

# Tiempo y utopía en el Cristianismo\*

G.-JUNCEDA, JOSE ANTONIO (†)

Nos cuenta San Juan en el c. V de su Evangelio que Cristo, un sábado, para escándalo de los judíos, curó en la Piscina Probática de Jerusalén, en la κολυμβηθρα προβατικη, esto es, en el “baño de las ovejas”, en la Bethsaida de los hebreos, a un lisiado de 38 años, a quien su invalidez impedía correr para introducirse en las aguas inmediatamente después de que el ángel las agitara. Y por haberlo hecho en sábado los judíos le perseguían y para justificar que su obrar, el de Cristo, no podía tener descanso, debía ser un obrar continuo, les dijo: ο πατηρ μου εως αρτι εργαζεται (Juan, 5, 17) “Mi padre sigue obrando todavía”.

## 1) Creación y temporalidad

En la Metafísica bíblica la idea de creación nada tiene que ver con la de fabricación, la cual significa que, tras un proceso constructivo, da, de una vez por todas, el producto acabado. La creación es un perpetuo manantial de novedad imprevisible. Como dice *TRESMONTANT* en su *Essai sur la pensée hebraïque*: “Crear y crear algo nuevo es lo mismo; es un pleonasma añadir “nuevo” a “crear” (pág. 37, de la ed. esp.). Las cosas del ser, si se me permite la expresión, no son productos fabriles, sino novedades del y en el ser.

El sujeto del verbo hebreo *bara*, crear, que se repite 48 veces en el Antiguo Testamento, es siempre Dios: *Solius Dei est creare*. *Bara* significa la acción divina en cuanto produce lo nuevo. Y este continuo nacimiento de novedades es, para todos, con poco que reflexionemos, un dato inmediato de experiencia. Quiero decir que no estamos todavía en el séptimo día. Que el Génesis continúa.

Descartes, allá por la tercera de sus *Méditations*, pensaba la creación del Dios que acaba de inventarse como fabricación definitiva, aunque

---

\* Entre los papeles que dejó JOSE ANTONIO hemos encontrado este trabajo listo ya para ser publicado. Por ello, lo damos a la imprenta en recuerdo de nuestro querido amigo y compañero. Queremos agradecer las facilidades que nos han prestado sus hijos, así como su secretaria, para revisar el material inédito en el que aún trabajaba. (N. R.)

conservada. Por una parte "il est nécessaire que Dieu soit l'auteur de mon existence"; pero, por otra, es necesario que Dios conserve su propia creación, porque yo soy consciente de mi incapacidad para hacerme permanecer en el ser; de aquí "que la conservation et la création ne different qu'au regard de notre façon de penser, et non point en effet" (ed. Bibliothèque des Lettres pág. 96). Pero, la conservación lo es de aquello "fabricado" de una vez por todas y como remedio de su posible aniquilación o anonadamiento. La creación continuada de Descartes es la identidad del mismo acto que persiste, porque en el mundo cartesiano las cosas siempre corren el peligro de retornar a la nada si no está la voluntad divina sosteniéndolas e impidiéndolas desvanecerse.

Sin embargo, la creación no debe ser entendida simplemente como *continuada*, sino como *continua*. Esto lo entendió muy profundamente, algunos siglos más tarde, otro pensador francés: BERGSON: El durar es una creación continua, un manantial ininterrumpido de novedades. Y, precisamente por ello, Bergson afirmaba en *L'Evolution créatrice* (ed. PUF., pág. 341): "El tiempo o es invención o no es nada en absoluto". Idea que chocaba ruidosamente con la de Descartes, para quien el tiempo estaba compuesto de una polvareda de instantes, era, por tanto, discontinuo y sincopado; o, aún mejor, no era, porque en una creación conservada, en un acto creacional repetido, el tiempo no juega papel alguno, o, si se quiere, se reduce al espacio.

El tiempo no es una yuxtaposición de eventos uno tras otro, como los objetos están situados en el espacio unos junto a otros. Esta sucesión no es más que una transposición de la coexistencia espacial en forma de una línea de sentido único. Por el contrario, el tiempo es una invención, una génesis creadora de ser nuevo, que no puede ser representada por una línea.

La gran novedad y el gran escándalo que aportó la Metafísica hebrea, el pensamiento cristiano a la depauperada filosofía occidental helenístico-romana, en los tiempos en que nuestro Séneca hablaba de la fortaleza de la virtud y de la virtud de la fortaleza, fue la idea de creación y con ella la de tiempo. Porque el concepto cristiano de tiempo es un concepto derivado de lo real, en cuanto que lo real es consecuencia de un acto de creación continua y, por tanto, en génesis, en parto todavía y siempre.

El tiempo significa que estamos en régimen de génesis: tiempo significa creación. La creación se ha hecho en el tiempo y el tiempo es la continuidad de la creación. Más allá y más acá de la creación sólo está Dios y Dios es eternidad, carencia de tiempo. Hoy la ciencia ha dicho esto mismo con otras palabras, a saber, no vivimos en un cosmos sino en una *cosmogénesis*, aunque no puedo entrar en este momento en la problemática de la evolución científica y en la radical distinción entre ella y la evolución como creación.

Ahora bien, esta idea del ser, de la realidad en génesis nos lleva obligadamente a la idea de movimiento: génesis implica devenir y devenir, estar viniendo, es, exactamente, una forma de movimiento.

## 2) Movimiento y tiempo

Esta afirmación puede hacernos pensar que es ahora cuando hemos llegado al ámbito significativo en el cual el tiempo es signifiante, y que lo hasta ahora dicho no era sino preparación, esto es, un ir hacia el lugar en el que queríamos y debíamos pararnos. Y aunque esto no es cierto, el que lo que hasta aquí dicho era preparación, como en definitiva veremos, he de reconocer que metodológicamente me resulta imprescindible llegar a esta cuestión del movimiento, en cuyo marco el tiempo, como pensara Galileo, encuentra su máxima afinidad. Y me era imprescindible, porque sólo así puedo poner de manifiesto y hacer comprensible la originalidad del concepto de tiempo en el sistema de creencias hebreo-cristiano.

Aristóteles se encargó de explicarnos muy detalladamente que existen una pluralidad de movimientos, pero yo en este momento, en irrespetuoso y peligroso abandono de la enseñanza del maestro, voy a tratar, en aras de la brevedad, de establecer tres modelos a los cuales, pienso, todo movimiento puede reducirse.

A) Sea, en primer lugar, el movimiento local o desplazamiento. Descartes, y lo tomo como ejemplo porque ya empecé con él, según su propia confesión, no conoció otro. En *Les principes de la philosophie*, segunda parte, parágrafo 24, afirmaba: "Pues, el movimiento (a saber, aquél que se hace de un lugar a otro, pues no concibo más que éste y no pienso tampoco que sea necesario suponer otro en la naturaleza: a savoir, celui qui se fait d'un lieu en un autre, car je ne conçois que celui-la, et je ne pense pas aussi qu'il en faille supposer d'autre en la nature), el movimiento pues, según se le toma de ordinario, no es otra cosa que *la acción por la cual un cuerpo pasa de un lugar a otro*" (ed. c., pág. 395). Sin embargo, el movimiento local es un movimiento secundario, en cuanto derivado de otro anterior, a saber, el que ha promovido el desplazamiento. Es un movimiento relativo y, lo que es más importante, reversible: toda cosa puede volver, en principio, al lugar que abandonó en su desplazamiento. Es el menos real, porque es puramente mecánico, cuya concepción exclusivista desconoce lo orgánico, como le aconteció a Descartes, Malebranche o Hume. ¡Lástima que apoyaran en él su crítica a la finalidad y a la causalidad!

El tiempo del movimiento local es discontinuo y divisible, insolidario cada instante con el precedente o el consecuente, por ello afirmaba Descartes en la ya citada *III Meditation*: "omne tempus vitae in partes innumerables dividi potest, quarum singulae reliquis nullo modo dependent".

B) En segundo lugar, el movimiento orgánico, que para entenderlo aquí en su mayor universalidad, para que sirva a mi propósito, designaré cíclico. En el seno de todo conjunto orgánico o de un organismo biológico, se dan ciclos, que se repiten y siempre unos dentro de otros organismos más amplios y complejos. De suponer eterno el movimiento cíclico, precisáramos de un organismo máximo, cuyo movimiento cíclico se repita indefinidamente y en cuyo seno, como en los graciosos rusos, vayan apa-

reciendo organismos de ciclo más breve y simple. Ahora bien, el movimiento cíclico es un movimiento primitivo e irreversible, del cual el movimiento local se deriva, pero es un movimiento degenerativo, *de catégenesis*. Los griegos concibieron el movimiento cíclico como el movimiento absoluto.

Después de estudiar la infinitud del tiempo, el “ahora”, que expresa con el adverbio *εγγυς*, el “recientemente”, que lo significa con el adverbio *απτι* y lo “inmediato”, que lo hace con el *εξαιφνης*, allá en el c. 13, del L. IV de la Física, cuando está preocupado por el instante como continuidad del tiempo, para aclarar lo expuesto nos dice Aristóteles: “Todo cambio es por naturaleza destructor; y es en el tiempo que todo es engendrado y destruido, así unos le llaman muy sabio, mientras que para el pitagórico Páron es muy ignorante, porque es en él en el que se olvida, y es éste último quien tiene razón. Se ve, pues, (añade Aristóteles) que el tiempo es causa por sí de destrucción antes que de generación, como se ha dicho más arriba, pues el cambio es por sí destrucción; si es, sin embargo, causa de generación y existencia, es sólo por accidente”. (222B, 16-22).

El cosmos griego, precisamente por ser un cosmos, es algo acabado, perfeccionado, quieto en su cíclico moverse. Este carácter degenerativo del tiempo lo encontramos también en Plotino, pues el separarse lo múltiple de lo uno es un descenso, una “caída en el tiempo”, el *κατηβη χρονος*, de la *Eneada III* (7, 7). Como decía Bergson —y perdón por haberle tomado, en alguna medida, como mentor, aunque nada tengo yo de bergsonianiano, pero lo he hecho porque resultan muy útiles sus geniales intuiciones para el tema presente—, pues bien, como él dice en *La Pensée et le Mouvant*: “Toda esta filosofía que empieza en Platón para desembocar en Plotino es el desenvolvimiento de un principio que formularíamos así: ‘Hay más en lo inmutable que en el movimiento, y se pasa de lo estable a lo inestable por una simple disminución’. Pues bien, —remata rotundamente Bergson— la verdad es lo contrario”.

El devenir griego fue un caminar hacia la muerte, es un devenir de signo negativo, me veo obligado a motejarlo de pesimista; es el *panta rei* con que Platón definió la doctrina heraclíteica, en la que todo escapa y huye, como en el pesimismo, justificado por la muerte, de nuestro Jorge Manrique: “Nuestras vidas son los ríos, / que va a dar a la mar/ que es el morir”. Y en la medida que el tiempo mide el devenir, en el caso de los griegos la realidad viviente u orgánica del cosmos, lo que mide es un proceso de catagénesis; es, pues, un tiempo agónico, de consunción, fatalista, cuya historia nos enseña la necesidad de aceptar lo irremediable, que es tal por su condición cíclica.

C) El tercer y último paradigma del movimiento que deseaba exponer es el movimiento evolutivo, que llamaré creacional. Es, igualmente que el anterior, un movimiento irreversible, pero es, por el contrario, un movimiento de génesis, de maduración, de ascensión, de plenitud. Y es éste el movimiento concebido por el mundo hebreo y, en consecuencia, por el

cristianismo, en el cual la evolución, antes que un desarrollo biológico, es una invención continuada de ser, de existencia.

Y el tiempo que mide este movimiento es un tiempo esperanzado, optimista, porque mide el movimiento cosmogénico, concebido según un plan de plenitud creacional y, por tanto, el tiempo va a una plenitud de los tiempos, a un πληρωμα de los tiempos, como leemos en el *Apocalipsis* (I, 3). Y cierta plenitud de los tiempos es necesaria para cada creación, para la siega, para que maduren los frutos, para que alumbre la primavera, para la Encarnación: “το πληρωμα του χρονου, al llegar la plenitud de los tiempos, envió Dios a su hijo, nacido de mujer” (Gal., 4, 4) leemos en la Epístola a los gálatas.

El tiempo que mide la génesis creacional tiene etapas, momentos; pero son etapas y momentos que anuncian una mayor madurez, una más completa plenitud, hasta que se cumpla la plenitud total. Los signos del tiempo anuncian el porvenir, pero siempre hacia una plenitud, aunque los signos sean funestos. Leemos en los Sinópticos que un día que Jesús enseñaba en el Templo, anunció a los suyos lo que había de venir. “Y les dijo una semejanza: Mirad la higuera y todos los árboles: cuando ya producen de sí el fruto, entendeis que cerca está el estío. Así también vosotros, cuando viéreis hacerse estas cosas, sabed que cerca está el reino de Dios” (Lc. XXI, 29-31; Mat. XXIV, 32-33; Mca. XIII, 28-29). La historia es la concatenación de los tiempos hacia la plenitud. Desde la nada de Dios, que es, en definitiva, la creación, hacia la plenitud de Dios. Si la historia cristiana puede expresarse con una línea recta, esta línea es ascendente, persigue, y necesariamente alcanzará, una meta situada en lo más alto del tiempo y, por tanto, del ser.

Para comprender los horrores apocalípticos, en donde lo que de verdad se anuncia es el llegar a esa plenitud, el que “El tiempo está próximo” (I, 3), es preciso abandonar la Metafísica del tiempo e intentar una antropología de la temporalidad. Y precisamente en ella encontraremos los fundamentos de la utopía cristiana, que constituye la segunda parte de nuestro tema.

### 3) Temporalidad y utopía

Indudablemente que el tiempo puede ser —y lo es de hecho— una cuestión metafísica para el hombre. Pero, antes que ésto, en cuanto tiempo vivido, es una acuciante cuestión vital, la cual, *velis nolis*, tiene que resolver, aunque parezca paradójico, en base a una metafísica del tiempo.

Si la interpretación de la temporalidad óptica en una ontología del tiempo o en una metafísica del tiempo llega tarde y es poco eficaz para fundamentar el humano vivir la temporalidad, no sucede así con la creencia, pues, como genialmente supuso Ortega, la vida humana se hace desde un suelo de creencias. Lo cual no quiere decir que haya disparidad entre la creencia y la metafísica, pues en la mayor parte de los casos, y en éste sin duda alguna, la metafísica no hace sino transformar la creencia en

reflexión. Pero, dejemos ésto que no corresponde a la melodía que hoy debemos tocar.

El cristiano ha vivido, vive el tiempo desde su interpretación credencial o metafísica del tiempo, lo que le ha llevado a vivirlo de una determinada forma y manera, a saber, de acuerdo con la consideración que el tiempo es una cosmogénesis creacional, cuya continua novedad genética camina hacia una plenitud, según el plan del Creador.

Pero, para el hombre —y sólo para el hombre de entre todas las creaturas— ha sufrido ese plan una alteración de la cual, aunque prevista por el Creador, ha sido el hombre causante. Por este acontecimiento de gigantescas proporciones no puede el hombre vivir el tiempo *sólo* como cumplimiento del proceso creacional, como tensión hacia la plenitud de la creación, de igual manera que lo cumplen o completan las otras creaturas. El hombre, cada hombre, por su culpa, tiene que vivir la génesis creacional como tal, pero, al mismo tiempo haciendo lo que tiene que hacer para alcanzar la plenitud de la creación, la plenitud de los tiempos, de la cual está ahora, por su acción, separado. El cristiano tiene, no sólo que vivir el tiempo, sino también que aprovechar el tiempo.

Ahora bien el cristiano sabe muy bien lo que tiene que hacer para aprovechar el tiempo y reincorporarse, así, al plan creacional divino. El texto que antes he citado de los Sinópticos, continúa así en San Lucas: "Mirad, pues, por vosotros, no sea que vuestros corazones se carguen de glotonería y de embriaguez, y de los afanes de esta vida; y que venga de repente sobre vosotros aquel día.. (...). Velad, pues, orando en todo tiempo, para que seáis dignos de evitar todas estas cosas que han de ser, y de estar en pie delante del Hijo del Hombre" (XXI, 34-36).

Pero, acontece que esto, que aparece tan elemental, es difícil de hacer y está lleno de renunciamentos, en gran parte de los casos, mínimos, pero por mínimos y continuados, más peliagudos y molestos. Y, sin embargo, hay que hacerlos si se vive sobre el supuesto credencial de la temporalidad cristiana; ya que desertar del cumplimiento es tanto como renunciar a la plenitud de la vida, esto es, es tanto como quitarse uno mismo la vida, como suicidarse. Y he aquí el origen de la gran utopía del cristianismo: buscar la forma del cumplimiento cristiano, buscar la forma de vida que asegure ese cumplimiento.

#### 4) Las formas de la utopía cristiana

Presentar esto —la búsqueda de la forma del cumplimiento— como la gran utopía del vivir cristiano, pone de manifiesto su dificultad y su rareza; y, también, por otra parte, la despreocupada confianza del cristiano en otros elementos de su creencia (por supuesto que me refiero a la gracia). Confianza que, en algunos casos, como en el del protestantismo, ha pretendido sustituir, y hasta lo ha conseguido algunas veces, a la utopía.

Las formas de esta utopía han sido múltiples y complejas, razón por la cual sólo me referiré a ellas brevísimamente. No todas, sin embargo,

tienen el mismo valor y eficacia para la economía del cumplimiento cristiano. Y hay algunas que se han desarrollado en la historia, que, aunque no fueran formas idóneas (al menos a mi juicio) para alcanzar tal cumplimiento, han sido extraordinariamente importantes para la cultura occidental. Quizá esta importancia las justifique históricamente, aunque por ello no alcancen una plena justificación religiosa.

Sabido es que la primera forma utópica del cumplimiento cristiano fue la comunidad de Jerusalén. Y la llamo así aunque, quizá, deba ser entendida como la primera utopía no utópica, valga la paradoja, que se ha dado en la Historia. "Multitudinem autem credentium erat cor unum et anima una: nec quisquam eorum, quae possidebat, aliquid suum esse dicebat, sed erant illis omnia communis" (*Hechos*, IV, 32), traduce San Jerónimo el texto griego de San Lucas. "Y de la muchedumbre de los creyentes el corazón era uno y el alma una: y ninguno de ellos decía ser suyo propio nada de lo que poseía, sino que todas las cosas les eran comunes".

Sin embargo, es muy posible que el carácter utópico que tradicionalmente se le reconoce a la comunidad de Jerusalén sea efecto de la perspectiva histórica. Quiero decir que, aunque desde nuestra lejanía, nos parezca irreal la posibilidad de una tal forma de vida, haya sido aquel el único momento en el cual fue efectivo —por tanto fáctico y no utópico— el cumplimiento cristiano. Pese a todo, la anécdota de Ananías y Safira, su mujer, puede hacernos sospechar que no estamos tan lejos de la verdad al calificar de utópica a la Iglesia de Jerusalén. En cualquier caso, aquella comunidad no llegó al año 60 de nuestra era, ya que desapareció con el martirio de San Esteban.

Y es enormemente aleccionador constatar cómo el cristiano, a cuestas con su tiempo, en espera de la plenitud y con la angustia de aprovecharlo, ante la hostilidad que le declara a partir de aquel momento la comunidad judía, olvida la utopía. Y no se trata de que se angostara o secara su capacidad de pensar utópico, sino de algo muchos más elemental y sencillo, a saber, de que no necesitó recurrir a él, el pensar utópico, para llevar a buen fin el cumplimiento cristiano. Igual sucedió con los cristianos de la diáspora, con aquellos que emprendieron la conquista de culturas que les eran más o menos extrañas.

El cristianismo, por su propia definición, no podía aferrarse ni a su tierra judía ni a su cultura originaria. Y su transplante a la sociedad y a la cultura romanas (y a *fortiori* a la sociedad y cultura griegas), que resultaron serle hostiles (lo cual nada tiene de particular si antes, como he dicho, se le había vuelto enemiga su propia sociedad y cultura judías), propició un período de algo más de dos siglos, durante los cuales se hizo innecesaria la utopía. Y ello porque la nueva situación hizo del vivir mismo del cristiano una utopía, valga de nuevo la paradoja, tópica, pero que no por excesivamente manida y por el abuso que se ha hecho de su anécdota, debe perder a los ojos del historiador la grandeza que realmente tuvo.

Clandestinidad y persecución son, como sabe todo aquel que las ha sufrido por motivos análogos, excelentes acicates para el cumplimiento estricto y honesto del deber y para el mantenimiento elevado del ánimo.

Pero, hete aquí que aquella privilegiada situación desapareció. Primero, con el Edicto de Milán del 313, por el cual el cristianismo se convirtió en *religio licita*, al cobijo de la poderosa sombra del Imperio; y, después, por el de Tesalónica del 380, que hizo del cristianismo la religión del Imperio. Yo quisiera advertir que estos hechos, que han constituido el llamado triunfo de la Iglesia, no sé, con plena exactitud y conciencia, hasta qué punto entrañaron el triunfo del cristianismo.

Dice San Ambrosio en uno de sus *Aforismos*: “Nosotros permaneceremos sometidos a Dios, en tanto que suframos cualquier adversidad; pero así que no nos aqueje, la prosperidad nos lanzará al orgullo y olvidaremos todo lo demás”. Y, así, efectivamente, desaparecidas clandestinidad y persecución, como en tantos otros casos, terminó a un tiempo mismo, el estricto y honesto cumplimiento del deber. Y fue entonces, en aquel preciso momento histórico, cuando se puso en marcha el pensar utópico cristiano, entendiendo el término con rigor. Y sucedió así, porque se hizo necesaria, en la nueva situación, la búsqueda de un modo de vida en el que fuera más fácil y seguro el cumplimiento cristiano, que aquel que ofrecía la sociedad romana, tanto en Oriente como en Occidente. Y es imprescindible —fundamental para la comprensión del hecho y su génesis— constatar que la utopía surgió del pueblo cristiano y no de la jerarquía eclesiástica. Es preciso reconocer que la Iglesia jerárquica ha predicado la utopía cristiana, pero que ni entonces, ni después, ni nunca ha protagonizado o puesto en marcha un pensamiento utópico, creado una utopía. Quizá, porque ha reconocido la inviabilidad intrínseca de la utopía; pero, también, porque ha olvidado o no ha sabido ver la capacidad de crear, diré, progreso, aunque chirrié la palabra, que la utopía tiene.

El creador de la utopía cristiana fue el pueblo, al menos, hombres del pueblo, aquellos acuciados, acongojados por la necesidad imperiosa de aprovechar el tiempo, su tiempo. Y digo “su tiempo”, porque entendieron, no sé hasta qué punto adecuadamente, que el cumplimiento cristiano era una cuestión individual y no colectiva, pensamiento que llevó, en muchos casos, a una auténtica insolidaridad, ésta sí, ciertamente, no cristiana.

La base de la gran utopía cristiana, aunque inconsecuente, fue la huida, la separación, el extrañamiento. “¿Qué haces, hermano mío, en el siglo —dice San Jerónimo a su amigo Heliodoro anticipándose a otras palabras de *ROUSSEAU*, en el *Emilio* (I, 4), aunque pronunciadas con otra intención— tú que eres más grande que todo el mundo? ¿Hasta cuando ha de encerrarte la cárcel de las ciudades cubiertas de humo?” (Ep. XIV, 10; ed. BAC, pág. 81). Porque, efectivamente, la gran utopía cristiana fue el monacato; y lo fue en el más estricto sentido del término, porque el monacato nunca se convirtió en tópico, precisamente en ello consistió su dialéctica.

El monacato, como huída, aislamiento o extrañamiento, en su evolución desde el anacoretismo al cenobitismo, fue la solución, adecuada o no, que halló el cristiano en su búsqueda del modo idóneo de aprovechar el tiempo. Y, como antes dije, si no se justifica como forma del cumplimiento cristiano, sí se justifica, al menos, por el beneficio que concedió a la cultura occidental.

### 5) *Monacato y utopía cristiana*

Pero no debe olvidarse, como antes dije, que el monacato fue la consecuencia, la reacción ante la síntesis Iglesia-Imperio, o si se quiere, de un modo más genérico, Iglesia-Estado. Es preciso recalcar que nació y fue provocado por la estructura y contextura de la sociedad greco-romana. La Edad Media no hizo más que heredarlo y adoptarlo como modelo utópico de sociedad. Las sucesivas reformas monacales de la Edad Media, entre las que hay que incluir, negándoles el papel de nuevas utopías, a las órdenes mendicantes, no hacen sino justificar que el monacato fue siempre una utopía y no llegó nunca a realizarse plenamente en un topos.

Por otra parte, el modelo social propuesto por la Edad Media, que tuvo por paradigma la utopía monacal, no llegó nunca a acercarse demasiado al paradigma, y no fue capaz, tampoco, de crear una nueva utopía. Por ello la Edad Media termina cuando las utopías sociales triunfaron sobre la utopía monacal.

Para terminar deberé responder a esta pregunta: pero ¿es que el cristianismo no creó de su propia savia una nueva utopía después de fracasada la utopía monacal? Y es preciso responder que sí: por una parte, lo intentó el protestantismo; por otra, la reforma y, en especial, la fundación de San Ignacio.

Ahora bien, que me perdonen los defensores de estas nuevas formas utópicas de perfección, pero es preciso reconocer que, en cuanto formas de perfección, no tuvieron ni tienen nada de nuevo, son, por el contrario, imitativas y, como tales, trasnochadas; y en cuanto utópicas carecen de perfección, quiero decir, que no es la perfección, en el sentido cristiano, lo que las confirió carácter de utópicas.

¿Quiere esto decir que se ha hecho innecesaria la utopía cristiana en el mundo moderno y contemporáneo o que, ahora sí, se ha secado definitivamente la capacidad de pensar utópico en sentido estrictamente cristiano y se ha traspuesto a otros ámbitos, adoptando, incluso, pseudoformas cristianas? No pienso que sea ni lo uno ni lo otro. Pienso, más bien, que desde el Concilio de Trento, en el cual hicieron crisis los errores de la reforma de Gregorio VII, el cristiano anda a bofetadas con su propia identidad. Y ello se debe, en gran medida, a que ha olvidado en qué consiste la metafísica del tiempo, de su tiempo, y la necesidad que tiene de aprovecharlo.