

PRINCIPIOS PARA UNA INTERPRETACION BIBLICA DE LA HISTORIA (*)

Armando Nieto Vélez S.J.

Se presentan continuamente en nuestra vida multitud de interrogantes que piden una respuesta. Preguntas, sin embargo, cuya importancia admite una gradación. Hay algunas que podemos calificar de escaso significado. Otras, que por la urgencia del momento se imponen con presión quizás acuciante, resultan asimismo de menor cuantía cuando se las pondera retrospectivamente.

Hay en cambio interrogantes que, aunque surjan silenciosamente, son de tal importancia, que no pierden jamás su actualidad existencial. Afectan al hombre no en un aspecto lateral o periférico de su vivir, sino en su ser más profundo. A esta clase de cuestiones pertenece el sentido de la historia. Si la tratamos como realmente significativa es porque en su formulación y en su respuesta nos sentimos involucrados todos nosotros, como individuos y como sociedad. Es algo que nos afecta como personas libres y responsables, y es algo a lo cual no sería honesto responder con soluciones evasivas. La pregunta por el sentido de la historia es en el fondo la pregunta por el sentido de la existencia del hombre en el mundo. El historiador suizo contemporáneo Herbert Lüthy lo dice con otras palabras: "El afán de conocer el sentido de la historia tiene, en primer lugar, un carácter filosófico o teológico, como el de averiguar el sentido de la vida o de la muerte, de las luchas y de los fracasos de las generaciones, y afecta lo mismo al historiador que al biólogo, al moralista o a cualquiera de nosotros que, entre el trabajo diario y las horas de asueto, encuentra a veces tiempo para preguntarse qué sentido tiene su actividad" (1).

Es comprensible, pues, que haya sido empeño constante de los filósofos de la historia responder a los interrogantes que plantea la evolución de la humanidad. "Cuando contemplamos la historia de la humanidad

(*) Discurso de Orden en el acto académico con que el Instituto Riva-Agüero celebró los 25 años de su fundación (18 de mayo de 1972).

1. ¿Para qué sirve la historia? En *Humboldt*, n° 39, Hamburgo, 1969, p. 2.

—escribe Jaspers— nos encontramos con el misterio de nuestro ser humano. El hecho de que tengamos historia, de que por virtud de la historia seamos lo que seamos y de que esta historia haya durado hasta ahora un tiempo relativamente muy corto nos lleva a preguntarnos: ¿De dónde viene esto? ¿A dónde va? ¿Qué significa? (2). Tropezamos, sin embargo, con una seria limitación de nuestro saber racional. El mismo Jaspers lo confiesa en la primera y en la última página de su libro “Origen y meta de la historia”. “Arribar mediante la historia más allá de la historia, a lo trascendente, que nos envuelve, es lo último, que el pensamiento no puede alcanzar, pero que siempre ha de procurar rozar” (Prólogo). La respuesta —dice en el último capítulo— es “imposible para nuestro saber empírico” (3).

Los historiadores profesionales suelen mostrarse escépticos frente al intento de elucidar las incógnitas planteadas por la filosofía de la historia. “Si la investigación de las causas no últimas es difícil tratándose de sucesos particulares, ¿cómo esperar construir otra cosa que hipótesis gratuitas, cuando se va a juzgar de la Historia en todo su conjunto, no conociendo sino sectores muy limitados, aumentando cada día de modo gigantesco los datos sobre sus casi infinitos factores, y agrandándose proporcionalmente nuestras sospechas y presentimientos de lo mucho más que aún nos queda por conocer? ¿Cómo, finalmente, podremos determinar nada cierto respecto del futuro de la Historia, cuando totalmente se nos oculta la dimensión que ella alcanzará en el tiempo?” (4).

Pero queda todavía una instancia a la que recurrir. Por encima de las respuestas parciales, siempre insatisfactorias, y más allá de los tanteos titánicos pero infructuosos— de las mejores mentes filosóficas se halla la Revelación, con la que participamos del juicio divino sobre las cosas. La Revelación actúa a manera de luz superracional, que ilumina las oscuridades del destino individual del hombre y de la orientación última de la humanidad.

La situación actual del mundo hace aún más urgente, si cabe, el indagar por esa respuesta, la respuesta, a las inquietantes preguntas del devenir. Se puede hablar con justicia de una complejidad caótica de la historia humana, aumentada descomunadamente en nuestro mundo presente, en la que el hombre necesita orientarse, para no perderse él también en la maraña indescifrable del caos; existe —por otra parte— la presencia de soluciones seductoras, que pretenden poseer la clave del dominio del futuro humano. Y a eso se añade la cuestión de cómo insertar el sincero esfuerzo humano

2 *Origen y meta de la historia*, 3a. edición (Madrid 1965), p. 15.

3 *Ibid.*, p. 353.

4 Rafael Criado S.J. “La teología de la historia en el Antiguo Testamento”. En Consejo Superior de Investigaciones Científicas, *XIV Semana Bíblica Española* (Madrid 1954), p. 37.

por construir un mundo más justo y fraterno en una evolución, cuyo sentido no se ve al exterior tan fácilmente.

Nos hallamos entonces transportados —por la insuficiencia de la filosofía— a los límites de la teología de la historia. Parafraseando una expresión de Alberto Wagner de Reyna, pronunciada desde esta misma tribuna hace veinte años en un ciclo de conferencias sobre el problema de la muerte, cabe decir sin ambages: “En el problema de la historia, la filosofía señala hacia más allá de sus fronteras”.

Una concepción filosófica que abarque la comprensión de la historia, un enfoque global teórico que ostente su realización en los hechos empíricos, no llegó a poseerlo la antigüedad extrabiblica. Es interesante comprobar cómo ni aun los más excelsos filósofos griegos, un Platón o un Aristóteles, pudieron lograrlo. Tampoco los pueblos orientales que, por lo demás, llegaron a altas cumbres de sabiduría y reflexión, pudieron percatarse de la unidad y conexión del género humano. Una historia que pudiese calificarse de universal no existió, y por tanto no se dieron especulaciones de sentido unitario respecto de la cultura. La diversidad de dioses en el politeísmo antiguo, con la ausencia de una divinidad suprema providente, contribuyó a obstaculizar el surgimiento de una verdadera filosofía de la historia.

También fue un obstáculo, quizás mayor, la existencia casi por doquier del mito de los círculos. Se trata de la doctrina del eterno retorno, que ha sido tan penetrantemente estudiada por el historiador de las religiones Mircea Eliade.

La doctrina de los ciclos se presenta como esencialmente negadora de la continuidad histórica y del destino histórico. “Evolución que eternamente se repita, que siempre destruya lo que una vez construyó, es la negación más rotunda de una finalidad” (5). No es sólo eso. Desde un punto de vista existencial, que tenga en cuenta los más profundos anhelos del corazón humano, la teoría del eterno retorno ofrece una perspectiva desoladora. En su obra de la *Ciudad de Dios*, San Agustín impugna a los estoicos, defensores de la doctrina cíclica, denunciando la insatisfacción que siembra en el espíritu. “¿Cómo va a ser verdadera felicidad aquella en cuya eternidad no se confía, sea porque el alma desconoce en verdad la miseria venidera, sea porque tema desdichadamente en la felicidad?” (XII, 13).

La repetición fatal de los mismos hechos condena, pues, al fracaso a toda reflexión que quiera intentarse sobre la temporalidad y la historia.

Pero cuando nos acercamos al mundo hebreo, y concretamente al mundo de la Sagrada Escritura, el panorama cambia por completo. Respiramos aires totalmente distintos. Los presupuestos varían radicalmente. Y no por obra del esfuerzo humano de la pura reflexión y el pensamiento genial, sino

5 *Ibid.* p. 44.

por la intervención de un poder trascendente que se manifiesta al hombre. La pregunta obvia en este momento es, pues: ¿Aporta la Revelación datos que permitan elaborar una válida teología de la historia? Nos hallamos ante un problema de hermenéutica que desde antiguo apasionó a los espíritus buscadores de soluciones legítimas para el inquieto y trágico desenvolverse de la aventura humana en el tiempo.

En primer lugar, la Escritura afirma en todas sus páginas la excelstitud del Dios único. Confiesa inequívocamente la creencia de un ser supremo, Yahvé, que está más allá de todo principio y de todo fin; que es siempre antes y siempre después; que no está sujeto, como las creaturas, a mutaciones y cambios; que perdura, permaneciendo igual a sí mismo. Sobre todo, que es un Dios vivo, personal, presente en la naturaleza y en el mundo de los hombres. La trascendencia de Yahvé está por encima de toda ponderación. Nada hay en las religiones antiguas que pueda parangonarse con esta sublimidad del ser de Dios. Ninguna comparación del lenguaje creado puede dar idea de lo que El es en realidad. Y, sin embargo, los escritores de la Biblia recurrirán a metáforas y analogías, a comparaciones antropomórficas, que valen ciertamente en cuanto pretenden expresar una actividad personal en Dios, pero que resultan pálidas junto a la grandeza de lo que intentan representar. Yahvé es un ser trascendente y, precisamente por ello, no se le puede equiparar a ninguna existencia visible, comprobable empíricamente. "El libro de la revelación divina ha relegado a los pequeños dioses al olvido. Ya no existe ni el dios del hogar, ni el dios del gran árbol, ni el dios de la roca. Sólo hay un Dios que es el Dios del universo" (Raguin).

Esta creencia, mantenida celosamente por los hagiógrafos y por los profetas de Israel, coloca al pueblo judío en una posición peculiar en la historia. El profesor W. A. Irwin recuerda un incidente que ilustra la originalidad de esta situación. "Cuando Pompeyo tomó Jerusalén en 63 a. C., se llegó hasta el *Sancta sanctorum*, horrorizando a los judíos, para ver con sus propios ojos cuál era el secreto recóndito de esta religión insólita. Y, como es bien sabido, no encontró otra cosa que un recinto vacío. La perplejidad de este dirigente, venido del idólatra Occidente, es un verdadero símbolo de la posición de Israel en el mundo antiguo: posición que podría ser insólita aun en el mundo moderno, si no fuera porque en cierta forma somos herederos de Israel" (6).

Esta visión judía escriturística, esencialmente teísta, es el fundamento de la idea de la historia. La historia hay que entenderla entonces a partir, no del hombre, sino de la supremacía omnimoda e indiscutible reconocida a Yahvé, Dios único, ser personal y causa de toda la creación.

6 W. A. Irwin, *El pensamiento prefilosófico. Los hebreos* (México 1954), p. 29

La Sagrada Escritura no confunde jamás ni identifica a Dios con su creación. En esto no hay la menor vacilación. Cuando rechazan el panteísmo de Baruc Spinoza, filósofo judío expulsado de la sinagoga en 1656 por su racionalismo, los rabinos no hacen otra cosa que ratificar sus doctrinas tradicionales: unicidad y espiritualidad de Dios, entero dominio y superioridad sobre el cosmos creado y sobre el hombre. Ni siquiera hay entre los profetas asomo de monolatría o henolatría, según las cuales, admitiendo la existencia cierta de muchos dioses, se reconoce en la práctica la preeminencia de uno solo, al cual se dirige el culto; o se le atribuyen los títulos y atributos de otros dioses como se ve en los himnos védicos, babilonios y egipcios, que no son composiciones monoteístas en el sentido estricto de la palabra.

Hay una consecuencia importante de la unicidad y trascendencia de Dios. Los astros son creaturas de Yahvé; luego no son divinidades. Y en esto también Israel se opone a los pueblos coetáneos y vecinos, para quienes el destino humano está regido por la fatalidad astral. Según una vetusta opinión, los astros no son cuerpos celestes inanimados, sino seres vivientes, cuya acción repercute favorable o desfavorablemente en la naturaleza y en el hombre. Esta concepción —que se muestra entre griegos y romanos, y hasta con curiosas expresiones en nuestros días— es radicalmente quebrada por la doctrina de la Biblia. (Véase el capítulo 13 del libro de la Sabiduría contra el culto a los astros y a las fuerzas naturales). El escritor Taciano glosa admirablemente esta liberación del destino astral: “Estamos por encima del Destino” —escribe *A los griegos*, 9—. “El sol y la luna han sido hechos para nosotros; ¿cómo podría yo adorar lo que ha sido hecho para que me sirva?” (ibid. 4).

Y en el Nuevo Testamento, San Pablo, apoyado en la afirmación de la absoluta trascendencia de Dios, hace desvanecerse la pretendida significación de los astros y cuerpos celestes, los elementos del mundo como factores del destino del hombre (Colosenses, cap. 2, 16, 20). Sólo Dios es el dueño supremo de la naturaleza y de la historia.

Otra consecuencia fundamental: el tiempo es creatura de Dios. El tiempo nace con la creación, puesto que es la medida del caminar existencial de los seres creados (Jean Mouroux). Por eso decía con razón San Agustín que las cosas fueron creadas *con* el tiempo y no *en* el tiempo, para desechar la idea de que el tiempo es como un ámbito preexistente coextensivo con el ser divino.

El tiempo cósmico es para la Biblia distinto del tiempo histórico. Este concepto de distinción —la linealidad del tiempo histórico— entraña una revolucionaria conquista teórica y práctica, que será preciso tener en cuenta, y que marca asimismo una ruptura con las doctrinas cíclicas, que no admiten para la existencia humana otro tiempo que el tiempo de la

Naturaleza, en el que se suceden las estaciones, los días, los meses y los años, y en el que se ve inserto inexorablemente el hombre arcaico, como ha demostrado Eliade.

El tiempo tiene un significado natural, a saber, el que las cosas creadas puedan realizarse, alcanzar su propio fin. Hay tiempos de siembra, tiempos de cosecha, de lluvia, de frutos, de alumbramiento. Dios, no el hombre, es quien ha creado esos ritmos y los ha ordenado. De esta manera el tiempo es un don divino para que la creación pueda realizarse.

En ese tiempo creado surge el hombre. La unidad de la familia humana es un dato clave y fundamental de la Sagrada Escritura. Aunque hay que tener en cuenta el género literario del Génesis, libro que nos habla de los comienzos de la creación; es innegable que el mensaje revelado, por lo que toca a la humanidad, testimonia un origen único de las razas. La historia humana tiene por tanto una fuente común en la creación divina del primer hombre. Esta doctrina, quicio de la historia, es recogida con énfasis por San Pablo en su memorable discurso del Areópago ante los atenienses, hacia el año 50 de nuestra era. "De pie en medio del Areópago" sintetiza el Apóstol de las Gentes de un modo que difícilmente podrá ser superado, la enseñanza bíblica en torno a la creación:

"Atenienses, veo que vosotros sois, por todos los conceptos, los más respetuosos de la divinidad. Pues al pasar y contemplar vuestros monumentos sagrados, he encontrado también un altar en el que estaba grabada esta inscripción: AL DIOS DESCONOCIDO. Pues bien, lo que adoráis sin conocer, eso os vengo yo a anunciar.

El Dios que hizo el mundo y todo lo que hay en él, que es Señor del cielo y de la tierra, no habita en santuarios fabricados por mano de hombres; ni es servido por manos humanas, como si de algo estuviera necesitado, el que a todos da la vida, el aliento y todas las cosas. El creó, de un solo principio, todo el linaje humano, para que habitase sobre toda la faz de toda la tierra y determinó con exactitud el tiempo y los límites del lugar donde habían de habitar..." (Act. 17, 22-26).

Si Dios es el creador y el señor de la naturaleza y de la historia, si es el árbitro providente de los destinos humanos, ¿cuál es el lugar de la libertad humana? ¿No caeremos en un determinismo de signo providencialista? Cuestión ésta difícilísima, que ha motivado largos debates y tentativas de explicación por parte de teólogos de todas las épocas. En la antigüedad romana, Cicerón se enfrentó a la alternativa: o la divinidad presabe todos los actos humanos, y entonces el hombre ya no es libre; o el hombre es enteramente libre, y entonces la divinidad carece de poder para dirigir la historia; pero en este caso la divinidad carecería de una perfección esencial, Dios no sería Dios. Como la libertad humana es un hecho de diaria

comprobación experimental, Cicerón optó por la segunda alternativa; optó por la libertad humana, pero negó a la divinidad la presciencia de los posibles. "Haciendo al hombre libre, lo hizo sacrilego", comentaba San Agustín, quien comprendió que tal solución privaba a Dios de un atributo esencial y lleva a una contradicción palmaria: un Dios que se vería sorprendido por la acción humana. E intenta la magna tarea conciliadora de salvaguardar a la vez la verdad bíblica de la omnisciencia divina, y el hecho de experiencia, la libertad. Sólo insinuaremos la dirección de la dialéctica agustiniana. Actuamos libremente no porque Dios presabe nuestros actos, sino porque nuestra voluntad es libre. En otras palabras: Dios en su eterno presente conoce la orientación de nuestros actos libres, pero esta ciencia no los condiciona, sino que simplemente ya tenía en cuenta esta libertad, prerrogativa con la que el mismo Dios dotó nuestro ser de hombres. Y en esto, San Agustín no hacía otra cosa que recoger datos bíblicos. Efectivamente la Escritura afirma nuestro poder activo de autodeterminación. El libro del Eclesiástico, cap. 15, 11-17. 19-20, es uno de los lugares teológicos de la doctrina de la libertad:

"No digas: "Por el Señor me he apartado"
 que lo que El detesta, no lo hace.
 No digas: "El me ha extraviado",
 pues él no ha menester del pecador.
 Toda abominación odia el Señor,
 tampoco la aman los que le temen a El.
 El fue quien al principio hizo al hombre,
 y le dejó en manos de su propio albedrío.
 Si tú quieres, guardarás los mandamientos,
 permanecer fiel es cosa tuya.
 El te ha puesto delante fuego y agua,
 a donde quieras puedes llevar tu mano.
 Ante los hombres la vida está y la muerte,
 lo que prefiera cada cual, se le dará.

 Sus ojos están sobre los que le temen,
 él conoce todas las obras del hombre.
 A nadie ha mandado ser impío,
 a nadie ha dado licencia de pecar".

La continua repetición de ciertos hechos daba a la verdad de la autodeterminación el carácter de una constante en el alma de Israel. Los profetas no se cansan de insistir en que la salvación depende del buen uso de la libertad individual. Nada puede suplir la propia responsabilidad: "Si volvieras, Israel! oráculo de Yahvé, si a mí volvieras!" (Jer. 4, 1).

"Así dice Yahvé: Paraos en los caminos y mirad, y preguntad por los senderos antiguos, cuál es el camino bueno, y andad por él, y encontraréis sosiego para vuestras almas. Pero dijeron: "No va-

mos". Entonces les puse centinelas: "Oid el sonido del cuerno bélico". Pero dijeron: No queremos oírlo" (Jer 6,16-17).

"Desde la fecha en que salieron vuestros padres del país de Egipto hasta el día de hoy, os envié a todos mis siervos, los profetas, cada día puntualmente. Pero no me escucharon ni aplicaron el oído, sino que atiesando la cerviz hicieron peor que sus padres" (Jer. 7. 25-26).

La seducción al mal, lo que la teología llama tentación, jamás se nos muestra en la Sagrada Escritura como una coacción fatal. Con esta verdad de experiencia, la Biblia deja también consignada la verdad de fe de la causalidad divina universal. No trata de presentarnos una exposición doctrinal de la forma como se concilian ambas cosas, sino que la expresa simplemente. Es cierto que algunas frases del Antiguo Testamento parecen insinuar una intervención coactiva de Dios en la libertad humana; cuando, por ejemplo, se nos dice que es Dios quien endurece al Faraón (Exodo 4, 21; 7, 3; 10, 1, 27; 14, 3-8), a Sijón, rey amorreo (Dt 2,30) y a los cananeos (Jos 11, 20). Pero son formas de dicción que en nada restan la importancia de la responsabilidad humana, dueña de sus propios destinos. Son metáforas propias del genio hebreo, oriental, algo alejadas de nuestro modo más preciso y filosófico. La Escritura no admite en ningún momento un determinismo humano que suprima la responsabilidad individual, sobre todo en vista a la salvación. Según el Exodo, el Faraón egipcio tiene la responsabilidad de su obcecación (5, 2; 8, 11.28; 9, 27; 10, 16), lo que equivale a dejar a salvo la libertad humana y por tanto a permitir el triste privilegio de la culpabilidad de una mala acción. La doctrina bíblica formula, pues, un supuesto básico de la teología de la historia: la coexistencia de la divina causalidad universal con la libertad humana. Fuera de esta tesis, es fácil caer en uno u otro de los extremos: o el fatalismo oriental de ciertos teólogos mahometanos; o el ateísmo de ciertas formas existencialistas modernas. Jean-Paul Sartre describe expresivamente esta actitud recurriendo a un mito clásico remozado en su obra "Las Moscas".

Orestes le dice a Júpiter: "¿Qué hay entre tú y yo? Nos deslizamos uno junto a otro, como dos barcas, sin tocarnos. Tú eres un dios y yo soy libre. Estamos igualmente solos... Ya no hay nada en los cielos, ni bien, ni mal, ni nadie que me dé órdenes. Estoy condenado a no tener más ley que la mía... Cada hombre tiene que inventar su propio camino".

Frente a la historia empírica científica, que no va ni puede ir más allá de los acontecimientos, los filósofos de la historia intentaron descubrir la trama subyacente de la historia. A pesar de que este ambicioso programa "era condenado tanto por los historiadores en activo (que veían en él un

intento de suprimir su ocupación) como por los filósofos antimetafísicos (que lo juzgaban totalmente incapaz de realización)", sin embargo el problema planteado no puede eludirse, si no queremos desembocar en la irracionalidad y en el absurdo.

En la Edad Media algunos exégetas creyeron poder deducir de los Libros santos indicaciones que permitiesen predecir con más o menos exactitud el sentido de la Historia. Uno de ellos fue el Abad Joaquín de Fiore, que entrevió la perspectiva de una plenitud terrena de la historia, la Edad del Espíritu Santo, la tercera edad del mundo, época de plenitud y perfección, en que se harían patentes la libertad, la contemplación y la alabanza divina, el amor y la alegría. Pero la exégesis del Abad de Fiore se muestra sumamente endeble porque, si bien recurre a la Biblia, se apoya en una artificiosa combinación de números y textos. La especulación del religioso calabrés giró en torno a un literalismo exagerado, desconociendo la historia de las formas, la hermenéutica que es preciso aplicar a los géneros literarios. Su milenarismo arrojó en la Europa medieval los gérmenes de profundas conmociones, que los visionarios y exaltados habrían de llevar a un paroxismo explosivo.

Nada autoriza a profetizar —con la Sagrada Escritura en la mano— una etapa de perfección general dentro de la evolución histórica mundana. Las notas con que describe Cristo la última edad del mundo antes de su segunda venida en gloria y majestad, son de perplejidad y confusión en la humanidad debido a lo ambiguo de la situación religiosa y moral. (Cf. Mt 24, 21-28, 36-41 y paralelos). Tal ambigüedad no quedará despejada dentro del mismo curso histórico. La tentación en que cayeron los joaquinistas fue precisamente olvidar la oposición entre la Iglesia y el mundo, la tensión entre las dos ciudades agustinianas. Esta tensión es inherente a la condición histórica en la economía de la salvación y no desaparecerá sino cuando los tiempos se hayan consumado. Cuando ocurrirá esto, es algo que no se puede determinar a priori.

"La perspectiva cristiana de la vida y su interpretación de la historia —dice Christopher Dawson— son profundamente trágicas. El verdadero progreso en la historia es un misterio que se cumple en el fracaso y el sufrimiento y que sólo ha de revelarse al fin de los tiempos. La victoria que domina al mundo no es éxito sino fe, y sólo a los ojos de la fe se comprende el verdadero valor de la historia" (7).

Si es imposible determinar el cuándo y el cómo del final de los tiempos, hacia el que la humanidad se encamina inexorablemente, no ocurre lo mismo con lo que la fe considera el acontecimiento central de la historia. La

7 *Dinámica de la historia* (Buenos Aires, 1962) p. 255.— Sobre Joaquín de Fiore cf. nuestro artículo "Joaquín de Fiore y la perspectiva de una plenitud terrena de la historia", en *Mercurio Peruano*, n° 470, nov.-dic. 1967, p. 373-384.

plenitud de los tiempos ya ha sido alcanzada con la venida de Jesucristo, el Hijo de Dios hecho hombre (Gál 4, 4; Efesios 1, 10), con su muerte y su resurrección. No hay ni puede haber otro suceso de mayor importancia dentro del curso mismo del proceso humano. Es en esta creencia donde se separan la profesión de fe cristiana y el judaísmo ortodoxo. Esta distinción de creencias es explicada muy claramente por el notable teólogo protestante Oscar Cullmann: "La espera subsiste, como en el judaísmo. Continuamos esperando del futuro lo que los israelitas esperaban de él; pero ya no es el *centro* de la historia de la salvación; este centro está situado desde entonces en un acontecimiento histórico acaecido. Ha sido alcanzado, pero el final ha de llegar todavía. Así, tomando una imagen, en una guerra, la batalla decisiva puede haber sido librada en el curso de una de las primeras fases de la campaña, y sin embargo las hostilidades continúan aún durante largo tiempo. Aunque la importancia decisiva de esta batalla no sea quizás reconocida por todo el mundo, significa no obstante ya la victoria. Sin embargo la guerra debe continuarse durante un tiempo indefinido hasta el "Victory Day" (8).

La presencia de Jesús de Nazaret indica por sí misma la plenitud desigualada e inigualable de Dios en el seno mismo de la historia. Juan Bautista, el Precursor, fue consciente de ello: "El tiempo se ha cumplido y el Reino de Dios está cerca" (Mc 1, 15). Y Cristo, en la sinagoga de Nazaret, después de leer la profecía de Isaías que anunciaba la venida del Ungido de Dios, dice claramente: "Hoy se cumple esta escritura que acabais de oír" (Lc 4, 21). Y más tarde derramará lágrimas sobre la ciudad santa de Jerusalén: "porque no has conocido —dice— el tiempo de tu visita" (Lc 19, 44). Jesús corona la espera judía objetivamente. Introduce definitivamente en la historia del pueblo elegido la Presencia encarnada de la divinidad. "Ahora, sin la ley —dice San Pablo, Rom. 3, 21— se ha manifestado la justicia de Dios, atestiguada por la Ley y los Profetas". Y esa presencia central divide la historia humana en un antes y un después. Nuestra cronología es un evidente testimonio de ello. Pero además esa presencia conduce el tiempo humano a su consumación, puesto que la domina por entero. Y notemos de paso que esta dirección de la mirada del cristiano hacia el 'último día' no es de tal modo absorbente que diluya la historicidad del cristianismo en términos de una religión de evanescencia intemporal, como ciertas formas orientales de relación con la divinidad. Así lo ha reconocido un maestro de la historiografía francesa, Lucien Febvre: "El cristianismo... es una religión de historiadores. "Creo en Jesucristo, que nació de la Virgen María, fue crucificado bajo Poncio Pilato, resucitó de entre los muertos al tercer día"; una religión fechada. Y estas referencias no constituyen para el fiel un accesorio,

en absoluto. No se es cristiano si no se aceptan esas afirmaciones, que la religión coloca en el umbral de la creencia, como otras tantas verdades situadas en el tiempo. Igualmente, no se es cristiano, si uno no se sitúa a si mismo y, con él, las sociedades, las civilizaciones y los imperios, entre la caída, punto de partida, y el juicio, punto de llegada de todo lo que vive aquí abajo" (9).

Ese Jesús que vino humildemente, pobremente, "en figura de siervo", y así entró en la historia, vendrá un día para juzgar al mundo y salvar a los creyentes. Desde luego, para el no creyente es un escándalo la pretensión cristiana de que Jesús de Nazaret, el hijo del carpintero (10), humillado y crucificado, es el centro de la historia. Como es un escándalo el que un pueblo se arrogue el derecho de llamarse el pueblo elegido de Dios. Pero quien, al escandalizarse, rechaza totalmente por absurdo el dogma de la Encarnación, demuestra haber entendido el Cristianismo mejor que quien lo reduce a un tibio filantropismo desprovisto de su nervio vital. El pagano Celso, gran enemigo del cristianismo, satirizó la fe judeo-cristiana, basado precisamente en ese escándalo de la razón. "Los judíos y los cristianos —dice Celso— me dan la impresión de un montón de murciélagos o de hormigas salidos de sus guaridas, o de ranas reunidas a la orilla de un charco, o de gusanos celebrando una sesión junto a un estercolero y diciéndose unos a otros: A nosotros nos revela y anuncia Dios todas las cosas. Dios no se preocupa en absoluto del resto del mundo; somos nosotros los únicos seres con quienes negocia, (...) a nosotros nos están sometidas todas las cosas, la tierra, el agua, el aire y las estrellas. Y como se ha dado el caso de que algunos de nosotros hemos pecado, Dios mismo vendrá o enviará a su propio Hijo para destruir con fuego a los malvados y para hacernos participar de la vida eterna" (11).

Día de Yahvé, Día del Señor, fin de los tiempos, día del Juicio: son términos con que la Biblia designa el acontecer terminal, noción escatológica. Los profetas del Antiguo Testamento enmarcan la victoria final de Yahvé en descripciones imaginativas del más vivo colorido: es el día de nubes, de fuego, en que los cielos se disuelven y la tierra tiembla, el mundo es devastado. Es el juicio, es la purificación. Es el fin.

En el Nuevo Testamento, aunque no está ausente la apocalíptica judía, se usan términos como "epifanía" y "parusía". Esta última palabra designa en el mundo greco-romano las visitas oficiales de los emperadores. Ahora San Pablo la emplea para indicar la venida última del Señor, que coincidirá con la resurrección de los muertos (1 Tes 4, 16 s.) y el comienzo de la nueva tierra y el nuevo cielo (Apoc 21, 1).

El significado de la parusía para el hombre no está desligado de la

9 *Combates por la historia* (Barcelona 1970), p. 220-221.

10 Mt. 13, 55.

11 *Orígenes* IV, 23.

existencia cotidiana. El capítulo 25 del evangelio de San Mateo pone en relación el futuro definitivo con la actitud que el hombre haya tenido con sus semejantes en esta vida. La parusía permite apreciar a los hombres en su justo valor (1 Cor 1, 18), juzgar la significación de las obras humanas (4, 3ss.) en su auténtica dimensión, estimar el peso y la solidez de este mundo, cuya figura pasa (7,31) (cf. Vocabulario de Teología Bíblica, "Día del Señor").

Sobre la fecha de la parusía, la Escritura guarda, como hemos dicho, un impenetrable silencio (Mt 24,42). Cuando se nos habla de la inminente venida del Señor, no se trata de una proximidad cronológica. Y así lo entendió San Pablo, cuando reprocha la conducta de ciertos cristianos de la comunidad de Tesalónica, que se mantenían ociosos pretextando el cercano fin del mundo. Pablo les advierte en su primera carta: "Cuanto al tiempo y a las circunstancias no hay hermanos, por qué escribir. Sabéis bien que el día del Señor llegará como ladrón en la noche" (5, 1-2). Y más expresamente añade en la segunda carta: "Por lo que hace a la venida de nuestro Señor Jesucristo y a nuestra reunión con El, os rogamos, hermanos, que no os turbéis de ligero, perdiendo el buen sentido, y no os alarméis ni por espíritu, ni por discurso, ni por epístola, como si fuera nuestra, que digan que el día del Señor es inminente" (2, 1-2).

Este retraso de la parusía no debe servir, en la enseñanza neotestamentaria, para que el creyente emperece y enerve sus tareas temporales. Al contrario, se le exhorta a una vigilancia asidua y constante (Mt 24, 42-51); a que haga fructificar sus talentos, es decir, sus facultades (Mt 25, 14-30); a que ayude en toda forma a los demás hombres siguiendo el mandato del amor (Mt 25). "Así, dice San Pablo, mientras hay tiempo (e. d. mientras exista el mundo), hagamos bien a todos, pero especialmente a los hermanos en la fe" (Gal 6,10). Sabemos además que el mal nunca prevalecerá definitivamente sobre los que ajustaron su conducta a normas de justicia. La historia no va jamás a la deriva: "Sabemos que en todas las cosas interviene Dios para bien de los que le aman" (Rom 8,28).

Vivimos los creyentes en una tesitura de esperanza. La espera de la venida del Señor es un componente esencial de nuestra fe y aun de nuestra psicología. Pero no se trata de una espera vacía e indiferente a la historia, sino de una espera activa y laboriosa en el seno de la sociedad. Es una espera que adquiere por momentos los caracteres épicos de la lucha entre el bien y el mal, entre las invitaciones de Dios y el endurecimiento humano; entre la ciudad de Dios y la ciudad terrena, tal como la intuyó San Agustín. Esta espera operante constituye quizás la actitud práctica más difícil, puesto que nos obliga a una tensión esforzada entre dos términos. La tentación constante es mantener uno solo de los extremos: o la inactividad del ocio a la manera tesalonicense, o el volcarse ávido hacia la cons-

trucción exclusiva de esta tierra, como se observa en las formas históricas del materialismo y en las del solidarismo puramente humano, sin base ni proyección trascendente.

El Concilio Vaticano II nos ha puesto en guardia contra esas tentaciones. Por una parte, no hay que pensar la historia de la salvación como si fuera totalmente distinta de la historia humana, sin ninguna relación o con una relación remota hacia ella. Por otra parte, tampoco cabe desligar el servicio a este mundo de nuestra vocación a descubrir el sentido último y definitivo de toda acción humana, que no se agota en la preparación y ejecución de estructuras más justas y humanas, aunque las supone.

Deseamos concluir citando las palabras de la Constitución conciliar *Gaudium et Spes*, que resumen admirablemente toda la teología bíblica de la historia:

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

Se nos advierte que de nada le sirve al hombre ganar todo el mundo si se pierde a sí mismo. No obstante, la espera de una tierra nueva no debe amortiguar, sino más bien avivar, la preocupación de perfeccionar esta tierra, donde crece el cuerpo de la nueva familia humana, el cual puede de alguna manera anticipar un vislumbre del signo nuevo. Por ello, aunque hay que distinguir cuidadosamente progreso temporal y crecimiento del reino de Cristo, sin embargo, el primero, en cuanto puede contribuir a ordenar mejor la sociedad humana, interesa en gran medida al reino de Dios.

Pues los bienes de la dignidad humana, la unión fraterna y la libertad; en una palabra, todos los frutos excelentes de la naturaleza y de nuestro esfuerzo, después de haberlos propagado por la tierra en el Espíritu del Señor y de acuerdo con su mandato, volveremos a encontrarlos limpios de toda mancha, iluminados y transfigurados, cuando Cristo entregue al Padre “el reino eterno y universal; reino de verdad y de vida; reino de santidad y gracia; reino de justicia, de amor y de paz”. El reino está ya misteriosamente presente en nuestra tierra; cuando venga el Señor, se consumará su perfección”. (n. 39).