

LA ESPERANZA EN OTRAS RELIGIONES

Desde el intento hegeliano de encerrar dentro de su ámbito intrahistórico el proceso de la humanidad hacia su plenitud y, por consiguiente, una esperanza de raíces cristianas, el pensamiento de Occidente ha ido invirtiendo cada vez más en un más acá unidimensional. Para el autor del presente artículo, esto explicaría la fascinación que han ejercido y ejercen las ofertas religiosas venidas del Asia e incluso del continente africano. Examinando a fondo la esperanza que ofrecen al ser humano y valorándolas con respeto y como se merecen, se impone la vuelta a la auténtica esperanza cristiana transhistórica. Esta esperanza tiene sólo un nombre: Jesucristo.

«Dies ist die letzte Geburt...». *Hoffnung in anderen religionen*, Internationale Katolische Zeitschrift 25 (1996) 403-417.

En el horizonte intrahistórico

Con el «principio de la esperanza» de Ernst Bloch la concepción secular del destino de la humanidad alcanzó una cima dentro del marco escatológico marxista. Esa esperanza, animada por la utopía, no sufrió el primer desencanto con la caída del comunismo real. En los «gulags» del sistema habían tocado ya a su fin las falsas reivindicaciones escatológicas de esa concepción de la historia humana.

La decantación del «sueño del Reino», tal como lo presentó A. Rosenberg en «El mito del siglo XX», ofrecía, por el contrario, una esperanza nacional de corto alcance. Su marco se reducía a la identidad de un pueblo, ampliado luego a las etnias emparentadas y a sus alianzas interesadas. Consecuentemente, la capacidad de ese «principio de la esperanza» se

agotó antes. Fueron doce los años de aplicación de ese principio, mientras que el principio marxista se prolongó por dos generaciones. En ambos casos fue la *hybris* (desmesura) la que se arrogó el derecho no sólo de «hacer la historia», sino de forzar su realización con cualquier medio a su alcance.

Ambos intentos de abarcar la totalidad de la historia surgieron en Europa, más exactamente en el país en el que 400 años antes se proclamó la Reforma de sus fundamentos cristianos. Ambos presuponían la reivindicación de una esperanza cuya legítima fundamentación se cifraba, no en un orden establecido por los hombres, sino en el fin de todas las cosas garantizado por Dios. Cambió el horizonte de la esperanza y se transformó la imagen del ser humano. Ya no era aquel ser que aguardaba la revelación

de lo que acontecía en Cristo. La pérdida de esta esperanza hizo de las promesas de futuro un campo de ruinas inhumanas.

Pese a todo, esta lección no impidió que nuestras sociedades siguiesen invirtiendo en nuevas esperanzas dentro del estrecho marco puramente temporal. Dándole la vuelta a la parábola evangélica: el ladrón, que nos puede sorprender en plena noche, ya no provoca una más estrecha vigilancia (Mt 24, 43). Diríase que hace tiempo lo han atrapado. El rol del porvenir que lo decide todo ha cedido su puesto a modestas opciones de presente. La pregunta «¿qué hemos de esperar?» ha quedado rebajada a un «cambio de paradigma» más. Bastantes teólogos se apresuraron a adaptar y domesticar los contenidos del Evangelio a la nueva situación. Su lenguaje les traiciona. Éste ya no se limita a una necesaria actualización, sino que va más allá. Lo que con él se expresa se puede confundir perfectamente con los objetivos inmediatos de una sociedad secular que se basta a sí misma.

Así las cosas en la esperanza cristiana, otras religiones abren a la esperanza nuevas posibilidades que fascinan a nuestros contemporáneos. El ser humano por su naturaleza, no queda satisfecho con la búsqueda del divino fundamento de su esperanza en la radicalidad del más acá. Esto le hace atento a las perspectivas que le

abren personas de otras religiones, en cuya vida alienta la esperanza. ¿Cómo explicar, si no, que no sepa ya el Padrenuestro, en cambio sus labios musiten un *mantra* (1) hinduista?

Esta fascinación responde a menudo a otro supuesto. La pérdida del horizonte escatológico cristiano suscita el interés por los caminos y las prácticas de otras religiones que no conciben linealmente, sino cíclicamente, la historia y, por consiguiente, la vida humana.

Inversiones en el misterio cósmico

Las esperanzas de los seres humanos en la India apuntan a un mejoramiento a largo plazo de su destino. La propia situación es el resultado de anteriores modos de existencia. Se trata del mecanismo implacable de causa y efecto. La «rueda cósmica» del eterno retorno proporciona un amplio margen para todos los posibles niveles del ser resultantes de sucesivas reencarnaciones. El micro- y el macro- cosmos se corresponden. Por esto, el que una generación viva una época buena o mala ni está en su mano ni depende de su propia responsabilidad. La ley del universo impera y los seres humanos no pueden influir en ella. Ellos son una parte integrante del sistema cósmico total (*dharma*) que desarrolla sus funciones con absoluta precisión.

(1) En el hinduismo *mantra* (etimológicamente: instrumento para pensar) es una fórmula sagrada, que a menudo consiste en un breve pasaje del Veda, a la que se atribuye capacidad para estimular el espíritu (véase ST, nº 126, 1993, p. 158).

A ese sistema cósmico de funciones corresponde el mecanismo de la retribución individual (*svadharma*), que determina la vida, incluso los errores y las faltas que tienen lugar a lo largo de la misma. Se trata de una realidad encubierta que se presta a desorientación. En el *Veda* esa situación encubierta (*mâyâ*) es comparada con un estanque tan cubierto de juncos que no es posible ya ver el agua. Superficie y fondo forman aquí los presupuestos para los caminos que las religiones índicas conocen por los lazos con el tejido del *karma* (ley de la causa-efecto) y por la espesa niebla que envuelve la realidad encubierta del *mâyâ*.

La esperanza se yergue en el camino que cada uno ha de andar. No hay un camino igual. El camino incluye desde las disposiciones individuales que hay que cultivar metódicamente hasta la unión mística. Por esto, el que pregunta por el motivo de la esperanza recibe múltiples respuestas.

Consiguientemente, la Escritura sagrada de la India constituye un indicador del camino. En él se basa la esperanza. Explica las relaciones cósmicas existentes y el *statu quo* (situación de hecho en un determinado momento) de la humanidad y del individuo. Ella proporciona las normas para mejorar la vida presente y las futuras formas de existencia. Es guía para la disciplina corporal y espiritual. Es mito, epopeya, método de acción y regla de culto. La esperanza se apoya menos en el cambio de la realidad, en la que uno se

encuentra, que en los caminos y métodos que logran que uno experimente la libertad interior en una situación dada. El que pregunta por el «principio de la esperanza» en las religiones de la India, tiene aquí la respuesta. ¿Cómo queda reflejado este principio en sus aplicaciones más destacadas?

Ensayo metódico de la inmortalidad

En el transcurso de su historia los seres humanos de la India han desarrollado gran profusión de prácticas religiosas con las que consiguen liberar de su existencia las condiciones del *karma* (ley de causa-efecto). El *karma*, que ocasiona malas condiciones en la futura reencarnación, puede cambiarse a base de método. Se trata, pues, de una esperanza realizable. Porque el objetivo de las prácticas que se realizan es justamente acabar con el estado actual de la existencia. Ese ansiado objetivo se describe de distintas formas: como iluminación respecto a las ilusiones del mundo aparente (*mâyâ*) y como liberación de las condiciones de vida determinadas por el sistema cósmico total (*dharma*).

Es en este «horizonte de esperanza» donde hay que situar las distintas técnicas del yoga. Mircea Eliade las ha interpretado como caminos hacia la «libertad», o sea, hacia la «inmortalidad». Son «técnicas de la autonomía». Es el hombre el que aquí, ejercitándose a lo largo de toda la vida, emprende el camino, cuyo término

ha de alcanzar por sí mismo. Ejecución perfecta y repetición son los requisitos para ir acercándose al objetivo ansiado. La esperanza se convierte aquí en expectativas fundadas en sí mismo. Y éstas, a su vez, se apoyan en la propia constancia y en la capacidad de concentración. Y todo esto alineado con la certeza de que los esfuerzos surten efecto. Peldaño a peldaño se va realizando la liberación de la vida. A las costumbres de la vida se les dice el adiós. Y no se invierte ya en lo que es nada: se renuncia a lo puramente «exterior». Todo lo que no sea camino hacia el propio interior significa pérdida de tiempo y fuerzas. Lo que realmente importa es «juntar», «sintetizar», «unir», en el sentido de la raíz *yuj* (uncir, unir) del término *yoga*. «La extrema simplificación de la vida, el descanso, la serenidad, la posición estática del cuerpo, el control rítmico de la respiración, la concentración en un punto: todas estas prácticas pretenden como único fin la supresión de lo múltiple y fragmentario, la reintegración, la unión, la compenetración» (Mircea Eliade).

En las distintas prácticas del yoga se expresa el ansia por el restablecimiento de la unidad primordial del ser humano con el fundamento del ser. Así se experimentará la afirmación del texto sagrado del *Bhagavadgītā*: «Tú lo eres». Un tal descubrimiento de la unidad oculta con todos los seres en el fundamento original divino (*Brahman*) no es esperanza, sino posibilidad realizable. No es esperanza en Dios, al que la espe-

ranza podría remitirse como fundamento. «Con su no respecto a la vida profana, el *yogui* (practicante del yoga) imita un modelo trascendente (*Isvara*). Y si el rol de Dios en la lucha por la liberación sigue siendo muy modesto, esa imitación de una modalidad trascendente contiene, pese a todo, su valor religioso» (M. Eliade). Lo que se propone como objetivo es la divinización del mismo hombre.

El componente indio de la esperanza religiosa puede asumir también los rasgos de una mística personal. Rudolf Otto designa esa forma de piedad del *bhakti* como la «religión (india) de la gracia». Y ve en ella un paralelo extracristiano de la doctrina de la gracia de la Reforma. El ansia esperanzado apunta aquí a la unión con una determinada deidad del panteón indio. De las más diversas formas, el adepto quiere unirse con la divinidad venerada. «*Bhakti* se define como amor ferviente a Dios, que no es oscurecido por la inclinación a la acción o por el conocimiento. No conoce otros objetos y se exterioriza en pensamientos, palabras, acciones, como la más perfecta dependencia de Dios. Su naturaleza es la inmortalidad. El hombre que la alcanza se hace perfecto y se libera para siempre» (J. Gonda).

La esperanza que apunta a la unión mística con la divinidad puede entenderse también como la culminación de la experiencia de identidad que se alcanza con el yoga. De hecho, en el *Bhagavadgītā* (uno de los textos sagrados más populares de la India), ambos

caminos de liberación se relacionan mutuamente. *Krishna*, que es considerado una de las manifestaciones (*avatāra*) del *Brahman* absoluto, divino, señala el *bhakti* como plenitud de las disciplinas del yoga.

Krishna es una de las muchas manifestaciones en las que el Absoluto sin nombre aparece y aparecerá en adelante. En la India es el mito el que acerca narrativamente esas manifestaciones. El hecho de que los dioses se manifiestan repetidamente en el futuro responde a un desarrollo cíclico de los acontecimientos que está muy lejos de la historia. Igualmente, la entrega del *bhakti* a una de las manifestaciones divinas se mueve en el trasfondo de una mística atemporal de la identidad.

Es aquí justamente donde se cifra la diferencia esencial con la tradición mística del cristianismo. La mística cristiana se remite a la singularidad histórica del acontecimiento de la Encarnación. La contemporaneidad con Cristo que se experimenta y la unión del alma con él no sólo expresa la experiencia común mística de lo divino. El «Cristo en nosotros» (Rm 8, 10) expresa una identificación con el que se ha encarnado, con Jesús de Nazaret, y con los acontecimientos de la historia de la salvación realizados por él.

«El nacimiento está agotado...»

En esta proclamación del Buda en el jardín zoológico de Benares culmina la esperanza de

la doctrina *budista*. No tener que volver a la interminable serie de muertes y renacimientos en ciertas formas de existencia: he ahí el objetivo de la senda de ocho tramos que el Buda conoce. Este camino es el anuncio radical de todas las esperanzas religiosas que hasta este momento han surgido en la India. El ser humano ya no ha de poner más su esperanza en el favor de los dioses. Ahora es él mismo el garante de su liberación. La disputa de los brahmanes sobre las distintas tradiciones védicas ha tocado a su fin. Toda la esperanza está puesta ahora en el camino que uno mismo ha de emprender. Y hay que emprenderlo gradualmente, peldaño a peldaño. Todo se orienta a este único objetivo. La esperanza adopta el carácter de decisión y realización. Incluso la misma doctrina es un medio. Ha de traspasar el objetivo. El ser humano ha de servirse de ella como de una balsa para pasar de una orilla a otra. Una vez conseguido, se abandona la balsa. La situación de tránsito no tiene importancia en sí misma. Por esto la vida del monje budista apunta a este único objetivo. Nadie ni nada, fuera de él, puede aportar nada. El que espera es el único fundamento de su esperanza. «La liberación está en el liberado».

El esfuerzo por liberarse significa desprenderse de sí mismo. Esto implica dejar tras sí todos los condicionamientos y dependencias de la existencia. Cuanto más se desprende externa e internamente de sí mismo, tanto más se acerca el ser humano a su

objetivo. Buda sabía que los caminos de ese camino no se podían recorrer sin marchas y contramarchas. Es la tradición la que se cuida de indicarnos que él consideró el radicalismo de su doctrina como algo que no se les pueda exigir a los seres humanos. Fueron los dioses los que le impulsaron a hacer su camino y a anunciar su doctrina. Él lo tenía claro: la esperanza que era indispensable fundamentar tenía sus límites consistentes en la naturaleza del hombre y en su incapacidad para salir como garante de su propia liberación.

Y sin embargo, para que en el budismo se pueda hablar, en un cierto sentido, de «esperanza», no se trata de menos. Ésta se realiza cuando, abandonando todo lo que tiene que ver con la existencia, la misma existencia, al morir al propio yo, se extingue. Entonces la esperanza sólo consiste en que el que espera deja de poner su esperanza en sí mismo. «(El *nirvana*) es el ámbito en el que no hay ni tierra ni agua ni fuego ni aire; no es el ámbito de la infinitud del espacio o de la conciencia; no es el ámbito de ninguna otra cosa; tampoco la frontera de la diferencia. No es este ni aquel mundo. No es ni el sol ni la luna. Para mí, no es ni ir ni venir ni quedarse. No es morir ni nacer. No tiene fundamento ni continuación ni parada. Es el fin del sufrimiento» (*Udâna* 8,1).

La supresión del sufrimiento se realiza teniendo a raya constantemente los condicionamientos y las dependencias que están en la raíz del sufrimiento. En esto

se diferencia esencialmente de la «esperanza» fundada en Cristo que «no defrauda» (Rm 5,5). Esta esperanza no depende de la renuncia a la existencia, que hay que realizar paso a paso. Se nutre más bien de «paciencia» y de la «experiencia» del sufrimiento y se apoya en el amor de Dios, que «se ha derramado en nuestros corazones mediante el Espíritu Santo». Tal como la entiende el NT la esperanza es reflexiva: conoce el fundamento en el que se aguanta: «Cuando todavía éramos incapaces, a su tiempo, Cristo murió por los impíos» (Rm 5,6).

Hay filósofos budistas de la religión que comparan la *kénosis* de Cristo con la aniquilación budista del yo. En el diálogo sobre la esperanza con dichos filósofos importa no desdibujar los presupuestos para una comprensión histórica y personal del acontecimiento Cristo. A diferencia del «vaciamiento del yo», la *kénosis* de Cristo fue un acto de obediencia personal del Hijo respecto a la voluntad del Padre. No se puede resolver en la concepción budista de la «anihilación», como la entiende comúnmente la mística. En contraste con esto, la esencia de la esperanza cristiana no reside justamente en la supresión del yo. Tiene su firme fundamento en la seguridad del acontecimiento histórico y está garantizada por la misión del Hijo por el Padre.

Romano Guardini señaló acertadamente que, antes y fuera de Cristo, nadie como el Buda se atrevió a meter mano en el mis-

mo ser. La realidad llena de sufrimiento parece que desaparece. Pero la supresión del sufrimiento exige nada menos que la pérdida del propio yo. No se trata de un abandonarse lleno de confianza en la promesa de Dios, garantizada por la misión del Hijo. La esperanza cristiana es siempre esperanza respecto al fin. Apunta al retorno del que ya viene. En cambio, en el ciclo del eterno retorno no existe el fin de la historia. No entra en consideración la plenitud de la historia y del cosmos, sino la decidida renuncia de sí mismo, la salida interior del flujo eterno de un contexto de existencia cargado de sufrimiento.

Hoy nos sorprende el hecho de que, en el Occidente secularizado, cada vez más seres humanos pongan su esperanza en las enseñanzas de Buda. Las ven como una posibilidad de auto-trascendencia autónoma concentrada en el *ego*. La aceptación creyente de Dios activo en la historia no sirve como condición para una esperanza fundada. Esa concepción budista de la «esperanza» cuestiona también la orientación fundamental que el mundo occidental tiene del comienzo, el medio y el fin de la historia. En el «espléndido aislamiento» del abandono en sí mismo, el «yo», que se priva de su destino trascendente, busca un nuevo consuelo y una nueva esperanza en su subjetividad. El «camino de en medio», que le señaló Buda entre la rigurosa disciplina ascética y el culto a los dioses de su tiempo, se presenta hoy al individualismo contemporáneo como una alter-

nativa viable.

El que pregunta por la esperanza en la doctrina budista no ha de olvidar esto: el que busca la liberación tampoco en el budismo puede volcarse sobre sí mismo. El que espera tiene la mirada puesta en los que pueden prestarle ayuda en una senda comprometida. Así lo pensaba el mismo Buda. Y él encontró esa ayuda en los muchos *bodhisattvas*. Los que, como Buda, alcanzaron el objetivo, renunciaron a emplear su budismo para sí. Sintiendo una gran compasión por la creatura cargada todavía de sufrimiento, acuden en su ayuda. Las expectativas realizables para una minoría, sólo en forma aproximativa, mediante el «pequeño vehículo» (*Hinayāna*), aquí en el «gran vehículo» (*Mahāyāna*) adquieren la forma de una nueva esperanza para la mayoría. El que espera se dirige, lleno de confianza, a un conocido de prestigio, a la persona de aquél con el que el ser humano pueda de nuevo entablar una relación «yo-tú» (M. Buber).

Respecto al *bodhisattva* se abre paso de nuevo una experiencia del ser humano: éste no es capaz de realizar por sí mismo su liberación. Cuando pone su mirada llena de esperanza en el que le ayuda, cuando adora o agradece o venera en el culto, deja entrever su índole creatural. Lo que se ansía es que los santos y perfectos nos representen y ayuden. Lo que el creyente budista espera del *bodhisattva* se expresa en el compromiso personal de éste: «...y yo asumo el peso de todos mis sufrimientos... mi

promesa solemne es la salvación de todos los seres; todos los seres deben ser liberados por mí... salvaré todos los seres de todos los desiertos... No me esfuerzo únicamente en mi propia liberación. Pues todos estos seres debo sacarlos del flujo del *samsara* (reencarnaciones sucesivas) con la barca del pensamiento en la omnisciencia».

Por esto lo que, mediante el *bodhisattva*, alcanza el que espera es considerado como gracia: «¡Cómo podía yo (con mi propia fuerza) alcanzar tu barca-*dharma* (norma sagrada) salvadora!». En el budismo del «gran vehículo» la esperanza apunta de nuevo al más allá. Es la concepción del «país puro», en el que las expectativas de un ser liberado del sufrimiento y de la transitoriedad adquieren formas concretas. Tal esperanza se nutre de una fe que «produce gusto en la renuncia al mundo», «gozo en la religión del que se vence a sí mismo», «signo de distinción en el conocimiento de la virtud». «Esa fe es la guía hacia el budismo».

Una esperanza digna de este nombre la vemos surgir de nuevo en el budismo de la adhesión creyente a la figura del que ayuda. Ella apunta al futuro y con esto rompe el marco de la anihilación, sin tiempo y sin espacio, de la existencia. Diríase que existen de nuevo contenidos de la esperanza semejantes a los de la vida concreta a los que el que espera dirige su mirada. Con esto el budismo de la inanidad del nirvana pasa a la experiencia permanente de una nueva forma de existencia:

«Entre dioses y seres humanos no hay allí diferencia alguna».

La esperanza en los «muertos vivos»

La cuestión del «principio de la esperanza» se plantea en las religiones primitivas o tribales de muy distinta manera que en las religiones orientales de la «eterna ley del universo». El etnólogo de la religión Placide Tempels, durante muchos años misionero del Congo, describe el principio estructural y el elemento esencial de esas religiones. A ese principio le da el nombre de «fuerza vital». Y lo describe como la esperanza, expresada en todos los ámbitos religiosos y en la manera de comportarse de esos seres humanos, de una fuerza más elevada que posibilita y mantiene la vida. Desde la descendencia hasta la buena cosecha, desde conjurar los peligros que amenazan hasta vencer a los enemigos, todo depende del suministro de energía de la que el mismo ser humano no dispone. Toda su vida religiosa expresa su experiencia, como creatura, de que su vida ha de ser posibilitada y amparada.

Lo que se espera aquí es que las fuerzas de la vida que, como los dioses de los antepasados y los espíritus, disponen de ellos, estén de su parte. La unidad entre los vivos y los muertos constituye un círculo vital por el que circulan las fuerzas que reclama la vida.

En el centro de esas religiones se yerguen, pues, aquéllos de los que, como «portadores del más

alto poder» dependen el bienestar o la desgracia del individuo y la comunidad. Por esto a estos seres humanos, cuando mueren, se les brinda la esperanza de volver como «vivos-muertos». Pues el hombre muerto no es uno a quien se le tacha de la lista y tampoco un reencarnado..., sino uno que vuelve, normalmente uno que está presente.

Para el hombre de la religión de la naturaleza, miedo y esperanza están estrechamente ligados. No es, como hay quien afirma, que, para él, la muerte sea lo más natural de la vida. La amargura del morir no se elimina por el hecho de que esta vida quede potenciada por su continuación en una «vida más allá», que continúa vinculando a los muertos con los vivos. De lo contrario, en bastantes de esas religiones, los mitos sobre los orígenes no indicarían que la muerte no es algo que le sobrevenga al ser humano originariamente, sino que amenaza su vida.

Más importante y elemental que el miedo a la muerte es el hecho de que la muerte y los muertos están al servicio de la vida. La esperanza se dirige a los que desde el otro lado de la frontera se presentan de nuevo. En ellos se cifran las esperanzas, pero también los temores de los vivos. Pues los muertos tienen que ver todavía con este mundo. No se evaden en el cielo. Por esto son inhumados en la inmediata proximidad de la vida de los vivos, como si fuera una proximidad del otro lado. Por esto, más que la muerte, se teme

la inhumación en una tierra extraña. Para los difuntos esto significa quedar privados de los deberes cíclicos de los suyos. Ésta sí sería la auténtica muerte. Por su parte, los vivos saben que su destino depende inmediatamente de la proximidad de los antepasados, de su benevolencia o de su malquerencia.

En esas religiones, la esperanza se expresa en la realización de los ritos. Esto se refiere especialmente a los distintos ritos de iniciación por los que el hombre, en momentos de su vida bien determinados, es incorporado a la comunidad más amplia de los vivos y de los vivos-muertos. Los rituales del nacimiento, de la imposición del nombre, de la pubertad y del matrimonio proporcionan la esperanza de poder disponer de la energía necesaria para el correspondiente tramo de la vida. Es como si uno tuviese una cuenta y los créditos esperados estuviesen en función de estos *opera operata* (ritos realizados).

Esto resulta claro en la muerte y en los ritos concomitantes. Éstos son necesarios para promover al muerto al *status* al que apunta la esperanza de los que quedan tras él. En las plegarias se establece una relación entre el difunto y los que continúan en vida. La plegaria por los muertos se convierte en plegaria a los muertos. En el rito de inhumación se remite a su futuro rol en el culto a los antepasados. Así se expresa la esperanza en la nueva proximidad y en su poderosa ayuda para los vivos. La siguiente plegaria del ritual funerario

de los Lugbara en el África oriental es un testimonio bellissimo de lo que andamos diciendo: «Ahora tú estás muerto como una vasija que se ha roto en mil pedazos. Tu corazón era tal vez bueno; pero tal vez era también malo... Si tu corazón era bueno lo veremos mañana. Entonces descubriremos tu corazón. Ahora estás muerto. Tus palabras son nada. Tú mismo eres nada. Pero mañana lo sabremos todo». La impresión que el ser querido ha dejado tras sí se desvanece. No es claro quién fue él realmente. Sólo en su futuro trato con los vivos quedará de manifiesto si poseía un «buen» corazón o, por el contrario, su corazón era «malo».

En las religiones de la naturaleza la esperanza se sitúa, pues, dentro del horizonte que le proporciona la vida y las expectativas de la vida. El tiempo «de después», al que apunta la esperanza, es una prolongación del tiempo presente bajo el presagio de una más poderosa energía vital. El paso adelante hacia el futuro desemboca de nuevo en un hoy transformado. Cabe preguntar hasta qué punto las religiones extracristianas, si exceptuamos las «religiones de la revelación histórica de Dios», como el judaísmo y el Islam, están sometidas a este principio. Ellas tienen otros presupuestos distintos de los que,

para la fe cristiana, fundamentan la esperanza y el amor.

Estos presupuestos se sitúan fundamentalmente en la revelación de la realidad *trinitaria* de Dios. El que se encarnó como Hijo y se manifestó en el tiempo es autor y consumidor no sólo de la historia y del cosmos. En él y por él todo ha sido creado, por él llega todo a su plenitud. Por esto en la fe no se trata sólo de una comprensión distinta de sí mismo y de la propia existencia. «Si hemos puesto nuestra esperanza en Cristo sólo para esta vida, somos los hombres más dignos de compasión» (Rm 15,19).

La fe cristiana es esperanza en el tiempo, pues, apuntando al fin del tiempo y de la historia, descansa en el fundamento de esa esperanza: Jesucristo (1 Jn 3,2-3). Con esto por fin adquiere la «esperanza» el significado que propiamente le pertenece. Ella vive de la fidelidad de aquél en quien espera. Ella apunta a la plenitud definitiva. No pone su seguridad en el hombre o en las circunstancias de su existencia. Aquello a lo que los hombres, en su variado caminar, denominan esperanza resulta, por tanto, un esperar transitorio y condicionado. Necesita su culminación. Ella es la «esperanza *segura* que Dios nuestro Padre, que nos amó, nos regaló» en Jesucristo (2 Ts 2,16).

Tradujo y condensó: MÄRIUS SALA

Al final del camino me dirán:
—¿Has vivido? ¿Has amado?
Y yo, sin decir nada,
abriré el corazón lleno de nombres.

PEDRO CASALDÁLIGA, *El tiempo y la espera*, 1986, p. 100.