatalidad. Hay en el cosmos un sentido que se puede auscultar y del que brotan finalidades y orientaciones para un uso adecuado de sus potencialidades. Por ello, el acto creador implica la libertad responsable de ‘labrar y cuidar’ (Gn 2, 15) el don recibido.

¿De qué modo nuestra experiencia y anuncio de la religión, y en particular de la fe cristiana, puede suscitar una nueva sensibilidad en la relación con la naturaleza sin desvincularse de la preocupación ética prioritaria por la integridad de toda persona humana desde su concepción hasta la muerte? y, ciertamente, sin caer en un presentismo irresponsable que termine dañando aún más la naturaleza y haciéndola menos habitable para las generaciones futuras. Con los innegables aportes del redescubrimiento moderno del sentido del tiempo, y sin llegar a suscribir una especie de espacialización del tiempo sugerida por pensadores posmodernos, tenemos que reconocer que tal vez hemos perdido el sentido del espacio. No hay tiempo para el espacio, para convivir adecuadamente con la ciudad, con la casa familiar y con la casa (*oikos*) común, con el medio ambiente. Resurge en la actualidad un sano interés por recuperar el espacio, la posibilidad del reposo, lo cotidiano, en sus vitales vínculos con la naturaleza que nos rodea y sorprende constantemente con su belleza.

En suma, se hace necesario equilibrar el concepto cuantitativo del tiempo (*chronos*) con una visión más cualitativa del mismo (*kairos*). Se trata de evitar, de algún modo, que *chronos* siga devorando a sus hijos, asumiendo una visión más cualitativa del tiempo que nos permita una

convivencia más pacífica con el espacio. No es fácil hoy día buscar ese equilibrio en medio de un profundo malestar en relación con el tiempo. Algo pasa con el tiempo personal y sobre todo con la experiencia del tiempo común. Es más, se advierte una situación desconcertante, descrita acertadamente por el filósofo Humberto Giannini como:

Un nuevo y extraño modo de soledad: la de estar atadas a las otras por múltiples lazos, todos precarios, convencionales, desechables. La desolación que significa la tangencia —la sola tangencia— ...de múltiples discursos que se tocan en algún punto, que están de soslayo, sin llegar a confluír hacia un tiempo verdaderamente solidario, común. En todo caso, desolación por una suerte de falsa presencia de los otros o por una presencia deficitaria. Un puro estar juntos<sup>127</sup>.

Palabras que me recuerdan aquellas reflexiones de Levinas manifestadas en tiempos donde esperar era tan necesario como difícil: “La soledad no es trágica porque es privación del otro, sino porque está encerrada en la cautividad de su identidad... La soledad es una ausencia de tiempo”<sup>128</sup>. Además de cierta desolación se advierte la experiencia de una rutina entendida como ‘regreso a lo consabido, a lo mismo’. Vista desde su cualidad —que es lo que interesa evocar aquí— “la rutina consiste en una suerte de absorción de la trascendencia del futuro, absorción en la normalidad de un presente continuo, pegado a la actualidad y movido por la norma”<sup>129</sup>; un tiempo, en suma, ‘quieto e intrascendente’, lo que implica, a la vez, una nueva y radical forma de soledad ante la ausencia de un tiempo común, de un proyecto común<sup>130</sup>.

Se impone la necesidad de un rescate del tiempo, de un tiempo íntegro. Es decir, se trata de buscar una relación equilibrada entre los diversos modos del tiempo, evitando priorizar exclusivamente el futuro, el pasado o el presente. Entre las múltiples implicaciones posibles de esta búsqueda destaco la necesidad de criticar los presupuestos fundamentales de nuestra concepción del tiempo, sobre todo la exacerbación del presente que caracteriza tanto la experiencia como a diversas teorías en torno al tiempo en la sociedad contemporánea. Hemos visto cómo desde distintos ángulos de la vida social y cultural se culmina en un fuerte presentismo y se consagra una suerte de ahistoricidad inconsciente. En el próximo capítulo analizaremos la propuesta del filósofo judío Emmanuel Levinas y su peculiar aproximación a la temporalidad humana, su acento en la necesaria relación entre el tiempo y el otro, el vínculo que establece entre 'pasado inmemorial', 'futuro puro' y presente, y sobre todo su crítica a la ontología del presente que predomina en las visiones y sensibilidades actuales sobre el tiempo.

### Notas:

- <sup>1</sup> Cf. H. Lefebvre, *Introduction à la Modernité*, Minuit, París, 1962; R. Aron, *Les désillusions du progrès. Essai sur la dialectique de la Modernité*, Calmann-Lévy, París, 1969; E. Morin, *L'esprit du temps. Une mythologie moderne*, París, 1975; A. Giddens, *Consecuencias de la modernidad*, Alianza, Madrid, 1993; A. Touraine, *Crítica de la modernidad*, FCE, Buenos Aires, 1992.
- <sup>2</sup> Cf. Al respecto véase F. Parra, *Modernidad, utopía e historia en América Latina*, Ed. San Pablo, Santiago, 1995, 17-74. Para una breve reflexión sobre los desafíos específicos que presenta la modernidad a la teología y especialmente a la educación cristiana, me permito remitir a lo que he expuesto en

“Inculturación, un desafío para la evangelización en Latinoamérica: pistas desde la reflexión teológica para los profesores de religión”, en VV. AA., *Hacia la renovación de la clase de religión hoy*, Ed. Tiberiades, Santiago, 1999, 25-63.

- <sup>3</sup> J. Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, Ed. Taurus, Madrid, 1993, 16.
- <sup>4</sup> J. Habermas, o. c., 17.
- <sup>5</sup> Cf. J. Habermas, o. c., 29.
- <sup>6</sup> Cf., J. Habermas, o. c., 30.
- <sup>7</sup> J. Habermas, *ibíd.*, 30-31.
- <sup>8</sup> *Ibíd.*, 31.
- <sup>9</sup> Cf. G. Greshake, *Más fuertes que la muerte*, Sal Terrae, Santander, 1981, 37.
- <sup>10</sup> *Ibíd.*, 41.
- <sup>11</sup> J. B. Bury ha mostrado cómo la idea de progreso se ha originado en el siglo XVIII. Esta verdadera creencia en un progreso inmanente e indefinido reemplaza cada vez más a la fe en una providencia divina trascendente. Fue necesario avanzar hacia una independencia de la providencia para poder imaginar y organizar una teoría del progreso humano. Esta nueva teoría tuvo que asumir de algún modo las funciones ‘clásicas’ de la providencia, es decir, prever el futuro y de algún modo prepararse para él. (J. Bury, *La idea de progreso*, Ed. Alianza, Madrid, 1971).
- <sup>12</sup> A. Giddens, *Consecuencias de la modernidad*, Alianza Editorial, Madrid, 1999, 28. En efecto, todas las culturas premodernas calculaban ciertamente el tiempo, pero siempre haciendo referencia a indicadores socioespaciales, el ‘cuando’ estaba siempre vinculado al ‘donde’ o identificado con los acontecimientos cíclicos y regulares del entorno natural. El invento del reloj fue de crucial importancia en la separación del tiempo y el espacio. El reloj permitió el control y la cuantificación precisa del tiempo, de los días con su precisa jornada laboral, sus momentos de ocio, encuentros y de atención de necesidades, etc. El tiempo se convierte en una noción formal, vacía y uniforme. Este proceso de ‘vaciado temporal’ hizo posible el desarrollo de un ‘espacio vacío’ y este puede entenderse como separación del espacio y el lugar (entendido como lo ‘local’, esto es, asentamientos físicos de la actividad social).
- <sup>13</sup> Cf. Giddens, o. c., 28-30, 67-79.
- <sup>14</sup> J. F. Lyotard, “Reescribir la modernidad”, *Revista de Occidente* 66 (1986), 32.
- <sup>15</sup> G. Vattimo, *El fin de la modernidad*, Gedisa, Barcelona, 1986, 155s.
- <sup>16</sup> Cf. J. M. Mardones, *Postmodernidad y cristianismo. El desafío del fragmento*, Ed. Sal Terrae, Santander, 1988, 60s.

- <sup>17</sup> Vattimo, o. c., 155.
- <sup>18</sup> Mardones, o. c., 60.
- <sup>19</sup> Mardones, o. c., 63.
- <sup>20</sup> G. Vattimo, *La Sociedad Transparente*, Ed. Paidós, Barcelona, 1990, 76.
- <sup>21</sup> Mardones, o. c., 64.
- <sup>22</sup> Hygina Bruzzi de Melo, *A cultura do simulacro. Filosofia e modernidade em J. Baudrillard*, Ed. Loyola, Sao Paulo, 1988.
- <sup>23</sup> J. Baudrillard, *Las estrategias fatales*, Ed. Anagrama, Barcelona, 1984, 12s.
- <sup>24</sup> Mardones, o. c., 65. Luego comenta que Baudrillard denominará a esta situación ‘simulación’. Nos hallamos en una situación cultural en la que, al carecer de referencia e incapacitarnos para la recuperación reflexiva de los acontecimientos, vivimos en “la incertidumbre radical sobre la verdad, sobre la realidad misma del acontecimiento” (Baudrillard). La realidad se nos da en ‘imágenes’. Vivimos no el encuentro real con otra persona —con el acontecimiento—, sino con la versión cinematográfica, televisiva, ‘mediática’, que han representado para ofrecérsola a nosotros. En el límite, podríamos, como prevén algunas visiones no ficticias del futuro de una sociedad informatizada, ver la realidad y relacionarnos a través de los monitores de televisión” (Ibíd., 66).
- <sup>25</sup> Ibíd., 66.
- <sup>26</sup> F. Jameson, “La utopía de la postmodernidad”, en *Utopía (s)*, Seminario Internacional, Ministerio de Educación, Santiago, 1993, 349. Del mismo autor véase: *El postmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, Paidós, Buenos Aires, 1992.
- <sup>27</sup> J. Larraín, *Modernidad, razón e identidad en América Latina*, Ed. Andrés Bello, Santiago, 1996, 109-110.
- <sup>28</sup> Ibíd., 111.
- <sup>29</sup> Ibíd., 110.
- <sup>30</sup> Ibíd., 116.
- <sup>31</sup> J. M. Mardones, o. c., 18.
- <sup>32</sup> Ibíd., 18-19. “No se sostiene que la abstracción, el cálculo, el formalismo o el gusto por la empiria, la técnica y la contrastación experimental o la crítica, no se hayan dado en otras culturas, incluso en grados extremadamente refinados. Lo que llama la atención a Weber es su conjunción, ese síndrome lógico-empírico tan volcado a la aplicación y transformación de la realidad. Weber buscó en

las raíces de la cultura moderna la posible explicación de esta conjunción. Tamaño fenómeno (...) debía agarrar la mente y el corazón del hombre occidental. (...) Estructura social y personalidad, hombre moderno y sociedad moderna, se postulan en la difícilmente explicable, pero real consanguineidad que hay entre actor social y sistema. La ética protestante (a través del tipo de hombre que crea: disciplinado, austero, trabajador, emprendedor, lanzado al dominio calculado y sistemático de este mundo como modo de conocer al Creador y de aquietar su sed de saberse entre los elegidos) engendrará las condiciones de posibilidad del ‘espíritu capitalista’” (Mardones, *ibíd.*, p. 19). Además, el mismo M. Weber analiza la relación entre protestantismo ascético y espíritu capitalista en su conocida obra *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Ed. Sarpe, Madrid, 1984, 109-227.

- <sup>33</sup> Y añade: “todo ha de servir para algo. Quizá para un propósito que solo es un medio para otro medio, el cual, a su vez, está encadenado a otro en una rueda sin fin. Nos hallamos ante el sistema y su funcionamiento circular como objetivo. La parábola del aprendiz de brujo, de Goethe, tiene su cumplimiento en nuestra sociedad. Hemos puesto en marcha un mecanismo que ahora no sabemos parar. Continúa funcionando y amenaza con ahogarnos en la lógica funcionalista que todo lo quiere abrazar”: J. M. Mardones, o. c., 27.
- <sup>34</sup> J. Larraín, o. c., 108-114.
- <sup>35</sup> N. Lechner, *Las sombras del mañana. La dimensión subjetiva de la política*, LOM Ed., Santiago de Chile, 2002, 108; Id., *Los patios interiores de la democracia. Subjetividad y política*, FLACSO, Santiago de Chile, 1988. Norbert Lechner, Dr. en ciencia política (Freiburg 1969), ha sido profesor de FLACSO en Chile (1974-1994) y en México (1994-1997). Desde entonces asesoró y colaboró en los informes del PNUD sobre Desarrollo Humano en Chile hasta que la enfermedad —que más tarde lo llevó a la muerte— le impidió seguir con su trabajo.
- <sup>36</sup> N. Lechner, *Las sombras del mañana...*, 36.
- <sup>37</sup> Z. Bauman, *Modernidad líquida*, F.C.E., Buenos Aires, 2000, 126-127. Cf. el interesante capítulo “Espacio/tiempo” del libro de Bauman, 99-138.
- <sup>38</sup> Bauman, o. c., 127.
- <sup>39</sup> N. Lechner, *Las sombras del mañana*, 36.
- <sup>40</sup> *Ibíd.*, 64.
- <sup>41</sup> *Ibíd.*, 37.
- <sup>42</sup> N. Lechner, *Las sombras del mañana...*, 33.

- <sup>43</sup> U. Beck-E. Beck-Gernsheim, *La individualización. El individualismo institucionalizado y sus consecuencias sociales y políticas*, Ed. Paidós, Barcelona, 2003.
- <sup>44</sup> N. Lechner, o. c., 105.
- <sup>45</sup> *Desarrollo Humano en Chile. Las paradojas de la modernización*, PNUD (Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo), Santiago de Chile, 1998.
- <sup>46</sup> *Ibíd.*, 211.
- <sup>47</sup> *Ibíd.*, 212.
- <sup>48</sup> *Ibíd.*, 213.
- <sup>49</sup> *Ibíd.*, 216.
- <sup>50</sup> *Ibíd.*, 217.
- <sup>51</sup> *Desarrollo Humano en Chile. Nosotros los chilenos: un desafío cultural*, PNUD, Santiago de Chile, 2002.
- <sup>52</sup> *Ibíd.*, 190-191.
- <sup>53</sup> *Ibíd.*, 190.
- <sup>54</sup> A. Giddens, *Consecuencias de la Modernidad...*, 44-51; Id., *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*, Ed. Península, Barcelona, 1994, 33.
- <sup>55</sup> *Desarrollo Humano en Chile*. PNUD 2002..., 196.
- <sup>56</sup> *Ibíd.*, 202-203.
- <sup>57</sup> Lechner, *Las sombras del mañana...*, 106. Para un análisis más detenido en torno a la problemática construcción del yo en la cultura moderna, se puede consultar el libro ya citado de A. Giddens, “*Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*”.
- <sup>58</sup> A. de Tocqueville, *La democracia en América* II, Ed. Sarpe, Madrid, 1984, 91.
- <sup>59</sup> Mardones, o. c., 27.
- <sup>60</sup> Cf.: A. Wellmer, *Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad. La crítica de la razón después de Adorno*, Visor, Madrid, 1993.
- <sup>61</sup> J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 vols., Frankfurt am Main, 1981 (hay traducción española realizada por Ed. Taurus, Madrid, 1992).
- <sup>62</sup> *Desarrollo Humano en Chile*. PNUD, 2002..., 239.
- <sup>63</sup> Cf. J. Costadoat, “El catolicismo ante la individualización”, en S. Yáñez-D. García, eds., *El porvenir de los católicos latinoamericanos*, Centro teológico Manuel Larraín PUC-UAH, Santiago, 2006, 203-210.

- <sup>64</sup> M. Kehl, *¿Adónde va la Iglesia? Un diagnóstico de nuestro tiempo*, Ed. Sal Terrae, Santander, 1997, especialmente se puede ver el Capítulo II donde utiliza estudios de sociología de la religión que ayudan a comprender la situación europea.
- <sup>65</sup> A. Tornos-R. Aparicio, *¿Quién es creyente en España hoy?*, PPC, Madrid, 1995, considerado por J. M. Mardones como el primer estudio cualitativo serio al respecto en España. Ver también el análisis de J. M. Mardones, *¿Adónde va la religión? Cristianismo y religiosidad en nuestro tiempo*, Ed. Sal Terrae, Santander, 1996.
- <sup>66</sup> C. James, Análise de conjuntura religioso-eclesial. Por onde andam as forças, en *Perspectiva Teológica* 28 (1996), 157-182. Se pueden ver interesantes estudios y reflexiones de un seminario organizado por el Centro Juan XXIII: M. C. Bingemer, org., *O impacto da modernidade sobre a religião*, Ed. Loyola, Sao Paulo, 1992.
- <sup>67</sup> M. González, Algunos aspectos de la Iglesia católica en la Argentina entre el retorno de la democracia (1983) y el fin del milenio. Esbozo histórico-pastoral, en VV. AA., *Iglesia Universal, iglesias particulares*, Ed. San Pablo, SAT, Buenos Aires, 2000, 191-346, el “rostro estadístico” se puede ver entre las pp. 235-239.
- <sup>68</sup> El Tercer Milenio como desafío pastoral: Informe CELAM 2000, Bogotá, Colombia, CELAM, 1997; T. MIFSUD, *Fisonomía y prospectiva de la Iglesia en América Latina*, en VV. AA., *Iglesia Universal, iglesias particulares*, Ed. San Pablo, SAT, Buenos Aires, 2000, 163-190.
- <sup>69</sup> *Desarrollo humano en Chile*, PNUD, 2002, 240.
- <sup>70</sup> M. González, o. c., 330-331.
- <sup>71</sup> CEPAL, *Transformación productiva con equidad*. La tarea prioritaria de América Latina y el Caribe en los años noventa, ONU-Cepal, Santiago de Chile, 1990.
- <sup>72</sup> CEPAL, *El Desarrollo Sustentable: transformación productiva, equidad y medio ambiente*, ONU-Cepal, Santiago de Chile, 1991.
- <sup>73</sup> P. Salvat, *El porvenir de la equidad. Aportaciones para un giro ético en la filosofía política contemporánea*, LOM Ed.-Universidad Alberto Hurtado, Santiago de Chile, 2002.
- <sup>74</sup> E. Iglesias, América Latina frente al tercer milenio: tendencias y desafíos, en VV.AA., *El futuro de la reflexión teológica en América Latina*, CELAM, Colección Documentos N° 141, Bogotá, Colombia, 1996, 75-95.
- <sup>75</sup> N. Lechner, *Las sombras del mañana...*, 26.
- <sup>76</sup> M. A. Garretón, Transformaciones sociopolíticas en América Latina (1972-1992), en VV. AA., *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*, Ed. Trotta, Madrid, 1993, 17-28.

- <sup>77</sup> N. Lechner, *Las sombras del mañana...*, 26.
- <sup>78</sup> *Ibíd.*, 26, 116.
- <sup>79</sup> Cf. *Estudio Barómetro de las Américas*, Universidad Católica, 2010.
- <sup>80</sup> Lechner, o. c., 111.
- <sup>81</sup> *Ibíd.*, 114.
- <sup>82</sup> *Ibíd.*, 117.
- <sup>83</sup> En opinión de Lechner habría cuatro frentes de tensión y conflicto que permiten interpretar los cambios como una tarea por llegar a conformar un Nosotros ciudadano: *Subjetividad vs. naturalización; Imaginario democrático vs. fragmentación social; Espacio público vs. retracción privatista; Horizontes de futuro vs. presente permanente*, Cf. Lechner, o. c., 119-124.
- <sup>84</sup> *Ibíd.*, 36-37, 85.
- <sup>85</sup> Z. Laïdi, *Le sacré du présent*, Ed. Flammarion, París, 2000.
- <sup>86</sup> Lechner, o. c., 124.
- <sup>87</sup> P. Berger, *Una gloria lejana: la búsqueda de la fe en época de incredulidad*, Herder, Barcelona, 1994.
- <sup>88</sup> L. Kolakowski, "A revanche do sagrado na cultura profana", en *Religiao e sociedade*, 1977, Nº 1: 153-162.
- <sup>89</sup> J. M. Mardones, *Análisis de la sociedad y fe cristiana*, PPC, Madrid, 1995, 152-157.
- <sup>90</sup> P. Berger, *Para una teoría sociológica de la religión*, Kairós, Barcelona, 1971; T. Luckmann, *La religión invisible*, Sígueme, Salamanca, 1973.
- <sup>91</sup> M. Ferguson, *La conspiración de Acuario*, Madrid, 1994, 18. La primera edición en inglés de *La conspiración de Acuario* es de 1980 (Los Ángeles, California).
- <sup>92</sup> Ferguson, o. c., 18-19.
- <sup>93</sup> Ferguson, o. c., 20. En la base está la idea astrológica del gran año cósmico que se refiere al tiempo que demora la prolongación del eje de la Tierra (o del Sol, según otros) en recorrer los 12 signos del zodiaco. Un año cósmico está compuesto por 25.268 años y un mes cósmico comprende 2.100 años. Según algunos cálculos, la nueva era comenzará con la entrada del sol en acuario el año 2.160. Piscis habría transcurrido entre el 1 de marzo del año 1 hasta el 2.160. Otros piensan que ya estamos en Acuario desde el 2 de febrero de 1993, a las 9,12 am, cuando Urano y Neptuno se encontraron a 19° de Capricornio. Cf. M. Kehl, "Nueva era" frente al cristianismo, Barcelona, 1990, p. 18; M. Morillas, ¿Entramos en la era de Acuario?: *Más Allá*, 48 (1993) 32-35.

- <sup>94</sup> Cf. A. Natale Terrin, *Nova Era. A religiosidade do pós-moderno*, Ed. Loyola, Sao Paulo, 1996, 19.
- <sup>95</sup> A. Natale Terrin, o. c., 21.23. J. B Libanio, *Ser cristao em tempos de Nova Era*, Paulus, Sao Paulo, 1996 o. c., 32-33.
- <sup>96</sup> Cf. A. Natale Terrin, o. c., 22 y 162-188.
- <sup>97</sup> *Ibíd.*, 24-25.
- <sup>98</sup> Rudolph Steiner, pensador, escritor y antropósofo austríaco (1861-1925). Se puede considerar a Steiner como un 'esotérico cristiano', aunque sus enseñanzas y doctrinas estén muy influidas por las tradiciones orientales y difunden la creencia en la reencarnación. Fundó la Sociedad de Antroposofía. La obra de Steiner es extremadamente variada y va mucho más allá del esoterismo, incursionando en una serie de investigaciones sobre pedagogía, educación y medicina.
- <sup>99</sup> Libanio, o. c., 30-31; B. Franck, *Diccionario de la Nueva Era*, Verbo Divino, Estella, 1994, 92s; Natale Terrin, *Nova Era...*, 30-32, 67-69.
- <sup>100</sup> Cf. J. B. Libanio, o. c., 28.
- <sup>101</sup> *Ibíd.*
- <sup>102</sup> Cf. W. Kasper, Reencarnación y cristianismo, en *Temas actuales de Escatología*, Cong. Doc. de la fe, Ed. Palabra, Madrid, 2001, 141-149.
- <sup>103</sup> Aldo Natale Terrin, el libro ya citado: "*New Age. La religiosidad del postmoderno*" (Bologna, 1992).
- <sup>104</sup> J. Ratzinger, *Iglesia y Modernidad*, Ed. Paulinas, Buenos Aires, 1992, 87-88. Se puede ver el sugerente análisis de J. L. Sánchez Nogales, De la religión a la espiritualidad (La religiosidad sin Dios), en *Proyección* 42 (1995): 64-66.
- <sup>105</sup> Para seguir estudiando y analizando esta problemática disponemos ahora de un Informe crítico 'provisional' dado a conocer recientemente por el Consejo pontificio de la cultura y por el Consejo pontificio para el diálogo interreligioso: *Jesucristo Portador del agua de la vida. Una reflexión cristiana sobre la "Nueva Era"* (Ed. San Pablo, Santiago, 2003).
- <sup>106</sup> J. L. Sánchez Nogales, De la religión a la espiritualidad (La religiosidad sin Dios), en *Proyección* 42 (1995): 64-66.
- <sup>107</sup> J. Ratzinger, o. c., 92.
- <sup>108</sup> J. Gómez Caffarena, "El pluralismo sociocultural como posibilidad y desafío para la fe", en Congreso de Teología de Vitoria y Deusto, *Pluralismo sociocultural y fe cristiana*, Edic. Mensajero, Bilbao, 1990, 17-35.

- <sup>109</sup> A. Bentué, *La opción creyente*, Ed. San Pablo, Santiago de Chile, 1995.
- <sup>110</sup> E. Biser, *Pronóstico de la fe. Orientación para la época postsecularizada*, Ed. Herder, Barcelona, 1994, 503.
- <sup>111</sup> C. Geffré, *El cristianismo ante el riesgo de la interpretación.*, Ed. Cristiandad, Madrid, 1984, 224-227.
- <sup>112</sup> K. Rahner, Espiritualidad antigua y actual, en *Escritos de Teología*, VII, Madrid, 1968, 25.
- <sup>113</sup> Santo Tomás de Aquino, *S. Th.* I, q. 76, a. 5; q. 89, a. 1; *Summa contra Gentiles*, II, 68; *De Veritate* 19, 1.
- <sup>114</sup> X. Zubiri, *El Hombre y Dios*, Alianza Editorial, Madrid, 1988, 42.
- <sup>115</sup> *Ibíd.*, 43. Cf., 39-52, 76-78.
- <sup>116</sup> J. Moltmann, *Dios en la creación*, Sígueme, Salamanca, 1987, 62.
- <sup>117</sup> Cf. X. Zubiri, *El Hombre y Dios...*, pp. 42-46. Cf. *Id.*, *Sobre el Hombre*, Alianza Ed., Madrid, 1986, 44-50.
- <sup>118</sup> J. Moltmann, o. c., 62-63.
- <sup>119</sup> J. Noemi, Algunas cuestiones actuales de escatología, en *Teología y Vida*, 23 (1992), 226.
- <sup>120</sup> E. Levinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1987, 61.
- <sup>121</sup> *Ibíd.*, 170.
- <sup>122</sup> M. Lacroix, *L'Humanicide. Pour une morale planétaire*, Librairie Plon, París 1994; tr. esp.: *El humanicidio. Ensayo de una moral planetaria*, Ed. Sal Terrae, Santander, 1995, 8.
- <sup>123</sup> E. F. Schumacher, *Small is beautiful. A Study of Economics as if People Mattered*, Harper and Row, New York, 1975.
- <sup>124</sup> M. Lacroix, o. c., 9.
- <sup>125</sup> H. Jonas, *El principio de responsabilidad*, Ed. Herder, Barcelona, 1995.
- <sup>126</sup> A. Gesché, *Dios para pensar II. Dios. El Cosmos*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1997, 184.
- <sup>127</sup> H. Giannini, *Del bien que se espera y del bien que se debe*, Dolmen, Santiago de Chile, 1997, 35.
- <sup>128</sup> E. Levinas, *Le temps et l'autre*, 1948. Ed. en castellano: *El tiempo y el otro*, Paidós, Barcelona, 1993, 95.

<sup>129</sup> H. Giannini, *La "Réflexion" quotidienne. Vers une archéologie de l'expérience*, Alinea, París, 1992, 32-33. Edición castellana: *La "reflexión" cotidiana. Hacia una arqueología de la experiencia*, Ed. Universitaria, Santiago, 34-36. Y añade el autor: "Caricatura de la eternidad... Una existencia rutinaria es tal en cuanto no se abisma en los abismos del tiempo, en cuanto nivela todas sus dimensiones y simplemente 'es' lo que viene de ser (donde pasar y pasado se confunden), y espera ser lo que proyecta en un futuro sin distancia;... en un tiempo continuo, pegado a la actualidad y movido por la norma. Tiempo quieto, intrascendente... Tampoco puede decirse que no espera nada del futuro. Espera, pero sin salir al encuentro de lo esperado. Y es así como la rutina acaba por hacer inofensivos sus propios proyectos, por miedo a salirse del trayecto... En tal visión, el futuro no aparece ni como favorable ni como amenazante: parásito de un desértico hoy, llega continua, mansamente, como norma y normalidad. Y así también, el pasado: como lo que soy 'pasando la vida', irremediamente".

<sup>130</sup> Me permito remitir a F. Parra, La "rutina histórica", el otro y el rescate del tiempo. Dos observaciones, en VV. AA. *La Teología del tiempo*, Sociedad chilena de teología, Ed. San Pablo, Santiago de Chile, 1998, 185-199.

## II

### EL TIEMPO, EL OTRO Y LA MUERTE

---

La persona humana está sujeta al desafío del tiempo<sup>1</sup>. Como ser corporal y mundano, es a la vez un ser-en-el-tiempo; en conceptos zubirianos<sup>2</sup>, experimenta el tiempo como duración, proyección y emplazamiento. En una palabra, el ser humano necesita durar, existir, para proyectar su vida, y al proyectar su vida visualiza los límites del tiempo, que hay plazo para todas sus planificaciones y diseños de futuro, que hay inexorablemente término de su tiempo.

El ser humano no solo está en el tiempo, sino que vive en medio del dinamismo del tiempo que asume con libertad, constituyendo así la inevitable vivencia de la historicidad. La historicidad es “aquella constitución de la existencia humana... por la que el hombre se encuentra entre un pasado ya dado, todavía operante y sustraído a su acción, de una parte, y un futuro por crear, por venir, que está llegando en todo momento, de otra”<sup>3</sup>. Al interior de esta experiencia fundamental por la que se encuentra entre un pasado y un futuro porvenir, al hombre no le cabe sino esperar y recordar, hacer memoria. Por ello, entendemos la existencia humana entre el ‘ya’ de lo que somos y el ‘todavía no’ de lo que podemos ser. Como seres inacabados, vivimos, en suma, rodeados de la posibilidad, no solo de la presencia. En definitiva, la existencia permanece abierta hacia la novedad.

Articular adecuadamente pasado, presente y futuro jamás ha sido algo obvio. Aristóteles<sup>4</sup> y San Agustín<sup>5</sup> advirtieron sobre la dificultad de afirmar la consistencia del tiempo si observamos que por una parte, ha sido, pero ya no es —es el pasado—; por otra, va a ser, sin serlo todavía —es el futuro—. El presente queda definido como un límite siempre evanescente entre pasado y futuro. En realidad “el pasado y el futuro no pueden ser transcritos como un mero ‘ya no’; la experiencia del recuerdo y la de la espera lo impiden”<sup>6</sup>, afirma acertadamente Melchiorre. Lo mínimo que podemos señalar al respecto es que “la presencia está en sí misma constituida en relación con el doble no ser del pasado y del futuro”<sup>7</sup> y persistir en esa conciencia y tensión nos permitirá una aproximación auténtica al tiempo. Ahora bien, esta autenticidad ha sido precisamente la nota más ausente en las interpretaciones occidentales más recientes de la historia. Berdiaev advirtió en su época sobre las aporías de un tiempo sin fin. “Así pues —señala el filósofo ruso—, para una verdadera conciencia histórica, nada hay más importante que establecer la relación justa con el pasado y el futuro. El culto exclusivo al futuro y el rechazo del pasado, característicos de las diferentes teorías basadas en la idea del progreso, someten la vida a un principio aniquilador, mortífero, que destruye los vínculos y rompe la integridad de la realidad”<sup>8</sup>; la teoría del progreso es incapaz de superar la disociación entre el pasado, el presente y el futuro<sup>9</sup>.

Ha sido sobre todo Levinas quien ha formulado una consistente crítica a las reducciones de la experiencia temporal. De hecho, ha denunciado el acentuado presentismo y la homogeneidad del tiempo predominante en el pensar occidental. Levinas busca resolver el problema de fondo que está en juego. Se trata en definitiva de una crítica a la ontología

donde, por una parte, el ser se entiende como presencia y, por otra, se observa una clara primacía del sujeto. Reaparece aquí la crítica planteada desde los inicios de su proyecto filosófico a Husserl y a su inmanentismo de la conciencia. Según Levinas, “el Otro llamando al Mismo desde lo más profundo de sí-mismo”, reenvía a una “heteronomía de la libertad que los griegos no nos han enseñado”... “Transcendencia en la inmanencia”...que abre los límites de la conciencia solipsista, produciéndose una ruptura de la inmanencia<sup>10</sup>. Como ha dicho Bernet, comentando a Levinas...

...el otro que adviene en mi vida no me libra solo del peso de mi soledad, sino que abre en mi vida la dimensión de un presente, de un futuro y de un pasado, cuyo sentido no se establece ya en mí, y de los cuales yo no me puedo apropiar. La alteridad de este presente, este pasado y este futuro se afirma por tanto en este otro tiempo que me viene del otro<sup>11</sup>.

Desde la pura presencia, en cambio, el tiempo permanece cautivo de los modelos de identidad en los cuales todo depende del poder y saber del sujeto. Efectivamente, la presencia dice relación con la centralidad del sujeto y su propia identidad. Parafraseando a Levinas, Renaut ha escrito que “si la humanidad del hombre implica la ruptura de una identidad, ello es posible por la apertura a la alteridad del otro”<sup>12</sup>. La conciencia intencional de la representación, origen absoluto, hace posible una relación intencional, donde “el Mismo está en ella en relación con el Otro, pero de tal manera, que el Otro no determina en ella al Mismo, sino que es siempre el Mismo el que determina al Otro”<sup>13</sup>. La representación “es puro presente” y “el sujeto que piensa por

la representación es un sujeto que escucha su pensamiento (...). Hay una correlación esencial entre inteligibilidad y representación. Ser inteligible es ser representativo y, por ello, ser *a priori*. Reducir una realidad a su contenido pensado es reducirla al Mismo<sup>14</sup>. En un modelo donde “el sujeto escucha su pensamiento” o, dicho de otro modo, donde se da una correspondencia entre ser y pensar<sup>15</sup>, nada ocurre sin presentarse, “nada desborda la intencionalidad”<sup>16</sup>. Para nuestro autor, en esta primacía de la conciencia intencional, expresión del poder del sujeto, en definitiva se excluye toda trascendencia y, por lo mismo toda diferencia tempórea, dado que se estima que solo el presente, o lo presente, es. En consecuencia, dimensiones del tiempo como el pasado o el futuro serían, desde esa perspectiva, de suyo no representables, y en consecuencia, inconcebibles. Un tiempo homogéneo, vacío, repetición de lo mismo, no da lugar a la trascendencia ni a la novedad, que escapa al dominio del sujeto. Para Levinas, en cambio...

...el tiempo agrega lo nuevo al ser, lo absolutamente nuevo... El tiempo es lo no definitivo de lo definitivo, alteridad que siempre vuelve a empezar lo ya cumplido, el ‘siempre’ de este recomenzar. La obra del tiempo va más allá de la suspensión de lo definitivo que hace posible la continuidad de la duración. Hace falta una ruptura de la continuidad y una continuación a través de la ruptura. Lo esencial del tiempo consiste en ser un drama, una multiplicidad de actos donde el acto siguiente desata el primero. El ser no se produce ya de un solo golpe, irremisiblemente presente. La realidad es lo que es, pero será una vez más, otra vez libremente recobrada y perdonada<sup>17</sup>.

En otro lugar, y en relación con la responsabilidad ante el otro, Levinas planteará la necesidad de renovar radicalmente la visión del tiempo continuo y homogéneo, tiempo sincronizable e inmanente, y hablará de una comprensión distinta del tiempo: de un tiempo diacrónico, de una ‘diacronía trascendente’<sup>18</sup>.

El pensador lituano también ha criticado la fuerte tendencia a la formalización del tiempo y su consiguiente concepción del tiempo como una noción formal y vacía, un mero concepto o categoría, separable, por tanto, de la totalidad de su contenido, sin relación al acontecer humano y mundano. En entrevista concedida en noviembre de 1988 se le preguntó a Levinas sobre la preocupación primordial en su trabajo, a lo que él respondió: “Mi tema esencial es la desformalización de la noción de tiempo. Kant designa el tiempo como forma de toda experiencia. Toda experiencia humana reviste, en efecto, una forma temporal”<sup>19</sup>.

Los filósofos que surgen de la filosofía trascendental posterior —continúa Levinas— “no han exigido nunca la *condición* de una cierta *coyuntura* de ‘materia’ o de acontecimientos de un contenido significativo que fuese en cierto modo previo a la forma, con objeto de dar cuenta de la constitución de esta forma de la temporalidad”<sup>20</sup>. En realidad, apunta así a los cuestionamientos a Husserl planteados desde sus primeros trabajos. En efecto, ya en los inicios de su proyecto filosófico, Levinas concluye su tesis doctoral en 1930, criticando a Husserl por su excesivo intelectualismo y por el carácter atemporal con que este autor ha planteado la fenomenología, como si este pensar filosófico fuera ajeno a la existencia concreta y a la historicidad del ser humano<sup>21</sup>. Es más, Levinas cuestiona el rasgo objetivante de la intencionalidad, el inmanentismo de la

conciencia y la concepción de la filosofía husserliana que sitúa al sujeto como origen absoluto, afirmando la radical autonomía de éste. “Para Husserl —asevera Levinas— no existe ninguna fuerza superior que domine el pensamiento antes de su propio ejercicio. El pensamiento es autonomía absoluta”<sup>22</sup>. La fenomenología de Husserl es, a fin de cuentas, una filosofía de la libertad, de una libertad que se realiza como conciencia y se define por ella<sup>23</sup>. Estima que, por una parte, tal proyecto fenomenológico reduce la relación con lo otro al Mismo, al ámbito de la inmanencia, en definitiva, al sujeto, descrito como principio absoluto, y, por otra, no considera suficientemente la inserción histórica de la experiencia vivida.

En cambio, “lo que parece relevante en Heidegger es precisamente el hecho de plantear la cuestión de saber cuáles son las situaciones o las circunstancias características de la existencia concreta a las que se encuentran esencial y originalmente vinculados el ‘paso’ del pasado, la ‘presentificación’ del presente y la futurición del futuro —llamados *extásis*”<sup>24</sup>. Añade que el pensador judío Franz Rosenzweig, “sin recurrir a la misma terminología ni referirse a las mismas situaciones, buscó igualmente las circunstancias privilegiadas de la vivencia en las que se constituye la temporalidad. La audacia filosófica de Rosenzweig consiste precisamente en referir el pasado a la creación y no la creación al pasado, el presente a la Revelación y no la Revelación al presente, el futuro a la Redención y no la Redención al futuro”<sup>25</sup>. Concluye Levinas en esta entrevista, señalando que “quizás mi discurso acerca de esa obligación frente a otro que es anterior a todo contrato —referencia a un pasado que nunca ha sido presente—, y acerca del morir por otro —referencia a un futuro que

jamás será mi presente— pueda parecerle, tras esta última evocación de Heidegger y de Rosenzweig, como el prefacio de posibles investigaciones<sup>26</sup>.

El presente capítulo pretende desentrañar y recorrer el itinerario de Emmanuel Levinas (1906-1995) —pensador judío-lituano<sup>27</sup>, nacionalizado francés— desde sus primeras obras hasta sus últimos escritos, indagando sus reflexiones en torno al tiempo y, sobre todo, su empeño por ‘desformalizar la noción de tiempo’, cuestión que él mismo considera como tema esencial de su preocupación filosófica. Para ello, analizaremos la relación entre el tiempo y el Otro; su propio concepto del tiempo; la relación entre tiempo, pasividad y responsabilidad, y las nociones clave del ‘tiempo como diacronía’, ‘pasado inmemorial’ y ‘futuro puro’. Finalmente, se analiza la relación entre la muerte y el tiempo, auscultando en su diálogo crítico con Heidegger, si es posible concebir la muerte a partir del tiempo y no el tiempo a partir de la muerte.

## HACIA EL TIEMPO Y EL OTRO

### La soledad del existir

El existente experimenta un desafío crucial: la necesidad imperiosa de afirmar su identidad y de existir a partir de sí mismo. En la búsqueda de su propia identidad se produce un movimiento que conlleva una soledad radical. Para Levinas, la existencia es, de suyo, un absoluto que implica una inevitable autorreferencia y autosuficiencia. Autosuficiencia que en definitiva produce sufrimiento, el sufrimiento de la

soledad irremediable. El sufrimiento es en definitiva dolor por ese insoslayable arraigamiento en el ser. Paradojalmente, ser implica de algún modo el requerimiento de dejar de ser. Y se sufre por la imposibilidad de dejar de ser, por esa necesidad de “romper el encadenamiento radical, más irremisible, el hecho de que el yo es uno mismo”<sup>28</sup> y por la soledad insoportable que trae consigo la autorreferencia que exige la identidad. A pesar de ese sufrimiento el hombre desea liberarse del encadenamiento que lo amarra a sí. La identidad parece comportar una suerte de identificación, una necesidad de salir de sí mismo para ser sí mismo.

En su libro *De l'existence à l'existant* (1947)...

...reitera que el yo tiene siempre puesto un pie en su propia existencia. Exterior con respecto a todo, es interior con respecto a sí mismo, está ligado a sí mismo. La existencia que ha asumido está encadenada a él para siempre. Esta imposibilidad que tiene el yo de no ser sí mismo es la marca de lo radicalmente trágico del yo, el hecho de que está clavado a su ser<sup>29</sup>.

Y luego añade:

El mundo y la luz son la soledad. Estos objetos dados, estos seres vestidos, son otra cosa que yo mismo, pero son míos. Iluminados por la luz, tienen un sentido y, por consiguiente, son como si vinieran de mí. En el universo comprendido, estoy solo, es decir, encerrado en una existencia definitivamente una<sup>30</sup>.

En *Le temps et l'autre* (1948), el autor se pregunta: “¿En qué consiste el rigor de la soledad?”<sup>31</sup>, y reflexiona:

Decir que jamás existimos en singular es una trivialidad. Estamos rodeados de seres y de cosas con las que mantenemos relaciones. Mediante la vista, el tacto, mediante la empatía o el trabajo en común estamos con otros. Todas estas relaciones son transitivas, toco un objeto, veo a Otro. Pero yo no soy el Otro. Soy en soledad. Por ello, el ser en mí, el hecho de que yo exista, mi existir, constituye el elemento absolutamente intransitivo, algo sin intencionalidad, sin relación. Los seres pueden intercambiarse todo menos su existir. Ser es, en este sentido, aislarse mediante el existir<sup>32</sup>.

Con todo, la soledad es lo característico de la existencia material, la insoslayable necesidad de tener que ocuparse de sí, su encadenamiento a sí mismo<sup>33</sup>. “La soledad no es trágica porque sea privación del otro, sino porque está encerrada en la cautividad de su identidad, porque es materia”<sup>34</sup>.

Es más, la soledad también es lo propio de la existencia racional. Explica Levinas que...

...al englobar el todo en su universalidad, la razón se encuentra ella misma en soledad. El solipsismo no es una aberración ni un sofisma: es la estructura misma de la razón. Y no a causa del carácter ‘subjetivo’ de las sensaciones que combina, sino en razón de la universalidad del conocimiento, es decir, de lo ilimitado de la luz y de la imposibilidad de que quede algo fuera de ella. Por ello, la razón no encuentra jamás otra razón con quien hablar<sup>35</sup>.

El análisis levinasiano que seguimos a continuación mostrará que la existencia del individuo aislado, solo en relación consigo misma, sin apertura a la diversidad, está imposibilitada de vivir un tiempo con autenticidad.

### **La relación con la muerte**

Una experiencia peculiar tendrá lugar con la proximidad de la muerte. Levinas introduce su reflexión sobre la muerte en relación con su análisis acerca del sufrimiento. A diferencia del dolor moral...

...el sufrimiento físico, es, en todos sus grados, imposibilidad de separarse del instante de la existencia. Representa la propia irreductibilidad del ser. El contenido del sufrimiento se confunde con la imposibilidad de alejar de sí el sufrimiento... En este sentido, el sufrimiento es la imposibilidad de la nada. Pero, además de una apelación a una nada imposible, también está presente en el sufrimiento la proximidad de la muerte<sup>36</sup>.

Este anunciarse de la muerte es en suma una ‘experiencia’ de la pasividad. Levinas precisa que al decir ‘experiencia de pasividad’ “se trata de una forma de hablar, pues experiencia significa siempre conocimiento, luz e iniciativa, así como reintegro del objeto al sujeto. La muerte como misterio supone un quiebre de ese modo de concebir la experiencia”<sup>37</sup>. A diferencia del saber racional donde finalmente lo Otro pertenece a lo Mismo, en donde todo objeto es, por mediación de la luz, comprendido y construido por

el sujeto, la muerte se presenta como lo desconocido e incognoscible. En contraste con otras formas de experiencia basadas en el saber y el conocimiento, vuelta del objeto al sujeto, iniciativa de este, la muerte como misterio “anuncia un acontecimiento respecto del cual el sujeto deja de ser sujeto”<sup>38</sup>.

Asevera Levinas:

La muerte no es jamás un presente. Obvio. El antiguo adagio destinado a disipar el temor a la muerte (cuando eres, ella no es y, si ella es, tú no eres) olvida sin duda toda la paradoja de la muerte, ya que oculta nuestra relación con la muerte, que es una relación única con el futuro. Pero al menos ese adagio insiste en el futuro eterno de la muerte<sup>39</sup>.

El hecho de que escape al presente remite a la incomprendibilidad de la muerte. Toda experiencia en el ahora supone que el sujeto es dueño de captar lo posible; en cambio, “la muerte nunca es ahora”<sup>40</sup>.

En definitiva, la muerte, ‘límite de la virilidad del sujeto’, nos señala una realidad contra la que nada podemos. Hay en el mundo de la luz, en la diversidad de experiencias en que el sujeto es activo y central, muchas realidades que superan nuestras fuerzas, pero aquí estamos ante una realidad en la que no podemos poder. “Lo importante de la inminencia de la muerte es que a partir de cierto momento, *ya no podemos poder*. Es exactamente ahí donde el sujeto pierde su dominio de sujeto... La muerte es la imposibilidad de tener un proyecto”<sup>41</sup>.

## La muerte como lo otro: el existir plural y el porvenir como lo otro

Esta experiencia de la proximidad de la muerte nos “indica que estamos en relación con algo que es absolutamente otro... En el propio existir del existente, hasta aquí celosamente asumido por el sujeto solitario y manifestado mediante el sufrimiento, se insinúa una pluralidad. En la muerte, el existir del existente se aliena”<sup>42</sup>. A diferencia de Heidegger, Levinas no puede concebir el ser sin alteridad, ni el tiempo sin lo otro y el otro.

Al interior de la existencia en relación con lo otro que es la muerte, el sujeto descubre que no puede aprehender el porvenir. Lo propio de porvenir es lo ‘absolutamente sorprendente’. Los modelos de anticipación no logran abrirse a un porvenir auténtico. Levinas explica que...

...la anticipación al porvenir, la proyección al futuro, acreditadas como lo esencial del tiempo en todas las teorías desde Bergson hasta Sartre *no constituyen más que el presente del porvenir, no el porvenir auténtico; el porvenir es aquello que no se capta, aquello que cae sobre nosotros y se apodera de nosotros. El porvenir es lo otro*. La relación con el porvenir es la relación misma con otro. Hablar de tiempo a partir de un sujeto solo, de una duración puramente personal, es algo que nos parece imposible<sup>43</sup>.

Se pregunta Levinas que si la muerte asumida de esa manera puede seguir siendo mi muerte, ¿cómo es posible seguir siendo sí mismo ante la muerte?; ¿cómo es posible conciliar al sujeto con la muerte? Constata que en la muerte

se da la tentación de la nada de Lucrecio y también el deseo de eternidad de Pascal. No se trata de dos actitudes distintas: queremos morir y ser al mismo tiempo. Se trata de acoger la muerte y seguir siendo sí mismo en medio de una existencia en que inexorablemente le acontecerá el final del morir. “El sujeto hace frente al acontecimiento sin aceptarlo como se acepta una cosa o un objeto”. Luego de describir esta situación dialéctica en la que el yo se encuentra ante la muerte, Levinas se propone mostrar una situación concreta en la que se realiza tal dialéctica. A partir de aquí extiende su reflexión hacia el acontecimiento que implica el encuentro con el otro.

### **El tiempo, el otro y los otros**

Ahora bien, “esa situación en la que al sujeto le sucede un acontecimiento que no asume, que ya nada puede sobre él, pero con la que sin embargo se enfrenta en cierto modo, es la relación con los demás, el cara a cara con los otros, el encuentro con un rostro en el que el otro se da y al mismo tiempo se oculta. Lo otro ‘asumido’ son los demás”<sup>44</sup>. Ya aquí Levinas presenta la tesis de que el tiempo solo puede ser comprendido en la relación con otro (s), manifestando así su ruptura con las filosofías centradas en el sujeto esencialmente solitario, sede de una visión exclusivamente monológica.

Además, la muerte en sí misma, como acontecer inasible, desconocido o anónimo del sujeto ensimismado, no es capaz aún de ofrecer la condición necesaria para que haya tiempo. “¿Cuál es el vínculo entre dos instantes entre los que se abre todo el intervalo, todo el abismo que separa el presente y la muerte, ese margen al mismo tiempo insignificante e

infinito, en el que queda siempre lugar para la esperanza?”<sup>45</sup>. Al parecer, la inclusión del presente en el futuro no puede ser asunto de un sujeto solo, sino resultado de un esfuerzo concertado, intersubjetivo. Por ello, Levinas sostiene que...

*...la relación con el porvenir, la presencia del porvenir en el presente también parece cumplirse en el cara a cara con el otro. La situación de cara a cara representaría la realización misma del tiempo; la invasión del porvenir por parte del presente no acontece al sujeto en solitario sino que es la relación intersubjetiva. La condición del tiempo se encuentra en la relación entre humanos, o en la historia*<sup>46</sup>.

En la relación con lo otro que se concreta en la peculiar experiencia de la muerte —como se ha mostrado— es posible concebir el futuro. Ahora bien, de acuerdo al análisis levinasiano, el futuro que ofrece la muerte, el futuro del acontecimiento en sí mismo “no es aún el tiempo”<sup>47</sup>. Para que ese futuro sea realmente tiempo es necesario establecer una relación entre ese futuro y el presente del sujeto. Esto implica que se pueda dar una ‘presencia’ del futuro en el presente mismo. En definitiva, para llegar a concebir el tiempo es indispensable una situación tal en que sin posesión ni anticipación (intencionalidad) habría una relación entre el presente de la persona y el futuro del acontecimiento. Y esta circunstancia no es otra que la relación con el prójimo, el cara a cara con el otro, el encuentro, en fin, con un rostro, con un rostro que revela su intrínseca mortalidad. Y es precisamente esta situación —el cara a cara con el prójimo concreto que reemplaza al otro en general— la que hace posible vincular futuro y presente y hablar de una presencia del

futuro en el presente. Con todo, así es posible comprender que el sujeto solo, aislado, ensimismado, no tiene ni puede tener la capacidad de realizar el tiempo: 'la situación del cara a cara sería la realización del tiempo'. La presencia del futuro en el presente no puede ser logro de un sujeto solo, sino de una relación intersubjetiva. Por ello, concluye Levinas "la condición del tiempo está en la relación entre humanos o en la historia"<sup>48</sup>.

En el análisis levinasiano emerge un tema básico que reaparecerá constantemente en su reflexión filosófica, tema en el que tiempo y muerte se relacionan entre sí envolviendo la alteridad del otro en semejante relación. Treinta años después, en el prefacio que introduce a una nueva edición de *Le temps et l'autre* (1979), Levinas mira y valora los diversos temas tratados en la edición original y subraya el tema de la muerte y el...

...de la relación con los demás, con lo femenino, con la infancia, el tema de la fecundidad del yo, modalidad concreta de la diacronía, articulaciones o digresiones inevitables de la trascendencia del tiempo: ni el éxtasis en el que lo Mismo se absorbe en lo otro, ni el saber en el que lo Otro pertenece a lo Mismo —relación sin relación, deseo insaciable o proximidad del Infinito<sup>49</sup>.

A continuación se intenta, precisamente, desentrañar aquella relación con los demás a través de la relación con lo femenino y la fecundidad.

La forma más original, si se quiere, el prototipo de la relación con los demás es la relación con lo femenino, la relación basada en el Eros:

Del mismo modo que con la muerte, no nos enfrentamos en este caso con un existente, sino con el acontecimiento de la alteridad, con la alienación (...). La esencia del otro es la alteridad. Por ello —explica Levinas— hemos buscado esta alteridad en la relación absolutamente original del Eros, una relación que no es posible traducir en términos de poder a menos que se quiera falsear el sentido de la situación<sup>50</sup>.

En la relación erótica estamos en una situación única, irreductible a la espera de un evento futuro, irreductible a las relaciones de poder, tener o saber. Levinas puntualiza que si la relación de amor, erótica, “es la relación con la alteridad, con el misterio, con el porvenir... (entonces) el amor no es una posibilidad, no se debe a nuestra iniciativa, es sin razón, nos invade y nos hiere y, sin embargo, el yo sobrevive en él”<sup>51</sup>, y con todo, esta relación constituye una relación ‘excepcional’ entre todas las relaciones humanas porque en definitiva no implica absorción del otro. Eros es la relación con el misterio, con lo porvenir “con aquello que, en un mundo, en el que todo se da, no se da jamás; con aquello que puede no estar presente cuando todo está presente”<sup>52</sup>. Por ello, la necesidad y preocupación levinasiana de pensar “juntos el tiempo y el otro”<sup>53</sup>.

Levinas piensa que el prototipo de una relación ‘cara a cara sin intermediarios’ se da precisamente en el Eros en el que la cercanía del otro no suprime la distancia, no elimina en cierto sentido la ausencia del otro. Es más “esta ausencia del otro es precisamente su presencia en cuanto otro”<sup>54</sup>. Fiel a su método fenomenológico, Levinas procura identificar un contenido concreto para confirmar su intuición y para ello analiza la ‘caricia’: esta, reflexiona, “es como un

juego absolutamente sin plan ni proyecto, no con aquello que puede convertirse en nuestro o convertirse en nosotros mismos, sino con algo diferente, siempre otro, siempre inaccesible, siempre por venir. La caricia es la espera de ese puro porvenir sin contenido”<sup>55</sup>. En *Totalidad e infinito*, el autor profundiza en esta idea:

La caricia consiste en no apresar nada, en solicitar lo que se escapa sin cesar de su forma hacia el porvenir —jamás lo bastante porvenir—, en solicitar eso que se oculta como si no fuese aún. Busca, registra. No es una intencionalidad de desvelamiento, sino de búsqueda: marcha hacia lo invisible (...). La caricia busca, más allá del consentimiento o la resistencia de una libertad, lo que no es aún, un ‘menos que nada’, cerrado y que dormita más allá del porvenir y, en consecuencia, que dormita de modo muy distinto de lo posible, el cual se ofrecería a la anticipación. La profanación que se insinúa en la caricia responde adecuadamente a la originalidad de esta dimensión de la ausencia. Ausencia distinta al vacío de una nada abstracta...<sup>56</sup>.

En coherencia con su proyecto filosófico, Levinas no comprende al otro por el futuro porvenir, sino al porvenir-futuro por el otro, por la alteridad. Promueve por lo mismo la apertura a la exterioridad, hacia el otro(a), y en la experiencia erótica, la caricia es expresión del deseo inalcanzable de lo otro, es un fenómeno temporal en el sentido en que es “expresión de la desproporción entre el deseo y lo que se desea”<sup>57</sup>.

Con todo, Levinas afirma que lo que ha querido con estas reflexiones es “mostrar que la relación con otro no es fusión. La relación con los demás es la ausencia de lo otro.

No ausencia pura y simple, no ausencia de pura nada, sino ausencia en un horizonte de porvenir, una ausencia que es el tiempo<sup>58</sup>. Es decir, el amor y el deseo que se da en la relación erótica comporta una relación con otro(a) inalcanzable, inasible. El deseo se nutre de esa inaccesibilidad del amado(a). Ese otro(a) ausente nos convoca, nos provoca, nos llama desde ‘otra parte’, desde un ‘más allá’, aumentando más el deseo y la búsqueda, la inquietud, por ese mismo aún no, todavía-no: esa ausencia es su ‘presencia como otro’<sup>59</sup>. Por ello hay una dimensión temporal inherente al deseo erótico en particular y quizá a todo deseo. Tiene razón Ciaramelli cuando al respecto comenta que “por definición, el deseo está caracterizado por el ‘tener tiempo’, por el no estar aplastado por la urgencia instantánea de la realización. El tiempo del deseo es el tiempo de la remisión, del diferir”<sup>60</sup>, en una palabra, del aplazamiento.

Se trata aquí de un tiempo que escapa del marco de la presencia y de la sincronía y se constituye desde la ausencia del otro(a), o de lo otro. Es el tiempo de la alteridad, y de la diacronía: visión que se desvincula de la primacía de la presencia, de la omnipotencia del presente. La ausencia del otro es percibida como ausencia en la presencia, y esta, a su vez, es vista como ausencia que aún no se hace presente, que ya adviene. Ausencia que es tiempo, ese ausente porvenir y que inquieta al presente y lo convierte en búsqueda y espera del futuro. Ahora bien, para hablar propiamente de tiempo es preciso mostrar una relación entre ese por-venir y el presente del sujeto. Renunciando a todo saber y a toda anticipación propia de la intencionalidad, ese ausente porvenir se introduce en el presente de la persona produciendo una inquietud fundamental, un anhelo de búsqueda, espera de lo que viene: así el futuro se hace presente y el sujeto lo percibe y

de ese modo experimenta el tiempo. Así se puede entender, a mi modo de ver, la afirmación levinasiana ‘una ausencia que es el tiempo’.

Como se ha visto, Levinas ha buscado superar el solipsismo original y la ausencia de tiempo analizando la relación del existente solitario con lo otro de la muerte y con la alteridad de lo femenino y reconoce que en ambos casos todavía no se realiza la trascendencia temporal anhelada. En la situación constituida por la fecundidad-paternidad se realizará la trascendencia buscada. En efecto, en *Totalité et Infini* (1961), afirma que...

...la fecundidad debe erigirse en categoría ontológica. En una situación como la paternidad, el retorno del yo hacia el sí que articula el concepto monista del sujeto idéntico se encuentra totalmente modificado. El hijo no es solamente mi obra, como un poema o un objeto. No es tampoco, mi propiedad. Ni las categorías del poder, ni las del saber describen mi relación con el hijo. La fecundidad del yo no es ni causa ni dominación. No tengo mi hijo, soy mi hijo. La paternidad es una relación con un extraño que al mismo tiempo que es el otro... es yo: una relación del yo consigo que sin embargo no es yo. En este ‘yo soy’ el ser no es más la unidad eleática. En el existir mismo hay una multiplicidad y una trascendencia. Trascendencia en la que el yo no se transporta, porque el hijo no es yo; y sin embargo soy mi hijo. La fecundidad del yo, es su trascendencia misma. El origen biológico de este concepto, no neutraliza en modo alguno la paradoja de su significación y perfila una estructura que deja atrás lo empírico biológico<sup>61</sup>.

En el contexto de unas conversaciones de Levinas con Philippe Nemo grabadas y difundidas por France-Culture entre febrero y marzo de 1981, y publicadas como *Ethique et infini*, el filósofo explica los alcances de diversos tópicos de su obra. En relación con la paternidad decía: “el hecho de ver las posibilidades del otro como vuestras propias posibilidades, de poder salir del recinto de vuestra identidad y de lo que nos es otorgado y que sin embargo es vuestro, he ahí la paternidad. Este porvenir más allá de mi propio ser, dimensión constitutiva del tiempo, se carga en la paternidad de un contenido concreto”<sup>62</sup>.

#### TIEMPO, PRESENCIA, Y LA CRÍTICA A LA ‘ONTOLOGÍA DEL PRESENTE’<sup>63</sup>.

#### HACIA UNA NUEVA COMPRENSIÓN DEL TIEMPO

En resumen, en palabras del propio autor, las diversas experiencias analizadas, a saber, la relación erótica, la paternidad y la muerte “introducen en la existencia una dualidad que concierne al existir mismo de cada sujeto. El existir en cuanto tal se torna doble. La noción eleática de ser queda superada. El tiempo ya no constituye la forma degradada del ser, sino su acontecimiento mismo”<sup>64</sup>.

Estamos ante una concepción del tiempo que explícitamente se plantea fuera de los modelos de la presencia —lugar del poder del sujeto (ni extásis ni saber), o de la conciencia intencional— y que pretende constituirse desde la ausencia de lo otro o del otro. Esta tesis se ha apoyado, como ya se ha visto, en el análisis de la relación erótica, relación con la alteridad de lo femenino y en la relación de paternidad que inexorablemente va desde mí a otro, en

cierto sentido todavía yo y, a la vez, totalmente otro. Relaciones ambas que se sitúan más allá del marco de la presencia y se relacionan con un porvenir diverso.

Se afirmaba antes que el hecho mismo de existir implicaba soledad y que el proceso de auténtica identidad demandaba una suerte de desidentificación, esto es, salir de sí. La necesaria salida de sí mismo no puede realizarse a través de la vía del conocimiento: Para Levinas, el conocimiento es asimilación, no es relación ni nos pone en relación con lo auténticamente otro. Para el pensador lituano, el conocimiento “es por esencia una relación con lo que igualamos y englobamos, con aquello cuya alteridad suspendemos, con aquello que pasa a ser inmanente, porque es a mi medida y a mi escala”<sup>65</sup>. Por el conocimiento permanecemos en lo ‘mismo’; en definitiva, el conocer es un acto solitario, es soledad. La única vía plausible para salir de sí es la socialidad, la relación con otro.

En *El Tiempo y el Otro* Levinas ha intentado ver el rol del tiempo en esas estructuras de socialidad. El tiempo implica un ‘ensanchamiento de la existencia’:

El tiempo no es una simple experiencia de la duración, sino un dinamismo que nos lleva, más que a las cosas que poseemos, a otra parte. Como si, en el seno del tiempo, hubiera un movimiento hacia más allá de lo que es igual que nosotros. El tiempo como relación con la alteridad inalcanzable y, así, interrupción del ritmo y de sus retornos<sup>66</sup>.

Los dos análisis que fundamentan la tesis anterior, ya revisados en párrafos precedentes, se refieren a la experiencia erótica y a la experiencia de la filiación/paternidad.

Relaciones que para Levinas ‘contrastan’ claramente con las que puede definir el conocimiento y el saber donde lo Mismo absorbe a lo otro. En suma, ajeno a la experiencia erótica y a la experiencia de la filiación es el hecho de la aprehensión, de la posesión, del conocer en relación al otro. “Si fuese posible conocerlo, poseerlo o aprehenderlo, entonces ya no sería otro. Poseer, conocer, aprehender: sinónimos del poder”<sup>67</sup>. En fin, en la relación erótica tampoco se trata de fusión. La relación con otro no es fusión amorosa ni puede serlo dado que en la visión de Levinas la relación con los demás implica la ausencia de lo otro.

En definitiva, la única alternativa para superar el encadenamiento del Mismo al presente y su omnipotencia, y así hacer posible la temporalidad auténtica, es el encuentro con otro existente. Y para que tal encuentro sea auténtico encuentro con otro, como se ha visto en los análisis precedentes, el otro no puede ser reducido a objeto, a concepto. La relación con el otro/otra, relación entre el amante y la amada, entre el padre y el hijo, expresan de un modo paradigmático la visión trascendente del tiempo, donde, en términos levinasianos, no hay ni “éxtasis donde el Mismo se absorbe en el Otro, ni saber donde el Otro pertenece al Mismo”<sup>68</sup>.

Levinas hace ver la seria dificultad de dar cabal sentido al tiempo desde una filosofía basada en la identidad del Mismo complaciente con asimilar al Otro en el Mismo y que considera a toda alteración como insensata y mera deficiencia. Todo aquello que no coincide consigo mismo es visto como ‘puramente subjetivo’, ‘romántico’. Por ello, la inquietud, la búsqueda, el deseo y todo aquello que se encuentra en proceso de transformación se interpreta igualmente como defecto, como disminución de los valores positivos.

Refiriéndose al planteamiento de Husserl, a quien considera un buen exponente de ese modelo de identidad, Levinas observa críticamente que aquí...

...la categoría del Mismo que domina estas definiciones no es objeto de debate. El devenir es una constelación de puntos idénticos. El otro sigue siendo otro mismo, idéntico a sí mismo, discernible del exterior por su lugar en ese orden. La comprensión del tiempo residiría en la relación entre un término idéntico a sí mismo y la presencia. Toda alteración de lo idéntico recuperaría su identidad en esta copresencia regida por la retención y la protención. Tal posibilidad de sincronía de los términos es la verdadera prueba de su sentido, le garantiza a la diferencia de los términos la estabilidad del instante, en el que el tiempo y lo real siguen confundándose. Así queda asegurada la identidad del término que no remite más que a sí mismo<sup>69</sup>.

La metáfora última del tiempo sería el flujo, el ocurrir de un líquido, metáfora tomadas del flujo de la conciencia.

Para Levinas, este modelo de tiempo basado en una filosofía de la identidad no es apto para dar cuenta de la inquietud, del no reposo del tiempo, fenómenos temporales como la búsqueda, el deseo y el devenir en ellos, que pueden significar una relación con aquello que no se considera como ausente solo por defecto. En realidad no hay aquí falta, o deficiencia, sino una relación positiva con algo in-contenible. Es, para Levinas, la relación con el infinito<sup>70</sup>. Decir infinito es pensar más de lo que se piensa y “un pensamiento que

piensa más de lo que piensa es Deseo<sup>71</sup>. Y así como la idea de Infinito no se puede reducir a objeto o a concepto alguno, el Deseo no se puede reducir a necesidad por satisfacer ya que siempre implica un exceso, un más allá de cualquier satisfacción, un Deseo, en fin, de lo absolutamente otro. Tanto la idea de Infinito como la experiencia del deseo, implican una relación no recíproca, basada en la desmesura, en la desigualdad, en la asimetría; una relación con lo inaprehensible, relación desproporcionada entre el deseo y lo deseado, entre el sentir y lo sentido, lo que engendra y supone una distancia, una distancia que es precisamente temporal<sup>72</sup>. Con todo, el Infinito es lo absolutamente otro y su experiencia se da en la relación con los demás existentes: “la idea de lo infinito es la relación social” asevera Levinas<sup>73</sup>. Por lo mismo, el tiempo que acontece en la relación con los otros ‘no es la limitación del ser, sino su relación con el Infinito’<sup>74</sup>, entendiendo por infinito lo absolutamente otro<sup>75</sup>. El tiempo, en suma, es la relación con lo absolutamente Otro, es decir, con el Infinito. Con ese otro (*otra-amante-amada o hijo-hija...*) que no puede ser capturado por el Mismo, por el yo, ya que siempre permanece distante y próximo a la vez, presente y ausente a la vez, donde como ya vimos, la ausencia no es pura ausencia, sino motivo de búsqueda, de anhelo, de espera, ocasión de una inquietud fundamental. Inquietud del Mismo por el Otro, del sujeto por otro sujeto a quien espera, busca, ama o desea. Por ello “el tiempo sería, por consiguiente, la inquietud del Mismo por el otro”<sup>76</sup>.

En definitiva, “el tiempo es a la vez ese ‘Otro en el Mismo’ y ese Otro que no puede estar unido al Mismo, no puede ser sincrónico. El tiempo sería, por consiguiente, la inquietud del Mismo por el Otro, sin que el Mismo pueda jamás comprender al Otro, englobarlo”<sup>77</sup>. La misma dinámica

la advierte Levinas en la relación entre Infinito y finito: lo infinito provoca en mi yo (finito) una conmoción, esto es, un movimiento o perturbación claramente perceptible: “el yo en relación con lo infinito es la imposibilidad de detener la marcha hacia adelante”<sup>78</sup>. Produce asimismo una fisión, es decir, una escisión o ruptura en el yo, en el sujeto:

Infinito en lo finito. Fisión o puesta en tela de juicio del que interroga. Eso sería la temporalidad. ¿Pero qué puede significar ese en? —se pregunta Levinas— y se responde: el otro me pone en tela de juicio y apela a mi responsabilidad, lo cual me confiere una identidad. Es un juicio en el que el sujeto consciente se libera de sí mismo, en el que se escinde por exceso, por trascendencia: ahí se encuentra la inquietud del tiempo como alerta. Esta perturbación por parte del otro pone en duda la identidad en la que se define la esencia del ser. Tal fisión del Mismo por el insostenible Otro en el corazón del yo mismo, en la cual la inquietud perturba el corazón en reposo...<sup>79</sup>.

Ahora bien, esa conmoción, inquietud y perturbación es precisamente la temporalidad y la forma de soportar el Infinito es la paciencia. En fin, se trata de...

...una situación en la que el Otro inquieta al Mismo y en la que el Mismo desea al Otro o lo espera. El Mismo no está en reposo, la identidad del Mismo no es aquello a lo que se reduce todo su significado. El Mismo contiene más de lo que puede contener, y eso es el Deseo, la búsqueda, la paciencia y la extensión del tiempo<sup>80</sup>.

En síntesis, “el tiempo, más que la corriente de los contenidos de la conciencia, es la versión del Mismo hacia el Otro. Versión hacia el otro que, en su calidad de otro, conservaría celosamente, en esa versión inasimilable a la representación, la diacronía temporal”<sup>81</sup>.

Lo totalmente distinto, lo infinito, afecta al Mismo en el tiempo. La afección quiere expresar la imposibilidad para el Otro de entrar en el Mismo.

El pensamiento de Levinas manifestado desde *Le Temps et l'Autre...*

...no presenta el tiempo como horizonte ontológico del ‘ser del ente’, sino como modo del ‘más allá del ser’, como relación del pensamiento con lo Otro y —mediante diversas figuras de la socialidad frente al rostro de otro hombre: erotismo, paternidad, responsabilidad respecto del prójimo— como relación con lo Absolutamente Otro<sup>82</sup>.

Una relación, en suma, que no está estructurada como saber, esto es, como intencionalidad ya que esta implica representación y acaba conduciendo a lo otro hasta la presencia o compresencia. En el tiempo diacrónico, tiempo de la alteridad, hay necesariamente una no-coincidencia a la vez que una relación. “El tiempo significa ese *siempre* de la no-coincidencia, pero también el *siempre* de la relación —del anhelo y de la espera”<sup>83</sup>. Se trata de un movimiento de distancia y proximidad. A Levinas le interesa superar toda inclinación a la linealidad, a la sincronización del tiempo propia de los modelos basados en la identificación entre ser y tiempo, entre presencia y tiempo con la consiguiente reducción del pasado y el futuro a meras formas del presente y de toda representación.

**EL TIEMPO, LA PASIVIDAD  
Y LA RESPONSABILIDAD PARA CON EL OTRO**

El solo planteo de la responsabilidad nos lleva a reflexionar sobre otro pilar fundamental del pensar levinasiano: el de la pasividad. Por lo visto, es dable afirmar que Levinas no solo rompe con la primacía del presente y del pensamiento representativo, sino también con la 'primacía de lo activo'. Frente a una filosofía y una ética que parten de lo activo para terminar secundariamente en lo pasivo, Levinas propone una filosofía ética comprendida desde la pasividad, entendida, ciertamente, como factor determinante de una actitud de radical responsabilidad frente al otro.

Por medio de un signo de ruptura con el ontologismo que caracteriza a una vertiente importante del pensamiento occidental<sup>84</sup>, rehabilita Levinas la pasividad. Renunciando a ver la pasividad como un mero correlato de la actividad (como efecto de una acción), Levinas indaga una pasividad pura, absoluta y por ello habla de una 'pasividad más pasiva que toda pasividad'<sup>85</sup>. La pasividad es una dimensión constitutiva de la subjetividad, que a juicio de nuestro autor "se presenta como un pasividad más pasiva que toda pasividad. Al pasado diacrónico, irrecuperable mediante la representación del recuerdo o de la historia, es decir, inconmensurable con el presente corresponde o responde la pasividad inasumible de sí mismo"<sup>86</sup>.

A juicio de Suscasas...

...cuatro son las situaciones en que esa pasividad cobra concreción: escucha del imperativo; referencia anárquica a un pasado no tematizable; paciencia; sufrimiento. En todas ellas corresponde a la diacronía de la temporalidad, a su imposible sincronización, subvertir

la tiranía de la presencia e instaurar una heteronomía irreductible. Ante la exigencia del rostro, la subjetividad activa —‘yo puedo’— se resuelve en pasividad<sup>87</sup>.

### **Pasividad-paciencia**

No solo hay una estrecha y fecunda relación entre pasividad y temporalidad, sino también entre temporalidad, pasividad y paciencia en el planteo levinasiano<sup>88</sup>.

Admitir la diacronía significa concretamente someter la voluntad egoísta a la palabra imperativa del rostro. Para Levinas “el ser-para-la-muerte es paciencia, no-anticipación, una duración a su pesar, una modalidad de obediencia; es la temporalidad del tiempo como obediencia”<sup>89</sup>. El yo llega siempre con retraso en relación con una exterioridad preexistente, en relación con un mandato que nos precede. La experiencia ética remite a un ‘pasado inmemorial’, no susceptible de evocación y que solo cabe caracterizar como ‘pre-original’ o ‘anárquico’<sup>90</sup>. Con todo, el tiempo queda definido por la pasividad entendida positivamente, pasividad original, constituida como ‘espontaneidad inicial’<sup>91</sup>. Así, el tiempo es ‘el secreto mismo de la subjetividad’<sup>92</sup> porque la constituye, articulándola preoriginariamente. Por ello, Levinas puede decir que el sujeto no se describe a partir de la intencionalidad propia de la actividad representativa, de la objetivación, de la libertad y de la voluntad, sino que se describe a partir de la pasividad del tiempo<sup>93</sup>, es decir, el sujeto es ‘llamado’ a ser alguien por otro y ‘de esta llamada o de esta elección sin posible dimisión el sujeto no se separa’<sup>94</sup>. Sucasas comenta que “esa diacronía o anacronismo —que invalida la pretensión del cogito de ser *arkhé*, principio u origen absoluto— relaciona al rostro con

un pasado más antiguo que el tiempo más remoto accesible al recuerdo, un ‘antes’ respecto del cual el ahora de la conciencia llega siempre con retraso”<sup>95</sup>: ‘llego demasiado tarde porque no hay tiempo de esperarme’ subrayaba Levinas<sup>96</sup>.

En fin, la experiencia del tiempo que emerge de la diacronía es irreductible a toda forma de hacer presente, incluso a la anticipación que también sería una forma de hacer presente. En una palabra, el tiempo como ‘diacronía’ implica un claro distanciamiento de la primacía del presente (lo sincrónico) y se refiere tanto a un pasado como a un futuro que nunca han sido (ni serán) presente ni tienen su origen en el presente del sujeto<sup>97</sup>. Ahora bien, ¿qué implica esto? ¿Dónde encuentran su origen pasado y futuro? ¿Qué sentido tienen estos términos al hablar sobre el tiempo? ¿De qué otro modo se puede seguir hablando de pasado y de futuro? Solo a partir de la relación ética será posible visualizar una temporalidad donde pasado y futuro tengan una significación propia y no sean mera extensión del presente de un sujeto ensimismado. Por ello, Levinas hablará de un ‘pasado inmemorial’ y de un ‘futuro puro’, nociones que pasamos a revisar a continuación.

### **Pasado inmemorial**

Levinas piensa que ser responsable frente a otro y otros “es ser responsable antes de cualquier decisión (...). Como si existiera algo anterior al comienzo; una *an-arquía*. Y ello quiere decir una revisión del sujeto como espontaneidad; yo no soy el origen de mí mismo”<sup>98</sup>. Insiste en que “la responsabilidad para con el otro no puede haber comenzado en mi compromiso, en mi decisión. La responsabilidad ilimitada en que me hallo viene de fuera de mi libertad, de algo

‘anterior-a-todo-recuerdo’, de algo ‘ulterior-a-todo-cumplimiento’, de algo no-presente; viene de lo no-original por excelencia, de lo anárquico, de algo que está más acá o más allá de la esencia”<sup>99</sup>. El yo ha sido elegido antes...

...la ética se desliza en mí antes de la libertad. Antes de la bipolaridad del Bien y el Mal, el yo se halla comprometido con el Bien en la pasividad del sopor-tar. El yo se halla comprometido con el Bien antes de haberlo escogido (...). Como si hubiese en el yo, siempre irreductible a la presencia, un pasado anterior a cualquier pasado, un pasado absoluto e irrepresentable (...). Esta anterioridad de la responsabilidad respecto a la libertad significa la bondad del Bien: el Bien debe elegirme en primer lugar<sup>100</sup>.

Sobre ese fondo de ‘pasividad más pasiva que toda pasividad’ se ejerce la libertad, una ‘libertad finita’<sup>101</sup>, es decir, limitada, ‘porque es una relación con otro’ y que ‘sigue siendo libertad porque ese otro es el prójimo’. Limitada por los demás, esta libertad sigue siendo libertad.

Levinas se pregunta ¿en qué caso concreto se produce la singular relación con el pasado, un pasado preoriginal, un pasado anárquico?<sup>102</sup>; un pasado, en suma, distinto a toda re-presentación. Para Levinas esa experiencia concreta se produce en el encuentro responsable ante el otro. Señala el filósofo judío que...

...la relación con un pasado al margen de todo presente y todo lo re-presentable porque no pertenece al orden de la presencia está incluida en el acontecimiento, extraordinario y cotidiano, de mi responsabilidad

por las faltas o la desdicha de los otros, en mi responsabilidad que responde de la libertad del otro, en la asombrosa fraternidad humana...<sup>103</sup>.

Se trata, en palabras de Levinas, de una ‘responsabilidad anárquica’, de...

...un pasado que me concierne, que ‘tiene que ver conmigo’, que es ‘asunto mío’ al margen de toda reminiscencia, de toda retención, de toda representación, de toda referencia a un pasado recordado. A partir de la responsabilidad respecto de otro hombre, cobra sentido un pasado inmemorial que me llega en la heteronomía de un mandato: mi participación *no intencional* en la historia de la humanidad, en el pasado de los demás que ‘tiene que ver conmigo’ desde el fondo de la concreción de un tiempo que es el tiempo de mi responsabilidad respecto de otro, la diacronía de un pasado que no se unifica en la representación<sup>104</sup>.

No es asunto solo de teoría, de diálogo con la propia conciencia ni mero pensamiento, sino de una cierta anterioridad-proximidad del ‘rostro’. “En esta proximidad del rostro, la sumisión precede a la decisión racional de asumir la orden que el rostro comporta”<sup>105</sup>.

Ahora bien, la ‘obediencia’ es el modo adecuado de asumir este mandato absoluto. “La escucha de la orden es ya obediencia”<sup>106</sup>. Heteronomía de la obediencia, “obediencia a la orden absoluta —a la autoridad por excelencia—, obediencia originaria a la autoridad por excelencia, a la *palabra de Dios*, a condición de nombrar a *Dios* únicamente a partir de esta obediencia”<sup>107</sup>, autoridad “que no impide la

libertad”<sup>108</sup>. En otra ocasión, en el contexto de sus lecturas y escritos talmúdicos, Levinas recuerda que...

...es en la responsabilidad por el otro hombre de donde surge mi propia unicidad. Esa responsabilidad no podría delegársela a nadie (...). La obediencia al Altísimo significa precisamente esta imposibilidad de esconderme, de escapar. Es esa imposibilidad lo que me vuelve único. Ser libre, es hacer solamente lo que nadie puede hacer en mi lugar. Obedecer al Altísimo, es ser libre<sup>109</sup>.

### Futuro puro

Tal autoridad “tiene sentido *después y a pesar de mi muerte...* ¡Responsabilidad respecto de otro que llega incluso hasta morir por otro!”<sup>110</sup>. En suma, puntualiza Levinas, “encuentro, en el otro, un sentido y una obligación que me obliga más allá de la muerte: tal es el sentido original del futuro. Es la futurición de un futuro que no me llega como un porvenir, como horizonte de mis anticipaciones o protenciones”<sup>111</sup>. Con todo...

...la responsabilidad respecto de otro hombre, al responder de la muerte de otro, se condena a una alteridad que no pertenece ya al registro de la representación. Esta forma de estar condenado —o esta devoción— es el tiempo. Sigue siendo relación con otro en cuanto otro, y no reducción del otro al mismo. Es trascendencia. No se trata de la finitud del tiempo esbozada en el ‘ser-para-la-muerte’ de *Sein und Zeit*<sup>112</sup>.

Para Levinas hay sentido más allá de la muerte, en el asumir y tomar en serio la posibilidad de la muerte del otro. De este modo el autor parece completar su proceso de desformalización del tiempo. En efecto, al articular un discurso sobre la responsabilidad frente al otro anterior a todo contrato ('pasado inmemorial' que me elige para responder) y al plantear que la mortalidad ajena tiene que ver conmigo y me convoca a morir por/con el otro ('futuro puro'), Levinas permite visualizar una temporalidad auténtica donde pasado y futuro tengan una significación propia y no sean solo una mera extensión del presente.

Con razón, Sucasas, atento lector de la obra levinasiana, puede comentar que "frente al nihilismo heroico con que el *Dasein* anticipa su propia muerte, la meditación levinasiana propone una superación ética de la muerte: en tanto que obediencia al Otro, la paciencia posibilita un tiempo tras mi muerte en el que el sentido vence la insensatez del morir"<sup>113</sup>.

#### **LA MUERTE Y EL TIEMPO: ¿EL TIEMPO A PARTIR DE LA MUERTE O LA MUERTE A PARTIR DEL TIEMPO?**

#### **Muerte y tiempo en Heidegger y Levinas**

"A pesar de todo el horror que después se asociaría al nombre de Heidegger —y que nada puede disipar—, la convicción de que *Sein und Zeit* de 1927 es tan imprescriptible como esos pocos libros eternos de la historia de la filosofía —aunque estén en desacuerdo entre sí—, no ha abandonado jamás mi espíritu", decía Levinas en el coloquio dedicado a Heidegger en 1987<sup>114</sup>. Para el filósofo judío es conocido el fundamental

aporte de esta obra a la historia de la filosofía. A partir de esta obra el ser se comprende como acontecimiento y su comprensión no se reduce a una operación lógica. Por ende, comprender el sentido es algo que pertenece ya al acontecimiento mismo del ser del que indagamos el sentido, pertenece a la aventura, a la 'gesta' del ser, en el ser-ahí, o en la intriga humana. En efecto, sea a modo de 'preocupación por el ser', a modo de 'ser-ahí', a modo de 'ser-en-el-mundo', a modo de 'ser-con-los otros', o, en fin, a modo de un ser 'para-la-muerte', "su ser le va a este mismo ser en el 'acontecimiento' de ser"<sup>115</sup>.

Para Heidegger...

...así como el Dasein, mientras esté siendo, ya *es* constantemente su no-todavía, así él *es* también siempre ya su fin. El terminar a que se refiere la muerte no significa un haber-llegado-a-fin del Dasein, sino un *estar vuelto hacia el fin* de parte de este ente. La muerte es una manera de ser de la que el Dasein se hace cargo tan pronto como él es. 'Apenas un hombre viene a la vida ya es bastante viejo para morir'<sup>116</sup>.

En el § 53 de *Ser y Tiempo*, sintetizando sus planteamientos, Heidegger hace ver que la muerte es la posibilidad 'más propia' e 'irrespectiva', es decir, que el *Dasein* debe hacerse cargo exclusivamente por sí mismo de la posibilidad de la muerte. La irrespectividad de la muerte singulariza al *Dasein*, aislándolo en sí mismo. Además, la muerte es 'insuperable' ya que incluso adelantarse o anticiparse a ella no logra ocultar tal insuperabilidad de la muerte. Lo que sí permite una cierta anticipación es elegir de un modo más auténtico las múltiples posibilidades y ordenarlas en relación con la única insuperable. "El adelantarse haciéndose libre para

la propia muerte libera del estar perdido entre las fortuitas posibilidades que se precipitan sobre nosotros, y nos hace comprender y elegir por primera vez en forma propia las posibilidades fácticas que están antepuestas a la posibilidad insuperable". Posibilidad, en fin, cierta y como tal indeterminada. La posibilidad más propia es 'indeterminada' en su certeza dado que el 'cuándo' de la muerte queda constantemente indeterminado:

En el adelantarse hacia la muerte indeterminadamente cierta, el *Dasein* se abre a una constante amenaza que brota de su mismo 'Ahí'... Ahora bien, la disposición afectiva capaz de mantener abierta la constante y radical amenaza de sí mismo que va brotando del ser más propio y singular del *Dasein* es la angustia<sup>117</sup>. Estando en ella, el *Dasein* se encuentra ante la nada de la posible imposibilidad de su existencia<sup>118</sup>.

Levinas comenta que el final de la muerte del *Dasein* tal como lo concibe Heidegger "no puede entenderse ni como remate, ni como desaparición, ni como el cesar de la lluvia que se termina, ni como el final del trabajo hecho, ni como una deuda que se devuelve. Para el *Dasein*, el final no es el punto final de un ser sino una manera de asumir el final en su propio ser. Es una posibilidad que el *Dasein* aprovecha, no un rapto... 'La muerte es una forma de ser que el *Dasein* asume desde que es' (*Ser y Tiempo*, § 48). La muerte no debe concebirse en un futuro aún no alcanzado con arreglo a un tiempo que se extiende en una serie de días y noches, minutos y segundos; al contrario, a partir del 'qué ser' de la existencia debe captarse el 'hasta la muerte' que es el *Dasein*. 'Desde que el hombre viene al mundo es ya

suficientemente viejo para morir' (frase de *El paisano de Bohemia*, cit. por Heidegger en § 48). 'Tener que ser es tener que morir. La muerte no es una parte del tiempo, sino que el tiempo es originariamente *zu sein* (para ser), es decir, *zu sterben* (para morir)'"<sup>119</sup>. En este marco, la *Eigentlichkeit* (lo verdaderamente propio, la autenticidad) y la totalidad (integridad) están inevitablemente vinculadas. Coinciden lo total y lo propio. "La muerte es un modo de ser y a partir de ese modo de ser surge el 'todavía no'"<sup>120</sup>.

### **El 'existir para la muerte' como origen del tiempo: el tiempo concebido a partir de la muerte**

Ciertamente la muerte para Heidegger es un modo de ser, implica el fin del 'ser-ahí', realidad que asume desde que es. La cuestión no es la de haber llegado al fin o de que llegará al fin en algún momento indeterminado, sino la de ser de tal modo que el *Dasein* es un 'ser relativamente al fin'. Anticipar la muerte no se debe entender como consumación o término consumidor, sino como acercamiento inminente. Por ello, lo que se anticipa no es, en consecuencia, en primera instancia algo que ocurre o que ocurrirá al *Dasein*. El anticipar se refiere a la plena posesión de la existencia, al hacer posible una existencia más propia. Lo que Heidegger quiere al respecto es captar al hombre en su totalidad, a saber, en su 'integridad', no solo en uno de sus aspectos (y, sobre todo, no en el aspecto en el que el *Dasein* es la pérdida de sí mismo en lo cotidiano). "Quiere captarlo en el aspecto en el que está en posesión de sí mismo, en el que es verdaderamente *eigentlich* (propio). Y esta posesión de sí mismo se mostrará como 'existir para la muerte' o 'ser hasta la muerte'"<sup>121</sup>.

Dicho de otro modo y quizá más radicalmente...

...morir, para el Dasein, no es esperar el punto final de su ser, sino estar cerca del final en todo momento de su ser. La muerte no es un momento de su ser. La muerte no es un momento, sino una manera de ser de la cual se hace cargo el Dasein desde que existe, de modo que la fórmula 'tener que ser' significa además 'tener que morir'. La muerte no debe concebirse en un futuro sin consumir, sino que, por el contrario, a partir de ese 'que ser' que es también 'que morir', debe concebirse inicialmente el tiempo. Si el Dasein, como tal, es siempre un 'todavía no', es también siempre su final<sup>122</sup>.

Si el tiempo es el modo de ser del ser mortal, Levinas se muestra convencido respecto a que "el análisis del 'existir para la muerte' nos servirá de origen para una nueva concepción del tiempo. Tiempo como futuro del 'existir para la muerte', futuro definido exclusivamente por la relación única de 'ser hasta la muerte' como 'estar fuera de sí', que es también ser todo (ser íntegro), ser propiamente uno"<sup>123</sup>.

La muerte es la posibilidad más propia, por tanto, la más auténtica. Mientras la muerte no se experimente como realidad es pura posibilidad: la posibilidad más cierta y auténtica. Reconocida como la posibilidad de la imposibilidad de toda posibilidad, la muerte permite al Dasein percibir sus otras posibilidades de una manera más auténtica. Tal reconocimiento comporta una anticipación de la misma muerte, lo que a su vez implica aceptar a las otras posibilidades que ofrece la vida como puras posibilidades. En concreto, ninguna otra posibilidad es definitiva, solo la muerte es lo

definitivo. El sujeto humano está inexorablemente “proyectado hacia esa posibilidad de dejar de estar en el mundo”<sup>124</sup>. Anticipar la muerte en el sentido señalado provoca que las posibilidades (hacer esto o aquello) se presenten como posibilidades nunca definitivas y que el sujeto tenga que elegir las como propias reconociendo sus límites. Así, en ese marco, el sujeto puede experimentar su transcurso temporal de un modo más unitario, superando la disociación en la que vive inmerso entre posibilidades diseminadas en el día a día de su existencia. La decisión de elegir y asumir como propias esas posibilidades dispersas las unifica y, con todo, el existente no se conforma con realizaciones particulares e insignificantes, dejando ver que hay un porvenir, un futuro más propio que tiene relación con su muerte. En una palabra, hay tiempo. El existente humano está entero, *es* en todo momento solo si asume lúcidamente su existir para la muerte. Ser es existir para la muerte. Por ello, concluye Levinas su análisis crítico de Heidegger, acotando que de acuerdo con el planteamiento del filósofo alemán: “Gracias a la muerte existe el tiempo y existe el Dasein”<sup>125</sup>.

### **Otra alternativa: concebir la muerte a partir del tiempo**

A Levinas le llama la atención que en el análisis heideggeriano de la muerte, se reduzca la muerte “al ‘existir para la muerte’, a la estructura del Dasein; es decir, una vez más, a la subjetividad en su origen, verdadera relación con el ser a partir de la cual se comprende al otro hombre. De manera que, exagerando un poco, podríamos afirmar que, para Heidegger (que, sin duda, no diría algo así), el temor a ser asesino no llega a sobrepasar el miedo a morir. El ‘ser hasta la

muerte' es 'ser hasta *mi* muerte"<sup>126</sup>. En efecto, como ya se ha visto, llegar al final, morir mi muerte, es la posibilidad más propia e inalienable del sujeto. Estar en la cercanía del final en todo momento de su ser es una experiencia intransferible del yo, es la inminencia del no ser, de la nada. Por ello, observa el pensador judío...

...la temporalidad se define mediante la relación con la nada. Por consiguiente, el deseo más profundo es deseo de ser y la muerte es siempre prematura. La muerte no está a la altura de mi deseo de ser; mi ser no puede ocultar mi deseo de ser: la cobertura es demasiado escasa. En el formalismo del *conatus* puro, la existencia es el premio supremo. No hay más que un valor y es el de ser; valor puramente formal y en el que se enraíza el rechazo heideggeriano de los valores<sup>127</sup>.

Levinas se propone...

...abandonar este estudio de la muerte como instante de la ontología, la muerte como nada y la temporalidad aferrada a la angustia de la nada, para pasar a un pensamiento en el que el sentido, desde luego, sigue vinculado al mundo, pero donde el sentido del mundo está profundamente ligado a los demás hombres. Es lo que sucede en una filosofía en la que la preocupación social anima el saber y la cultura en su conjunto y donde la terminología ontológica está asociada a la otra. Así ocurre, por ejemplo, en un pensamiento religioso o en un pensamiento social<sup>128</sup>.

En el pensamiento social en sentido amplio, y en la filosofía que lo acompaña...

...la muerte, aunque sigue siendo final y anonadamiento del individuo, aunque se interpreta como necesidad natural ineluctable, no es el origen de todo sentido y sinsentido. Su misma emoción no se resume en una angustia del ser por la eventualidad de su 'no ser', ni el tiempo se remite al 'ser para la muerte'. Que el tiempo, en su 'por venir', no remita a la finitud orientada hacia el 'existir para la muerte', sino que tenga otro significado, que exista otra eventualidad en el análisis de la muerte, son las cuestiones de las que querríamos hablar aquí, a través de la filosofía de Ernst Bloch<sup>129</sup>.

Levinas recoge los principales aportes de la obra clásica de Bloch, *Principio Esperanza* en el marco de su debate crítico con los planteos de Heidegger y la presenta como una obra significativa de lo que él denomina 'pensamiento social'.

Mientras en Heidegger el tiempo no posee más significación que 'existir para la muerte', acota Levinas, "en la filosofía social hay, al menos, una temporalidad que extrae su sentido del más allá de esta nada, aunque solo sea gracias a la idea de progreso", como ocurre de hecho con la propuesta utópica de Ernst Bloch, donde la esencia del ser se comprende a partir de su finalidad humana<sup>130</sup>. En consecuencia, resume nuestro autor, "el tiempo no es, entonces, ni la proyección del ser hacia su final, como en Heidegger, ni la imagen móvil de la eternidad inmóvil, como en Platón. Es un tiempo de realización (...). Es la actualización de lo inacabado"<sup>131</sup>.

Es pertinente por su afinidad recordar que para Rosenzweig, pensador judío de gran influencia en Levinas, el mundo no está consumado, no está aún acabado. En la *Estrella de la Redención*, Rosenzweig, inspirándose en el pensar profético (Is 25, 8), afirma que “el mundo no está aún acabado. Aún hay en él risas y lágrimas. El llanto no ha sido todavía enjugado en todos los rostros”<sup>132</sup>.

Para el pensamiento social...

...el mal social es un defecto en el ser y el progreso es el progreso del propio ser, su terminación (...). El porvenir es lo que no ha llegado, no es virtualmente real, no existe previamente. El tiempo se toma en serio. El impulso hacia el futuro es una relación con la *utopía*, no el avance hacia un final de la historia predeterminado en el oscuro presente. *El tiempo es pura esperanza*. Es incluso el lugar de origen de la esperanza<sup>133</sup>.

Esperanza de un mundo humanamente habitable que ha desterrado la violencia y la injusticia continuada de la historia. De ahí que “el tiempo, como esperanza de la utopía, ya no es el tiempo pensado a partir de la muerte”<sup>134</sup>.

En contraste con lo que piensa Heidegger, Levinas afirma: “La nada de la utopía no es la nada de la muerte. En Bloch no es la muerte lo que abre el auténtico futuro, sino que, al contrario, es en el futuro auténtico donde debe comprenderse la muerte. Futuro de utopía como esperanza de cumplir lo que no es todavía”<sup>135</sup>. El ser humano es histórico y como tal está sometido a la limitación espacio-temporal y a la finitud de todo proyecto social. En el futuro inmediato la utopía solo triunfa parcialmente. “La obra del hombre es

histórica pero no está a la altura de la utopía. El fracaso existe en cualquier vida, y la melancolía por ese fracaso es la forma de mantenerse en el ser inacabado”<sup>136</sup>. “En un mundo inacabado tenemos la impresión de no acabar nuestra obra”<sup>137</sup>.

En resumen: de esta visión que surge en el marco del pensamiento social, Levinas estima que es preciso retener tres puntos fundamentales y que, a la vez, constituyen la diferencia entre este pensamiento utópico y el ontologismo trágico de Heidegger<sup>138</sup>. En efecto, en el pensamiento social-utópico sucede: a) Que el hombre puede extraer su identidad de algo distinto a la perseverancia en su ser, y, en consecuencia, no se preocupa en primer lugar de su ser. b) La subordinación del ser y del mundo al orden ético, al orden humano, en concreto, al fin de la injusticia y de la violencia continuada de la historia, o a la construcción de un mundo humanamente habitable para todos. c) Que el tiempo no es aquí pura destrucción; todo lo contrario, se le vincula vitalmente con el proceso de realización utópica.

Establecidas las diferencias fundamentales entre Heidegger y Bloch, Levinas concluye que...

...hay en todo ello una invitación a concebir la muerte a partir del tiempo y no el tiempo a partir de la muerte. Ello no impide el carácter ineluctable de esta última, pero no le da el privilegio de ser el origen de todo sentido. En Heidegger, al menos en *Sein und Zeit*, todo lo que es olvido de la muerte es inauténtico o impropio, y el propio rechazo de la muerte en la distracción remite a ella<sup>139</sup>.

Por el contrario, en el pensamiento social utópico “el sentido de la muerte no empieza en ella misma. Esto nos

invita a pensar en la muerte como un momento de su propio 'significado', un sentido que desborda la muerte. Es preciso advertir cuidadosamente que desbordar la muerte no significa, en ningún caso, superarla o reducirla, sino que dicho desbordamiento posee también su significado. Expresiones como 'El amor es más fuerte que la muerte' (en realidad, el *Cantar de los cantares* dice exactamente: 'El amor, fuerte como la muerte') tienen su sentido"<sup>140</sup>. A continuación, Levinas cita *La Mort* de Vladimir Jankelevitch quien a su vez cita a Ionesco cuando dice: "Si sientes un amor loco, si amas desesperadamente, si amas absolutamente, la muerte se aleja"<sup>141</sup>. "El amor, continúa Jankelevitch, es 'aquello que dice sí', y aquello que responde no al no de la muerte, y que a continuación responde sí al sí, responde afirmativamente a la afirmación y vitalmente a la vida, y se hace eco de la positividad del ser"<sup>142</sup>. El amor es 'promesa de futuro'. Con todo, se manifiesta de otro modo que el tiempo, es mucho más que un mero existir para la muerte.

A propósito del amor 'fuerte como la muerte' (cf. Cant 8, 6), Levinas reflexiona que...

...no se trata de una fuerza que pueda rechazar a la muerte inscrita en mi ser. Pero no es mi no ser el que es angustioso, sino el del amado o el del otro, más amado que mi ser. Lo que denominamos, con un término algo adulterado, amor, es fundamentalmente el hecho de que la muerte del otro me afecta más que la mía. El amor al otro es la emoción por la muerte del otro. Es mi forma de acoger al prójimo, y no la angustia de la muerte que me espera, lo que constituye la referencia a la muerte. Nos encontramos con la muerte en el rostro de los demás<sup>143</sup>.

Si en Heidegger la muerte es ante todo ‘mi muerte’, la filosofía de Levinas pone en primer lugar la muerte del otro. La muerte del otro me concierne, me cuestiona desde lo profundo y me afecta incluso en mi identidad.

Si antes Levinas había dicho en torno a las reflexiones sobre el tiempo que la relación con el Infinito es una cuestión irrepresentable, más allá de toda sincronización, relación de diferencia en la no indiferencia y que, en suma, el tiempo debería concebirse como la ‘verdadera relación con lo infinito’<sup>144</sup>, acá nos enseña que...

...la relación con el Infinito es la responsabilidad de un mortal por un mortal. Como en el fragmento bíblico (Génesis 18, 23ss.) donde Abraham intercede por Sodoma. Abraham está espantado por la muerte de los demás y asume la responsabilidad de interceder. Y es entonces cuando dice: ‘Yo que soy polvo y ceniza’<sup>145</sup>.

Es la propia mortalidad vivida como relación con lo desconocido y no solo como angustia ante la nada que puede venir, la que hace posible la gratuidad de ‘mi responsabilidad por el otro’, por la muerte del otro.

## **ALGUNAS CONSIDERACIONES PROSPECTIVAS**

### **Tiempo de la Alteridad como superación del tiempo de la Identidad**

Para Levinas, el tiempo auténtico, verdadero, emerge con el advenimiento del otro. La existencia solitaria es incapaz

de tiempo, pues la condición de posibilidad del tiempo es la relación intersubjetiva y acontece, en consecuencia, en la relación entre humanos, en la historia. Ya en los inicios de su itinerario filosófico Levinas toma distancia de modelos intelectualistas y solipsistas para proponer un camino de búsqueda que recorre a lo largo de su propia vida intelectual. Es así que en *Le Temps et L'autre* muestra cómo las relaciones *erótica*, de *paternidad* y con la *muerte*, introducen la diferencia, el pluralismo, la alteridad y la misma experiencia del tiempo en la vida del sujeto. Desde ahí y hasta sus últimos escritos dedicados al asunto, como *Dieu, la Mort et le Temps*, enseña que el tiempo no debe comprenderse como limitación del ser finito, sino como relación con lo inasimilable, con lo incontenible, con lo diferente, con el otro(s), con el Otro, con el Infinito, en fin, con Dios. Con todo, busca superar los modelos de identidad y de la pura presencia, a saber, sincrónicos e inmanentes, donde todo depende del poder y saber del sujeto ensimismado. Por ello, planteará una visión distinta y hablará de una 'diacronía trascendente' que hace posible comprender el tiempo como la 'versión del Mismo hacia el Otro' y no solo como la 'corriente de los contenidos de la conciencia'.

### **La desformalización del tiempo**

Desde el inicio de nuestra investigación observamos que Levinas reconocía explícitamente que un tema esencial de su filosofía era precisamente la 'desformalización del tiempo'. Sumándose a un esfuerzo intelectual iniciado por Bergson y continuado de algún modo por Heidegger, Levinas propone un método para seguir profundizando esta línea

desformalizadora a fin de auscultar una concreción más antigua que la forma más pura del tiempo, una coyuntura de acontecimientos de un contenido significativo previo a la forma, a fin de articular una temporalidad verdadera. Es así como llega a proyectar un discurso sobre la responsabilidad frente al otro anterior a todo contrato —referencia a un ‘pasado inmemorial’, que nunca ha sido mi presente, y que sin embargo me llama y me elige para responder— y sobre la mortalidad del otro que igualmente me convoca a morir por/con el otro, a compadecer su muerte, referencia a un ‘futuro puro’. De ese modo, Levinas piensa que es posible visualizar una temporalidad auténtica donde pasado y futuro tengan una significación propia y no sean solo mera extensión del presente.

### Tiempo como ‘a-Dios’ (ante o para, hacia Dios)

Es un hecho que Levinas vincula discretamente el tiempo con *Dios*. Se ha visto que tanto en su reflexión sobre el ‘pasado inmemorial’ como en sus alcances sobre el ‘futuro puro’, involucra la noción de *Dios*. En el contexto religioso se trata de descender desde ‘el fondo de la conciencia’ “hacia el *profetismo*, hacia la inspiración<sup>146</sup>, hacia una espiritualidad en la que el Mismo no se confirma, no se instala, sino que el Otro *agita* al Mismo”<sup>147</sup>. En este marco —de la espiritualidad— “el Otro no está *en* el Mismo con arreglo a la estructura de la comprensión, sino que el Otro *agita* al Mismo”<sup>148</sup>. La escansión, la puntuación fuerte de esta diacronía del tiempo significa, según Levinas, “la *subida* del tiempo hacia el Infinito, la distancia del Infinito, la versión hacia su altura, que es el tiempo en su *dia-cronía*. Como tal, lejos de

significar la corruptibilidad del ser, el tiempo significaría la ascensión hacia Dios, el *des-inter-és*, el paso al más allá del ser, la salida del ‘es’<sup>149</sup>. Más adelante, nuestro autor reitera sus pensamientos señalando que “hemos interpretado este estallido de la experiencia en el testimonio, esta agitación del Mismo por el Otro, como la *diacronía* del tiempo. Tiempo que, en este caso, se daría a entender como referencia a Dios —como el verdadero *a-Dios*— antes de interpretarse como pura deficiencia, como sinónimo de lo percedero...”<sup>150</sup>.

En este contexto, el tiempo como espera, la paciencia del tiempo, más pasiva que toda pasividad significa una ‘paciencia’ que en el pensamiento de Levinas adquiere una connotación bíblica. El tiempo es un tiempo del ‘heme aquí’, de la disponibilidad, de la inquietud por los otros y otras, de la obediencia a Dios en el servicio a los demás, de la preocupación por el destino de la viuda y del huérfano, del extranjero y del pobre, como acostumbraba a decir frecuentemente Levinas. No hay duda que el autor valora positivamente la obra humana en la historia, pero a la vez no ignora la complejidad y parcialidad que habita por dentro a todo proyecto histórico. Por ello, la necesidad de la paciencia en la historia:

En tanto que orientación absoluta hacia el Otro —en tanto que sentido— la obra solo es posible en la paciencia, la que, llevada hasta sus últimas consecuencias, significa, para el Agente, renunciar a ser el contemporáneo de la conclusión, actuar sin entrar en la Tierra Prometida. El Porvenir por el cual tal acción actúa, debe, de entrada, considerarse como indiferente a mi muerte. La obra, distinta a la vez de juegos y de cálculos, es el ser-para-más-allá-de-mi-muerte (...). Renunciar a ser contemporáneo del triunfo de su obra

es entrever este triunfo en un *tiempo sin mí*, aspirar a este mundo sin mí, aspirar a un tiempo más allá del horizonte de mi tiempo<sup>151</sup>.

Es más, en este camino...

...ser imagen de Dios no significa ser el icono de Dios, sino encontrarse en su huella. El Dios revelado de nuestra espiritualidad judeo-cristiana conserva todo lo infinito de su ausencia que está en el orden personal mismo. Solo se muestra por su huella, como en el capítulo 33 del Éxodo. Ir hacia él no es seguir esta huella que no es un signo. Es ir hacia los otros que se encuentran en la huella<sup>152</sup>.

En suma, he aquí una valoración 'religiosa del tiempo', y se subraya de nuevo que el tiempo no es pura deficiencia sino apertura a Dios. Tópicos que profundizaremos en un momento ulterior en el que abordaremos directamente las connotaciones religiosas y eventuales implicancias 'teológicas' y 'escatológicas' del pensamiento de Levinas.

### **Ser 'contra' la muerte: tener aún tiempo**

En definitiva, y respecto de un punto central de nuestro estudio sobre el tiempo, la muerte y el otro, cabe concluir que no se trata solo de asumir la muerte sino de ser 'contra' la muerte. Con todo, a la luz de lo visto se entiende mejor el planteo de *Totalité e infini* en el que distante del ontologismo trágico de Heidegger, Levinas afirma que "el tiempo es precisamente el hecho de que toda la existencia del ser

mortal... no es el ser para la muerte, sino el 'aún no' que es una modalidad de ser contra la muerte, una retirada frente a la muerte en el seno mismo de su cercanía inexorable"<sup>153</sup>; y más adelante precisa que "ser temporal es ser a la vez para la muerte y tener aún tiempo, ser contra la muerte"<sup>154</sup>. Ser temporal es tener todavía tiempo y poder aplazar la muerte, o, en definitiva, enfrentarla libremente "en el presente del amor", en y a través de "la santidad de la caridad y de la misericordia"<sup>155</sup>, valorando, en consecuencia, el tiempo como realización y buscando un mundo más auténticamente humano, donde la muerte del otro pueda importar más que la propia y donde la vida de todos —y no la muerte— tenga la última palabra.

Levinas nos ha mostrado cómo en el auténtico pensamiento social y en el pensamiento religioso hay una invitación a concebir la muerte desde el tiempo y no el tiempo desde la muerte. Con todo, ha destacado que es posible concebir el tiempo desde un horizonte trascendente, que supera la soledad radical de la inmanencia. En el siguiente capítulo, presentaremos los rasgos de una comprensión cristiana del tiempo y de la historia en nuestro afán de seguir reflexionando caminos que nos lleven a una visión fecunda y no reductiva de la integridad del tiempo.

## **Notas:**

<sup>1</sup> Sobre el particular me permito remitir a F. Parra, *Desafío del tiempo, memoria y esperanza*, en Berríos, F., Costadoat, J., García, D., eds., *Signos de estos tiempos*, Centro Teológico Manuel Larraín, Ed. Universidad Alberto Hurtado, Santiago de Chile, 2008, 47-82.

- <sup>2</sup> X. Zubiri, *Sobre el Hombre*, Ed. Alianza, Madrid, 1986, 545-671.
- <sup>3</sup> A. Darlap-J. Splett, en *Sacramentum Mundi*, III, Barcelona, Herder, 1973, col. 429.
- <sup>4</sup> Aristóteles, *Física*, Libro IV, Capítulo x.
- <sup>5</sup> San Agustín, *Confesiones*, Libro XI.
- <sup>6</sup> V. Melchiorre, Historia, en *Diccionario Teológico Interdisciplinar* III, Sígueme, Salamanca, 1982, 32.
- <sup>7</sup> *Ibíd.*
- <sup>8</sup> N. Berdiaev, *El sentido de la historia*, Ed. Encuentro, Madrid, 1979, 74.
- <sup>9</sup> Cf. N. Berdiaev, *El sentido de la historia*, 165-182; Id., *Essai de métaphysique eschatologique*, Aubier, París, 1946, 257-263.
- <sup>10</sup> E. Levinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, París, 1986, p. 48. En adelante citaremos esta obra con la sigla DQVI.
- <sup>11</sup> R. Bernet, L'autre du temps, en E. Levinas, *Positivité et Transcendance...*, 143-163 (en especial 157-158), ap. A. Gesché, *El sentido*, Ed. Sígueme, Salamanca, 2004, 149-150.
- <sup>12</sup> A. Renaut, Levinas et Kant, en E. Levinas, *Positivité et Transcendance*, y Levinas et la Phénoménologie, PUF, París, 2000, 89-104 (96), ap., A. Gesché, *El sentido*, Sígueme, Salamanca, 2004, 149.
- <sup>13</sup> E. Levinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'Extériorité*, M. Nijhoff, La Haya, 1961. Traducción al castellano de Daniel E. Guillot, Ed. Sígueme, Salamanca, 2ª ed., 1987, 143 (en adelante citaremos esta obra en la traducción castellana con la sigla TI).
- <sup>14</sup> E. Levinas, TI, 145.
- <sup>15</sup> E. Levinas, DQVI, 235.
- <sup>16</sup> *Ibíd.*
- <sup>17</sup> E. Levinas, TI, 290-291.
- <sup>18</sup> E. Levinas, *Autrementqu'êtré, ou au-delà de l'essence*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1978. Traducción castellana de Antonio Pintor Ramos: *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Ed. Sígueme, Salamanca, 24º ed., 2003, 53. Citaremos esta obra por la edición castellana (en adelante AE).
- <sup>19</sup> E. Levinas, *Entre nous. Essais sur le penser-a-l'autre*, Ed. Bernard Grasset, París, 1991. Ed. Versión castellana de José Luis Pardo, *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, Pre-textos, Valencia, 1993, 280 (en adelante citaremos la ed. castellana con la sigla EN).

- <sup>20</sup> E. Levinas, EN, 280.
- <sup>21</sup> E. Levinas, *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Librairie philosophique J. Vrin, París, 3ª ed., 1970, (1ª ed. 1930) 216-223 (en adelante TIPH).
- <sup>22</sup> E. Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Librairie philosophique J. Vrin, París, 1982, 48 (en adelante EDEHH).
- <sup>23</sup> *Ibíd.*, 49.
- <sup>24</sup> EN, 280
- <sup>25</sup> *Ibíd.*, 281.
- <sup>26</sup> *Ibíd.*, 281. En 1985, se refería al mismo asunto señalando: “Hemos investigado el tiempo como desformalización de la forma, por muy formal que sea, de la unidad del *yo pienso*. Una desformalización cuya problemática fue inaugurada en el pensamiento por Bergson, Rosenzweig y Heidegger, partiendo —cada uno a su manera— de una concreción más ‘antigua’ que la forma pura del tiempo; libertad de la invención y de la novedad (a pesar de la persistencia de la imagen kinésica de la *corriente*) en Bergson; conjunción bíblica de la ‘Creación, de la Revelación y de la Redención’ en Rosenzweig; ‘cabe las cosas’, *Geworfenheit* y *Sein-zum-Tode*... en Heidegger” (Cf. EN, 203-204).
- <sup>27</sup> Para profundizar en la vida, sus relaciones y desarrollo intelectual de Levinas se puede ver la completa investigación de S. Malka, *Emmanuel Levinas, La vida y la huella*, Ed. Trotta, Madrid, 2006.
- <sup>28</sup> E. Levinas, *De la evasión*, Arena libros, Madrid, 1999, 82-83 (en adelante DE).
- <sup>29</sup> E. Levinas, *De l'existence à l'existant*, Fontaine, París, 1947, 143 (en adelante DEE).
- <sup>30</sup> *Ibíd.*, 144. A propósito del concepto de ‘luz’, en otro lugar de este mismo libro Levinas señala: “la luz que llena nuestro universo —cualquiera que sea su explicación físico-matemática—, es, desde el punto de vista fenomenológico, la condición del fenómeno, es decir del sentido: el objeto, mientras existe, existe para alguien, le está destinado, se inclina ya sobre un interior y, sin absorberse en él, se da. Lo que procede de fuera —iluminado— está comprendido, es decir, procede de nosotros. Gracias a la luz, los objetos constituyen un mundo, es decir, son nuestros. La propiedad es constitutiva del mundo: a través de la luz, este se da y es aprehendido” (DEE, 74-75).
- <sup>31</sup> E. Levinas, *Le temps et l'Autre*, P.U.F., París, 1983; ed. castellana *El tiempo y el Otro*, Paidós, Barcelona, 1993, 80 (en adelante citaremos la ed. cast. con la sigla TA).
- <sup>32</sup> TA, 80-81.

- <sup>33</sup> *Ibíd.*, 97-103.
- <sup>34</sup> *Ibíd.*, 95.
- <sup>35</sup> *Ibíd.*, 105.
- <sup>36</sup> *Ibíd.*, 109-110.
- <sup>37</sup> *Ibíd.*, 111.
- <sup>38</sup> *Ibíd.*, 111.
- <sup>39</sup> *Ibíd.*, 112.
- <sup>40</sup> *Ibíd.*, 113.
- <sup>41</sup> TA, 115-116.
- <sup>42</sup> *Ibíd.*
- <sup>43</sup> *Ibíd.*, 117-118. Las cursivas son mías.
- <sup>44</sup> *Ibíd.*, 120.
- <sup>45</sup> *Ibíd.*, 120-121.
- <sup>46</sup> *Ibíd.*, 121. Las cursivas son mías.
- <sup>47</sup> *Ibíd.*, 120.
- <sup>48</sup> *Ibíd.*, 121.
- <sup>49</sup> *Ibíd.*, 73.
- <sup>50</sup> *Ibíd.*, 131.
- <sup>51</sup> *Ibíd.*, 132.
- <sup>52</sup> TA, 132.
- <sup>53</sup> E. Levinas, *Ethique et infini*, Fayard, París, 1982, 61 (en adelante EI).
- <sup>54</sup> TA, 138; DEE, 129.
- <sup>55</sup> TA, 133.
- <sup>56</sup> TI, 267-268.
- <sup>57</sup> E. Levinas, *Dieu, la Mort et le Temps*, Ed. Grasset & Fasquelle, 1993; Ed. castellana: *Dios, la muerte y el tiempo*, Ed. Cátedra, Madrid, 1994, 131 (en adelante citaremos esta última con la sigla DMT). Cabe señalar que esta obra recoge el curso dictado por Levinas entre 1975 y 1976, su último año de docencia universitaria regular en la Universidad de la Sorbonne.
- <sup>58</sup> TA, 134.

- <sup>59</sup> DEE, 129.
- <sup>60</sup> F. Ciaramelli, *Levinas y la originaridad del deseo*, en VV. AA, *Un libro de Huellas. Aproximaciones al pensamiento de Emmanuel Levinas*, Ed. Trotta, Madrid, 2004, 181.
- <sup>61</sup> TI, 285.
- <sup>62</sup> EI, 63.
- <sup>63</sup> A. Sucasas observa acertadamente que: “Se da una íntima complicidad entre ontología y hegemonía del presente, tal y como muestran las dos categorías ontológicas rivales. *Cogito* cartesiano, apercepción trascendental kantiana o conciencia fenomenológica, el Mismo proclama el triunfo del presente, dado que el flujo de la conciencia es un continuo hacer presente lo no-presente, recuperando el pasado en el recuerdo y anticipando el futuro en la expectativa (papel decisivo de retenciones y protenciones en la fenomenología de la temporalidad). Por su parte, la categoría de totalidad consagra la sincronía, simultaneidad de lo sucesivo, como clave de inteligibilidad del sistema. La expresión ‘ontología del presente’ resulta pleonástica” (A. Sucasas, *Levinas: lectura de un palimpsesto*, Ed. Lilmod, Buenos Aires, 2006, 272).
- <sup>64</sup> TA, 137.
- <sup>65</sup> EI, 52.
- <sup>66</sup> EI, 54.
- <sup>67</sup> TA, 134.
- <sup>68</sup> TA, 73.
- <sup>69</sup> DMT, p. 129.
- <sup>70</sup> La idea de ‘*infinito*’ implica que su contenido consiste precisamente en superar constantemente todo contenido, en contener más de lo que se puede contener. Esta idea límite de la filosofía cartesiana hace ver que el otro es justamente lo que no se puede reducir, contener, o, en suma, capturar en un concepto determinado porque siempre escapa a toda re-presentación. Con todo, la idea de infinito expresa la imposibilidad de reducir la alteridad del otro o lo Otro. Para una visión sintética del asunto en el pensamiento de Levinas se puede ver su artículo “La philosophie et l’idée de l’Infini”, en EDEHH, 165-178, donde nuestro autor analiza las implicancias de esta idea tanto a nivel de la relación con el rostro del otro, como en la experiencia del Deseo de infinito, incluso religioso, y en el ámbito de la conciencia moral. Se puede ver también el párrafo “*Lo infinito del tiempo*”, en TI, 288-292 y *Transcendence et intelligibilité*, Labor et Fides, Genève, 1984, especialmente las pp. 19-29, donde Levinas reflexiona sobre la idea de infinito en nosotros y acerca del logos del infinito y la inteligibilidad de la trascendencia.

- <sup>71</sup> EDEHH, 174.
- <sup>72</sup> EDEHH, 153.
- <sup>73</sup> EDEHH, 172.
- <sup>74</sup> DMT, 30.
- <sup>75</sup> EDEHH, 172.
- <sup>76</sup> DMT, 31.
- <sup>77</sup> DMT, 31.
- <sup>78</sup> EDEHH, 279.
- <sup>79</sup> DMT, 131-132.
- <sup>80</sup> DMT, 137.
- <sup>81</sup> DMT, 132. Cf. también en DMT, 168-169, 211-215.
- <sup>82</sup> TA, 68.
- <sup>83</sup> TA, 70.
- <sup>84</sup> Cf. A. Sucasas, o. c., 270, donde este autor manifiesta: “Proclive a la identificación de ser y acto, el primado de la acción y la consiguiente postergación de la pasividad constituyen una premisa tácita de la ‘filosofía que nos ha sido transmitida’, sea en la forma del actualismo (‘emergentismo’) de raigambre aristotélica, sea en la tendencia dinamicista inherente a la subjetividad moderna”.
- <sup>85</sup> Cf. entre otros textos: AE, 59, 60, 105; Cf. DMT, 211-217; EDEHH, 223. Ver también del mismo E. Levinas, *Humanismo del otro hombre*, Ed. Siglo XXI, México, 2ª ed., 1993, 123ss (en adelante citaremos esta obra con la sigla HOH).
- <sup>86</sup> AE, 59.
- <sup>87</sup> A. Sucasas, o. c., 271.
- <sup>88</sup> A. Sucasas explica que “la asociación entre pasividad y temporalidad se enriquece con la elaboración —escasamente sistematizada— de la noción de *paciencia*. Según una estrategia discursiva frecuente en sus ensayos, Levinas se apropia de una idea husserliana (aquí, la de ‘síntesis pasiva’) para recrearla ético-metafísicamente. Pese al ejercicio retencional que permite a la conciencia recuperar el lapso temporal en fuga hacia el pasado, el tiempo es pérdida irreparable o transcurso irreversible, como el envejecimiento hace patente (...). Haciendo énfasis en la significación del adjetivo en el sintagma ‘síntesis pasiva’, el trabajo del tiempo —de cuya sucesión irreversible soy antes víctima

que sujeto— convierte la vida en aproximación creciente a la senectud, sin que el poder de la memoria pueda devolver las horas perdidas (...). *Tiempo perdido*, irremisiblemente, sin remedio: fracaso de la voluntad sincronizadora del *cogito*. A su voluntad de presencia se opone la renuncia a la *recherche*, la paciencia en calidad de aceptación resignada del envejecimiento inevitable” (A. Sucasas, o. c., 274).

<sup>89</sup> AE, 107.

<sup>90</sup> Cf., AE, 53-54; DQVI, 116, 123, 255.

<sup>91</sup> EDEHH, 41.

<sup>92</sup> EDEHH, 41.

<sup>93</sup> AE, 107-108.

<sup>94</sup> AE, 107.

<sup>95</sup> A. SUCASAS, o. c., 272.

<sup>96</sup> DMT, 225.

<sup>97</sup> “Que es *temporalidad*, es decir originariamente, y de manera profundamente antihusserliana, el hecho de que ni el pasado ni el futuro tienen su origen en un presente”, acota Levinas en DMT, 212, nota 106.

<sup>98</sup> DMT, 206.

<sup>99</sup> AE, 54.

<sup>100</sup> DMT, 211-212.

<sup>101</sup> DMT, 213-215; AE, 193-203.

<sup>102</sup> AE, 53-54.

<sup>103</sup> AE, 54.

<sup>104</sup> E. Levinas, EN, 198-199.

<sup>105</sup> EN, 199.

<sup>106</sup> EN, 200.

<sup>107</sup> EN, 182. La cursiva es mía.

<sup>108</sup> EN, 203.

<sup>109</sup> E. Levinas, *Más allá del versículo. Lecturas y discursos talmúdicos*, Ed. Lilmód, Buenos Aires, 2006, 215 (en adelante MAV).

<sup>110</sup> EN, 200-201.

<sup>111</sup> EN, 201.

<sup>112</sup> Levinas, EN, 201. Y más adelante añade: “Esta significación de un pasado que no ha sido jamás mi presente y que no me concierne como reminiscencia, así como la de un futuro del que recibo órdenes a través de la mortalidad o del rostro del otro —más allá de mis poderes, de mi finitud y de mi estar-condenado-a-muerte— no articulan ya el tiempo representable de la inmanencia y de su presente histórico. Su día-cronía, la ‘diferencia’ de la dia-cronía, no significa una mera ruptura, sino también una no-indiferencia y un acuerdo no fundados en la unidad de la apercepción trascendental, la forma más formal que, a través de la reminiscencia y de las expectativas, religa el tiempo re-presentándolo a la vez que lo deniega” (EN, pp. 203-204).

<sup>113</sup> A. Sucasas, o. c., 275.

<sup>114</sup> E. Levinas, *Morir por...*, en EN, 233. Ver pp. Texto completo en 231-240 (Conferencia presentada durante la última sesión del Coloquio “*Heidegger, Questions Ouvertes*”, organizado en París los días 12, 13 y 14 de marzo de 1987 por el *Collège International de Philosophie*).

<sup>115</sup> EN, 233.

<sup>116</sup> M. Heidegger, *Ser y tiempo*, [Tr. de Jorge Eduardo Rivera], Ed. Universitaria, Santiago-Chile, 1997, 266 (La frase citada por Heidegger está tomada del “*Paisano de Bohemia*”, ver referencia de la nota 1 en la p. 266). En adelante: *Ser y Tiempo*.

<sup>117</sup> Cf. párrafo 40, *Ser y tiempo*, 206s.

<sup>118</sup> Cf. *Ibíd.*, 283-285.

<sup>119</sup> DMT, 54-55.

<sup>120</sup> DMT, 55.

<sup>121</sup> DMT, 57.

<sup>122</sup> DMT, 57-58.. Y añade Levinas: “Es su final o hasta su final: significación del carácter transitivo del verbo ser (este carácter transitivo del verbo ser es el mayor descubrimiento de Heidegger)”.

<sup>123</sup> DMT, 58.

<sup>124</sup> DMT, 65.

<sup>125</sup> DMT, 68.

<sup>126</sup> DMT, 112-113.

<sup>127</sup> DMT, 113.

- <sup>128</sup> DMT, 113.
- <sup>129</sup> DMT, 113.
- <sup>130</sup> E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, en *Gesamtausgabe*, Vol. v, Francfort sobre el Main, Suhrkamp, 1959, pág. 1608, ap. Levinas, DMT, 114.
- <sup>131</sup> E. Levinas, DMT, 116.
- <sup>132</sup> F. Rosenzweig, *La estrella de la Redención*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1997, 267.
- <sup>133</sup> E. Levinas, DMT, 116.
- <sup>134</sup> “Y, no obstante, —añade Levinas— existe una analogía entre el utopismo de Bloch y las filosofías contemporáneas que ven en el futuro el verdadero sentido del tiempo”. Así, por ejemplo, “en Bergson, la duración es libertad para el futuro. El futuro está abierto, por lo que se puede revisar el carácter definitivo del pasado, al que constantemente se confiere un sentido nuevo (ruptura con el tiempo del *Timeo*). En *Les Deux Sources*, la duración está vinculada a la relación con el prójimo. Tiempo pleno de primavera, principio de vida que se convierte en tiempo de carácter social, generosidad hacia el prójimo” (DMT, 118-119).
- <sup>135</sup> DMT, 119.
- <sup>136</sup> DMT, 120.
- <sup>137</sup> DMT, 119.
- <sup>138</sup> Cf. Levinas, DMT, 123-124.
- <sup>139</sup> DMT, 124.
- <sup>140</sup> DMT, 124.
- <sup>141</sup> E. Ionesco, *Le roi se meurt*, Gallimard, París, 1963, 112.
- <sup>142</sup> V. Jankelevitch, *La Mort*, Flammarion, 1977; ed. Castellana: *La muerte*, Pretextos, Valencia, 2002, 401-402.
- <sup>143</sup> E. Levinas, DMT, 126.
- <sup>144</sup> DMT, 131.
- <sup>145</sup> DMT, 138-139.
- <sup>146</sup> A propósito de ‘*profetismo e inspiración*’, en el capítulo dedicado a *La revelación en la tradición judía*, en MAV, Levinas ha dicho “Me he preguntado si la inquietud del Mismo por el Otro no es acaso el verdadero sentido de la razón, si esa inquietud no constituye su racionalidad. Inquietud del hombre por el Infinito de Dios, Infinito al que no podría contener pero que lo inspira.

Inspiración que es el modo originario de la inquietud, inspiración del hombre por Dios que es la humanidad del hombre. El 'en' de la 'desmesura en lo finito', solo es posible en el 'heme aquí' del hombre acogiendo a su prójimo. El modo original de la inspiración no debe buscarse en la escucha de los cantos de una musa, sino en la obediencia al Altísimo como relación ética con el otro hombre<sup>9</sup> (MAV, 222-223).

<sup>147</sup> DMT, 240.

<sup>148</sup> DMT, 240.

<sup>149</sup> DMT, 241.

<sup>150</sup> DMT, 245.

<sup>151</sup> E. Levinas, HOH, 51-52.

<sup>152</sup> EDHH, 202. Ver el Capítulo completo *La Trace de l'autre*, en EDHH, 187-202, Cf. también HOH, 72-83.

<sup>153</sup> TI, 237.

<sup>154</sup> TI, 248.

<sup>155</sup> EN, 240.

III  
LA COMPRESIÓN CRISTIANA  
DEL TIEMPO Y DE LA HISTORIA

---

### HISTORIA Y CREACIÓN

Hay historia porque hay creación. El mundo y la historia forman parte de la creación de Dios. La historia es 'creatura', espacio y tiempo en su conjunto son creación de Dios.

*El término 'creación' se distingue de una visión filosófica de los inicios.* En efecto, la filosofía tiende a interpretar lo que existe y, por ello, normalmente no especula sobre lo que no es ni sobre lo que aún no es. Por este motivo, los inicios quedarían fuera de su alcance metodológico. Desde tiempos muy lejanos, los cielos, los astros y las estrellas fueron considerados como entidades divinas y, en consecuencia, como entes eternos e incorruptibles; en suma, se consideraban como entes increados. De hecho, los primeros filósofos intentaron hacer inteligible este mundo, descifrando los límites internos del movimiento y espacio cósmicos. Pretendían inquirir los 'principios' del universo, principios por los cuales surgían las cosas y por los cuales las mismas se transformaban. Es decir, estos primeros artesanos del pensar filosófico se plantearon la pregunta por los principios de generación y corrupción. Se preguntaron, en suma, por la *arjé* (principio). Luego de la contemplación y el asombro, estos filósofos llegaron a comprender...

...que detrás del cambio y de la alteración tiene que existir algo, que justamente es lo que cambia y se altera; algo que va, por decirlo así, entregando diversas versiones de su ser. Así, a las innumerables versiones y figuras por las que se muestra el Universo podemos llamarlas ‘apariencias’, modos de aparecer y de hacerse visibles de la sustancia de este mundo...<sup>1</sup>.

Y a ese *algo* que sostiene de alguna manera “las infinitas apariciones y desapariciones del Universo, a eso uno y lo mismo que no se muestra a sí, pero que provoca el portentoso despliegue y repliegue de las cosas, a eso lo llamaron *arjé*, esto es, principio”<sup>2</sup>. Ciertamente, no se comprende *arjé* en un sentido temporal, sino que quiere decir ‘cimiento’, ‘fundamento’, fuente verdadera de lo que acontece en el espacio y el tiempo. En los comienzos algunos pensaron que ese principio o fundamento debía estar en algún elemento decisivo de la naturaleza. Por ejemplo, Tales, el pensador de Mileto, pensó que ese principio era el agua primordial; Anaxímenes, por su parte, pensaba que podía ser el aire, por su presencia vivificante en todos los seres. Pronto se descartaron estas especulaciones por las serias dificultades que implicaba explicar la pluralidad y diversidad que surgían de estos únicos principios. Finalmente, el pensamiento griego fue derivando hacia la concepción de dos principios internos a cada cosa existente en el Universo: un principio pasivo y uno activo, uno sensible y el otro inteligible, en una palabra, ‘materia’ y ‘forma’. Fue Aristóteles quien formuló definitivamente los conceptos de materia y forma. Y este mismo pensador indagará las estructuras de los principios (*arjé*), de generación y corrupción, del aparecer y desaparecer de las cosas, de sus inicios y sus transformaciones, de los

movimientos y cambios, que, en definitiva, hacen posible la estabilidad eterna del Universo. Sabemos que la realidad que conciben los griegos es 'naturalmente cíclica', un todo armónico, bello, magistralmente organizado. En suma, es un *cosmos* eterno. Y aquí no cabe hablar de una voluntad creadora propiamente tal, no cabe una visión del Universo que tiene un origen y un fin en el tiempo, o mejor, con el tiempo. Es verdad que Platón, en una obra de madurez como el *Timeo* se aproxima a un concepto de 'creación'. Pero en este caso se trata más bien de una 'producción' donde la materia con la que se plasma el mundo tiene un carácter eterno al igual que las Ideas que sirven de modelo a esa producción. La visión aristotélica afirma la idea de un Universo que se mueve en círculos regulares, eternamente cíclico. En ningún caso tiene cabida hablar de un acto creador inicial y libre.

*El término 'creación' se distingue igualmente de una visión científica de los inicios.* De un modo general, y hasta donde un no científico puede simplemente opinar, parece posible afirmar que el método científico se sitúa más en un plano fenomenológico que ontológico. Es decir, pretende ocuparse de la realidad del mundo tal como aparece, en toda su complejidad, diversidad, movimiento y evolución. En este sentido, tal método procura establecer y describir las estructuras internas del ser, de los seres y cosas reales, preguntándose por el origen específico de tal o cual realidad. Pero, no se trata, en el legítimo método científico, solo de describir las características de *algo*, sino sobre todo, las diferencias entre *algo* y *algo* distinto de lo primero<sup>3</sup> o anterior. Se trata, en suma, de comprender el fenómeno del Universo y de la vida, desde sí mismo, desde su 'radical inmanencia', como acostumbraba decir Francisco Varela. Como lo acontecido ya está definido, hay confianza en la comunidad científica en

que es posible ‘explicar’ el pasado primordial y aproximarse a una descripción de los inicios. Se nos ha dicho que...

...sobre la evolución del Universo como un todo existe una explicación satisfactoria que cubre desde el primer segundo hasta la época actual. Incluso acerca de lo que aconteció durante ese primer segundo hay consensos importantes, salvo el primer instante, en que las condiciones extremas de densidad y temperatura exigirían una teoría cuántica de la gravedad, aún por construir<sup>4</sup>.

La observación científica normalmente parte de un principio detectado y va hacia su desarrollo y despliegue maravilloso.

Pero tampoco aquí tiene cabida, aunque no se niega necesariamente, un acto creador susceptible de ser observado, medido y explicado. Convencidos de que entre los extraordinarios y siempre abiertos resultados de la investigación científica y las proposiciones auténticas que surgen de la experiencia de fe, no puede haber contradicción alguna, es dable de todos modos subrayar la diferencia entre ambas aproximaciones. En efecto, “aunque la investigación científica nos retrotraiga hasta un primer origen del mundo, el espíritu humano extiende su pregunta hasta aquello que ha puesto este primer origen y ha puesto en marcha su desarrollo”<sup>5</sup>.

*Lo específico de la fe judeocristiana en la creación* se encuentra ya señalado desde el primer versículo de la Biblia: “Al principio creó Dios el cielo y la tierra”, se dice en el primer relato de la creación (Gn 1, 1- 2, 4a). En este caso, Dios es *arjé*, el *fundamentum* de la creación. Más tarde, el Concilio de Nicea, en el año 325, formulaba en su símbolo

de fe: “Creemos en un solo Dios Padre omnipotente, creador de todas las cosas, de las visibles y de las invisibles...”. El Concilio Lateranense IV, en 1215, definirá explícitamente que ‘desde el principio del tiempo creó de la nada...’, lo que será reafirmado por el Concilio Vaticano I (1870), recogiendo los mismos términos. La teología posterior desarrolló básicamente estas mismas nociones del IV Concilio de Letrán.

Para un pensador cristiano como Santo Tomás de Aquino, que recoge críticamente las contribuciones de Aristóteles, la creación de todo cuanto hay en el Universo, incluida la materia primordial, debe atribuirse a Dios<sup>6</sup>. “Todo lo que existe recibe necesariamente su ser de Dios”<sup>7</sup>, afirma Santo Tomás. En este sentido, “la fe en la creación se refiere a la diferencia entre algo y nada”<sup>8</sup>, y no solo a la diferencia entre algo y algo distinto de lo primero. La fe en la creación se pregunta por lo que existía ‘antes’ del inicio del mundo y pretende descubrir y proponer el fundamento de aquella realidad originaria. ¿Por qué hay mundo, por qué existen los seres?, preguntas que implican una más de fondo, esto es, por el paso del no ser al ser. ‘Creación’, en suma, no es transformación de un material preexistente, “sino un traer al ser algo que en manera alguna existía”<sup>9</sup>. Se excluye así cualquier forma de ser ‘fuera’ de Dios mismo. Ni siquiera podríamos decir que existe un ‘fuera’ de Dios por cuanto Dios en el mismo ‘instante’ que crea el mundo crea igualmente un fuera distinto de él. Asimismo, tampoco es posible hablar con propiedad de un ‘antes’, pues las dimensiones temporales, ‘antes’, ‘ahora’, ‘después’, surgen con el mismo mundo. Como ha dicho San Agustín, Dios ha creado el mundo “juntamente con el tiempo y no solo en el tiempo”<sup>10</sup>.

Dios crea lo distinto de sí, libre y amorosamente, pero no lo crea desde sí, puesto que en tal caso el mundo creado

sería parte suya, lo que permitiría postular una suerte de identidad entre la esencia divina y la creación, es decir, un panteísmo. En tal caso no sería posible hablar de relación, porque tampoco habría diferencia. Dentro de una radical dependencia del Creador, el mundo como realidad finita libremente querida y amada por Dios, es algo diverso, es *otra cosa* que Dios. Es más, solo si Dios crea así, es decir, en libertad, y dando libertad y autonomía a lo creado, será posible hablar de ‘historia mundana’ como algo distinto de la eterna realidad divina. En suma, el mundo creado es temporal, lo que funda una historia mundana y también de salvación que tiende a la consumación escatológica; y el acto divino que lo crea es libre, don del amor divino. Desde entonces, el amor y la libertad constituyen la textura fundamental de la realidad.

Contra todo dualismo, el mundo y los seres creados son en sí mismos buenos: “Vio Dios cuanto había hecho y todo estaba muy bien” (Gn 1, 31). Pero esta bondad original no implica necesariamente perfección, ya que el cosmos creado sigue siendo creatura, separado y diverso de Dios, en consecuencia, imperfecto y sometido a los procesos intrínsecos de su desarrollo y evolución, lo que implica una dinámica de muerte y vida incesante. Al respecto, el Catecismo de la Iglesia Católica explica muy bien que...

...en su poder infinito, Dios podría crear algo mejor (cf. S. Tomás de Aquino, S. Th. 1, 25, 6). Sin embargo, en su sabiduría y bondad infinitas, Dios quiso libremente crear un mundo ‘en estado de vía’ hacia su perfección última. Este devenir trae consigo en el designio de Dios, junto con lo más perfecto lo menos perfecto; junto con las construcciones de la

naturaleza también las destrucciones. Por tanto, con el bien físico existe también el mal físico, mientras la creación no haya alcanzado su perfección (cf. S. Tomás de Aquino, S. Gent. 3, 71)<sup>11</sup>.

Los males naturales que afectan al hombre no son ni pueden ser considerados como ‘castigos’, o algo semejante, de la divinidad. En suma, el mundo creado es temporal y limitado. Esas mismas condiciones, características de su creaturidad y finitud, son las que hacen posible una historia mundana y también de salvación que tiende a la consumación escatológica.

Ahora bien, la diferencia radical entre Dios y el mundo creado no implica una radical lejanía de Dios. Dios igualmente está presente en la creación y en las creaturas. En términos zubirianos, Dios es la realidad absolutamente absoluta que está formalmente en las cosas reales constituyendo su realidad. En el fondo, Dios está presente como “realidad-fundamento, como posibilidad de las posibilidades”<sup>12</sup>:

La presencia de Dios en el mundo no es ni lejanía ni identidad. No es lejanía: Dios no es el ‘otro’ mundo. Dios no es extramundano, sino que es absolutamente intramundano. Pero tampoco es identidad: Dios no es el mundo, pero es otro que el mundo en que está, porque su alteridad es justo el fundamento formal de la respectividad de lo real en cuanto real, esto es, el fundamento del mundo<sup>13</sup>.

Dios es “transcendente ‘en’ el mundo”<sup>14</sup>. Finalmente, es preciso subrayar, de acuerdo con la tradición de fe, que el acto creador ‘perdura’. Por lo mismo Dios ‘conserva’ de algún modo lo creado. Dios no solo ha creado en el principio,

no solo da el impulso inicial, sino que también atrae a la creación hacia sí, la mueve hacia un ser más, suscitando en ella una capacidad de autotranscendencia. El mundo está en evolución dinámica y en él el poder creador de Dios se hace presente sin ignorar ni dejar de lado las fuerzas evolutivas propias de lo creado. “Por la propia naturaleza de la creación, todas las cosas están dotadas de consistencia, verdad y bondad propias y de un propio orden regulado que el hombre deber respetar...”, nos ha enseñado el Concilio Vaticano II (GS, 36). Dios opera desde dentro de la creación, potenciándola. “Crear en la creación equivale a comprender el mundo, que la ciencia nos ha mostrado en devenir, en la fe como lleno de sentido, proveniente de un sentido creador”<sup>15</sup>. El mundo es un campo abierto. El teólogo Gesché ha señalado con razón que...

...Dios ha creado un devenir creador... ha creado un proceso, virtualidades, no cosas u objetos... Dios ha hecho lo que permite que exista esta creación, este cosmos que observamos dinámico e inventivo. Dios es entonces verdaderamente Creador, verdadero Creador, es decir, creador de creación (sentido activo), creador no tanto de cosas creadas, cuanto de la creación<sup>16</sup>.

Creemos en un Dios creador, en el cual ‘vivimos, nos movemos y existimos’ (Hch, 17, 28), y habitamos un mundo que creemos ‘fundado y conservado por el amor del Creador’ (Conc. Vaticano II, GS, 2). La revelación nos muestra que Dios escucha el clamor de su pueblo y viene en su auxilio (Ex 3, 7-17). Es más, en medio del sufrimiento Dios está presente junto a su creatura: “Me llamará y le responderé, estaré a

su lado en la desgracia” (Salmo 91, 15). Dios puede compadecer en medio de la aflicción y el sufrimiento. En efecto...

...el hombre tiene un valor tan grande para Dios que se hizo hombre para poder compadecer Él mismo con el hombre, de modo muy real, en carne y sangre, como nos manifiesta el relato de la Pasión de Jesús. Por eso, en cada pena humana ha entrado uno que comparte el sufrir y el padecer, de ahí se difunde en cada sufrimiento la *con-solatio*, el consuelo del amor participado de Dios y así aparece la estrella de la esperanza<sup>17</sup>...

...reflexiona Benedicto XVI en *Spe Salvi*. Dios escucha, anima y, a la vez, hace suyo el dolor del hombre. Por lo mismo, se muestra como salvador de todo mal y acompaña al hombre, fortaleciendo su ser y prometiéndole la superación definitiva de los males. Finalmente, Dios hará posible una nueva creación, su morada definitiva con los hombres, lo que implicará la abolición de todo sufrimiento y muerte (Apoc 21, 3-4).

Entretanto, el Creador benévolo y fiel, Dios Padre, nos invita a confiar en su presencia compasiva (Mt 6, 33ss) y a recibir su gracia para enfrentar las dificultades de nuestra condición humana. La gracia es dada y siempre confirmada por el Espíritu Santo creador, energía de Dios que se comunica y que nos permite reconocer a Dios como Padre, pertenecer a Jesucristo y vivir la salvación en la esperanza de la plenitud porvenir sin apartarnos del amor inquebrantable de Dios (Rom 8). No olvidemos que la tradición bíblica atribuye al Espíritu el inicio y renovación de todas las cosas. El Espíritu hace posible la presencia de Jesús entre nosotros, lo

resucita de entre los muertos, fundamentando la esperanza de la vida nueva e inaugura el tiempo de la Iglesia. El Espíritu, “origen de todos los comienzos”<sup>18</sup> es precisamente el mismo que nos da fuerza y consuelo, que promueve el amor y la misericordia, despertando la solidaridad como respuesta válida y razonable ante las desgracias y catástrofes que se pueden llegar a experimentar en la historia del mundo.

### HISTORIA Y NOVEDAD

Aunque puede parecer una obviedad es necesario continuar este esbozo señalando que la fe judeocristiana comprende la realidad del mundo precisamente como ‘historia’<sup>19</sup>. Contrastando con diversas culturas y religiones, la conciencia judeocristiana entiende la historia —el tiempo asumido y vivido por la libertad<sup>20</sup>— desde la perspectiva de la historia de salvación que a su vez se fundamenta en el Dios, Creador y Salvador-Consumador, Dios de la Promesa y de la Vida, que se ha revelado y se revela en la historia de la humanidad, ofreciendo siempre un futuro de mayor alegría y plenitud a hombres y mujeres de este mundo. Por lo mismo, la historia tiene un origen y un término, una meta consumadora que da sentido al devenir temporal. El Dios Creador y Consumador<sup>21</sup> promete y, con ello, propone, caminos desde el presente histórico hacia el futuro nuevo que ofrece la misma promesa<sup>22</sup>. De ese modo se crea la tendencia hacia una historia futura que no es retorno a lo mismo, sino apertura a lo nuevo. Sea que se trate de la promesa de la tierra, del reino, o del nuevo cielo y nueva tierra, o, de la resurrección de los muertos, o de la parusía que está porvenir, siempre hay la oferta de algo nuevo, de un horizonte, que dinamiza

y orienta la historia y, a la vez, permite que en esta se perciba sentido y movimiento. Se entiende que un movimiento sin fin, sin plazo, sin término plenificador, acaba en una circularidad, o un modelo de constante pérdida y de retorno de lo siempre igual, donde nada llega a ninguna parte o todo queda inconcluso. Sin un término, una meta que ofrece sentido y novedad, la historia se encurva y acaba por cerrarse sobre sí misma perdiendo su dinamismo histórico<sup>23</sup>.

Ya la idea de ‘creación’ establece la base de un novedoso paradigma: Dios ha creado libremente y por amor este mundo y lo ha creado en orden a una historia de salvación, ha creado una realidad temporal, con una meta consumadora, con plazo<sup>24</sup>. Desde entonces, el tiempo histórico de origen bíblico no mide la degeneración, sino la génesis de lo real y la perfección anhelada no se emplaza en el pasado sino en el futuro. Creado el mundo *con* el tiempo significa que es temporal, finito y mutable; significa que lo creado no es divino, sino mundano, significa, ni más ni menos, que el mundo es creado (por Otro) desde el amor y para la plenitud, es creación y no generación (panteísmos) ni degeneración (dualismos)<sup>25</sup>. Es más, en su origen el mundo es bueno, muy bueno: Dios ve lo que hizo y ‘he aquí que estaba muy bien’ (Gn 1, 4, 10, 12, 18, 21, 25, 31): este es el sello sobre su creación: el bien y no el mal es el que tiene la última palabra.

## **LIBERTAD Y GRACIA**

Decíamos al inicio que la historia no es sino el tiempo asumido y vivido desde y por la libertad. En efecto, no es posible concebir la historia sin la afirmación de la libertad. “La maravilla de la creación no consiste solamente en ser creación

*ex-nihilo*, sino en lograr un ser capaz de recibir una revelación, de aprender que es creado y capaz de cuestionamiento. El milagro de la creación consiste en crear un ser moral<sup>26</sup>, un ser, en suma, capaz de libertad. Al crear Dios hizo y separó, creó una realidad otra, y en el caso del ser humano, creó a otro distinto de sí, libre y creador como Él. Creado ‘a su imagen y semejanza’, el ser humano debe tender a Dios de quien ha recibido el ser (imagen) y debe orientar su vida y su acción conforme a esa imagen, buscando ser semejante a su Creador, acogiendo a Dios mismo y dejándose conducir por su gracia. El ser humano es libre para llegar a ser lo que debe ser (filiación y fraternidad). En este sentido, la libertad es originaria, un don de Dios, y responde a una vocación recibida: “habéis sido llamados a la libertad... servíos por amor los unos a los otros” (Gál 5, 13-15). “A diferencia de la del Creador, la libertad del hombre es, en medio de su ilimitación, radicalmente *limitada*,... no es libertad fundante, sino fundada<sup>27</sup>, dado que la recibe continuamente de su Creador. Con todo, “la libertad del hombre necesita ser invitada a la libertad (Gal 5, 12), *ser liberada* para el diálogo y el amor. No podrá hacerlo por sí misma. Es menester que el Otro que la causa reabra e interpele de nuevo volviéndose a ella. Tiene que dejarse amar y regalar por Él, su propio ser libre. *La libertad del hombre es gracia de Dios*”<sup>28</sup>.

La libertad siempre está unida a la libertad de los otros, a la experiencia del amor y del reconocimiento de los otros. La libertad solo es posible donde se abre a otra libertad, donde se afirma otra libertad<sup>29</sup>. Pero en la historia concreta de la humanidad, el ser humano también se aleja del camino de la libertad y elige el camino de negación de su vocación divina, de sí mismo y de la relación fundamental con los otros. No se puede silenciar la realidad original del pecado que nos

aparta del camino auténtico de libertad, ni se puede negar la presencia del mal y los males de nuestra historia, muchas veces causados por la acción del mismo ser humano.

El mal está ahí con su secuela de negatividad. Sin embargo, a la vez, debemos afirmar que ese mal no pertenece a la naturaleza de las cosas y de los seres. El mal no es algo que pertenezca a la naturaleza misma de todo<sup>30</sup>. Dios ha hecho todo muy bien, no lo olvidemos. Creemos al mismo tiempo en un Dios que salva, que no olvida el drama humano y que se revela para volver a impulsar al ser humano hacia su destino divino. El mal no es en todos sus aspectos una fuerza fatal e inexorable; es posible la conversión, el cambio, gracias al mismo Dios que llama y nunca se aleja. La idea misma de salvación implica que no hay nada irremediable, que todo puede recuperarse, esto es, 'salvarse'. El destino humano no se detiene ni siquiera por la fuerza contraria del pecado. El pecado mismo no es fatal ("anda y no peques más" [Juan 8]). Gesché comenta acertadamente que...

...la libertad es frágil, debemos reconocerlo; pero no es impotente, sepámoslo bien. Más aún, ella es capaz (con la gracia de Dios, según Pascal) de retomar su camino a partir de su debilidad... De esa forma, la libertad queda desvelada (revelada) en su exacta medida, al abrigo de un idealismo excesivo y de un realismo brutal, pues esas dos actitudes 'desconocen al hombre' (Pascal)<sup>31</sup>.

El cristianismo anuncia a un Dios que libera al ser humano de falsas fatalidades y proclama la buena noticia de la salvación, del retomar la senda trazada en el camino de la libertad desde Dios y para Dios. La conciencia cristiana ha

desfatalizado la historia<sup>32</sup>. Dios salva, salva del pecado, de la muerte y de todo fatalismo.

Y es Cristo, nuevo Adán, quien ‘manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación’. Es Jesucristo quien con su encarnación, muerte y resurrección “abrió el camino, con cuyo seguimiento la vida y la muerte se santifican y adquieren nuevo sentido” (Vat. II, *Gaudium et spes* (GS, 22). Hablando del misterio pascual, el Concilio enseña que...

...esto vale no solamente para los cristianos, sino también para todos los hombres de buena voluntad, en cuyo corazón obra la gracia de modo invisible. Cristo murió por todos, y la vocación suprema del hombre en realidad es una sola, es decir, divina. En consecuencia, debemos creer que el Espíritu Santo ofrece a todos la posibilidad de que, en la forma de solo Dios conocida, se asocien a este misterio pascual (GS, 22; cf. LG, 16).

“Cristo nos revela que Dios es amor (1 Jn 4, 8) y nos enseña que la ley fundamental de la perfección humana, y, por tanto, de la transformación del mundo, es el mandamiento nuevo del amor” (GS, 38). En cuanto gracia de Dios, la libertad humana es posible: “la auténtica libertad es una espléndida señal de la divina imagen del hombre, ya que Dios quiso ‘dejar al hombre en manos de su propia decisión’ (Eclo 15, 14), de modo que espontáneamente sepa buscar a su creador y llegar libremente a la plena y feliz perfección, por la adhesión a Él” (GS, 17).

## TIEMPO VISITADO, EL EVANGELIO DEL REINO

Con todo, el pensamiento judeocristiano supera visiones pesimistas respecto al mundo y a la historia. Gesché destaca que “el tiempo-*chronos*, el tiempo de esta tierra, no es un tiempo devaluado”. La fe cristiana invita al ser humano a vivir su vocación en el tiempo y a convertirlo en el lugar de una historia, insertándose en una historia de salvación. Es más, “el tiempo-*aiôn*, el tiempo de eternidad, no está reservado solo para Dios, sino que es accesible al hombre”, quien es invitado a participar del proyecto divino. La eternidad viene a visitar el tiempo (*chronos*). Aquí interviene la noción de tiempo favorable, tiempo oportuno: *kairós*. “El *kairós* es el tiempo de la visitación del tiempo por la eternidad”. Así “el tiempo de nuestra temporalidad queda atravesado por flechas de eternidad, por tiempos fuertes de Dios y por momentos de impulso del hombre hacia su destino”<sup>33</sup>. La encarnación, la venida del reino, los signos de los tiempos, la parusía, son, precisamente estos tiempos fuertes de Dios que conducen al hombre hacia su destino. Y lo conducen a través de la misma historia. El sujeto humano es ‘destinal’: se le ha prometido la ‘eternidad’. La eternidad visita constantemente el tiempo.

En definitiva, Dios sigue confiando en el hombre: no solo le ha confiado la creación sino que además se acerca definitivamente en Jesucristo y le propone el *Evangelio del reino/reinado de Dios*. Dios quiere traer su reino de salvación, vida, libertad, paz y justicia a un mundo donde junto con la alegría y la felicidad, reinan también el sufrimiento y la desgracia entre los hombres y mujeres y donde también sufre el conjunto de la creación. El reino de Dios quiere ofrecer felicidad a la humanidad. La lógica de Dios es una ‘lógica de la felicidad’<sup>34</sup>. En efecto, si se mira con atención la Biblia, se

podrá observar que la felicidad constituye una de las señales fundamentales del proyecto de Dios. Lograr felicidad es lograr el *Shalom* (la paz interna y externa). En el mundo bíblico, la vida es un don de Dios, signo de la comunión con Él. Vida es dicha, felicidad, prosperidad, abundancia, plenitud, paz. Jesús, por su parte, proclama el Evangelio del Reino, es decir, una Buena Noticia de salvación y paz universal que trae vida, felicidad, gozo y libertad para todas las personas. Toda la vida de Jesús manifiesta una profunda experiencia de Dios como un Padre que ama la vida y que ha decidido intervenir en la historia en favor de los pobres, de pecadores y marginados. Jesús es el Mesías, el Enviado de Dios que trae la salvación. En este sentido, tanto sus milagros como el perdón de los pecados son signos de la llegada del Reino. Sus curaciones y exorcismos, sus palabras de consuelo y su costumbre de comer con la gente sencilla, son acciones salvadoras en favor de todos aquellos que sufren carencias y necesidades. Por ello, acuden a Él los paralíticos, los ciegos, los leprosos, las mujeres, los hambrientos, las viudas, los pobres. Y todos ellos encuentran remedio para sus males. Las curaciones y el perdón de los pecados, el compartir con los más pobres y la amistad con los marginados, constituyen una noticia de alegría en cuanto realidad benéfica del Reino en Jesús<sup>35</sup>. Por ello, sus contemporáneos podían comentar: “Todo lo ha hecho bien; hace oír a los sordos y hablar a los mudos” (Mc 7, 37). Y así va llegando el Reino de Dios (Mt 12, 28; Lc 11, 20), es decir, la soberanía de Dios comienza a hacerse visible en la historia<sup>36</sup>. Esta visibilidad produce vida y felicidad<sup>37</sup>. Es más, el reino implica en definitiva la superación de la muerte. Por ello, se nos promete la resurrección. En adelante, en este camino de compromiso y felicidad estará lo esencial de la fe cristiana: “Bienaventurados (Dichosos) los

que tienen hambre y sed de justicia, porque ellos serán saciados... Bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios. Bienaventurados los que trabajan por la paz, porque ellos serán llamados hijos de Dios..." (Mt 5, 6-9).

Como bien lo ha señalado el Concilio Vaticano II en el lugar que hemos recordado más arriba: el fundamento de esto es el amor de Dios Creador que procura "a la vez su gloria y nuestra felicidad" (AG, 2). Según la fe cristiana Dios ha creado el mundo por amor y nos ha llamado "a participar con Él en la vida y en la gloria. Difundió con liberalidad, y no cesa de difundir, la bondad divina, de suerte que el que es creador de todas las cosas ha venido a hacerse todo en todas las cosas (1 Cor 15, 28), procurando a la vez su gloria y nuestra felicidad" (AG, 2). "El hombre está invitado, desde que nace, a un coloquio con Dios, pues no existe sino porque, creado por Dios en su impulso de amor, debe su conservación a ese mismo amor, y no vive de verdad si no lo reconoce libremente y no se entrega a su Creador" (GS, 19). En definitiva, el ser humano "ha sido creado para un destino feliz" (GS, 18), que incluso sobrepasa las fronteras de la muerte. En definitiva, el ser humano no ha sido hecho para la desdicha sino para la dicha, así como ha sido hecho para la vida, para la plenitud, y no para la muerte. La felicidad, o su búsqueda, es un dinamismo propio e indispensable del ser humano.

## **LA AMBIVALENCIA DE LA HISTORIA**

He aquí la paradoja esencial: nuestro destino es ser felices; sin embargo, una y otra vez se nos escapa la posibilidad y olvidamos los caminos que nos hacen felices. En su experiencia de

la trascendencia, el ser humano experimenta con frecuencia sus indigencias y dificultades, pero también en su miseria se prueba su grandeza, pues el hombre sufre por su causa debido a que tiene un presentimiento de su grandeza<sup>38</sup>.

La reiterada experiencia humana de las contradicciones de la vida, del sufrimiento y la infelicidad, es la base de una negación fundamental que expresan hombres y mujeres a su presente infeliz. Este no-conformismo con el dolor y el mal del presente revela algo más de fondo todavía: el deseo de un mundo diverso y mejor, una paz auténtica con los otros, con nosotros mismos, con la naturaleza. El mal vivido en diversas formas de injusticia e infelicidad, de miedo e inseguridad, provoca una experiencia de contraste: las cosas no pueden seguir así. Hemos de protestar contra ello. Hay una profunda convicción humana compartida por los más diversos sectores de la humanidad: la justicia es superior a la injusticia, lo bueno es superior al mal, la felicidad es superior a la infelicidad. Cabe afirmar que hay esperanza en el triunfo definitivo de lo humano, por tanto, de que el sentido supere el sinsentido. ‘En la historia real’ conviven sentido y sinsentido, alegría y dolor, risas y lágrimas, felicidad e infelicidad. Hay una tensión irresoluble desde el punto de vista teórico entre logos y sentido, por una parte, y la historia del sinsentido, por otro<sup>39</sup>. Es innegable una combinación de negatividad y positividad en el devenir histórico: existe ‘ambivalencia’ en el desarrollo histórico. Por ello y con razón plantea Geffré la necesidad de reflexión teológica sobre el cumplimiento escatológico considerando dos certezas: “por una parte, la historia concreta es, en cierta forma, el lugar en que el mundo se transforma hasta el punto de rozar el misterio mismo de Dios; por otra, el reino de Dios ‘dirige’ la historia y supera de forma absoluta todas las posibilidades de realización terrestre”<sup>40</sup>. En suma,

“la historia humana sigue siendo esencialmente *ambigua*”<sup>41</sup>. La historia es el ‘reino de lo inexacto’, precisa Ricoeur<sup>42</sup>, una mezcla de luz y sombra, de orden y fragmentación. El Evangelio lo explica a su manera con la parábola del trigo y la cizaña (Mt 13, 24-30): siempre habrá una ‘agonía’, y el devenir histórico se verá sometido a fuerzas contradictorias de bien y mal. Sin olvidar que el mal no tendrá la última palabra dado el designio de bondad que habita la creación hasta el último día.

Por lo mismo, la pretensión de comprender la totalidad de la historia en ningún caso puede significar un desprecio por la historia real y concreta de los pueblos y personas. Siempre habrá que buscar una comunicación entre la totalidad y la particularidad. Si la historia es ambivalente solo es real en la medida en que no es ni absolutamente una ni absolutamente plural. En definitiva, nunca se podrá hacer del ‘otro’ una parte del discurso total<sup>43</sup>. Reflexionando sobre la tensión entre la experiencia universal y la experiencia individual, y reaccionando críticamente ante las huellas de Hegel, Levinas observa que...

...no hay una historia que pase sobrevolando la historia; no hay Idea capaz de conciliar al hombre en conflicto con la razón misma... No. El individuo ofendido debe ser siempre aplacado, abordado y consolado individualmente... Quizá Dios no sea sino este permanente negarse a una historia que se las compone perfectamente con nuestras lágrimas privadas. La paz no se instala en un mundo sin consolaciones<sup>44</sup>.

Si se considera que el proceso histórico no está ni puede estar cerrado y que constantemente nos confronta con el

sinsentido, tematizar el sentido universal es viable en una perspectiva en la que la libertad humana va interviniendo y superando gradualmente los signos del sinsentido. En efecto, el cristiano sabe que Dios prepara una nueva morada, una nueva tierra (2 Pe 3, 13; 2 Cor 5, 2), donde habitan la justicia y la paz verdaderas. “No obstante, —señala el Concilio Vaticano II— la espera de una tierra nueva no debe amortiguar, sino más bien avivar, la preocupación de perfeccionar esta tierra, donde crece el cuerpo de la nueva familia humana, el cual puede de alguna manera anticipar un vislumbre del siglo nuevo” (GS, 39). El futuro no admite solo una interpretación teórica, sino también una anticipación práctica del sentido total prometido. Por lo mismo, el cristianismo no es solo una explicación teórica de la existencia humana, personal y social, sino que implica también una transformación y una constante renovación de la vida. La esperanza exige del presente una permanente superación dentro de la conciencia de la provisionalidad y de la finitud. Ignorando los ‘modos’ y el cómo de la consumación final, la esperanza cristiana propone una profunda relación entre la praxis actual que pretende superar el sufrimiento y el mundo futuro que adviene por gracia de Dios: permanecerán el amor y sus obras, enseña el Concilio (Cf. GS, 39). La historia no acabará en el vacío. La consumación final de la historia es positiva, un don de Dios que supera toda representación. Esta misma confianza nos permite un esperar activo. La acción esperanzada y responsable se experimenta como fundada y sostenida por el mismo Espíritu de Dios que impulsó a Jesús en su misión salvadora (Lc 4, 16-21). Este mismo Espíritu nos convoca a vivir la esperanza en medio de la historia presente, reinventando siempre los caminos que anticipan, parcial y limitadamente, la presencia del reino de vida, justicia y libertad que

se nos ha prometido. Es más, el Espíritu “se une a nuestro espíritu para dar testimonio de que somos hijos de Dios. Y, si hijos, también herederos: herederos de Dios y coherederos de Cristo, si compartimos sus sufrimientos, para ser también con Él glorificados” (Rom, 8, 16-17).

### **DESAFÍOS DEL PRESENTE**

Vivir la esperanza en medio de la historia implica hacerse cargo de los desafíos del presente y, en consecuencia, considerar la historia profana en su positividad y no solo atender a su negatividad. En la historia hay dolor, miseria, violencia e injusticia continuada, exclusión, hay sinsentido, pero también hay superación de los males que aquejan al ser humano en sus múltiples dimensiones, hay búsquedas de inclusión, solidaridad y participación: es decir, en la historia hay sentido y es preciso afirmarlo y promoverlo. Por ello, el Concilio Vaticano II convocó a todos los cristianos, pastores y fieles, a hacerse sensibles a los ‘signos de los tiempos’<sup>45</sup>. Explicaba Mons. McGrath en los comienzos de los trabajos de la Conferencia Episcopal de Medellín que para el Concilio los signos de los tiempos...

...son en sí aquellos grandes hechos, acontecimientos y actitudes o relaciones que caracterizan a una época. Proyectan su significado sobre dos niveles. Revelan al estudioso las corrientes subterráneas, las causas y los efectos de los eventos, como también las esperanzas y preocupaciones de los hombres. Quien los comprende, puede intuir con su espíritu la corriente dinámica de su tiempo, vale decir, la historia que vive.

Así también podrá mejor influir en ella. El creyente trata de intuir más a fondo. Creyendo en la historia de la salvación, que se plasma en la historia del mundo, él se esfuerza para ver a través de estos signos y las corrientes temporales que revelan, al Espíritu de Dios obrando en 'el mundo en que vivimos, sus esperanzas, sus aspiraciones y el sesgo dramático que con frecuencia la caracteriza'<sup>46</sup>.

En definitiva, los signos de los tiempos pueden mostrar cómo y dónde está actuando, hoy y aquí, el Espíritu de Dios para llevar la historia a su plenitud, o para acercar la historia al reino de Dios anunciado. Desde entonces la Iglesia universal y las iglesias particulares se han esforzado por distinguir y nombrar los signos de los tiempos<sup>47</sup> y han manifestado la voluntad de dotar a los movimientos laicales "de una pedagogía basada en el discernimiento de los signos de los tiempos en la trama de los acontecimientos" (Medellín, 10, 13). Los Obispos latinoamericanos reunidos años después en Puebla se plantearon una exigencia semejante: "Debemos ejercitarnos en el discernimiento de las situaciones y de los llamados concretos que el Señor hace en cada tiempo, lo cual exige actitud de conversión y apertura y un serio compromiso con lo que se ha discernido como auténticamente evangélico" (DP 338). Y la Conferencia del Episcopado celebrada en Santo Domingo, en 1992, subraya la emergencia de nuevos signos de los tiempos y destaca el progreso en la conciencia de los Derechos Humanos, la nueva conciencia ecológica, empobrecimiento y solidaridad, las transformaciones en el mundo del trabajo, la democracia que se va consolidando en el Continente, el nuevo orden económico y la integración latinoamericana (SD, 164-209).

El documento de participación “Hacia la V Conferencia del Episcopado Latinoamericano y del Caribe” de Aparecida retoma la senda trazada y señala: “Desde hace ya largos años nos acompañan las reflexiones sobre el tiempo que Dios nos ha regalado como casa, como atmósfera, como parte de nosotros mismos y como desafío” (Nº 36), tiempo al que se quiere aproximar “con simpatía crítica a este tiempo que Dios nos ha regalado” (Nº 94). No se explicita el concepto ‘signos de los tiempos’, pero se habla en general de signos (Nº 95), o de ‘la voz de Dios en el tiempo’ (Nº 150). El documento analiza diversos signos que caracterizan el amanecer de una nueva época: los avances de la ciencia en la exploración y conocimiento del universo, una nueva relación con la naturaleza, cambios en torno a la identidad y misión de la mujer, la nueva sociedad del conocimiento y la información, cambios en la búsqueda de la verdad, nueva conciencia contraria a toda discriminación, nuevas tendencias en el campo religioso (Nºs 94-111). Se mencionan los signos señalados y se advierte sobre los riesgos y rasgos negativos que los caracterizan en la actualidad. Con más detención analiza matizadamente el signo de ‘la globalización, un desafío para la Iglesia’ (Nºs 112-123). La conferencia de Aparecida en su documento conclusivo subraya que “como discípulos de Jesucristo, nos sentimos interpelados a discernir los ‘signos de los tiempos’, a la luz del Espíritu Santo, para ponernos al servicio del Reino, anunciado por Jesús, que vino para que todos tengan vida y ‘para que la tengan en plenitud’ (Jn 10, 10)” (DA, 33) y destaca la ‘valoración de la ética’ como un signo de los tiempos en la actualidad (Cf. DA, 99g).

Si la historia es ambigua, ciertamente los signos de los tiempos también son ambivalentes y por ello se hace necesario un constante discernimiento de las tendencias

predominantes, de sus posibilidades (de humanización), de sus logros y también de las limitaciones que pueden caracterizar a todo movimiento histórico. Ambigüedad no implica necesariamente decadencia o negatividad. La razón debe estar atenta no solamente a sus propios límites sino también a sus potencialidades positivas. Para ello es necesario ver la historia en su dinamismo pascual. “La clave cristológica permite leer los signos no solo en su *tensión polar* sino, sobre todo, en su *movimiento pascual*, atravesado por la esperanza”<sup>48</sup>. Juan Pablo II, cuando llamaba a la preparación del Jubileo del año 2000, advertía sobre los signos de esperanza:

Es necesario que se estimen y profundicen los signos de esperanza presentes en este último fin de siglo, a pesar de las sombras que con frecuencia los esconden a nuestros ojos: en el campo civil, los progresos realizados por la ciencia, por la técnica y sobre todo por la medicina al servicio de la vida humana, un sentido más vivo de responsabilidad en relación al ambiente, los esfuerzos por restablecer la paz y la justicia allí donde hayan sido violadas, la voluntad de reconciliación y de solidaridad entre los diversos pueblos, en particular en la compleja relación entre el Norte y el Sur del mundo... (TMA, 46).

Con actitud esperanzada y de estima crítica Juan Pablo II en la carta con la que concluye el Gran Jubileo se pregunta: “¿No es acaso un ‘signo de los tiempos’ el que hoy, a pesar de los vastos procesos de secularización, se detecte una *difusa exigencia de espiritualidad*, que en gran parte se manifiesta precisamente en una *renovada necesidad de orar*?”

(NMI, 33). Recientemente Benedicto XVI, en su primera encíclica *Dios es amor*, también destaca entre los signos del presente el proceso de globalización y el creciente sentido de solidaridad:

Por otra parte —y este es un aspecto provocativo y a la vez estimulante del proceso de globalización—, ahora se puede contar con innumerables medios para prestar ayuda humanitaria a los hermanos y hermanas necesitados (...). La solicitud por el prójimo, pues, superando los confines de las comunidades nacionales, tiende a extender su horizonte al mundo entero. El Concilio Vaticano II ha hecho notar oportunamente que ‘entre los signos de nuestro tiempo es digno de mención especial el creciente e inexcusable sentido de solidaridad entre los pueblos’ [AA, 14]. Los organismos del Estado y las asociaciones humanitarias favorecen iniciativas orientadas a este fin (...). Un fenómeno importante de nuestro tiempo es el nacimiento y difusión de muchas formas de voluntariado que se hacen cargo de múltiples servicios (*Deus caritas est*, 30).

Estas formas de servicio solidario constituyen una expresión del amor, y, en esa medida, manifiestan una ‘cultura de la vida’.

Con todo, la esperanza cristiana no se limita a ser solidaria con los vivos y con las generaciones futuras; es también recuerdo, memoria de los sufrimientos pasados, de los que ya han muerto (de todos los muertos), también de quienes han dejado esta vida antes de tiempo y han sido víctimas de la violencia e injusticia repetidas. No se trata solo

de utopía sino también de memoria. En el contexto actual caracterizado por una cierta omnipotencia del presente cabe una crítica a la cultura contemporánea por cierto olvido del pasado, por dejar de lado la razón anamnética que viene de la tradición judeocristiana. La ontología del presente se supera por una armonía histórica que implica a la vez un pensar utópico y un pensar anamnético, razón comunicativa y apertura a la memoria. Con razón se ha dicho que “los sistemas sociopolíticos, las democracias, en particular, no requieren solo la conciencia de la libertad, sino también la conciencia de lo que ellas no son: la conciencia de la historia anterior y de sus víctimas absurdas”<sup>49</sup>; es preciso traer a la memoria “la autoridad de los que sufren”, destaca Metz<sup>50</sup>. Se trata de libertad, pero también de la libertad de los demás, es decir, de justicia. Al respecto, el Papa Benedicto XVI enseña que...

...la Iglesia no puede ni debe sustituir al Estado. Pero tampoco puede ni debe quedarse al margen en la lucha por la justicia. Debe insertarse en ella a través de la argumentación racional y debe despertar las fuerzas espirituales, sin las cuales la justicia, que siempre exige muchas renuncias, no puede afirmarse ni prosperar. La sociedad justa no puede ser obra de la Iglesia sino de la política (*Deus caritas est*, 28), es decir, de la razón autorresponsable (Ibíd., 29).

Los fieles laicos, ‘como ciudadanos del Estado están llamados a participar en primera persona en la vida pública’ (Ibíd.).

## COMPRENSIÓN ESCATOLÓGICA

En fin, la comprensión escatológica de la historia es propia de la fe judeocristiana. Con todo lo dicho la interpretación más adecuada de la historia y su sentido es la escatológica; es decir, la relación entre el reino anunciado y la historia no puede enunciarse en términos de monismo ni dualismo. Se descartan tanto los modelos de identidad como los que afirman la separación y radical no-relación. En efecto, la esperanza escatológica mantiene la historia abierta al futuro y la convierte a la vez en el lugar donde se activa la promesa de Dios. Para concretizar ideales de mayor participación y de desarrollo humano integral es importante impulsar una acción adecuada a fin de que el incondicionado imperativo de la fraternidad y de la esperanza encuentre un espacio de incidencia en la realidad histórica.

Todo proyecto político que asuma libremente una inspiración cristiana experimentará una insuperable tensión entre el elemento incondicionado de la propuesta evangélica y el elemento condicionado de su concretización ideológica y política. El elemento condicionado siempre debe ser cuestionado y discutido. La resolución de tal tensión no pasa por la ruptura irreversible de los dos polos ni por su total identidad. El reino de Dios siempre es más y trasciende en su presencia-ausencia (es como 'la semilla o la levadura' en el lenguaje de las parábolas). Por ello, y asumiendo el realismo evangélico, los ensayos teológicos deben, en consecuencia, fundamentar una actitud constantemente crítica de los logros siempre relativos del progreso humano. Esta no-identidad entre el dinamismo del Reino y los proyectos históricos hace posible una distancia crítica que sin eludir los compromisos concretos los asume como anticipaciones limitadas y

parciales. Toda figura histórica es relativa y parcial; la provisionalidad histórica solo acabará cuando lo histórico deje de ser histórico, esto es, cuando se consume transfigurándose en la plenitud escatológica.

En suma, la historia está bajo la ‘reserva escatológica’<sup>51</sup> de Dios. Es decir, todo proyecto político histórico es parcial y limitado, y se encuentra sometido a la crítica de la reserva escatológica. Se subraya así la distancia existente entre las promesas escatológicas y la historia real de la humanidad, entre los proyectos políticos y la esperanza del reino de Dios. Se nos pide además que no nos abandone una actitud esperanzada y prudente a la vez: la misma parábola del trigo y la cizaña antes comentada advierte contra indebidas precipitaciones en nuestros juicios; las cosas, los procesos tienen su tiempo; es preciso cuidarse de los juicios definitivos y últimos en y sobre el tiempo presente. En este sentido, es dable pensar que la verdad tiene una dimensión escatológica. Dios Creador y Consumador es el fundamento de la verdad. Hay un ‘todavía no’ de la verdad en la historia. La verdad también es promesa del futuro. El Nuevo Testamento enseña que la misma fe es sustancia de las cosas que se esperan, pero que no se ven (Heb 11, 1); la fe permanece abierta a un acabamiento incumplido, a una plenitud por venir.

Y todo ello lo hemos aprendido de Jesucristo, Señor de la historia y, por lo mismo, en nuestra experiencia y visión de la historia no cabe sino hacer memoria de su persona, sus palabras y acciones: “Acuérdate de Jesucristo, resucitado de entre los muertos, descendiente de David... Si hemos muerto con Él, también viviremos con Él; si nos mantenemos firmes, también reinaremos con Él” (2 Tim 2, 8-12). La misión cristiana fundamental es evangelizar la historia y todo anuncio deberá “contener siempre una clara proclamación de que

en Jesucristo, Hijo de Dios hecho hombre, muerto y resucitado, se ofrece la salvación a todos los hombres, como don de la gracia y de la misericordia de Dios” (Pablo VI, EN, 27).

La salvación que nos ofrece Cristo da sentido a todas las aspiraciones y realizaciones humanas pero las cuestiona y las desborda infinitamente. Aunque ‘comienza ciertamente en esta vida, tiene su cumplimiento en la eternidad’ (EN 27). Se origina en Cristo, en su encarnación, en toda su vida, ‘se logra de manera definitiva en su muerte y resurrección’. Se continúa en la historia de los hombres (Cf. EN 9) por el misterio de la Iglesia bajo la influencia permanente del Espíritu que la precede, la acompaña, le da fecundidad apostólica (D. Puebla, 353).

Jesucristo anuncia el evangelio del reino de Dios prometido. El reino se ha acercado (Mc 1, 14-15). De acuerdo con el Concilio ‘este reino brilla ante los hombres en la palabra, en las obras y en la presencia de Cristo’ (LG, 5). De ahí la importancia de conocer más de cerca la persona de Jesús que nos muestran los mismos Evangelios, sus actitudes y criterios mediante los cuales va revelando la presencia salvífica del reino de Dios. En suma, “el reino se manifiesta en la persona misma de Cristo, Hijo de Dios e Hijo del hombre, quien vino a servir y a dar su vida para la redención de muchos (Mc 10, 45)” (LG, 5).

La fe cristiana sostiene que Dios es un Dios de vivos y muertos y cree que solo la resurrección hace posible la salvación definitiva. En el horizonte de un tiempo que llega a la consumación en Dios es posible hablar de lo definitivo, de lo ‘último’ y de la plenitud prometida que niega la negatividad

y el sinsentido de la historia. En el próximo capítulo profundizaremos en la relación entre esperanza, futuro y progreso en la historia desde la perspectiva del Concilio Vaticano II y en el debate en torno a la racionalidad comunicativa y la racionalidad anamnética.

### Notas:

- <sup>1</sup> H. Giannini, *Tiempo y espacio en Aristóteles y Kant*, Ed. Andrés Bello, Santiago, 1982, 18. Cf., Id. *Breve Historia de la Filosofía*, Ed. Catalonia, Santiago, 2005, 17-31.
- <sup>2</sup> H. Giannini, *Tiempo y espacio en Aristóteles y Kant...*, 18.
- <sup>3</sup> Cf., J. Ratzinger, Creación - Gracia - Mundo. La fe en la creación y la teoría de la evolución, en *Palabra en la Iglesia*, Ed. Sígueme, 1976, 121.
- <sup>4</sup> F. Claro, La ciencia y el fin de los tiempos, *Teología y Vida*, Vol. xli (2000), 59.
- <sup>5</sup> O. Semmelroth, *El mundo como creación*, Ed. Fax, Madrid, 1965, 47.
- <sup>6</sup> Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, q. 44, a.2.
- <sup>7</sup> Santo Tomás de Aquino, *Compendio de Teología*, Ed. Rialp, Madrid, 1980, Capítulo 68, 116, 99.
- <sup>8</sup> J. Ratzinger, o. c., 121.
- <sup>9</sup> O. Semmelroth, o. c., 49.
- <sup>10</sup> San Agustín, *De civitate Dei*, xi, 6.
- <sup>11</sup> Catecismo de la Iglesia Católica, N° 310.
- <sup>12</sup> X. Zubiri, *El Hombre y Dios*, Alianza Editorial, Madrid, 1988, 153 y 165ss.
- <sup>13</sup> X. Zubiri, *El Hombre y Dios...*, 176-177.
- <sup>14</sup> *Ibíd.*, 177.
- <sup>15</sup> J. Ratzinger, o. c., 127.
- <sup>16</sup> A. Gesché, *Dios para pensar II, Dios-El Cosmos*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1997, 207-208.

- <sup>17</sup> Benedicto XVI, *Spe Salvi*, 39.
- <sup>18</sup> Ch. Duquoc, *Dios diferente*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1982, 86.
- <sup>19</sup> N. Berdiaev, *Essai de Métaphysique Eschatologique*, Aubier, París, 1946, 223-230; id., *El sentido de la historia*, Ed. Encuentro, Madrid, 1979; J. Moltmann, *Teología de la esperanza*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1977; W. Pannenberg, *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*, Ed. Sígueme, Salamanca, 2001, 138-142; G. Scholem, *Le messianisme juif. Essais sur la spiritualité du judaïsme*, Calmann-Lévy, París, 1974; X. Zubiri, *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)*, Ed. Alianza, Madrid, 2002, 42-57.
- <sup>20</sup> Cf. J. L. Ruiz de la Peña, *La otra dimensión. Escatología cristiana*, Sal Terrae, Santander, 1986, 22.
- <sup>21</sup> J. Noemi, *El mundo, creación y promesa de Dios*, Ed. San Pablo, Santiago, 1996, 105-107.
- <sup>22</sup> J. Moltmann, *La Venida de Dios. Escatología cristiana*, Ed. Sígueme, Salamanca, 2004, 47-55; Id. *Teología de la esperanza*, 123-298.
- <sup>23</sup> J. L. Ruiz de la Peña, *La pascua de la creación. Escatología*, BAC, Madrid, 1996, 17.
- <sup>24</sup> J. B. Metz, *Dios y tiempo*, Ed. Trotta, Madrid, 2002, 180-182.
- <sup>25</sup> J. L. Ruiz de la Peña, *Teología de la creación*, Sal Terrae, Santander, 1992, 133-145.
- <sup>26</sup> E. Levinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1987, 111.
- <sup>27</sup> L. Ma Armendáriz, *Hombre y mundo a la luz del Creador*, Ed. Cristiandad, Madrid, 2001, 420.
- <sup>28</sup> *Ibíd.*, 421.
- <sup>29</sup> H. Krings, Libertad, en *Conceptos Fundamentales de Filosofía*, II, Ed. Herder, Barcelona, 1979, 485.
- <sup>30</sup> Cf. Concilio de Florencia (1438-1445), H. Denzinger-P. Hünermann, *El Magisterio de la Iglesia*, Herder, Barcelona, 1999, N° 1333 (En adelante citaremos este libro con la sigla DH); Concilio Vaticano II (1962-1965), Constitución *Gaudium et Spes*, 36.
- <sup>31</sup> A. Gesché, *El Sentido*, Ed. Sígueme, Salamanca, 2004, 49.
- <sup>32</sup> A. Gesché, *El Destino*, Ed. Sígueme, Salamanca, 2001, 38-43.
- <sup>33</sup> *Ibíd.*, 111-112.
- <sup>34</sup> A. Gesché, *Dios para pensar I. El mal-El hombre*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1995, 304.

- <sup>35</sup> J. Schlosser, *El Dios de Jesús*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1995, 65s.
- <sup>36</sup> J. Schlosser, *Le Règne de Dieu dans les dits de Jesús*, 2 vol., París, 1980.
- <sup>37</sup> Cf. E. Schillebeeckx, *Jesús, la historia de un Viviente*, Ed. Cristiandad, Madrid, 1981, 97-246.
- <sup>38</sup> Afirma W. Kasper, *Jesús, el Cristo*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1989, 66, recogiendo el pensamiento de B. Pascal, Pensées, & 397, 409, 416.
- <sup>39</sup> E. Schillebeeckx, *Jesús, la historia de un Viviente...*, 488-513; Id., *Cristo y los cristianos*, Ed. Cristiandad, Madrid, 1982, 502ss; Id., *Los hombres relato de Dios*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1994, 263ss.
- <sup>40</sup> Cf. C. Geffré, *El cristianismo ante el riesgo de la interpretación. Ensayos de hermenéutica teológica*, Ed. Cristiandad, Madrid, 1984, 193.
- <sup>41</sup> *Ibíd.*
- <sup>42</sup> P. Ricoeur, Histoire de la philosophie et historicité, en R. Aron, org., *L'histoire et ses interprétations*. Entretiens autour d' Arnold Toynbee, Mouton, París-La Haye, 1961, 226.
- <sup>43</sup> Cf. E. Levinas, La philosophie et l' idée de l' infini, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 62 (1957), 241-253; Id., Liberté et Commandement, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 58 (1953), 264-273; Id., *Totalidad e infinito...*, 76-104.
- <sup>44</sup> E. Levinas, *Cuatro lecturas talmúdicas*, Riopiedras Ed., Barcelona, 1996, 38-39.
- <sup>45</sup> Cf. C. Casale, Teología de los *signos de los tiempos*. Antecedentes y prospectivas del Concilio Vaticano II, en *Teología y Vida*, Vol. XLVI (2005), 527-569.
- <sup>46</sup> M. Mcgrath, "Los Signos de los tiempos en América Latina hoy", en *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio*. II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, I, Ponencias, CELAM, Bogotá, Colombia, 1968, 75.
- <sup>47</sup> Al respecto me permito remitir a F. Parra, Desafíos a la credibilidad de la Iglesia en América Latina, en *Teología y Vida*, Vol. XLV (2004), 273-317.
- <sup>48</sup> C. M. Galli, La interpretación teológica de los signos de los tiempos, en R. Ferrara-C. M. Galli, eds., *El tiempo y la historia*, Ed. Paulinas, Buenos Aires, 2001, 229.
- <sup>49</sup> J. B. Metz, *Dios y tiempo...*, 207.
- <sup>50</sup> *Ibíd.*, 219.
- <sup>51</sup> Cf. J. B. Metz, *Teología del mundo*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1971, 155ss.

IV  
ESPERANZA, HISTORIA Y MUNDO

---

En etapas previas al Concilio Vaticano II diversas teologías de la historia y del progreso ya habían manifestado el interés por articular de un modo significativo la experiencia eclesial con la actividad humana en el mundo. Se trata de una época teológica caracterizada por una ‘creciente valoración de la historia’<sup>1</sup>. En los años que precedieron y siguieron a la Segunda Guerra Mundial, la *nouvelle théologie*, la nueva teología emergente en los centros teológicos de habla francesa<sup>2</sup>, preocupada de la eclesiología y con fuerte orientación pastoral, concentró su interés en reflexionar sobre la historia, sus signos y su sentido. Diversos estudios bibliográficos sobre este período dan cuenta de esta particular atención a la historia<sup>3</sup>. La ‘nueva teología’ introduce una categoría teológica que alcanzará una notable importancia en las etapas pre y post concilio Vaticano II: la de los ‘signos de los tiempos’. En estrecha relación con estas nuevas tendencias de pensamiento surgirán al mismo tiempo las teologías de las ‘realidades terrestres’, cuyo pionero es Thils<sup>4</sup>, profesor de Lovaina, y la teología del trabajo del dominico francés Chenu<sup>5</sup>. Enfrentar los desafíos de la cultura y de la historia de su tiempo era un rasgo habitual de la emergente teología que a la postre tendría un influjo determinante en el Concilio Vaticano II y en su particular apertura a la sociedad moderna en curso y a los signos históricos más relevantes.

Una clave interpretativa esencial para el Concilio es la ‘dimensión histórica’. Está ya presente desde las primeras líneas de la Constitución (GS, 1): “... la Iglesia se siente íntima y realmente solidaria del género humano y de su historia”. La atención a la historia da lugar a otra de las grandes categorías interpretativas del Vaticano II: ‘los signos de los tiempos’. En el mismo Concilio, en su constitución pastoral leemos que...

...para cumplir esta misión es deber permanente de la Iglesia escrutar a fondo los signos de los tiempos e interpretarlos a la luz del Evangelio, de forma que, acomodándose (de un modo adecuado) a cada generación, pueda la Iglesia responder a los perennes interrogantes de los hombres sobre el sentido de la vida presente y de la vida futura y sobre la mutua relación de ambas. Es necesario, por ello, conocer y comprender el mundo en que vivimos, sus esperanzas, sus aspiraciones y el sesgo dramático que con frecuencia le caracteriza (GS, 4. Cf. 11, 44).

La expresión fundamental ‘signos de los tiempos’ ya había sido utilizada por Juan XXIII<sup>6</sup> y por Pablo VI<sup>7</sup>. Mons. Marcos McGrath, uno de los principales miembros de la comisión encargada de redactar la constitución *Gaudium et spes* destaca las peculiaridades del documento y el nuevo método que introduce el Concilio<sup>8</sup>; subraya que lo más importante es el intento por asumir la realidad histórica y ‘entender los problemas temporales, históricos, en sus dimensiones propias’, como condición básica para iniciar un diálogo efectivo con el mundo actual.

Desde el Concilio (GS) parece estar claro, comenta Duquoc, que la Iglesia ya no es “la única productora de sentido; este se da también fuera de sus fronteras”<sup>9</sup>.

En efecto, la problemática dolorosamente abierta en el Vaticano II, y ya esbozada en la encíclica de Juan XXIII *Pacem in terris* por el recurso a la noción de ‘signos de los tiempos’ se aleja de la voluntad de encerrar la totalidad del sentido en la Iglesia: la historia profana es positiva, y su proceso interroga a la Iglesia sobre la comprensión del propio pasado y sobre la proyección del futuro<sup>10</sup>.

Entre los esfuerzos teológicos para pensar el testimonio de la Iglesia en el marco de una teología de los signos de los tiempos abierta por el Vaticano II, cabe destacar a Metz y su *teología política*<sup>11</sup>. Para Metz, la fe tiene una dimensión pública. Las promesas escatológicas de la tradición judeocristiana —libertad, justicia, reconciliación, paz— no admiten una privatización de la fe. Las promesas señaladas obligan a asumir, en las diversas circunstancias de la vida histórica, una responsabilidad social. En este contexto, la Iglesia está llamada a participar de una función crítica de la sociedad en el ámbito de sus instancias económicas, políticas y culturales. Es más, su credibilidad y efectividad histórica dependerá de esa función crítica y, sobre todo, autocrítica. En suma: el cristianismo será significativo y creíble si asume lúcida-mente la dimensión pública y social de la fe. Está misma línea de pensamiento se profundiza en el continente latinoamericano: con acentos parecidos, con los rasgos propios de su particular situación sociopolítica y sociocultural, y tras el impulso especial de la Conferencia Episcopal de Medellín, la

teología latinoamericana de la liberación manifestará, en su momento, que el cristianismo es creíble si es capaz de mediar de un modo significativo su misión fundamental al interior de las contradicciones y de los conflictos de la sociedad, asumiendo prioritariamente la perspectiva de los empobrecidos y excluidos de la sociedad<sup>12</sup>.

### LA ESPERANZA ESCATOLÓGICA SEGÚN EL CONCILIO VATICANO II

Es un hecho que el Concilio Vaticano II ha incorporado en la conciencia cristiana una nueva mirada sobre el mundo y su historia, una clara apertura a los *signos de los tiempos* (GS, 1-4). Es más, en el pensamiento del Concilio, la antropología se integra con la cristología. Jesucristo asume la humanidad y la historia. Cristo es principio y finalización absoluta de la historia; Cristo es el Señor que ya actúa por medio de su Espíritu en el mundo y en la Iglesia, ofreciendo a toda persona su gracia y la posibilidad de participar del misterio pascual<sup>13</sup>. En el presente se busca con ansia progresar, avanzar hacia situaciones mejores que llegarán, se cree, con el futuro. El progreso humano es ya una forma de participar en el dinamismo abierto por el anuncio y presencia del reino de Dios en la historia. Y toda acción humana a favor del progreso de la historia no solo no está en contradicción con la fe, sino que recibe de esta su apoyo y sentido<sup>14</sup>. Es más, todos los frutos de 'nuestro esfuerzo', los bienes y valores positivos que brotan de la acción histórica serán integrados en la salvación escatológica<sup>15</sup>.

Cabe recordar igualmente que una línea fundamental del Concilio es considerar al *Hombre* en su unidad, síntesis de materia y espíritu, vinculado al mundo por su corporeidad y

relacionado de tal manera con este que la humanidad llega a su perfección ‘transformando el mundo’<sup>16</sup>. Como ‘co-creador’, el ser humano tiene la gran misión de humanizar más este mundo y superar hasta donde sea posible las rupturas que provoca la realidad del pecado en la historia<sup>17</sup>, sin olvidar que cuenta con el don del Espíritu, efecto de la resurrección de Cristo que triunfa sobre la negatividad<sup>18</sup>. Asimismo, se subraya el ‘carácter social’ insoslayable del ser humano, llamado a realizar su vocación junto a los demás<sup>19</sup>. Se destaca la ‘dimensión eclesial y comunitaria del futuro escatológico’ (LG, 48-50).

Con todo, lo escatológico no es solo una parte más de la teología, sino un centro, una perspectiva de fondo que afecta a todo discurso teológico y al ser de la misma Iglesia. Se pretende comprender la existencia cristiana —personal y comunitaria— desde la perspectiva de la escatología. La enseñanza escatológica del Concilio Vaticano II suscita nuevos derroteros para la reflexión<sup>20</sup>. Las nuevas líneas conciliares han señalado el camino que ha seguido la investigación teológico-escatológica de los últimos 40 años en diversas latitudes<sup>21</sup> y, particularmente, la producción teológica postconciliar desarrollada en Chile que revisaremos en este capítulo.

Preocupado desde el inicio de sus investigaciones por ‘construir una teología viva’, a través de sus páginas Noemi analiza críticamente los aportes de Tillich<sup>22</sup> a una teología que pretende ser contemporánea y crítica de la realidad histórica al mismo tiempo que asume la historicidad del sujeto creyente<sup>23</sup>. Se enfrenta críticamente el desafío planteado por el Concilio Vaticano II de dialogar con la razón moderna y no se evita la confrontación con el pensamiento ilustrado contemporáneo. En un contexto, como el moderno, en que historia y libertad son conceptos correlativos, Noemi

establece la necesidad de afirmar al ser humano como real y libre sujeto de la historia al que se dirige la promesa de Dios. Y ante la sospecha de ideología explicitada por la racionalidad moderna, Noemi llama a reconocer la dimensión política del discurso escatológico<sup>24</sup>.

Explica Noemi que lo que diferencia teológicamente al Concilio Vaticano II, al compararlo con el Vaticano I, no es ni la eclesiología ni la cristología, sino precisamente la escatología que para el Vaticano II “constituye un condicionante antecedente de todo su discurso”<sup>25</sup>. Lo escatológico constituye un saber sobre lo definitivo de Dios, sobre lo último, que acaba afectando positivamente a la eclesiología, a la teología del mundo (creación) y a la antropología: “El enfoque escatológico del Vaticano II puede rotularse como el de una visión histórico-trascendental de la Iglesia, el mundo y el hombre. El concepto de Reino de Dios es el eje que centra esta visión. Tanto la realidad de la Iglesia, el mundo, como la del hombre se definen en relación al Reino de Dios: son relativas al designio escatológico englobante de Dios, que es su reinado”<sup>26</sup>.

En efecto, toda la teología estará penetrada por la perspectiva escatológica, esto es, atravesada por una tensión temporal positiva, donde sus contenidos permanecen dependientes y relativos al *éschaton*, remitidos a una plenitud —la consumación escatológica— todavía pendiente.

### EL DESAFÍO DE INTERPRETAR LOS 'SIGNOS DE LOS TIEMPOS'

Al parecer, la historia siempre ha constituido un serio problema para la teología. En un interesante artículo el historiador Góngora reseña los desafíos que la historia le plantea

a la teología: el método histórico-filológico, la tradición, la importancia de las diversas teologías de la historia elaboradas a lo largo de la historia occidental: movimientos escatológicos y utópicos, en especial, el milenarismo, el joaquinismo y la combinación de ambos en diversos mesianismos históricos<sup>27</sup>. Desde una aproximación más bien sociológica, del Valle analiza los conceptos y métodos holísticos y prospectivos. La inquietud contemporánea por el tiempo se expresa también a través de los diversos niveles de planificación (normativa, estratégica y operacional) que pretenden diseñar un futuro deseable y a la vez inventar e imaginar los medios para hacerlo realidad<sup>28</sup>. Llona señala algunos problemas que en la actualidad motivan el malestar de nuestra civilización. En el trasfondo de los problemas ecológicos, económicos, sociales, políticos y culturales se encuentra un interrogante más profundo y que se refiere al sentido último de la vida personal e histórica<sup>29</sup>.

Con todo, consciente de su historicidad, “el hombre contemporáneo parece estar abierto fundamentalmente hacia el futuro. En esta perspectiva se le atribuye valor al presente y significado al pasado. El porvenir llega a ser un horizonte apasionante porque se manifiesta ahora mismo, aunque sea oscuramente”<sup>30</sup>. Para el cristiano es vital asumir esta perspectiva de compromiso con la realidad temporal porque “la historia tiene un valor positivo por ser el lugar donde Dios se manifiesta al hombre... Si Jesús es el protagonista central de la historia es preciso desentrañar de los Evangelios su manera de enfocar el tiempo. A partir de esta investigación el cristiano obtiene una mayor lucidez ante el desafío de lo histórico”<sup>31</sup>.

En el Concilio Vaticano II, particularmente en la constitución *Gaudium et spes*, se encuentra la base de una nueva

conciencia eclesial y teológica<sup>32</sup>. La fe es adhesión a una Revelación que ocurre en la historia y a través de ella; la fe se desenvuelve en la historia y por factores también históricos; es más, la fe ‘lanza al creyente a la historia’ y lo motiva para que asuma un compromiso en la historia. En definitiva, la fe puede discernir lo que Juan XXIII y el Concilio ha denominado ‘signos de los tiempos’: a saber, “hechos históricos generalizados en que cristalizan las necesidades y aspiraciones de la Humanidad actual y que presentan una correspondencia con valores evangélicos o una abertura hacia ellos; en otras palabras, hechos que expresan la coherencia del Evangelio con las esperanzas de los hombres”<sup>33</sup>.

Para Villegas, el concepto de ‘signos de los tiempos’ desempeña en la *Constitución Gaudium et spes* (GS) un papel estructurante porque no hay duda que orienta y determina su método fundamental. En efecto, con la opción de no partir de principios generales y abstractos para deducir sus consecuencias actuales, sino de una descripción interpretativa de la realidad actual se manifiesta que es precisamente en la historia vivida donde se encuentran ‘escondidas’ las orientaciones que deben conducir la renovación de la Iglesia y la acción del creyente. En los acontecimientos se encuentra una especie de ‘semilla divina’ (GS, 3) que puede ser discernida y revelada a la conciencia eclesial. La validez teológica de esta aproximación tiene al menos dos condiciones de posibilidad: una de índole antropológica: la esencial historicidad del ser humano, y otra más teológica: la pertenencia de la llamada ‘historia profana’ a la única ‘historia de la salvación’.

Sobre la primera condición, Villegas afirma que el Concilio es plenamente consciente de la historicidad porque expresa claramente que “la ‘humanitas’ no es algo ‘dado’, sino algo por hacer. Su contenido real no puede inferirse

deductivamente a partir de una noción abstracta, sino que se va revelando paulatinamente a medida que el hombre por medio de su actividad se va realizando a sí mismo... (GS, 35)<sup>34</sup>.

Sobre la segunda condición, Villegas hace ver que GS, 26 “señala la acción trascendente del Espíritu de Dios, cuya fuerza no queda limitada por las fronteras visibles de la Iglesia y cuya misión es esencialmente transformadora y renovadora del mundo presente”; además, “cabe notar que en GS, 11, el Concilio subraya que, si el Pueblo de Dios puede discernir los signos de los tiempos, es porque él mismo está guiado por el Espíritu que llena la redondez de la tierra”<sup>35</sup>. Al respecto, el criterio más importante se encuentra en el contenido del Evangelio: “se pueden reconocer como ‘signos de los tiempos’ aquellos sucesos que hacen emerger significativamente en la conciencia colectiva valores expresamente evangélicos, o al menos coherentes y emparentados con estos (cf. GS, 4). El fundamento último de estas afirmaciones radica en una comprensión profunda de la Encarnación”. En efecto, “la Encarnación hace estallar las distinciones conceptuales entre ‘Orden natural’ y ‘Orden sobrenatural’. No hay para el hombre ningún ‘orden natural’ que tenga realidad existencial: él está metido en una economía histórica que es sobrenatural y que se recapitula entera en Cristo”, comenta Villegas<sup>36</sup>. Con todo, no se puede inferir que la evolución humana se identifique con la salvación. “El único supuesto del Concilio es que todo lo que es realmente ‘humanizante’ en la historia del hombre pertenece a la Salvación, si bien esta no se agota en tales logros. La Iglesia sabe que la verdadera y total ‘humanización’ del hombre solo puede ser fruto de la Gracia que lo hace participar en el ‘Hombre nuevo’ que es Cristo resucitado”<sup>37</sup>.

Finalmente, cabe hacer notar que la Iglesia no descubre estos signos de los tiempos mirando la historia desde fuera, ya que ella de hecho participa junto con sus contemporáneos de los “acontecimientos, exigencias y anhelos de nuestro tiempo” (GS, 11; 1). Corresponderá a la conferencia de Medellín (1968) la tarea de precisar los signos de los tiempos en la realidad de América Latina, “sobre la misma base de *Gaudium et spes* —la obligación para la Iglesia y para la fe de interpretar la historia— Medellín nos ofrece una visión menos teñida de optimismo humanista y más cargada a los tintes de denuncia profética”<sup>38</sup>.

Se trata, en definitiva, de asumir lo más lúcidamente posible la contemporaneidad de la teología. Es más, el mismo Concilio llama a los teólogos a que den razón de su contemporaneidad<sup>39</sup>. “Equivaldría a poner en duda la eternidad de Dios y el imperio de Jesús el Cristo sobre todos los tiempos pensar que la teología haya renunciado a su dimensión de contemporaneidad en razón del objeto sobre el cual versa. La posibilidad de que los teólogos hallan fallado y fallen en su responsabilidad ante el presente reside en ellos mismos”<sup>40</sup>.

Luego de revisar el pensamiento de Tillich acerca de la contemporaneidad de la teología, Noemi resume el planteo de este autor:

La ‘experiencia de kairós’ precontiene un momento positivo y otro negativo sobre el presente; el positivo visualiza en el presente la posibilidad de una síntesis histórico-concreta y por eso parcial entre lo condicionado y lo incondicionado; el negativo focaliza manifestaciones dinámico-concretas de lo negativo que es preciso combatir. La determinación de la positividad y negatividad del presente no solo reposan en

la opción del sujeto, sino que es posible fundamentarlas más allá del mismo. Dicha determinación de lo positivo y de lo negativo de una situación histórico-concreta es coherente con el enfoque de la profecía. El discurso profético está religado fundamentalmente al presente y establece una crítica concreta, un 'no concreto' sobre el mismo<sup>41</sup>.

### **ESPERANZA, HISTORICIDAD Y CENTRALIDAD DEL FUTURO**

La mayoría de los autores estudiados piensa al ser humano como un ser-en-esperanza. El hombre es un ser de deseo. El deseo es síntoma de ausencia y motivo de búsqueda y acción. El deseo, la fantasía creadora, la imaginación, nos revelan que el ser humano busca incansablemente el sentido de su vida superando lo inmediato y, con todo, abriéndose al futuro. Consciente de sus límites, de su finitud, el hombre se capta en el presente como inconcluso, como inacabado, en camino hacia una plenitud ausente, presentida en el clarooscuro del presente. Con todo, al hombre-mujer no le cabe sino esperar. "La esperanza llega a ser así un principio de la vida humana y del cosmos. Se basa en la diferencia crítica entre lo que es y lo que todavía no es... entre presente y futuro..."<sup>42</sup>. El hombre es una gran tarea, una apertura constante hacia el futuro. En estos planteamientos la referencia a Bloch, filósofo de la esperanza, es relevante.

Ya en 1968 Ochagavía recoge el desafío planteado por Bloch, quien subraya precisamente que el ser humano es un ser que espera y que "el conjunto de la historia y toda la vida humana desde sus comienzos hasta el final están impelidos por un gran principio: la esperanza. El hombre

vive proyectado por su incesante soñar hacia el futuro”<sup>43</sup>. Y con ocasión del importante documento episcopal “Chile, voluntad de ser”, el profesor Ochagavía analiza el impacto de las nuevas líneas conciliares en relación con la atención a la historia y a la necesidad de articular positivamente tiempo y esperanza cristiana a fin de superar definitivamente el “espiritualismo platónico y el dualismo gnóstico”<sup>44</sup>.

Como interlocutor válido y sugerente, Bloch reaparece más de una vez en el diálogo que establecen nuestros autores con el pensamiento contemporáneo<sup>45</sup>. En 1997, llamando la atención sobre la persistencia del acervo judío en la modernidad, Noemi señala que “el planteo de este pensador judío tendrá una influencia decisiva en la teología. Al interior del marxismo y apoyándose en la tradición del judaísmo, en lo que él mismo llama la ‘izquierda aristotélica’ y sin desentenderse tampoco del idealismo, Bloch trata de validar la utopía y la esperanza”<sup>46</sup>. Tomando distancia del panlogismo de Hegel que a su juicio solo mira hacia el pasado y se encierra en su presente, Bloch se propone pensar la historia como sistema abierto hacia el futuro.

## LA ESPERANZA JUDEOCRISTIANA Y SUS RAÍCES

Nuestros autores se ven en la necesidad de fundamentar la esperanza judeocristiana y su apertura al futuro. Ochagavía establece el punto de partida de una reflexión teológica sobre la relación entre la noción del tiempo y la cuestión de la esperanza. De acuerdo con diversas nociones del tiempo surgirán distintos tipos de esperanza. Destaca en su reflexión la comparación crítica entre el tipo ‘griego’ y el tipo ‘bíblico’. “Para el pensamiento griego, el tiempo, la

historia y el movimiento constituyen formas degradadas de la realidad. El ser verdaderamente ser es el ser inmutable y eterno<sup>47</sup>. En este contexto, marcado por un dualismo irreductible entre la materia y el espíritu, no se da cabida a la valoración del trabajo material ni a la salvación del cuerpo y del cosmos. En definitiva, este tipo reposa en el ciclo del eterno retorno. En cambio, el tipo ‘bíblico’ se caracteriza por su apertura al futuro y la “salvación que se espera del futuro no viene a borrar el tiempo, sino a darle su plenitud. El tiempo presente corre irreversiblemente, irrepitiblemente, en una línea continua preñada ya de salvación, en pos de aquel acontecimiento futuro —el *eschaton*, lo último, lo definitivo— que sin destruirlo le traerá su culminación”<sup>48</sup>. Después de tres décadas, Noemi vuelve sobre esta distinción al recordar los antecedentes de la esperanza cristiana y destaca la actitud crítica del griego ante la esperanza y subraya que, en cambio, en el Antiguo Testamento estamos “en las antípodas del escepticismo griego ante la esperanza y su pesimismo ante el futuro”<sup>49</sup>.

La razón de esta confianza en el futuro se debe a que, en suma, el esperar, en opinión de Noemi, “se articula teocéntricamente. El Dios de Israel, Yavé, es un Dios de la promesa”<sup>50</sup>. El desarrollo de la escatología bíblica “consiste en la profundización del alcance y significado de esta promesa”<sup>51</sup>. Motivos como la tierra, y más tarde, el reino y el Mesías futuro, una nueva alianza, un nuevo cielo y nueva tierra, etc., van configurando distintas dimensiones de una única y concreta esperanza. Se presenta sobre todo como una esperanza mesiánica, se trata, en consecuencia, de acuerdo con el consenso de la exégesis contemporánea, de una esperanza real ya que el intermediario es por excelencia un rey de la dinastía davídica. Los otros mesianismos

(profético, apocalíptico, sapiencial) son más bien relecturas de este mesianismo esencialmente monárquico<sup>52</sup>. El Dios de Israel es un Dios Creador y Bueno, que se manifiesta en la historia y ofrece la plenitud. “Afirmar a Dios como creador bueno no es mera salvaguarda metafísica antidualista, sino que surge como proclamación de esperanza activa en un futuro de liberación para Israel, significa reafirmar a Yahvé como futuro”<sup>53</sup>.

El cristianismo se define, precisamente, como mesianismo: Jesús es el Cristo (en griego, *christós*; en hebreo, *mas-hiah*, que significa mesías, ungido). Fe en Jesús significa creer que Él es el Mesías prometido. Frente al mesianismo, la actitud de Jesús es reservada. En cambio, la comunidad primitiva asume este nombre y lo aplica a Jesús como nombre propio y luego pasa a ser el adjetivo más común de los creyentes ‘cristianos’. La comunidad emergente ve en el acontecimiento Jesucristo, en su vida y en su pascua, el cumplimiento de las promesas y de la esperanza del pueblo hebreo<sup>54</sup>. El cristiano encuentra en Jesucristo muerto y resucitado la razón para esperar su resurrección futura y la recapitulación de todo en Cristo. En este sentido, el cumplimiento de las promesas en Jesucristo “no acaba con la esperanza, sino que más bien consolida una economía de la esperanza: ‘Hemos sido salvados en esperanza’” (Rm 8, 24)<sup>55</sup>.

Con todo, el mensaje de Jesús es un anuncio a la vez escatológico y teocéntrico. Jesús anuncia el reino de Dios: “En verdad, se trata del anuncio del reino y del reino de Dios, de la actividad misma de Dios presente ya y que se espera como manifestación plena y futura de Dios”<sup>56</sup>.

## ESPERANZA EN LA CONSUMACIÓN DE LA CREACIÓN

El cristiano espera la consumación, la plenitud de la vida creada. El fundamento de esta espera está en la resurrección del mismo Jesús. Según Hansen...

...la resurrección de Cristo es un acontecimiento histórico porque en ella Dios hace historia con los hombres... Sin embargo, aunque se sitúa en la línea de la historia de Israel como cumplimiento, la resurrección es algo totalmente nuevo e insospechado: rompe el cuadro estrecho del pueblo de Israel para hacer participar a todos los hombres en la Promesa, porque libera al hombre de la frustración universal de la muerte<sup>57</sup>.

Se destaca que la resurrección dice relación con todo el ser humano: La promesa de una 'resurrección de la carne' asume al hombre en su totalidad, en coherencia con la visión antropológica cristiana que es integral y no dualista<sup>58</sup>.

El final del mundo no es su aniquilación, sino su consumación. Dios llevará a su plenitud al mundo que ha creado. En la misma perspectiva, los teólogos ponen de relieve los aportes del Concilio Vaticano II y recogen la contribución de este respecto a la importancia de la esperanza en el futuro, en la Tierra Nueva y el Cielo Nuevo (GS, 39). Al reflexionar sobre la esperanza cristiana, se subraya que esta tiene múltiples e interrelacionadas dimensiones: es concreta, comunitaria, social, activa y pasiva, universal y cósmica<sup>59</sup>.

La fe cristiana en el reinado de Dios implica la esperanza de la consumación de la historia humana y la convicción

de que el mundo futuro renovado se ha hecho ya presente en Jesucristo muerto y resucitado. En efecto...

...el cristiano reconoce en la pascua de Jesús un suceso que lo afecta ópticamente, su ser se encuentra transformado por la muerte y la resurrección de Cristo, de tal manera que puede afirmar su ser para la vida futura y total no como una 'pasión inútil', sino como una posibilidad real... El triunfo de Jesús es el Espíritu que anima y permite esperar con fundamento una resurrección de toda la humanidad<sup>60</sup>.

La Segunda Venida o Parusía de Cristo se espera como recapitulación, consumación de cada uno y de todos los seres humanos. "Jesús, el Viviente, es signo y anticipo... de esta plenitud prometida. En Jesucristo resucitado contemplamos el término consumidor hacia el que se encamina la historia. Entonces, todas las realizaciones creadoras que ya en el presente han sido capaces de alegrar la vida, encontrarán su sentido en ese futuro encuentro con Dios, fuente de toda vida"<sup>61</sup>.

### ESPERANZA Y PRESENTE EN EL HORIZONTE DEL FUTURO

El presente forma parte de una historia que marcha hacia su consumación. La historia humana no es un mero escenario para la comunicación entre Dios y las personas individualmente consideradas. La historia es el lugar de una historia de salvación o de perdición. Como ya hemos visto para la historia de la esperanza judeocristiana, la fe en el Dios de la promesa implica un caminar esperanzado hacia el futuro prometido.

Hablar del 'presente en el horizonte del futuro' supone desde luego una crítica a enfoques teológicos que valoran el presente, pero, sin embargo, lo desvinculan de su referencia al futuro, como es el caso de la posición de Bultmann descrita acertadamente como una 'escatología radicalmente presente'<sup>62</sup>. Noemi critica el proyecto bultmanniano porque desobjetiva los contenidos escatológicos de la tradición bíblica, transforma 'el problema del sentido de la historia... en el de la historicidad del individuo', 'diluye y volatiliza el mensaje bíblico sobre el futuro y lo reduce a un problema abstracto de la futuridad de la existencia', y, en fin, por su 'estrechamiento individualista y el desinterés mundano y material que comporta'<sup>63</sup>.

Se plantea aquí una cuestión central de la escatología: la necesaria mediación entre futuro intrahistórico y futuro absoluto. Nuevamente es la enseñanza del Concilio, con su insistencia en los 'signos de los tiempos' y con el valor que otorga a la acción humana en la construcción de la historia, la que provoca esta reflexión.

Los autores buscan una síntesis en medio del debate contemporáneo sobre el tema. Por un lado se encuentra la postura que se puede definir como un escatologismo de fuerte pesimismo histórico, defensora de la discontinuidad absoluta entre historia y reino de Dios y, por otro, la posición encarnacionista, también extrema, que defiende la continuidad. Este debate ya se había dado antes del Concilio<sup>64</sup>. Ahora bien, nuestros autores buscan un camino entre ambos excesos<sup>65</sup>. El Concilio Vaticano II, 'con su planteo eclesial y no individual (LG, 48-50), sintético y no dicotómico (GS, 39) del futuro'<sup>66</sup>, ha provocado un debate en diversas latitudes, especialmente en Europa y Latinoamérica, suscitando diversos ensayos teológicos que buscan mediar

entre futuro intrahistórico y futuro absoluto. Noemi reseña que en el transcurso de este debate se dejan perfilar “dos principios fundamentales que es preciso considerar: el futuro que nos promete Dios en la Biblia es futuro del hombre y no debe desfigurarse como abstracta instancia de trascendencia meta-humana o meta-histórica; el segundo principio es el que Rahner ha llamado ‘principio de la inutilizabilidad de la trascendencia’, es decir, que el futuro que Dios nos promete, siendo de nosotros lo es radicalmente como realidad no manejable a partir de nosotros mismos, por lo mismo no puede ser utilizado como sanción canonizadora de nuestros proyectos”<sup>67</sup>.

Volviendo a la Biblia se descubre que la perspectiva sintética señalada encuentra su fundamento tanto en la articulación que el jahvismo hace del futuro como la en la que se establece en los Evangelios. Así, se recuerda que...

...la historia de Israel está marcada por un eschaton, es decir, por un designio de plenitud que se hará manifiesto en el futuro. Tanto la escatología inmanente del profetismo como la trascendental de la apocalíptica posterior son históricas. Inmanente no significa en este caso la afirmación de una naturaleza inmutable y ahistórica, tampoco trascendente es afirmación de un más allá desligado de la historia del pueblo. *Inmanencia es historia y trascendencia plenitud de la misma*<sup>68</sup>.

En la misma línea se puede afirmar una perspectiva sintética sobre el futuro en la enseñanza neotestamentaria. Irarrázaval decía que...

...es, por lo tanto, en el tiempo, más específicamente, en el presente, que se da la presencia y el encuentro con Jesús. La riqueza de esta presencia-encuentro proviene del hecho que culmina necesariamente en el futuro. Podemos entonces confiar en que el tiempo presente es 'crístico' o 'cristiano' porque el futuro y el pasado también lo son. Si hay una relación entre el presente y el futuro, ella se debe a la acción de Jesús en ambos momentos<sup>69</sup>.

En realidad, puntualiza Noemi, "Jesús no habla de futuros diversos sino que su discurso simplemente se centra en el tema del reino de Dios como único futuro del mundo"<sup>70</sup>. Por lo mismo, no puede postularse una dicotomía de futuros. En suma, "en la perspectiva del Evangelio no se da ruptura entre historia y reino de Dios sino que este se postula como futuro de la historia concreta de los hombres"<sup>71</sup>. Igualmente cabe reconocer una duplicidad agónica en la historia: "el sujeto protagónico es Dios, quien dirige, interviene, orienta y establece su designio definitivo en Jesús. El hombre es sujeto hipagónico, es decir, real sujeto histórico, pero dependiente de Dios"<sup>72</sup>.

En definitiva, la relación entre el reino anunciado por el mesianismo cristiano y la historia no es dualista, sino que estamos frente a una experiencia propiamente escatológica, por tanto sintética, integradora de presente y futuro. No cabe una visión dicotómica entre inmanencia y trascendencia. Es decir, se trata de una experiencia presente y futura a la vez, porque el reino es una realidad operante ya, que suscita en la humanidad el deseo de un futuro nuevo y mejor, y todavía está pendiente su plena realización. La esperanza escatológica mantiene el presente abierto al futuro y lo convierte en el lugar donde se anticipa ese mismo futuro.

### ESPERANZA Y LIBERTAD AL SERVICIO DE LA CONSUMACIÓN

La esperanza dice relación con la libertad. Solo en un mundo abierto al futuro y a la novedad tiene su pleno sentido hablar de libertad. La libertad se nutre y se funda en la esperanza. La esperanza cristiana tiene un carácter radicalmente libertario<sup>73</sup>. La esperanza del reino de Dios significa “afirmar al hombre como un sujeto para Dios”, “el hombre es libre porque es para Dios”, sostiene Noemi<sup>74</sup>. Este carácter libertario de la esperanza ‘se especifica como afirmación absoluta de Dios como único sentido del ser libre del hombre y como negación determinada de todo aquello que coarta el ejercicio de la libertad’. Detrás de esto se encuentra, por una parte, una verdad antropológica básica: todo ser humano ha sido reconciliado con Dios en Jesús, ‘Dios es sentido de cada hombre’. Por otra parte, la esperanza del reino de Dios niega todo aquello que coarta la libertad del hombre y le impide ser plenamente hombre como ser para Dios, y por ello se opone a toda idolatría (poder político, dinero, dominaciones, internas y externas, etc.)<sup>75</sup>. En resumen, la esperanza cristiana niega “todo aquello que se objetive con pretensiones de absoluto para el hombre y que no es el mismo Dios”<sup>76</sup>. Con todo, esta misma esperanza le da sentido a toda búsqueda de mayor libertad en la historia concreta.

Lo anterior fundamenta una acción esperanzada. Esperar implica una responsabilidad activa<sup>77</sup>, una acción transformadora que no puede eludir la dimensión política en cuestión.

La modernidad ha suscitado la cuestión de la credibilidad de la fe a partir de una crítica de la praxis de los creyentes. Surgen las sospechas contra la religión y las iglesias que postulan una apoliticidad. Se atribuye a la teología una

función ideológica y alienante, debido a un supuesto carácter idealista, individualista y ajeno a la historia real. Para la modernidad la política implica una dimensión englobante de las relaciones sociales.

Algunos autores se plantean directamente este desafío y analizan los ensayos teológicos de Metz, Moltmann y Gutiérrez<sup>78</sup>. Metz elabora precisamente una ‘teología política’ como instancia crítica a la praxis eclesial y a la reflexión teológica. Sugiere como programa la desprivatización de la fe y de las categorías teológicas, rescata la dimensión crítica del mensaje cristiano. Esta nueva teología destaca que las promesas bíblicas se establecen en un horizonte universal y político. La teología política trabaja con la categoría de ‘reserva escatológica’ para manifestar la distancia crítica de la fe respecto de toda realidad histórico-política y la no-identidad entre desarrollo del mundo y reino de Dios. La única actitud viable de la Iglesia es participar de una función crítica, autocrítica y liberadora. Recogiendo la contribución de Metz, Noemi reseña que el mensaje escatológico solamente puede ser pensado crítica y negativamente, lo que impide que la Iglesia devenga un poder político. “Ella solo puede ser instancia crítica contra toda absolutización intramundana y así permitir una libertad concreta al hombre; no puede, sin embargo, desarrollar un programa positivo de desarrollo político social”<sup>79</sup>.

Situada en el contexto latinoamericano y en un intento de crítica a los planteos de la teología política propuesta por Metz y a la teología de la esperanza de Moltmann, la teología de la liberación no entiende la ‘reserva escatológica’ como relativización de toda mediación histórica, sino como criterio para jerarquizar los proyectos históricos en relación con el reino de Dios. Pretende, sobre todo, releer la historia desde los vencidos y excluidos, desde el ‘reverso de la historia’

y subraya que el reino de Dios se anticipa —limitada y parcialmente— en los acontecimientos que liberan y dan más vida a los pobres y excluidos de la sociedad<sup>80</sup>.

En la cultura moderna, ‘libertad e historia son términos correlativos inseparables’, la historia se concreta como presente y ‘el presente es la historia al alcance de la propia libertad’, de lo cual deriva la siempre necesaria tarea de discernimiento teológico del presente y también la necesidad de “fundamentar, ubicar y mediar una praxis política coherente con ese reconocimiento de ‘Dios trascendente y creador, que interpela a través de todos los niveles de lo creado al hombre como libertad responsable’” —observa Noemi, siguiendo el planteo de Pablo VI en *Igualdad y participación*—<sup>81</sup>. El cristianismo no es ideológico “en la medida en que reconoce a Dios trascendente y creador” y suscita a la vez una libertad responsable y creativa en la historia.

En resumen...

...no se ve cómo una escatología podría ‘dar razón de su esperanza’ (1 Pe 3, 15) al hombre contemporáneo y miembro de una sociedad posilustrada, para la cual la política comporta una dimensión englobante de las relaciones sociales, sin confrontarse con la inevitable inmanencia política no solo pasiva, sino activa que implica confesar a Jesucristo como ‘nuestra esperanza’ (1 Tim 1, 1)<sup>82</sup>.

## ESPERANZA Y CRÍTICA DEL PROGRESO

Investigaciones en el ámbito bíblico subrayan desde diversas perspectivas los límites de la esperanza intrahistórica. Es

así como al analizar la teología veterotestamentaria, Moreno destaca la ambigüedad de la historia. La Biblia, dice, adopta una actitud positiva respecto a la naturaleza y al destino y capacidades del hombre. Pero, el hombre vivirá siempre presintiendo 'la amenaza del colapso de sus creaciones'. El profetismo enseña que cualquier proyecto realizado sin Dios puede acabar en el fracaso. De todos modos, Dios 'quiere en definitiva la vida del hombre y se compromete en eso solemnemente'. De ahí la importancia crucial de una constante conversión<sup>83</sup>. Ferrando reflexiona sobre la experiencia del tiempo que es posible detectar en los escritos neotestamentarios: se trata de tiempos siempre actuales y difíciles. Enfatiza igualmente la percepción acerca de la 'maldad' del tiempo y de su permanente crisis<sup>84</sup>.

La reflexión en torno al pensamiento de San Pablo ha permitido nuevas contribuciones para una hermenéutica de la historia. Villegas confronta las concepciones modernas de Marx y Heidegger con San Pablo, concluyendo que en el pensamiento de Pablo, la superación de la necesidad histórica solo es posible en la medida en que, por la fe, el hombre acepte la Gracia de Dios como base y sentido de su existencia<sup>85</sup>. Por su parte, Moreno investiga igualmente la visión sobre la historia de salvación y los cuestionamientos que la exégesis contemporánea plantea al concepto 'historia de la salvación'; más que de 'historia de la salvación' habría que hablar de 'salvación de la historia'<sup>86</sup>, donde la historia misma es objeto de salvación.

Los teólogos más sistemáticos también se han planteado este problema. Silva retoma la crítica de la Escuela de Francfort. Para estos pensadores, los sistemas sociales implementados a lo largo del siglo acaban por distintos caminos con la libertad de las personas y no han sido capaces

de resolver los graves desequilibrios sociales, económicos y ecológicos producidos. Adorno y Horkheimer llegan a no creer en la identidad entre su teoría crítica y alguna praxis social determinada y tampoco están en condiciones de señalar al agente social capaz de transformar la historia. Con todo, desembocan en un pesimismo histórico. Silva piensa que este pesimismo histórico “nos puede ayudar a redescubrir que en la esperanza cristiana se da una síntesis de dos aspectos constitutivos de la naturaleza del hombre: su capacidad de dominar y crear, y su receptividad; que no es ni mera resignación ni pura fuerza prometeica de transformación de la sociedad y de la historia”<sup>87</sup>. Como ya se ha dicho más arriba, entre devenir histórico y consumación hay continuidad, pero también hay discontinuidad. Noemi subraya que entre devenir histórico y consumación la discontinuidad...

...remite a la realidad permanente del pecado en nosotros. No caben, pues, ni el optimismo, ni el pesimismo ante el desarrollo y evolución de la historia como actitudes antecedentes. El progreso es ambiguo. En esta ambigüedad, empero, lo primero es la positividad del designio salvífico que ‘supera’ las negatividades que puntualmente puedan determinarse<sup>88</sup>.

Noemi cree que la denuncia que Horkheimer y Adorno hacían en 1944 —“la tierra totalmente ilustrada respaldece bajo el signo de una desgracia triunfal” —, no ha perdido vigencia<sup>89</sup>. Sin embargo, junto con Ladrière sostiene que la razón moderna “no es la frívola negación del Otro sino que se rige como responsabilidad ante otros, como la tarea de obrar para constituir una comunidad auténtica, es decir, una

forma efectiva de la reciprocidad...”<sup>90</sup>. Ante la emergencia de irracionalismos, escepticismos y fundamentalismos, Noemi piensa que el Logos puede salvar la razón solo desde dentro... El camino teológicamente más sólido es el que apunta Habermas cuando dice que ‘los déficits de la Ilustración solo pueden ser superados por medio de una ilustración radicalizada’. Esa acción salvífica o evangelización ‘desde dentro’ correspondería a una conciencia auténticamente católica<sup>91</sup>.

## CONSIDERACIONES CRÍTICAS Y PROSPECTIVAS

### **¿Aún tenemos futuro? El desafío posmoderno**

Como ya se ha dicho, los autores señalados han sabido destacar a la esperanza como eje central de las reflexiones y propuestas postconciliares. Sin embargo, en relación con este eje central también hay temas que exigen, a mi modo de ver, el ensayo de nuevas perspectivas. En diálogo con la situación histórica del Hombre contemporáneo descubrimos nuevos retos que nos llaman a seguir pensando la esperanza cristiana. En concreto, me concentraré a continuación en un desafío fundamental, cuyo tratamiento teórico (y práctico) sigue, a mi juicio, pendiente. Lo planteo a través de una pregunta: ¿qué pasa hoy con la ‘centralidad del futuro’ destacada por nuestros autores, afirmación tan decisiva para la conciencia moderna y para las filosofías y teologías que han dialogado con ella?

Uno de los problemas fundamentales que se plantea en la cultura actual es si acaso aún se puede hablar con toda propiedad de ‘centralidad del futuro’, es decir, si acaso el

futuro constituye un polo de atracción de gran y evidente envergadura para los hombres y mujeres de nuestro tiempo, en los comienzos de un nuevo siglo. Incluso, la misma idea de progreso está en cuestión. En definitiva, es la noción de historia unitaria asociada a la conciencia moderna la que hoy sufre una crisis de credibilidad y confianza.

Siempre es un riesgo pretender establecer los rasgos que definen el presente, pero no se puede desconocer que en la actualidad una corriente de desesperanza, resignación y escepticismo penetra en grandes capas de nuestra sociedad y alcanza también a los intelectuales de diverso signo. Para algunos, la conciencia prometeica típica de hace algunos decenios está siendo reemplazada por una conciencia narcisista que otorga significado al presente. Prometeo da paso a un Narciso deslumbrado por su propia imagen. Más allá de la metáfora, tal paso significa la sustitución de una 'lógica utópica' por una 'lógica de la individualización'<sup>92</sup>, lo que trae como consecuencia un serio descrédito de valores que hasta hace algunos años parecían incommovibles y seguros: sociabilidad y compromiso histórico, cambio, progreso, etc. Otros, más radicales, desde hace tiempo hablan de una nueva muerte: la 'muerte del hombre histórico'<sup>93</sup>.

Ya en 1985, Vattimo declaraba el fin de la modernidad y vinculaba este fin con la crisis final de la noción de historia unitaria, de un tiempo unitario, considerada por él como 'última ilusión metafísica'<sup>94</sup>. El mismo autor al caracterizar el pensamiento posmoderno señala que uno de los rasgos de este pensar emergente es la 'fruición', lo que supone el abandono de la concepción funcionalista, ya que en la fruición no se trata de vivir preparando otra cosa, o en función de metas futuras, sino que tiene "un efecto emancipador en sí misma" y añade: "tal vez a partir de aquí, una ética posmoderna

podría oponerse a las éticas aún metafísicas, del ‘desarrollo’, del crecimiento, de lo *novum* como valor último”<sup>95</sup>. En un nuevo libro, *La sociedad transparente*, Vattimo insiste en que la modernidad va concluyendo en la misma medida que entra en crisis la idea de historia, sobre todo, de historia única, dada la irrupción de la diversidad en la cultura actual, diversidad tanto de culturas asociadas a sus propias y particulares historias, como de racionalidades diferentes. Se trata, en su opinión del ‘advenimiento de la sociedad de la comunicación’, lo que a su juicio redundaría en mayor transparencia. En suma, “la crisis de la idea de historia entraña la de la idea de progreso: si no hay un curso unitario de las vicisitudes humanas no podrá sostenerse tampoco que estas avancen hacia un fin, que efectúen un plan racional de mejoras, educación y emancipación”<sup>96</sup>. Las utopías han muerto. En este punto Vattimo coincide con Lyotard, quien expresa los mismos conceptos cuando habla del ‘fin de los grandes relatos’ que ofrecían visiones globales de sentido y prometían la emancipación<sup>97</sup>. En los escritos de estos pensadores no se oculta un diagnóstico muy concreto: las promesas de la modernidad no se han cumplido, el progreso no es tal para las grandes mayorías del mundo.

En mi opinión estamos ante un esteticismo presentista que invade los campos del saber y de la acción. Como no hay futuro, la ‘salvación’, la emancipación acontece y tiene lugar en el presente. Al parecer vivimos una época, de talante ‘posmoderno’, en que se pierde progresivamente el sentido de la historia y crece la incapacidad para percibir e imaginar el cambio mismo. Se ha modificado nuestra temporalidad (cf. *supra*, Capítulo 1). Es significativo que en un seminario internacional dedicado al tema de la utopía, Jameson haya dicho que...

...vivimos una de la épocas más historicistas, saturada de información histórica de todas las culturas del mundo, y con alusiones e imágenes históricas que, incluso, tienden a oscurecer nuestra familiaridad con el propio presente. Pero nuestro sentido de la diferencia histórica radical, de la radical diferencia del pasado y de otras culturas ha llegado a ser singularmente endeble e ineficaz, mientras que nuestra capacidad para imaginar cambios futuros de cualquier naturaleza radical está virtualmente paralizada<sup>98</sup>.

Esta nueva situación afecta la hermenéutica de la historia ensayada por la teología contemporánea que como fruto de un diálogo positivo con la modernidad ha dado al futuro un lugar central. Se agotan algunas evidencias y se producen cambios en los análisis históricos. Como hemos visto en este mismo estudio el dinamismo abierto por el Concilio ha estado marcado por una concepción que piensa la historia como avance unitario de la humanidad que progresa hacia nuevas y plenas realizaciones. Después de un par de décadas se discuten tales presupuestos. Para el teólogo jesuita Tornos...

...la perspectiva, desde la cual se mira ahora a las esperanzas de los hombres y del mundo, representa un notable cambio si se la compara con la adoptada mayoritariamente por el Vaticano II. Este miraba a la humanidad, en parte, con los enfoques del existencialismo y, en parte, con los de una utopía de transformación basada en concepciones de eficacia y desarrollo, concebidos racional y unitariamente<sup>99</sup>.

En su opinión se ha producido un nuevo cambio cultural poniendo un manto de duda sobre las grandes teorías de la época ilustrada, que confiaban en la unidad de razón e historia... Triunfa la ética de la vida cotidiana y en la mentalidad del hombre de la calle domina “un escepticismo sensato relativo al progreso de la razón y de la libertad, y al acierto de los que intentan promoverlo”<sup>100</sup>.

El análisis de Ruiz de la Peña me parece que va por otro lado y expresa menos conformismo con la situación planteada por la nueva sensibilidad postmoderna o por los cambios culturales enunciados. Supuesta una necesaria crítica recíproca entre utopía y esperanza escatológica, se pregunta: “¿Por qué no pensar que la esperanza escatológica realmente de nuevo un espíritu laico de la utopía? Al fin y al cabo, la suerte de ambas está (guste o no, para bien o para mal) estrechamente relacionada; a nadie se le oculta, en efecto, que los proyectos utópicos se han nutrido siempre — aquí hay que citar el caso emblemático de Bloch— de savia escatológica”<sup>101</sup>. El teólogo español piensa que defender la vitalidad de la escatología no es algo que nos incumbe exclusivamente a los cristianos, sino que puede ayudar, y mucho, a reimpulsar la utopía. “Quiero decir —continúa Ruiz de la Peña— que si los cristianos fuésemos capaces de contrarrestar el clima de desesperanza hoy dominante, ello redundaría a favor no solo de *nuestro* modelo de esperanza, sino también de los modelos seculares de apertura a (y confianza en) el futuro. No se olvide, por lo demás, que el temple esperanzado le es consustancial al hombre; las sociedades y los individuos que han dejado de esperar han comenzado a dejar de vivir. La reconstrucción de ese temple es, pues, una tarea que incumbe e importa a todos, creyentes e increyentes. Pero los creyentes estamos más obligados que los increyentes a ‘dar

razón de nuestra esperanza' de forma pública y manifiesta; a nosotros, más que a nadie, toca reconciliar el presente con el porvenir, impedir que se confunda el 'ya' con el 'todavía no', lo penúltimo con lo último"<sup>102</sup>.

De todos modos, se hace necesario escuchar el planteo posmoderno —sea el de los intelectuales, sea el que brota de la difusa conciencia desencantada de la gente común— como una crítica y un llamado a rescatar la importancia del presente con nuevos ojos, sin caer, por cierto, en una escatología presentista.

Ciertamente, me parece que es atendible el llamado rescatar el presente, pero sin descuidar el futuro. Es más, rescatar el presente y el futuro sin dejar de lado el pasado. El desafío es asumir la temporalidad en toda su plenitud, asumir al ser humano como existencia tempórea, es decir, que toda proyección sea capaz de considerar a la vez el pasado, el presente y el futuro<sup>103</sup>, lo que implica recuperar también la razón anamnética. Un futuro solo es auténtico cuando integra el pasado. De lo que se trata es que el futuro no sea aparente ni mera repetición de un presente indeseado, sino realmente abierto y nuevo, y esto no es solo asunto que concierne a la razón utópica, sino también a la razón anamnética, es decir, a la memoria<sup>104</sup>. No olvidemos que la dificultad para asumir el tiempo en su totalidad no es solo un problema de la emergente mentalidad postmoderna, sino que también concierne al progresismo moderno que acaba, contra sus propias intenciones, construyendo un presente de identidad, una verdadera 'ontología del presente'. Con razón, Reyes Mate ha comentado que:

El pasado se convierte en la piedra de toque de toda concepción de la historia que quiera escapar al peligro de una ontologización del presente. Se podría pensar

que nada como el futuro para deshacer la prepotencia del presente. Pero el futuro solo es tal —la posibilidad de la novedad radical— cuando lo por venir sea algo distinto a la prolongación del presente. El futuro supone ya un presente quebrado y la quiebra del presente es un asunto entre este y el pasado<sup>105</sup>.

Se hace necesario igualmente equilibrar el concepto cuantitativo del tiempo (*chronos*) con una visión más cualitativa del mismo (*kairos*). Es preciso evitar, de algún modo, que *chronos* siga devorando a sus hijos. Al parecer, como lo sugiere Cioran, no sabemos ya...

...descansar cómodamente en el ser. Somos violentos, estamos rabiosos, y habiendo perdido la llave de la quietud, no tenemos ya acceso más que a los secretos del desgarramiento. En lugar de permitir que el tiempo nos triture lentamente, hemos creído que era bueno precipitarnos sobre él, añadir a sus instantes los nuestros<sup>106</sup>.

### **Esperanza, universalidad concreta y anticipación**

En la misma línea de desafíos pendientes, me pregunto: ¿qué sucede con la universalidad concreta que forma parte esencial de la esperanza cristiana? Hemos dicho que a pesar de las dificultades tiene más sentido seguir optando por el esperar, o mejor recibiendo activamente la esperanza. Ahora queremos reflexionar brevemente sobre una de las dimensiones fundamentales de la esperanza cristiana, a saber, su carácter universal y concreto.

En medio de una historia ambigua donde la realidad del sufrimiento y el sinsentido tienen un lugar relevante, la universalidad del mensaje cristiano, como esencial apertura a todos los seres humanos y a cada uno, adquiere una dimensión social e históricamente muy concreta: la libertad, la justicia, los derechos humanos tienen vigencia para toda la humanidad, para todos los hombres y mujeres que habitan el planeta. Se trata, en el fondo, de una ‘universalidad concreta’ por la que los creyentes en Jesucristo asuman como propias las grandes aspiraciones de la humanidad: “los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren, son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo. Nada hay verdaderamente humano que no encuentre eco en su corazón” (GS, 1).

La perenne pregunta por el sentido adquiere igualmente un carácter universal, sobre todo en la modernidad se hace más explícita la pregunta por el sentido universal, que abarca toda la historia humana. Sabemos que la tradición judeocristiana concibe la pregunta por el sentido “como una pregunta por el sentido último y definitivo de la historia... *Que* este sentido puede efectivamente ser realizado en virtud de la fe en Jesucristo, eso, en cambio, se nos ha prometido como posibilidad redentora y como tarea”<sup>107</sup>. Reconociendo que la categoría del sentido es una categoría ajena a la Biblia, Kasper subraya que ‘sentido’ resulta una “traducción de lo que la Biblia llama ‘promesa’”<sup>108</sup>.

Ahora bien, puntualiza Schillebeeckx...

...la pregunta por el sentido universal, no solo desde el pensamiento humano, sino también desde la misma realidad histórica, es como pregunta racionalmente

tan insoslayable como irresoluble<sup>109</sup>. Pues la historia real se lleva a cabo siempre allí donde sentido y sinsentido están uno junto al otro, uno sobre otro, mezclados entre sí; allí donde hay alegría y dolor, risas y lágrimas: finitud, en una palabra. Este ir juntos sentido y sinsentido —que es la trama misma de la historia...— no puede, por tanto, debido a la permanente obstinación de todo el sufrimiento sin sentido, ser racionalizado por nosotros en un proyecto teórico coherente<sup>110</sup>.

Si la historia tiene un sentido total, universal y definitivo, este no puede estar...

...bajo una presión lógica total... no... puede establecerse en una 'lógica del desarrollo' ni idealista ni materialistamente... pues si lo hiciéramos así —continúa Schillebeeckx— no incluiríamos al final las concretas historias de dolor de los hombres. Sería tanto como considerar una gran parte de la historia real como desechos, virutas sobrantes de la historia por las que nadie se interesa. Este, llamémosle así, excedente de dolor, injusticia y sinsentido escapa a los logros de la razón teórica. No se le puede adjudicar un lugar desde el punto de vista teórico, no cabe interpretarlo racionalmente como algo dotado de sentido. Por tanto, hablar teóricamente sobre el sentido total y definitivo de la historia *carece de sentido*<sup>111</sup>.

La historia está abierta, permanece inconclusa, es lugar de sentido; sin embargo, nos confronta con insoportable sinsentido:

La conclusión es que la tematización del sentido universal solo puede llevarse a cabo con sentido si tiene intención práctico-crítica, o sea, en una perspectiva en la que se va eliminando paso a paso sectores de sinsentido gracias a la acción humana... Con otras palabras: el sentido total únicamente se puede llevar a cabo por medio de experiencias históricas y compromiso histórico; no cabe que sea especulativamente lucubrado en una anticipación teórica, justamente porque la historia concreta es una mezcolanza de sentido y sinsentido<sup>112</sup>.

Al reflexionar sobre la esperanza cristiana en la senda abierta por el Concilio se ha establecido que el futuro prometido admite una anticipación del sentido total que adviene como don. Por ello, el cristianismo no es solo una explicación teórica de la existencia humana, sino que implica igualmente una constante conversión en todas las dimensiones de la vida. La fe exige del presente una permanente superación dentro de la conciencia de la provisionalidad y de la finitud. Ignorando los ‘modos’ y el ‘cómo’ de la consumación final, la esperanza cristiana propone una profunda e íntima relación entre la praxis actual y el mundo futuro de Dios que adviene por gracia (GS, 39). Cabe recordar, junto con Geffré, que “lo que distingue precisamente a la teología de una ideología es que conduce a *prácticas significantes*”<sup>113</sup>.

Lo que sostiene y da sentido a esa esperanza activa es Dios mismo, el Dios bíblico, el ‘Dios de la esperanza’ (Rom 15, 13). En efecto...

...Dios sabe dar aún un futuro a la acción liberadora fragmentaria de los hombres. Esta tradición

experiencial religiosa ve en la praxis del reino de Dios como futuro para todos los hombres, tal como se hizo presente ya en los dichos y hechos de Jesús, una anticipación práctica de un reino universal de justicia, paz y amor de todos y para todos, con Dios como centro viviente y factor unificador de esa comunidad solidaria<sup>114</sup>.

En Jesús mismo...

...se da una prolepsis o anticipación no teórica, sino práctica, del *mundo nuevo*, en el que está prometida la salvación también a los hombres sin salvación, a los que sufren, a los vencidos, incluso a los muertos. A la praxis de la tierra y la crítica del cielo —presentes ya en los tiempos de Jesús—, Jesús contrapone la praxis del reino de Dios. Así adquiere ya relieve, en la praxis vital y en la ejecución de Jesús, el ‘mundo bueno’ para todos que se busca, aunque sea bajo las condiciones del ‘mundo viejo’<sup>115</sup>.

Especialmente en esto último se diferencia el mensaje de Jesús de toda expectativa apocalíptica de ayer y de hoy: en el claroscuro de este mundo ambiguo (de ‘trigo y cizaña’) y no sobre las ruinas de este, crecen las semillas del reino de Dios.

Cabe tener siempre presente que el mensaje central de Jesús consiste esencialmente en la buena noticia de que el reinado de Dios se está poniendo ‘cerca’ (Mc 1, 14-15) a través de la actuación del propio Jesús y que este reinado se dirige prioritariamente a los pobres, afligidos y hambrientos (Mt 5, 3-12; Lc 6, 20-23). Como lo recuerda Villegas explicando el sentido de las Bienaventuranzas: “se ve, entonces,

que los ‘pobres, afligidos y hambrientos’ son proclamados bienaventurados, no porque se considere una bendición la *pobreza*, el *sufrimiento*, o el *hambre*, sino, por el contrario, porque estas situaciones *son un mal*, llamado a desaparecer cuando reine Dios”<sup>116</sup>.

Cuando la razón práctica toma en serio las memorias de sufrimiento de hombres y mujeres a lo largo de la historia, se ve animada a emprender una acción liberadora muy determinada. Por esta acción, la esperanza se hace efectivamente universal, vigente no solo para algunos hombres privilegiados, sino para todos y cada uno. Quien no piensa como un idealista y quien, en consecuencia, quiere ir más allá de un abstracto universalismo ilustrado, ha de aprender a vincular íntimamente el amor universal a los hombres proclamado por el cristianismo con una actitud solidaria, misericordiosa y creativa “en favor de toda existencia humana dañada y herida”<sup>117</sup>. Se trata, en definitiva, de seguir pensando qué significa asumir solidariamente las esperanzas y las angustias “de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren” (Concilio Vaticano II, GS, 1).

Ciertamente la preocupación aquí manifestada con relación a la universalidad concreta de la esperanza cristiana y su anticipación no puede, en ninguna circunstancia, olvidar lo que hemos destacado más arriba en torno a que la esperanza y la libertad están orientadas hacia el horizonte de la consumación escatológica. Solo la esperanza escatológica mantiene realmente el presente abierto hacia el futuro y lo convierte en el lugar donde es posible la anticipación del futuro esperado. La teología siempre tendrá por tarea recordar el carácter finito y parcial de todo avance histórico. Toda figura histórica es provisional y está abierta a la gracia de Dios. Por lo mismo, no cabe una visión dicotómica

entre inmanencia y trascendencia. El reino de Dios siempre es más<sup>118</sup>. Sin ese 'más' el mismo compromiso pierde su dinámica, se oscurece su horizonte y acaba alejándose del sentido. En los logros parciales y limitados se anuncia, a modo de semilla, el futuro esperado y en tales anticipaciones subyace la tensión, más de fondo, entre lo 'ya' realizado y lo 'todavía pendiente'. Como bien puntualiza el Concilio: "El reino está ya misteriosamente presente en nuestra tierra; cuando venga el Señor, se consumará su perfección" (GS, 39).

### **Entre la razón comunicativa y la interpelación de la memoria**

De acuerdo con el Informe del PNUD del 2002, "la religión, aquella experiencia que tal como el amor y la amistad condensa las preguntas y experiencias de sentido más trascendentes de la sociedad y de las personas, ha tenido y seguirá teniendo en Chile un rol fundamental en la construcción de un sentido colectivo del Nosotros". Sin duda fueron las iglesias las que en medio de los conflictos sociales del siglo xx lograron sostener la idea de comunidad nacional como vínculo ético entre las personas. Los esfuerzos del Cardenal Raúl Silva Henríquez por mantener viva la idea de un 'alma de Chile' calaron hondo y forman ya parte de la memoria histórica del país —señalan los expertos y sociólogos del PNUD—. Las actuales transformaciones culturales, la individualización, la tendencia privatista de la religión, plantean desafíos a la religión cuya respuesta 'no es indiferente para la sustentabilidad de un imaginario democrático del Nosotros'<sup>119</sup>.

Y, ciertamente, pensamos, el cristianismo tiene esa posibilidad de contribuir a fundar un vínculo entre persona y sociedad y hacer oír su mensaje en la sociedad democrática actual. Reflexionemos sobre algunas condiciones para la plausibilidad y credibilidad de nuestra posible contribución.

Descartada toda posible reducción de la experiencia creyente que pueda advenir tanto de una ‘desmundanización’ de la fe como también de una ‘politización’ de cualquier signo ideológico, no hay duda que la fe cristiana tiene una seria responsabilidad con el mundo y la sociedad. En palabras de Ratzinger: “La fe abarca en sí lo social no en la forma de un simple programa partidista, de un acabado ordenamiento estructural del mundo. Lo social está presente en la fe en la precisa modalidad de la responsabilidad, esto es, en cuanto remitido a la mediación de la razón y la voluntad”<sup>120</sup>. Y, hablando de la incumbencia de la religión ante los problemas políticos contemporáneos de la paz y de la justicia, Ratzinger precisa que “la primera función de la Iglesia consiste en que, sobre la base de su tradición santa, conscientemente custodia y proclama los criterios fundamentales de la justicia, sustrayéndolos de la arbitrariedad del poder”<sup>121</sup>. Recuerda que una tarea fundamental de la Iglesia, entre otras, es la educación, ‘que debe transmitir el valor de vivir de acuerdo con la conciencia’ y que “tiene que forjar en la sociedad y en la mentalidad las convicciones que puedan representar una sólida base de civilización, sobre la cual edificar un buen derecho”<sup>122</sup>.

Por lo mismo, la Iglesia no se debe dejar encerrar, hoy menos que nunca, en lo estrictamente religioso, ni en tendencias privatistas que acaban profundizando la fragmentación social que amenaza a América Latina. Los creyentes en nombre de su testimonio de fe y en nombre de su responsabilidad

social deben entrar en el debate sobre los diversos problemas que aquejan a la sociedad moderna latinoamericana y participar en la búsqueda de soluciones razonables. Y ello supone marcar límites y decir no:

No a las idolatrías que hacen del individuo indiferenciado y de sus necesidades la norma última. No a las miopías de una generación incapaz de mirar más allá de sí misma y de su comodidad. Lo quiera o no, por otra parte, con su presencia misma o con su mensaje la Iglesia se opone a la autosuficiencia; quebranta, pues, el narcisismo... Habla de un Dios que no es un ídolo manipulable o apropiable ni una Alteridad pura protegida por su distancia infinita, sino un Dios Trinidad caracterizado por la gratuidad del diálogo. Anuncia un Mesías 'al revés'... manifestando que aquel que sirve manda y que el servicio del más humilde es consagración al Altísimo. Proclama que el hombre viene de más lejos que él mismo y que va también más lejos de lo que cree...<sup>123</sup>.

Condición indispensable para entrar constructivamente en el debate de la democracia en curso es tomar en serio que siendo 'hijos de nuestro tiempo', los cristianos participamos —consciente o inconscientemente, y en diversos grados— de las contradicciones y tensiones que experimenta la convivencia democrática actual en nuestro continente y que hemos analizado en el primer capítulo del presente libro, destacando sobre todo la desafección hacia la política y la tendencia a la naturalización de lo social.

En este contexto, la Iglesia —con los cristianos en general— no puede ceder a la 'naturalización' del sistema,

salvo que renuncie directamente a su propia ética social que, por esencia, supone la intencionalidad del sujeto y afirma que este puede intervenir libremente en su entorno; tampoco puede resignarse, ni menos favorecer con sus discursos y prácticas, las tendencias a una ‘fragmentación social’ o a una ‘retracción privatista’, dejando de lado así su constante y tradicional preocupación por valores comunitarios de fraternidad y solidaridad efectiva más allá de las legítimas y absolutamente necesarias experiencias en el ámbito privado o familiar.

Igualmente, es mucho lo que la Iglesia puede recibir y aportar a la cultura actual en los esfuerzos actuales por recuperar ‘horizontes de futuro’. Respecto a esto último y junto con Ruiz de la Peña, cabe sostener que “si los cristianos fuésemos capaces de contrarrestar el clima de desesperanza hoy dominante, ello redundaría a favor no solo de *nuestro* modelo de esperanza, sino también de los modelos seculares de apertura a (y confianza en) el futuro”<sup>124</sup>. Primera condición para esto es evidentemente no sucumbir acríticamente al presentismo predominante.

Por de pronto, no se puede olvidar que en las democracias el poder sigue siendo criticable. Su mal ejercicio y los abusos que se pueden producir están a la vista en diversos puntos del continente. Pero para que esta crítica sea plausible y para que las propuestas de la Iglesia tengan credibilidad es necesario —en palabras de Noemi— hacerse cargo de la positividad de la razón democratizante<sup>125</sup>, y en concreto realizar “un reconocimiento interno de la positividad de la democracia”<sup>126</sup>. Lo que, en el marco de la eclesiología de comunión ya explicitada por el Concilio Vaticano II, implicaría mejorar los grados de participación y las relaciones de poder entre los fieles al interior de la institución eclesial. Y concluye Noemi

que “una redefinición del ser-Iglesia como la que propone el Vaticano II condiciona necesariamente una redefinición del poder en la Iglesia, sin la cual queda condenada a aparecer como un discurso abstracto e incomprensible, y, aun más, sospechoso de ser ideológico”<sup>127</sup>. En un sentido semejante se había pronunciado el Sínodo sobre la Justicia al señalar la necesidad de un respeto a los derechos fundamentales de las personas al interior de la institución eclesial e igualmente los obispos reunidos en Puebla al insistir en la creación de canales de participación fomentando una convivencia interna de libertad y solidaridad (Cf. DP 273, 334, 476, 1095, 1221).

Rescatar perspectivas implica igualmente no renunciar a distancias críticas y autocríticas en torno a la discusión que se refiere a las tensiones internas de la razón moderna. Como es sabido, una de las contradicciones fundamentales de la modernidad —y que repercute tanto en el ejercicio del poder como en el ámbito socioeconómico— es la que surge de la tensión no resuelta entre ‘razón instrumental’ y ‘razón comunicativa’ de acuerdo con el análisis de Habermas. Presenciamos el resurgimiento de un nuevo horizonte: el de una razón comunicativa<sup>128</sup> que parte de la interacción entre los sujetos preocupados por un diálogo efectivo y plural, libre de toda presión y coacción que pretende anticipar una comunidad de comunicación, ideal y futura, a escala universal, donde cada persona, hombre y mujer, es un interlocutor válido, legítimo sujeto de derechos. A eso precisamente se refiere Apel cuando propone su visión de la sociedad y de la ética universal, planteando el ideal (que opera como el imperativo categórico kantiano) de una ‘comunidad ilimitada de la comunicación’<sup>129</sup>. Entretanto, únicamente un proceso de entendimiento intersubjetivo puede conducir a acuerdos reflexivos de los que participan todos los sujetos hablantes

y miembros de una sociedad política —democrática— que busca condiciones universales de vida digna. En consecuencia, ‘todos’ los involucrados deben ser reconocidos, escuchados y atendidos y de esto último dependerá la eticidad, y a la vez, la credibilidad de los acuerdos tomados. Apel lo expresa claramente: “todos los seres capaces de comunicación lingüística deben ser reconocidos como personas, puesto que en todas sus acciones y expresiones son interlocutores virtuales, y la justificación ilimitada del pensamiento no puede renunciar a ningún interlocutor y a ninguna de sus aportaciones virtuales a la discusión”<sup>130</sup>.

Metz, valorando críticamente estos planteamientos de la teoría de la acción comunicativa, ha subrayado la necesidad de complementar la racionalidad comunicativa con la ‘racionalidad anamnética’. En su opinión, la racionalidad moderna debe superar el prejuicio contra la memoria. Es más, solo la racionalidad anamnética, esto es, solamente una razón con memoria puede rescatar y hacer justicia a ideas propias de la misma modernidad:

La razón anamnética de la que aquí hablamos logra ser compatible con la Ilustración y la modernidad y alcanza su legítima universalidad porque en cuanto razón práctica, se orienta por una memoria definida, por la memoria del sufrimiento, y además no como memoria de sufrimiento egocéntrica (raíz de todos los conflictos), sino como memoria del sufrimiento de los otros, como recuerdo del sufrimiento ajeno... En esta situación, la Iglesia no existe para representar al poder político sino para traer a la memoria la impotencia política<sup>131</sup>.

En un contexto de exclusión y marginación, como el nuestro, donde nos interpela ‘la autoridad de los que sufren injusta e inocentemente’<sup>132</sup>, la opción por los pobres manifestada por la Iglesia latinoamericana, mantiene intacta su vigencia. Así podrá ser creíble que efectivamente “los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren, son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo” (GS, 1).

Sea cual sea el derrotero que adopten estos debates, no cabe duda que estamos frente a un nuevo desafío para la escatología: cómo dialogar con el fragmento, cómo asumir el tiempo en su integridad, cómo seguir planteando la irrenunciable esperanza cristiana en las actuales circunstancias y cómo recuperar nuestra capacidad de incidir en la historia, y, en definitiva, cómo seguir esperando activa y creativamente. Es más, sigue siendo necesario asumir los desafíos del tiempo presente y a la vez evitar una fuga del tiempo. El teólogo Noemi ha señalado muy bien la necesidad de evitar una fuga del tiempo y ha mostrado clara y cabalmente tanto los antecedentes histórico-teológicos como las formas de esta *fuga temporis* en la actualidad<sup>133</sup>. Pero, no se trata a mi modo de ver, solo de diferenciar el tiempo de la eternidad, especialmente si esta se deforma ahistóricamente como ‘eternidad abstracta y muerta’; no se trata solo de asumir positivamente el tiempo a fin de superar la negación absoluta de toda inmanencia, sino de escudriñar en las diferencias internas del tiempo mismo. Es decir, se trata también de un volver al tiempo íntegro, de rescatar, en términos de Zubiri<sup>134</sup>, la ‘realidad tempórea’ del sujeto y en la senda trazada por Levinas<sup>135</sup>. Ahora bien, ¿de qué modo puede contribuir la escatología a enfrentar este desafío? Por

de pronto, rescatando ella misma su propia temporalidad. Por este motivo se plantea la necesidad de una reflexión sobre los alcances de la fe neotestamentaria en la parusía que plenifica sin suprimir el tiempo. Estando plenamente de acuerdo con la afirmación de Noemi cuando observa que el reino de Dios es una realidad histórica ‘adveniencial’, y que se trata de la actividad misma de Dios ya presente en la historia y que ‘sobreabunda como futuro’<sup>136</sup>, creo necesario subrayar a la vez que la llegada futura del reino o su plenitud, es decir, la parusía, implica un ‘límite al tiempo’, y que por ello, constituye su condición de posibilidad<sup>137</sup>. Volveremos sobre esto en el siguiente y último capítulo de este libro. Por ahora, dejemos planteado que negar la parusía y junto con ella la expectativa cercana que conlleva, no solo deja en la penumbra la tensión escatológica inherente al pensamiento de Jesucristo, sino que de paso la privan de su dimensión colectiva, mundana y temporal, reiterando una nueva fuga de la historia. La historia posee sentido en la misma medida en que se orienta hacia un fin consumidor y plenificador de la totalidad del acontecer histórico.

## Notas:

- <sup>1</sup> Para una visión general se puede consultar de R. Aubert, *La théologie catholique au milieu du XX siècle*, Tournai-París, 1954; G. THILS, *Orientations de la théologie*, Lovaina, 1958.
- <sup>2</sup> C. Geffré, *El cristianismo ante el riesgo de la interpretación*, Ed. Cristiandad, Madrid, 1984, 312-316.
- <sup>3</sup> M. Flick - Z. Alszeghy, Teologia della storia: *Gregorianum* 35 (1954), 256-298; J. Daniélou, *Essai sur le mystère de l'histoire*, París, 1953; L. Malevez, *Histoire et réalités dernières*. La pensée de K. Barth et la foi catholique, en *Ephem. Th. Lov.*, t. 17, 1941, 237-263; t. 18, 1942, 47-90.
- <sup>4</sup> G. Thils, *Théologie des réalités terrestres* I-II, Brujas-París, 1947, 1949; Id., *Teología de la realidad social*, Dinor, San Sebastián, 1955.
- <sup>5</sup> M. D. Chenu, *Pour une théologie du travail*, Seuil, París, 1955; Id., *Réflexions sur le travail*, en "*Lumière et Vie*", N° 20, 1955.
- <sup>6</sup> El problema de los 'signos de los tiempos' es un problema antiguo. El mismo Evangelio forjó su expresión identificándola como una invitación a la fe y a la vigilancia (Mt 16, 4; Lc 12, 54-56). La expresión había adquirido relevancia por el uso que hace de ella el Papa Juan XXIII: "Haciendo nuestra la recomendación de Jesús de saber distinguir los signos de los tiempos, creemos descubrir en medio de tantas tinieblas numerosas señales que nos infunden esperanza en los destinos de la Iglesia y de la humanidad" (Juan XXIII, *Humanae salutis*. Doc. De convocatoria al Concilio, 25-12-1961). Esta atención a los signos fue para este pontífice casi un método constante de trabajo que encontró su explicitación en la encíclica *Pacem in terris*.
- <sup>7</sup> Pablo VI recogió esta expresión en su primer documento oficial, la *Eclesiam Suam*, observando que hay que "estimular en la Iglesia la atención continuamente vigilante a los signos de los tiempos y la apertura continuamente joven que sepa verificarlo todo y conservar lo bueno siempre (1 Tes 5, 21) y en todas partes" (ES, 46).
- <sup>8</sup> M. McGrath, La Génesis de "Gaudium et spes", en *Mensaje*, N° 153, octubre, 1966, 495-502. En 1985 McGrath vuelve a comentar los alcances del nuevo método introducido por el Concilio en el artículo: "Método Teológico-Pastoral: Clave del Postconcilio", en *Teología y Vida*, Vol. XXVI (1985), 285-293.
- <sup>9</sup> CH. Duquoc, *Mesianismo de Jesús y discreción de Dios*, Ed. Cristiandad, Madrid, 1985, 127.
- <sup>10</sup> *Ibíd.*

- <sup>11</sup> J. B. Metz, *Teología del mundo*, Sígueme, Salamanca, 1971; Id., *La fe, en la historia y en la sociedad*, Ed. Cristiandad, Madrid, 1979; Id., *Dios y tiempo. Nueva teología política*, Ed. Trotta, Madrid, 2002.
- <sup>12</sup> J. B. Libanio, *Eu creio, Nós cremos. Tratado da fé*, Ed. Loyola, Sao Paulo, 2000, ver especialmente: 437-466; Id., *Teologia da revelação a partir da modernidade*, Ed. Loyola, Sao Paulo, 1992, 431-458.
- <sup>13</sup> GS, 19, 22, 24, 32, 36, 38, 42, 45, 93; LG, 6, 8, 13-17; AG, 4, 7, 12.
- <sup>14</sup> GS, 38, 39, 55, 60, 92, 93; LG, 53, 48.
- <sup>15</sup> LG, 48; GS, 32, 38-40, 57.
- <sup>16</sup> GS, 3, 12, 14, 16-19, 21, 23-26, 33-39, 53, 59, 63, 69; LG, 48.
- <sup>17</sup> GS, 10, 13, 25, 49, 58, 78.
- <sup>18</sup> GS, 22, 38
- <sup>19</sup> GS, 9, 12, 14, 17, 19, 23-26, 29-32, 34, 55, 65-66, 73, etc.
- <sup>20</sup> Cf. J. Alfaro, Reflexiones sobre la escatología del Vaticano II, en R. Latourelle (ed.), *Vaticano II. Balance y perspectivas*, Salamanca, 1989, 789-797; C. Pozo, La doctrina escatológica del Concilio Vaticano II, en Id., *Teología del más allá*, Madrid, 1968, 9-47.
- <sup>21</sup> Cf. J. R. Flecha, Últimas teologías sobre Ultimidades, *Salmanticensis*, 25 (1978), 99-105; J. Noemi, Sobre el enfoque escatológico del Vaticano II y su vigencia en la teología católica, *Teología y Vida*, 29 (1988), 49-59; R. Michel, Le retour de l'Eschatologie dans la Théologie contemporaine, *Revue de Sciences Religieuses*, 58 (1984), 180-195; W. Pannenberg, Constructive and critical functions of Christian Eschatologie, *Harvard Theological Rev.*, 77 (1984), 119-139; A. Tornos, Boletín. Publicaciones sobre escatología 1979-1989, *Miscelánea Comillas*, 47 (1989), 301-317; Santiago del Cura Elena, Escatología contemporánea: la reencarnación como tema ineludible, en: VV. AA., *Veinticinco años de quehacer teológico*, Ed. Aldecoa, Burgos, 1994; T. Zolezzi, La enseñanza escatológica del Vaticano II, 30 años después, *Teología y Vida*, 38 (1997), 139-149.
- <sup>22</sup> Autor a quien J. Noemi estudia con profundidad con ocasión de su tesis doctoral: Juan Noemi Callejas, *Interpretación teológica del presente*, Anales de la Facultad de Teología, Vol. xxvi, 1975, Universidad Católica de Chile, Santiago, 1976.
- <sup>23</sup> J. Noemi, Construir una "teología viva", *Teología y Vida*, Vol. ix (1968), 113-120; íd., La contemporaneidad de la teología. El ejemplo de Paul Tillich, *Teología y Vida*, Vol. xvii (1976), 87-97.

- <sup>24</sup> J. Noemi, La dimensión política de la escatología: Ideología, utopía y mesianismo, *Teología y Vida*, Vol. xxviii (1987), 325-340; id., Sobre la dimensión política de la escatología cristiana. Una aproximación teológico fundamental, *Teología y Vida*, Vol. xxxiv (1993), 145-152.
- <sup>25</sup> J. Noemi, Sobre el enfoque escatológico del Concilio Vaticano II y su vigencia en la teología católica, *Teología y Vida*, Vol. xxix (1988), 50.
- <sup>26</sup> *Ibíd.*, 52. Del mismo J. Noemi ver: Hacia una teología de la evangelización en América Latina, *Teología y Vida*, Vol. xxxvi (1995), 212. Cf. M. Cook, Iglesia y reinado de Dios, *Teología y Vida*, Vol. xxix (1988) 73-86.
- <sup>27</sup> M. Góngora, Desafíos de la historia a la teología, *Teología y Vida*, Vol. xxvii, 125-139.
- <sup>28</sup> A. del Valle, Diseño del futuro: conceptos y métodos, *Teología y Vida*, Vol. xxxiii (1982), 17-35.
- <sup>29</sup> C. Llona, Diseño del futuro: urgencia sentida en el malestar de nuestra civilización, *Teología y Vida*, Vol. xxxiii (1982), 11-15.
- <sup>30</sup> D. Irrarázaval, El protagonista escatológico de la historia, *Teología y Vida*, Vol. ix (1968), 98. Ver 98-112.
- <sup>31</sup> *Ibíd.*, 99.
- <sup>32</sup> J. Ochagavía, La esperanza teológica, *Teología y Vida*, Vol. ix (1968) 201-211; B. Villegas, Fe e historia en la Pastoral de los Obispos, *Teología y Vida*, Vol. ix (1968), 75-87.
- <sup>33</sup> B. Villegas, Fe e historia en la Pastoral de los Obispos, 86.
- <sup>34</sup> B. Villegas, En torno al concepto de "Signos de los tiempos", *Teología y Vida*, Vol. xvii (1976) 293.
- <sup>35</sup> *Ibíd.*, 294.
- <sup>36</sup> *Ibíd.*
- <sup>37</sup> *Ibíd.*, 295.
- <sup>38</sup> *Ibíd.*, 299.
- <sup>39</sup> Cf. OT 15, 16; GE 10, 11; GS, 62.
- <sup>40</sup> J. Noemi, La contemporaneidad de la teología..., 88.
- <sup>41</sup> *Ibíd.*, 95. Luego añade: "El punto de partida tillichiano no solo relativiza y cuestiona en lo que respecta a una interpretación del presente un proceder que parte desde principios teológicos supuestamente unívocos, sino que también relativiza los 'datos científicos' acerca de una situación histórico-concreta. En

este sentido el punto de partida de Tillich no solo asume el cuestionamiento del ejercicio teológico tradicional reconocido por el Magisterio en *Gaudium et spes*, sino que además ha superado la tentación de acomodarse a la supuesta univocidad del diagnóstico de una situación histórica, que pueda elaborarse a partir de otras ciencias” (Ibíd., 96).

- <sup>42</sup> J. M. Mardones, *Esperanza cristiana y utopías intrahistóricas*, Fundación Santa María, Madrid, 1983, 15.
- <sup>43</sup> J. Ochagavía, *La esperanza teologal...*, 204.
- <sup>44</sup> J. Ochagavía, Autoridad de los obispos en asuntos temporales, *Teología y Vida*, Vol. IX (1968), 88-97.
- <sup>45</sup> J. Noemi, La dimensión política de la escatología..., 330; íd., El futuro como don de la libertad, *Teología y Vida*, Vol. XXIII (1982), 142; íd., Modernidad y esperanza, *Teología y Vida*, Vol. XXXVIII (1997), 128-131; F. Parra, Modernidad e historia a través de Gustavo Gutiérrez, *Teología y Vida*, Vol. XXXVIII (1997), 106-108.
- <sup>46</sup> J. Noemi, Modernidad y esperanza..., 129.
- <sup>47</sup> J. Ochagavía, *La esperanza teologal...*, 202.
- <sup>48</sup> J. Ochagavía, *La esperanza teologal...*, 203. Cf., B. Villegas, arts. cit.
- <sup>49</sup> J. Noemi, Modernidad y esperanza..., 126.
- <sup>50</sup> Ibíd., 126. Cf., J. Noemi, El futuro como don..., 140.
- <sup>51</sup> J. Noemi, Sobre la dimensión política..., 146.
- <sup>52</sup> Cf. J. Noemi, quien sigue los planteos de J. Coppens, La esperanza como fuerza de libertad, *Teología y Vida*, Vol. XIX (1978), 214; íd., La dimensión política de la escatología..., 336-337.
- <sup>53</sup> J. Noemi, Sobre la dimensión política..., 146.
- <sup>54</sup> Cf. J. Moreno, Resurrección y mundo, *Teología y Vida*, Vol. XI (1970), 85-97; J. Noemi, La esperanza como fuerza de libertad..., 214-216; íd., La dimensión política de la escatología..., 338; íd., Sobre la dimensión política..., 147-149; íd., Modernidad y esperanza..., 127. Cf. G. Jonquieres, Jesús, un Mesías diferente, *Teología y Vida*, Vol. XVII (1976), 38-47.
- <sup>55</sup> J. Noemi, Modernidad y esperanza..., 127.
- <sup>56</sup> J. Noemi, El futuro como don..., 145.
- <sup>57</sup> Theo Hansen, El lugar de la resurrección de Cristo en la historia de salvación, *Teología y Vida*, Vol. XI (1970), 79.

- <sup>58</sup> *Ibíd.*, 84; J. Moreno, *Resurrección y mundo...*, 93-96; J. Noemi, *El futuro como don...*, 146.
- <sup>59</sup> J. Ochagavía, *La esperanza teológica...*, 211; J. Noemi, *La esperanza...*, 211, 216-217; *íd.*, *El futuro como don...*, 147; Cf. T. Hansen, a. c.; J. Moreno, *Resurrección y mundo...*, 89-96; F. Parra, *Historia y esperanza en la obra de Manuel Lacunza, Teología y Vida*, Vol. xxxv (1994) 144-152.
- <sup>60</sup> J. Noemi, *La esperanza como fuerza de libertad...*, 215.
- <sup>61</sup> F. Parra, *Historia y esperanza en la obra de Manuel Lacunza*, 152.
- <sup>62</sup> F. J., Nocke, *Escatología*, Herder, Barcelona, 1984, 104-105.
- <sup>63</sup> J. Noemi, *El futuro como don...*, 142.
- <sup>64</sup> Cf. A. de Nicolás, *Teología del progreso. Génesis y desarrollo en los teólogos católicos contemporáneos*, Sígueme, Salamanca, 1972, 27-202.
- <sup>65</sup> D. Irrarázaval, *El protagonista escatológico...*, 98-112; B. Villegas, *Fe e historia...*, 75-87; J. Ochagavía, *Autoridad de los obispos...*, 88-97; J. Noemi, *El futuro como don...*, 142-143; Parra, *Modernidad e historia...*, 120; *íd.*, *Creación y escatología en la reflexión teológica latinoamericana, Teología y Vida*, xxxix (1998), 67-69.
- <sup>66</sup> J. Noemi, *El futuro como don...*, 142.
- <sup>67</sup> *Ibíd.*, 143.
- <sup>68</sup> J. Noemi, *Sobre la dimensión política...*, 146. *Las cursivas son mías.*
- <sup>69</sup> D. Irrarázaval, *El protagonista escatológico...*, 112.
- <sup>70</sup> J. Noemi, *El futuro como don...*, 146.
- <sup>71</sup> *Ibíd.*, 14. Cf. J. Noemi, *Reseña de un desafío y enunciado de perspectivas elementales en las respuestas que ensaya la teología actual, Teología y Vida*, Vol. xxvii (1986), 149.
- <sup>72</sup> J. Noemi, *El futuro como don...*, 147.
- <sup>73</sup> Cf. J. Villegas, *La liberación en la Biblia, Teología y Vida*, Vol. xiii (1972), 155-167.
- <sup>74</sup> J. Noemi, *La esperanza como fuerza de libertad...*, 218.
- <sup>75</sup> *Ibíd.*, 219.
- <sup>76</sup> J. Noemi, *Los fundamentos de una teología de la libertad, Teología y Vida*, Vol. xxii (1981), 14.
- <sup>77</sup> J. Noemi, *La esperanza como fuerza de libertad...*, 217.

- <sup>78</sup> J. Noemi, La “Teología política”. Algunas indicaciones sobre sus perspectivas, *Teología y Vida*, Vol. XII (1971), 255-261; F. Castillo y otros, Teología y praxis en la teología de la liberación, *Teología y Vida*, Vol. XV (1974), 3-38; F. Parra, Modernidad e historia..., 102-121.
- <sup>79</sup> J. Noemi, La “teología política”..., 261.
- <sup>80</sup> F. Parra, Modernidad e historia..., 113-120; íd., Creación y escatología..., 55-69.
- <sup>81</sup> J. Noemi, La dimensión política..., 334.
- <sup>82</sup> J. Noemi, Sobre la dimensión política..., 149; Cf. Íd., La dimensión política..., 340.
- <sup>83</sup> A. Moreno, Tarea y destino del hombre según el Antiguo Testamento, *Teología y Vida*, Vol. XXIII (1982), 87-102.
- <sup>84</sup> M. A. Ferrando, Tiempos actuales, tiempos difíciles, *Teología y Vida*, Vol. XXIII (1982), 105-116.
- <sup>85</sup> B. Villegas, La liberación en la Biblia...; íd., La superación de la necesidad histórica según San Pablo, *Teología y Vida*, Vol. XV (1974), 39-46.
- <sup>86</sup> J. Moreno, Pecado e historia de la salvación (Rom 1-3), *Teología y Vida*, Vol. XIII (1972), 39-54; Historia y escatología, *Teología y Vida*, Vol. XXIII (1982), 117-121.
- <sup>87</sup> S. Silva, El desafío de la Escuela de Francfort a la teología cristiana de la esperanza, *Teología y Vida*, Vol. XIX (1978), 208. (Cf. 199-210).
- <sup>88</sup> J. Noemi, Reseña de un desafío..., 149.
- <sup>89</sup> J. Noemi, Modernidad y esperanza..., 137.
- <sup>90</sup> J. Ladrière, Le christianisme et le devenir de la raison, en *Christianisme et Modernité*, Centre Thomas More, París, 1990, 219, citado por J. Noemi, Modernidad y esperanza..., 133.
- <sup>91</sup> J. Noemi, Modernidad y esperanza..., 137.
- <sup>92</sup> Cf., M. Porta, Unos tiempos poco heroicos, en *Letra Internacional*, N° 23, Madrid, 1991, 68-70.
- <sup>93</sup> Cf., L. Kolakowski, Tras la muerte del hombre histórico, en *Letra Internacional*, N° 23, Madrid, 1991, 72-75.
- <sup>94</sup> G. Vattimo, *La fine della modernità*, Torino, 1985, (1ª edición española: *El fin de la modernidad*. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna, Gedisa, Barcelona, 1986).
- <sup>95</sup> G. Vattimo, *El fin de la modernidad*, 156.

- <sup>96</sup> G. Vattimo, *La sociedad transparente*, Paidós, Barcelona, 1994, 76.
- <sup>97</sup> J. F. Lyotard, *La condición postmoderna*, Madrid, 1984, 73ss.
- <sup>98</sup> F. Jameson, La utopía de la postmodernidad, en *Utopía (s)*, Seminario Internacional, Ministerio de Educación, Santiago de Chile, 1993, 349. Del mismo autor se puede ver: *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, Paidós, Buenos Aires, 1992, donde afirma que nuestra época se caracteriza por un 'milenarismo invertido' (9).
- <sup>99</sup> A. Tornos, *Escatología*, I, UCPC, Madrid, 1989, 31.
- <sup>100</sup> A. Tornos, *Escatología* II, UCPC, Madrid, 1991, 35.
- <sup>101</sup> J. L. Ruiz de la Peña, *La pascua de la creación. Escatología*, BAC, Madrid, 1996, 16.
- <sup>102</sup> *Ibíd.*, 16-17.
- <sup>103</sup> Sobre este punto me permito remitir a F. Parra, La 'rutina histórica', el otro y el rescate del tiempo. Dos observaciones, en VV. AA., *La teología del tiempo*, Sociedad Chilena de Teología, Ed. San Pablo, Santiago de Chile, 1998, 185-199.
- <sup>104</sup> *Ibíd.*, 197-199.
- <sup>105</sup> Reyes Mate, *La razón de los vencidos*, Anthropos, Barcelona, 1991, 202-203. Del mismo Reyes Mate se puede consultar una obra más reciente: *La herencia del olvido*, Errata naturae, Madrid, 2009.
- <sup>106</sup> E.-M. Cioran, *La tentation d'exister*, París, 1986, 9-10, 145, citado por A. Gesché, *Dios para pensar*, II, Salamanca, 1997, 297.
- <sup>107</sup> E. Schillebeeckx, *Interpretación de la fe*, Sígueme, Salamanca, 1973, 233. Cf., las reflexiones de W. Kasper sobre "La cuestión del sentido como la cuestión de Dios", en su libro *Introducción a la fe*, Sígueme, Salamanca, 1989, 38-52.
- <sup>108</sup> W. Kasper, o. c., 47.
- <sup>109</sup> E. Schillebeeckx, *Jesús, la historia de un Viviente*, Cristiandad, Madrid, 1981, 488-513; *Id.*, *Cristo y los cristianos*, Cristiandad, Madrid, 1982, 502ss.
- <sup>110</sup> E. Schillebeeckx, *Los hombres relato de Dios*, Sígueme, Salamanca, 1994, 263-264.
- <sup>111</sup> *Ibíd.*, 264.
- <sup>112</sup> *Ibíd.*, 265. Luego señala Schillebeeckx: "Los despojos de la historia, que la razón teórica no consigue aprehender (piénsese en Hegel), permanecen, sin embargo, siendo, en cuanto memoria, una fuerza, un acicate cognitivo en el flanco de la razón práctica, que, si quiere seguir siendo razón, se ve forzada a la acción liberadora, deseosa de arrojar el sinsentido fuera de la historia".

- <sup>113</sup> C. Geffré, *El cristianismo ante el riesgo de la interpretación*, Cristiandad, Madrid, 1984, 66.
- <sup>114</sup> E. Schillebeeckx, *Los hombres relato de Dios...*, 266.
- <sup>115</sup> *Ibíd.*, 267.
- <sup>116</sup> B. Villegas, *Comprender el Sermón de la montaña*, Ed. Mundo, Santiago de Chile, 1996, 62.
- <sup>117</sup> E. Schillebeeckx, *Los hombres relato de Dios...*, 270.
- <sup>118</sup> Cf. F. Parra, *Creación y escatología...*, 67-69.
- <sup>119</sup> *Desarrollo humano en Chile*. PNUD, 2002..., 240-241.
- <sup>120</sup> J. Ratzinger, *Iglesia y Modernidad*, Ed. Paulinas, Buenos Aires, 1992, 66.
- <sup>121</sup> *Ibíd.*, 46.
- <sup>122</sup> *Ibíd.*, 47-48.
- <sup>123</sup> P. Valadier, *La Iglesia en proceso. Catolicismo y sociedad moderna*, Ed. Sal Terrae, Santander, 1990, 241.
- <sup>124</sup> J. L. Ruiz de la Peña, *La pascua de la creación. Escatología*, BAC, Madrid, 1996, 16-17.
- <sup>125</sup> J. Noemi, La Iglesia interpelada por la razón moderna. Una aproximación desde la situación latinoamericana, en VV. AA., *La Iglesia interpelada*, Sociedad Chilena de Teología, Ed. San Pablo, Santiago de Chile, 1993, 21-48.
- <sup>126</sup> *Ibíd.*, 38.
- <sup>127</sup> *Ibíd.*
- <sup>128</sup> J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, 2 vols., Ed. Taurus, Madrid, 1992 (2ª reimp); *Id.*, *Teoría de la acción comunicativa: Complementos y estudios previos*, Ed. Cátedra, Madrid, 1989.
- <sup>129</sup> K. O. Apel, *La transformación de la filosofía*, 2 vols., Ed. Taurus, Madrid, 1985.
- <sup>130</sup> *Ibíd.*, Vol. II, 149, cf. 341.
- <sup>131</sup> Metz, *Dios y tiempo*, 219.
- <sup>132</sup> *Ibíd.*, 215.
- <sup>133</sup> J. Noemi, Escatología cristiana: ¿fuga o hallazgo del tiempo?, en VV. AA., *La teología del tiempo*, Sociedad Chilena de Teología, Ed. San Pablo, Santiago, 1998, 151-183.

<sup>134</sup> X. Zubiri, *Sobre el Hombre*, Alianza, Madrid, 1986, 618.

<sup>135</sup> Cf. Supra, Capítulo II.

<sup>136</sup> Noemi, *Escatología cristiana: ¿fuga o hallazgo del tiempo?*, o. c., 176.

<sup>137</sup> Para J. B. Metz, “la eternidad’ como lo contrario del tiempo humano, no es Dios, sino... naturaleza o, más exactamente, *Deus sive natura*. Dios no es, según la Biblia, lo otro que el tiempo, sino su fin, su límite, su ruptura y, justamente por ello, su posibilidad” (J. B. Metz, *La fe en la historia y la sociedad*, Cristiandad, Madrid, 1979, 183).



V  
ESPERANZA, FIN DEL TIEMPO  
Y CONSUMACIÓN DEL MUNDO

---

EN TORNO AL FIN O CONSUMACIÓN DEL MUNDO

El cristiano discierne la posibilidad de un fin consumidor del mundo a partir de Jesucristo y de su anuncio central, a saber, la irrupción del Reino de Dios. La esperanza de la venida inminente del final de los tiempos era un aspecto central del pensamiento de Juan el Bautista y de otros grupos penitenciales y apocalípticos de la época. Sin embargo, Jesús no hace de esta esperanza el punto central de su mensaje. Lo característico del mensaje del Maestro de Nazaret es la relación que establece entre presente y futuro, o mejor, la mutua interdependencia entre el presente y el futuro del Reino que el anuncia y revela.

A diferencia de las representaciones apocalípticas de ayer y de hoy, el Reino que Jesús anuncia no se construye sobre las ruinas del mundo presente ni después del ocaso definitivo de éste. “El reino de Dios ya está en medio de vosotros” (Lc 17, 20s). Es más, Jesús no habla solo de ciertos signos, sino de la realidad presente del Reino: “si por el dedo de Dios expulso yo los demonios, es que ha llegado a vosotros el Reino de Dios” (Lc 11, 20; Mt 12, 28). En medio de este mundo concreto y limitado, sometido a fuerzas

contradictorias, como lo ilustra bien la parábola del trigo y la cizaña, irrumpe el nuevo mundo querido por Dios. La promesa de Dios, que en términos bíblicos nunca se reduce a mera interioridad, se ha hecho realidad. En Jesús mismo acontece el Reino de Dios.

Y, no obstante, el Nuevo Testamento continúa enseñando el carácter futuro de este Reino. Los discípulos deben orar por la venida del Reino (Lc 11, 2). Entonces serán saciados los que ahora están hambrientos y reirán los que ahora lloran (Lc 6, 20s). En suma, el Reino de Dios comporta ambas dimensiones: ya es una realidad experimentable y al mismo tiempo está todavía pendiente. El Nuevo Testamento aguarda un cumplimiento. Quizá, por lo mismo, el libro cristiano termina con la promesa del Señor: “Sí, vengo pronto...”: (Ap 22, 20). Los cristianos esperan una futura manifestación plena y visible de Jesucristo. Con la fe en el retorno de Cristo la comunidad continúa expresando su adhesión al Reino de Dios anunciado e inaugurado por el Nazareno. Se manifiesta así que con la segunda venida del Señor se cumplirá plenamente el reinado de Dios y entonces el mundo será renovado definitivamente.

La segunda venida o parusía de Cristo trae la novedad que han esperado los siglos. Para la tradición cristiana, la novedad de la parusía contiene a lo menos tres acontecimientos estrechamente relacionados: la resurrección de los muertos, el juicio y la nueva creación<sup>1</sup>. Junto con la resurrección prometida, la venida de Jesucristo manifestará asimismo la verdad oculta de cada ser<sup>2</sup>. Se nos revelará finalmente quiénes somos y la verdad o mentira irreversible de nuestro aporte a la vida y de las opciones que fuimos tomando a lo largo de la existencia. Por lo mismo, no se descarta que una autoexclusión suscite la perdición definitiva. Con todo, esta venida

es fundamentalmente de salvación (Jn 3, 17; 12, 47-48). Jesucristo acogerá a quien muere en su amor y confianza. Y, al tratarse de la salvación de un ser-en-el-mundo, la parusía implica a la vez una consumación cosmológica.

En una palabra, la parusía no es sino la plenitud del Reino de Dios. Ahora bien, el Evangelio nos impone sobriedad para pensar e imaginar este novedoso acontecimiento. La parusía es histórica pero a la vez supera la lógica histórica. Por esta razón, jamás podrá ser objeto de un cálculo o de una necesidad a partir de la historia misma. Estamos frente a un evento que constituye 'lo otro' que viene y redimensiona nuestra historia. Hay, asimismo, limitaciones de orden antropológico que impiden la percepción clara y distinta de un evento que, de suyo, trasciende la experiencia sensible siempre sujeta inexorablemente a la temporalidad tridimensional. Al ser límite del tiempo, la parusía es temporal; al ser manifestación de la novedad que trae el Resucitado, trasciende el marco espacio-temporal conocido. No es posible anticipar las circunstancias mediante las cuales tendrá lugar la parusía en el fin de la historia. Como término consumidor de la historia, la parusía supera toda representación<sup>3</sup>.

La consumación de la historia que trae consigo la parusía supone, por otra parte, una continuidad y un cambio radical del mundo. Se llevará a cabo completamente la realidad del Reino ya iniciada por la presencia salvadora-liberadora de Jesucristo y continuada por la obra de su Espíritu. Pasará la figura de este mundo afeada por el pecado de la humanidad y permanecerán las obras creadas por el amor. Por lo mismo, no habrá aniquilación sino transfiguración del cosmos y de la historia. Todo pesimismo cosmológico y antropológico queda descartado (GS, 39).

Tal vez no se puede decir más, pero tampoco menos. Más claras y autorizadas son las palabras del Concilio Vaticano II cuando al referirse a la consumación de la historia nos señala:

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

Se excluye, clara y expresamente, la idea de un 'fin del mundo' como aniquilación del mismo. El Concilio Vaticano II subraya no solo la diferencia sino también la continuidad entre este mundo y la bienaventuranza eterna.

## **SENTIDO DE LA HISTORIA Y FIN DE LA HISTORIA**

En la actualidad hay consenso en torno a que la idea-esperanza de la parusía o venida de Jesucristo como acontecimiento

final de la historia es un tema de indudable importancia en la experiencia creyente neotestamentaria. Lo que sí cabe recordar es que su reestudio y renovación se extiende desde fines del siglo XIX hasta la actualidad. Diversos teólogos y exégetas desde Weiss, Schweitzer y Barth hasta Moltmann, por el lado protestante, Nicolai Berdiaev, por la teología ortodoxa rusa, y desde Teilhard de Chardin hasta Ruiz de la Peña, pasando por Rahner, Schillebeeckx, von Balthasar y Metz, en el ámbito católico, han recuperado la centralidad de la escatología. Conocido es el crucial aporte del Concilio Vaticano II<sup>4</sup> para dar el sitio correspondiente a la perspectiva escatológica y particularmente a la fe en la parusía.

Parece importante reseñar brevemente un capítulo notable del debate escatológico que ha marcado la reflexión del último siglo y que dice relación, precisamente, con la interpretación de la parusía. Tanto las interpretaciones de Dodd<sup>5</sup> como las de Bultmann<sup>6</sup> y del 'primer' Greshake<sup>7</sup> acaban negando la realidad objetiva de la parusía. Al negar el acontecimiento de la parusía estas visiones conducen a una radical privatización y destemporalización de lo escatológico. El interés exclusivo por el sentido en desmedro del evento implica una fuga del tiempo, una deshistorización. Como señala acertadamente Duquoc tomando posición en esta polémica: la postura que individualiza el plazo y lo minimiza, finalmente, "suprime la historia y tiende hacia una gnosis o un docetismo"<sup>8</sup>. Negar la parusía y junto con ella la expectativa cercana que conlleva, no solo deja en la penumbra la tensión escatológica inherente al pensamiento de Jesucristo, sino que de paso la privan de su dimensión colectiva, reiterando una nueva fuga de la historia. Es más, en opinión de Metz...

...la versión interpretativa que la teología ha hecho de la 'expectativa cercana' como 'expectativa permanente'... es un fraude semántico contra la estructura temporal básica del cristianismo, cuyo núcleo no es intemporal, sino precisamente temporal; esta interpretación confirma indirectamente hasta qué punto la teología misma ha sucumbido ya a la presión anónima de una conciencia evolucionista del tiempo o, más exactamente, a una destrucción evolucionista del tiempo<sup>9</sup>.

Sintetizando su investigación cristológica<sup>10</sup>, Schillebeeckx afirma que "la cristología de la parusía es la madre de todo cristianismo: Jesús es 'el que vendrá'. Con otras palabras: la madre de todo cristianismo no es la apocalíptica como tal, sino la convicción de fe de que a pesar de las apariencias en contra, el Reino de Dios se acerca. Por eso, la petición fundamental del cristianismo es 'Venga a nosotros tu reino'... La cristología de la parusía del profeta escatológico se desarrolla enteramente bajo el signo del Reino de Dios, anunciado por Jesús, y de la función mediadora de Jesús en esta venida"<sup>11</sup>. La llegada futura del reino o su plenitud, es decir, la parusía, implica un 'límite al tiempo', y por ello, constituye su condición de posibilidad<sup>12</sup>.

Ya en los comienzos de la segunda década del siglo pasado, recogiendo la tradición del mesianismo ruso, Berdiaev insistía en que sin la idea de una meta no es posible entender lo que es la historia, no se puede concebir el movimiento histórico mismo, que en cuanto tal solo posee un sentido en la medida en que se encamina a un fin consumidor<sup>13</sup>.

Con palabras de Berdiaev:

La historia solo puede tener un sentido positivo si posee un final... Si la historia fuese un proceso sin final, una infinidad perversa, carecería de sentido; la tragedia del tiempo no tendría salida alguna y el objetivo de la historia sería irrealizable, al no poder ser realizado en el ámbito del tiempo histórico. El destino del hombre, que está en la base de la historia, presupone una finalidad metahistórica... una realización metahistórica del destino de la historia, realización que se sitúa en una dimensión diferente, eterna...; al final de la historia, 'este mundo' enclaustrado en sí mismo, esta realidad terrestre dejará de existir. El eón en que se sitúa nuestro mundo va envejeciendo poco a poco; al igual que un fruto cuya cáscara revienta cuando está maduro, la corteza que separa a nuestra realidad terrestre del otro mundo estalla y desaparece... Se rompen las ataduras del tiempo... e irrumpen en él las energías de otros niveles de realidad; la historia de nuestro mundo termina y, a través de este final, adquiere un sentido<sup>14</sup>.

El acontecimiento Jesucristo es el centro del devenir temporal; su muerte y resurrección, y ciertamente su parusía, constituyen la clave para entender y comprender la experiencia que el cristiano hace del tiempo. Orientado hacia la segunda venida, hacia la parusía, el tiempo queda cualificado por una ambigüedad, por una tensión, que la teología contemporánea describe como una tensión entre un 'ya' realizado y lo que 'todavía permanece pendiente'. La postura de Nocke sostiene que la fe en la parusía afirma dos extremos: de cara al futuro, "vendrá el día en que Cristo reine. Existirá el mundo que Él anunció y ya empezó con su vida: el reino de Dios"; de cara al presente...

...cada día podemos y debemos contar con el encuentro con Cristo: en la exigencia concreta del amor al prójimo, en la asamblea en su nombre, en la celebración de la Eucaristía [...]. Los dos aspectos forman una unidad. De esta manera, la esperanza en la parusía no queda despedazada en los cumplimientos fragmentarios de este tiempo; pero tampoco se desplaza a una lejanía indefinida; más bien convierte el presente en comienzo de la consumación esperada<sup>15</sup>.

La encarnación, la venida del reino, los signos de los tiempos, la parusía son, precisamente estos tiempos fuertes de Dios que conducen al hombre hacia su destino. Y lo conducen a través de la misma historia.

En la esperanza de la parusía y la resurrección la disociación de hecho existente entre pasado, presente y futuro encuentra una superación viable. Nicolai Berdiaev, —profundizando el clásico análisis de San Agustín—, ha explicado suficientemente cómo estas tres dimensiones del tiempo se encuentran sometidas a una mutua *devoración*; el tiempo de nuestra realidad mundana es un tiempo desgarrado en pasado, presente y futuro. “El futuro devora al pasado para transformarse, a su vez en un pasado que será devorado por el subsiguiente futuro. La separación entre pasado y futuro es... el defecto, el mal fundamental del tiempo mundano”<sup>16</sup>. Y el presente casi no puede existir situado en un punto efímero donde el pasado ya no es y el futuro aún no adviene. El tiempo parece aguardar una cierta redención que le devuelva su integridad, que supere sus quiebres y fragmentación.

En realidad, —como bien señala Berdiaev— la conciencia religiosa no puede soportar la idea de que algo

auténticamente vivo pueda morir y desaparecer. El cristianismo es la más sublime de las religiones sobre todo porque es la religión de la resurrección, porque no acepta la muerte definitiva y la desaparición, porque busca la resurrección de todo lo que tiene existencia auténtica<sup>17</sup>.

Solo la resurrección, evento final y fin consumidor de la historia, rescata plenamente y para siempre, la historia personal, social y cósmica.

#### **FE EN LA RESURRECCIÓN Y CREENCIAS EN LA REENCARNACIÓN**

Hacia la misma época en que el hinduismo y el budismo propagaban en el Extremo Oriente la doctrina de la reencarnación o metempsícosis (transmigración de las almas), esta doctrina se asienta en Grecia y Oriente próximo y se hace presente en Occidente a través de diversas escuelas filosófico-religiosas. Desde Pitágoras (600 a. de C.), Píndaro (476 a. de C.) y Platón (429-347 a. de C.) se consolida en Occidente antiguo la doctrina de la reencarnación. Más tarde, versiones del neoplatonismo (el plotinismo), el gnosticismo, el maniqueísmo y, en tiempos modernos, el espiritismo decimonónico de Kardec, han prolongado la vigencia de estas ideas en el mundo occidental. Idea o creencia que reaparece con fuerza en la antroposofía contemporánea y en el sincretismo representado por el movimiento *New Age*<sup>18</sup>.

La 'salvación' propuesta en el contexto de la reencarnación, es desencarnación, des-materialización, desmundanización, e implica una autosalvación, como consecuencia

de su visión auto-redentora. Con estos rasgos quedan en evidencia las profundas diferencias entre la idea de reencarnación y la fe en la resurrección.

La idea de reencarnación siempre ha sido rechazada por la fe y la teología cristiana. Desde los primeros siglos se escucharon voces críticas que no aceptaron tal doctrina. Se destacan las opiniones de Justino, Ireneo de Lyon, Minucio Félix, Teófilo de Antioquía, Tertuliano, San Agustín, quienes, en diversos momentos y circunstancias, manifiestan su rechazo a la transmigración de las almas con distintos matices entre los siglos II y V<sup>19</sup>. Ya en el año 561 el II Concilio de Braga rechaza ideas semejantes defendidas por las tendencias maniqueístas de los seguidores de Prisciliano (DH 456), y en nuestros días el Concilio Vaticano II enseña el carácter único de nuestra existencia (LG, 48). Desde muy antiguo, la doctrina cristiana ha rechazado la idea de una especie de preexistencia de las almas que por castigo fueron arrojadas a su destino corporal (DH 403). Por el contrario, la teología cristiana siempre ha enseñado la fe en la resurrección a lo largo de veinte siglos de historia<sup>20</sup>.

Las razones de tal rechazo a la teoría o creencia encarnacionista son de índole teológicas y antropológicas.

Desde una perspectiva antropológica, el pensamiento cristiano no puede aceptar el profundo dualismo implicado en la teoría de la reencarnación. En efecto, la fe cristiana no puede admitir que después de la muerte el alma nazca de nuevo o se reencarne en otro cuerpo (de un hombre o de un animal), porque en el fondo de esta creencia está la idea de que alma y cuerpo son separables entre sí y que, por otra parte, el alma representa lo esencial del yo humano a tal punto que puede vivir en diversos cuerpos manteniendo su identidad. En este contexto cultural, el cuerpo es accesorio, una dimensión

desechable e instrumental. La teoría reencarnacionista postula que el alma es el sujeto, ingénito e inmortal por naturaleza, que puede reencarnarse en diversos cuerpos<sup>21</sup>. En cambio, según la interpretación cristiana, el ser humano no está por casualidad en un cuerpo, sino que todo él es-cuerpo y es-alma y, con todo, una unidad indisoluble de cuerpo y alma.

El cristianismo admite una dualidad, jamás un dualismo. Todo dualismo implica la descalificación de la corporeidad y al otorgar realidad auténtica solo al principio espiritual, afirma que la materia es una realidad degradada, sin valor intrínseco, sin una bondad propia. En cambio, el cristianismo cree en un Dios Creador de todo lo visible e invisible, en un Dios que se define como Amor y que ha creado por amor la existencia de lo otro, de lo distinto de sí, en su diversidad y pluralidad. Tanto la materia como el espíritu se remontan a un único designio creador de Dios. El cuerpo es, en consecuencia, tan digno, tan auténtico y cabal como el alma. El ser humano, hombre/mujer es alma encarnada, síntesis de materia y espíritu. Como bien lo señala el Concilio Vaticano II:

En la unidad de cuerpo y alma, el hombre, por su misma condición corporal, es una síntesis del universo material, el cual alcanza por medio del hombre su más alta cima y alza la voz para la libre alabanza del Creador. No debe, por tanto, despreciar la vida corporal, sino que, por el contrario, debe tener por bueno y honrar a su propio cuerpo, como criatura de Dios que ha de resucitar en el último día (GS, 14).

Contra el dualismo de las tendencias reencarnacionistas, la fe cristiana defiende la radical unicidad de la persona

humana: unicidad en su origen, unicidad en su destino final; y de una persona que se desarrolla y crece en un mundo radicalmente bueno por designio y gracia de un Dios creador y consumidor.

Por otra parte, desde un punto de vista teológico-antropológico es necesario tomar muy en serio a la muerte. Para el pensamiento cristiano, la muerte es el final de nuestra condición de peregrinos. Cuando la teología cristiana habla de muerte se refiere al fin definitivo de la vida. La muerte es aquel punto o umbral desde el cual no se regresa más a esta vida. Por lo mismo, la vida actual es única e irrepetible y las decisiones que se toman en ella tienen una importancia única y eterna. Con razón, se sigue enseñando que la muerte es el fin de la peregrinación terrena del hombre, del tiempo de gracia y de misericordia que Dios le ofrece para realizar su vida terrena según el designio divino y para decidir su último destino. Cuando ha tenido fin ‘el único curso de nuestra vida terrena’ (LG, 48), ya no volveremos a otras vidas terrenas, ‘está establecido que los hombres mueran una sola vez’ (Hb 9, 27). No hay ‘reencarnación’ después de la muerte<sup>22</sup>.

La existencia cristiana no es un eterno ‘morir y nacer’, sino que tiene una dirección y un sentido históricos, donde cada momento del presente tiene una importancia irrepetible. La vida que ahora y aquí se ejecuta en libertad en la muerte se convertirá en definitiva. La salvación se va realizando ya en la historia en la medida en que participamos del camino cristiano y vivimos ‘en Cristo’, esperando participar algún día, una vez resucitados, de la plena comunión ‘con Cristo’. La salvación se anticipa —de un modo parcial y limitado— ya en esta historia nuestra, la de cada persona, la del mundo y de la sociedad, en medio de sus contradicciones y ambigüedades.

La vida nueva del Espíritu comienza y acontece —por gracia— ahora y aquí y llegará a su plenitud a través de la muerte y de la resurrección. Y en este camino contamos con la presencia de la gracia del mismo Dios. Cristo es el camino, la verdad y la vida que seguimos y compartimos comunitariamente. Él es el salvador, el modelo que nos permite participar desde ya en la vida divina y el único que nos conduce hacia la vida eterna. Si vivimos como Él, si morimos en Él, participaremos asimismo de su resurrección (Cf. 2 Tim 2, 8-12).

Por ello, no creemos en una autorredención o en una salvación que se consigue solo con el propio esfuerzo. La salvación viene de Dios, a través de Jesucristo, y es obrada en el Espíritu. Dios resucita a los muertos. La vida eterna es un don libre y gratuito de Dios.

En definitiva, el cristianismo cree y espera la resurrección de todos los muertos. Según la fe cristiana toda persona y toda la persona tiene un futuro que va más allá de la muerte. Es decir, cada una de las personas y en su totalidad puede esperar la consumación que Dios le ha prometido. No hay esperanza solo para una parte de la persona. A la totalidad del ser humano pertenecen su corporeidad, su sociabilidad e historicidad en relación con la naturaleza. Por esto, cuando hablamos del futuro que espera a cada persona humana hablamos de nuestra fe en la resurrección corporal. En el último día todos los hombres que han muerto resucitarán. Así como Jesucristo resucitó con su propio cuerpo (...soy yo mismo: Lc 24, 39, cf., Jn 20, 19), pero no volvió a la vida terrenal (anterior); así también los hombres y mujeres resucitarán, con sus cuerpos, pero este cuerpo será transfigurado en cuerpo de gloria, en cuerpo espiritual (1 Cor 15, 44). Con la expresión 'cuerpo espiritual' S. Pablo se distancia tanto del clásico espiritualismo griego como del fisicismo judío

apocalíptico que sostenía la identidad cuasi-física entre el cuerpo resucitado y el terreno. Para el apóstol Pablo, el cuerpo del resucitado no se puede entender sin el soma transformado y animado por el espíritu (*pneuma*) de Dios. Gesché comenta acertadamente que “es *este cuerpo de aquí* el que resucitará... Este cuerpo de aquí es el que, como sucede con el grano de trigo, germinará en la vida cumplida, *porque es su semilla*... El secreto del cuerpo... es tener un *germen* de cuerpo de gloria”<sup>23</sup>.

Contra la emergencia reiterada de los dualismos, la teología cristiana siempre ha enseñado que los muertos resucitarán con sus propios cuerpos. Aún resuenan aquellas palabras del XI Concilio de Toledo del año 675: “creemos que resucitaremos, no en una carne aérea o de cualquier otro tipo como algunos deliran, sino en esta en la que vivimos, subsistimos y obramos” (DH, 540). Es decir, resucita un cuerpo humano y el mismo cuerpo humano (identidad específica y numérica), transfigurado, cuerpo glorioso.

En una palabra, resucita la persona. Resurrección del cuerpo significa entonces que todo el ser humano, con toda la historia de su vida, con todas sus relaciones con los otros y con la naturaleza, tiene un futuro y pertenece al resucitado. Un teólogo ha dicho bellamente:

Dios ama más que las moléculas que están en el cuerpo en el momento de la muerte. Dios ama un cuerpo marcado por todo el dolor, pero también por el anhelo incansable de un peregrinaje, un cuerpo que en el camino de este peregrinaje ha dejado muchas huellas en este mundo, que, gracias a estas huellas, se ha convertido en humano... resurrección del cuerpo significa que nada de esto se ha perdido para Dios,

porque Dios ama al hombre. Él ha recogido todas las lágrimas, y no le ha pasado por alto ninguna sonrisa. Resurrección del cuerpo significa que el hombre ante Dios no solo reencuentra su último instante, sino toda su historia<sup>24</sup>.

## FE EN LA VIDA ETERNA

La otra vida es una vida eterna. Los que mueren en la gracia de Dios y en amistad con Jesucristo vivirán siempre con Él; verán a Dios tal cual es (1 Jn 3, 2), cara a cara (cf., 1 Cor 13, 12; Ap 22, 4). La esperanza de una comunión bienaventurada con Dios y con todos los que están en Cristo sobrepasa ampliamente toda comprensión y representación. La Biblia nos habla de ella en imágenes: Vida, Luz, Paz, Banquete de bodas, Casa del Padre, La Ciudad, la nueva Jerusalén, Paraíso, el Cielo: “Lo que ni el ojo vio, ni el oído oyó, ni al corazón del hombre llegó, lo que Dios preparó para los que le aman” (1 Cor 2, 9). Como bien se ha dicho, “no se trata más que de imágenes, pero estas son capaces de transparentar lo inefable, que constituye el objetivo de la esperanza cristiana. Y en ellas podemos ver sin dificultad la promesa de una salvación con una magnitud y una extensión que superan en mucho la mera esperanza filosófica de inmortalidad”<sup>25</sup>. Todas las imágenes señaladas evocan una Vida plena. En la Biblia, *Vida* significa plenitud, felicidad sin límites, consumación plena de la vida en el encuentro definitivo y para siempre con los otros, con Dios, en Cristo y en el Espíritu.

Con todo, cuando el cristiano habla de nueva vida y eternidad no habla de una salvación espiritualista, individualista o desmundanizada<sup>26</sup>. En efecto, “es el hombre *entero*

el que alcanza la salvación, y es el mundo *entero* el que participa de ella<sup>27</sup>. Las imágenes bíblicas...

...quieren mostrarnos que hay un elemento en la totalidad del hombre, las 'cosas', el 'mundo', que estará también presente en la salvación definitiva, que esa salvación definitiva está también íntimamente relacionada con el mundo, de forma que todo lo que era hermoso y agradable en el mundo creado por Dios reaparecerá transfigurado<sup>28</sup>.

Hablando de estos mismos temas, el teólogo Ratzinger observa:

Como conclusión quedémonos con esto: no hay manera alguna de imaginarse el mundo nuevo. Tampoco disponemos de ninguna clase de enunciados concretos que nos ayuden a imaginarnos, de alguna manera, cómo el hombre se relacionará con la materia en el mundo nuevo y cómo será el 'cuerpo resucitado'. Pero sí que tenemos la seguridad de que la dinámica del cosmos lleva a una meta, a una situación en la que materia y espíritu se entrelazarán mutuamente de un modo nuevo y definitivo. Esta certeza sigue siendo también hoy, y precisamente hoy, el contenido concreto de la creencia en la resurrección de la carne<sup>29</sup>.

En resumen, al hablar de consumación, de resurrección, estamos hablando de una salvación del hombre entero (cuerpo y alma), de todas sus relaciones fundamentales, salvación de la comunidad humana y de la realidad en su totalidad, pues a una humanidad resucitada corresponde

un mundo transfigurado: el mundo nuevo en Dios “y cuya bienaventuranza es capaz de saciar y rebasar todos los anhelos de paz que surgen en el corazón humano” (GS, 39).

### **NUESTRA ACTITUD ESPERANZADA ANTE EL FIN**

También esta experiencia del tiempo nutre la acción. Esperar es también operar; la esperanza no es ajena a la acción vigilante y confiada. “El esperante cristiano ha de ser operante en la dirección de lo que espera. Esperar la parusía es creer que Cristo ha vencido la injusticia, el dolor, el pecado, la muerte; exige por tanto no resignarse pasivamente ante la persistente emergencia de estos fenómenos”, añade Ruiz de la Peña<sup>30</sup>. También aquí es preciso mirar a Jesús y observar que su visión del Reino de Dios...

...se fue configurando ‘en y por una praxis fragmentaria’, histórica —y, por tanto, limitada y finita—, mientras ‘iba de un sitio a otro haciendo el bien’ [...] Jesús, pues, no vivió de una visión utópica y lejana ni de la convicción de que todas las cosas habían alcanzado ‘idealmente’ su consumación en Dios, sino que vio en su praxis concreta de hacer el bien un anticipo práctico de una salvación todavía no consumada<sup>31</sup>.

El mismo Concilio enseña que “la espera de una tierra nueva no debe amortiguar, sino más bien avivar la preocupación de perfeccionar esta tierra donde crece el cuerpo de la nueva familia humana, el cual puede de alguna manera anticipar un vislumbre del siglo nuevo” (GS, 39). La esperanza en la consumación del mundo impulsa una acción transformadora

de este mundo y motiva una crítica del estado actual de la historia. Con todo, la esperanza suscita orientaciones, siempre parciales y abiertas, para la acción. La fe en la parusía no paraliza ni produce un desinterés por la historia, sino que provoca una actitud responsable y vigilante. La libertad humana construye la vida personal y colectiva con una fisonomía que quedará plasmada irrevocablemente. La acción humana tiene insoslayablemente un valor permanente y, en cierto sentido, eterno, porque por medio de ella y a través de ella creamos un mundo más o menos humano y abrimos o cerramos caminos de realización a los demás y a nosotros mismos.

La imaginación apocalíptica de talante catastrofista irrumpirá reiteradamente, sobre todo al acontecer hechos perturbadores o nuevos miedos colectivos, con su ansia de calcular el día y la hora del día final. El Evangelio responderá una vez más que el día y la hora, tanto a nivel personal como histórico, pertenecen al misterio insondable de Dios (Mc 13, 32). Lo que sí importa es conocer y seguir al Signo por excelencia, a la Palabra encarnada, a Jesús, el Crucificado-resucitado-que ha de venir, que anunció el Reino y pasó haciendo el bien por este mundo. Lo que cabe entonces es esperar activos y vigilantes así como el portero que no sabe cuando vendrá el dueño de la casa, si al atardecer o a medianoche (Mc 13, 33ss).

En el saber cristiano sobre el fin no caben ni el triunfalismo ni el derrotismo. Y esto se debe a que la esperanza cristiana aparece traspasada por la Pascua de Jesús. La esperanza pasa por la muerte crucificada y se funda en último término en la resurrección. La historia es ambigua, una mezcla de luz y oscuridad; no es una historia de éxitos crecientes. No es solo una historia de vencedores, sino también y sobre todo una historia de sufrimientos e injusticias acumuladas,

de pecado y de muerte. Por ello, creemos en la necesidad de nuestra constante conversión y apertura al Espíritu.

Lo que sí sabemos es que nos espera la Vida y que la última palabra le corresponderá al amor y la justicia; que, además, Dios ama y defiende desde ya la vida de todos, de los pequeños, de los pobres y excluidos que solo en Él encuentran apoyo a su esperanza. Al preguntar por los signos de esta Vida en nuestro presente, de nuevo se nos responde: “los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpios, los sordos oyen, los muertos resucitan y se anuncia a los pobres la Buena Nueva” (Lc 7, 22).

#### **DIMENSIONES DE LA ESPERANZA**

El papa Benedicto XVI nos volvió a sorprender y a iluminar con la encíclica *Spe Salvi* (Salvados en esperanza), reflexionando sobre un aspecto central de la fe y experiencia cristianas: *la esperanza*.

Recordemos que en la primera carta publicada nos entregaba una interesante y profunda reflexión sobre el amor cristiano (*Deus caritas est*). De esta manera, permite centrar el debate teológico en torno a dos de los ejes nucleares de la fe cristiana que no se puede comprender sino en íntima relación con el amor y la esperanza; más aún, cuando, como se ha demostrado en *Spe Salvi*, fe y esperanza son conceptos intercambiables en importantes pasajes bíblicos del Nuevo Testamento. En una época como la nuestra, marcada por una crisis de esperanza y de temporalidad, el Papa recuerda con fuerza que hay futuro, hay una meta que da sentido al presente histórico; en una palabra, hay historia y movimiento hacia la novedad, hacia la comunión y plenitud en Dios.

Con la misma energía ha subrayado el carácter esencialmente comunitario de la salvación cristiana. Es decir la fe y esperanza cristianas establecen una comunión desde el presente de la salvación que no se interrumpe ni siquiera después de la muerte. De este modo reitera el pensamiento teológico al respecto y especialmente lo señalado por el Concilio Vaticano II (cf. Vat. II, LG, 49-51), acerca de la verdad y sentido de la comunión de los santos. La unidad actual en el Cuerpo místico de Cristo se extiende más allá de los límites espacio-temporales. Como señala acertadamente el teólogo Juan Luis Ruiz de la Peña, la dimensión comunitaria y social de la vida eterna...

...se erige entonces como instancia crítica de las múltiples *insolidaridades* reinantes en la vida temporal y como dinámica estimulante de su superación. El dogma cristiano de la comunión de los santos refuta el dogma laico del *homo homini lupus*, la aceptación fatalista de una humanidad indefectiblemente conflictiva. Si es cierto ese dogma cristiano, no es cierto que los hombres y los grupos humanos sean naturalmente irreconciliables, *puesto que están llamados a un destino de conciliación y comunión...* La comunidad cristiana ha de ser signo sacramental de la fraternidad escatológica, que, además de esperar lo significado, obra lo que significa<sup>32</sup>.

En la reflexión crítica sobre el obrar en la edificación del mundo se plantean contribuciones esenciales al debate filosófico político contemporáneo. La revalorización de la libertad y la razón como partes integrantes no solo de las metas sino esencialmente de los procesos sociopolíticos.

El énfasis en que el hombre requiere convicción y libertad para adherir o no al ordenamiento sociopolítico y que este es siempre una tarea abierta, constituye un aporte a la discusión actual en torno a la profundización de los sistemas democráticos. La insistencia en que razón y fe se necesitan mutuamente para realizar su verdadera misión actualiza el importante debate, de enero de 2004, entre el filósofo Jürgen Habermas y el entonces cardenal Joseph Ratzinger<sup>33</sup>.

En fin, a propósito de los límites de la esperanza intrahistórica, la ambivalencia del progreso y de la justicia, es notable el diálogo crítico que el Papa establece con los grandes pensadores de la 'teoría crítica' de la Escuela de Frankfurt, Horkheimer y Adorno<sup>34</sup>, quienes se inscriben en una línea de pensamiento neomarxista. El Papa cita explícitamente a Adorno en relación con la necesidad de redimir no solo el sufrimiento presente sino también el pasado.

Por su parte, Benedicto XVI se manifiesta convencido...

...de que la cuestión de la justicia es el argumento esencial o, en todo caso, el argumento más fuerte en favor de la fe en la vida eterna. La necesidad meramente individual de una satisfacción plena que se nos niega en esta vida, de la inmortalidad del amor que esperamos, es ciertamente un motivo importante para creer que el hombre esté hecho para la eternidad; pero solo en relación con el reconocimiento de que la injusticia de la historia no puede ser la última palabra en absoluto, llega a ser plenamente convincente la necesidad del retorno de Cristo y de la vida nueva<sup>35</sup>.

Entretanto, es insoslayable la solidaridad activa con los que sufren. Asumir solidariamente el sufrimiento es un

elemento irrenunciable de humanidad<sup>36</sup> y los esfuerzos por un mundo más humano se ven alentados y fundamentados por la esperanza en la resurrección de los muertos, único evento consumidor de la historia capaz de rescatar y dar sentido pleno a la historia personal, social, cósmica y de redimir, en fin, toda miseria del pasado.

### Una esperanza activa

Ser cristiano es tener esperanza, enseña Benedicto XVI. La salvación es *en* esperanza (Rm 8, 24). De hecho, en diversos pasajes del Nuevo Testamento se establece una equivalencia entre ‘fe’ y ‘esperanza’ (Heb 10, 22-23; 1 Pe 3, 15; Ef 2, 12; 1 Ts 4, 13). Desde los inicios es claro que lo que más distingue a los cristianos es “el hecho de que ellos tienen un futuro: no es que conozcan los pormenores de lo que les espera, pero saben que su vida, en conjunto no acaba en el vacío”<sup>37</sup>.

Más que ‘informativo’, el Evangelio es ‘performativo’, porque transforma la existencia en la medida en que creemos y seguimos a Jesucristo, quien hace posible desde ya la comunión con el Dios vivo que “transforma desde dentro la vida y el mundo”<sup>38</sup>. En suma, la fe “atrae al futuro dentro del presente, de modo que el futuro ya no es el puro ‘todavía-no’. El hecho de que este futuro exista cambia el presente”<sup>39</sup>. Por lo mismo, la esperanza cristiana es una esperanza activa<sup>40</sup>. “Toda actuación seria y recta del hombre es esperanza en acto”<sup>41</sup>. En todo caso, el Reino de Dios es siempre un don y por ello no lo construimos con nuestras fuerzas, sino *con* y *por* la gracia de Dios. No obstante, “sigue siendo siempre verdad que nuestro obrar no es indiferente ante Dios y, por tanto, tampoco es indiferente para el desarrollo de la historia”<sup>42</sup>.

El hombre no solamente hace, también padece, sufre y, en consecuencia, la esperanza cristiana no puede ignorar el sufrimiento ni a los que sufren. Es deber tanto de la justicia como del amor hacer todo lo posible para superar el sufrimiento, pero, dada nuestra finitud, eliminarlo por completo no depende de nosotros. Solo el Dios que entra en la historia y sufre en ella puede superar el mal<sup>43</sup>. Este Dios con rostro humano “es el fundamento de la esperanza” y “solo su amor nos da la posibilidad de perseverar día a día con toda su sobriedad, sin perder el impulso de la esperanza, en un mundo que por su naturaleza es imperfecto”<sup>44</sup>.

### **Dimensión comunitaria e histórica de la esperanza**

El Papa reitera en varios momentos la insoslayable dimensión comunitaria de la esperanza. Cita al teólogo jesuita Henri de Lubac<sup>45</sup>, quien “ha podido demostrar basándose en la teología de los Padres en toda su amplitud, que la salvación ha sido considerada siempre como una realidad comunitaria”<sup>46</sup>. Es más, señala el Papa: “estar en comunión con Jesucristo nos hace participar en su ser ‘para todos’”<sup>47</sup>.

Junto con ser comunitaria, la esperanza concierne a la historia y a la edificación del mundo. Es verdad que la vida prometida “se refiere a algo que está ciertamente más allá del mundo presente, pero precisamente por eso tiene que ver también con la edificación del mundo”<sup>48</sup>. Por lo mismo, Benedicto XVI dialoga críticamente con los modelos de transformación de la historia que se han dado en el marco de la cultura moderna, comenzando por el proyecto científico de Francis Bacon<sup>49</sup>. A partir de aquí, comenta el Papa, la redención se espera de la correlación entre ciencia

y praxis, y la fe, sin negarse, queda desplazada a la dimensión privada y ultramundana, resultando de ese modo irrelevante para el mundo. La esperanza se transforma en ‘fe en el progreso’, y ‘gracias a la sinergia entre ciencia y praxis’ surgirá un mundo totalmente nuevo<sup>50</sup>, caracterizado por el dominio creciente de la razón y por la superación de toda dependencia. En términos políticos, “se espera el reino de la razón como la nueva condición de la humanidad que llega a ser totalmente libre”<sup>51</sup>. En este contexto, critica la propuesta de Karl Marx porque, en el fondo “ha olvidado que la libertad es siempre libertad, incluso para el mal. Creyó que una vez solucionada la economía, todo quedaría solucionado. Su verdadero error es el materialismo: en efecto, el hombre no es solo producto de condiciones económicas y no es posible curarlo desde fuera creando condiciones económicas favorables”<sup>52</sup>.

A continuación, el Papa subraya la necesidad de ‘una autocrítica de la modernidad en diálogo con el cristianismo’. En este intercambio crítico “los cristianos tienen también que aprender de nuevo en qué consiste realmente su esperanza, qué tienen que ofrecerle al mundo y qué es, por el contrario, lo que no pueden ofrecerle”<sup>53</sup>. Este nuevo aprendizaje permite descubrir algunas orientaciones fundamentales para la acción en la historia; en ningún caso se trata de renunciar a la razón. Y la razón es auténticamente humana, puntualiza Benedicto XVI, ‘si es capaz de indicar el camino a la voluntad, y esto solo lo puede hacer si mira más allá de sí misma’; esto es, si se abre a las dimensiones éticas y a las potencialidades de la fe<sup>54</sup>. Es más, insiste el Papa: “la razón necesita de la fe para llegar a ser totalmente ella misma: razón y fe se necesitan mutuamente para realizar su verdadera naturaleza y su misión”<sup>55</sup>.

Asimismo, cabe tomar conciencia de la ambigüedad del progreso histórico. Como dijimos, al respecto cita a Theodor W. Adorno, quien a mediados del siglo xx expresó de manera drástica la incertidumbre de la fe en el progreso y llamó la atención sobre la ambigüedad del progreso. En efecto, si el progreso técnico-científico no va acompañado de un progreso ético se puede convertir —y de hecho se ha convertido— en una amenaza para la humanidad y el mundo. Al respecto es necesario considerar que el progreso acumulativo solo se da en el plano material y no necesariamente en el ámbito de la ética y, en consecuencia, el acervo moral ‘existe como invitación a la libertad y como posibilidad para ella’. Esto implica que “las buenas estructuras ayudan, pero por sí solas no bastan. El hombre nunca puede ser redimido solamente desde el exterior”<sup>56</sup>. En suma, la búsqueda y construcción de un orden recto y adecuado para la sociedad “es una tarea de cada generación; nunca es una tarea que se pueda dar simplemente por concluida”<sup>57</sup>.

#### **‘LA HORA DE LA JUSTICIA’ Y LA VIDA ETERNA**

El *Credo* de la Iglesia concluye con las palabras: ‘de nuevo vendrá con gloria para juzgar a vivos y muertos’. “La fe en Cristo nunca ha mirado solo hacia atrás ni solo hacia arriba, sino siempre adelante, hacia la hora de la justicia que el Señor había preanunciado repetidamente. Este mirar hacia adelante ha dado la importancia que tiene el presente para el cristianismo”<sup>58</sup>.

El Papa constata que en nombre de la moral, el ateísmo de los siglos xix y xx ha pensado que ‘un mundo en el que hay tanta injusticia, tanto sufrimiento de los inocentes

y tanto cinismo del poder, no puede ser obra de un Dios bueno', y ha creído que el mismo hombre 'está llamado a establecer la justicia'.

Al respecto, el Papa sostiene que "un mundo que tiene que crear su justicia por sí mismo es un mundo sin esperanza. Nadie ni nada responde del sufrimiento de los siglos. Nadie ni nada garantiza que el cinismo del poder —bajo cualquier seductor revestimiento ideológico que se presente— no siga mangoneando en el mundo"<sup>59</sup>. Dialoga críticamente con los pensadores de la escuela de Frankfurt, Max Horkheimer y Theodor W. Adorno. Ambos han criticado tanto el ateísmo como el teísmo y, 'en una radicalización extrema de la prohibición veterotestamentaria de las imágenes', renuncian a toda imagen divina y a la vez afirman que la justicia, una verdadera justicia, requeriría un mundo "en el cual no solo fuera suprimido el sufrimiento presente, sino también revocado lo que es irrevocablemente pasado"<sup>60</sup>. Benedicto XVI sostiene que es imposible abandonar toda imagen<sup>61</sup> como querrían Horkheimer y Adorno. En verdad, añade:

Dios mismo se ha dado una 'imagen': en el Cristo que se ha hecho hombre. En Él, el Crucificado, se lleva al extremo la negación de las falsas imágenes de Dios. Ahora bien, Dios revela su rostro precisamente en la figura del que sufre y comparte la condición del hombre abandonado por Dios, tomándola consigo. Este inocente que sufre se ha convertido en esperanza-certeza: Dios existe... Sí, existe la resurrección de la carne<sup>62</sup>. Existe una justicia<sup>63</sup>. Existe la 'revocación' del sufrimiento pasado, la reparación que restablece el derecho. Por eso la fe en el Juicio final es ante todo

y sobre todo esperanza, esa esperanza cuya necesidad se ha hecho evidente precisamente en las convulsiones de los últimos siglos<sup>64</sup>.

Efectivamente, el Nuevo Testamento enseña que finalmente habrá justicia y que la verdad oculta de cada cual se conocerá en el momento de la muerte. La fe de la Iglesia sostiene que, inmediatamente después de la muerte, puede haber comunión con Dios y los bienaventurados, así como también puede haber condenación eterna<sup>65</sup>. Ahora bien, más allá de ambas situaciones extremas, añade Benedicto XVI, lo más normal es que en gran parte de los hombres quede, “en lo más profundo de su ser una última apertura interior a la verdad, al amor, a Dios” y requieran ser purificados, en el encuentro con el Señor, Juez y Salvador<sup>66</sup>, a fin de madurar plenamente para la comunión definitiva con Dios<sup>67</sup>, en un “tiempo del corazón, tiempo del ‘paso’ a la comunión con Dios en el Cuerpo de Cristo”<sup>68</sup>.

La esperanza sigue mirando hacia delante y se pregunta, en fin, por el horizonte absoluto de lo que realmente deseamos y esperamos. “De algún modo deseamos la vida misma, la verdadera, la que no se vea afectada ni siquiera por la muerte”<sup>69</sup>. Jesucristo, ‘verdadero pastor’, vencedor de la muerte, nos guía más allá de la muerte<sup>70</sup> y nos conduce a la Vida. La esperanza de la vida verdadera y eterna, que supone la resurrección de la carne, supera ampliamente toda comprensión y representación<sup>71</sup>. Sin embargo, algo podemos balbucear: “quien ha sido tocado por el amor empieza a intuir lo que sería propiamente *vida*”. La vida verdadera y eterna que, “totalmente y sin amenazas, es sencillamente vida en toda su plenitud”<sup>72</sup> en la que estaremos “desbordados simplemente por la alegría”<sup>73</sup>.

**Notas:**

- <sup>1</sup> Cf. 1 Co 15, 20-28; Col 3, 4; Mt 25, 31ss; 1 Co 1, 8; 3, 13; Flp 1, 10; 2 Tim 1, 18; Rm 8, 19-23.
- <sup>2</sup> F. J. Nocke, *Escatología*, Herder, Barcelona, 1984, 152-157; J. Ratzinger, *Escatología*, Herder, Barcelona, 1984, 192-193.
- <sup>3</sup> J. L. Ruiz de la Peña, *La pascua de la creación. Escatología*, BAC, Madrid, 1996, 139-140.
- <sup>4</sup> Cf. J. Alfaro, Reflexiones sobre la escatología del Vaticano II, en R. Latourelle (ed.), *Vaticano II. Balance y perspectivas*, Salamanca, 1989, 789-797; T. Rast, Escatología, en H. Vorgrimler y R. Vander Gucht, *La teología en el siglo XX*, Tomo III, BAC, Madrid, 1974, 245-263.
- <sup>5</sup> Ch. H. Dodd, *La predicación apostólica y sus desarrollos*, Madrid, 1974, 98.
- <sup>6</sup> Cf. J. L. Ruiz de la Peña, *La otra dimensión. Escatología cristiana*, Sal Terrae, Santander, 1986, 30-33; 115-119.
- <sup>7</sup> *Ibíd.*, 167-171.
- <sup>8</sup> CH. Duquoc, *Cristología II. Ensayo dogmático*, Sígueme, Salamanca, 1972, 403; cf. 375-424.
- <sup>9</sup> J. B. Metz, *La fe en la historia y la sociedad*, Cristiandad, Madrid, 1979, 182.
- <sup>10</sup> E. Schillebeeckx, *Jesús. La historia de un Viviente*, Cristiandad, Madrid, 1981.
- <sup>11</sup> E. Schillebeeckx, *En torno al problema de Jesús. Claves de una cristología*, Cristiandad, Madrid, 1983, 100; cf. *id.*, *Jesús, la historia de un Viviente...*, 375-379.
- <sup>12</sup> Cf. J. B. Metz, *La fe en la historia y la sociedad*, Cristiandad, Madrid, 1979, 183.
- <sup>13</sup> N. Berdiaev, *El sentido de la historia*, Ed. Encuentro, Madrid, 1979, 37 ss.; *Id.*, *Essai de Métaphysique Eschatologique*, Aubier, París, 1946, 223-230.
- <sup>14</sup> N. Berdiaev, *El Sentido de la historia...*, 180-181.
- <sup>15</sup> F. J., Nocke, *Escatología...*, 68-69.
- <sup>16</sup> N. Berdiaev, *El sentido de la historia...*, 70.
- <sup>17</sup> *Ibíd.*, 72.
- <sup>18</sup> Se puede consultar el estudio teológico de S. Del Cura Elena, "Escatología contemporánea: la reencarnación como tema ineludible", en VV. AA., *Veinticinco años de quehacer teológico*, Ed. Aldecoa, Burgos, 1994, 309-358. Ver

también B. Kloppenburg, *La Reencarnación*, Ed. Paulinas, Bogotá, 1983; J. Veléz C., *La Reencarnación a la luz de la ciencia y de la fe*, CELAM, Bogotá, 2001.

- <sup>19</sup> Cf. S. del Cura, o. c.; VV. AA, ¿Reencarnación o resurrección?, *Concilium* 249 (octubre 1993).
- <sup>20</sup> C. Pozo, *La venida del Señor en la gloria*, Edicep, Valencia, 1993, J. Ratzinger, *Escatología*, Herder, Barcelona, 1984 (2ª edición 2007).
- <sup>21</sup> Esta teoría postula esencialmente cuatro puntos que, con algunos matices, se mantienen hasta la actualidad:
- a) Existen indeterminadas existencias terrestres. Por su carácter ingénito, incorruptible e inmortal, el alma vive en cuerpos siempre mortales y siempre nuevos. El alma tiene existencia independiente del cuerpo. b) Que la encarnación es una caída y un estado de purificación. En vez de permanecer en la dedicación a lo meramente intelectual (contemplativo), el alma se ha hecho culpable y tiene que encarnarse; y de ahí, en consecuencia, la necesidad de diversas reencarnaciones para asegurar el retorno del alma a su perfecta condición original. Vivir en el mundo material y corporal es tragedia, el mundo es negativo y casi siempre perverso. Después de un tiempo indeterminado todos llegarán a la perfección final en una existencia totalmente espiritualizada y el alma podrá vivir para siempre libre del cuerpo y de la materia. c) Según la actuación moral tendrá lugar el nuevo nacimiento, la nueva reencarnación. La redención de sí mismo se consigue si el sujeto se comporta correcta y adecuadamente, de acuerdo con la doctrina del movimiento o tendencia correspondiente. En cada nueva existencia, el alma progresa en la medida de sus propios esfuerzos hasta lograr su perfección. d) En el camino hacia su perfección, y a través de diversas y sucesivas existencias terrestres, el alma asume en sus nuevas encarnaciones cuerpos cada vez menos materiales y llegando a un estado definitivo vivirá para siempre en un estado incorporeal e inmaterial (Cf. Comisión Teológica Internacional, *Algunas cuestiones actuales de Escatología* (1990), en *Documentos 1969-1996, Comisión Teológica Internacional*, B.A.C., Madrid, 1998, 489-491).
- <sup>22</sup> *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1992, N° 1013.
- <sup>23</sup> A. Gesché, *Dios para pensar II. Dios-El cosmos*, Sígueme, Salamanca, 1997, 306.
- <sup>24</sup> W. Breuning, Gericht und Auferweckung... en *Mysterium Salutis*, Vol. 5, Zurich, 1976, 882, ap. F. J. Nocke, *Escatología...*, 149.
- <sup>25</sup> J. Ratzinger, *Palabra en la Iglesia*, Sígueme, Salamanca, 1976, 227.
- <sup>26</sup> Cf. J. L. Ruiz de la Peña, *La pascua de la creación...*, 175-180.
- <sup>27</sup> J. Ratzinger, *Palabra en la Iglesia...*, 228.
- <sup>28</sup> J. Ratzinger, *Palabra en la Iglesia...*, 229.

- <sup>29</sup> J. Ratzinger, *Escatología...*, 181-182.
- <sup>30</sup> J. L. Ruiz de la Peña, *La pascua de la creación...*, 141.
- <sup>31</sup> E. Schillebeeckx, *Cristo y los cristianos*, Cristiandad, Madrid, 1982, 776.
- <sup>32</sup> J. L. Ruiz de la Peña, *La pascua de la creación. Escatología*, Ed. BAC, Madrid, 1996, 218.
- <sup>33</sup> J. Ratzinger-J. Habermas, *Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión*, Ed. Encuentro, Madrid, 2006.
- <sup>34</sup> Ambos autores publicaron un texto señero: *Dialéctica de La Ilustración. Fragmentos filosóficos*, edición castellana reciente editada por Ed. Trotta, Madrid, 2004.
- <sup>35</sup> Benedicto XVI, *Spe salvi*, Carta Encíclica sobre la Esperanza Cristiana, 2007, N° 43.
- <sup>36</sup> *Ibíd.*, N° 39.
- <sup>37</sup> *Ibíd.*, N° 2.
- <sup>38</sup> *Ibíd.*, N° 4; cf. N° 2, N° 7, N° 9.
- <sup>39</sup> *Ibíd.*, N° 7.
- <sup>40</sup> *Ibíd.*, cf. N° 34.
- <sup>41</sup> *Ibíd.*, N° 35.
- <sup>42</sup> *Ibíd.*, N° 35.
- <sup>43</sup> *Ibíd.*, cf. N° 36, N° 39.
- <sup>44</sup> *Ibíd.*, N° 31; cf., N° 27, N° 35.
- <sup>45</sup> Henri de Lubac, *Catholicisme. Aspects sociaux du dogme*, París, 1983 (ed. cast. *Catolicismo. Aspectos sociales del dogma*, Ed. Encuentro, Madrid, 1988).
- <sup>46</sup> *Spe salvi*, N° 14.
- <sup>47</sup> *Ibíd.*, N° 28, cf. N° 34.
- <sup>48</sup> *Ibíd.*, cf. N° 15, N° 35.
- <sup>49</sup> *Ibíd.*, N° 16.
- <sup>50</sup> *Ibíd.*, cf. N° 17.
- <sup>51</sup> *Ibíd.*, N° 18.
- <sup>52</sup> *Ibíd.*, N° 21.

- <sup>53</sup> *Ibíd.*, N° 22.
- <sup>54</sup> *Ibíd.*, cf. N° 23.
- <sup>55</sup> *Ibíd.*, N° 23.
- <sup>56</sup> *Ibíd.*, N° 25; cf. N° 27.
- <sup>57</sup> *Ibíd.*, N° 25.
- <sup>58</sup> *Ibíd.*, N° 41.
- <sup>59</sup> *Ibíd.*, N° 42.
- <sup>60</sup> *Ibíd.*, N° 42.
- <sup>61</sup> En todo caso, precisa el Papa, “también el cristianismo puede y debe aprender siempre de nuevo de la rigurosa renuncia a toda imagen, que es parte del primer mandamiento de Dios (cf. *Ex* 20, 4). La verdad de la teología negativa fue resaltada por el IV Concilio de Letrán (1215, DH 806), el cual declaró explícitamente que, por grande que sea la semejanza que aparece entre el Creador y la criatura, siempre es más grande la desemejanza entre ellos” (*Spe salvi*, N° 43). Este criterio, válido para toda la teología, se hace más necesario cuando se trata de las realidades últimas. Por ello, las representaciones de la vida eterna resultan siempre inadecuadas. De ahí la importancia del lenguaje analógico, conceptual o metafórico, y de la teología negativa para expresar la esperanza cristiana. A propósito, es conocida la catequesis de Juan Pablo II del 21 de julio de 1999 cuando al hablar sobre el *Cielo* dice “es preciso mantener siempre cierta sobriedad al describir estas *realidades últimas*, ya que su representación resulta siempre inadecuada. Hoy el lenguaje personalista logra reflejar de una forma menos impropia la situación de felicidad y paz en que nos situará la comunión definitiva con Dios”.
- <sup>62</sup> *Catecismo de la Iglesia Católica*, N° 988-1004.
- <sup>63</sup> *Ibíd.*, N° 1040.
- <sup>64</sup> *Spe salvi*, N° 43.
- <sup>65</sup> Opciones libres que se han ‘fraguado en el transcurso de toda la vida’ pueden tener como consecuencia formas de bienaventuranza o condenación (Cf. *Spe salvi*, n° 45), conforme a la idea del judaísmo antiguo sobre la condición intermedia entre muerte y resurrección que se hace presente en la parábola del rico Epulón y el pobre Lázaro (cf. *Lc* 16, 19-31). Inmediatamente después de la muerte puede haber comunión con Dios y los bienaventurados (*Catecismo*, N° 1023-1029) como también perdición definitiva, una “autoexclusión definitiva de la comunión con Dios y con los bienaventurados”, situación “que se designa con la palabra ‘*infierno*’” (*Catecismo*, N° 1033).

<sup>66</sup> *Spe salvi*, N° 48.

<sup>67</sup> *Ibíd.*, N° 47.

<sup>68</sup> *Spe salvi*, N° 47; cf. *Catecismo*, N° 1030-1032. El Papa reitera, una vez más, el carácter comunitario de la salvación cristiana, destacando la convicción —heredada del judaísmo antiguo— de que se puede ayudar a los difuntos en su condición intermedia por medio de la oración (cf. por ejemplo 2 Mc 12, 38-45; siglo I a. C.).

<sup>69</sup> *Spe salvi*, N° 12.

<sup>70</sup> *Ibíd.*, cf. N° 6, N° 27.

<sup>71</sup> *Ibíd.*, N° 12-13.

<sup>72</sup> *Ibíd.*, N° 27.

<sup>73</sup> *Ibíd.*, N° 12.

## REFLEXIÓN FINAL PERSPECTIVAS

---

Hemos constatado las dificultades que experimenta nuestra experiencia del tiempo en la actualidad. En la era de la globalización real e interiorizada, tendencias complejas como la alteración del espacio y tiempo políticos; la exacerbación del individuo en el contexto de una cultura de la reflexividad generalizada; de la vivencia personal y colectiva de la simultaneidad en diversos planos de la vida en sociedad; de la acentuación del consumo; de la mediatización de las comunicaciones y del inmediatismo reinante, en su conjunto, tienden a debilitar el enlace entre pasado, presente y futuro. En suma, disminuye nuestra capacidad para situar los acontecimientos dentro de una perspectiva y se va debilitando nuestra percepción del tiempo. Casi sin darnos cuenta damos espacio al protagonismo de lo inmediato y no nos queda sino una solitaria referencia al presente. Con razón se habla de un repliegue temporal y de una omnipotencia del presente en medio de la crisis de los horizontes de futuro y de olvido del pasado. Concomitantemente, se desliza un viejo problema aún no resuelto en la reflexión filosófica contemporánea: el de la identificación entre ser y presencia, que conlleva a su vez no solo la reducción del tiempo al presente, sino también la reducción a la experiencia del sujeto cognoscente capaz precisamente de re-presentar. Si solo el

presente es, tanto pasado como futuro quedan descartados por irrepresentables e inconcebibles. Emmanuel Levinas ha sabido criticar esta ontología del presente, que identifica, reduciéndolos, ser y presencia, ser y pensar, excluyéndose en definitiva toda diferencia temporal, es decir, toda experiencia perceptible como pasado y como futuro. Con semejantes reducciones se produce, en definitiva, una devaluación del tiempo mismo.

Conscientes de lo anterior, a lo largo de nuestro itinerario se han destacado algunas convicciones fundamentales que queremos subrayar a modo de una reflexión final, o mejor, de una nueva obertura que nos invita a revisitarse y recrear con la experiencia lo que las palabras han podido balbucear.

### **EL VALOR DEL TIEMPO**

Por diversos caminos y autores hemos vuelto a valorar el tiempo. El tiempo no es pura deficiencia sino posibilidad de aperturas múltiples, positividad, vida, búsqueda de vida más auténtica. Pero no se trata solo del tiempo de un sujeto ensimismado encerrado en su propia identidad. El tiempo es oportunidad de encuentro y comunicación. Por ejemplo, junto con Emmanuel Levinas hemos visto que el tiempo auténtico emerge con el advenimiento del otro y que la existencia solitaria es en verdad incapaz de tiempo, pues la condición de posibilidad del tiempo es la relación entre personas históricas y situadas. Por ello, más allá de planteamientos trágicos se propone superar una visión de la temporalidad aferrada a la angustia de la nada, a la muerte como nada, para transitar hacia un pensamiento en que el sentido del mundo está profundamente ligado a los demás

hombres y mujeres. Es lo que ocurre con filosofías asociadas a la preocupación social e histórica. Ser temporal no es negar el límite ni la muerte, sino valorar el ‘aún no’, el hecho de tener todavía tiempo y poder asumirlo como un tiempo de realización y búsqueda de un mundo (tiempo) más auténticamente humano para todos. Es un tiempo del ‘heme aquí’, de la disponibilidad, de la obediencia a Dios en el servicio del amor, la santidad y la misericordia. En términos bíblicos, es un tiempo de solicitud por la viuda, el huérfano, el extranjero y el pobre. En fin, es un tiempo de la preocupación por el destino propio y sobre todo por el destino de los otros.

Las tradiciones bíblicas que subyacen a estos planteos nos enseñan precisamente que el tiempo tiene un valor único y que a diferencia de visiones míticas o gnósticas, de ayer o de hoy, el tiempo es oportunidad de libertad, de decisión y sentido. “El meollo del discurso bíblico sobre Dios del cristianismo no es atemporal, sino temporal... el cristianismo mismo es un mensaje sobre el tiempo” ha dicho Metz<sup>1</sup>.

## **MEMORIA Y UTOPIA**

Sin negar la temporal y justificada crisis de la utopía, la pregunta por una sociedad sana, fraterna y justa es hoy más actual que nunca. Y la respuesta a esta pregunta se hace cada vez más urgente en la medida en que constatamos que junto a los serios problemas y desequilibrios de todo orden, se experimentan y se anuncian signos de realización humana más auténtica. El hombre-mujer no renuncia, no puede hacerlo, a la espera de algo nuevo y mejor. Y, por lo mismo, tampoco renuncia a la utopía, o al intento por superar la distancia

entre lo real y lo deseado: esfuerzo por cristalizar las ansias de emancipación exigidas por el sufrimiento, anhelo de anticipar la alegría que brota junto a la esperanza. Hombres y mujeres necesitamos creer que el mundo no solo puede ser dominado o contemplado, no solo comprendido, sino también y, sobre todo, puede ser humanamente habitable, y esta necesidad pertenece a lo más íntimo del ser.

Hemos visto cómo surge la necesidad de complementar la racionalidad comunicativa y utópica con la racionalidad anamnética<sup>2</sup>. Debemos superar el prejuicio contra la memoria y recuperar la razón anamnética. Esta se orienta por una memoria definida, por la memoria del sufrimiento y, además, no como memoria egocéntrica de sufrimiento, sino como memoria del sufrimiento de los otros, como recuerdo del sufrimiento ajeno. El sufrimiento de los que sufren injusta e inocentemente nos interpela profundamente.

La memoria nos permite discernir la experiencia de la historia y delimitar el futuro: es preciso hacerse cargo de los gritos que vienen del pasado, de los sueños frustrados y postergados, de las esperanzas insatisfechas de tantas generaciones sufrientes, de lo que debió ser y no pudo ser. Asimismo, solo la memoria nos permite reconocer con dolor que no todo es posible, y en diversas latitudes se escucha (y se escuchará muchas veces) decir 'nunca más' repitamos la tragedia; no todo camino es dable de ser recorrido de nuevo. Los no-presentes siguen importando e interpelando, y deben seguir importando. En 1942, tiempos dramáticos para Occidente, Castelli escribió con acierto palabras de significación permanente:

Es necesario el relato de nuestro tiempo antes de afrontar una conclusión; para librarse del tiempo que

no debió ser (el mal) es preciso rechazarlo, confesarlo, tener memoria; si no se hace memoria, el pasado puede haber modificado tanto nuestro ser que adquiramos una nueva naturaleza, aquella que no debió ser, aquella que podemos aún evitar que sea, recordando<sup>3</sup>.

La memoria, en fin, orienta las trayectorias personales y sociales. Es más, solo la buena memoria puede reabrir el pasado y extender la mirada hacia las raíces, hacia lo que sí se ha logrado parcialmente en cada historia, hacia las tradiciones experienciales que nos siguen regalando sentido y revelando potencialidades humanas descubiertas y acariciadas universalmente a lo largo del tiempo; tradiciones que tienen mucho que entregar al presente-futuro. La memoria orienta igualmente a la utopía y le hace ver sus límites históricos. En este contexto, la utopía reorienta sus rumbos, aprendiendo a no contraponer la justicia con la libertad y la fraternidad.

El realismo y el límite de la historia parecen imponerse al pensador y al poeta que ciertamente desea con fuerza una reparación [“no volverás del tiempo subterráneo. No volverá tu voz endurecida. No volverán tus ojos taladrados” reconoce Neruda en *Alturas de Machu-Picchu*]. Los hombres y mujeres humillados y ofendidos a lo largo de la historia siguen golpeando las puertas de la contemporaneidad. ¿Cómo hacer justicia a los no-presentes?

Y en el contexto actual me quiero referir no sólo a los no-presentes del pasado sino también a los no-presentes que vendrán —que, por lo demás, siempre están llegando— a las generaciones futuras que en medio de la crisis ecológica y social de nuestros días de algún modo nos interpelan y nos convocan a una nueva y crucial responsabilidad: la de proteger a nuestros descendientes en su derecho a una vida sana

e integral en un planeta habitable, justo y pacífico. ¿Cómo armonizar pasado, presente y futuro sin devaluar ninguna de estas dimensiones? Un futuro solo es auténtico cuando integra el pasado, cuando se reconcilia con él. El futuro no debe ser aparente ni mera repetición de un presente indeseado, sino realmente abierto y nuevo, y esto no es solo asunto que concierne a la razón utópica, sino también a la razón anamnética, es decir, a la memoria. El desafío es asumir la temporalidad en toda su plenitud, asumir al ser humano como existencia tempórea. Es decir, se trata de que toda proyección sea capaz de considerar y respetar, a la vez, el pasado, el presente y el futuro.

#### **FE, TIEMPO Y ESPERANZA**

Al parecer, “el tiempo no se mide simplemente por sí mismo, sino por un horizonte situado más allá de sí mismo”, y por ello el cristianismo “siendo religión de la encarnación y del tiempo, ha apostado siempre por una escatología” precisa Gesché<sup>4</sup>. Heredamos, sin duda, la sabiduría judía manifestada en la Biblia, profética o apocalíptica, sobre el tiempo. Todo hablar sobre Dios hace referencia al tiempo, a todo tiempo, a sus posibilidades y a sus límites, a su densidad y a su plazo, a su origen y a su término consumidor. El Dios bíblico Creador es el Dios de la Promesa y se revela en la historia conduciéndola hacia su plenitud y cumplimiento. Al respecto, Chrétien ha comentado que “los judíos solo son pueblo de memoria en la medida en que son, y solo si son, pueblo de esperanza; la esperanza es recuerdo de la promesa, conjuga el futuro con el pasado”<sup>5</sup> y ese recuerdo da sentido al presente.

Por su parte, también la fe cristiana es fundamentalmente un ‘hacer memoria’. La teología basada en esa fe no tiene su punto de partida en sí misma, ya que remite necesariamente a una anterioridad fundante, no a algo en general o particular, sino a alguien, a Jesucristo, Evangelio de Dios, Buena Noticia para la humanidad. Según el testimonio de Lucas, ya lo decía Pedro en la casa de Cornelio: Dios “ha enviado su Palabra a los hijos de Israel, *anunciándoles la Buena Nueva de la paz* por medio de Jesucristo”, quien “pasó haciendo el bien” (Hch 10, 34 ss). Al hacer memoria la teología no hace otra cosa que seguir el consejo de la Escritura: “Acuérdate de Jesucristo, resucitado de entre los muertos, descendiente de David... si hemos muerto con Él, también viviremos con Él, si nos mantenemos firmes, también reinaremos con Él” (2 Tim 2, 8-12). La teología es un gesto de tradición que implica un ‘hacer memoria’ y a la vez un ‘hacer presente’ el mensaje correspondiente. Ya lo advirtió Juan, en su evangelio, al indicarnos que el Espíritu santo es, en definitiva, quien nos permite recordar las palabras y enseñanzas del mismo Jesús (Jn 14, 26) y, en consecuencia, poder seguirlo. Y este mismo Espíritu, según Pablo, se une a nuestro espíritu y nos permite reconocer a Dios como Padre y dar testimonio en la historia, en nuestro tiempo presente, que somos hijos de Dios (Rm 8, 14-16). Con todo, la teología es acto, o mejor, acontecimiento de memoria y actualización creativa, testimonio y celebración agradecida de una anterioridad significativa y auténtica que le precede. Pero no solo memoria, sino también esperanza, porque no se esfuma la significación propia del futuro. La memoria constante de la promesa sostiene la esperanza (‘viviremos y reinaremos con Él’). La salvación realizada en el acontecimiento Jesucristo (encarnación, anuncio del reino, cruz-resurrección)

es en esperanza (Rm 8, 24), y la historia universal espera la plenitud. “Aunque definitivamente llegado ya, Cristo sigue siendo siempre el que debe venir... Existe para el cristianismo una parusía que debe cumplirse aún”<sup>6</sup>. En una palabra, inseparable de la resurrección, “la cruz despliega y reúne las dimensiones del tiempo. Concentra la historia de la promesa al cumplirla y prometerla todavía”<sup>7</sup>.

La fe cristiana cree firmemente que la eternidad ha ‘visitado’ y ‘visita’ al tiempo. La Encarnación, la venida del reino de Dios, el don del Espíritu muestran que este tiempo nuestro no es un tiempo devaluado ni marginal. Por el contrario, el tiempo queda atravesado por presencias de la eternidad y el tiempo *cronos* se convierte en *kairós*. Por ello, la fe cristiana invita al ser humano a vivir su vocación en medio del tiempo en la esperanza de la parusía y de la resurrección de los muertos.

Desde entonces la fe judeocristiana valora todos los tiempos (pasado-presente-futuro), porque precisamente cree y espera en Dios Creador y Consumador, Dios de vivos y muertos. Por lo mismo, respetar todo tiempo, asumir integralmente el pasado, el presente y esperar el futuro no solo concierne a la ‘utopía’ y a la ‘memoria’, sino a la experiencia creyente que implica una ‘confianza paciente’ en el Dios Padre de Jesucristo, Señor de todos los tiempos, en su presencia y esperanza en el cumplimiento de sus promesas.

Creer en el *Crucificado-Resucitado-que-ha-de-venir* funda y nutre toda esperanza. Por este motivo, se hace igualmente necesaria una reflexión teológica sobre la historia que asuma positivamente la fe en la parusía como límite plenificador del tiempo y que sea capaz de enfrentar creativamente el desafío de una relación armónica entre pasado, presente y futuro, esto es, ayudar a pensar de nuevo la tensión entre

continuidad y novedad en el tiempo sin resignarse a una ontologización del presente. Es preciso subrayar que la llegada futura del reino o su plenitud, es decir, la parusía, implica un ‘límite al tiempo’, y que por ello, constituye su condición de posibilidad<sup>8</sup>. Negar la parusía y junto con ella la expectativa cercana que conlleva, no solo deja en la penumbra la tensión escatológica inherente al pensamiento de Jesucristo, asumida por la comunidad cristiana primitiva, sino que de paso despoja a la esperanza cristiana, de ayer y de hoy, de sus dimensiones colectiva-comunitaria, mundana y temporal. La historia posee sentido en la misma medida en que se orienta hacia un fin consumidor y plenificador de la totalidad del acontecer histórico.

Herederas de una paradoja primordial y fundante —la unidad de lo humano y lo divino en Jesucristo—, sin confusión y sin separación, unidad en la diferencia, la esperanza cristiana no puede sino criticar todo devenir histórico que pretenda explicarse en sí mismo y por sí mismo. Esto es precisamente lo que diferencia al pensamiento cristiano de toda teoría totalizadora y segura de haber alcanzado los principios últimos de la historia. Para expresar la relación y al mismo tiempo la diferencia entre historia y esperanza, Rahner introduce los conceptos de ‘futuro intramundano’ y ‘futuro absoluto’. Mientras que el primero se refiere a una época determinada y no se ha logrado aún dentro de la historia y permanece como expectativa o espera, el segundo comprende la consumación total, trascendental del mundo. Dios mismo es el futuro absoluto. Ambos futuros se interrelacionan. Todos los proyectos intramundanos se orientan, en definitiva, hacia el futuro absoluto. Por ello, a pesar de no poseer una utopía intramundana específica, el cristianismo no elude su responsabilidad histórica. En suma, “la utopía intramundana

y la escatología constituyen una unidad y una diferencia, a la manera como estas dos vertientes se dan ya en el axioma fundamental de la cristología, en la que Dios y hombre no son lo mismo, pero nunca están separados”<sup>9</sup>, asevera Rahner.

En consecuencia, no caben, responsablemente, ni el derrotismo que acompaña toda visión irremediamente pesimista, ni tampoco el triunfalismo de la mentalidad vencedora que en algunas ocasiones de extremo exitismo ha tenido la osadía de afirmar ‘un fin de la historia’. Ambas actitudes acaban negando la historia y la posibilidad de nuevos horizontes a la esperanza. En realidad, no podemos renunciar, por lo menos, a la búsqueda de la novedad.

El don de la libertad y la experiencia del sufrimiento engendran inevitablemente una humana creatividad que, consciente de sus límites, intenta plasmar los proyectos deseados, que no pretenden otra cosa que negar la negatividad. Cualquier esbozo de teología de la historia habrá de renovar el primado del futuro que respeta el pasado y el presente y, a la vez, cometer la osadía de aguardar lo inesperado. Su programa no será otro que liberar siempre y en toda circunstancia la libertad; por lo mismo, no podrá inspirar soluciones exclusivamente propias y totales. La experiencia existencial de la Esperanza escatológica implicará en toda circunstancia una renuncia a la pretensión de una solución definitiva y su discurso llevará siempre consigo la marca de lo provisional y de lo inacabado.

Por ello, la esperanza cristiana es, en definitiva, la confianza del reino regalado por Dios en Jesucristo, es la certeza de su plenitud futura y de su misteriosa presencia en el hoy de nuestras vidas. Jesús mismo ha enseñado que el sencillo y pequeño comienzo contiene ya las promesas de un futuro diverso y mejor. La historia no acabará en el vacío. La

consumación es positiva, un don de Dios que supera toda representación. El reino de Dios es gracia. Esta misma confianza nos permite un esperar activo. Y en este camino no estamos solos. El Espíritu que acompañó y animó a Jesús en su misión es un constante don divino que acompaña el devenir personal y comunitario del pueblo creyente. Sirviendo a la soberanía de Dios participamos de la filiación del mismo Jesucristo y contribuimos a la transformación de nosotros mismos y del mundo dentro de sus propias posibilidades. De este modo, participamos en la formación del mundo que viene. Y esta participación toma forma concreta en el presente, que es el trozo de historia que se ofrece a nuestra libertad. El presente es, sin duda, el espacio posible del tiempo común donde nos encontramos con los otros y liberamos la libertad.

A los creyentes en el *Crucificado-Resucitado-que-ha-de-venir* se nos llama a vivir la esperanza en medio de esta historia presente, recreando siempre los caminos que logran anticipar, limitada y parcialmente, la paz mesiánica. Y precisamente a los creyentes nos corresponde orar y pedir sabiduría para reconciliar el presente con el pasado y asimismo con el futuro y evitar que se confunda lo penúltimo con lo último. El seguimiento histórico del Resucitado es inseparable de la esperanza en la vida nueva que trae consigo la manifestación última de Jesucristo.

El insoslayable desafío de ser creativos en la búsqueda de la paz va estrechamente unido a la fe en la resurrección de todos los muertos. Solo la resurrección puede dar sentido definitivo a la historia y reparar finalmente la miseria de todo pasado. Solo el don de la resurrección libera, en fin, de la inconsistencia y del sinsentido de toda existencia, salva plenamente y abre las puertas a la comunión definitiva con

Dios y los bienaventurados, en una alegría para siempre y sin límites. Jesús, el Viviente, es signo y anticipo pleno de esta plenitud prometida. En Jesucristo resucitado contemplamos el término consumidor hacia el que se encamina la historia y la vida de cada peregrino del tiempo. Entonces, todas las realizaciones creadoras que ya en el presente han sido capaces de alegrar la vida, encontrarán su sentido en ese futuro encuentro con Dios, fuente de toda vida. Entonces “no habrá ya muerte ni habrá llanto, ni gritos ni fatigas, porque el mundo viejo ha pasado” (Ap 21, 4).

### Notas:

- <sup>1</sup> J. B. Metz, *Dios y Tiempo*, Ed. Trotta, Madrid, 2002, 180.
- <sup>2</sup> J. B. Metz, o. c., 207, 215, 219.
- <sup>3</sup> E. Castelli, *Pensieri e giornate*, Pensamientos y días. Diario íntimo, en *Revista de Filosofía*, Vol. IX, N<sup>o</sup> 1 y 2 (1962), 109-149, aquí 133 (traducción de Humberto Giannini).
- <sup>4</sup> A. Gesché, *El sentido*, Ed. Sígueme, Salamanca, 2004, 117-118.
- <sup>5</sup> J. L. Chrétien, *Lo inolvidable y lo inesperado*, Ed. Sígueme, Salamanca, 2002, 12.
- <sup>6</sup> G. Pattaro, La concepción cristiana del tiempo, en P. Ricoeur, dir., *Las culturas y el tiempo*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1979, 208.
- <sup>7</sup> J.-L. Chrétien, o. c., 138.
- <sup>8</sup> J. B. Metz, *La fe en la historia y la sociedad*, Ed. Cristiandad, Madrid, 1979, 183.
- <sup>9</sup> K. Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, Ed. Herder, Barcelona, 1984, 513.

## ORIGEN DE LOS TEXTOS

**Capítulo I:** Versión aumentada y corregida del punto III: “Algunas tendencias culturales más significativas y desafiantes”, publicado como parte del estudio “Desafíos a la credibilidad de la Iglesia en América Latina”, *Teología y Vida*, Vol. XLV (2004), 273-317.

**Capítulo II:** Versión resumida del artículo publicado bajo el título “El tiempo, el otro y la muerte a través de Emmanuel Levinas” en *Teología y Vida*, Vol. L (2009), 565-598.

**Capítulo III:** Versión corregida y aumentada del capítulo “La comprensión cristiana de la historia”, publicado en Yáñez, S.- García, D., *El porvenir de los católicos latinoamericanos*, Centro Teológico Manuel Larraín, UAH-PUC, Santiago de Chile, 2006, 15-30.

**Capítulo IV:** Versión corregida y ampliada del estudio “Esperanza cristiana y futuro histórico” (pensamiento escatológico en la *Revista Teología y Vida* desde el Concilio Vaticano II, proyecto de investigación Teología y Vida 40 años), publicado en *Teología y Vida*, Vol. XLV (2000), 562-590.

**Capítulo V:** Versión corregida y aumentada del artículo “Sobre la parusía, fin del mundo y esperanza cristiana”, publicado en la *Revista Católica*, Año CV, N° 1.148, octubre-diciembre 2005, 274-283 y del artículo “La esperanza cristiana en la encíclica *Spe salvi*” publicado en la *Revista Mensaje*, enero-febrero, 2008, 21-25.

