

DICASTERIO PARA LA EVANGELIZACIÓN

# Cuadernos del Concilio

*Materiales para la preparación  
del Jubileo 2025*



Adquiere el volumen completo  
con los 34 *Cuadernos* en:

[www.bac-editorial.es](http://www.bac-editorial.es)

CONSTITUCIÓN DOGMÁTICA  
*LUMEN GENTIUM*  
SOBRE LA IGLESIA

CUADERNO 23



CUADERNO 23  
LA IGLESIA  
PEREGRINA HACIA LA PLENITUD  
(LG 48-51)

ACHIM SCHÜTZ

INTRODUCCIÓN

1. **La eternidad y el fin de los tiempos**

Ya los elementos contenidos en el título de ese capítulo merecen una atención no desmayada y seriamente concentrada en lo esencial. Si se lee con esa actitud lo que se dice de la «índole escatológica» de la Iglesia hay que abordar antes que cualquier otra cosa las relaciones entre tiempo y eternidad y destacar con claridad su relevancia y su diferencia. Digámoslo sin rodeos: la eternidad no es una modalidad o forma del tiempo extendida hasta el infinito. Es la dimensión en la que todo lo temporal, todo lo que está en el tiempo, ha encontrado como tal un final y lo ha encontrado irreversiblemente. El tiempo termina cuando comienza la eternidad. La eternidad es el final del tiempo; pone fin al tiempo. Para entender este enunciado mejor y con más profundidad puede que sea de ayuda una referencia al impresionismo francés. Se atribuye al pintor Pierre Bonnard la formulación de una observación que se puede expresar aproximadamente con las siguientes palabras: cuando el dolor esté abolido ya no existirá el tiempo. La temporalidad incluye ineludiblemente sufrimiento y dolor. El tiempo vivido al modo del hombre, al igual que la historicidad en y por sí misma considerada, no son pensables sin esas dos magnitudes negativas del mundo de la experiencia.

Con ese telón de fondo es claro por qué en la *Lumen gentium* se atribuye a la Iglesia una índole «escatológica». En su contexto, para quienes creen con la Iglesia y forman parte de su comunidad,

ya ha comenzado el final de los tiempos de un modo que podemos hacer nuestro existencialmente. Cuando se parte del centro de la fe eclesial, el Cristo crucificado y resucitado, se pone de manifiesto que las realidades temporales del sufrimiento y el dolor no tienen en modo alguno la última palabra. En lo acontecido el Domingo de Pascua están ya superadas de una vez por todas.

## 2. La reserva escatológica

En ese marco habla la teología católica de la tensión entre el *ya* y el *todavía no*. En la Iglesia los creyentes ya saben que el dolor y el sufrimiento no serán eternos; sin embargo, todavía no se ha alcanzado una completa liberación de esos oprimientes aspectos de la existencia. Esas dos magnitudes negativas seguirán siendo determinantes durante un tiempo que tiene que ser vivido en el mundo y dentro de la historia. De una forma teológicamente precisa se habla de la denominada *reserva escatológica*. Aclaremos este término técnico.

No hay, por principio, ninguna realidad histórica que no dé lugar a reservas y reparos de todo tipo. Las ideas sublimes chocan con los hechos del mundo. Los deseos e ilusiones se topan con duras y decepcionantes realidades. La historia es siempre ambivalente y, con frecuencia, equívoca. Desagradables fricciones y, en ocasiones, duras fracturas forman parte del mundo vivido o vivenciado, según sucede también con las ya mencionadas experiencias del sufrimiento y el dolor. Probablemente lo más propio de las rupturas y fricciones sea producir dolor y sufrimiento. Justo aquí entra en juego con su liberadora contundencia la reserva escatológica. Al que cree le está permitido enfrentarse a todas esas realidades negativas con una sana y bien fundada actitud de reserva. Este es uno de los puntos centrales del anuncio que hace la Iglesia. En el más allá, en el denominado *eschaton*, en el contexto de lo insuperablemente válido, en el reino de la eternidad, en aquella realidad que viene tras el final del tiempo, ya no hay equivocidad alguna. Las ambivalencias quedan definitivamente fuera. Las malas interpretaciones —de las demás personas, de los acontecimientos, de los hechos, de la propia persona— estarán entonces superadas

para siempre. Importa subrayar que al término griego *eschaton* le es inherente una oscilación difícil de captar. Por un lado, hace referencia a lo que viene después del final último; así pues, tiene una evidente connotación (todavía) temporal. Por otra parte, designa lo que posee validez última, lo que ya no es relativizable, lo que cuenta definitivamente. A lo largo de las consideraciones que vamos a hacer habrá que analizar todavía con más detalle la dialéctica que ahí se echa de ver.

### 3. **La conservación del pasado**

Algunas indicaciones nos permitirán captar de un modo más concreto y más accesible a la comprensión la prometedora perspectiva de lo que aquí y ahora todavía no es experimentable. Una idea capaz de iluminar la perspectiva de la eternidad la debemos a las reflexiones especulativas de Tomás de Aquino. Leemos en él que algún día *communio* significará también *communicatio*, que, así pues, la comunidad con otros estará caracterizada por un intercambio pleno y sin malentendidos. Dentro de la historia una realidad tan lograda nos da la impresión de ser una cándida ensoñación, y eso vale para todas las épocas, incluida desde luego la nuestra, en la que la comunicación medial frecuentemente separa más que une. Cuanto acontece en el mundo está atravesado por una fuerza destructiva. Precisamente lugares y momentos de entrañable e intensa comunidad se convierten en cuna de la incompreensión, la controversia y las malas interpretaciones de lo dicho. Las celebraciones navideñas con los familiares más cercanos o las vacaciones pasadas con amigos dan elocuente testimonio de ello. Todas esas situaciones tan comprometedoras tendrán final en la eternidad: esa es la perspectiva que nos abre la escatología cristiana.

Otro rasgo característico del más allá es que conserva el pasado. Con harta frecuencia se olvida dentro de la historia el pasado y sus enseñanzas. Lo que ya ha sido parece como el mero soplo de viento del que nos habla el Antiguo Testamento, que se disipa en una fracción de segundo. Y muchos han sufrido, sin duda, la experiencia de que una persona no recuerde importantes episo-

dios de la vida de alguien muy cercano. Esto trae consigo decepción y disgusto. Pero al mismo tiempo hay que decir, sin embargo, que el pasado puede llegar a convertirse en una carga. ¿Quién no se ha topado con alguna de esas personas que tratan de presionar todo lo actual para meterlo a la fuerza en el conocido esquema de lo que ya ha sido? Tal conducta genera estrechez y agobio. Pues bien, la expectativa escatológica habla de que en la eternidad está preservado todo lo pasado sin por ello convertirse en una carga. Un enunciado como ese se sustrae a la capacidad de imaginar del hombre, ligada como está a la temporalidad. Da la impresión de ser incluso paradójico, pues no en vano hay que preguntarse, a la vista de tanto pasado, cómo puede quedar aún espacio para el presente y el futuro. Precisamente aquí, sin embargo, las categorías de una existencia vivida en el mundo hacen imposible acceder intelectualmente al perfil de la eternidad, toda vez que en el más allá está completamente superado todo tipo de temporalidad.

Estas aparentes contradicciones confluyen para la tradición cristiana en la expresión «reino de Dios». En verdad, la eternidad de Dios está presente con todo su poder ya en la historia terrena. En la comunidad hombre con Dios no hay para el Omnipotente malentendidos. Sucede igualmente que él no deja que caiga en el olvido nada de lo que le haya pasado a cada uno. Para Dios el perfil de la eternidad actúa plenamente. Son los creyentes, que forman parte del reino de Dios, quienes, por la gracia, tienen que ir encontrando progresivamente una manera adecuada de relacionarse con el pasado. Al mismo tiempo habrán de procurar que en su comunidad efectiva el intercambio sea realmente tal y resulte idóneo para dar cauce a la verdad de modo suave y, sin embargo, puro.

## I. LA ERRÓNEA IDEA DE LA POSIBILIDAD DE ALCANZAR LA PLENITUD

### 1. La santidad y la integración de lo imperfecto

Con el trasfondo de lo expuesto hasta aquí hay que destacar ahora un aspecto fundamental que, por así decir, se puede ver como una especie de clave de lectura para los cuatro núme-

ros del documento que hemos de comentar. Vamos a someter a consideración la fundamental constatación de que en el mundo o la realidad presentes la plenitud y la perfección no se pueden alcanzar (LG 48). Esto es así no solo en lo que respecta al ser humano en general, sino que tiene connotaciones específicamente eclesiales, también, y no en pequeña medida, con vistas a la cuestión de la santidad.

La Iglesia sabe desde sus más primeros comienzos que la pureza absoluta y la total perfección no se pueden conseguir dentro de la historia. El sacramento de la reconciliación se enmarca de forma muy concreta en esta honesta visión de las cosas. Cada uno de los que creen —también los más grandes santos— es y no dejará nunca de ser un pecador. Pero la circunstancia de que todos caemos una vez y otra, de que nos deslizamos hacia abajo y notamos en nuestro interior una oscura fuerza de la gravedad, no tiene por qué llevarnos a la mera resignación. Existe la posibilidad (sacramental) de recomenzar siempre, una y otra vez; es posible volver a ponerse en marcha con paso alegre y sin sentirse ya apesadumbrado. La desesperación y la fe de la Iglesia son incompatibles. Puede aceptarse quizá cierta melancolía a la vista de la fragilidad humana, pero la actitud del desesperado está fuera de lugar en el contexto cristiano. Cabría incluso, extremando un tanto la formulación, considerar la fe dentro de la Iglesia como una fuerza que hace ir hacia delante y tender hacia arriba sin caer en el ofuscamiento de creer alcanzable una perfección absoluta. El lugar que ocupa la Iglesia entre el tiempo y la eternidad, entre su historicidad concreta y la orientación a una comunidad con Dios insuperablemente duradera, hace dinámica la existencia del hombre y evita al mismo tiempo, con gran realismo, dirigir a cada persona concreta una desmedida exigencia en su caminar peregrinante. En la raíz de ese equilibrado señalamiento de una dirección se halla la sabia percepción de que en último término todos los tipos de desesperación encuentran su demasiado fértil suelo nutricio en una de las muchas formas que adoptan la exigencia desmedida o los falsos ideales de perfección.

Ya la Grecia antigua conocía la importancia de una sana integración de lo imperfecto, o de lo no abstractamente perfecto.

Los templos paganos eran tan armónicos, agradables a la vista y en el mejor sentido bellos precisamente porque sabían integrar, seguramente de forma premeditada, pequeñas desviaciones de las pretensiones de perfección demasiado rígidas. Las separaciones entre las columnas de la fachada de un templo pagano de ese tipo y también los diámetros de sus pilares sustentantes no eran todos, a propósito, completamente iguales. Lo estereotipado de ciertas representaciones de una buscada perfección le resultaba por entero ajeno a esa sabiduría arquitectónica de la Antigüedad. Antes bien, las desviaciones se hallaban conscientemente integradas de un modo creativo. Qué lejos de esa sabia mirada a la realidad nos dan la impresión de estar algunas prácticas de la devoción cristiana, sobre todo en tiempos oscuros del pasado, pues resulta innegable que fomentan y fomentaban más bien el entusiasmo de cada uno, en lugar de ayudar a erigir constructivamente una sana forma de existencia histórica...

La denominada «oscura Edad Media» probablemente no sea el único escenario de tan enfermizos oscurecimientos. La posmodernidad nos presenta un ideal de belleza que, de un modo tendencialmente hostil a la vida, tensa en exceso rostros y cuerpos en un afán de perfección. Cuando hablo de «tensar» no quiero tan solo aludir irónicamente a una piel demasiado alisada —mediante intervenciones quirúrgicas o inyecciones— y que en último término antes parece una máscara que una membrana externa del ser humano animada por la vida. Con estas pocas alusiones, tendencialmente polémicas, lo reconozco, queda de relieve, sobre todo, qué actual es precisamente hoy la reserva formulada en la *Lumen gentium* frente a exageradas fijaciones en la asequibilidad de la perfección absoluta.

Al hilo de estas reflexiones, que han tomado explícitamente un giro estético, es inevitable, desde luego, preguntar autocríticamente por el lado de la Iglesia cómo se debe presentar entonces una imagen de belleza que no tense demasiado el arco con pretensiones de perfección excesivamente elevadas y, por tanto, insanas. Demasiado hacia abajo —a pesar de todo lo que sabemos de los límites históricos— tampoco debemos inclinarnos. Y eso es así especialmente si atendemos a la imagen externa en la que se manifiesta el hombre. Sobre todo el fomento de las expe-

riencias de lo sagrado dentro de la historia necesita un equilibrio particularmente cuidadoso. Lo exclusivamente funcional de una vestidura litúrgica de mera fibra artificial fabricada de un modo perfectamente uniforme es igual de poco aceptable que una casulla cuya desbordante suntuosidad dé una sensación de ahogo en su afán de máxima perfección de la labor artesanal.

La general reserva frente a conceptos de perfección nocivos va de la mano con la cuestión siempre actual de una diferenciación clara y responsable. Su contundencia se refleja dentro de la Iglesia en muchos ámbitos distintos. El campo de lo cultural o de lo litúrgico, que acabamos de tocar con obligada brevedad, es solamente un ejemplo al que se suman —y, verdaderamente, no son menos importantes— lo espiritual y lo moral.

## 2. **La ambivalencia de la historia**

La realidad vivida dentro de la historia es siempre muy ambivalente. La Iglesia lo sabe en su larga tradición, que se remonta a los libros del Antiguo Testamento. En ellos encontramos, y no pocas veces, referencias a la presencia de unos seres hostiles a la vida que atormentan al hombre en su existencia. Se trata de los demonios, que también aparecen en los textos del Nuevo Testamento. Se los menciona asimismo, y no poco, en la predicación de Jesús. Forman parte del patrimonio de fe del cristianismo. Que la Iglesia en tiempos de la caza de brujas de siglos pasados cayese respecto de ese ámbito temático en una sobrevaloración extremadamente desproporcionada es, con toda seguridad, uno de los capítulos más trágicos de la historia de la humanidad.

En continuidad con las reflexiones acerca de la imposibilidad de alcanzar la plenitud o la perfección resulta muy ilustrativo un episodio de la vida y obra del escriturista Fridolin Stier. Cuando el gran exégeta estaba buscando una traducción acorde con nuestros tiempos de la palabra griega que se suele verter por *Dämonen* (demonios) su trabajo chocó con un obstáculo que le impedía seguir avanzando. Por un lado, le parecía que esa traducción al alemán estaba gastada demasiado negativamente y,

por otro, que estaba excesivamente preñada de referencias a desoladores extravíos de la historia de la Iglesia. Se veía así en un callejón sin salida. Solo tras una larga brega encontró la genial solución. En lugar de emplear el término *Dämonen*, Stier hablaba en su innovadora terminología de *Aber-Geister* («espíritus del pero», «espíritus de contradicción»). En su propia vida le había llamado la atención con qué demoníaca fuerza la pequeña palabra *aber* («pero») se opone demasiado frecuentemente a cuanto existe de bueno, bello, logrado y querido por Dios. Ese es el núcleo del mal que en lo demoníaco, o en los «espíritus del pero», toma una forma totalmente concreta a la que hay que contraponer el bien y la voluntad de Dios (LG 48). Es tarea de toda una vida enfrentarse para rechazarlas a las fuerzas del «pero» y el «contra». Solo al final de los tiempos saldrá a la luz con claridad si y hasta qué punto cada uno de nosotros ha tenido éxito en ese esfuerzo. Esa inequívocidad es el núcleo del juicio del que el texto conciliar habla con énfasis recurriendo a la tradición (LG 48).

Quien presta oído a los «espíritus del pero», pone todo en duda y trata de subrayar siempre lo negativo. Le falta aceptación, receptividad, capacidad de alegrarse con los demás y acción constructiva. Es en el peor —y, con frecuencia, el más sutil— de los sentidos un pesimista. Ahora bien, una opción fundamental así de destructiva es absolutamente incompatible con la visión cristiana del mundo. Precisamente la Iglesia debería ser un espacio de alegría por la redención obrada por Dios. Una conducta avinagrada y la actitud de quien despotrica de todo por sistema se encuentran en diametral oposición a la salvación ya operada en Cristo, aun cuando esta todavía no se haya desplegado por entero. Según hemos mostrado, una expectativa de ese tipo se debería considerar absolutamente ajena a la historia.

En el mundo y en el tiempo existen tendencias hostiles a la redención. Interrumpen el buen intercambio entre las personas e impiden la fecunda marcha de un diálogo. En su lógica interna casi siempre se pueden reducir a la palabrita *pero*. Por ejemplo: alguien que se ha curado está hablando con sus amigos de lo bien que ha salido la operación a la que se ha sometido y de lo contento que está de haber recuperado la salud. En ese momento uno de los oyentes toma la palabra y le dice: «Pero quién sabe si

ya mañana no te estará esperando una enfermedad mucho peor». Semejante —demoníaco— comentario interrumpe inmediatamente el intercambio; la atmósfera de alegría se desvanece súbitamente. Algo parecido puede suceder con los relatos de viajes al final de las vacaciones. Alguien que acaba de volver de ellas está contando de las estupendas semanas que ha pasado en el norte de África, donde le han impresionado especialmente unas excavaciones que ha visitado en un lugar muy remoto de Túnez. Como si estuviese obedeciendo una oscura orden que acabase de recibir, uno de los presentes le interrumpe y dice con énfasis: «Pero si he oído que en Marruecos hay excavaciones mucho mejores». Tales reacciones son como puñaladas al corazón de la belleza de lo dado y lo vivido. En un instante el ambiente alegre y de positivo compartir se trueca por una atmósfera de belicosa malignidad. Esas dinámicas se hallan en fuerte disonancia con el tono de fondo del orden divino de la creación. El Génesis narra cómo el Todopoderoso mismo se detiene un momento a contemplar lo bueno, logrado y bello del mundo y aprecia positivamente lo que ahí se le ofrece a la vista. Quienes creen con una vinculación eclesial deberían recapacitar sobre esos orígenes de su tradición cuando se despierten en ellos «espíritus del pero» para infectar lo que piensan, dicen y hacen con el virus de la hueca contradicción y de lo destructivo.

### 3. **La batalla de la vida**

La constante lucha contra el *pero* no es la única batalla que tiene que librar el hombre. Toda la existencia histórica parece ser con frecuencia un gran combate contra ideas oscuramente erróneas y lúgubres ataques a la vida. Que esas experiencias no deben ser en modo alguno para el que cree cristianamente ocasión de desesperación lo sabía a mediados del siglo xx otro importante escriturista. Oscar Cullmann había podido contemplar desde el suelo neutral de Suiza los terribles acontecimientos de la Segunda Guerra Mundial y seguir las crueles medidas adoptadas con directo desprecio del hombre por los nacionalsocialistas alemanas. Con el telón de fondo de esos tremebundos sucesos

formuló consideraciones escatológicas que sintetizó acertadamente en la expresión «día de la victoria».

Cullmann recurre, según acabamos de decir, a las pesarasas experiencias de la Segunda Guerra Mundial y fija la vista sobre todo en su final. Al igual que en todo conflicto bélico, se libra en algún momento la batalla que todo lo decide. De ella depende quién será el ganador de la guerra y a quién, en cambio, habrá que considerar perdedor. Lo trágico de toda guerra consiste en que el combate definitivamente decisivo no significa ya en modo alguno el final de todas las hostilidades y agresiones. Los guerrilleros continúan luchando, desesperados activistas cometen atentados al servicio de su causa, incontables víctimas siguen sufriendo graves heridas o encuentran incluso la muerte. Estas muchas formas de violencia y destrucción no llegan a su fin hasta el denominado «día de la victoria». Ese día se proclama públicamente al vencedor y todos los combates, por pequeños que sean, terminan efectivamente.

Cullmann se vale de estos innegables hechos históricos para dar precisa y acertada expresión al núcleo de la escatología cristiana. Con la cruz y la resurrección de Jesucristo está ya librada la batalla que todo lo decide. La guerra —también y especialmente contra el mal, contra lo demoníaco y contra los muchos «espíritus del pero»— ya está ganada. Sin embargo, sigue habiendo luchas y puñaladas de todo tipo. Solo el momento en el que Cristo vuelva como juez eterno se parecerá al mencionado «día de la victoria»; Él pondrá entonces fin para siempre a toda violencia, a todo lo hostil a la vida y a todo morir (LG 49). La Iglesia atraviesa en su historia terrena el período de tiempo que media entre la batalla ya librada, que decide el ganador y el perdedor, y el eterno enmudecer de todas las fuerzas contrarias y violentas.

#### 4. El mundo

Llegados a este punto, probablemente sea de ayuda analizar, complementariamente a lo ya dicho, la diferencia conceptual entre mundo interno y externo. En su condición de imagen de Dios toca a todo hombre la tarea de ser un creador de mundos. El

desarrollo de los acontecimientos de estas décadas muestra palpablemente para todos el trágico envés de esa verdad. El hombre agota el mundo existente, lo explota hasta dejarlo exhausto, consigue empujarlo a un colapso ecológico. Sin embargo, siguen siendo innegables los grandes logros creativos alcanzados por el hombre a pesar de todo. Hace surgir nuevas tecnologías y crea muchas cosas que en el pasado eran absolutamente inimaginables. Así sucede en el campo de la arquitectura, de los medios de transporte y de los microinstrumentos, para solo mencionar algunos saltos verdaderamente cualitativos de innovaciones creativas en el ámbito externo de lo perceptible fácticamente.

Pero cada persona se halla también en la situación autonociva de crear un mundo interior propio no rara vez demasiado distante de los hechos, es más, que los contradice de un modo luego experimentado con sufrimiento y dolor. Consecuencia de tal forma de actuar en lo intelectual y en lo emocional son —en una gradación que admite muchos matices— formas muy distintas de paranoia y de alejamiento de la realidad. También las ciencias modernas pueden caer en el torbellino de los mundos aparte o paralelos que surgen cuando ellas proceden metodológicamente sin una sabiduría que las consolide y sin sentido común. En virtud de su rico tesoro de tradición incumbe a la Iglesia la tarea de representar un saludable contrapeso y librar, es más, redimir de la propensión a desviarse por esos caminos errados. Con el telón de fondo de LG 48-51 eso forma parte de su perfil orientado al final de los tiempos o de su índole escatológica. La Iglesia, por un lado, tiene que alertar, con un sano *todavía no*, o también un meditado *no ahora*, del peligro que implicaría tensar excesivamente el arco de lo asequible. Por otra parte, tiene que dar ánimo dondequiera que mejoras y progresos hacia una forma de vivir más humana *ya* sean posibles, pero en virtud de reflexiones egoístas o meramente económicas no se acometan en absoluto o solo de forma muy tímida.

Según es sabido, las relaciones entre la Iglesia y la ciencia moderna (ya se trate de ciencias naturales o de otro tipo) cayeron como muy tarde desde los acontecimientos que rodearon el caso de Galileo Galilei en una precaria situación que solo desde finales del siglo XX se está reconduciendo lentamente hacia un fecundo equilibrio en el intercambio. El séptimo capítulo de

la *Lumen gentium* podría dar ocasión a integrar la verdad de fe de la reserva escatológica, con toda su dialéctica, precisamente en ese debate interdisciplinario.

## II. LA IGLESIA COMO REALIDAD TERRENA Y CELESTIAL

### 1. El respeto al otro

Los impulsos que acabamos de presentar de modo meramente esquemático llevan ahora a contemplar más de cerca el campo temático que tiene carácter fundamental y a la vez central en la gran serie de los contenidos que van entrando en danza en el séptimo capítulo de la *Lumen gentium*. En casi todos sus apartados los padres conciliares parecen animados por el decidido empeño de describir el sumamente rico perfil de la comunidad de *todos* los que creen justo en las tensas relaciones entre tiempo y eternidad ya comentadas (LG 50). Tiene un cometido rector de fondo la verdad de que la Iglesia, en y por sí misma considerada, está formada no solo por sus estructuras y miembros visibles en la historia. En su realidad la Iglesia va más allá del espacio y el tiempo, y no es lícito reducirla a lo meramente material o a lo accesible a los sentidos. En la comunidad eclesial empiezan a entrar en juego dinámicas —para decirlo en términos de energía— que se pueden ver en una prudente analogía con algunos hallazgos de la física cuántica. Hay contextos y realidades que se sustraen por completo a una primera mirada superficial, al órgano de percepción sensorial cotidiana del hombre. Mucho que es verdadero y real queda oculto a los sentidos habituales. Especialmente con ese telón de fondo se explica por qué surgió en el pasado la doctrina de los sentidos espirituales, cuyo progresivo desarrollo era y es un constante desafío para el que cree.

Sin que pretendamos estudiar con más detalle esa tradición espiritual, se sigue de ella una forma muy concreta de tratar con las personas que debería ser dominante dentro de la Iglesia. Su característica más sobresaliente es el respeto. A ese propósito es interesante que en alemán se hable de «tributar respeto»

(*Achtung zollen*) a alguien y de que a alguien se le «debe» o «adeuda» respeto (*Achtung schuldet*). Tal referencia al dinero, o al intercambio y las relaciones económicas, se echa de ver también en otras lenguas. En inglés «poner atención» es literalmente «pagar atención» (*to pay attention*), mientras que el italiano habla de «prestar atención» (*prestare attenzione*), y esta serie de referencias lingüísticas se podría prolongar a otros ámbitos culturales y tradiciones. Todas esas expresiones hacen oportunamente consciente de que el «comercio» entre las personas —su trato mutuo— debería estar muy profundamente caracterizado por el respeto mostrado y por mostrar. Si queremos que los encuentros de unos hombres con otros tengan una impronta verdaderamente humana, el respeto ha de participar en ellos siempre y de forma que se note. Y para empezar a respetar a los demás no debemos esperar a que se nos tribute respeto a nosotros, sino que ahí hemos de tomar la iniciativa.

Pues bien, la Iglesia celebra desde su comienzo un *mirabile commercium*, un admirable intercambio entre Dios y hombre que tiene en Cristo su primera razón de ser. Dios se hace hombre. Y quien cree en ello dentro de la Iglesia ha de someterse a las leyes de un intercambio sano y humano hasta el fondo. De lo contrario estará profesando con los labios algo que se halla en contradicción con lo que hace, dice y, probablemente, también piense. Allí donde falta respeto hondamente vivido la Iglesia deviene absurda. Con el telón de fondo de la *Lumen gentium* se podría, es más, se debería considerar el respeto una virtud escatológica. La Iglesia sabe siempre de la dignidad y el valor de cada persona; al mismo tiempo es plenamente consciente de que la realidad histórica no estará nunca en condiciones —ni siquiera en las circunstancias más favorables— de hacer que esas dos magnitudes lleguen a ser directamente perceptibles o accesibles a los sentidos en el día a día.

## 2. La intuición y la atención

En la estela de esas reflexiones tenemos que mencionar aún otras virtudes en las que se refleja la tensión escatológica de fondo. Nos referimos a la *intuición* y a la *atención*. Estas dos actitu-

des que califican al hombre se hallan a distancia crítica del mero interés, que en sí mismo considerado es más bien plano. Quien solo se interesa por algo o por alguien corre peligro de obstinarse o incluso obsesionarse. Al interés le falta una sana y liberadora distancia.

Cada uno de nosotros está en condiciones de atribuir significación o importancia. Eso le constituye como ser humano. Otros seres vivos no pertenecientes a la especie humana no pueden hacerlo. Esta característica singular del hombre encierra a la vez grandeza y riesgo. El hombre puede confundirse y equivocarse; puede considerar importante lo que en sí mismo y por sí mismo es marginal. Puede creer crispadamente en algo o en alguien sin que de ahí surjan salvación o liberación. La superstición en sus muchas formas da testimonio de en qué desmesura puede caer una persona, de hasta qué punto puede llegar a perder la justa medida. Se atribuye significación e importancia allí donde en realidad lo adecuado sería no hacer aprecio. Cobra peso y resulta importante lo que apenas merece ni tanto así de atención. Justo aquí despliega la escatología cristiana su saludable contundencia, por cuanto subraya de continuo que dentro de la realidad histórica nada que esté sometido al tiempo puede reivindicar validez última.

### 3. La Iglesia peregrina

Ahora es cuando entra en acción por entero el cometido mediador de la Iglesia. Tiende esta todo género de puentes entre el tiempo y la eternidad. Especialmente, establece una conexión entre los creyentes que todavía viven por entero dentro de la temporalidad y los santos, a la cabeza de los cuales está María de incomparable modo (LG 50). Esa parte celestial de la Iglesia desempeña a su vez un cometido mediador específico. La Iglesia terrena puede dirigirse, invocándolos en petición de ayuda, a la madre de Dios y a la muchedumbre de los santos. No obstante, el concilio previene expresamente de los excesos en la veneración de los santos (LG 51). Nunca debe llegarse a confusiones o mezcolanzas con la posición única que ocupa Cristo. Solo Él es salvador y redentor. Igualmente hay que evitar el riesgo de per-

der de vista a la Trinidad entera. A las tres personas divinas hay que tributarles adoración.

El texto hace hincapié en que el amor activo en este mundo es sustancialmente más importante que las muchas formas de la beatería. Quien llevado de la fe se orienta a Dios debería hacerlo principalmente mediante un compromiso que surta efecto en lo concreto. Cualquier otra cosa no es lo que quiere Cristo. Siempre que alguien que cree venera a Dios activamente y con obras se puede considerar que está verdaderamente vivo. Las muchas clases de autoescenificación santurrón, de cerrazón en lo propio, de incensación de uno mismo, de retrocesión hacia el propio yo y de deslizamiento a un mundo aparte en el que no se oye otra cosa que oraciones repetidas mecánicamente no le hacen ningún servicio a Dios. No se complace en ellas.

Al hombre creyente se le debe considerar peregrino dentro de una Iglesia peregrina. Con ello se está tocando un aspecto escatológico totalmente decisivo. En la visión cristiana del hombre no es de recibo que el individuo se convierta en alguien que vaga desorientado, en un viajero por la existencia, en un *homo viator*. Quien esté enamorado solamente del dinamismo del movimiento pero no conozca una meta efectiva, un santuario auténtico hacia el que esté en camino con tesón, pasará de largo por el núcleo escatológico del cristianismo. El vagabundear y el mero andar dando vueltas y buscando solamente cambiar de una cosa a otra se oponen al sereno peregrinar.

Como ulterior continuación de estas reflexiones es necesario poner la vista aún en el hombre centrado en el consumo, el *homo consumens*. Es, por así decir, la grotesca apoteosis del espíritu de los tiempos occidental posmoderno, que —expresémoslo un tanto provocativamente— nos hace cantar a todas horas en esta sociedad el estribillo de «Consumo, luego existo». Tal *leitmotiv* de la existencia humana encadena a cada persona al acontecer intramundano de modo devastador. Esta crítica no quiere abogar por la huida del mundo. Además, esa huida en su expresión extrema no se puede conciliar con la plena dialéctica de la índole escatológica de la Iglesia. Quien no se enfrente al mundo y no se roce enérgicamente con él, probablemente se vea algún día ante el juicio de haber sido un siervo perezoso (LG 48).

### III. LA ESPINOSA DETERMINACIÓN DEL TIEMPO Y DE LA TEMPORALIDAD

#### 1. El tiempo

Como un hilo conductor recorre el texto —en parte, por detrás de las palabras y frases del séptimo capítulo de la *Lumen gentium*— la pregunta de qué es el tiempo en sí mismo considerado. Con carácter general cabe constatar que los temas discutidos públicamente estos años no favorecen necesariamente el tratamiento de las cuestiones y consideraciones puestas sobre la mesa en sus cuatro apartados. Hace poco menos de un siglo eso era claramente distinto. Aún hoy sigue moviendo a asombro cómo se publicaron casi simultáneamente dos obras maestras de la literatura y la filosofía: por un lado, *La montaña mágica*, de Thomas Mann; por otro, *Ser y tiempo*, de Martin Heidegger. Ambos textos colocan en el centro la pregunta por el significado de la historia y el tiempo. Sus respectivas reflexiones de fondo discurren de forma casi paralela en la misma dirección. Interesa la definición del hombre como realidad determinada y exigida por el tiempo; sin embargo, lo fluyente de los acontecimientos no puede ir en detrimento de lo que cuenta permanentemente para lo humano.

En el fondo ambas obras son escritos escatológicos. De lo que se trata en las dos es del desafío de la validez última, a lo largo de los cambios de la historia y a pesar de sus hostigamientos. Dicho de otro modo: la verdad de la reserva escatológica vuelve a estar en el centro, aquí como allí, aunque sin presentarla con su carácter expresamente cristiano o eclesial. Para Heidegger, el gran peligro al que todo hombre se halla expuesto reside en agarrarse excesivamente a cosas o situaciones superficiales; recomienda por ello una apertura sin reservas a una realidad que todo lo sustenta y aún está adviniendo. La llama el ser desconocido que está detrás o debajo de todos los hechos más bien banales. En Mann, en cambio, la crítica ironizante se dirige contra el debilitamiento producido por una excesiva blandura, contra el autoenamoramamiento de la burguesía (y de la gran burguesía) y contra la desmedida preocupación por el propio bienestar; casi estamos tentados de decir que ese autor previó proféticamente

ya en los años veinte del pasado siglo la cultura del *wellness* de nuestros días, si bien la sitúa exclusivamente en la capa más alta de una sociedad todavía orientada por el patriciado. Esas tendencias, que carecen de verdadera fuerza vital, es más, que se oponen de forma nociva al primigenio dinamismo de un existir últimamente expuesto, conduce a un mundo aparente que hay que abrir o interrumpir con fuerza. El desarrollo de la novela va llevando con toda coherencia al trompetazo de la Gran Guerra. Con ella terminan las muchas tergiversaciones y tapujos que impedían ver lo esencial. En *La montaña mágica* lo bélico casi da la impresión de ser un redentor juicio final.

Quizá no se pueda aceptar la agudización filosóficamente óptica de Heidegger ni una cierta nostalgia por la guerra de Mann. No por ello, sin embargo, deja de ser igual de tajante la advertencia que nos dirigen ambas obras: quien pase por alto el característico *todavía no* del tiempo y la historia, quien se precipite al *ya* del acontecer cotidiano y, sobre todo, propenda unilateralmente a darle sin esperar más el trofeo del vencedor, tendrá en la vida un tono de fondo torcido e inarmónico. La escatología cristiana lo sabe desde siempre. Una realidad que está caracterizada por las muchas formas de pequeñas muertes, y especialmente por la gran muerte que viene al final de toda existencia humana, hay que tomársela con reservas. Solo la definitiva aniquilación de la muerte abre una dimensión, la eternidad, a la que le son ajenas todas las deficiencias de la fragilidad (LG 49).

## 2. **La eternidad como forma del presente**

Reuniendo lo ya dicho cabrá seguramente considerar asentado lo siguiente: el séptimo capítulo de la *Lumen gentium* es rico en enunciados existencialmente relevantes y orientadores muy particularmente hoy, si fijamos la mirada en las corrientes a las que en el tercer decenio del tercer milenio está expuesto todo hombre, incluido, y no en pequeña medida, el hombre que cree. Sobre todo las consideraciones de LG 48-51 acaban con la idea errónea y demasiado extendida, precisamente también en círculos eclesiales, de que la eternidad es una forma del futuro y

de que sigue sometida a la lógica de la sucesividad. Antes bien, la eternidad —aun cuando ese modo de expresarse pueda parecer extraño y seguramente dé lugar a malentendidos— discurre paralelamente al tiempo vivido. Y se inicia, rompe a existir ya en la Iglesia, irrumpe en ella e interrumpe la historia. Este es el núcleo de la eucaristía, de las celebraciones sacramentales, de la liturgia en y por sí misma considerada.

La escatología y su lógica caracterizadora se pueden considerar con toda razón la esencia del cristianismo, especialmente allí donde este se muestra en su impronta eclesial. Grandes teólogos del siglo xx —como Yves Congar, Hans Urs von Balthasar o Karl Rahner— están bajo ese signo en una fecunda sintonía con el séptimo capítulo de la *Lumen gentium*, ya sea que dejasen su huella en el texto a través de su tarea preparatoria o de asesoramiento, ya sea que en los años siguientes a su publicación desarrollasen certeramente y con la mirada puesta en el presente algunos de sus enunciados centrales. Se acuñó así la expresión de escatología situacional o existencial. Con ella se quería subrayar que la escatología cristiana (ya) no despliega una especie de mapa de remotos ámbitos de la realidad. Hablar del juicio final, del más allá, de la eternidad, del cielo, del purgatorio o del infierno no debería tener la mala reputación de que consiste únicamente en mostrar a un ciudadano de este mundo que ha emprendido conscientemente la peregrinación de su vida qué le espera algún día. Tal tipo de abordaje de las cuestiones escatológicas está, o estuvo, excesivamente impulsado en la historia de la teología por la verdad del *todavía no*. Lo desconocido, lo inesperado, lo enteramente novedoso que saldrá a la luz cuando cada uno de nosotros deje atrás el tiempo vivido se acentuaba unilateralmente. Con ello, en el fondo, la importancia central de Jesucristo salía perdiendo, pues no en vano es en su figura donde el *todavía no* connota de forma totalmente concreta también el *ya*.

Ahí surge una vez más la cuestión de la correcta o adecuada traducción del término griego *eschatón*. Más arriba ya dijimos algo al respecto. Obviamente, es adecuado dar a esa palabra un sentido cronológico; a lo que hace referencia es, por consiguiente, a lo último, a aquello después de lo cual no viene ya nada. Pero exactamente igual de decisiva es la connotación valorativa

del término *eschatón*; atendiendo a ella, de lo que se trata es de una realidad insuperable, sin igual en su significación y en su fuerza fundante de sentido. Esa realidad es estrictamente única y —por su rango— lo más alto, más grande y más importante que puede haber y habrá. No cabe pensar nada que haga más al caso, y nunca existirá nada más relevante.

Si se toman en serio esas reflexiones, hay que considerar a Dios mismo, ya de entrada, como la realidad escatológica por antonomasia. Él es el Eterno, a quien ningún tipo de acontecer temporal afecta ni lo más mínimo. Ese mismo enunciado se debe aplicar inmediatamente a Jesucristo. En su persona se hace reconocible qué aspecto ha de tener en definitiva el pleno ser hombre. Al mismo tiempo, a través de su naturaleza divina trae al Padre Omnipotente mismo al mundo y establece con él la históricamente más lograda de todas las conexiones. Por tanto, la fe cristiana, en cuanto decisión de fondo por la vida de un individuo dentro de las categorías temporales, es perfectamente plausible como orientación insuperable. Orientarse por Cristo, con él y en él al Padre divino da a la vida una cualidad altísima. Esto todavía no se ha comprendido en general, en todos los lugares y por todas las personas, pero resulta manifiesto ya desde la fe cristiana.

### 3. *La ratio finalis*

Del patrimonio de fe de la Iglesia forman parte temas específicos que se pueden considerar pertenecientes a la dimensión escatológica. Entre ellos se cuentan, entre otros, la doctrina de la comunidad celestial con Dios o la de la extraordinaria singularidad de la muerte. Un tratamiento situacional, o existencial, de esas dos realidades consistiría, entonces, en reflexionar sobre el aquí y el hoy de la existencia humana en su estar ordenada a un futuro así connotado y en, de ese modo, tomar a continuación las correspondientes decisiones de base. En el fondo, de lo que se trata —obviamente, en el plano cristiano concretándolo en la puesta en práctica de la fe— es de lo que ya Aristóteles consideraba la causa final, la denominada *ratio finalis*. Las reflexiones

y las decisiones se encaminan en una determinada dirección no solo desde condiciones materiales o emocionales, sino que también experimentan una fuerza impulsora causal o causante que procede del fin pretendido. La madera se puede emplear para todo tipo de cosas; los objetivos de un tallista probablemente no sean arrojar al fuego de una chimenea abierta un madero extremadamente duro, de muy alta calidad y ya perfectamente seco. Antes bien, todo hace pensar que el artista llevará ese trozo de madera a su taller. Ante su mirada interior aparecerán determinadas esculturas que le gustaría tallar. Y en correspondencia con ello su actuación se verá guiada causalmente por ese fin.

Análogamente, una escatología situacional, o existencial, de impronta cristiana plantea la pregunta de qué desencadenan por ejemplo las dos metas de la muerte y el cielo en el presente vivido de una persona que cree. Con toda seguridad —si es que se toman verdaderamente en serio— tendrán una función purificadora o, mejor aún, catalizadora. El aquí y el ahora se habrán de configurar de un modo que sea adecuado teniendo en cuenta el punto de fuga hacia el que discurre la existencia. Nada se debe echar al fuego precipitada e impulsivamente. De lo que se trata, antes bien, es de un dar forma impulsado cuidadosamente con continuidad y sin fallos desfiguradores.

#### IV. LA VIRTUD ESCATOLÓGICA DE LA ESPERANZA

##### 1. **Algunas consideraciones**

Sigamos sacando punta a las consideraciones que estamos formulando a modo de comentario con algunas palabras acerca de la virtud de la esperanza. Ya más arriba hablamos de algunas virtudes de la existencia concreta que cabe derivar directamente de LG 48-51 y que deberían caracterizar el día a día del cristiano en el sentido de una pertenencia a la Iglesia conscientemente vivida. Sin embargo, hasta ahora todavía no se ha mencionado expresamente la virtud por excelencia que determina la índole escatológica de los que creen eclesialmente. A su exposición están

dedicadas las siguientes líneas de estas reflexiones. Una orientación a la eternidad que se rija por Jesucristo lleva en sí una esperanza firme e inmovible.

Una vez más hace falta distinguir algunos términos en lo que respecta al tema que nos ocupa. La esperanza cristiana no es una utopía ni posee las características de una fantasía. Lo que esta última pone en perspectiva carece de cualquier fundamento en la realidad. Un caballo alado de tres cabezas presenta innegablemente rasgos fantásticos. Semejante animal no existe en el mundo. Es una fabricación del inventivo espíritu humano, que combina extravagantemente diversos elementos que sí existen efectivamente. Así pues, en la raíz de una fantasía está un sujeto humano que utiliza sus capacidades creadoras de tal modo que forja un ser que nunca se ha podido ver en el reino de las experiencias reales.

Distinto es lo que sucede con las utopías. También en su caso genera el hombre un determinado tipo de representación en la que elementos dados de la realidad se combinan según se desea. Por ejemplo, un estudiante de medicina podría albergar la idea de en menos de tres años haber asistido a todas las clases obligatorias y estar en condiciones de exigir legalmente que se le concediese el título de médico. Esa representación no se desliza al reino de lo fantástico, pero se debe considerar utópica a juzgar por todo lo que parece humanamente posible. La línea, a veces muy tenue, que separa ambos conceptos discurre a lo largo de la diferenciación entre lo imposible, por un lado, y lo improbable, por otro. Las fantasías entran en el reino de lo imposible; las utopías son máximamente improbables, pero no se pueden dar de lado como absolutamente ajenas a la realidad. Ambos tipos de representación tienen en común que son producidas subjetivamente, es decir, por una instancia humana.

## **2. Jesucristo, garante de la esperanza cristiana**

Aquí se abre la fundamental diferencia respecto de la esperanza cristiana. En su origen no está un individuo humano, ingenioso pero con rasgos harto limitados, y limitadores. La es-

peranza cristiana no va creciendo sobre el suelo de lo tan solo subjetivamente deseable. En ese sentido el séptimo capítulo de la *Lumen gentium* no se cansa de poner de relieve el origen y garante de la verdadera esperanza cristiana y de desplegarlo en su múltiple alcance: Jesucristo. Bien es cierto que él apareció públicamente hace poco menos de dos mil años como hombre verdadero y después fue llevado como tal cruelmente a la cruz para morir en ella. Pero en su figura no hay y no hubo solamente el lado humano; así lo demuestra, ante todo, la resurrección pascual. Como hombre y Dios a la vez, Jesucristo puede, es más, debe ser considerado, en verdad, una realidad que en su irrepetibilidad no tiene igual. Fue hombre sin reservas. Y al mismo tiempo vino al mundo como Hijo de Dios. Murió, según es propio de la índole histórica de todo individuo humano. Y, sin embargo, su divinidad objetiva desde toda la eternidad salió vencedora de todos los límites y barreras subjetivos del género humano. En Jesucristo —especialmente el día de Pascua de su Resurrección, pero también ya en las palabras de sus enseñanzas y su anuncio— todo lo subjetivo está superado objetivamente por su naturaleza divina.

De ahí que sea más que comprensible que en Cristo no puedan basarse fantasías ni utopías. Lo que se puede remitir a él no tiene el carácter de lo imposible ni el de lo improbable. Es sencillamente tan real como el hecho objetivo de un rayo de sol que calienta. Ponerse en relación conforme a la vida y las enseñanzas de Jesucristo con algo objetivamente real se considera esperanza cristiana, especialmente si con ello se busca como meta algo que supera el espacio del tiempo y de la historia y, por tanto, forma parte de la eternidad de Dios. Al cabo, ¿quién podría dar testimonio de eso que está más allá de toda insuficiencia subjetiva mejor que aquel que procede él mismo de ese reino objetivo?

### 3. La esperanza en la historia

Hay que subrayar con fuerza y con toda sinceridad qué poco la tradición cristiana puede reclamar la exclusiva posesión del concepto de esperanza. Bien es cierto que se llama esperanza a

muchas cosas que están muy lejos de alcanzar el sentido pleno de esa virtud predicada por la Iglesia. No rara vez se definen como esperanzas ideas o actitudes que, a decir verdad, más bien deberían llamarse fantasías o utopías. Pero también hay esperanzas que merecen por entero ese nombre aunque no toquen lo propio de la esperanza cristiana. La historia europea de las ideas está llena de ellas.

De entrada, y antes que todas sus demás determinaciones, hay que abordar la esperanza social que Karl Marx alimentó y fomentó. En vista de las extremadamente desfavorecidas capas sociales obreras generadas en el siglo XIX en muchos países de Europa por el auge de la industria, impulsó Marx con sus escritos y discursos la esperanza de que llegase a haber más justicia social. No deben existir, decía, tan escandalosas diferencias entre los empresarios poseedores y una clase trabajadora cada vez más empobrecida y explotada. Establecer un orden social más justo, proseguía Marx, es perfectamente posible: todo depende de elegir los medios adecuados. Y exactamente en ese punto dan un vuelco las reflexiones que Marx puso en marcha y que después de él otros radicalizaron más y más.

Probablemente su esperanza esté más que justificada, pues parece impensable que quienes ponen su propio provecho por encima de la dignidad de los demás terminen saliéndose con la suya. Frente a ello está la experiencia de siglos, es más, de milenios, durante los que los económica o políticamente poderosos no han renunciado más que a disgusto a su propia ventaja y beneficio. Ese decepcionante inventario empuja, así pues, a buscar para la creación de estructuras socialmente más justas caminos distintos de tratar de convencer a los fuertes. Las consideraciones van así —también y especialmente las de un Marx— en la dirección de la revuelta y la subversión violenta por parte de los débiles. La esperanza de justicia social no debe ni puede morir. Para hacer que llegue a ser una realidad parece legítimo (casi) cualquier medio.

En esta argumentación, que aspira a llevar a más justicia social, dos tipos de cosas son sumamente cuestionables. Por un lado, la meta de igualdad en la sociedad o justicia social a la que se tiende da la impresión de ser el fruto de una ensoñación, para

no decir sencillamente utópica. Es enteramente posible, sí, dar origen a circunstancias como esas si las consideramos en sí mismas. Al mismo tiempo, sin embargo, parece sumamente improbable que lleguen a darse efectiva y concretamente. El mundo y la historia en los que ha de acontecer la existencia humana son un contexto muy comprometido. La teología cristiana es sabedora de esa verdad cuando habla del pecado original o heredado; ya pusimos la mirada en ese aspecto trágico de una vida en el mundo cuando hablábamos de la imposibilidad de la perfección dentro de categorías históricas. Con otras palabras: es seguro que la línea de meta de la carrera por lograr el cumplimiento de las esperanzadas exigencias de un Marx está mal trazada.

Hay que fijar la vista, por otra parte, en los medios que se van a emplear o es lícito emplear. Digámoslo de antemano: no es aquí nuestra intención hacer una observación crítica basada en el principio de que ningún fin justifica cualquier medio. Nos hallamos, más bien, ante una problemática todavía más fundamental. De llevar a la práctica la esperanza de más justicia social son responsables solamente individuos humanos. Se trata, así pues, de una dinámica guiada de modo meramente subjetivo. Tal visión de las cosas da testimonio con toda claridad de una fatídica estimación errónea de los procesos históricos debida al espíritu moderno de los tiempos.

El hombre no es el protagonista absoluto del acontecer temporal. No todo depende de sus decisiones o de su acción. Muchas cosas suceden sin tenerle en cuenta para nada. También desde ese punto de vista es cuestionable la esperanza social marxiana. Ninguna verdadera esperanza llega a cumplimiento exclusivamente en virtud del esfuerzo y el obrar humanos. Además de la instancia subjetiva se necesita un fomento objetivo. Todo empeño y todo actuar de los individuos humanos son en el mejor de los casos un «colaborar con» y un «sumarse a». Los factores e impulsos objetivos —también y especialmente los divinos— son indispensables. En la forma de la esperanza cristiana esa sabiduría, que es más que mero saber, llega a su verdadera reconciliación consigo misma. El futuro dotado de validez última lo crea no solo el individuo humano; tiene lugar, antes bien, como un *ad-venir* objetivo y divino.

#### 4. El nihilismo

Sobre ese telón de fondo vamos a entrar aún, con obligada brevedad, en otro pensador importante que defendió y quiso transmitir a sus contemporáneos una forma de esperanza muy peculiar. Me refiero a Friedrich Nietzsche, quien a propósito de su abolición de Dios describió un tipo de esperanza psicológica interesante y a la vez sumamente problemático.

Para Nietzsche, Dios estaba muerto; él mismo se había marcado la tarea de expulsarle con su nihilismo filosófico del pensamiento, la conciencia y la vida de los hombres. Al mismo tiempo hizo un exacto análisis existencial de las circunstancias reinantes en la segunda mitad del siglo XIX. El gran desafío para los hombres de aquel entonces residía en las múltiples formas de angustia y miedo que atravesaban la sociedad. El inventario de la situación levantado por Nietzsche para aquellos años que él vivió antes de deslizarse a la locura dio plenamente en la diana. No por casualidad despertaron precisamente en esos decenios las formas modernas de la psicología científica y de la psicoterapia aplicada. En ese momento Nietzsche percibió con gran sensibilidad los diversos miedos, traumas y angustias que torturaban a quienes le rodeaban, seguramente también, y no en pequeña medida, a él mismo. Para él la clave de lectura que permitía entender ese fenómeno residía en la orientación al futuro en y por sí mismo considerado.

Las personas saben que viene sobre ellas un mañana, pero desconocen su perfil. Se atemorizan así ante lo desconocido, ante lo que aún yace en sombras y ante lo incierto. Es en ese punto en el que incide Nietzsche. No solo abole a Dios con su nihilismo, sino que en su psicología filosófica elimina también el futuro. Un auténtico futuro histórico como algo todavía no recorrido no existe para Nietzsche. Para él rige, antes bien, el principio del eterno retorno de lo siempre igual. Nada nuevo o sorprendente acontecerá nunca. Cuanto aún pueda venir ya lo hubo antes. Si se contempla la historia desde esa óptica y se acepta la premisa de Nietzsche de que es el carácter desconocido del futuro el responsable de los temores de los hombres se habría ganado en verdad la batalla contra la angustia y el miedo. Y la

esperanza psicológica de Nietzsche de que se superará todo temor estaría fundada en el terreno de lo concreto. Pero los hechos hablan otro lenguaje.

Según muestran las circunstancias y los análisis del incipiente tercer milenio, a muchas personas las angustia precisamente el hecho de no poseer un futuro real. Esto se agudiza todavía más si se añade el carácter de lo desconocido y sorprendente. A muchos de nuestros contemporáneos un exceso de rutina y de lo ya acostumbrado e igual les produce precisamente un apagamiento general del ánimo. Una angustiosa opresión se apodera de ellos. La esperanza psicológica de Nietzsche pasa absolutamente de largo por los hechos de la realidad vivida, aunque quizá no por la de algunos individuos patológicamente predispuestos a los que la frescura de la existencia les parece una amenaza. Pero tales casos especiales de miedos latentemente paranoides o de obsesiones psicóticas no se deben aducir como criterio general. La abolición de un futuro digno de ese nombre confina al ser humano en un reino de la insensibilidad y la persistente monotonía que puede generar mucho más temor que la apertura a lo inesperado y nuevo. La estructura de la existencia pintada por Nietzsche da la impresión de ser una cárcel sin perspectivas ni escapatoria. La esperanza psicológica que va de la mano con ello tiene en sí misma algo de sombrío y en último término permanentemente opresor.

## 5. La esperanza cristiana

A tales connotaciones insanas y erradas opone la Iglesia su esperanza cristiana. Bien es cierto que para la tradición católica la eternidad futura *todavía no* se puede describir en detalle, y menos aún se puede definir, especialmente con una capacidad de comprensión caracterizada por la historicidad. Pero es *ya* irrefragablemente claro que lo venidero conforme a la voluntad de Dios nada tiene de temible. El señor del tiempo y de la eternidad es el señor de la vida. Desea que los hombres lleguen a la permanente e intemporal comunidad con él. Y no condena a nadie que durante su vida terrena no haya encontrado sin culpa el camino que lleva a él.

La Iglesia es, en este sentido, una instancia que da firmeza y seguridad. Protege de falsas esperanzas. En su aquí y ahora es garante de la eternidad. La Iglesia tiene una índole escatológica en todo el significado de la palabra, según ya se expresa certeramente en el título del séptimo capítulo de la *Lumen gentium*. En ella, además, terminan y expiran concepciones de la esperanza que poco tienen en común con el mensaje de salvación cristiano. Aun cuando solo a Jesucristo cabe considerar mediador en sentido pleno, la Iglesia desempeña, sin embargo, un papel de mediadora de múltiples formas.

Media entre Dios y la humanidad, media entre sus miembros terrenos y los santos, que ya han entrado en una permanente comunidad con Dios, media entre las verdades eternas de fe y un cambiante espíritu de los tiempos, y, finalmente, le es propia también la tarea de mediar entre el camino de salvación divino y las muchas sendas de la existencia que llevan a la desdicha, de tal modo que estas no se recorran o al menos se abandonen lo más rápidamente posible.

Desde el punto de vista escatológico la Iglesia tiene la función arquetípicamente separadora de un umbral. Las falsedades y los extravíos históricos han de quedar igual de fuera que las esperanzas falsas o poco realistas. Esto hace que ella misma no sea perfecta. Hasta el final de los tiempos estará atravesada por insuficiencias, y en ocasiones por cosas extremadamente cuestionables. No obstante, en ella y en sus miembros la eternidad de Dios se une de un modo redentor a los procesos históricos. Es, según resulta perceptible de forma más o menos directa en múltiples ocasiones en LG 48-51, la esposa de Cristo, el fenómeno intrahistórico al que el Hijo de Dios está más estrechamente ligado. Ese hecho hace de ella una realidad incomparable a cualquier otra, a pesar de toda la pecaminosidad y a pesar de toda la protección que se encuentran en ella.