

**MEMORIA DE UNA BÚSQUEDA PERPLEJA:
LO “ESCATOLÓGICO” Y SU RELACIÓN CON LA HISTORIA
DE LA TEOLOGÍA RECIENTE**

**MEMORY OF A PERPLEXED SEARCH:
THE “ESCHATOLOGICAL” AND ITS RELATIONSHIP WITH HISTORY
IN RECENT CATHOLIC THEOLOGY**

Carlos Chana Seco

Resumen: El presente artículo reflexiona sobre el modo cómo la escatología se abrió al pensamiento histórico durante el siglo pasado. La necesidad de hacerse cargo de la historia como categoría del pensamiento conllevó un reposicionamiento de la reflexión teológica. Este movimiento, recogido en torno al concilio Vaticano II, hace que los manuales recientes se posicionen de diferentes maneras. La última parte del artículo recoge esos posicionamientos y se pregunta sobre el significado de lo “escatológico” en la teología actual.

Abstract: The present article reflects on the way in which eschatology opened up to historical thought the last century. The need to take charge of history as category of thought led to a repositioning of theological reflection. This movement, gathered around the Second Vatican Council, makes recent eschatology manuals to take different positions. The last part of the article includes this positions and asks about the meaning of “eschatological” in current theology.

Palabras clave: resurrección, Reino de Dios, escatología, transformación histórica.

Key words: resurrection, God’s Kingdom, eschatology, historical transformation.

Fecha de recepción: 5 de enero de 2024

Fecha de aceptación y versión final: 15 de mayo de 2024

1. Introducción: a la búsqueda de una pregunta

1.- Este artículo se escribe bajo el signo de una perplejidad, que tiene que ver con los *desplazamientos del lenguaje y la realidad a la que se refieren*. La significación de lo “escatológico” ha variado considerablemente durante los últimos tiempos. Ese camino nos ha dejado mucho pensamiento y, a la vez, una constatación: lo “escatológico” no tiene una *significación unívoca*. La crisis de los *novísimos* abrió una *pluralidad de perspectivas*. En cualquier caso, nuestro objetivo en este artículo es identificar esos *desplazamientos del lenguaje*, a través de un rápido recorrido por la historia.

Percibiremos, además, cómo en muchas ocasiones, lo “escatológico” está en el centro mismo de la arquitectura teológica. En ese sentido, la literatura teológica habla

en ocasiones de “lo escatológico” haciendo de ello el centro de su pensar, como en los manuales de escatología, por ejemplo; o bien, en otras ocasiones, lo utiliza en su reflexión teológica general. Signo del desplazamiento es constatar cómo este segundo uso ha ido disminuyendo en los últimos tiempos. En cualquier caso, nosotros nos centraremos en los manuales de escatología.

Encontramos por añadidura un motivo *contextual* para esta perplejidad y estos desplazamientos, que nos parece central. Lo “escatológico” comienza su apertura en medio de la crisis de la esperanza. Esta viene de lejos¹, pero se ha ido ahondando. Ya entonces se percibía la *posibilidad* de que la escatología promoviera motivos para esperar. Estos motivos se entroncaban también con la relación con la historia. *La esperanza vive, hoy en día, una crisis diferente*, y la vivencia de la historia está transcurriendo por lugares un tanto más complejos. También a esta cuestión ha de servir lo “escatológico” hoy.

En estas claves generales, dedicaremos el segundo punto del artículo a visitar sumariamente *cómo la historia se introdujo en la reflexión teológica a través de la pregunta escatológica*. Un estudio más detenido de esta cuestión debiera comenzar por la teología protestante para observar cómo se traspasa a la teología católica. Eso nos daría, todavía, mayor amplitud de lenguaje. Sin embargo, los límites de un artículo no nos permiten considerarlo. Nos centraremos, pues, en la reflexión católica en torno al concilio Vaticano II.

Veremos en el punto tercero cómo el concilio Vaticano II, en el número 39 de *Gaudium et Spes*, constata ese movimiento y sus extremos. Su postura no busca solucionar las cuestiones de fondo y, en ese sentido, provocará que la reflexión continúe. Algo que, en nuestro punto cuarto, constaremos con el cotejo de los manuales más actuales. En ellos observaremos también una diversidad de posturas teológica.

Con todo ello, no buscamos más que sacar a la luz los elementos de lo “escatológico” en la teología, en su relación necesaria con la historia. Intentaremos mostrar algo así como *un estado de la cuestión* de una pregunta que ronda, quizá de forma subconsciente, alguna literatura teológica. Llegar a una síntesis en estas cuestiones no es una tarea sencilla. El material que se nos ofrece es mucho. Por eso, implica en primer lugar una selección que, como todas, tiene un tanto de arbitrario. Suponemos que en otros trabajos posteriores podremos considerar otros textos. En segundo lugar, implica una metodología como por catas que vayan permitiendo ver las cuestiones en juego. Esperemos que esas catas nos vayan llevando a una síntesis final que se verá con claridad mayor en la conclusión de nuestro artículo.

2.- Recordemos, como *un marco muy general* de nuestra reflexión, que la escatología ha vivido, como afirma Josep Giménez, un auténtico “giro copernicano”². De esta forma, los manuales apuntan la primera pista de nuestra hipótesis: “En los tratados

¹ De hecho, J. Moltmann inicia su *Teología de la esperanza* con la idea de “apostasía de la esperanza”: J. MOLTSMANN, *Teología de la esperanza*, Sígueme, Salamanca 2006, 31. (Conviene no olvidar que el original es de 1966).

² JOSEP GIMÉNEZ, *Lo último desde los últimos*, Sal Terrae, Santander 2018, 53-86. Una expresión parecida encontramos ya en JUAN JOSÉ TAMAYO ACOSTA, *Para comprender la escatología cristiana*, Verbo Divino, Estella 2000, 277.

neoescolásticos sobre los novísimos se apreciaba una *ausencia del sentido histórico*. Las últimas cosas que advendrían al final no tendrían relación con el tiempo histórico³.

Sabemos, por tanto, que llegamos a esta reflexión con un *tópico asumido*: la escatología ha sufrido un proceso de transformación muy hondo y amplio. Es tópica en este contexto también la aseveración de von Balthasar a mediados del siglo pasado: en el despacho de la escatología se están trabajando “horas extras”⁴. Su crisis fue -es- de una hondura considerable. Así lo hacía ver en su última publicación dedicada a la escatología el teólogo burgalés S. del Cura Elena:

Algo semejante podría decirse en su conjunto del enorme esfuerzo que se está llevando desde hace decenios en la reconstrucción de la esperanza escatológica cristiana. Su itinerario podría describirse de forma simplificada así: de “oficina cerrada” pasando por “oficina con horas extraordinarias” a “oficina en reconstrucción”, recurriendo para ello a una metáfora empleada por Balthasar hace ya tiempo y utilizada también por otros autores al referirse al camino de la escatología contemporánea desde comienzos del siglo XX hasta nuestros días. Más allá de cómo cada teólogo en particular pueda valorar las distintas “obras de reforma” llevadas a cabo o aún por hacer, resulta ampliamente compartida la convicción de hallarnos ante un ámbito de la teología que estaba necesitado de reelaboración y repensamiento⁵.

Nos parece que este proceso de reforma que vivió la escatología tiene como *motivo inmediato* la insatisfacción que esta reflexión provocaba. Pero sus motivos son más lejanos. Es decir, la *insatisfacción* brota de la *profunda inadecuación* entre lo que se intuía culturalmente -sobre todo el sentido de la vida y la historia- y lo que se contaba teológicamente. En ese sentido, la escatología reflejaba de forma clara la *inadecuación* en la que la teología entra en la modernidad.

Sin embargo, podría dar la sensación de que esa creatividad escatológica se fue enfriando⁶. Tras las grandes discusiones en torno al concilio Vaticano II, y la aparición

³ J. J. TAMAYO ACOSTA, *Op. Cit.*, 14. Cuestión que el manual de C. Pozo, con todo su esfuerzo de ser una nueva síntesis, bastante lograda en su época, inmediatamente posterior al Concilio Vaticano II, evidencia: “Todas estas denominaciones manifiestan el sentido del tratado como de un estudio teológico de las realidades últimas, es decir, posteriores a la vida terrena del hombre o posteriores al final de la historia misma de la humanidad”, CÁNDIDO POZO, *Teología del más allá*, BAC, Madrid 1996, 3. En ese sentido, los tratados suelen contener una introducción en la que dan cuenta de la *ahistoricidad, acosmicidad e individualismo* de la que la escatología ha vivido, como ejemplifica J. GIMÉNEZ, *Op. Cit.*, 19-30.

⁴ H. U. VON BALTHASAR, *Escatología*, en *Ensayos teológicos I. Verbum Caro*, Cristiandad, Madrid 1964, 325.

⁵ SANTIAGO DEL CURA ELENA, “‘Spes firma’: núcleos centrales de la esperanza cristiana en la escatología contemporánea”: *Estudios Trinitarios* 3 (2019) 453-512, aquí: 454-455.

⁶ “¿Cuál es la situación actual? ¿Se puede decir de la escatología lo que decía von Balthasar, es decir, que de ella surgen todas las tormentas que, de vez en cuando, vivifican la teología? ¿Vivifica la escatología a todo el conjunto del pensar teológico? Sospechamos que, hoy por hoy, a esta pregunta debemos responder con un modesto *videtur quod non* (nos parece que no). No parece que la situación actual sea como la definiera otrora von Balthasar. Dicho sea esto sin estériles añoranzas”, en J. GIMÉNEZ, *Op. Cit.*, 83. En su análisis, J. Giménez vincula, de forma significativa, esta cuestión a la pérdida del sentido transformador de la historia en el que nos encontramos.

de los manuales que iban sintetizando la novedad escatológica⁷, quizá nos encontremos encallados en las mismas preguntas y problemáticas: “estado intermedio”, teología del infierno, etc. Es posible que este encallamiento no ayude a ver el fondo de la cuestión en torno a lo “escatológico”.

En la constatación de este “giro copernicano”, pasemos a reflexionar brevemente sobre qué ha sucedido en la escatología durante el siglo XX.

2. La crisis de la escatología: la aparición de la historia

2.1. A la búsqueda de un planteamiento

¿De qué forma lo “escatológico” rompe su sentido unívoco y comienza su desplazamiento propio? Esta es una pregunta de largo alcance y casi arqueológica. Se trata de un largo proceso, con muchas aristas y autores que comienza en la teología protestante y se traspasa a la católica. Nosotros hemos decidido centrarnos en torno a lo que sucede en el concilio Vaticano II por motivos de una mayor claridad.

De forma general, esta cuestión tiene que ver con la historia, manifestada en dos extremos: la *razón moderna como razón histórica* y la *introducción de las preguntas históricas en la cuestión bíblica*⁸. Nos parece que este es un punto a retener: lo “escatológico” comienza un camino peculiar en cuanto la historia comienza a entrar en la reflexión teológica. Ordenar estas dos cuestiones, que se entrelazan con mucha intimidad, no es sencillo. Ya los debates sobre el Jesús histórico llevaban encerradas mucha carga teológica⁹.

A la vista, resalta, en primer lugar, todo lo que supuso las cuestiones exegéticas y bíblicas. En un artículo de 2004, G. Uríbarri afirma: “El *factor determinante de la escatología en el siglo XX reside, a mi modo de ver, en la centralidad del Reino de Dios en la cristología*”¹⁰. De esta forma sintetiza el segundo factor que nosotros hemos sugerido arriba a través del contexto en el que Jesús recupera su figura de anunciador del Reino de Dios¹¹. Además, añade que, teológicamente, esta cuestión pende de la cristología. Es decir, en torno a cómo vivió Jesús la cuestión escatológica y lo que significa esa cuestión para su resurrección. En ello hay mucho introducido: el debate en torno a la escatología

⁷ J. A. CORDERO BECKER, “La transformación de los manuales de escatología en el siglo XX”: *Cuadernos doctorales de la facultad de teología*, Universidad de Navarra, 70 (2021) 5-77.

⁸ De forma ejemplar, A. TORNOS, *Escatología*, Publicaciones de la Universidad Pontificia de Comillas, Madrid 1989 da cuenta de esta doble introducción en muchas de sus páginas, como ejemplo: 16, 35, 123. Tal es así que parece estar al fondo de su planteamiento ordenar y responder estas cuestiones. Encontramos también la misma cuestión en J. RATZINGER, *Teología e historia*, Sígueme, Salamanca 1972, 78-79, 93, 99, 107.

⁹ E. KÄSEMANN, *Ensayos exegéticos*, Sígueme Salamanca 1978, 160.

¹⁰ G. URÍBARRI, “La escatología cristiana en los albores del siglo XXI”: *Estudios Eclesiásticos* 79 (2004) 3-28. Aquí 4.

¹¹ Cfr.: J. J. TAMAYO ACOSTA, *Op. Cit.*, 276-278; también: J. GIMÉNEZ, *Op. Cit.*, 56-61.

consecuente y realizada y su síntesis posterior¹² o el recuerdo de la pretensión apocalíptica de Jesús¹³: Dios está por llegar en su Reino.

Nuestra reflexión, sin embargo, nos lleva a dar más preponderancia al diálogo con lo que aquí podemos llamar la reflexión sobre la historia. Con ello, queremos decir, en primer lugar, que la teología se hace cargo de la historia como un dinamismo humano, como podemos observar con las *teologías del genitivo*. En el hacerse cargo aparecen, en segundo lugar, las mediaciones filosóficas: *Hegel, Heidegger, el existencialismo, el marxismo*, etc. Estas mediaciones comienzan a llevar aparejadas preguntas sobre el sentido de la historia y el final de esta, sobre la muerte y el más allá. En el momento en que la teología se abre a esta cuestión, su reflexión cambia significativamente¹⁴.

Ahora bien, la teología tampoco se hace inocente ante esta cuestión. Sabe que ahí hay preguntas muy complejas: ¿es posible reducir la historia a un progreso con finalidad inacabable?, hacerlo así, ¿no sería entrar en una totalidad violenta que no es capaz de escuchar las diferencias?, ¿qué sucede con las víctimas que quedan fuera de ese proceso?

No es que la perspectiva exegética no fuera importante, pero percibimos que esta se pone al servicio de estas búsquedas teológicas. De esa forma, va tomando cuerpo una especie de alianza: el Reino de Dios hace referencia, ineludible, a la historia. Ya una afirmación así dispara la sensación de que lo “escatológico” es resbaladizo¹⁵. Aunque es cierto que este movimiento se inicia en la teología de autores como J. Moltmann u O. Cullmann, en sus discusiones con R. Bultmann o K. Barth, nosotros nos centramos más directamente en lo que estaba sucediendo en los albores del concilio Vaticano II con la teología católica.

2.2. *El proceso de renovación católica*

1.- Por tanto, de cara a encontrar los desplazamientos del lenguaje, queremos descifrar la aparición de la historia como tema y cómo esa cuestión rompe el sentido de lo “escatológico”. El momento del concilio destaca por una *permeabilidad evidente*, tanto entre las confesiones cristianas como con las filosofías de alrededor. Permeabilidad

¹² O. CULLMANN, *La historia de la salvación*, Icaria, Barcelona 1967.

¹³ “La Buena Nueva, el evangelio de Dios, radica precisamente en la cercanía del Reino de Dios. Y esta cercanía se ha producido porque el tiempo ya se ha cumplido. La irrupción del reino está ligada a los tiempos del cumplimiento, a la llegada de los tiempos escatológicos”, G. URÍBARRI, *Art. Cit.*, 8. De ahí también la famosa frase de E. Käsemann: “Espero haber mostrado con la suficiente claridad porqué designo a la apocalíptica como la madre de la teología cristiana”, en E. KÄSEMANN, *Op. Cit.*, 246.

¹⁴ Constata J. RATZINGER: “La conciencia histórica se ha estremecido en nuestro siglo, ante todo por las dos guerras mundiales; también por el tránsito que se ha realizado, casi de golpe, a la nueva forma de civilización de la “ciudad secular”. A consecuencia de ello, el problema de la “historia de la salvación” ha vuelto a ocupar con nueva agudeza el centro de la reflexión teológica”, en J. RATZINGER, *Op. Cit.*, 22. Se evidencia así la relación entre la temática teológica y las circunstancias que la aúpan.

¹⁵ Sin ir más lejos, la variedad de significados que la expresión “escatológico” acoge en una obra como la de Käsemann lo corrobora: Cfr. E. KÄSEMANN, *Op. Cit.*, 104, 118, 155, donde observamos que escatológico hace una doble referencia: Jesús en cuanto encarnado, muerto y resucitado y el impacto que esta manifestación realiza en el ser humano y en el cosmos como la apertura de una nueva posibilidad.

que comienza a ser pujante. También el pensamiento católico se vio sacudido por esta reflexión sobre la historia que le forzó a preguntarse sobre lo “escatológico”.

Ahora bien, el punto de partida era, con total evidencia, más pobre que en la teología protestante. Existe un primer momento de contraste que Uríbarri y Cordero Becker nos ayudan a identificar. El primero observa que

la escatología católica seguía una marcada orientación neoescolástica. No se hacía eco ni de los cambios que estaban sucediendo en el mundo bíblico, en el que los exegetas y teólogos protestantes llevaban la voz cantante; ni se intentaba una presentación de los temas relativos a la muerte y la esperanza cristiana que tuviera sensibilidad para con las preocupaciones de las ciencias sociales o las corrientes filosóficas en boga en la época (existencialismo, marxismo)¹⁶.

Nuevamente observamos la llamada de los dos temas que adujimos al principio de este segundo punto: “el mundo bíblico” y las “corrientes filosóficas en boga”. La cuestión es cómo estas entran también en la teología católica.

El segundo identifica en M. Schmaus un primer intento de abrirse a la historia por parte de la teología católica: “En este aspecto cabe destacar la recuperación de la teología de la historia para la escatología, desde donde consigue prestar atención a las inquietudes de tipo existencial, tan presentes en el ambiente”¹⁷. De esta forma, la cuestión va introduciéndose en la teología católica.

Por eso, Uríbarri continúa:

En torno a los años cincuenta y primeros sesenta se abre una nueva época en la escatología católica, en la que el edificio anterior se margina y se derrumba. Se vive una gran ebullición, magistralmente descrita por uno de sus protagonistas, H. U. von Balthasar. Es una época más bien de recepción de impactos que de elaboración de síntesis. Se va labrando una nueva sensibilidad y se van formulando los problemas a los que después del concilio se hará frente de un modo más sosegado¹⁸.

A mediados del siglo XX nos encontramos, pues, en un momento de *encrucijada*. De alguna forma, la teología católica comenzaba a recibir los impulsos de la teología protestante y de las cuestiones históricas. Por otro lado, era *complejo* incluir estos impulsos en la teología de la época. La pujanza de la historia comenzaba a ser ineludible.

¹⁶ G. URÍBARRI, *Art. Cit.*, 11-12. La formulación de Uríbarri se centra en cómo las filosofías de la época *obligaban* a los novísimos a decirse de otra forma. Nuestra búsqueda tiene un matiz diferente: se centra más en cómo el momento *desdibujaba* la función de los novísimos, al obligar a pensar la historia desde la escatología.

¹⁷ J. A. CORDERO BECKER, *Art. Cit.*, 36.

¹⁸ G. URÍBARRI, *Art. Cit.*, 12. Cfr. la valoración de A. Tornos respecto a esta época: “Lo que aportan (*los estudios de la época*) es un mayor esmero formal en el recurso a las pruebas de la Escritura y un desplazamiento hacia la mentalidad existencial en la exposición de los contenidos. La articulación de los temas seguía siendo la tradicional, con apenas una atención nominal a la escatología colectiva”, en A. TORNOS, *Op. Cit.*, 27. Subrayado entre paréntesis nuestro.

2.- Podemos observar este proceso en medio de la perplejidad en un estudio, un tanto antiguo ya, de A. Nicolás¹⁹. Su texto ofrece un punto clave para pensar lo que estaba sucediendo:

Hemos hablado de nuevo nacimiento, transformación, como de algo que el Espíritu está haciendo en el mundo. Y, sin embargo, la perfección de la obra de Dios, la sumisión perfecta del hombre y la creación al Espíritu no se da hasta la parusía. Se plantea así la cruz de toda la discusión sobre la historia en los años de la posguerra: la concepción de la escatología y su relación con la historia²⁰.

La irrupción de las preguntas sobre la historia va dando lugar, en la teología católica, a través de las teologías del progreso y del trabajo, a una perspectiva quizá un tanto diferente. El punto sobre el que pivota la cuestión aquí parece ser el valor de la acción del ser humano de cara a lo “escatológico”.

Ya en ese párrafo podemos observar los tres elementos en juego: *la historia*, el *nuevo nacimiento* que está aconteciendo en ella por obra del Espíritu y la *finalización en la Parusía*. El lenguaje de A. Nicolás abre también a un *dinamismo*: aunque la cuestión se finaliza en la historia, lo “escatológico” está viniendo a cada presente. Ese dinamismo, que se empieza a percibir, hace que la cuestión sea todavía más compleja. Por tanto, algo sucede en la historia que va más allá de ella. Lo “escatológico” empieza a tener en cuenta estas dimensiones y la complicación inherente de pensarlas *juntas*.

Sobre este marco general, A. Nicolás se pregunta *cómo las realidades históricas entran en la reflexión teológica, desde la perspectiva escatológica*. Comienza afirmando con G. Thills cómo la ausencia de compromiso histórico hace difícil pensar la escatología. Así, habla de un cierto dualismo: “valores sociales, que han sufrido también un funesto dualismo en la conciencia de muchos cristianos que han mirado con recelo mal disimulado la construcción de la ciudad moderna, en la que con frecuencia han creído encontrar un enemigo temible”²¹. Nos encontramos ante una confirmación, en negativo, de una de nuestras hipótesis: *la urgencia de la historia cambia el panorama de la escatología*.

El trabajo de A. Nicolás muestra esa *urgencia*. A su vez es un testimonio claro de cómo se rompe el lenguaje unívoco de lo “escatológico”; los lenguajes teológicos se van ampliando cada vez más. Thills se muestra, en un primer momento, optimista: lo “escatológico” se liga irrenunciablemente a lo histórico: se trata de “prefiguraciones terrestres del mundo futuro”²². También Chenu se muestra profundamente optimista e “intenta mostrar cómo los esfuerzos humanos en vistas al progreso temporal y al mejoramiento de la sociedad acá abajo contribuyen en cierta medida a la venida del Reino de Dios”²³. Así pues, el primer impacto recoge que *la historia importa a la escatología*. A su vez, cons-

¹⁹ ADOLFO NICOLÁS, *Teología del progreso. Génesis y desarrollo en los teólogos católicos contemporáneos*, Sígueme: Salamanca, 1972.

²⁰ *Ibid.*, 123-124.

²¹ *Ibid.*, 28.

²² *Ibid.*, 51.

²³ *Ibid.*, 107.

tatamos que el lenguaje escatológico va siendo el de “Reino de Dios”, como algo que llegará, a la vez que *ya* se va mostrando en cada presente. El desplazamiento quiere hacer hincapié, de alguna forma, al final como *finalidad de la historia*, pero ineludiblemente presente en el transcurso de esta.

Sabemos que este primer optimismo debía moderarse. Tampoco la historia se mostraba tan inocente. Pero la primera virtualidad estaba conseguida: *no podemos pensar ajenos a la historia*. En los albores del concilio Vaticano II esta cuestión explota en el debate, muy conocido, entre *escatologistas y encarnacionistas*²⁴. La relación entre historia y venida del reino de Dios se comienza a precisar en términos de continuidad y discontinuidad. De esta forma, lo “escatológico” comienza a ser pensado como algo que acaba la historia y, a su vez, como algo que *no puede ser historia*. Desde su *ser fuera de la historia*, viene a la historia. Veamos cómo sucede esta paradoja.

Recordemos que los *encarnacionistas* se mostraban bastante optimistas respecto a esta cuestión: “Hay una coincidencia general de la consideración de la historia y la actividad humana en términos de ‘preparación’ (...) Se sigue que la acción humana dispone en cierta manera la consumación escatológica”²⁵. Eso sin negar una cierta *discontinuidad*: “¿En qué consiste esta elaboración misteriosa de los cielos nuevos y la tierra nueva? Todos los autores afirman, en principio, la discontinuidad de este progreso con el Reino de Dios”²⁶. De esta forma, lo “escatológico”, que irrumpe con claridad al final de la historia, da un sentido acabado de esta, ya presente en nuestra acción.

El *escatologismo*, sin embargo, y especialmente J. Daniélou, afirma claramente la *discontinuidad* entre Reino e historia. Nada de lo que el ser humano realiza puede ser llevado a plenitud, puesto que todo está tocado por el pecado de raíz que nos envuelve. Así resume A. Nicolás su pensamiento: “Este mundo y su devenir son necesarios, proporcionan savia, ayudan a crecer, pero no son más que materia para la gracia. Cuando llegue el momento del fruto serán arrojados fuera”²⁷. Aunque también existe una *continuidad* en su reflexión, la *discontinuidad es mucho mayor*. En cualquier caso, lo “escatológico” se vincula aquí al final de la historia, ofreciendo un sentido que viene *totalmente de fuera de la historia*.

La figura de lo “escatológico” emerge en estos lenguajes como el Reino de Dios. Hace referencia, por tanto, al final de los tiempos. Asegura así la cuestión del futuro. Es decir, *existe historia porque hay futuro*. Ahora bien, la pregunta de la teología católica relaciona ese presente con el futuro. En ello se ofrecen dos claves: nuestra acción tiene que ver con el futuro, pero este es don del Espíritu. En definitiva, “es el problema de la continuidad o discontinuidad, el sentido de la actividad humana para una consumación que es fundamentalmente de arriba, gracia, trascendencia”²⁸.

El mismo planteamiento del problema de lo “escatológico” como la venida del Reino, como Parusía, hace que la teología posterior se muestre necesitada de

²⁴ También descrito por E. VILANOVA, *Historia de la teología cristiana III*, Herder, Barcelona 1992, 883-893.

²⁵ A. NICOLÁS, *Op. Cit.*, 115.

²⁶ *Ibid.*, 114-115.

²⁷ *Ibid.*, 144.

²⁸ *Ibid.*, 143.

pensar las *profundas relaciones* que esta venida tiene con el resto de las realidades teológicas. Estos *anclajes* para pensar la parusía contienen una realidad de fondo: el mismo que viene al final, está viniendo en nuestro presente. ¿*Qué motivos teológicos tenemos para pensar con profundidad esta realidad?* La literatura posterior nos dará pie a pensar el *estatuto ontológico* de estos anclajes. El resto de realidades teológicas pueden aparecer como “ejemplos” de lo “escatológico” o pueden tener una vinculación ontológica íntima. En esta cuestión, los planteamientos encontrarán diferencias de matiz muy importantes.

Ahora bien, esta reflexión va ya apareciendo en esa época. Así, A. Nicolás encuentra en Mersch, Rahner, Schillebeckx y Alfaro visos de solución de esta cuestión. Estos visos de solución pasan por la reflexión antropológica y cristológica. La venida del Reino tiene que ver con la forma en la que el ser humano es creado y con la forma en la que Jesús resucita. Lo “escatológico” encuentra una clara relación tanto con la creación²⁹ como con la nueva creación³⁰. Igualmente tiene que ver con el misterio de la encarnación, con el principio de Calcedonia de las dos naturalezas³¹. De alguna forma, lo “escatológico” son todos esos misterios teológicos llevados a su expresión final. La relación a la que apunta A. Nicolás, por tanto, implica una vinculación ontológica muy honda entre estas realidades.

El libro de A. Nicolás da cuenta la fecundidad que también supuso la necesidad de reflexionar la historia para la teología católica. No fue, ciertamente un proceso sencillo y estuvo sujeto a las sensibilidades históricas. A su vez este proceso abre la *comprensión y la posibilidad de lo “escatológico”*. No está “fuera de la historia”, le pertenece como su finalización propia. Pero *no es historia propiamente*. En esta tensión, la teología católica cuenta con una pregunta propia: *¿aporta algo la historia a lo “escatológico”?*

Con Juan Alfaro, como síntesis de una época, podemos decir: “La escatología cristiana, y dentro de ella el difícil problema del porvenir de la historia (estrechamente ligado a la teología de la esperanza), está pasando al primer plano de la discusión teológica de nuestro tiempo”³².

3.- Hemos querido, simplemente, realizar una primera cata sobre el proceso de la reflexión escatológica en el siglo XX. En ella hemos visto la urgencia a la que la escatología era sometida, tanto desde la reflexión bíblica como, sobre todo, desde la introducción de la razón histórica. Hemos querido mostrar cómo ese proceso, tan fecundo, llevaba inherente una ruptura de la visión de lo “escatológico”. Ciertamente, este no podía cifrarse solamente en los novísimos si quería ejercer su íntima función. Pero este proceso ha abierto la perplejidad de no saber con precisión a qué nos referimos cuando hablamos de lo “escatológico”.

De manera provisional, podemos afirmar algunas cuestiones. En lo “escatológico” nos encontramos con claves centrales de la teología. No podemos pensar esto sin

²⁹ Con K. RAHNER: “La historia del hombre adquiere así una unidad indisoluble; el futuro sale del presente y del pasado. Hay una relación íntima entre protología y escatología. El plan de Dios al principio se realizará al final”, en *Ibid.*, 257.

³⁰ *Ibid.*, 265.

³¹ *Ibid.*, 136.

³² J. ALFARO, *Cristología y antropología*, Cristiandad, Madrid 1973, 477.

referirnos a la cristología y, sobre todo, a la resurrección. Esta se abre como *nueva creación en medio de la historia*. El proceso católico también ha sido claro en esta relación: aun siendo en medio de la historia es “otra cosa” que ella. Podemos afirmarlo aun en la disparidad de visiones sobre la relación entre la historia y lo “escatológico”. La afirmación de la historia se hace punto de amarre para la escatología, que ha de pensarse con un profundo dinamismo, no siempre fácil de alcanzar.

3. La síntesis del Concilio Vaticano II

1.- Como no podía ser de otra forma, el concilio recoge los debates y preguntas de la época. En este momento, nosotros nos centramos en *Gaudium et Spes* en el número 39. Observaremos en ese número los elementos en juego. Lo hacemos con una premisa sabida: el concilio no hizo más que constatar esos elementos (de lo que nosotros hemos denominado lo “escatológico” y la historia) y realizar una síntesis que no tenía, bajo ningún concepto, vocación de resolver las preguntas. Ello permitió que la reflexión siguiera su curso propio.

Hacemos, en primer lugar, una breve referencia a la historia de la redacción del documento. Ella nos ayuda a observar que, en la intención de los redactores, están las cuestiones que hemos ido reflexionando. Una carta de Hauptmann, presidente del comité de redacción del famoso esquema XIII, lo confirma. Así escribe a Garrone en 1964: “Estas cuestiones (*del esquema XIII*) pueden reducirse a tres o cuatro cuestiones fundamentales, que han salido a relucir una tras otra, durante las discusiones: (...) 3) Las relaciones que existen entre la actividad humana (individual y colectiva) y el Reino (aquí abajo y en la gloria)”³³.

Ya en el momento de redacción, por tanto, van apareciendo dos cuestiones: en primer lugar, que el tema está presente y preocupa; en segundo lugar, como confirmación de los desplazamientos del lenguaje, lo “escatológico” se sitúa en el reino de Dios. En esta segunda afirmación, el “aire de familia” de lo que vamos encontrando es recurrente. Intuición que veremos confirmada más abajo. A su vez, la tensión que GS encierra de estar a la altura del compromiso histórico también nos encauza en la importancia de la historia. Los elementos de nuestra reflexión están, por tanto, servidos en este número. De esta forma, la manualística ha encontrado aquí la síntesis entre escatologismo y encarnacionismo de una forma tal que permite que el pensamiento avance³⁴.

2.- Veamos cómo esos elementos aparecen en el número 39. Por un lado, encontramos con claridad la afirmación de la historia y lo que está supone para la existencia cristiana. Esta se muestra tanto en su vertiente de compromiso como abierta en la relación a lo “escatológico”. Por tanto, el texto muestra también el segundo elemento, lo “escatológico”. De este dice que se vive en la historia, pero que es “otro” que la historia. Lo hace al afirmarlo en cuanto misterio, *ya* presente, ciertamente,

³³ R. BURIGANNA y G. TURBANTI, “La intercesión: preparando la conclusión del Concilio”, *Historia del concilio Vaticano II*, dir. por Giuseppe Alberigo, Sígueme/Peeters, Salamanca 2007, 478-479, nota 160.

³⁴ Cfr.: J. L. RUÍZ DE LA PEÑA, *La pascua de la creación*, BAC, Madrid 1996, 186.

pero que necesita *consumación*. A su vez, el texto parece confirmar la opción en torno al lenguaje del Reino para verter lo “escatológico”. De esa forma se liga con el fin y con el sentido final de la historia.

Intentemos preguntar al texto con más detalle *cómo sucede esa relación*, con idea de observar si nos permite seguir ahondando en el desplazamiento de lenguaje en torno a lo “escatológico”. Lo hacemos sabiendo que el texto ni contesta ni pretende contestar directamente a nuestra pregunta. Lo primero que el texto nos devuelve es una *tensión*. Esto es, entre la historia y lo “escatológico” existe una *dialéctica*, que se encierra en el misterio. La tensión, a su vez, sugiere una cuestión: se da porque lo “escatológico” hace referencia, de forma principal, al *final de los tiempos*. En ese sentido, se escapa a cualquier intento de reflexión. Pero, a su vez, “lo escatológico” viene a cada presente, tensándolo hacia su final.

Lógicamente nadie podemos acceder de forma directa a ese conocimiento. Pero, la tensión también significa que eso que se da al final de los tiempos se deja ver en nuestro compromiso, en el progreso temporal y que, por tanto, este compromiso *importa* al Reino de los cielos. Ahora bien, su dejarse ver en la historia es *esquivo*.

De ahí, nos parece, que el concilio no tenga más remedio que abrir las intuiciones teológicas que ligan esta realidad a otras referencias teológicas para nombrar esta cuestión escatológica. Así, no podemos pensar esta relación de lo “escatológico” y de la historia fuera de la resurrección: “los hijos de Dios resucitarán en Cristo”, afirma el texto conciliar. Ahora bien, la frase no da a entender que hablamos de la resurrección de Jesús, sino más bien del resto de los seres humanos. En cualquier caso, ahí se encuentra el espacio propio. Es por todo este conjunto de cuestiones por los que el texto, finalmente habla de la *discontinuidad* -ciertamente el Reino y la historia no serán lo mismo- y de la *continuidad* -igual de cierto es que sin transformación de *esta* historia no podemos hablar de Reino de Dios.

Con todo ello, que podamos calificar el texto como un *hito* que sintetiza lo dicho hasta este momento es lógico. Ayudó a fijar los elementos que se estaban discutiendo, para que la teología posterior tuviera un punto de amarre.

3.- De esta forma, el concilio deja claras algunas cuestiones para nuestra búsqueda. La *historia es ineludible a estas alturas de la reflexión*. Más compleja es su relación con lo “escatológico” que, aunque en el concilio tiende a identificarse con “lo final”, también aparece en la historia. De ello da cuenta tanto el número 39 de GS como alguna teología posconciliar.

Ese mismo movimiento abrió aún más la perplejidad de lo “escatológico” en la teología posconciliar. El lenguaje se hizo más resbaladizo. Lo constatará, nuevamente, J. Ratzinger: “En el lenguaje de la teología actual no existe ninguna palabra tan polivalente como el término ‘escatológico’”³⁵. Su breve estudio apuntará dos posibilidades fundamentales: partiendo de la resurrección, podemos reconocer en ella o bien el “suceso escatológico que trasciende toda la historia” o el “suceso histórico inserto en la historia de la salvación”³⁶. Llama la atención que entre las opciones no incluya la que hace referencia a lo “escatológico” como lo final de la historia. En cualquier caso, Ratzinger

³⁵ J. RATZINGER, *Op. Cit.*, 63.

³⁶ *Ibid.*, 60.

comenta estas opciones en el diálogo con mucha de la teología protestante, pero es un testimonio claro de la perplejidad en la que nos movemos.

También Juan Alfaro es testigo de ese *desplazamiento de lenguajes*. Como ejemplo: “el futuro de la historia tendrá que ser no un futuro histórico, sino un futuro trascendente de la historia, algo “totalmente otro”, anunciado en el devenir mismo histórico”³⁷. Se trata de un “algo otro” respecto a la historia, pero que *en la historia se va anunciando*, en lo que claramente se hace referencia al *sentido de la historia en relación con lo “escatológico”*.

4. La reflexión teológica contemporánea sobre lo “escatológico”: algunos manuales

1.- El arco temporal del posconcilio es sumamente amplio. Nosotros, en este momento, queremos continuar nuestras catas. Nos centramos, por ello, en diversos manuales escritos en español. Nuestro intento no va más allá, en este momento, de constatar la perplejidad a la que nos va llevando nuestra pregunta. Esta consta, de forma fundamental, de dos elementos: la *historia* y la *irrupción de lo “escatológico” en su dialéctica propia: en la historia y como “lo otro” de la historia*. La lectura de los manuales invita a precisar los términos y su relación.

Comencemos reseñando el manual de C. Pozo, *Teología del más allá*. Recordemos que se publica en 1968, en una serie de manuales en los que los editores querían recibir el primerísimo impacto del concilio en la manualística en lengua castellana. Su texto dialoga ampliamente y con profundo conocimiento con la escatología protestante de su época. En ese diálogo, resulta central el tema de la resurrección de la carne al final de los tiempos. Con claridad, afirma que este dogma requiere de un “estado intermedio” y que es esa pervivencia del alma, ya retribuida, pero a la espera de su cuerpo glorificado, la que identifica la escatología católica³⁸.

En cualquier caso, el lector encuentra evidente que C. Pozo realiza esfuerzos notables por abrirse a las perspectivas que el concilio trae. Es evidente, también, que la cercanía temporal hace que ese intento sea complejo. Así, por ejemplo, el lector tiene dificultades para no encontrar que el “cielo” y el “infierno” son dos temas teológicos en estricto paralelo.

Centrándonos más en nuestro tema, podemos señalar algunos lugares en los que la pregunta por la historia en lo “escatológico” no se introduce completamente en la reflexión. Así, en la introducción, no rompe la constelación de los novísimos y afirma que la reflexión escatológica se centra en los acontecimientos <posteriores al final de vida terrena del hombre o al final de historia misma de la humanidad>³⁹, sin necesidad, por tanto, de que todo ello tenga que ver con la historia o con la vida actual, más allá de la retribución.

Destacamos también que C. Pozo centra toda la escatología del Vaticano II en *Lumen Gentium*. En su reflexión, *Gaudium et Spes* es un escrito de “circunstancias”, con

³⁷ J. ALFARO, “Las esperanzas intramundanas y la esperanza cristiana”: *Concilium* 59 (1970) 357.

³⁸ Así en C. Pozo, *Op. Cit.*, 78.

³⁹ *Ibid.*, 3.

una tendencia a no otorgar a “lo pastoral” orden de reflexión teológica. Y, sin embargo, una constatación del “texto enmendado” le invita a abrirse al valor de la acción del ser humano en la historia: “A partir del texto enmendado aparece la frase: ‘nos esforzamos, por tanto, en agradar al Señor en todas las cosas’; la frase va seguida de una referencia a 2 Cor 5,9. Con estas palabras se subraya el valor de la actividad terrena aun en el campo profano -y no solo en el campo religioso- para construir la ciudad celeste”⁴⁰.

Por tanto, C. Pozo se hace eco de las cuestiones que estaban girando en torno al Vaticano II. Aunque su texto, de forma general, se centre en un “más allá” neto, ha de constatar que existe una relación entre nuestra historia y lo “escatológico”. A su vez, percibe que hay una pregunta que, como ya hemos afirmado, el concilio no responde: “El trabajo humano tiene relación con la preparación del mundo futuro. Esta afirmación es importante en cuanto que, de nuevo, niega la esperanza de que un mundo futuro justifica una “alienación” de las tareas terrestres. El texto, sin embargo, no explica ulteriormente si la relación entre trabajo humano y mundo futuro debe concebirse en el sentido de un influjo directo o solo indirecto en su preparación”⁴¹.

Esta constatación le invita a abrirse a un *nuevo tema escatológico*, que él denomina “escatología cósmica” y que conlleva la pregunta por la relación entre nuestro hacer en la historia y la aparición de “lo escatológico final”. Percibe dos teorías, una que denomina de “influjo directo” que “supone que el trabajo humano prepara directamente el “cosmos” futuro”⁴² -teoría que se identifica con el encarnacionismo y en la que ve problemas especulativos y exegéticos graves- y teoría del “influjo indirecto”, en la que la que prepara el nuevo cosmos son los “valores humanos” inscritos en la acción⁴³. Su reflexión opta finalmente por esta segunda teoría⁴⁴, sabiendo que el concilio no quiso entrar en las cuestiones disputadas.

La relación con la historia, por tanto, recibe un primer impacto en este manual que recoge las preguntas anteriores y las sitúa en el marco de la reflexión posible en ese momento. En ese sentido, es testigo de cómo la perplejidad comienza a coger cuerpo. Por otro lado, como es lógico, no hemos encontrado una reflexión sobre lo “escatológico” en ese marco. Este sigue siendo una postrimería en sentido estricto. Lo es, aunque alguna frase comience a intuir otras posibilidades, como, por ejemplo: “Sin duda, no es explicable la importancia central que se atribuye a la resurrección de Cristo sino porque se la concibe no como un hecho cerrado en sí mismo, sino como el comienzo de un proceso que va a continuarse envolviéndonos a nosotros también”⁴⁵. Ahí se percibe una tensión en torno a la resurrección, como hecho central, y la referencia a su impacto en el conjunto de la realidad.

Por tanto, de forma general, en C. Pozo podemos aventurar cómo el ambiente teológico comenzaba a hacer mella en un planteamiento que se mostraba un tanto ce-

⁴⁰ *Ibid.*, 20.

⁴¹ *Ibid.*, 46-47.

⁴² *Ibid.*, 127.

⁴³ *Ibid.*, 128.

⁴⁴ *Ibid.*, 134.

⁴⁵ *Ibid.*, 99.

rrado y seguro de sí mismo. En ese sentido, se empiezan a observar temáticas que irán cogiendo peso. La pregunta por la historia, todavía periférica, va cogiendo cuerpo en lo que el autor denomina “escatología cósmica” que posteriormente se verterá como “nueva creación”. La cuestión del Reino de Dios, que antes vimos central en eso “escatológico”, no aparece en su reflexión como tal. A su vez, la necesaria relación de lo “escatológico” con el conjunto de la teología está en un estado que podríamos calificar de embrionario.

El texto muestra, en ese sentido, indicios de perplejidad, pero todavía es demasiado pronto para ello. Es incluso posible que su lectura dé cierta sensación de vuelta atrás respecto a las coordenadas que hemos dibujado en el segundo punto de este artículo. Incluso, como si con este texto hablásemos un *idioma diferente* de todo lo que venimos diciendo. Da buena cuenta, en ese sentido, de lo difícil que fue abrirse a esta reflexión.

3.- Damos un significativo salto en el tiempo para comentar la obra de J. L. Ruiz de la Peña. Nos centramos en su manual de la B.A.C. también: *La pascua de la creación*. Como bien sabemos se trata de una reelaboración del anterior manual, *La otra dimensión*⁴⁶. El teólogo ovetense, ciertamente, muestra una maduración mayor de la perplejidad. Pero, como nos esforzaremos en mostrar, parte importante de la pregunta tiene que ver con que su texto parece como aprisionado en dos esquemas diferentes. Por un lado, la *aparición de la historia como tema teológico* le hará pensar enormemente. Por otro lado, se muestra en su texto la alternativa que Ratzinger había formulado en el posconcilio: ¿es lo “escatológico” un suceso *en* la historia que le hace ir más allá o está *completamente* “fuera” de la historia? Ahora bien, observaremos con claridad que su reflexión da pasos, no está estancada ni mucho menos. En ese sentido, *las preguntas sobre lo “escatológico”* pertenece de pleno derecho a la reflexión del gran teólogo ovetense.

El capítulo introductorio de su libro *ya* da cuenta de la *historia*. Recoge la queja de a-historicidad que ha presidido a la escatología hasta el Vaticano II⁴⁷ y confirma que “ahora la escatología habla mucho de nueva creación”⁴⁸, aunque no esté clara, “en la mente de muchos cristianos, la relación entre *este* mundo y el mundo futuro, entre compromiso temporal y esperanza teológica”⁴⁹. Así pues, Ruiz de la Peña piensa *ya sobre la base de la época conciliar*. Como programa, al menos, está claro que la historia ha ocupado su lugar en la escatología.

Por eso mismo, su reflexión sobre la misma entra, si así podemos decirlo, de una forma *estructural*. Observemos la primera pregunta que abre su manual: “A la hora de iniciar el estudio de la escatología, hay una pregunta que, pese a su obvia simplicidad, conviene formular: ¿por qué la teología cuenta en su haber con una doctrina escatológica?”⁵⁰. Su respuesta es también significativa: de por sí, el ser humano es ser de futuro. A esta cuestión dedica un diálogo con Heidegger y Bloch, confirmando una de las

⁴⁶ J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *La otra dimensión*, Sal Terrae, Santander 1975.

⁴⁷ J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *La pascua de la creación*, 24-26, en su lenguaje: “una triple limitación: individualismo, espiritualismo, desmundanización” (24).

⁴⁸ *Ibid.*, 26.

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ *Ibid.*, 3.

intuiciones de nuestro escrito: el pensamiento moderno como pensamiento histórico *interpela* a la escatología. Añade, además, que *hoy* ha cambiado la *percepción del futuro*, y que si la escatología quiere ser significativa tiene que tomarse en serio esta cuestión⁵¹.

En este orden de cosas, evidentemente la historia se hace tema. Aparecerá en el capítulo siguiente⁵², deudor de toda una época teológica, dedicado a la búsqueda de la idea de historia en el Antiguo Testamento y la teología que se desprende de ahí. Tampoco será ajeno a la escatología del Nuevo Testamento, sobre todo en su formulación del *ya pero todavía no*⁵³. Sin embargo, como signo de la dificultad, tenderá a desaparecer, de manera general, de la *escatología sistemática*, en donde la irrupción de lo “escatológico” no siempre está *marcando* la historia.

Ahora bien, se retomará claramente en el capítulo sexto, titulado como *La nueva creación*⁵⁴. Aquí aparece el diálogo del autor con el número 39 de *Gaudium et Spes*⁵⁵ y la elaboración que él realiza respecto a la relación de la historia y la *nueva creación*, o el Reino de Dios. Ante todo, su pregunta es si la *nueva creación supone “otro mundo” o este mundo transformado*. En la dialéctica *continuidad-diversidad* que encuentra en el Vaticano II, afirma que será el mismo mundo, querido y creado por Dios, si bien *transformado*⁵⁶. En ese sentido, la tensión muestra que *se está transformando*. Lo “escatológico”, que es final, es también un venir en el presente que le transforma.

Ahora bien, nuestra tarea será de suma importancia en esta cuestión e irá más allá del “influjo indirecto”, que defendió, como pudimos ver, C. Pozo. La argumentación de J. L. Ruiz de la Peña es, si así podemos expresarlo, de tipo negativo:

Si no se admite una incidencia *efectiva* de nuestro trabajo presente en el mundo futuro, y si los resultados de este trabajo no merecen, *en sí mismos*, ninguna consideración, difícilmente podrá alcanzar alguna credibilidad ante los no cristianos el compromiso de los creyentes para la construcción del mundo⁵⁷.

Se aventuran en el párrafo dos motivos. Uno primero, en consonancia con el texto conciliar, nos habla de la *credibilidad del testimonio cristiano*. Si nuestra acción no es *realmente efectiva* para la llegada del Reino, entonces, ciertamente, no nos jugamos nada en la historia. Uno segundo más antropológico: pertenece al ser humano el que la estructura de la historia *en realidad le afecte y realmente afecte en ella*.

La reflexión de J. L. Ruiz de la Peña, por tanto, acoge la historia con una importancia clave. Por eso, afirma, con claridad: “a la luz de estas consideraciones, resulta más

⁵¹ *Ibid.*

⁵² *Ibid.*, 37-55.

⁵³ *Ibid.*, 89-104.

⁵⁴ *Ibid.*, 181-196.

⁵⁵ *Ibid.*, 186.

⁵⁶ *Ibid.*, 188.

⁵⁷ *Ibid.*, 190.

adherente a la doctrina conciliar la teoría del *influjo directo*⁵⁸. En cuanto que él intuye que esta cuestión es discutible, establece un paralelo con la doctrina de la justificación emanada de Trento: evidentemente es Dios quien justifica, pero este *no puede hacerlo sin el concurso humano*. Lo mismo sucede con la historia: la salvación última es, evidentemente, de Dios; pero no tendrá lugar sin la acción del ser humano. Por tanto, la cuestión de la historia como un tema que le preocupa a la escatología sale a una plena conciencia en este manual. Al igual que sus consecuencias de esta reflexión para la praxis cristiana.

Más complejo es encontrar lo “escatológico” y su relación con la historia. Complejo por el mismo tema en sí mismo, en primer lugar. Lo “escatológico” parece ser, en primer lugar, *fin de la historia*⁵⁹, que tiene su origen en la resurrección de Jesús: “Cristo resucitado ha vencido a la muerte y ha sido constituido Señor. Pero su resurrección no representa tan solo el final feliz de una peripecia personal, estrictamente privada; el misterio de la pascua es el mismo misterio escatológico, la salvación de Dios operando desde la entraña de la historia e imprimiendo en ella un dinamismo irrefrenable hacia su consumación”⁶⁰.

La resurrección de Jesús, por tanto, se muestra como el punto central que se difracta a la *Parusía*, que, según el lenguaje del autor, es la *pascua de la creación*. Por eso, lo “escatológico” se muestra en la resurrección, pero se culmina en el final de la historia que opera en los surcos de la historia. Existe una *novedad* que se entreve, pero que está más allá de la historia, que la *finaliza*. En este punto, la *analogía acoge toda su fuerza, incluso ontológica*: la resurrección de Jesús no es una manera de pensar la *historia y su final*, es la *razón ontológica del final de la historia*.

Habiendo alcanzado este punto central el manual de Ruiz de la Peña, llama la atención cómo, poco a poco, esta idea va desdibujándose en el resto de temáticas, marcadas claramente por los novísimos. Cuando hable de la resurrección de los muertos⁶¹ el lector podrá expresar, legítimamente, una duda: *esa resurrección, que comparte la resurrección de Jesús, cómo influye en la historia, qué está diciendo a la historia*. Más allá irá esta pregunta cuando hable de *vida eterna y de muerte eterna*, donde una cierta sensación de inmovilismo parece impregnar el texto. Y, sin embargo, nunca dudará Ruiz de la Peña de afirmar y reflexionar cómo la visión escatológica influye en la forma de vivir la historia por parte del cristiano.

En ese sentido, nos parece que este manual *desplaza algunas perspectivas*. Encontramos, por un lado, la toma de conciencia de la historia y de lo “escatológico” como un fruto de la teología posconciliar. Además, eso “escatológico” va apareciendo, cada vez más claramente, ligado a la resurrección y en su forma de aparecer como misterio: *Parusía*. Pero, sugerimos también que el manual no llega hasta al final en sus presupuestos. No tenemos claro si ese no llegar al final se debe a la misma complejidad de la

⁵⁸ *Ibid.*, 191.

⁵⁹ *Ibid.*, 134. Y lo es, además, en diálogo con teorías como las de Greshake, que apuntaban a un fin de la historia *individual*. Nada más ajeno para Ruiz de la Peña, en el que la *parusía* misma implica un fin de la historia como tal.

⁶⁰ *Ibid.*, 138.

⁶¹ *Ibid.*, 165-174.

temática o a una posibilidad que siempre ha estado en la historia de las ideas: que dos paradigmas en conflicto se muestren en el pensamiento de un autor, rasgo evidente de un cambio de época teológica.

3.- J. J. Alviar ha dedicado muchos esfuerzos a la escatología. Fruto de ese esfuerzo es su manual: *Escatología*⁶². El texto destaca por ser una lograda síntesis del panorama escatológico, al aunar, sin ser prolijo, los datos fundamentales de lo que se puede decir. Tiene, además, algunas opciones de fondo que resultan interesantes. Así, el esfuerzo por que la escatología diga algo al creyente. Esto se vierte en una reflexión un tanto *sapiencial*, esto es, invitando al lector a que *guste* de las realidades escatológicas. De ahí la última parte, dedicada a la *escatología incoada*, especialmente a los sacramentos en su vertiente escatológica.

De igual modo, la cuestión de la historia, a su modo de ver tiene que ver con la *escatología colectiva*. Ahí se encuentran los temas que estamos persiguiendo. De forma general, sus *excursus*, especialmente el histórico, dan cuenta de la aparición del tema de la historia en la escatología. Así, constata, “factores de diversa índole llevan en esta misma época a una toma de conciencia de las relaciones entre historia y escatología (o si se quiere entre mundo actual, Iglesia y Reino escatológico). Podemos afirmar, en términos generales, que se recupera la idea de la conexión entre vida cristiana en el mundo y realización del Reino de Dios”⁶³.

La frase aparece, ciertamente, de manera sucinta. Da a entender que la teología había olvidado la relación entre la historia y el Reino de Dios. Lo que se recupera es la *conexión* entre ambas. Ahora bien, es ciertamente difícil valorar esa conexión. De hecho, a diferencia del texto de Ruiz de la Peña, Alviar no tomará postura en esta problemática. Su texto invitará a ver, en varias ocasiones, lo que de fondo está en juego y las dificultades de las posturas implicadas.

Así, por ejemplo, en el debate ya mencionado entre *escatologistas* y *encarnacionistas*:

La conexión entre actividades terrenas y Reino de Dios no se hace sin dificultades. Buena muestra de ello es el debate entre “encarnacionistas” y “escatologistas”, iniciado en Francia antes de la segunda guerra mundial y desarrollado con fuerza una vez terminada la contienda. Mientras que un primer grupo de autores advierte de una estrecha conexión entre la humanidad por mejorar el mundo y el advenimiento del Reino, el segundo grupo mantiene que la correlación no es tan evidente ni estricta⁶⁴.

Es cierto que Alviar aquí interpreta otras teorías y no habla de su propia postura. Sin embargo, podemos tomar nota de dos cuestiones. En primer lugar, la relación entre *historia* y *Reino* es cifrada con la palabra “*conexión*”. Existe una relación. En segundo lugar, el autor advierte de la dificultad de *comprender esa conexión*, que queda enmarcada en un misterio mayor. Esta clave se mantiene en su texto. Así, por ejemplo: “la relación

⁶² J. J. ALVIAR, *Escatología*, Eunsas, Pamplona 2007.

⁶³ *Ibid.*, 38.

⁶⁴ *Ibid.*, 40. En la nota 40 en esa página se afirma que *Gaudium et Spes* 39 ofrece la “síntesis de esta polémica”.

entre esfuerzos humanos por labrar un mundo mejor, por una parte, y el advenimiento del Reino, divino, por otra, no es fácil de precisar⁶⁵. Y, sin embargo, aun con todas las dudas que esta cuestión apareja, *la relación es innegable*. Volverá a aparecer en la temática de los “cielos nuevos y la tierra nueva”, en analogía con la creación: “siguiendo la doctrina creacional de la bondad originaria del mundo, los pensadores cristianos desarrollan una concepción de “nuevos cielos y tierra” que mantiene una relación de continuidad/discontinuidad con el mundo actual”⁶⁶.

En cierta manera, esta *indecisión* respecto al *valor* de lo histórico -puesto que lo histórico como tal es innegable- modula lo “escatológico” en su manual. Así, en primer lugar, no encontramos un *anclaje* tan claro con la resurrección. Evidentemente esta está, lo que no está claro es su *perspectiva en su conjunto*. Por eso mismo, el texto da a entender que lo “escatológico” es claramente “lo otro de la historia”. Su función *en* la historia no queda tan precisada, al volcarse en lo que *finaliza* la historia no siendo historia, en una tensión profundamente *teándrica*⁶⁷.

Así, por ejemplo, cuando hable de la Parusía: “Estos rasgos (*de la Parusía*) tienen un doble interés. Por una parte, dibujan un acto final con trazos grandiosos, como misterio que irrumpe desde “arriba”; indican que la historia quedará clausurada por una intervención divina que renovará la humanidad y el cosmos, más que por una actividad puramente humana”⁶⁸.

Podemos observar, en el texto, una clara opción por lo “escatológico” como lo de “arriba” que va más allá de una “actividad puramente humana”. Ideas del mismo fondo se expresan en otros lugares del texto: “Se trata de un imperio claramente por encima de cualquier reino temporal, tanto por su origen (divino: implantado por el Hijo del Hombre que viene desde las alturas del cielo), como por su duración (eterno)”⁶⁹.

Así, aunque hay una “*conexión*” entre historia y Reino, en ocasiones esta se expresa con una cierta tendencia a la *conurrencia*. Esto es, sin que esa relación sea armónica o necesaria. Lo “escatológico”, de esta forma, acoge una fuerza de *irrupción*. Realmente no niega la historia, si bien da la sensación de que esta puede ser pensada con independencia lo “escatológico”. De forma negativa, por tanto, si el anclaje con la resurrección no se mantiene en su puesto principal, ¿no perdemos la tensión de lo “escatológico” como tal, aunque afirmemos los términos de la relación? Podría dar la sensación de que lo “escatológico” se sume en una *mayor perplejidad* si pierde su relación con la historia y sus anclajes fundamentales.

4.- Continuemos nuestro breve periplo por los manuales de escatología en castellano. El palentino J. J. Tamayo editó su manual en el año 1983, aunque nosotros hayamos leído su edición del 2000. En este manual encontramos, con claridad, un diálogo con las filosofías de la historia, especialmente de corte marxista. De hecho, J. J. Tamayo recoge la crisis de la que nos hacíamos eco en apartados anteriores y desde ahí elabora

⁶⁵ *Ibid.*, 145.

⁶⁶ *Ibid.*, 182.

⁶⁷ *Ibid.*, 135-137.

⁶⁸ *Ibid.*, 58 (subrayado entre paréntesis nuestro).

⁶⁹ J. J. TAMAYO, *Op. Cit.*, 101.

su propuesta. A modo de síntesis: “fue precisamente la filosofía proyectiva marxista la que impulsó a la teología a precisar su concepción de futuro y de la trascendencia”⁷⁰.

En esa perspectiva, por tanto, todo el manual se dedica a *preguntarse por la historia y, desde ahí, por la escatología*. No es de extrañar que destaque el diálogo con Moltmann y Bloch o con la “escuela de Frankfurt” y las filosofías judías. En esta clave general, Tamayo afirma con rotundidad la *relación entre historia y escatología*. Mantiene, igualmente, los criterios de *continuidad y discontinuidad* aprendidos en el Vaticano II: “Por tanto, ni fe ciega en el progreso, ni oposición radical entre crecimiento terreno y salvación definitiva, ni identificación entre ambos. Se mantiene la tensión dialéctica, como indicábamos más arriba: de una parte, continuidad y correspondencia; de otra, discontinuidad y distinción”⁷¹.

En esa tensión dialéctica, la relación y la ruptura se afirman con claridad. Tamayo dedica varios lugares de su obra a pensar cómo sucede esa cuestión. Desde la perspectiva que estamos elaborando, es un ejemplo de recepción de las cuestiones teológicas que han sido discutidas y de presentación de una propuesta propia sobre esas temáticas.

En esa reflexión, en primer lugar, se afirma la historia como algo que se está haciendo. Ya se intuye esta cuestión desde la *teología bíblica*, a la que dedica un amplio apartado. Así, la categoría “salvación” es la que empieza a hacer de muñidora de estas ideas, en clara dependencia con el planteamiento de Moltmann: “La salvación no se entiende en continuidad con lo conocido o como consecuencia del pasado, sino que está en contradicción con ello y tiene que ver con lo desconocido”⁷².

Con ello, Tamayo nos invita a dos constataciones: la historia, también la actual, tiene un *largo recorrido de lo desconocido*. A su vez, da la sensación de que el teólogo no tiene más remedio que *pensar históricamente cuando se acerca al Antiguo Testamento*. En ese sentido, es cierto que, según Tamayo, tal y como hemos visto, se reconoce el acicate en las filosofías de la historia. Pero no es menos cierto, por otro lado, que esta cuestión es tan íntima al pensamiento bíblico que el teólogo no tiene reparos en asumir la interpelación de la historia. Le pertenece de pleno derecho. De esta forma vuelven a aparecer los dos elementos que pusieron en crisis la escatología, tal y como los recogíamos en el apartado primero de este artículo.

Ahora bien, en esta reflexión, ya se empiezan a intuir los polos de la *discontinuidad y de la continuidad*. De parte de la discontinuidad, encontramos frases contundentes. Al igual que hemos dicho arriba, cuando el teólogo se encuentra con el pensamiento bíblico, solo puede aceptar la acción de Dios como la que *rompe la historia para su cumplimiento*. Un primer esbozo de lo “escatológico” es, por tanto, claramente *lo otro de la historia, que la cumple*.

⁷⁰ *Ibid.*, 271. También en la lectura de la crisis se incluye la aproximación a la teología protestante: “La influencia de la teología protestante se dejó sentir de forma gradual en la teología católica. Después de la segunda guerra mundial, algunos teólogos católicos llamaron la atención sobre algunas de las carencias y limitaciones de los manuales clásicos de los “novísimos” (...). Así mismo algunos teólogos aprendieron a reflexionar sobre el horizonte abierto de la escatología”, en *Ibid.*, 285.

⁷¹ *Ibid.*, 288.

⁷² *Ibid.*, 67.

Así, dirá con algunos filósofos judíos:

La redención -noción clave en el pensamiento de no pocos de estos autores judíos- no se entiende como una simple evolución, ni como línea continua entre presente y era mesiánica sino como una *discontinuidad, metamorfosis, ruptura, catástrofe, interrupción* (...). A partir de aquí desarrollan una nueva concepción de la historia, del tiempo, abiertamente enfrentada con el evolucionismo y con la filosofía del progreso⁷³.

Y, sin embargo, la *continuidad* es importante: “la visión apocalíptica del fin corre el peligro de convertir al ser humano en simple espectador y de alejarle de sus responsabilidades con la historia”⁷⁴. Esta continuidad se expresa, como podemos ver, con argumento paralelo al que hemos encontrado en Ruiz de la Peña: sin ella, el valor de la acción del ser humano queda muy en entredicho.

J. J. Tamayo recupera la categoría de Reino de Dios, dependiente directamente de la experiencia de Jesús, para mantener la dialéctica en una apretada síntesis:

El reino de Dios es el ámbito donde convergen las esperanzas humanas y el plan salvador de Dios. (...). Jesús no anuncia el reino como mera prolongación del mundo orgánico del mundo presente, como proceso evolutivo a partir de las posibilidades estadísticas del presente. Lo anuncia como irrupción, ruptura, novedad. Tiene, por tanto, carácter *alternativo y antifatalista*⁷⁵.

La cuestión es que, en esta clave, *el interés más hondo del ser humano se identifica con el de Dios mismo*, y, por tanto, ambos pueden trabajar en una misma realidad, que está cuestionando la realidad actual como la que no es capaz de ofrecer al ser humano lo mejor posible. El Reino, por tanto, es una categoría clave en esta reflexión.

Con ello, se expresa la dialéctica: el ser humano contiene en sí una *tendencia al progreso*. Pero, en último término, esta tendencia se rompe, sin remedio, en la *novedad que supone la aparición de Dios*. Lo “escatológico” en J. J. Tamayo tiene mucho que ver con la dialéctica, que necesita de los dos nudos. Así lo expresará cuando hable de la resurrección: “La resurrección se nos presenta como un *nuevo acto creador* que no se limita a una simple inversión del orden existente o una restitución del orden originario, sino que comporta la total alteración de la realidad en su conjunto, en su aspecto personal y colectivo, cósmico e histórico”⁷⁶, y, aun así, “conforme a ello, la resurrección de los muertos no remite solo a un futuro lejano que tenga lugar al final de los tiempos, sino que hace referencia al presente y tiene que ver con la

⁷³ *Ibid.*, 81.

⁷⁴ *Ibid.*, 89.

⁷⁵ *Ibid.*, 139.

⁷⁶ *Ibid.*, 211.

irrupción del reino de Dios en la historia”⁷⁷. De esta forma, lo “escatológico”, ciertamente final, *viene* en cada momento histórico.

Es, por tanto, la resurrección, como el futuro que Jesús comparte con nosotros, el lugar más de fondo para expresar esta dialéctica. Lo es por su “tener que ver con la irrupción del reino de Dios”, que es la referencia teológica que más interesa a Tamayo. Ahora bien, la resurrección mantiene la tensión dialéctica de una historia que se hace y una aparición de “lo otro” que la rompe.

Podemos decir, por tanto, que el manual de J. J. Tamayo tiene en cuenta de forma muy íntima la historia. Esta pertenece a cada de una de sus páginas y en confrontación con las diversas filosofías de la historia y la idea de historia del pensamiento bíblico escribe su reflexión. En ese contexto, lo “escatológico” surge claramente como lo dialéctico: rompe la historia, pero tiene que ver con ella. Eso “escatológico” se dice mejor en el lenguaje del Reino, capaz de aunar las expectativas más nobles del ser humano y las pretensiones salvadoras de Dios. Desde ahí se va articulando en otras temáticas, como las de la resurrección. Seguimos, por tanto, ante la perplejidad de lo “escatológico”.

5.- Realizamos una última cata en el manual de J. Giménez, *Lo Último desde los últimos*. Se trata de una de las publicaciones más recientes en castellano sobre *escatología*. En ese sentido, la recepción de la cuestión histórica es evidente: “En la fe cristiana la historia es altamente importante. Dios no se manifiesta fuera de ella, sino en ella, haciendo de ella una historia de salvación”⁷⁸. Se trata esta de una convicción que no es puesta en duda en su escritura. Desde ahí recoge las críticas al planteamiento de *los novísimos*. Es decir, ve claro que la inserción de la escatología pasa por la historia, que obliga a un planteamiento comunitario, que rompe el dualismo y el espiritualismo.

En esa clave el autor está en condiciones, en el capítulo segundo, de hacer una síntesis de la historia de la escatología en el siglo XX⁷⁹. Esta síntesis tiene algo así como dos virtualidades en su escritura: ha pasado ya el tiempo suficiente para hacer balance; a su vez, constata con cierta resignación, *ya no somos esa historia*⁸⁰. El cambio de perspectiva histórica, el fin del compromiso histórico, ha generado que la escatología ya no sea el lugar de debate que fue.

Ante el “fin de la historia”, “podríamos decir que la tarea que humildemente se le reclama a la escatología es la de ser *ancilla memoriae* (sierva de la memoria, del recuerdo)”⁸¹. Resulta interesante, en su planteamiento, que el hecho de preguntarse por la función de la escatología le saca de una cuestión academicista. Se enfrenta a las preguntas que han regado la historia última, en cuanto a que la escatología animaba el conjunto. Percibe que no es ese nuestro momento, pero propone que una escatología a la altura de la época histórica no puede olvidar a “los últimos”, en forma de víctimas que han sufrido la injusticia de la historia, a ellos se les vindica, fundamentalmente, en la

⁷⁷ *Ibid.*, 202.

⁷⁸ J. GIMÉNEZ, *Op. Cit.*, 17.

⁷⁹ *Ibid.*, 53-86.

⁸⁰ *Ibid.*, 82-86.

⁸¹ *Ibid.*, 86.

escatología⁸². En ese sentido, se asoma una *nueva perplejidad*: la escatología se reaprendió en una escucha de la historia que *ya* ha variado su lugar propio. Es esta perplejidad, que se mueve en una recuperación de la historia en el “fin de la historia”, a través de la escucha de “los últimos”, la que se asoma en este manual.

En este planteamiento general, dedica un considerable esfuerzo a preguntarse cómo se elabora *la relación entre la historia y la teología desde la perspectiva bíblica*⁸³. Desde esa atalaya bíblica, ampliamente compartida, y su propia pregunta por la historia que hemos comentado arriba, J. Giménez se pregunta propiamente por lo “escatológico” en la historia. Su propuesta inicial será calificarlo como “lo Último”. En un primer momento, la *Última Palabra sobre una historia incierta*⁸⁴, que se difracta y que pertenece, propiamente hablando a Dios: “Llegamos al siguiente resultado: por una parte, esperamos, anhelamos, una última palabra que sea reconciliadora y que satisfaga nuestros anhelos de unidad y reconciliación. Pero nos damos cuenta de que esta última palabra no es ni puede ser proferida por nosotros, sino solo por Dios. Solo quien ha dicho la primera palabra puede decir la última”⁸⁵.

Lo “escatológico” se sitúa, en este intento, con claridad al final de la historia, como *finalización de la historia*. Una finalización que consuma la historia y la redime⁸⁶. Es claramente *lo “totalmente otro” de la historia que pone fin al sufrimiento de las víctimas*. Un lugar de reserva frente a las utopías que nunca finalizan la historia.

Así, aunque la resurrección de Jesús parece ocupar un lugar menor respecto al Reino⁸⁷, finalmente el autor afirmará que esa consumación última de la historia solo puede darse en la sombra del Resucitado, que trae en sí el Reino: *2 solo la resurrección es el evento que consuma la historia*⁸⁸. “La resurrección implica por ello *la irrupción de lo escatológico en la historia*”⁸⁹, que se consumará en la parusía. En primer lugar, sucede así porque la resurrección es la *vindicación*, por parte de Dios, de la víctima⁹⁰; pero no aparece como una *nueva creación*, como hemos visto en otros planteamientos en este artículo.

De esta forma, la *resurrección no es lo “escatológico” como tal*. Esto parece asociarse de forma única a “lo Último” y, así, al final de la historia. Pero la resurrección tiene *relación con eso último*. Todo ello es dicho por el autor con un lenguaje que tiene unos rasgos místicos muy seductores. Esto es, se vincula a la experiencia personal de finitud, de anhelo, de un “algo” que solo en Dios puede ser finalmente dicho.

⁸² *Ibid.*

⁸³ Cfr., especialmente, *Ibid.*, 128-130.

⁸⁴ *Ibid.*, 32-33.

⁸⁵ *Ibid.*, 35.

⁸⁶ *Ibid.*, 266-267.

⁸⁷ Cfr., *Ibid.*, 195.

⁸⁸ *Ibid.*, 269.

⁸⁹ *Ibid.*, 273.

⁹⁰ “El lenguaje de la resurrección habla de insurrección, de poner en pie, de no dejarse derrumbar por los poderes opresores. Pero, sobre todo, habla de la cercanía de un Dios fiel a quienes le son fieles hasta entregar su vida por él. Este es el mensaje que pretenden transmitir los discípulos y discípulas sobre lo que le ha sucedido a su Maestro”, en *Ibid.*, 196.

Encontramos, por tanto, en este manual una apuesta decidida por pensar *desde la historia*. En ella, lo “escatológico” queda claramente referido a un futuro que tiene las notas de *consumación*. Por tanto, de vindicación de “los últimos”. En ese sentido, la historia ha dejado de ser un progreso y ha pasado a ser un cuestionamiento: qué sucede con todas las víctimas de la historia. Toda esta cuestión se liga también a la historia de Jesús, a su propuesta del Reino y a la resurrección como el lugar en el que todo eso comienza a ser entrevistado.

Queremos destacar, en último lugar, que todo esto se dice sin referencia a las reflexiones que hemos ido evocando desde *Gaudium et Spes*⁹¹. Más bien, da la sensación de que la cuestión clave está en la *discontinuidad*, pero no tanto porque la acción del ser humano valga poco, sino porque podría ser que sin esa acción de Dios la historia de “los últimos” no pudiera ser realmente vindicada⁹². Su escritura aparece mucho menos preocupada de la acción histórica del ser humano, en cuanto constructor, como de las víctimas de la historia del ser humano⁹³. Con ello, de alguna manera, el autor es fiel al planteamiento que se impuso a sí mismo al principio.

5. Síntesis final

En nuestra introducción dábamos cuenta de un propósito: que toda nuestra reflexión, en forma de búsqueda en catas, nos fuera llevando en torno a una *síntesis*. Queríamos, en esa síntesis, nombrar con más claridad la perplejidad a la que *el desplazamiento de lenguajes* nos avoca. Hemos de decir que perplejidad no se nombra con negatividad. Más bien es un espacio del pensamiento. A su vez, no podemos dejar de constatar una cierta *insatisfacción*, que como tal pertenece a toda la teología. Hemos comprobado cómo lo “escatológico”, presente en toda la producción actual, es esquivo. En primer lugar, por razón de su misterio mismo y, en segundo lugar, por razón de cómo es usado por cada autor en función de sus legítimas opciones.

Hemos realizado un hincapié claro: el desplazamiento comienza ante la aparición de la reflexión sobre la historia. Es cierto que bajo este paraguas hemos incluido muchas cosas. Pero, en definitiva, queremos afirmar que la sensación mediante la que la historia pasa a ser elemento irrenunciable de la reflexión genera el primer momento de *desplazamiento de lenguaje*. Ante las preguntas de la historia, la reflexión encallada en los “novísimos” dejó de cumplir su función. Esta insatisfacción que hemos rastreado en los albores del Vaticano II invitó a continuar la reflexión.

Es en ese contexto en el que lo “escatológico” rompe su sentido unívoco. Esto es, no son los novísimos, cuestión que con C. Pozo empieza a verse en su insatisfacción. El hecho de que no sean los novísimos tiene una razón de ser que entrevimos en los albores del Vaticano II: la irrupción de lo histórico reclamaba una razón escatológica que

⁹¹ Aparece en las págs. 77-78, pero no parece marcar el conjunto de la reflexión.

⁹² Algo que queda hermosamente relatado en la especie de parábola-cuento sobre la gratuidad del Reino en *Ibid.*, 366-369.

⁹³ Algo parecido expresa A. Tornos comentando a J. B. Metz: “Ahora esa razón no debe fijarse tanto en las líneas de avance de la humanidad para saber lo que tiene que ser la esperanza; debe centrarse en los grandes manchones de fracaso”, en A. TORNOS, *Op. Cit.*, 132.

ayudara a vivir esta irrupción. En el artículo hemos encontrado dos tipos de lenguaje para esta cuestión. Uno primero, en torno a la *relación*, que hacía un hincapié marcado en que la acción humana *tiene que ver profundamente* con la historia. Uno segundo, con Alviar, de *conexión*. No niega la relación, pero no da tanta importancia a esa relación. En ellos, “lo escatológico” se dice mejor como irrupción que finaliza la historia. Por tanto, sigue estando en pie una pregunta que versa sobre la *pertenencia ontológica de la historia y lo “escatológico”*. Esta constatación genera una pregunta, que no estamos en condiciones de responder, que podemos formular así: *¿se está manteniendo de una forma un tanto difusa el debate entre “escatologistas” y “encarnacionistas”?*

En cualquier caso, nos ha parecido encontrar *tres usos* de “lo escatológico”. Uno primero, aunque afirme la relación con la historia, es la constatación continua de que *no es historia*. Es “lo otro” de la historia. Eso no significa un “afuera” de la historia. Es la afirmación, continua, de que la *finalización* a la que historia apunta no puede venir de ella misma. Eso se da tanto en la forma de la *relación* como en la de la *conexión*. Y tiene dos variantes. Con J. Giménez, una que se centra en las *víctimas* a las que la historia no puede vindicar. Otra, con las preguntas en torno al “constructo” historia, la convicción de que el ser humano no puede *finalizar la historia, debido a su fragilidad constitutiva*. Quizá sea Tamayo el que mejor diga esta segunda variante que, de hecho, pertenece a *toda* la literatura teológica que hemos visitado.

Un segundo uso tiene que ver con que lo “escatológico” *finaliza* la historia. Es decir, de que se sitúa, en esta perspectiva, claramente *al final de la historia*. Eso “otro” llega en el último momento a su forma final. Al finalizar la historia, nombra la *finalidad* de esta. Es decir, se empeña en mantener el sentido de la historia. El lenguaje que más claramente nombra este uso es el de “Reino de Dios”. Recordemos que esta cuestión, como constatamos con cierta perplejidad con Ratzinger, no es tan evidente. Las discusiones con autores católicos como Greshake y protestantes como Bultmann nos lo recuerdan.

Frente a ello, parece haber un consenso sobre lo “escatológico”, al menos en las catas que hemos realizado. Esto “escatológico” significa que la historia en sí misma *finaliza*, aunque esa finalización no “destruya” la historia. Ese sería el significado de la *parusía* en autores como Ruiz de la Peña.

Un tercer uso nos avoca a considerar que lo “escatológico”, en cuanto “otro” de la historia y “final” de la misa, se muestra *en* la historia. Lo “escatológico” está, de alguna forma viniendo a cada momento histórico y en ese “venir” mostrando su final. Esto es se deja entrever en el transcurso de la historia, aunque tenga vocación clara de superarlo. Hemos percibido esta cuestión en el lenguaje del compromiso histórico. Ahora bien, donde más claramente se ve este uso es la reflexión sobre la resurrección de Jesús como el primogénito. Así, ya en C. Pozo se aventura esta cuestión. Toma una importancia considerable en Ruiz de la Peña, de la que hemos podido afirmar que se muestra como *ontológicamente central*. También aparece en Tamayo. Y nos ha llamado la atención su falta de mordiente en J. Giménez, aventurando que tiene que ver con una reflexión sobre la resurrección en una clave más de vindicación de la víctima que de *nueva creación*, que aquí ofrece un lenguaje teológicamente más inclusivo. La nueva creación incluye la *vindicación* en una novedad más absoluta, si así podemos expresarnos.

Con todo ello, constatamos que el *desplazamiento del lenguaje es importante*. Lo “escatológico” es, a la vez, muchas cosas. Esto hace una referencia primera a la *irrupción de Dios* en la historia. Y esta cuestión *siempre* será un misterio. Su referencia segunda es la dificultad de “pensar la historia” como algo que necesariamente nos desborda. Y, sin embargo, pertenece a este momento la constatación de que todo ello conlleva un final *positivo de la historia*, y de que ese final nos compromete por razón misma de lo “escatológico”.

Durante nuestro artículo hemos afirmado en varias ocasiones que no podemos pensar estas cuestiones sin una atención a los *anclajes* que recorren el pensamiento teológico. En esta síntesis hemos reafirmado tres: el Reino de Dios, la Parusía y la resurrección de Jesús. Nos parece que más allá de una cuestión ejemplar, encontramos claramente en ellas un *simbolismo ontológico*, una pertenencia real de unos a otros, dando a entender la unidad del Misterio de Dios ante la historia. Al hablar de lo “escatológico”, hablamos de la *misma acción de Dios en la historia*. Desde ahí, nos enfrenta a algo central. Desde ahí hemos querido también leerlo nosotros.

Como decíamos también al principio, la razón última de este intento de síntesis no era cerrada. Es decir, no buscamos cerrar lo “escatológico” en torno a una definición. La constatación es una afirmación de que, en último término, lo “escatológico” busca encontrar motivos para una afirmación de la esperanza: la acción de Dios en la historia que convoca nuestra propia acción. En esa cuestión de fondo, seguimos implicados, utilicemos el lenguaje que utilicemos.