

La esperanza cristiana en el ocaso de las utopías

José-Román Flecha Andrés

En esta última lección académica me parece obligado volver a los orígenes. Los tiempos han cambiado, pero no ha muerto en mi corazón el deseo de caminar en la esperanza y de anunciar el don y la tarea de la segunda virtud teologal.

Cuando comencé mis estudios para el doctorado en Teología, en octubre de 1966, estaba en su apogeo la pregunta por la esperanza. El Concilio Vaticano II había hecho suya, sin citarla expresamente, una idea de Teilhard de Chardin al afirmar que “se puede pensar con toda razón que el porvenir de la humanidad está en manos de quienes sepan dar a las generaciones venideras razones para vivir y razones para esperar” (GS 31)¹.

Jürgen Moltmann, con su *Teología de la esperanza*, daba una respuesta cristiana a la propuesta marxista que Ernst Bloch había lanzado en su monumental obra *El principio esperanza*². Aquel diálogo se planteaba directamente en torno a la gran propuesta de las utopías. De hecho, a la discusión pragmática, que reflejaba una doble cosmovisión y, por supuesto, una diversa pretensión política, se unía también la teología, representada en ese campo por K. Rahner³ y J. Alfaro⁴, entre otros⁵.

¹ Cf. P. Teilhard De Chardin, “La crise présente. Réflexions d’un naturaliste”, en *Études* 233 (1937) 165.

² E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt a. M 1959; J. Moltmann *Teología de la esperanza*, Salamanca 1968 (orig. 1966); Id., *Esperanza y planificación del futuro*, Salamanca 1971; J. Moltmann - L. Hurbon, *Utopía y esperanza. Diálogo con Ernst Bloch*, Salamanca 1980.

³ K. Rahner, “Utopía marxista y futuro cristiano del hombre”, en *Escritos de Teología*, VI, Madrid 1969, 76-86.

⁴ J. Alfaro, *Esperanza cristiana y liberación del hombre*, Barcelona 1972.

⁵ Entre los autores españoles puede recordarse al escritor M. García Cordero, *La esperanza del más allá a través de la Biblia*, Salamanca 1992, al

Eran tiempos de un optimismo que hacía posible imaginar un futuro mejor y más humano, que se imaginaba posible gracias a los sorprendentes avances técnicos de la época. De acuerdo con el clima del momento, el diálogo entre cristianos y marxistas se planteaba sobre la apuesta de un futuro creíble, esperable y practicable⁶. Así pues, parecía llegada la hora de pensar en lo distintivo de la esperanza cristiana y de su específica contribución al progreso de la humanidad.

Sin embargo, unos pocos años más tarde, el mundo pareció olvidar las promesas y exigencias de la esperanza cristiana y aun de la esperanza racional. Al desaliento de la postguerra y del existencialismo parecía suceder la apatía que brota de la comodidad. Con todo, poco después de la caída del muro de Berlín y del presunto final de la guerra fría, al proponer el programa del año jubilar con el que había de celebrarse el inicio del tercer milenio cristiano, Juan Pablo II se atrevía a escribir: “A pesar de las apariencias, la humanidad sigue esperando la revelación de los hijos de Dios y vive de esta esperanza, como se sufren los dolores del parto, según la imagen utilizada con tanta fuerza por san Pablo en la carta a los Romanos (cf. 8, 19-22)”⁷.

“A pesar de las apariencias”, decía el Papa. Ciertamente era posible observar por todas partes un dramático desfondamiento de las esperanzas reales y un descarnado abandono de las utopías. Evidentemente, una nueva cultura se estaba imponiendo, al menos en el mundo llamado occidental.

1. UNA MIRADA A LA CULTURA AMBIENTAL

El mismo título de esta última lección de mi vida académica en esta Universidad Pontificia de Salamanca remite a la fascinación de las utopías acariciada en la modernidad y al ocaso de las mismas, propugnado por la postmodernidad.

médico y humanista P. Laín Entralgo, *Creer, esperar, amar*, Barcelona 1993, y al teólogo O. González de Cardedal, *Raíz de la esperanza*, Salamanca 1995.

⁶ Entre la amplia bibliografía sobre el tema, puede recordarse a modo de ejemplo la obra de L. Fabbri - K. Rahner - J.B. Metz - G. Girardi, *Cristiani e Marxisti: Dialogo per il Futuro*, Roma 1967.

⁷ Juan Pablo II, Carta apostólica *Tertio millennio adveniente* (10.9.1994) 23.

1.1. Antagonismo Fe-Cultura

Parece evidente que nuestro mundo no se ha limitado a proclamar la independencia factual respecto a la normatividad de lo religioso, característica de una cultura secular. Ha dado un paso más, llegando a negarle toda validez antropológica. Para muchos, lo religioso sería sencillamente enemigo de lo humano⁸.

Posiblemente las raíces de tal suposición se hundan en la profundidad de la cultura occidental. A veces pensamos si no se remontarán al siglo XIII y, más concretamente, a los nuevos planteamientos de un nominalismo impulsivo y seductor. Mientras que el tomismo afirmaba la objetividad, el nominalismo subrayaba la subjetividad. En el ámbito ético, el primero parecía afirmar que las acciones eran buenas o malas para el mismo ser del hombre y por eso podían ser mandadas o prohibidas, mientras que, al contrario, el segundo consideraba que precisamente el mandato o prohibición determinaban la bondad o maldad del comportamiento humano.

En esta perspectiva, el Dios absolutamente libre, que no sólo creaba el orden cósmico sino que determinaba el orden moral, aparecía como un potencial enemigo para la libertad del ser humano.

La polémica entre la fe y la cultura que presuntamente cristalizaría en el caso Galileo⁹, había de profundizarse con la polémica entre la fe y la autonomía que sería consagrada por el Zaratustra de Nietzsche.

Si la primera polémica parecía privilegiar la razón frente a la supremacía de la fe, la segunda parecía apostar por el espontaneísmo autonomista frente al ordenamiento racional del cosmos y lo humano. La búsqueda de la autonomía ha terminado por generar el ateísmo y este ha llevado a la misma muerte del hombre y

⁸ J. L. Ruiz de la Peña, "Sobre el contencioso hombre-Dios y sus secuelas éticas", en *La pregunta por la ética*, 19-39.

⁹ «[Galileo] declaró explícitamente que las dos verdades, la de la fe y la de la ciencia, no pueden contradecirse jamás. "La Escritura santa y la naturaleza, al provenir ambas del Verbo divino, la primera en cuanto dictada por el Espíritu Santo, y la segunda en cuanto ejecutora fidelísima de las órdenes de Dios", según escribió en la carta al P. Benedetto Castelli el 21 de diciembre de 1613. [...] En su investigación científica Galileo siente la presencia del Creador que le estimula, prepara y ayuda a sus intuiciones, actuando en lo más hondo de su espíritu ». Juan Pablo II, *Discurso a la Pontificia Academia de las Ciencias*, 10 de noviembre de 1979: *Insegnamenti*, II, 2 (1979), 1111-1112; este texto ha sido citado por el mismo Juan Pablo II en su carta encíclica *Fides et ratio* (14.9.1998), n. 29.

de lo humano, a la imposibilidad de un constructo antropológico esperanzado y capaz de dotar de sentido al ser y al hacer de la persona¹⁰.

En lugar de amortizarse con el tiempo, todavía sigue en pie la pregunta por la relación entre la fe y la cultura en esta sociedad¹¹.

Esas dos grandes revoluciones se han visto apoyadas por el recurso científico a los métodos de la falsación y la verificación. Al parecer, a la cultura científica actual no le importa tanto la verdad objetiva cuanto la plausibilidad y operatividad de las hipótesis. Pero esta asunción epistemológica inevitablemente habría de traspasarse al ámbito ontológico y al campo moral. A una gran parcela de la cultura actual no le interesa la constatación de lo real, sino la polivalencia relativa de las percepciones. No importa la determinación del bien o del mal objetivos: importa solamente la estimación subjetiva de las preferencias.

Pero la negación de la objetividad termina siempre por borrar del horizonte la perspectiva de la esperanza. Como ha escrito Juan Pablo II, “se ha de tener en cuenta que la negación del ser comporta inevitablemente la pérdida de contacto con la verdad objetiva y, por consiguiente, con el fundamento de la dignidad humana. De este modo se hace posible borrar del rostro del hombre los rasgos que manifiestan su semejanza con Dios, para llevarlo progresivamente o a una destructiva voluntad de poder o a la desesperación de la soledad”¹².

1.2. Razón y libertad en la modernidad

En su segunda encíclica, dedicada a la virtud de la esperanza, el papa Benedicto XVI se plantea en dos preguntas la cuestión del reduccionismo de la esperanza cristiana a términos estrictamente individualistas y a una búsqueda egoísta de la salvación que se niega a servir a los demás¹³. Según él, una nueva correlación entre ciencia

¹⁰ C. Díaz, *Contra Prometeo*, Madrid 1980, 62; Id., “El hombre como autonomía teónoma”, en *Corintios XIII*, 18-19 (1982) 22-23.

¹¹ J. M. Rovira, *Fe y cultura en nuestro tiempo*, Santander 1988.

¹² Juan Pablo II, Carta encíclica *Fides et ratio*, 90.

¹³ Benedicto XVI, Carta encíclica *Spe salvi* (30.9.2007) 13 (en adelante, citada bajo las siglas SS). A modo de presentación de la encíclica ha aparecido la obra de R. Fabris - D. Garota - M. Guzzi - C. Militello - M. Tenace, *Salvati nella speranza*, Milano 2008.

y praxis, que encuentra su formulación en Francis Bacon induce a pensar que es posible restablecer el dominio sobre la creación, que Dios había dado al hombre y que se perdió por el pecado original.

Esa «redención», o restablecimiento del «paraíso» perdido, ya no se espera de la fe, sino de la correlación entre ciencia y praxis. Tanto la fe como la esperanza quedan reducidas al ámbito privado y ultramundano. En Bacon la esperanza se concibe como fe en el progreso, orientado por la razón y la libertad, que hará posible un mundo nuevo, el reino del hombre.¹⁶ (SS 17-18).

La Revolución francesa se presenta así como el intento de instaurar el dominio de la razón y de la libertad. Para conseguir la libertad parecía que la razón podía prescindir de la fe. Juan Pablo II ha respondido a aquella pretensión afirmando que “en la fe la libertad no sólo está presente, sino que es necesaria. Más aún, la fe es la que permite a cada uno expresar mejor la propia libertad. Dicho con otras palabras, la libertad no se realiza en las opciones contra Dios. En efecto, ¿cómo podría considerarse un uso auténtico de la libertad la negación a abrirse hacia lo que permite la realización de sí mismo? La persona al creer lleva a cabo el acto más significativo de la propia existencia; en él, en efecto, la libertad alcanza la certeza de la verdad y decide vivir en la misma”¹⁴.

A una revolución sigue otra. Karl Marx recoge la del proletariado y promueve la utopía de una escatología inmanente apoyada en el cambio de las estructuras políticas. Según señala, Benedicto XVI, “al haber desaparecido la verdad del más allá, se trataría ahora de establecer la verdad del más acá” (SS 20). Pero, una vez constatado el trágico error marxista de haber olvidado al hombre y su libertad (SS 21), “nos encontramos de nuevo ante la pregunta: ¿Qué podemos esperar?”

Evidentemente cabría esperar una autocrítica de la edad moderna en diálogo con el cristianismo y con su concepción de la esperanza. En este diálogo, los cristianos, en el contexto de sus conocimientos y experiencias, tienen también que aprender de nuevo en qué consiste realmente su esperanza, tienen que preguntarse qué tienen que ofrecer al mundo y qué es, por el contrario, lo que no pueden ofrecerle. Es necesario que en la autocrítica de la edad moderna confluya también una autocrítica del cristianismo

¹⁴ Juan Pablo II, Carta encíclica *Fides et ratio*, 13.

moderno, que debe aprender siempre a “comprenderse a sí mismo a partir de sus propias raíces” (SS 22).

Una vez demostrada la falacia de la credulidad en un indefinido y omnipotente progreso técnico, ayuno de conciencia ética y de respeto a la dignidad última del ser humano, el Papa se pregunta por los otros dos temas en cuestión, es decir por la autoridad de la razón y por la autenticidad de la libertad.

Por una parte, advierte él que la razón “sólo se vuelve humana si es capaz de indicar el camino a la voluntad, y esto sólo lo puede hacer si mira más allá de sí misma. En caso contrario, la situación del hombre, en el desequilibrio entre la capacidad material, por un lado, y la falta de juicio del corazón, por otro, se convierte en una amenaza para sí mismo y para la creación”.

Por otra parte, nos recuerda que “la libertad humana requiere que concurren varias libertades. Sin embargo, esto no se puede lograr si no está determinado por un común e intrínseco criterio de medida, que es fundamento y meta de nuestra libertad”. Así pues, a la vista del desarrollo mismo de la modernidad parece necesario afirmar que “el hombre necesita a Dios, de lo contrario queda sin esperanza” (SS 23)¹⁵.

1.3. El desafío de la postmodernidad

La historia y hasta nuestra experiencia reciente nos enseñan que no ha sido fácil asimilar, siempre y en todas partes, el valor de la modernidad. Tampoco es fácil definir la cultura de la sociedad postmoderna y señalar con precisión sus pretensiones, sus posibilidades y sus límites. De hecho, pueden distinguirse diversas facetas en ese fenómeno que puede ser concebido como una nueva forma de nihilismo o hedonismo, como pragmatismo o como pensamiento alternativo¹⁶.

¹⁵ Para una ampliación de este tema se remite aquí a la obra de J. García Rojo – J. R. Flecha (coord.), *Salvados en esperanza. Comentarios a la encíclica de Benedicto XVI “Spe Salvi”*, Salamanca 2008.

¹⁶ Cf. Juan Pablo II, Carta encíclica *Fides et Ratio*, 46: “Como consecuencia de la crisis del racionalismo, ha cobrado entidad el *nihilismo*. Como filosofía de la nada, logra tener cierto atractivo entre nuestros contemporáneos. Sus seguidores teorizan sobre la investigación como fin en sí misma, sin esperanza ni posibilidad alguna de alcanzar la meta de la verdad. En la interpretación nihilista la existencia es sólo una oportunidad para sensaciones y experiencias en las que

Sin bien se mira, la misma postmodernidad parece abominar de todo intento de clasificación y definición¹⁷. Su misma presentación parece reducirla a un movimiento de rechazo de lo más característico de la modernidad, como habría sido la primacía de la razón. Se dice que la razón, invocada como la salvación del hombre y de lo humano, a la larga habría terminado por sofocar el valor del sentimiento y la espontaneidad. La modernidad comportaría, por tanto, un adiós al intelectual y un adiós al predicador, es decir, al ansia de dominio, al intento de la conversión de los otros. Sería en realidad un adiós a la lucha contra el mal y un retorno a un tolstoísmo vacío¹⁸.

Pero, sin duda, ésta es simplemente una caricatura que ha de ser cuidadosamente sometida a discernimiento. Lo pretenda o no, la misma postmodernidad no deja de avalarse de muchos elementos procedentes de la modernidad. Por supuesto, no está dispuesta a abandonar esa herencia, como parece desprenderse de la misma presentación de la condición "postmoderna" ofrecida por J. F. Lyotard:

"Designa el estado de la cultura después de las transformaciones que han afectado a las reglas de juego de la ciencia, de la literatura y de las artes a partir del siglo XIX. Aquí se situarán esas transformaciones con relación a la crisis de los relatos. En origen, la ciencia está en conflicto con los relatos. Medidos por sus propios criterios, la mayor parte de los relatos se revelan fábulas. Pero, en tanto que la ciencia no se reduce a enunciar regularidades útiles y busca lo verdadero, debe legitimar sus reglas de juego. Es entonces cuando mantiene sobre su propio estatuto un discurso de legitimación, y se la llama filosofía. Cuando este metadiscurso recurre explícitamente a tal o tal otro gran relato, como la dialéctica del

tiene la primacía lo efímero. El nihilismo está en el origen de la difundida mentalidad según la cual no se debe asumir ningún compromiso definitivo, ya que todo es fugaz y provisional"; ver también o.c., 81, 90 y esp. 91: "Este nihilismo encuentra una cierta confirmación en la terrible experiencia del mal que ha marcado nuestra época. Ante esta experiencia dramática, el optimismo racionalista que veía en la historia el avance victorioso de la razón, fuente de felicidad y de libertad, no ha podido mantenerse en pie, hasta el punto de que una de las mayores amenazas en este fin de siglo es la tentación de la desesperación".

¹⁷ Tal vez habría que comenzar recordando que, para algunos, la postmodernidad se caracteriza no solo por su «novedad respecto de lo moderno, sino también como disolución de la categoría de lo nuevo, como experiencia del 'fin de la historia', en lugar de presentarse como un estadio diferente (...) de la historia misma»: G. Vattimo, *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura postmoderna*, Barcelona 1990³, 12.

¹⁸ J. A. Glucksman, *La estupidez: ideologías del postmodernismo*, Barcelona 1994, 236-243.

Espíritu, la hermenéutica del sentido, la emancipación del sujeto razonante o trabajador, se decide llamar 'moderna' a la ciencia que se refiere a ellos para legitimarse. Así, por ejemplo, la regla del consenso entre el destinador y el destinatario de un enunciado con valor de verdad será considerado aceptable si se inscribe en la perspectiva de una unanimidad posible de los espíritus razonantes: ese era el relato de las Luces, donde el héroe del saber trabaja para un buen fin épico-político, la paz universal"¹⁹.

Un somero análisis de nuestra sociedad, habitualmente etiquetada como occidental, no puede ignorar el fenómeno de la secularización. Si ya la modernidad pretendía la instalación de una sociedad secular, esa pretensión se ha venido a convertir últimamente en la promoción y defensa de una especie de nueva religión. Por todas partes se repite que vivimos en la era de la secularidad. Hoy son muchos los que se preguntan con frecuencia si ha quedado algún espacio de la existencia reservado al ámbito y funciones de lo religioso. De hecho, se habla del fin de los meta-relatos religiosos que daban cohesión y sentido a la existencia tanto individual como colectiva. Y, al mismo tiempo, cabe preguntarse si los restos de la religiosidad que se han salvado del naufragio, ¿no estarán remitiendo a una experiencia narcisista que tiene mucho de autolatría?

Teniendo en cuenta la misma dificultad para el reconocimiento y la definición de la condición postmoderna, nos aventuramos a esbozar algunos rasgos característicos de esta sociedad y, en consecuencia, algunos de los retos que plantea a la vivencia y anuncio de la fe y de la esperanza cristianas.

1.4. El vacío, la levedad, la debilidad, el crepúsculo

A decir verdad, no es fácil pensar la responsabilidad ética en el ambiente de la postmodernidad²⁰. No es fácil hablar de la fidelidad a unos ideales, a una persona o a unos valores en un momento en el que se proclama que "todo vale". Hoy se vive en una sociedad que parece marcada por aquella "insoportable levedad del ser", observada ya por Milan Kundera, en la era del vacío, tantas veces constatada por Gilles Lipovetsky, en la órbita del pensamiento débil apuntado por Giovanni Vattimo, en la hora del crepúsculo del

¹⁹ J. F. Lyotard, *La condición postmoderna*, Barcelona 1993, 9 (ed. orig. 1979).

²⁰ J. Conill, "Ética y postmodernidad", en A. Galindo (ed.), *La pregunta por la ética. Ética religiosa en diálogo con la ética civil*, Salamanca 1993, 85-100.

deber, vislumbrada por el mismo Lipovetsky entre los celajes de una moda siempre cambiante y siempre dominante²¹.

Para Gilles Lipovetsky, en efecto, el ideal de la emancipación moderna respecto a la Ilustración se ha realizado con todas sus consecuencias. La primera secularización originó la emancipación de la revelación y de los dogmas religiosos, aunque aún permanecía en vigor una de las claves esenciales: la noción de deuda infinita, de deber absoluto, que se convirtió en la nueva religión de las democracias nacientes, aunque se metamorfoseara en una religión del deber laico.

Pero la segunda secularización ha significado la liberación del hombre respecto a ese pretendido deber absoluto. Esta nueva desreligación es la novedad de nuestra era. Se piensa que los antiguos valores pueden tal vez ser recuperados, pero sólo para satisfacer “los deseos inmediatos”, la felicidad intimista y materialista y el bienestar en aras de la única obligación posible y plausible: la de atarnos a nosotros mismos.

“Cada uno se vuelca sobre sí mismo en busca de la verdad y de su bienestar; cada uno se hace responsable de su propia vida, debe gestionar de la mejor manera su capital estético, afectivo, psíquico, libidinal, etc...; al volante cada uno se abrocha su propio cinturón de seguridad...; es un nuevo tipo de control social, liberado de los procesos de masificación-reificación-represión. La integración se realiza por persuasión, invocando salud, seguridad y racionalidad...”²².

La “organización” occidental de la religión –dicho sea con todo respeto– había mostrado sus reticencias ante el predominio de la razón en la era de la modernidad, pero al fin había aceptado el desafío y, en términos más o menos apologeticos, había aprendido a dialogar con la modernidad.

Pero de pronto el discurso se ha convertido en un diálogo de sordos. Las palabras ya no significan lo mismo. Y la razón ha sido destronada por la apreciación de la inmediatez, por la dialéctica de la seducción. Juan Pablo II ha percibido con lucidez “el carácter

²¹ G. Lipovetsky, *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, Barcelona 1986 (ed. orig. 1983); *El imperio de lo efímero*, Barcelona 1991 (ed. orig. 1987); *Le crépuscule du devoir. L'ethique indolore des nouveaux temps démocratiques*, París 1992.

²² G. Lipovetsky, *La era del vacío*, 24.

parcial de propuestas que elevan lo efímero al rango de valor, creando ilusiones sobre la posibilidad de alcanzar el verdadero sentido de la existencia. Sucede de ese modo que muchos llevan una vida casi hasta el límite de la ruina, sin saber bien lo que les espera.²³

Estando así las cosas, la vivencia de la fe y de la esperanza se siente de nuevo desplazada de un espacio laboriosamente reconquistado.

1.5. ¿Indiferencia o irrelevancia?

Ante la cultura de la postmodernidad, la experiencia religiosa se pregunta de nuevo por la legitimidad y la adecuación de su acercamiento a la misma.

Cabe al menos un doble modo de acercamiento: el descriptivo y el normativo. De cualquiera de las dos formas, la religión puede ejercer una sutil manipulación de la cultura. Y no vale la disculpa de que, por su parte, también la cultura vigente hace lo mismo con la vivencia religiosa. Al menos, la religión ha hecho voto de respeto a la dignidad cultural de la sociedad. Un respeto que parece roto por defecto, cuando los creyentes limitan su acercamiento a un mero estudio descriptivo de la realidad. Un respeto que puede ser roto también por exceso, cuando los creyentes tratan de arrasar las expresiones culturales que no parecen concordantes con su vivencia religiosa.

Ante la dificultad de la alternativa, se corre siempre el peligro de pensar en una retirada al ámbito acogedor de las comunidades ya convertidas y celebrantes. Pero es una falsa ilusión, es decir, un engaño. No hay alejamiento posible: la ilusión del ghetto, además de ser antievangélica, es suicida e insensata. Porque es en este mundo concreto en el que reciben los creyentes su llamada y es a este mundo concreto al que son enviados los misioneros de la Buena Nueva.

Ante la cultura de la postmodernidad, la fe y la esperanza cristianas no pueden quedarse en la falsa alternativa entre la indiferencia y la irrelevancia. Ni pueden prescindir del mundo, de este mundo, ni pueden aceptar ser insignificantes para él.

²³ Juan Pablo II, Carta encíclica *Fides et ratio*, 6.

Es cierto que tales tentaciones no son exclusivas de este momento actual. Las experimentaron ya los cristianos al tener que vivir en el mundo antiguo y dialogar con la cultura helenista. Y las volvieron a sentir, más tarde, cuando las fronteras del Imperio romano se hicieron permeables a los pueblos germánicos. Y, de nuevo, las volvieron a experimentar cuando la cultura cristiana europea se hizo navegante en frágiles carabelas que retornaban a los puertos de partida trayendo frutos exóticos y noticias de otros hombres y otras culturas.

En todas esas ocasiones, la fe y la esperanza cristianas hubieron de afrontar el diálogo con la nueva cultura, aceptando lo que en ella les recordaba la imagen del que es icono de Dios y del hombre. También hoy, la experiencia religiosa ha de acercarse con respeto a esta cultura de la postmodernidad, sabiendo que puede recibir a través de ella la llamada del Señor de la historia y que puede aportarle una luz para el camino.

2. EVOCANDO EL MENSAJE CRISTIANO

Se suele decir que es propio de la postmodernidad apelar a la inmediatez. Como se ha dicho, hoy se piensa que habría llegado el fin de los grandes relatos y el fin de las espléndidas utopías que alentaron a los hombres en su itinerancia. No estamos muy seguros de ello. De hecho, también la cultura postmoderna está hilvanando sus propios relatos y acariciando sus propios mitos.

De todas formas, también los relatos antiguos parecen tener algo que decir al hombre de hoy²⁴. Caín y Abel, el esfuerzo por construir la torre de Babel, la peripecia de Abrahán y Sara, o la desolada soledad de Job, son fácilmente percibidos como paradigmas de las búsquedas y fracasos del ser humano de nuestros días.

²⁴ Se podrían recordar, a modo de ejemplo, las sucesivas ediciones de la exposición de *Las Edades del Hombre*, entre las que sobresalen la que tuvo lugar en Salamanca y las que encontraron acogida en la catedral de Amberes y en la iglesia de Saint John the Divine, en la ciudad de Nueva York. Pero se puede pensar también en otras recientes exposiciones como las dedicadas a Caravaggio o Tintoretto en las "Scuderie del Quirinale", de Roma. Seguramente habrá que reflexionar más sobre estos fenómenos, aunque no estén libres de ambigüedad.

Esa es la convicción que nos ha llevado a redactar nuestras meditaciones sobre los *Buscadores de Dios*²⁵, traducidas a varias lenguas y transmitidas durante meses por los micrófonos de Radio Vaticano.

Como se sabe, con esta categoría de la “búsqueda de Dios” se abre precisamente el *Catecismo de la Iglesia Católica*.

“Se alegre el corazón de los que buscan a Dios’ (Sal 105,3). Si el hombre puede olvidar o rechazar a Dios, Dios no cesa de llamar a todo hombre a buscarle para que viva y encuentre la dicha. Pero esta búsqueda exige del hombre todo el esfuerzo de su inteligencia, la rectitud de su voluntad, ‘un corazón recto’ y también el testimonio de otros que le enseñen a buscar a Dios” (n. 30).

Esa búsqueda de Dios trasciende los siglos. De hecho, nuestros escritos fundamentales nos remiten una y otra vez a esa experiencia fundante de la vida comunitaria y de la experiencia creyente. Es cierto que en este momento es preciso un renovado esfuerzo de discernimiento. En primer lugar, porque los mismos relatos de la “búsqueda” pueden ser estimados solamente por su carácter estético, más que por su significado religioso y religante. Y, en segundo lugar, porque la búsqueda de Dios siempre deja en el aire la pregunta por la identidad del Dios buscado, que, con demasiada frecuencia, puede llegar a confundirse, como en el mito de Narciso, con el rostro del mismo buscador.

2.1. Dios y su pueblo

La fe de Israel repite y confiesa que ese pueblo no ha sido elegido por Dios ni en virtud de su poder ni en virtud de su previa bondad moral (Dt 7,7-8). En su experiencia ordinaria ha podido constatar cómo le era gratuitamente desvelado el misterio de la elección divina como configurador de la vida y del sentido último de la vida. El pueblo de Israel nunca hubiera podido buscar a Dios si previamente no hubiera sido buscado por él. No podría amar si no hubiera sido amado. No podría soñar la libertad, si la libertad no le hubiera sido ofrecida gratuita e inmerecidamente.

La experiencia fundamental del Éxodo, en efecto, es la experiencia profunda del “recuerdo” eficaz y salvador de Dios, que ha

²⁵ Cf. J. R. Flecha, *Buscadores de Dios*, 3. vol., Madrid-Salamanca 1992-1999.

fijado sus ojos en el desvalimiento de un pueblo sometido a esclavitud (Éx 3, 7). El Éxodo es el gran relato de la esperanza de un pueblo, siempre tentada de presunción y de desesperanza, de acomodo y de nostalgia. Los mandamientos de Dios, recogidos en el Decálogo (Éx 20, 1-21), marcan un itinerario de vida y de esperanza, válido para Israel y para todos los pueblos de la tierra²⁶. Un itinerario que puede ser leído como la asombrosa parábola de una esperanza comunitaria, siempre posible y siempre renacida.

Como bien sabemos, ese esbozo de teología de la historia que encontramos al comienzo del libro de los Jueces (2, 6-23) nos enseña, al menos, que la peripecia del pueblo no es indiferente al Dios de la elección y la alianza. Y nos recuerda que el Dios de la liberación infatigablemente ofrece y anuncia y promete a su pueblo la esperanza de un futuro de libertad y de paz.

Esa misma experiencia constituye el entramado de la predicación de los profetas que anuncian la esperanza mesiánica (cf. Is 7,14) o la restauración de un pueblo que puede compararse a un campo lleno de huesos (Ez 37, 1-14). La esperanza comunitaria reaparece aun en la reflexión, aparentemente más racional y plural, de los textos sapienciales (cf. Si 15,11-20, así como 44-49). En todos esos escritos retorna continuamente la exhortación a la esperanza como motivo impulsador de la historia, tanto de los individuos como del pueblo entero de Israel²⁷.

La esperanza de Israel nos enseña el valor de la itinerancia, la apertura a un futuro de salvación y la perseverancia paciente de quien se fía del Dios de las promesas. Como ha recordado Benedicto XVI, “en la religiosidad del antiguo judaísmo, la palabra *hypomoné* se usó expresamente para designar la espera de Dios característica

²⁶ Así lo expresaba Benedicto XVI, en su visita a la Sinagoga de Colonia el viernes 19 de agosto de 2005: “Los diez mandamientos no son una carga, sino la indicación del camino hacia una vida en plenitud. Lo son particularmente para los jóvenes que encuentro en estos días y que tengo muy presentes en el corazón. Es mi deseo que sepan reconocer en el Decálogo la lámpara para sus pasos, la luz en su camino (cf. *Sal* 118,105). Los adultos tienen la responsabilidad de pasar a los jóvenes la antorcha de la esperanza que fue entregada por Dios tanto a los judíos como a los cristianos, para que las fuerzas del mal «nunca más» prevalezcan, y las generaciones futuras, con la ayuda de Dios, puedan construir un mundo más justo y pacífico en el que todos los hombres tengan el mismo derecho de ciudadanía”.

²⁷ Cf. J. Milbank, “El final de la ilustración: ¿postmoderno o postsecular?”, en *Concilium* 244 (1992), 984, donde se presenta la invocación de la trascendencia judía o cristiana como el único medio para mantener la esperanza política.

de Israel: su perseverar en la fidelidad a Dios basándose en la certeza de la Alianza, en medio de un mundo que contradice a Dios. Así, la palabra indica una esperanza vivida, una existencia basada en la certeza de la esperanza”²⁸.

Esos datos, bien sabidos y tantas veces meditados, nos recuerdan que la historia y la cultura humana pueden ser plenificadas precisamente en la atención a una vocación a la trascendencia que se muestra en términos de promesa, de itinerancia y de esperanza. Es cierto que nuestra cultura de la postmodernidad se encuentra a muchos siglos y muchas leguas de distancia respecto a la cultura reflejada en aquellos libros. Pero nuestra fe nos dice que en cualquier momento de la aventura humana puede ser revelado su sentido.

2.2. Jesucristo y el ser humano

Si volvemos los ojos al Nuevo Testamento, hemos de subrayar necesariamente la importancia de la encarnación. “El hijo de Dios, con su encarnación, se ha unido, en cierto modo, con todo hombre”, afirma el Concilio Vaticano II²⁹.

El mismo papa Benedicto XVI ha escrito que “en el Nuevo Testamento, esta espera de Dios, este estar de parte de Dios, asume un nuevo significado: Dios se ha manifestado en Cristo. Nos ha comunicado ya la «sustancia» de las realidades futuras y, de este modo, la espera de Dios adquiere una nueva certeza. Se esperan las realidades futuras a partir de un presente ya entregado. Es la espera, ante la presencia de Cristo, con Cristo presente, de que su Cuerpo se complete, con vistas a su llegada definitiva” (SS 9).

A lo largo de su vida pública, el Mesías Jesús se ha acercado, atenta y cordialmente, a los hombres y mujeres más abandonados. Ha venido a colmar sus esperanzas humanas. Era Él quien había de venir y no cabía aguardar a otro (cf. Mt 11, 3). Algunas catequesis, como la que nos lo presenta junto al endemoniado de Gerasa (Mc 5, 1-20), nos ofrecen una imagen de Jesús que se nos antoja especialmente significativa para el mundo actual. Jesús se acerca en la verdad de su ser, su intención y su misión, al hombre marginado que ha perdido la voz en su comunidad y el sentido de su propia existencia.

²⁸ Benedicto XVI, Carta encíclica *Spe salvi*, 9.

²⁹ *Gaudium et spes*, 22. Esas palabras fueron repetidas con frecuencia por el papa Juan Pablo II, por ejemplo en su *Carta a las familias*, 2.

La presencia de Jesús es reintegradora. Con Él comienza un nuevo relato –esta vez de salvación– para el que había perdido la referencia a los grandes y aun a los pequeños relatos que configuran la humana peripecia. La cercanía de Jesús es la revelación de la gran utopía, del último hondón de la esperanza³⁰.

El Evangelio de Juan ha introducido una escena muy significativa en el marco del día de la entrada mesiánica de Jesús en Jerusalén. He aquí que con motivo de la fiesta han llegado a Jerusalén algunos griegos, de esos que la misma Escritura califica como “temerosos de Dios” (Hch 10,2). Parece que, aun desde su paganía, miran con una cierta simpatía el monoteísmo de Israel. Pues bien, estos griegos se dirigen a Felipe con un ruego que parece trascender el momento presente para convertirse en profecía y en modelo de oración para las generaciones venideras: “Señor, queremos ver a Jesús” (Jn 12,21). Felipe busca la complicidad de Andrés para introducir aquellos griegos hasta Jesús. Posiblemente hay un detalle significativo en la elección de estos dos apóstoles que llevan nombre griego.

La escena queda envuelta en un halo de misterio. La importancia teológica del momento deja en la sombra a los mismos protagonistas. En realidad, ni siquiera sabemos si llegaron a hablar personalmente con Jesús. El evangelista aprovecha el incidente para introducir un discurso sobre “la hora” de Jesús: la hora de su glorificación, tantas veces mencionada en este evangelio (Jn 6, 6.8; 2,4; 7,30; 8,20). Es como si el interés mostrado por los griegos hubiera revelado al mismo Jesús la llegada de la hora de su entrega y el futuro universalista de su propia misión y de su herencia.

A este descubrimiento y proclamación de la hora de Jesús, el evangelista añade la breve parábola del grano que muere en la tierra, seguida de una reflexión sobre el valor de la vida y de la muerte a la luz del seguimiento de Jesús. Las palabras sobre el grano de trigo van precedidas por el doble “amén” de las promesas solemnes: “en verdad os digo”. Jesús proclama una doctrina paradójica: la de la necesidad de pasar por la muerte para ganar la vida y producir una cosecha abundante. La muerte de Jesús, como la del grano de trigo, está llamada a dar mucho fruto, y a atraer a muchos hacia él (Jn 12,32).

³⁰ Cf. J. R. Flecha, “Jesucristo es nuestra esperanza”, en A. Recio (ed.), *Tiempos de esperanza*, Salamanca 2004, 11-38.

El cristiano sabe y confiesa que lo que ha sucedido con Jesús se convierte en modelo y paradigma de lo que ha de ocurrir con sus discípulos. “La ley general del discípulo se convierte en aceptable debido al ejemplo de Jesús, cuando éste cae en lo más profundo de la turbación. Si el Hijo tiene que caer en tierra y morir es para que todos los hombres sean atraídos hacia Él: ese es el fruto anunciado (vv. 24. 36)”³¹.

Esta breve parábola trata de relacionar la dialéctica entre la muerte y el fruto abundante que de ella se deriva³². Pero, de paso, nos recuerda que la esperanza cristiana no es homologable con los optimismos al uso, sean éstos sociales, filosóficos o políticos. Los cristianos pronto aprendieron a rezar diciendo: «*Ave crux, spes unica*». Según el texto evangélico, los discípulos que caminan hacia Emaús han perdido toda esperanza humana. Tan sólo el encuentro con el Señor y el descubrimiento del sentido de su muerte en cruz les abre al horizonte de la verdadera esperanza y los envía a su anuncio gozoso y apresurado (cf. Lc 24, 13-25). Siguiendo el primer escrito paulino, el cristiano sabe y anuncia que la esperanza brota del misterio de la cruz y la resurrección de Jesucristo (cf. 1 Tes 1,10). La cruz amplía de forma insospechable el horizonte humano. “La razón no puede vaciar el misterio de amor que la Cruz representa, mientras que ésta puede dar a la razón la respuesta última que busca”³³.

2.3. Iglesia y misión en el mundo

Heredera del testimonio de la vida y de la luz del mensaje de Jesucristo, la Iglesia se sabe y se confiesa como signo y sacramento de la liberación, levadura de las más inabdicables esperanzas y compañera y servidora de un mundo que busca su sentido aun cuando parece renunciar al mismo. Como dijeron los apóstoles al parálitico sentado a la puerta del templo, la Iglesia proclama también ante el mundo de hoy: “No tengo oro ni plata, pero lo que tengo eso te doy: en nombre de Jesucristo Nazareno, camina” (Hch 3, 6).

³¹ X. León-Dufour, *Jesús y Pablo ante la muerte*, Madrid 1982, 135, donde se explica más ampliamente el sentido de este breve discurso dispuesto en forma de quiasmo, con un paralelismo de bajada y ascenso, aplicado tanto a Jesús como a los discípulos.

³² R. E. Brown, *The Gospel according to John*, I-XII, Garden City 1966, 471-473.

³³ Juan Pablo II, Carta encíclica *Fides et ratio*, 23.

Sabe la Iglesia que no puede quedar amordazado el eco de aquellas palabras que la enviaban al mundo: "Id por todo el mundo y proclamad la Buena Nueva a toda la creación" (Mc 16, 15). En aquellas palabras, fundamento de la misión, descubre ella su tarea en la clave profética del anuncio, la denuncia y la renuncia³⁴.

La presencia de algunos valores éticos en la sociedad postmoderna en modo alguno puede disgustar a los cristianos, aunque no deja de interpelar a su convicción de que la salvación humana llega por la vida y el mensaje de Jesucristo y por la mediación de la comunidad eclesial. Sobre el sentido que esa interpelación alcanzó en la Iglesia antigua, basta evocar aquí un testimonio.

Hay unas palabras en la Apología de San Justino que son con frecuencia recordadas y citadas sin mucho ejercicio crítico:

"Y de algunos que profesaron la doctrina estoica, sabemos que han sido odiados y muertos, pues por lo menos en la ética se muestran moderados, lo mismo que los poetas en determinados puntos, por la semilla del Verbo, que se halla ingénita en todo el género humano... Nada, pues, tiene de maravilla si, desenmascarados, tratan también de hacer odiosos, y con más empeño, a los que viven no ya conforme a una parte del Verbo seminal, sino conforme al conocimiento y contemplación del Verbo total, que es Cristo"³⁵.

No importa aquí el motivo de aquel escrito, ocasionado por la condena a muerte de tres cristianos por parte del prefecto Lolio Urbico. Lo que interesa es que Justino considera una bondad ética y unos valores morales relevantes en algunos escritores no cristianos, entre los cuales él cita expresamente a Heráclito y Musonio. Esa bondad, vista desde la experiencia cristiana de una salvación que ha tenido lugar en la historia, es atribuida a una presencia seminal del Verbo de Dios que produce frutos de salvación, aun antes de manifestarse en plenitud.

Es cierto que tampoco hay que caer con excesiva simplicidad en una voluntad beatificante que considerase como "cristianos anónimos"

³⁴ Cf. J. R. Flecha, "Una esperanza para el mundo, en la reflexión pastoral del Concilio Vaticano II", en M. A. Pena-J. R. Flecha-A. Galindo (eds.), *Gozo y esperanza. Memorial Prof. Dr. Julio A. Ramos Guerreira*, Salamanca 2006, 395-411.

³⁵ San Justino, *Apol.* II, 8, 1, 3: ed. D. Ruiz Bueno, *Padres apologetas griegos*, Madrid, BAC 1979², 269.

a todos los hombres y mujeres de buena voluntad, dondequiera que hubieran vivido y cualquiera que hubiera sido su opción humana y religiosa. En sorda polémica con Karl Rahner y A. Raper, con razón se preguntaba hace años Hans Küng: “¿Se puede sanar a una sociedad que adolece de pérdidas de miembros mediante el expediente de declarar miembros “ocultos” a los que no son miembros de ella?”³⁶.

Entre un punto y otro, posiblemente habrá que reconocer la valía ontológica de esos valores naturales, que vividos por personas moralmente irreprochables, dan fe de la posibilidad de sentido y de salvación, aun fuera de los límites sociológico-estructurales de una determinada confesión religiosa.

Las fuentes cristianas primitivas nos invitan hoy a descubrir esa presencia de valores morales y ciudadanos como un signo de salvación y nos exigen mirar con respeto una sociedad, por secular y frívola que parezca, en la que es posible vivir una vida con sentido y responsabilidad. El reconocimiento de las esperanzas penúltimas ha de estimular el anuncio de la esperanza escatológica.

3. EL EVANGELIO DE LA ESPERANZA

El ser humano vive pendiente de dos deseos fundamentales: por una parte persigue su *integridad*, deseando ardientemente la victoria de todo lo que es sobre lo que no es. Y, por otro lado, anhela unos gestos de comunión y de reconciliación que le ayuden a superar la situación de “extrañeza” y aun de enemistad en que a menudo se halla respecto a los demás, y la situación de “exterioridad” y de lucha que se desarrolla entre el espíritu y la naturaleza³⁷. Como ha escrito Juan Pablo II, “el hombre bíblico ha descubierto que no puede comprenderse sino como «ser en relación»: consigo mismo, con el pueblo, con el mundo y con Dios”³⁸. La vocación a una esperanza escatológica le ofrece la posibilidad liberadora de superar las situaciones que lo limitan, tanto en su actuación personal, como en sus relaciones con la comunidad y con el universo entero. A esos tres polos queremos referirnos en esta tercera parte de nuestra reflexión.

³⁶ H. Küng, *Ser cristiano*, Madrid 1977, 117.

³⁷ Cf. Y. M. Congar, «Espérance et libération du mal», en *Espoir humain et espérance chrétienne*, París 1951, 65.

³⁸ Juan Pablo II, Carta encíclica *Fides et Ratio*, 21.

Las diversas manifestaciones de la espera de la Parusía o manifestación del Señor encuentran a cada momento un vínculo de mutua unión e interdependencia en el acontecimiento que es Cristo. *En Él* se basa la seguridad de nuestra salvación, individual y colectiva. *De Él* brota la conciencia de la naturaleza histórica de nuestra redención. *Por Él* la redención inunda todos los ángulos del universo creado³⁹.

3.1. Vocación a la esperanza personal

El ser humano vive orientado al futuro. De él parece aguardar muchas cosas. Si bien se mira, sin embargo, el objeto de la esperanza es siempre un sujeto. El hombre se aguarda a sí mismo. Vive en el adviento de su propia manifestación. A la espera de su plenitud. Si esto puede ser afirmado por un análisis psicológico del aguardo humano, es también confesado por la fe cristiana.

La esperanza cristiana es personal, en primer lugar, por razón del “sujeto” que la hace posible. No brota de las cosas, ni de la técnica, sino del mismo Dios. Así lo ha explicado el Papa Benedicto XVI:

“Dios es el fundamento de la esperanza; pero no cualquier dios, sino el Dios que tiene un rostro humano y que nos ha amado hasta el extremo, a cada uno en particular y a la humanidad en su conjunto. Su reino no es un más allá imaginario, situado en un futuro que nunca llega; su reino está presente allí donde Él es amado y donde su amor nos alcanza. Sólo su amor nos da la posibilidad de perseverar día a día con toda sobriedad, sin perder el impulso de la esperanza, en un mundo que por su naturaleza es imperfecto. Y, al mismo tiempo, su amor es para nosotros la garantía de que existe aquello que sólo llegamos a intuir vagamente y que, sin embargo, esperamos en lo más íntimo de nuestro ser: la vida que es «realmente» vida” (SS 31).

Pero la esperanza cristiana es personal también por razón de su destinatario o del sujeto que recibe ese don divino. La vocación a una esperanza personal significa, para decirlo con palabras de K. Rahner, que la revelación de Dios “se dirige al hombre como persona, es decir, a un ser libre y amante, capaz de sí y de no. La historia entera no culminará, pues, en “algo” sino en “alguien”. El fin último

³⁹ Cf. L. Scheffczyk, “The Meaning of Christ’s Parousie for the Salvation of Man and the Cosmos”, en *The Christian and the World*, Nueva York 1965, 130-157.

de la historia será la libre persona humana, reunida con Dios, rescatada y hecha de nuevo inmortal⁴⁰. La Parusía tendrá para el ser humano, redimido por Cristo, un carácter de pleno descubrimiento de la personalidad humana. La Parusía no es un nuevo descenso de Cristo, sino el descubrimiento de que nosotros nos encontramos ya y para siempre a su nivel. Nuestra resurrección, que depende de su “venida”, hará manifiesta su “presencia”⁴¹.

El futuro en el que confía la esperanza cristiana no es un invisible vacío. Es el amor de Dios, en el amor de Jesús, cuya realidad se nos abre en el Espíritu. El futuro escondido del tiempo de Dios, en el que esperamos, tiene un rostro y un nombre: el Mesías Jesús. La esperanza cristiana no aguarda lo sin nombre, sino al Señor Jesucristo, resucitado y salvador. Ese encuentro personal es precisamente lo que diferencia la esperanza cristiana de la esperanza marxista y de las expectativas de un mundo individualista o de una sociedad basada en el libre mercado⁴².

Es la persona creyente la que se encamina hacia el futuro, armada de la paciencia en la adversidad y de la confianza en el Dios de las promesas. En cuanto tensión hacia el futuro, la esperanza es siempre una itinerancia obstinada e ingenua que, con la gracia de Dios, trata de superar las dos tentaciones de la presunción y la desesperación. La esperanza genera la humildad. La esperanza del cristiano ni desfallece ante la dificultad, ni se puede comprender como una simple continuación del optimismo humano⁴³, sino que florece, como en el caso de Abrahán, “contra toda esperanza” (Rom 4, 18).

El hombre peregrino vive en la pobreza. Para los hartos no se anuncia una futura bienaventuranza. No hay esperanza para los satisfechos de este mundo. El futuro del Reino de Dios orienta el presente cristiano a una atención afectiva y efectiva hacia la existencia hambrienta, prisionera, desnuda y desvalida, perseguida o inmigrante. El capítulo 25 del evangelio de Mateo es un capítulo de la ética social, precisamente por configurar un capítulo de la eclesiología⁴⁴.

⁴⁰ H. Rahner, «La Théologie catholique de l'histoire», en *Dieu Vivant* 10 (1948), 102.

⁴¹ R. Troisfontaines, *J'entre dans la vie*, Paris 1963, 108.

⁴² K. Rahner, “Parousie”, en *LThK*, 8, 123-124; Id. “Utopía marxista y futuro cristiano del hombre”, en *Escritos de Teología*, 6, Madrid 1969, 76-86.

⁴³ Cf. G. Marcel, *Homo viator*, Paris 1963, 43-45.

⁴⁴ J. Moltmann, «Theologische Kritik der politischen Religion», en J. B. Metz - J. Moltmann - W. Oelmüller, *Kirche im Prozess der Aufklärung München-Mainz*

3.2. Vocación a una esperanza comunitaria

El antiguo israelita quedaba constituido en heredero de las promesas mesiánicas por medio de su vinculación al Pueblo de Israel. También el Nuevo Testamento coloca al cristiano en el seno de un pueblo que vive en la tensión entre el *ya* de la salvación y el *todavía no* de la consumación. Esta inserción en la Iglesia como comunidad peregrinante, pone de relieve el aspecto comunitario de la esperanza. Los cristianos, en efecto, han sido llamados a una única esperanza (cf. Ef 4, 4-6), como ya señalaba el profesor Alfaro:

“La esperanza de los cristianos pertenece a la unidad de la Iglesia y tiene un mismo fundamento. No es meramente personal, sino esencialmente comunitaria; une entre sí a los cristianos en su relación común a Cristo. Es una esperanza de todos y de cada uno para todos, porque en ella todos y cada uno entran en comunión de vida con Cristo por el mismo Espíritu”⁴⁵.

Pero esa esperanza comunitaria no nos da derecho a configurararnos como una secta aislada. Todo este pueblo, llamado a una única esperanza, ha sido también convocado para ofrecer un testimonio, respetuoso y humilde, de esa misma común esperanza a todos los que se la pidieren (1Pe 3, 13). Lo que constituye el signo más característico de la Iglesia, visible en los que viven la vida cristiana, es sobre todo su testimonio de esperanza. La Iglesia es la esperanza escatológica vivida concretamente. Es la comunidad del nuevo éxodo, el nuevo pueblo peregrino de Dios (Heb 13, 13-14)⁴⁶.

En esa itinerancia exodal, la Iglesia cumple la función de los exploradores enviados por Moisés a reconocer la tierra prometida (Num 13-14)⁴⁷. Ella ha de escuchar siempre del Señor la orden de adelantarse al tiempo presente y a su situación concreta. Sin embargo, su mirar hacia adelante no significa una huida de las dificultades para establecerse definitivamente en un valle de delicias. Tampoco comporta una vuelta entre los hombres para anunciarles un porvenir de calamidades o fracasos. Si la Iglesia se mantiene fiel al Dios de la Alianza, está llamada a anunciar al mundo el cumpli-

1970, 48.

⁴⁵ J. Alfaro, *Esperanza cristiana y liberación del hombre*, Barcelona 1972, 118.

⁴⁶ L. Boros, *Somos futuro*, Salamanca 1972, 58-59.

⁴⁷ Cf. J. R. Flecha, “Reflexiones sobre la esperanza de la Iglesia”, en *Studium Legionense*, 25 (1984) 71-98, donde se hace una lectura del libro de los Números en clave de esperanza comunitaria.

miento de las promesas de Dios. Su solidaridad con los hombres no la lleva a predicar y vivir el estancamiento, ni mucho menos el retroceso, sino a un arriesgado caminar, confiando sólo en el Dios que va delante.

En cuanto comunidad del nuevo éxodo, la Iglesia está llamada a dar testimonio de su propia esperanza y a ser ella misma un signo de esperanza para el mundo del que forma parte. La esperanza de su Señor configura su misión profética, el contenido de su celebración sacerdotal y la orientación de su servicio regio.

3.3. Vocación a una esperanza cósmica

Así, pues, el hombre no ha sido llamado a vivir su condición de itinerante en solitario, sino en comunidad. Dando un paso más, hemos de admitir que si su “ser” es siempre un “ser-con-los-otros”, es también y necesariamente un “ser-en-el-mundo”.

En la primera página de la revelación, el ser humano es llamado a someter y dominar la tierra en la que vive (Gén 1, 28). Su ser creatural no impide que, en cuanto “espíritu-en-el-mundo”, sea constituido en centro unificador del universo. Bien sabemos que esa palabra del Dios creador y la fidelidad a la misma constituyen la piedra de escándalo para el ecologismo radical y la razón de sus críticas a la moral cristiana. A esas críticas han respondido tanto los papas como la teología católica afirmando una y otra vez que el hombre se autocomprende como custodio respetuoso del mundo creado. Su primera tarea moral no es la dominar el mundo sino la de dominar su propia sed de dominio.

Ahora bien, esta sumisión del mundo cósmico a un ser creado, que parece el último llegado, sólo alcanzará su pleno cumplimiento cuando el Dios Creador sea todo en todas las cosas (1 Cor 15,28). El mundo, como el hombre que le da sentido, vive esperando su glorificación, que coincide con la plena manifestación de su creatureidad y dependencia respecto de Dios (cf. Rom 8, 19-23). Mientras tanto, la comunidad de destino entre los hombres, que resulta del acontecimiento central que es Cristo, es un paso necesario y un instrumento para la redención del cosmos.

No sabemos qué parte del mundo actual subsistirá en el mundo futuro, pero podemos suponer que el mundo glorificado –como el cuerpo glorificado– será “nuestro” en la medida en que, desde

ahora, haya sido “humano” y haya servido a la expresión de nuestros sentimientos más humanos y humanizadores⁴⁸.

El evangelio de la esperanza se abre así a un evangelio de la vida y del trabajo, del progreso y de la liberación. En contra de las frívolas definiciones de la esperanza como una evasión de la realidad, la pequeña virtud viene así a apoyar la preocupación ecológica por la defensa del medio ambiente. Precisamente por aguardar la renovación escatológica del mundo creado, los creyentes se esfuerzan por defender su integridad.

CONCLUSIÓN

Los creyentes en Jesucristo, llamados a anunciar su evangelio, sienten siempre la doble tentación de la utopía y de la ucronía. Les gustaría anunciar el evangelio en otro lugar y en otra época de la historia. Pero es precisamente este momento y esta sociedad a la que hoy han sido enviados los cristianos, con el mandato de ofrecerle fermento, sal y luz⁴⁹.

En un mundo que afirma haber descubierto el encanto de la era postmoderna, con frecuencia identificada con la era postcristiana, la Iglesia ha de estar dispuesta a transmitirle el evangelio: la buena noticia de la verdad.

Es cierto que, precisamente en un mundo como éste, se hacen sospechosos todos los que se presentan pretendiendo poseer la verdad. Un mundo de la fragmentación desconfía de las afirmaciones globales, que dicen fundamentarse en la verdad. Las considera intolerables por creerlas intolerantes⁵⁰.

Ha de ser el mismo talante de los evangelizadores el que haga creíble y aceptable un mensaje que siempre les trasciende. Un mensaje que anuncia al mundo la verdad sobre Dios, la verdad sobre el hombre y la verdad sobre el mundo⁵¹.

⁴⁸ Cf. P. Schoonenberg, «Des cieux nouveaux et une terre nouvelle», en *Lumen Vitae* 18 (1963), 224.

⁴⁹ J. Martín Velasco, *Increencia y evangelización. Del diálogo al testimonio*, Santander 1988.

⁵⁰ Juan Pablo II, *Veritatis splendor*.

⁵¹ El *Documento de Puebla* hablaba de la verdad sobre Jesucristo, la verdad sobre la Iglesia y la verdad sobre el hombre, inspirándose en el discurso inaugu-

Hasta la apelación postmoderna a lo estético puede ayudarnos a redescubrir la gloria y la fascinación como revelación del Absoluto y como encuentro con el que tan sólo ha sido percibido a veces como la Verdad.

Creemos que la confesión de la esperanza cristiana ha de recoger, por una parte, muchas preocupaciones éticas que están flotando en el ambiente, y, por otra, ha de articular lúcidamente algunas de las reflexiones que han estado en boga en los últimos años.

Por lo que se refiere a las primeras, es decir, a las preocupaciones más urgentes, la atención de los creyentes ha de dirigirse fundamentalmente a las eternas utopías de la paz y la colaboración entre los pueblos y a las nuevas cuestiones suscitadas por la explotación masiva del planeta⁵². Tanto la preocupación irenológica como la ecológica nos remiten a la necesidad de postular la articulación urgente de una ética universal y ecuménica. Universal en su alcance socio-político y ecuménica en cuanto al imprescindible apoyo que le han de prestar las grandes religiones, sobre todo las tres grandes confesiones monoteístas.

No podemos dejar de evocar una preocupación que es hoy compartida por muchos, incluidos los informes del Club de Roma: los esfuerzos técnicos por promover un progreso para la humanidad han fracasado. No por falta de técnica, ciertamente, sino por falta de ética. Tales problemas, originados por un abuso de la técnica, no podrán resolverse añadiendo simplemente más invenciones de la técnica. Es necesaria la asunción de un nuevo paradigma humano de comportamiento. Una especie de conversión individual y de compromiso comunitario en favor de la defensa de la vida, de la paz y de la solidaridad. La preocupación secular por el futuro de la humanidad y aun de toda vida no está reñida con la confesión de una esperanza que nos remite al futuro absoluto de Dios.

Es difícil no aceptar que “el mensaje para el tercer milenio podría concretarse así: Responsabilidad de la conciencia mundial con respecto a su propio futuro. Responsabilidad para con el ámbito común y el medio ambiente, pero también para con el mundo futuro”⁵³.

ral de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, pronunciado por Juan Pablo II el 28.1.1979.

⁵² Cf. J. R. Flecha, *El respeto a la creación*, Madrid, BAC 2001; Id., “Escatología cristiana y ecología”, en *Corintios XIII* 125 (2008) 167-192.

⁵³ H. Küng, *Proyecto para una ética mundial*, Madrid 1991.

Por lo que se refiere a las segundas, es decir, a la reflexión que ha ocupado la academia filosófica en los últimos años, no podemos eximirnos de tomar en serio a la postmodernidad. Seguramente no estamos obligados a defenderla como sistema de pensamiento. Pero sí que hemos de tenerla en cuenta precisamente como un intento más, por paradójico que parezca, de recuperación de la globalidad e integridad del ser humano y de la humana experiencia, con frecuencia mutiladas por la antropología y la epistemología de la modernidad. Como ha dicho Juan Pablo II, “el pensamiento filosófico es a menudo el único ámbito de entendimiento y de diálogo con quienes no comparten nuestra fe. El movimiento filosófico contemporáneo exige el esfuerzo atento y competente de filósofos creyentes capaces de asumir las esperanzas, nuevas perspectivas y problemáticas de este momento histórico”⁵⁴.

De hecho, podríamos hacer una apuesta, tal vez apresurada e ingenua, a favor de una postmodernidad que a la larga favorecería no sólo el redescubrimiento de la dignidad del hombre y de lo humano sino hasta el retorno de la genuina experiencia religiosa. Es cierto que tal apuesta se formula tras haber aceptado la necesidad de la moralidad propugnada por J. Habermas, mas la “aspiración al totalmente Otro” que desde K. Barth y Max Horkheimer sigue interpelando al hombre contemporáneo. Pero no conviene echar las campanas al vuelo en el medio de una aldea que sigue aferrada a la predicación de los maestros de la sospecha.

De todas formas, la cultura de la postmodernidad nos parece que lanza una seria interpelación a las grandes religiones monoteístas para que, desde un acuerdo ecuménico centrado sobre la praxis, colaboren a la defensa del ser humano y de su ambiente. Quizá no nos ofrezca una visión integradora, pero nos invita a repensar el valor de las múltiples experiencias que reflejan la grandeza del Uno y Único.

Por otra parte, desde su misma atención al fragmento, la cultura de la postmodernidad nos invita a todos a relativizar lo relativizable. ¿Quién sabe si por ese camino no logrará al fin redescubrir al Absoluto?

Es de desear que se pueda pedir a las experiencias religiosas más profundas que aporten, desde su propia autocrítica, lo mejor de sí mismas para anunciar a Dios en esta sociedad del fragmento,

⁵⁴ Juan Pablo II, Carta encíclica *Fides et ratio*, 104.

del vacío y del crepúsculo de las utopías. También en este momento el hombre está llamado a buscar al Dios que no cesa de salir en su búsqueda. También en esta hora los creyentes en el Dios de Abrahán están llamados a vivir la itinerancia de los desiertos. También al comienzo del tercer milenio, los cristianos están invitados a dar razón de su esperanza, mientras recitan el *maranatha*: El Señor viene. Ven, Señor Jesús.

Salamanca, 1 de junio de 2012