

# Mito, utopía y escatología

Pedro Gómez García

*Proyección* (Granada), 1972, nº 83: 270-281.

## 1. Introducción

La *escatología* describe la realidad última, la meta, el destino humano, la finalización de la evolución y la historia, el omega del universo. En sentido amplio, es el discurso referente al término de la vida, ya sea del individuo, de la comunidad, o de la humanidad entera. Más vulgarmente, es aquello que uno piensa, para sus adentros, sobre el «fin del mundo».

No hay que confundir escatología con «futurología», ya que esta solo tiene por objeto prever, a partir de los datos científicos actuales, las posibilidades de un futuro relativo, cualitativamente semejante al tiempo presente. Tampoco se debe identificar, sin más, escatología y «utopía» –como adelante se aclarará–. La escatología prevé, prefigura, o profetiza un futuro cualitativamente diferente que llega, en la recta final, a representarse radicalmente nuevo y definitivo: un futuro absoluto (debido, además, a la intervención de Dios). Sin embargo, puede entenderse, en principio, como realización histórica en este mundo, cuya meta fatal cae en la muerte, o como acabamiento de este mundo y resurgimiento de otro mundo nuevo; y esto, bien por transformación bien por sustitución del primero, en continuidad o en discontinuidad con él.

La *mitología*, según el diccionario, cuenta la historia de los dioses y héroes fabulosos, a la que se le atribuye un carácter religioso, con frecuencia irreal. Hay quienes ven el pensamiento mítico simplemente como una manera de rellenar las lagunas aún no cubiertas por el pensamiento científico, contraponiendo mito a ciencia. Otros autores lo oponen, más bien, a la historia humana (realidad menos angosta que la ciencia). Más abajo, en el apartado 3, nos aproximaremos a una definición más exacta del mito.

En este artículo, el planteamiento que nos ocupa se propone analizar las posibles relaciones entre la escatología, tal como aparece en la Biblia, y la mitología. En efecto, en el Antiguo Testamento va despertando progresivamente –tardíamente, según los especialistas– una conciencia y esperanza de un fin del mundo, un nuevo cielo y una nueva tierra instaurados por Yahvéh, que traen rasgos típicos de los mitos cosmogónicos. El Nuevo Testamento, por su parte, recoge la herencia del Antiguo y anuncia una escatología de salvación operada por Jesús en favor de los creyentes. Frente a estos hechos, pretendemos esclarecer, en la medida de lo posible, el sentido de tales narraciones. ¿Son mitos apocalípticos y escatológicos? ¿Pueden reducirse a meras utopías? ¿Hay que desmitologizar? ¿Cómo entenderlas?

## 2. Imágenes escatológicas en la Biblia

Empleamos el término «imágenes» –y no «mitos»– para no prejuzgar la cuestión; sin que obste la evidencia de que se den, en ambos Testamentos, elementos de la mitología. De entre la enorme variedad de representaciones escatológicas, solo vamos a exponer una selección de las principales, que atraviesan casi de cabo a rabo toda la Biblia.

### 2.1 «El día de Yahvéh»

Lo utilizan ya Amós y Oseas, profetas del reino del norte, Israel, en el siglo VIII antes de Cristo. La imagen del «día» evoca, en el trasfondo, los mitos de las guerras entre dioses; por ejemplo, el combate del dios Marduk con el monstruo marino Tiamat, que termina con la victoria del dios (anualmente celebrada en la fiesta de año nuevo) (1). Para los profetas israelíes, se trata del día de la venganza de Yahvéh, el día de su ira en que se presenta en son de guerra, el día de la victoria decisiva de Dios sobre sus enemigos, el día de la gloria de Dios. Pero Amós anuncia, en vez de un día de luz, un día de tinieblas; será el día del juicio, y el pueblo, infiel a la alianza, será destruido. Profecías que se cumplieron literalmente al caer Israel. Observamos aquí una escatología no referida a un más allá, ni siquiera a un futuro lejano e incierto, sino a un acontecimiento histórico muy próximo. En posterior evolución, el juicio de Dios aparece solo como primer paso para la justificación y salvación de un «resto» fiel (en Isaías). Tal es el día en que actúa el Señor, el de la alegría del pueblo, el de la ruina de Babilonia (símbolo del mal), el de la desaparición de todo lo viejo.

### 2.2. «El advenimiento del Mesías»

Esta formulación concreta un poco más la anterior: el triunfo de Yahvéh se lleva a cabo por medio de un representante suyo, un «ungido de Yahvéh», un mesías. «Mesías» se aplicaba originariamente al rey (Saúl, David, Salomón...). El rey mesías comporta reminiscencias de la mitificación y sacralización del poder real, que considera al monarca lugarteniente (encarnación, a veces) de la divinidad. El oráculo de Natán (2) se refiere directamente a la continuidad de la dinastía davídica, en sentido terreno. Luego, tras el exilio en Babilonia, habiendo fracasado la monarquía, se divulga un mesianismo regio expectante hacia el futuro y con un contenido ambiguo: para unos, político; para otros, espiritualizado. Esto duró hasta los tiempos de Jesús. También tras el exilio, en ausencia de rey, comenzaron a ungirse los sacerdotes; de ahí que, ulteriormente, grupos como los esenios esperasen dos mesías; uno, sacerdote y otro, rey. Fuera de este, se dan otros muchos títulos mesiánicos a ese personaje por venir: Siervo de Yahvéh, Enmanuel, Rey de paz, Salvador de su pueblo, Dios de las naciones (en Isaías), e Hijo del hombre (en Daniel). Ya en el Nuevo Testamento, todas esas figuras convergen en Jesús, el Mesías (=Cristo), «hijo de David». Su venida o advenimiento definitivo se designa como «parusía».

### 2.3. «El reino de Dios»

La idea de Dios como rey se introduce tras la sedentarización en tierras de Canaán (3): Yahvéh reina. Se constituye una teocracia. En las fórmulas se encuentran vestigios mitológicos, en particular por la escisión en dos planos superpuestos; por ejemplo: los fieles dan culto a Yahvéh en la tierra como los ángeles se lo rinden en el cielo. Durante mucho tiempo, naturalmente, el reino de Yahvéh resulta inseparable del reino terrenal. La única salvedad radica en que el reinado de Yahvéh es más moral que político, y hasta el mismo rey llega a sufrir las recriminaciones de los profetas. Al hundirse la monarquía davídica, el ideal del «reino» padece una crisis y se proyecta hacia el futuro, desdibujando sus perfiles: unos esperan una liberación política; otros (visto que todo lo intramundano se muestra caduco), una liberación trascendente. El evangelio de Jesús se abre paso, precisamente con el anuncio del «reino», entre ese ambiente de confusión. Para la fe cristiana, Jesús es el «Mesías» («El que viene») que ha venido y que vendrá, en su «día», instaurando el «reino de Dios» y «reino de Cristo».

### 2.4. «La novedad»

Jeremías afirma que «Yahvéh crea lo nuevo sobre la tierra» (4). Esta categoría de lo *nuevo* nos parece que engloba una multiplicidad de imágenes escatológicas. Bajo este epígrafe agrupamos y clasificamos las más sobresalientes. En el trasfondo mítico de esa «novedad» probablemente se encuentra la idea de «renovación» o «recreación» periódica, tan profusa en las mitologías naturistas del antiguo oriente. En las tradiciones bíblicas se expresó en términos parecidos a los siguientes:

– *Nueva alianza*: La prueba del destierro babilónico hace concebir la esperanza de un nuevo pacto con Yahvéh, que profetizan Isaías, Jeremías y Ezequiel. Inicialmente, se trata de una renovación de la antigua alianza. Conlleva un *nuevo éxodo* (realizado al salir de Babilonia), una *nueva tierra santa*, una *nueva Jerusalén*, un *nuevo templo* (cumplido con el regreso a Palestina y con la reconstrucción de la ciudad y el templo), y asimismo una *nueva ley*, un *nuevo culto* (5). Con el paso del tiempo, estas predicciones de futuro inmediato van adquiriendo un alcance más lejano, hasta lo escatológico. Así, para los últimos profetas, la nueva Jerusalén es teatro del juicio final; las apocalipsis expresan lo mismo en lenguaje mítico: la Jerusalén celestial descenderá de lo alto... En el Nuevo Testamento, la nueva ley es el «mandamiento nuevo» y único; el «vino nuevo», que se beberá en el banquete escatológico, simboliza la alianza nueva y eterna de Jesucristo (6).

– *Nuevo pueblo*: Si Israel se constituyó como pueblo por la alianza sinaítica, la nueva alianza originará un nuevo pueblo de Dios. Lo auguran los profetas del destierro, Isaías, Jeremías y Ezequiel, expresando un contenido de escatología inmediata, restringida. Habrá salvación para un «resto» de *Israel*, el nuevo Israel libre de la cautividad, cuyo príncipe será un nuevo David. También aquí la realización plena de la imagen

escatológica se va difiriendo hacia un horizonte temporal cada vez más alejado. Daniel lo llama el «pueblo de los santos del Altísimo» (7). Para el cristianismo, el pueblo nuevo de la nueva alianza es la Iglesia, nuevo Israel abierto a todas las naciones; si bien la consumación final –según Pablo (8)– no acaecerá hasta la integración del resto de Israel (del histórico) en la comunidad de fe en Jesús, como signo del fin del mundo. Se conserva, pues, un sentido escatológico.

– *Nuevo hombre*: Ezequiel preanuncia simbólicamente la nueva humanidad al hablar de un nuevo corazón y un nuevo espíritu. Equivale a una recreación, una neogénesis. Pablo, en el Nuevo Testamento, prototipiza al «hombre nuevo» en Jesús (el «nuevo Adán»), y considera tal al cristiano. Juan ha visto que aparecerá una nueva humanidad que recibirá un «nombre nuevo» (9).

– *Nueva vida*: Coincide, en el último tramo de su desarrollo, con la temática de la *resurrección* de entre los muertos. Las imágenes precedentes de un pueblo y un hombre nuevos vienen a reducirse, en el fondo, a variantes de esta regeneración de la vida. El tema era común en la mitología del antiguo oriente relacionada con los ciclos de la naturaleza. Así, por ejemplo, Baal, dios de la vegetación, duerme durante la sequía estival; pero, al llegar la primavera, resurge después de un duro combate con Mot, dios de los muertos. En el Antiguo Testamento, la vida y la muerte se ponen bajo el único Dios, Yahvéh, con poder incluso sobre el mundo de los muertos (*sheol*). Aunque, durante mucho tiempo, la idea de que Dios rescata al alma de la fosa solo significa una preservación temporal de la muerte. La esperanza de una resurrección llega a formularla Ezequiel, tras el destierro, en un sentido colectivo y metafórico, inmediato. El libro segundo de los Macabeos muestra ya esperanza en la resurrección individual y la vida eterna, al menos para los justos (10). En el marco del Nuevo Testamento, este tema alcanza su cumplimiento en Jesús, el Resucitado; la fe y esperanza en él opera el *nuevo nacimiento*, la *vida nueva*, la *resurrección* de toda la humanidad (11).

– *Nueva tierra y nuevo cielo*: Puede servir esta imagen de recapitulación de todas las bosquejadas ya bajo el epígrafe de «lo nuevo». La renovación alcanza no solo a la vida sino al *universo* entero, de acuerdo con el libro de la Sabiduría, con Pablo y con Juan. Ya Isaías había hablado de cielos nuevos y tierra nueva, expresión recogida por Pedro y Juan, y explicada como obra de Cristo. En palabras de Pablo, esperamos una nueva creación en Cristo (12).

Para mejor comprender la génesis interna de las representaciones escatológicas judeo-cristianas, vamos a resaltar tres momentos en la evolución del sentido de eso que, de modo general, hemos venido llamando «escatología»:

Primer momento: Las imágenes escatológicas expuestas suponen, en su momento original, una esperanza histórica, a corto plazo, para un *futuro inmediato* muy localizado.

Segundo momento: La tardanza en la realización de la esperanza inmediata fuerza, a

través de crisis sucesivas, a abrir el horizonte de la experiencia de Dios. La esperanza se difiere a un *futuro utópico*; se cumplirá a largo plazo, pero todavía dentro de esta historia.

Tercer momento: Las reiteradas frustraciones y aplazamientos de la utopía (día de Yahvéh, venida del Mesías, reino de Dios, etc.) dan lugar al movimiento *apocalíptico*, que anuncia el fin inminente de la historia como condición para conseguir la plenitud de las imágenes escatológicas. Será un *futuro estrictamente escatológico*, es decir, definitivo: instauración de un mundo perfecto, celestial, tras la destrucción de este, terrenal.

La escatología cristiana enlaza con la corriente apocalíptica, sin reducirse a ella. Ulteriormente, se ve claro que no es inminente el plazo para la llegada del reino; no hay plazo, puesto que taxativamente se ignora. La esperanza cristiana viene a incluir el futuro utópico (formulable, incluso, como imagen suya), aunque requiere necesariamente un fin definitivo, eterno. Dejamos para más adelante el tratar de dilucidar si ese futuro (nuevo tipo de relaciones entre hombre y naturaleza, entre hombre y hombre, entre hombre y Dios) tendrá lugar en continuidad o en ruptura con respecto a la historia.

### **3. ¿Mitos escatológicos en la Biblia?**

Nuestro análisis apunta ahora a averiguar qué cualificación corresponde a las enunciadas imágenes escatológicas bíblicas. Nos preguntamos por su carácter mitológico. Una cosa hay ya clara: se nota cierto parentesco, cierto género literario y cierto lenguaje míticos. El camino para dirimir si se trata formalmente de mitos va a consistir en sentar, primero, una definición y una muestra de lo que se considera «mito» y en discutir después el asunto.

#### *3.1 Definición de mito*

Mircea Eliade lo define como el relato de un acontecimiento sucedido *in illo tempore*, en el «tiempo primordial»; cuenta las hazañas de los dioses, los seres divinos sobrenaturales, ocurridas en el fabuloso tiempo de los «comienzos», *ab origine*, mediante las cuales cualquier realidad —o la totalidad de lo real— ha llegado a la existencia. «En suma, los mitos describen las diversas, y a veces dramáticas, irrupciones de lo sagrado (lo sobrenatural) en el mundo» (13). Ese tiempo sagrado, supramundano y suprahistórico (fuera del tiempo histórico, profano), el tiempo mítico, es el «verdadero» y el «real» (el hombre se hace «real» en cuanto imita lo que allá pasa); es, además, «reversible» (la vida humana es su repetición cíclica). Por consiguiente, «la función principal del mito es la de *fijar* los modelos ejemplares

(arquetipos) de todos los ritos y de todas las actividades humanas significativas: alimentación, sexualidad, trabajo, educación, etc.» (14).

Para el etnólogo Claude Lévi-Strauss, «un mito se refiere siempre a acontecimientos pasados: *antes de la creación del mundo, o durante las primeras edades, o, en todo caso, hace mucho tiempo*. Pero el valor intrínseco atribuido al mito proviene de que estos acontecimientos forman también una estructura permanente. Esta se refiere simultáneamente al pasado, al presente y al futuro» (15). Puede apreciarse cómo coincide básicamente con Mircea Eliade.

Rudolf Bultmann, que propugna desmitologizar la Biblia, reconoce que la mitología entraña una cierta inteligencia de la existencia humana, «cree que el mundo y la vida humana tienen su fundamento y sus límites en un poder que está más allá de todo aquello que podemos calcular y controlar» (16). El fallo del mito consiste en atribuir una objetividad inmanente e intramundana a la realidad trascendente y extramundana.

### 3.2. Mitos del fin del mundo en las religiones cósmicas

Para los primitivos, el fin del mundo ya ha tenido lugar (en el tiempo mítico), aunque deba ocurrir de nuevo en el futuro. La mayoría de los mitos americanos y del Oriente Próximo antiguo hablan de un fin del mundo al que sigue una nueva emergencia; se trata de un fin no radical, que se produce y reproduce *cíclicamente*, actualizando así el mito. Generalmente, tal fin es ocasionado por una catástrofe que simboliza la regresión al caos como punto de partida para una nueva cosmogonía. Las figuraciones mitológicas más corrientes se relatan en forma de *diluvio* (inmersión bajo el agua, relacionada con el solsticio de invierno) y en forma de *conflagración* (destrucción por el fuego, relacionada con el solsticio de verano). En muy pocos casos, la regeneración universal y la nueva humanidad advienen sin que medie un cataclismo (17).

### 3.3. Diferencias con los relatos bíblicos

En la escatología bíblica se comprueban, desde luego, diferencias y oposiciones –más significativas que las semejanzas– respecto a la «escatología» mítica. Puede ser indicio de un tipo de desmitologización, al menos inicial, operada por la fe monoteísta del judaísmo.

El registro del *tiempo*: El *mito cósmico* concibe un tiempo cíclico; el tiempo real es el suprahistórico, el tiempo primordial al que se remite cuanto se hace (miméticamente) aquí en la tierra. La misma concepción subyace en el dualismo platónico. La *escatología bíblica*, en cambio, entiende el tiempo dialécticamente, de resultante lineal –en el sentido de irreversible–; además, la realidad es la historia humana (solo tardíamente se vislumbra otra vida); el futuro es inédito, no reedición, una incógnita. Las referencias al pasado, base de la esperanza futura, son referencias a la historia, a la

propia experiencia de pueblo (la salvación de Noé en el diluvio, la promesa cumplida a Abrahán, la liberación de Egipto con Moisés, el retorno del exilio...). El *in illo tempore* del evangelio remite a un tiempo histórico.

La categoría de lo *nuevo*: Para el *mito cósmico* no cabe más que «renovación»; lo nuevo es lo antiguo, lo de siempre, porque el tiempo es reversible y se repite. De ahí, el «eterno retorno», la «regeneración del tiempo», la «vuelta al paraíso» (o la «edad clásica», el «siglo de oro»). La Biblia utiliza a veces ese lenguaje, pero se ve desbordado por el sentido que encierra. En la *escatología bíblica*, lo nuevo arrastra una «innovación», algo que nunca ha ocurrido antes. A esta originalidad añade la irreversibilidad. Aún más, lo nuevo escatológico llega a adquirir rasgos de eterno, para siempre. Al decir de M. Eliade: «El judeo-cristianismo presenta una innovación capital. El fin del mundo será único así como la cosmogonía ha sido única. (...) El tiempo no es ya el tiempo circular del eterno retorno, sino un tiempo lineal e irreversible». Y poco después, agrega: «Otra diferencia con las religiones cósmicas: para el judeo-cristianismo, el fin del mundo forma parte del misterio mesiánico. Para los judíos, la llegada del Mesías anunciará el fin del mundo... Para los cristianos, el fin del mundo precederá a la segunda venida de Cristo y al juicio final» (18).

Por consiguiente, destacamos una desmitologización progresiva, ya desde el Antiguo Testamento. No se trata allí de meros mitos al estilo de los de las religiones cósmicas, puesto que lo que se predice y acontece se predice para la historia y acaece intrahistóricamente. Se interpreta que Dios actúa en los sucesos históricos, no en un mundo aparte. La historia verdadera es la historia humana (= historia de la salvación). La mitología ha sido traspuesta a la historia. En otros términos: se ha producido la *historización del mito*, correlativa con la desmitificación de la historia. El Dios bíblico dista de ser el de las leyendas míticas: «a Dios nadie lo ha visto nunca» (19); se le designa como «el que será», «el que viene», «el que vendrá». Es en el Jesús histórico (el de la encarnación) en quien el cristianismo ha «visto» a Dios, y en él ha creído en Dios.

### 3.4. Mitos historizados

Queda claro, de lo visto hasta aquí, que los «mitos suprahistóricos» han sufrido, en la Biblia, una *mutación*, dando lugar a lo que podríamos llamar «mitos historizados». En ellos permanece la estructura literaria mitológica, pero su estructura semántica no es mítica, dado que el núcleo de significación remite a una realidad (la historia) y no a algo ilusorio. Por otra parte, la palabra «mito» debe desprenderse de todo el lastre peyorativo del que se ha ido cargando; denota una dimensión connatural a cualquier cultura humana, y nunca ha excluido, de hecho, el conocimiento científico. Es otra cosa. No se trata de irracionalidad ni de falta de lógica. Como ha subrayado Lévi-Strauss: «La lógica del pensamiento mítico nos ha parecido tan exigente como aquella sobre la cual reposa el pensamiento positivo y, en el fondo, poco diferente». «Tal vez un día descubramos que en el pensamiento mítico y en el pensamiento científico opera la misma lógica, y que el hombre ha pensado siempre igualmente bien» (20).

En definitiva, no incurrimos en herejía si, entendiéndolo correctamente, calificamos de mitos (mitos mutados) las prefiguraciones de la escatología bíblica. Lo que sí hay que precaver son las interpretaciones simplistas o reductoras. Porque el lenguaje mítico, incluido el bíblico, adolece de la ambigüedad inherente a toda mitología. De tal forma que la cuestión aún pendiente radica en ver si esa *ambivalencia del mito* puede llegar a disiparse, o si resulta en último término irreductible. A la pregunta por la necesidad y el alcance de la desmitologización, respondemos deslindando campos. Si la desmitologización «no se propone eliminar los enunciados mitológicos, sino interpretarlos» (21), estamos conformes con Bultmann. Pero si lo que se pretende es una radical traducción del mito a enunciados científicos, pensamos que se entra en un callejón sin salida.

#### 4. Interpretación de los mitos

No hay que olvidar que en los mitos se guarda un núcleo de significación, aunque el lenguaje mítico resulte ambiguo y ambivalente —a veces, equívoco— en su comprensión y en sus consecuencias para el hombre. El mito da qué pensar y, después de todo, nos sigue interesando. La verdad es que urge buscar un procedimiento con el que encararlo, un procedimiento que no se limite a destruirlo sino que capte, de algún modo, ese núcleo escondido detrás de la corteza lingüística. Semejante método de relectura se podría denominar «transmitologización», o algo por el estilo. Para esa traslación e interpretación del lenguaje mitológico, creemos muy valiosa la aportación de Paul Ricoeur y la orientación de la psicología en lo tocante al simbolismo.

Escribe Ricoeur: «no quisiera dejar creer que podemos alcanzar el origen radical de ese simbolismo [religioso] por medio de una ampliación progresiva del pensamiento reflexivo. No voy a practicar tan astuto método de extrapolación» (22). El rumbo de nuestra interpretación del lenguaje de los mitos escatológicos desearía no ser racionalista, sino respetuoso con el ser del símbolo.

Desde el ángulo de pensamiento simbólico, se puede considerar que los mitos suprahistóricos forman parte de una «simbólica cósmica» en la que se aliena el hombre histórico y su cultura; los mitos historizados constituyen una «simbólica antropocéntrica» en la que el hombre depende de su propia decisión (con lo que la acusación marxista a la religión no ha lugar). Esta simbólica, con base en el hombre histórico, se descubre como coherente con lo humano y, por eso, razonable subjetiva e intersubjetivamente. De ahí que las ciencias positivas (puesto a salvo su derecho a la crítica externa) carezcan de competencia en este campo y que su lenguaje objetivante se vea aquejado de mutismo, reconocida su propia limitación epistemológica y metodológica. La tarea explicativa corresponderá a las balbucientes ciencias humanas, a una filosofía y una teología que no desdeñen el diálogo con ellas.

Las causas de la desvirtuación del lenguaje mítico estriban, justamente, en el mal entendimiento de su cualidad simbólica. Por «símbolo» entendemos algo que



(psicológicamente) se relaciona con los contenidos energéticos pulsionales y que hace presente un «más allá aquí». El que esté aquí, realmente, no impide que, al mismo tiempo, se encuentre siempre más allá. Pero un doble peligro, quizá provocado por el ansia de seguridad, acecha constantemente al símbolo (y al mito): el secularismo y el sacralismo. Respectivamente: la racionalización científica de su contenido, que lo disuelve finalmente; y la racionalización objetivante de su expresión (no siempre evitada a lo largo de la historia de Israel y de la Iglesia), que acaba haciendo del símbolo un ídolo, y del creyente un idólatra. No es otra la ambivalencia de lo sagrado. «...si el totalmente otro se aproxima, lo hace en los signos de lo sagrado; pero el símbolo no tarda en virar hacia el ídolo, y entonces el objeto cultural se parte en dos, convirtiéndose una mitad en algo profano y la otra mitad en algo sagrado, y eso dentro de la esfera humana». Nos parece tan acertado que nos gustaría tomar por lema, para la interpretación de los mitos histórico-escatológicas, la siguiente frase de Ricoeur: «Es siempre necesario que muera el ídolo a fin de que viva el símbolo» (23).

La verdadera realidad simbolizada jamás es objeto de ciencia, ni de demostración, sino de opción libre, de creencia humana, esto es: de fe.

## **5. Interpretación de la escatología bíblica**

De acuerdo con el curso de nuestra reflexión, el significado connotado por los significantes en que se expresa la esperanza escatológica no puede ser meramente mítico, ni científico natural, sino que constituye un significado histórico, antropocéntrico, simbólico y, lo que es lo mismo, trascendente.

A lo largo de las tradiciones bíblicas, y también en las teologías posbíblicas, se han ido sucediendo una gran variedad de visiones, imagerías e interpretaciones de la esperanza escatológica. Ya hemos reseñado las etapas fundamentales del proceso. Ahora, ante la imposibilidad de hacer un recorrido por las escuelas teológicas posbíblicas, simplemente vamos a polarizar las posturas en dos que juzgamos las más representativas.

### *5.1. Interpretación más tradicional*

Por supuesto, queremos decir la más tradicional en la Iglesia. Nos referimos a la tendencia *apocalíptica*. Se representa el fin del mundo como liquidación de la historia, como «borrón y cuenta nueva». El apocalíptico es un género literario y profético que data del siglo II antes de Cristo; aparece, sobre todo, en los libros de Daniel y segundo de los Macabeos. Para las apocalipsis judías, habrá un reino mesiánico en forma de interregno mitológico entre el tiempo antiguo y el nuevo. El Nuevo Testamento desmitologiza ese interregno: para Pablo, el tiempo presente es *ya* el tiempo mesiánico (24); según Juan, los creyentes poseen ya la vida eterna (25). Sin embargo, la opinión más extendida, durante mucho tiempo, entre los cristianos, es que el mundo será destruido por el fuego antes de la venida final de Cristo. Pero solo en

momentos críticos renace (en la historia de la iglesia) el ímpetu de las apocalipsis judaicas, encarnándose en los movimientos *milenaristas*, que pregonan la restauración inminente del paraíso en la tierra, tras la, más inminente aún, catástrofe mundial, para los contados elegidos que sobrevivirán (26); sobre ellos reinará Cristo mil años, en la tierra, hasta el juicio final. A pesar de todo, el apocalipticismo tradicional de la Iglesia ha sido moderado y ha proscrito el milenarismo. Además, la imagen del fuego destructor solo está atestiguada una vez en el Nuevo Testamento, en la segunda epístola de Pedro, y –según los especialistas– tiene origen iranio (27).

El balance positivo de la apocalíptica consistiría en la aportación de la participación del *individuo* en la resurrección (28).

## 5.2. Interpretación más reciente

Se conoce como tendencia *encarnacionista*. Si la apocalíptica habla partiendo del futuro para el presente, hablar partiendo del presente y mirando al futuro es la verdadera escatología –en opinión de K. Rahner (29)–. Los teólogos actuales, con más frecuencia que antes, se inclinan a una visión de la escatología que no engulle la historia, sino que la transforma y trasciende. Será el tiempo el que se escatologice, visión muy acorde con la de Pablo y Juan. Citemos a algunos de esos autores.

Piet Schoonenberg establece tres principios hermenéuticos para interpretar los datos escatológicos: 1) El lugar de la escatología es el contexto de las relaciones interpersonales entre la humanidad y Dios, marcado por una promesa. 2) El contenido de la escatología se refiere a un porvenir real, distinto de cualquier futuro concreto y absolutamente imprevisible. 3) La forma de la escatología se asemejaría a una luz más que a una imagen; lo básico estaría en las nuevas relaciones personalizadas entre Dios y los hombres. La imaginería con que se reviste es secundaria y, de ningún modo, objeto de la revelación (30). Dios es el culmen (*ésjaton*) de la creación, de esta historia. Textualmente: «Si el futuro de Dios se apoya en un presente que cae dentro de nuestra historia, ello significa que no puede tratarse de un futuro independiente de la historia. La razón es que, si la salvación de Dios ha de actuar realmente en la historia, necesariamente habrá de significar algo para esta misma historia y habrá de tener un futuro dentro de ella» (31). La visión de Dios estará ligada con el mundo y los hombres. Nosotros y nuestro mundo hemos de ser los mismos que somos ahora, en el futuro definitivo. La escatología surge desde dentro de la historia, y solo después la trasciende.

Edward Schillebeeckx ve en el hecho de que la escatología trascendente surgiera de forma tardía, en la historia de la revelación, una réplica de la religiosidad auténtica contra las críticas freudianas y marxistas; en efecto, durante mucho tiempo estuvo más claro el futuro inmediato que el más allá, y había fe. De la tradición bíblica extrae una hermenéutica del reino final, consistente en potenciar un compromiso efectivo del creyente con vistas a la transformación de la historia humana. «La eternidad no es algo que viene después de nuestro tiempo o nuestra historia, sino que es cumplimiento

último, a la vez trascendente e intrínseco, de esta misma historia» (32). Dios es el futuro del hombre, objeto de esperanza.

Joseph Ratzinger defiende, una vez analizados los textos de Juan y Pablo en su contexto cultural, que la «resurrección de la carne» significa la «resurrección de las personas», no la de los cuerpos. Trata, también él, de conexionar el fin escatológico con esta historia. «Existe una última unión entre la materia y el espíritu en la que se realiza el destino del hombre y del mundo, aun cuando nosotros no podamos definirla con más precisión. Hay también un «último día» en el que se lleva a perfección el destino de los individuos, porque se realiza entonces el destino de la humanidad» (33). El nuevo mundo no es una bella utopía, sino una certeza que nos sale al paso en la fe.

Respecto a una revisión de la escatología individual, del lapso entre la muerte y la resurrección universal, remitimos a los artículos de González Ruiz y de Schoonenberg aparecidos en **Concilium** (34), y a otro de Núñez de Castro publicado en esta misma revista, hace tres años (35).

## 6. Conclusiones

Si la escatología es el término de la esperanza, sin donde hay esperanza hay religión, la índole de las simbolizaciones míticas, utópicas, o escatológicas, nos descifrará el tipo de «religión» (o sea, de esperanza) de que se trata. Solo quedaría fuera quien no se plantee el sentido de la vida ni abrigue ningún proyecto. Para el que busca un sentido, el umbral de opcionalidad es ancho: Que todo acabe aquí con la muerte; que haya un premio y un castigo en la tierra (saduceísmo); que se dé una sobrevida terrena, tras una dura prueba (Job); que gire la rueda de las reencarnaciones (transmigración budista); que las almas sean inmortales (dualismo griego); que unos privilegiados consigan un futuro paraíso científicotécnico (comunismo); o que acontezca una resurrección universal que absolutice la historia humana en Dios.

Respetamos la creencia de cada persona, de cada agrupación. No obstante, la síntesis que se obtiene de nuestro análisis y de nuestro intento de interpretación ha de resultar inevitablemente influida por nuestra propia esperanza cristiana. Con esta conciencia trabajamos.

En la gradual autocomprensión de la fe judaica y cristiana, se ha operado un proceso de historización de los mitos del fin del mundo, en otras palabras, una escatologización de la historia. Se arranca de la primera etapa, la *mitología*, religión suprahistórica, descensional, dualista, marcada por la impotencia del hombre, alienado y a merced de los poderes cósmicos. Se pasa a una segunda etapa, la *utopía* (teísta o atea), religión del futuro intrahistórico, horizontal, construido por la creatividad humana en lucha contra el medio hostil o el mal. Y por fin, se desemboca en la última etapa, la *escatología* estrictamente dicha, religión del futuro absoluto, transhistórico, religión ascensional, que supone la decisiva revolución de la fe: interpretar tanto la creatividad histórica como la nueva creación con la categoría de «gracia de Dios».

Esa escatologización de la historia se concierne en la esperanza activa en que, por encima de todo, la humanidad avanza hacia una actualización absoluta de la libertad, la justicia, la verdad, la amistad, etc. Sus características, implícitas y expresas en la ambigüedad del símbolo y de la vida misma, se interpretan fundamentalmente como insistemizables para una lógica estática de evidencias. Cada dimensión escatológica, en efecto, está constituida dinámicamente por un antagonismo interno, por lo que abarca una aparente contradicción.

– *Inmanencia/trascendencia*: La escatología del presente («ya sí») es la que cimienta la escatología del futuro («aún no»). Se da alguna continuidad con nuestra historia que supera el apocalípticismo. La presencia inmanente se conjuga con el ocultamiento, de modo que la revelación completa se aplaza siempre para un más allá. «Aún no se ha manifestado lo que seremos» (36). Solo el más allá definitivo traerá consigo una «novedad» heterogeneizante, absolutizadora.

– *Opcionalidad/universalidad*: Para los cristianos, a toda la humanidad se le brinda la posibilidad real de la salvación por la fe, pues «Dios quiere que todos los hombres se salven». De hecho, culturalmente al menos, la fe, como opción libre, aparece ligada a mil eventualidades, problemática, exclusiva de ciertas personas o pueblos. No puede dudarse que creer es optativo. Sin embargo, en el *ésjaton* quedan implicados no solo un «resto» sino la creación y la historia universal. (Respecto a la condenación nadie puede afirmar ni negar que pase de ser una alternativa posible).

– *Antropocentrismo/mesianismo*: Este mundo y, en él, los hombres se gobiernan autónomamente. Al mismo tiempo, subyace una heteronomía, única capaz de dar razón del tránsito de la muerte a la vida y puesta al descubierto en la mesianidad. Jesús, el Mesías (o Cristo), signo de contradicción, ha inaugurado la era de la resurrección (*ésjaton*) con su muerte y resurrección. Es el mismo Cristo quien obra la recuperación de toda la historia pasada, como tal vez esté simbolizado en el credo, con el sintagma «descendió a los infiernos» (el «sheol»), donde la Biblia sitúa a los que han muerto.

Así se presenta la fe, cuya última realidad se nos escapa. En fin de cuentas, la verdad es que, más acá de la esperanza, no sabemos nada de todo eso, puesto que solamente lo poseemos en espíritu, «escondido con Cristo en Dios» (37). El cúmulo de imágenes y simbolismos acerca de la finalidad o el fin del mundo, especialmente los bíblicos, no tienen más función que interpelarnos, energetizarnos, para una apertura a ese futuro inimaginable, desconcertante, imprevisible –pero que hay que prever–; una apertura a la fe en ese «día» de liberación, en cuyo advenimiento nos atrevemos a pensar y creer, pese a lo ineluctable de la muerte. El significado de la escatología bíblica no es, por tanto, científico, ni meramente mítico, ni puramente utópico, pero sí coherente con la historia humana: trascendente, universal, cristocéntrico. Las esperanzas de la humanidad se sobrepasan a sí mismas en la escatología cristiana: esperanza más allá de toda esperanza.

## Notas y bibliografía

- (1) M. ELIADE: *El mito del eterno retorno*. Madrid, Alianza, 1972, pág. 57 ss.
- (2) 2 Sam 7, 12-16.
- (3) Jue 8,23. 1 Sam 8,7.
- (4) Jer 31, 22.
- (5) Nueva alianza: Is 55,3; Jer 31,31; Ez 36,27. Nuevo éxodo: Is 40,3. Nueva tierra santa: Ez 47,13. Nueva Jerusalén: Is 54,11-17. Nuevo templo: Ez 40,43. Nueva ley: Ez 36,26; 2 Cor 3,3.
- (6) Mandamiento nuevo: Jn 13,34. Vino nuevo: Mt 9,17; 26,29. Nueva alianza: Lc 22,20; 1 Cor 11,25.
- (7) Nuevo pueblo: Is 27,12,; Jer 30,10; Ez 37,15. Resto de Israel: Is 10,20. Nuevo David: Ez 34,23. Pueblo de los santos del Altísimo: Dn 7,27.
- (8) Rm 11,25 ss.
- (9) Nuevo corazón y espíritu: Ez 11,19; 18,31; 36-26. Hombre nuevo: Ef 2,15; 4,24; Col 3,10. Nuevo nombre: Ap 2,17.
- (10) 2 Mac 7,9-14.
- (11) Nuevo nacimiento: Jn 3,5; 1 Pe 2,2. Vida nueva: Rm 6,4. Vida eterna: Jn 5,39; Hch 13,48. Resurrección: 1 Tes 4,14; 1 Cor 6,14; 15,20; 2 Cor 4,14; 13,4; Rm 6,5; Ef 2,6; Col 1,18; 2,12; 2 Tm 2,11; Ap 20,11-15.
- (12) Renovación universal: Sab 7,27; 2 Cor 5,17; Ap 21,5. Cielos nuevos y tierra nueva: Is 65,17; 2 Pe 3,13; Ap 21,1. Nueva creación: Rm 8,19; 2 Cor 5,17.
- (13) M. ELIADE: *Mito y realidad*. Madrid, Guadarrama, 1968, pág. 18. *Lo sagrado y lo profano*. Madrid, Guadarrama, 1967, pág. 95.
- (14) M. ELIADE: *Lo sagrado y lo profano*, pág. 98.
- (15) C. LÉVI-STRAUSS: *Antropología estructural*. Buenos Aires, EUDEBA, 1968, pág. 189.
- (16) R. BULTMANN: *Jesucristo y mitología*. Barcelona, Ariel, 1970, pág. 23.
- (17) M. ELIADE: *Mito y realidad*, págs. 69-73.
- (18) Íbidem, págs 78-79. También: *Lo sagrado y lo profano*, pág. 111.
- (19) 1 Jn 4,12.
- (20) C. LÉVI-STRAUSS: *Antropología estructural*, pág. 210.
- (21) R. BULTMANN: *Jesucristo y mitología*, pág. 22.
- (22) P. RICOEUR: *Freud: una interpretación de la cultura*. Méjico, Siglo XXI, 1970, pág. 458.
- (23) Íbidem, pág. 465.
- (24) 1 Cor 15,24.
- (25) Jn 3,18-19; 3,36; 5,25; 11,25-26.
- (26) Mircea Eliade ve una pervivencia de los movimientos milenaristas en el comunismo y el nazismo: los elegidos serían los «proletarios» (frente a los burgueses) y los «arios» (frente a los judíos)..: *Mito y realidad*, pág. 82.
- (27) M. ELIADE: *Mito y realidad*, pág. 80.
- (28) Dn 12,2; 2 Mac 7,9.14.23.29.36.
- (29) Citado por E. Schillebeeckx, *Concilium* 41 (1969) 55.
- (30) *Lumen Vitae* 18 (1963) 213-219.

- (31) *Concilium* 41 (1969) 98.
- (32) *Concilium* 41 (1969) 43-58.
- (33) J. RATZINGER: *Introducción al cristianismo*. Salamanca, Sígueme, 1971, pág 317.
- (34) J. M. GONZÁLEZ RUIZ: *Concilium* 41 (1969) 83-96. P. SCHOONENBERG:  
*Concilium* 41 (1969) 112-113.
- (35) I. NÚÑEZ DE CASTRO: *Proyección* 65 (1969) 83-87.
- (36) 1 Jn 3,2.
- (37) Col 3,3.