

## ESCATOLOGÍA Y UTOPIA

*El eterno problema de las relaciones entre gracia y libertad, o entre salvación y liberación, puede ser estudiado en modelos históricos diversos cuando se lo formula como problema de relaciones entre el concepto cristiano de escatología y el concepto filosófico de utopía. A pesar de su visión negativa sobre la teología de la liberación que, a nuestro juicio, es unilateral y mal informada aunque marginal al artículo, éste aporta elementos valiosos para situar esas tres verdades que han de encontrar su lugar en cualquier síntesis que se pretenda: la ambigüedad o el carácter abierto de la historia, la verdad de la salvación y la presencia de esa salvación en la historia.*

*Eschatologie und Utopie, Internationale Katholische Zeitschrift, 6 (1977) 97-110*

### ACLARACIÓN DE TÉRMINOS

Escatología y Utopía son dos conceptos muy diversos por origen y contenido. Sólo coinciden en la idea de un futuro mundo mejor y en el estímulo de la esperanza. Por ello, para poder compararlos, es preciso en primer lugar aclarar el contenido exacto de cada una de las dos palabras.

#### Utopía

Literaria y filosóficamente, la utopía tiene su origen en la filosofía del Renacimiento y en Tomás Moro. Es una forma de filosofía política que podría caracterizarse como platonismo con elementos cristianos. Retoma aquella empresa de construir un estado ideal, que Platón fue el primero en proponerse. Con ello se ve que en este sentido estricto, la utopía no está ligada a una filosofía de la historia; no se mueve dentro de una concepción dinámica de la historia, cuya meta futura sea anticipada en la utopía. Esta otra concepción de la utopía como el aguijón que mueve el proceso de la historia, y que ha sido la de E. Bloch, es, en realidad, conceptualmente inexacta y tiene su origen y su sitio en otro lugar de la historia del espíritu humano. Pero *en sí*, la utopía no ha nacido en el suelo de una filosofía dinámica de la historia sino en el suelo de una ontología platónica, aunque sus fronteras no sean fáciles de trazar. Se la podría definir como "la construcción racional de instituciones comunitarias óptimas que posibiliten una vida feliz", aunque Tomás Moro hablaría más bien de "instituta et mores" (instituciones y costumbres) evitando así dar a las estructuras un mecanicismo automático que anule la responsabilidad.

De lo dicho se ve que la utopía no es concebida como realidad futura, sino como la imagen matemáticamente pura de las diferentes realizaciones concretas del estado. Es una medida ideal de justicia y de derecho, en formulación químicamente pura, que sirve para medir críticamente la realidad política. Su meta no está tanto en el futuro, cuanto en la posibilidad de medir al presente con su norma ideal y acercarlo a ella lo más posible. Es una filosofía práctico-política inserta en una trama de pensamiento ontológico.

## Escatología

La escatología, por el contrario, es una expresión de fe. Apoyándose en la profesión de la resurrección de Jesús, anuncia la resurrección de los muertos, la vida eterna y el reino de Dios. En realidad implica una cierta mezcla de la fe cristiana y de la búsqueda griega de un logos: de una razón que haga comprensibles las cosas. Es un esfuerzo por expresar la lógica interna de los asertos cristianos relativos a la vida eterna y a las relaciones Dios-hombre-mundo. Esta búsqueda de sentido puede ser lo que tiene en común con la utopía. Pero la diferencia entre ambas es mayor, por cuanto la utopía llama al obrar humano dirigido por la razón práctica, mientras que la escatología se dirige a la paciencia receptiva de la fe. El que esta diferencia sea superable depende de si fe y razón, recibir y crear, se hallan mutuamente relacionados e interpenetrados, o no.

De ahí que la cuestión decisiva en nuestro tema sea ésta: el mensaje escatológico que remite al hombre a la pasividad de lo recibido ¿puede convertirse en un lenguaje práctico y referido a la acción, o no?

Ahora bien: parece evidente que un discurso que remitiera al hombre a la más pura pasividad, sería a la larga vacío de contenido y carente de sentido, y no duraría mucho tiempo. De aquí se sigue que, ya desde su misma aparición, la predicación de la escatología busca un *significado* práctico, esto es, se presenta necesariamente como "escatología" y algo más. Esa ha sido la formulación de nuestro tema: escatología. Y me parece que es posible establecer en él cuatro tipos fundamentales que tratan de expresar una síntesis y unos modelos operativos, aunque diversos, para expresar las relaciones entre ambas magnitudes <sup>1</sup>.

## EL MODELO MILENARISTA

El modelo más sorprendente es el que ha pasado a la historia con el nombre de milenarismo (o, en griego: quiliasmo) y que tiene su origen en el cap. 20 del Apocalipsis donde se promete a Cristo y los santos un reino de mil años sobre la tierra. Es una representación que, aunque tiene que ver con la escatología, no se contenta con ella, sino que construye un duplicado terreno e histórico de lo ultraterreno y metahistórico. También habrá un tiempo histórico final en que todo será como tiene que ser. Con ello lo intrahistórico y lo metahistórico se entremezclan. Se produce así una bidimensionalidad de la esperanza que tiene sus raíces en la forma judía de la esperanza veterotestamentaria: basta con ver la tradición davídica del Salmo 2 o del oráculo de Natán que, a su vez, apuntan a un "segundo" David, un nuevo "Reino de David" pero con todo un cúmulo de éxitos, seguridades y poderes que implican ya una acción política inmediata de Dios. Martin Buber lo llamó atinadamente un lenguaje teopolítico. Y esta construcción teopolítica se agudiza en la Apocalíptica que, por un lado, subraya la referencia a la Trascendencia pero, por otro, construye toda una filosofía de la historia que permite casi datar su fin a partir de la lógica interna de su desarrollo. El profeta jeremías representa un conato de sustituir las conductas teopolíticas por una política racional derivada de una responsabilidad creyente. Sus oponentes, convencidos de la providencia absoluta de Dios sobre el Templo, sobre Jerusalén y sobre la casa de David, toman esa providencia como una garantía militar, aun cuando nada, en un análisis racional de los hechos, permite augurar tal seguridad. Jeremías, en cambio, les exige una política racional, que tenga en cuenta la correlación de fuerzas y las posibilidades

reales. Y concibe esa política como expresión de la fe, en Dios y de la responsabilidad ante El. Es claro que aquí laten dos concepciones diversas de las relaciones fe-razón o fe-realidad y, en definitiva, dos diversas concepciones de Dios. Por eso cada una de las partes acusa a la otra de falta de fe o de herejía. Los enemigos del profeta, con su irracionalidad, llevan a la destrucción de Jerusalén y a la pérdida de la independencia judía. Su modelo es "teopolítico" aunque todavía no pueda llamarse milenarista. Nace de la seguridad literal en los oráculos de David y en las profecías del Templo, pero no está ligado a una determinada concepción global de la historia.

### **Un ejemplo más puro**

En la *Regla de la Guerra* de Qumran, sí que tenemos un ejemplo expreso de política milenarista. Por un lado se describe (con cierta afición hacia el detalle militar) una guerra de cuarenta años entre los hijos de la luz y los hijos de las tinieblas. Por otro lado, todo está entretelado en una construcción apocalíptica de la historia, en la que Dios, Señor de la guerra, instaura el reino definitivo, mediante sus ejércitos dirigidos por Miguel. Y en este trasfondo es como debería ser vista la figura de Jesús. Su posición es semejante a la de jeremías que hace responsable de la destrucción definitiva de Jerusalén, a toda esa mezcla de fe y política. Y también su fracaso se corresponde históricamente con el fracaso del profeta. Con ello, la síntesis de escatología y política típica del minelarismo, queda eliminada como posibilidad de la decisión fundamental cristiana, aunque nunca sea fácil trazar sus fronteras concretas en cada momento histórico. Pero al menos podemos decir que allí donde hoy nos encontramos con nuevas formas de milenarismo, no estamos en realidad ante ningún acontecimiento nuevo.

En resumen podríamos decir que lo decisivo del proyecto milenarista es la espera de una situación intrahistórica de salvación, que supera las posibilidades de la acción política pero que ha de ser provocada con medios políticos. Su posibilidad está garantizada por la "lógica de la historia" que, por así decir, aporta lo que los medios políticos no pueden aportar. Tratando de hacer tipologías, el marxismo habría de ser colocado aquí, más que en el campo de la utopía: por un lado se sirve del análisis económico más exacto y preciso y, por otro lado, lo vincula a una predicción que en modo alguno fluye de dicho análisis. La única diferencia es que ahora, en lugar de Dios y san Miguel, está la lógica interna de la historia.

### **EL MODELO ECLESIASTICO DE SÍNTESIS**

El modelo milenarista se presenta hoy sobre todo bajo la forma de la teología de la liberación y su atractivo deriva de su cercanía al desarrollo de los motivos históricos y a la dirección de las realizaciones humanas. No obstante no hay aquí una síntesis entre esperanza creyente y racionalidad de la acción política, sino más bien una adición que amenaza con corromper ambos sumandos. Su única aportación consiste en una fusión de metas irracionales y argumentaciones políticas, de la que deriva una acción política planificada con precisión pero profundamente irracional. Entre la promesa y sus medios no hay verdadera correspondencia <sup>2</sup>.

Los orígenes del milenarismo militante ya muestran que no puede ser ninguna solución: no sólo Jesús y jeremías, también pertenece probablemente a este contexto la muerte de

Santiago, el hermano del Señor. La cuestión de la observancia de la Ley no daba en este caso motivos para esa muerte; pero sí que los daba la no participación de las comunidades cristianas en la guerra judía.

Es cierto que tanto el Apocalipsis como San Ireneo aceptan esta idea del reino de mil años de Cristo como etapa histórica previa a su Reino definitivo. Pero en ambos casos su planteamiento carece de toda resonancia política. Con ello se ve que, en la medida en que un tal milenarismo no es herético, pierde significación y carece de valor como representación temporal.

Por eso la ortodoxia eclesiástica buscó su interlocutor no en la Apocalíptica y la filosofía de la historia, sino en Platón y su ontología. Esto significa que, en lugar de una realización militante de la escatología a base de políticas milenaristas, aparece la coordinación entre escatología y "utopía". De hecho, si se estudia detenidamente la filosofía política de Platón, no queda tan distante del esquema mental de la escatología, como parece a primera vista. Lo que ocurre es que en los habituales tratados eclesiásticos se habla de Platón con dos-"clichés" diversos y no fácilmente armonizables. Por un lado el Platón dualista que enseña la huida del mundo hacia el más allá. Por otro lado el Platón político con sus empeños teórico-prácticos por reconstruir la polis griega entrada en crisis. Y de hecho podemos decir con seguridad dos cosas: que el martirio filosófico de Sócrates es el punto axial del filosofar platónico; y que esta filosofía -que tiene en su trasfondo la muerte del justo entrado en conflicto con las leyes del estado- se ha movido siempre hacia la búsqueda del estado recto y justo. Y aquí radica el lazo entre escatología y utopía tal como Platón nos lo ofrece: que individuo y comunidad sólo pueden subsistir si existe un orden del ser, más amplio que ellos y justo, con el que puedan medirse y ante el que puedan ser responsables ambos. La realidad sólo puede configurarse con algo de sentido, si la idealidad es realidad. La realidad de lo ideal es un postulado de la forma como experimentamos nuestra realidad que se convierte por ello en una realidad de segundo orden. Sin la doctrina platónica del más allá y sin su teoría de las ideas no existen medidas ni presupuestos para la consistencia de la comunidad política. La diferencia socrática entre el Bien y los bienes es el núcleo, no sólo de la doctrina platónica de las ideas, sino de su filosofía del estado.

De esta forma, la utopía platónica aparece como reguladora de la razón política: entre ambas se da una síntesis que no se daba en la política milenarista con su mezcla de fe y razón. La política es asunto de la razón práctica; pero el espacio de la razón queda ampliado por la captación de la justicia y la apertura a ella: el Bien no tiene menos realidad, sino más realidad que los bienes.

### **Contenidos del modelo platónico-cristiano**

Se ha dicho que la utopía como "empresa del pensar humano" era algo propio del mundo moderno, en cuanto opuesto a la edad media o al cristianismo primitivo. Esto es cierto por lo que toca a la formulación expresa del género "utopía". Pero eso no significa que los tratados políticos medievales no sigan fieles a las ideas fundamentales de la utopía platónica, retrabajadas ahora con el material de la filosofía de Aristóteles y de la tradición cristiana. Los rasgos y el contenido de esta síntesis grecocristiana se contienen, para mí, en estos tres puntos de vista:

1. *La espera escatológica no contiene en sí misma ninguna representación de una consumación intrahistórica.* Más bien expresa la imposibilidad de esa consumación intrahistórica del mundo. Esto es algo común a todas las diversas representaciones sobre el fin del mundo. Y es que una tal consumación del mundo contradiría a la permanente apertura de la historia y de la libertad. El modelo milenarista espera la salud no de la dignidad moral del hombre sino de mecanismos planificables: de ahí su instrumentalización de esperanzas irracionales con estrategias racionales.

2. Si sólo nos quedamos con esa negativa de la escatología a la consumación intrahistórica, la consecuencia será un pragmatismo desnudo y una resignación total. Pero la escatología afirma también algo positivo, a saber: que *la historia es capaz de una consumación total aunque exterior a ella misma.* Lo que queda fuera de la historia es, sin embargo, la plenitud *de la historia.* La lógica de este pensamiento lleva a afirmar que sólo el rechazo del milenarismo y la aceptación de la escatología como escatología, pueden dar sentido a la historia. Pues la historia postula un sentido pero no encuentra en sí misma su sentido pleno. De donde se deduce que, o no tiene sentido o lo tiene fuera de sí misma y, por tanto, se trasciende a sí misma. Esto significa que la escatología es la garante del sentido intrahistórico y posibilita la utopía que elabora los modelos de máxima justicia y los erige en tarea de la razón política.

3. Por tanto, *la escatología no está vinculada con ninguna filosofía de la historia, sino con una ontología.* Por lo primero puede ser compatible con ideas tanto de progreso como de decadencia, pues su juicio no es ningún esquema de desarrollo histórico sino el concepto mismo de Dios concretado en la Cristología. Esta localización de la escatología en Dios y no en la historia, es lo que posibilitó su vinculación con la tradición del pensamiento platónico.

## LA COMUNIDAD UTÓPICA DE LOS MONJES

Y también ya antes de la aparición de la edad moderna, el monacato cristiano es un intento creyente de encontrar y hacer presente la utopía en este mundo. Esto quedaba expresado en la fórmula de la época que se utilizó para describir al monacato: *vida angelical* es decir: vida del paraíso ya aquí, "topos" (lugar) de lo utópico. Su desarrollo arranca precisamente de una palabra utópica de Jesús ("vende lo que tienes y dalo a los pobres") y procede con la conciencia de que la vida de Jesús, tomada literalmente, era una vida utópica, "sin lugar" (cf Mt 8,20). Esta es la razón por la que los monjes se iban del mundo habitado al desierto, es decir: al no-mundo para que, por los monjes "el desierto se convierta en ciudadanía y el no-mundo en mundo" (Cirilo de Skythopolis). Las diferencias insuprimibles que rigen en el mundo han de desaparecer automáticamente en el umbral del convento: la diferencia entre libres y esclavos, que en el mundo continúa en vigor, es suprimida aquí (cf Regla de San Benito, 2, 16ss.).

### Su evolución posterior

Lo que diferencia a este planteamiento del platónico es que aquí la utopía aparece como parcialmente realizable, por la fuerza de la fe. Pero esta realización no tiene lugar en el mundo y sus instituciones sino en el "no-mundo" carismático que aparece por la huida voluntaria del mundo. Esto no quiere decir que no se dé una relación hacia el mundo,

como se ve claramente al menos en el monacato occidental: la comunidad monacal constituye una muestra de las posibilidades de vida en común y de supervivencia en los tiempos inciertos. Esto es lo que poco a poco fue convirtiendo la existencia del monje en algo muy "tópico", una parte del mundo establecido más que una contraposición a él. Contra esto levantó de nuevo el franciscanismo la bandera de la utopía y, además, dando esta vez rasgos muy concretos a las relaciones con el mundo y con las comunidades humanas existentes. Los "desiertos" a donde se van los monjes son ahora las ciudades para que las ciudades dejen de ser desiertos y se conviertan en civitates, comunidades de ciudadanos. Y además aparece la "tercera orden" con la idea de trasladar el modelo utópico de vida de los monjes a la vida "tópica" de las profesiones normales. Toda la vida comenzaba así a ser penetrada por lo utópico, aunque es innegable que esto acontece con un talante mucho más individual que propiamente político.

Es en este contexto donde se entiende el intento de Joaquín de Fiore, de una síntesis entre utopía monacal y milenarismo. Al revés de Ireneo, Joaquín sí que tiene una construcción de la historia, en la que el Dios trinitario aparece como su principio de progreso. La antigua idea de que el monacato anticipaba el mundo del Espíritu recibe ahora un contenido temporal: el monacato ha anticipado la próxima fase de la historia. La utopía se ha historizado y se ha convertido en una meta que mueve activamente a la historia. Por más medievales y monásticas que sean sus expresiones, es innegable que con ello se ha abierto estructuralmente el camino que lleva a Hegel y a Marx: la historia es un proceso hacia adelante, en el que el hombre construye activamente su salvación, la cual no es reconocible desde la lógica del presente, pero está garantizada por la lógica de la historia.

## **EL PROYECTO EVOLUCIONISTA DE TEILHARD DE CHARDIN**

La novedad de Teilhard reside en que, al llamar a Cristo "punto omega" vincula la escatología cristiana con la teoría científica de la evolución. Historia natural e historia humana son fases de un mismo proceso que avanza desde lo más sencillo a lo más complejo. Y el Nuevo Testamento permite relacionar esta visión con la esperanza escatológica y con la fe en Cristo, gracias a las imágenes de Cristo como cabeza del cosmos y del cuerpo de Cristo, típicas de las Cartas a Efesios y Colosenses. Pese a los posibles puntos de contacto con el marxismo, hay que subrayar en Teilhard la falta de una filosofía de la historia y la ausencia de un programa político concreto. En este sentido no se le puede tachar de milenarista. En todo caso cabría acusarle de una política tecnocrática, si es que él cree que el progreso técnico marca la línea de avance de la evolución. Sería la fe en la ciencia lo que aquí recibe unos rasgos míticos, con el peligro de una caída en ese tipo de resignación que consiste en atenerse exclusivamente a lo manipulable.

### **Nuestra problemática**

Llegamos así a la problemática actual que se expresa mediante el dilema entre una irracionalidad milenarista y una racionalidad positivista y vacía de esperanza. En este contexto, la función de la utopía en el sentido del humanismo cristiano debería ser esforzarse por dilatar el concepto de razón, de modo que pueda ser visto como una tarea de la razón el plantear no sólo las cuestiones que tienen prueba empírica, sino también

la gran cuestión de los valores a los que está sometida la "empiría" misma. Para ello la razón ha de beber en la fuente de las grandes tradiciones religiosas de la humanidad.

En este contexto, la escatología no debe ser considerada, como hacían recientes teorías de la autoridad, como una especie de "suplemento teológico del derecho penal", en donde el párroco se convertía en una especie de alguacil de las sanciones que administraba la iglesia aliada con el estado. Eso sería sólo una utopía negativa de temor y de egoísmo. La función de la escatología es más bien esta otra: que sólo el hombre que no se atiene exclusivamente al estado actual de nuestros conocimientos y que, en principio, va más allá de lo puramente empírico, sólo ése es capaz de manejar la realidad manipulable y la racionalidad limitada a ella. Se trata pues de reconocer como realidad no sólo *el provecho* sino los *valores* y, a partir de ahí, posibilitar un obrar fundadamente humano.

Y en este contexto, siguen teniendo vigor muchas cosas de la tradicional utopía cristiana-humanista. Ella sabía que la realidad sólo se acerca a la justicia sin identificarse del todo con ella, aunque quizás no supo que también al conocimiento le ocurre lo mismo. Ello es lo que hizo que sus modelos fueran muy estáticos, como ocurre, por ejemplo, con la doctrina católica del derecho natural, como forma clásica de un pensamiento utopista. Tomar conciencia de esa limitación significa comprender que el conocimiento sólo puede tener lugar como un juego dialéctico entre praxis y teoría. La utilización de la utopía cubre así los límites del conocimiento y fuerza a nuevos proyectos que posibilitan praxis nuevas, y así sucesivamente. De esta forma, lo estático del platonismo queda superado en favor de un pensamiento histórico que acepta los intentos de filosofar sobre la historia, sin que eso le obligue a deducir de ellos una lógica arbitraria de la historia.

Y un segundo problema podría ser el de la relación entre instituciones y costumbres. La crítica de las instituciones y la búsqueda creadora de estructuras mejores había sido poco desarrollada en la tradicional doctrina del estado. Pero hoy amenaza más bien el olvido absoluto del otro elemento, las costumbres (*mores*), no en el sentido de *la* moral, pero sí en el sentido de lo moral, es decir: un tejido de convicciones fundamentales que tratan de expresarse en las "formas de vida" en las que cobra rostro el consenso acerca de unos valores fundamentales indiscutidos. Donde no hay convicciones comunes, las estructuras se apoyan en el vacío y la obligación se convierte en necesidad. Libertad presupone convicción. Si se reduce la utopía a una doctrina sobre las estructuras se olvida algo fundamental: que el destino de una comunidad depende aún más de la utilización de las fuerzas anímicas que de la utilización de los medios económicos. Abrir la razón a la totalidad de lo real, más allá de la empiría desnuda, es para la utopía tan importante como puede serlo el reparto y control del poder. Descuidando las costumbres no se aumenta la libertad sino que se prepara la tiranía. Todo esto son ideas de Alexis de Tocqueville que los últimos cien años no han hecho más que confirmar. Toda política que sirva a una utopía se trasciende a sí misma en lo moral. Y sin lo moral, la utopía que sólo conoce estructuras, se convierte en un proyecto de cárcel en vez de ser búsqueda de la verdadera libertad.

---

**Notas:**

<sup>1</sup>Para la definición de los conceptos de escatología y utopía, el autor dice haberse

servido de la obra de W. KAMLAH. Utopie, Eschatologie. Geschichtsteologie. Mannheim 1969. (N. del T.).

<sup>2</sup>Como única prueba de estos asertos cita el autor la obra de R. VEKEMANS: Teología de la liberación y cristianos por el socialismo. Bogotá 1976. (N. del T.).

**Tradujo y condensó: GONZALO FUERTES**