

El sentido de la historia como problema

Primera parte

Juan MARTIN VELASCO

Introducción

Es probable que el sentido de la historia haya constituido una preocupación permanente para el hombre. Pero existen en la actualidad circunstancias que parecen hacer de él uno de los problemas fundamentales del momento y explican que aparezca más o menos expresamente en todas las reflexiones sobre el hombre. La primera, banal en apariencia pero con claros precedentes en la historia, consiste en el hecho de que vivamos los últimos años de un siglo y sintamos ya próximo el comienzo de un nuevo milenio. Otra importante es la dureza de una situación histórica de cambio profundo y la conciencia de vivir una grave crisis originada en parte por el hecho de que fuerzas formidables desencadenadas por el hombre amenazan con volverse contra él poniendo en peligro su propia pervivencia. Un aspecto de esta situación se refiere al peligro de degradación de la naturaleza, a la amenaza de agotamiento de ciertos recursos naturales y a la tremenda posibilidad de una destrucción masiva por las armas nucleares.

Por otra parte si llamamos apocalípticas a las grandes catástrofes naturales y morales, ¿no tendremos razón de situar el apocalipsis ahora justamente con pueblos enteros condenados al hambre y la destrucción por la acción combinada de catástrofes naturales y por la flagrante injusticia que rige las relaciones entre los pueblos? Por primera vez, además, vivimos actualmente los problemas con una conciencia planetaria que nos lleva a sentirnos afectados por los problemas de cualquier nación del mundo por el hecho de sabernos

embarcados en el mismo planeta y de estar viviendo por tanto en la misma historia.

Estas circunstancias hacen hoy más urgente el eterno problema del sentido de la historia. Se trata, como se ha subrayado muchas veces, de un problema verdaderamente "oceánico". A mí se me ha encomendado la tarea de situarlo, exponiendo el estado general de la cuestión. Ante la extensión inabarcable del tema he seleccionado como perspectivas desde las que abordarlo: la descripción de las relaciones entre el problema del sentido y la dimensión religiosa; la respuesta al mismo de algunas tradiciones religiosas; el desarrollo de estas respuestas en las clásicas teologías de la historia y los pasos que condujeron a la secularización de las mismas en las filosofías de la historia de la época moderna. Comencemos por reflexionar sobre el tema mismo del sentido.

La necesidad humana del sentido y sus expresiones

El término tiene en nuestra lengua una pluralidad de significados que exige precisar cuál es su contenido cuando se le aplica a la vida del hombre o a la historia. En términos todavía muy vagos podemos comenzar por comprobar que su uso se basa en la utilización de una imagen para expresar un rasgo característico del hombre y una muy profunda necesidad de su vida. El campo semántico del término se organiza en torno a dos ejes principales: "sentido" como significado de una palabra y significación de una proposición o cláu-

sula, y “sentido” como finalidad de una acción del hombre o como orientación de una realidad en movimiento o como forma de apreciar una dirección. La razón del paso de un campo al otro parece estar en el hecho de que la finalidad y la razón de ser de una acción equivalen para ésta al significado de una palabra o una proposición en cuanto son parte del contenido significativo de las mismas en tanto que acciones humanas. En todo caso el término y las imágenes que evoca se refieren a una necesidad profundamente sentida por el hombre que se hace presente en un gran número de símbolos presentes en toda las culturas: Luz y tinieblas; símbolos ascensionales y recurso a la profundidad; camino, itinerario y peregrinación: *homo viator*, orientación y descarriamiento. Por debajo de estos esquemas simbólicos se encuentra la experiencia humana de sí mismo como ser en proyecto; como realidad inacabada; como finitud abierta más allá de sí misma y dotada de una luz o un criterio que señala la orientación de la propia realización. En este mismo nivel y en estrecha relación con los aspectos citados está sin duda esa condición temporal del hombre que San Agustín describía como *quaedam distensio animae*; esa conciencia de existir en la triple dimensión del futuro esperado, del presente atendido y del pasado recordado y acumulado a nuestras espaldas, que subyace a la conciencia del ser en movimiento y del ser en camino. De este nivel profundo de la experiencia, expresado originariamente en el lenguaje primordial de los símbolos, son también expresión más elaborada las preguntas por el origen, el principio y el fundamento de la vida; la pregunta universal: de dónde venimos y a dónde vamos, y las más desarrolladas: cuál es la razón de ser de lo que existe o ¿qué nos cabe esperar? Es decir que de este nivel profundo de la experiencia humana es expresión el quehacer filosófico del hombre a lo largo de toda su historia. Por eso pudo escribir con razón Blondel: si la vida tiene o no sentido, esa es la única cuestión filosófica, y por eso también tenía razón Camus para decir que la única cuestión metafísica es el suicidio. Formular con más claridad la cuestión del sentido de la vida e indagar todos los indicios para una respuesta a esa pregunta ha constituido la tarea de la filosofía a lo largo de toda la historia. Y conviene observar que en este nivel radical no es preciso haber pasado a la historia de la filosofía para ser filósofo. Porque todo hombre por el solo hecho de tomar conciencia de sí y de intentar vivir humanamente se plantea el problema de su vida e intenta encontrar una respuesta más o menos elaborada al mismo.

Pero si basta vivir humanamente para que se plantee el problema del sentido de la vida que la filosofía tematiza después y elabora por medio de un aparato conceptual preciso, para que se plantee el problema

del sentido de la historia se requieren otras condiciones a las que vamos a referirnos brevemente. Es bien sabido que nuestra palabra “historia” designa dos realidades distintas aunque relacionadas entre sí: las *res gestae*, los acontecimientos históricos, y la *historia rerum gestarum*, la narración de estos acontecimientos. A partir de la época moderna se establece una radical división del mundo en mundo natural y mundo histórico. El primero es el mundo físico, el de las modernas ciencias naturales fundado filosóficamente por Descartes en el siglo XVII. El segundo es el mundo histórico de los hombres, el mundo de las ciencias históricas del espíritu (1), fundado como *mondo civile* un siglo después por Juan Bautista Vico. Hasta qué punto esta división queda adquirida para la época moderna aparece en el hecho de que incluso para Marx —a pesar de su materialismo histórico— “la historia es la verdadera historia natural del hombre” (2). En la concepción moderna de la historia ésta se refiere, pues, a los acontecimientos en los que interviene la voluntad del hombre y su libertad. Así cabe hablar de la historia de las revoluciones político-sociales, pero no de la historia de las revoluciones de la tierra o del resto de los astros.

Pero, además, la historia es otra cosa que la simple suma de las *res gestae*, de acontecimientos determinados. Mientras no se supera la visión de estos últimos, sucede como en la antigüedad que no se habla de historia en singular, sino de las múltiples historias, y mientras nos atengamos a los acontecimientos singulares podremos hablar de la significación de cada uno pero difícilmente podremos hablar del sentido de su conjunto.

Por último, para que pueda hablarse del sentido de la historia en términos de finalidad y de orientación de la misma es indispensable que el conjunto de los acontecimientos en que interviene una voluntad, sea la de Dios o la del hombre, aparezca como un todo que camina hacia una meta, un fin que orienta el curso de esos acontecimientos. Sin la posibilidad de este fin, carecería de sentido preguntarse por la orientación de la historia. Para que pueda plantearse el problema del sentido de la historia es indispensable, pues, referirse a la intervención en la misma de una voluntad y entenderla como una unidad y continuidad orientada a un fin (3). Que tales condiciones sean indispensables lo muestra el hecho de que sólo cuando, por un conjunto de circunstancias a las que nos referimos, se hicieron posibles, surgió de hecho la pregunta por el sentido de la historia planteada primero teológica y después filosóficamente. Esto explica que, a pesar de que existieran en Grecia y en Roma historiadores como Herodoto que nos informa sobre las guerras de Grecia contra los Persas, o Tucídides que narra la guerra del Peloponeso, o Polibio que nos cuen-

ta la historia del imperio de Roma, no existe ni en Grecia ni en Roma ni siquiera un proyecto de filosofía de la historia. En la Antigüedad greco-romana se habla de historia en plural, se incluye en la historia la *historia naturalis*, como en el caso de Plinio, y se ignora la posibilidad de un designio histórico que haga avanzar la historia hacia un fin porque se está convencido de que “la naturaleza de todas las cosas es aparecer y desaparecer” (Tucídides), sin que el sentido de lo que es y ha sido deba esperarse de un fin futuro al que se encaminen todos los acontecimientos.

El conjunto de condiciones que harán posible la pregunta por el sentido de la historia se ha introducido en el pensamiento occidental gracias al cambio de perspectiva que introduce la fe religiosa de Israel y que radicalizará el Cristianismo. Desde ella surgirán las teologías de la historia que el pensamiento moderno va a trasponer bajo la forma secularizada de las filosofías de la historia.

Pero antes de entrar en la descripción de este proceso vamos a preguntarnos por la forma peculiar de plantearse el problema del sentido el hombre religioso y por las respuestas dadas al problema de la historia desde diferentes sistemas religiosos.

Religión y sentido

Todas las consideraciones del fenómeno religioso han subrayado las relaciones existentes entre los distintos elementos de la religión y el problema del sentido de la vida. La sociología y la psicología de la religión ven en la donación de sentido una de las funciones permanentes de la actividad religiosa. Los sistemas de creencias, por ejemplo, constituyen un universo simbólico capaz de explicar y dar razón de los aspectos importantes de la vida, de la vida en su conjunto y especialmente de aquellos aspectos de la misma como el fracaso, el sufrimiento y la muerte, que parecen poner en cuestión la confianza en la realidad de la que el hombre necesita para vivir. Los sistemas rituales, por su parte, permiten al hombre actuar sobre la fuente misma donadora de sentido haciéndola de una u otra forma presente en el curso de la vida ordinaria.

Esta función observable por los estudios científicos del fenómeno religioso hunde sus raíces en la presencia de la salvación como uno de los rasgos constitutivos de la estructura de la religión. En efecto, la salvación es un dato permanente en las más diferentes manifestaciones históricas de la religión. De todas ellas puede decirse como del Budismo que todo en ellas “sabe a salvación”; todas ellas se presentan como una buena noticia que hace presente al hombre la salvación a la que secretamente aspira. Ahora bien, la salvación religiosa, por diferentes que sean las formas

concretas que reviste, se presenta siempre como liberación del mal radical que afecta al hombre y como promesa de realización plena en un más allá de la actual condición y de los males que comporta. Ordinariamente la idea religiosa de salvación remite al elemento central de la estructura religiosa, a la realidad del Misterio en la que en definitiva se realiza el proceso de salvación, ya que éste es descrito muy frecuentemente como un proceso de “divinización”.

Esto explica que también en la representación de la divinidad aparezca la conexión entre vida religiosa y búsqueda de sentido. En efecto, las variadísimas representaciones religiosas de lo divino coinciden en expresar la presencia y la acción del Misterio en la vida del hombre bajo la forma de presencia protectora, de guía providente, de Dios del destino que acompaña al hombre desde antes de la cuna hasta más allá del sepulcro. En la presencia del Misterio descansa en definitiva la capacidad de la actividad religiosa para procurar al hombre la salvación y por tanto para dar sentido al conjunto de su vida. Ahora bien, no cabe duda que la experiencia del tiempo constituye para el hombre uno de los elementos centrales de su indigencia que le lleva a la búsqueda de la salvación. En efecto, el tiempo vivido por él como fluir incesante de la vida, como desgaste inevitable del propio ser que condena al hombre a no existir si no es bajo la forma del pasar y que hace que el hombre sólo se realice a fuerza de acercarse inexorablemente a la muerte. Este dato irrecusable de su experiencia amenaza a la necesidad de sentido que el hombre experimenta al condenar al fracaso y a la aniquilación a su tendencia a ser que constituye la raíz misma de su vida.

Por eso la religión como donación de sentido y como actividad salvífica ha sido vivida por todas las tradiciones como una respuesta a la pregunta por el sentido de la existencia temporal, y, en determinadas condiciones que deberemos precisar, como una respuesta a la necesidad de sentido para la historia. Esta respuesta aparece, por una parte, como función “des-historizante” en cuanto relativiza la historia humana en comparación con una historia prototipo “anterior” a la historia; pero tiene también una función fundante de la historia al proponer la metahistoria como razón de ser y justificación de la historia profana. De esta forma aparece el rasgo común a todos los tratamientos religiosos al problema de la temporalidad y de la historia humana que consiste en la aceptación de una historia de la salvación, es decir, de un alcance y una trascendencia metahistórica de la historia humana que relativiza y justifica a un tiempo a esta última y que en todo caso introduce un factor nuevo en su curso mundado.

Formas religiosas de reaccionar a la experiencia del tiempo

Es cierto que la experiencia de la temporalidad tiene una significación central en la vida religiosa. S. G. F. Břandon ha llegado a afirmar que esa experiencia constituye el “factor básico”, o mejor, “la fuente de las instituciones y aspiraciones de nuestra raza” (4). Con otro conocido autor puede afirmarse: “indudablemente la religión, ya sea experiencia individual, o estructura vital colectiva, expresa constantemente una insatisfacción por la realidad histórica y humana por el solo hecho de formular un juicio negativo sobre esa realidad y resolver la negatividad en un mundo modular o perfecto que se distingue por ser lo contrario... la inversión de la actual condición humana” (5).

Esta forma de reaccionar a la experiencia de la temporalidad proponiendo la salvación de la negatividad que comporta “pertenece fundamentalmente a todas las religiones, aun cuando se realiza de formas particulares más o menos acentuadas en cada una de ellas” (6). En todas ellas se opone el ser “verdadero”, estable, al que el hombre aspira y en el que la vida religiosa le introduce a la duración precaria, fugaz, en la que discurre su vida mundana. Lo que distingue a unas formas religiosas de otras es la manera de entender la relación entre lo eterno en el hombre y su vida temporal. En la obra anteriormente citada Brandon resume estas diferentes formas en cinco más importantes: para el Budismo la existencia en el tiempo es esencialmente ilusión, ya que el verdadero ser es intemporal; las culturas primitivas y algunas de las culturas antiguas se representan el tiempo de una forma cíclica como un proceso monótonamente repetitivo; los egipcios antiguos buscaron encarnar en Osiris las tres dimensiones del tiempo; algunas formas de Hinduismo presentes en la Bhagavadgita personifican el tiempo como la más elevada forma de divinidad; para el cristianismo el tiempo es el medio a través del cual encuentra su expresión el proyecto divino (7). Sin juzgar de la exactitud de estas caracterizaciones, vamos a referirnos a continuación a las formas que nos parecen más importantes de plantear el problema del sentido de la historia a partir de algunas de estas reacciones al problema que constituye para el hombre religioso la vivencia humana de la temporalidad.

La vivencia cíclica del tiempo y la desvalorización de la historia

La estrecha relación entre la experiencia de sí, la experiencia de la temporalidad y la experiencia de la

realidad explica que en culturas en las que no se ha llegado a una clara distinción de los diferentes reinos de la naturaleza y en las que la conciencia de lo real se expresa todavía en el lenguaje de los símbolos, los mitos y las acciones rituales, los símbolos, mitos y ritos que expresan la conciencia de la temporalidad son al mismo tiempo testimonio de la conciencia de la realidad y de la conciencia de sí de las colectividades que los viven. Con otras palabras, en los símbolos y mitos con que responde a la concreción de la temporalidad tenemos los vestigios más seguros de la antropología y la ontología de esas poblaciones.

En las poblaciones arcaicas que conocemos como primitivas la conciencia de sí va ligada a la conciencia de la vida. “Para el hombre arcaizante la vida es una realidad absoluta y como tal es sagrada” (8). Ahora bien, la vida está estrechamente ligada con el ciclo cósmico-biológico de los acontecimientos naturales de los que depende: paso de las estaciones, curso de los astros, ciclo de la vegetación y de la reproducción de los animales. De ahí que la vida sea comprendida en solidaridad efectiva con ese ciclo y que su curso sea asumido en los mismos términos cíclicos que rigen en él. La forma de definir el ciclo de la vida puede variar y varía en las diferentes poblaciones: años solares, lunares o mezcla de los dos; años que comienzan en diferentes momentos correspondientes a nuestros marzo-abril, septiembre, diciembre-enero u otras fechas y ocasiones; años de diferente duración. Lo esencial, con todo, es “que en todas partes existe una concepción del fin y del comienzo de un período temporal fundado en la observación de los ritmos biocósmicos” (9). En el horizonte de la conciencia arcaica sucede como en el de la naturaleza: que las cosas se repiten hasta lo infinito y nada nuevo ocurre bajo el sol. Falta, pues, la conciencia de la orientación del tiempo humano desde un acontecimiento original que lo haya puesto en marcha hasta otro final que lo consuma.

Esta representación cíclica del tiempo va acompañada de otro rasgo importante: la conciencia del hombre arcaico de que los objetos del mundo exterior y los actos humanos reciben su significación y su valor en la medida en que participan de una realidad superior que hace de ellos realidades hierofánicas o sagradas. Desde estos dos principios regulares de la mentalidad primitiva se deriva una forma peculiar de concebir la temporalidad que comporta una especie de depreciación de la historia entendida en los términos en que la vive y la comprende el hombre moderno.

Una expresión clara de esta conciencia es la necesidad de la repetición de gestos paradigmáticos para que la realidad natural y las obras humanas adquieran consistencia y valor. “El hombre arcaico no conoce ningún acto que no haya sido planteado y vivido an-

teriormente por otro, *otro que no era hombre*. Lo que él hace *ya se hizo*. Su vida es la repetición ininterrumpida de gestos inaugurados por otros. Esa repetición... remite a una ontología original. El producto bruto de la naturaleza, el objeto hecho por la industria del hombre, no hallan su realidad, su identidad, sino en la medida en que participan en una realidad trascendente. El gesto no tiene sentido, realidad, sino en la medida en que renueva una acción primordial” (10).

Entre los hechos que manifiestan esta forma peculiar de conciencia pueden aducirse: el recurso a los arquetipos celestes para la instauración de territorios, templos y ciudades; la presencia constante del simbolismo del centro y la repetición ritual de la cosmogonía en los actos fundacionales; la referencia a arquetipos sagrados para conferir valor incluso a las actividades más profanas: danzas, curación, luchas y guerras. Todos estos hechos muestran la necesidad del hombre arcaico de repetir lo original sagrado para ser y la abolición del tiempo profano al no adquirir valor más que en la medida en que reproduce un acontecimiento originario y coincide con él (11).

Otro grupo de hechos en que se manifiesta la misma conciencia cíclica y arquetípica de la temporalidad, son los rituales para la regeneración del tiempo presente en las repeticiones de la cosmogonía de las fiestas de comienzo del año nuevo de diferentes culturas, en las que se representa ritualmente la vuelta al caos original y la creación del mundo subsiguiente como medio para regenerar el tiempo y lo ocurrido en él y dar nuevo vigor a la vida personal y colectiva. Hechos como los aludidos, atestiguados en poblaciones primitivas y en casi todas las grandes culturas de la Antigüedad, muestran la enorme extensión de esta conciencia de lo temporal. En ellos se hace presente una ontología, una comprensión del ser y del hombre que encierran una determinada valoración de lo temporal en la que la vida religiosa desempeña un papel preponderante, ya que es la conciencia de lo sagrado la que ayuda a integrar la caducidad de la vida y ofrece una respuesta a los problemas que plantea la vivencia de una duración que encamina al hombre inexorablemente hacia la muerte. La conciencia del tiempo expresada en esos hechos muestra la falta de sensibilidad para la historia en el sentido moderno del término. Esto explica que ni siquiera en Grecia ni en Roma donde floreció una filosofía muy desarrollada y donde existieron historiadores de la talla de Heródoto, Tucídides, Polibio, Salustio y Tácito se desarrollase nada semejante a lo que en las épocas cristianas del pensamiento se conoció como teologías de la historia y en la época moderna se han llamado filosofías de la historia (12). De ahí que en cierto sentido pueda decirse que “la teoría griega del eterno retorno es la

variante última del mito arcaico de la repetición de un gesto arquetípico, así como la doctrina platónica de las ideas era la última versión de la concepción del arquetipo y la más elaborada” (13).

Es constatación unánime de todos los autores que la conciencia religiosa desarrollada por el judaísmo y posteriormente el cristianismo constituyen un paso decisivo en el camino hacia el desarrollo de la conciencia histórica y hacia el establecimiento de las condiciones que harán posible el planteamiento del problema del sentido de la historia.

Sin entrar en detalles que desarrollará una conferencia posterior, anotemos los elementos fundamentales del cambio de perspectiva.

El monoteísmo judío y el cristianismo y su influjo sobre el desarrollo de la conciencia histórica

La conciencia del tiempo tal como aparece en la Biblia presenta no pocos puntos comunes con la que acabamos de describir. También para la Biblia los acontecimientos tienen una densidad que les viene de la presencia en ellos o a través de ellos de una realidad superior que les confiere su significado último. Todos ellos remiten más allá de ellos mismos y más allá de sus actores para su comprensión. Todos son hierofánicos. Por otra parte no es difícil descubrir en la Biblia rasgos de la conciencia arquetípica y de la necesidad de la renovación periódica, que aparecen, por ejemplo, en la comprensión de las fiestas como repetición de acontecimientos originarios.

Pero incluso estos elementos comunes se encuentran en un sistema enteramente nuevo determinado por la presencia de un principio absoluto trascendente al tiempo y la orientación de todos los acontecimientos a un *eschaton* en el que el tiempo se consuma. La Biblia comienza por un “en el principio creó Dios el cielo y la tierra”, y hacia su final leemos “y dijo el que estaba sentado en el trono: “he aquí que hago nuevas todas las cosas”... Yo soy el alfa y la omega, el principio y el fin” (14). Todo el curso del tiempo del mundo y del tiempo humano está determinado por ese origen y orientado hacia ese final, todo él conducido por la voluntad trascendente al mundo del Dios único. No necesitamos entrar aquí en las diferentes etapas perceptibles en la historia de Israel a este respecto, ni en la novedad cristiana que consiste en poner el término hacia el que camina la historia no en el futuro sino en un acontecimiento singular que ya ha tenido lugar: en la venida de Jesucristo. Más importante me parece para mi propósito mostrar la raíz religiosa de este cambio de perspectiva. Esta es, a mi modo de ver, doble. Se funda, por una parte, en la representación de Dios como Dios

único trascendente al conjunto del mundo y al curso de la historia y guía providente de todos sus acontecimientos. Y por otra, en la realización de la actitud religiosa bajo la forma radicalmente original de la fe-esperanza.

Comencemos por el primer dato. Sólo una reducción del monoteísmo estricto a doctrina metafísica sobre la unicidad de lo divino explica la escasa trascendencia que se concede al primer artículo del credo cristiano que radicaliza la convicción israelita expresada en el "*shema Israel*". Entendido el monoteísmo como la afirmación apasionada, como el reconocimiento con todo el ser del carácter absoluto de Dios como lo único necesario, se nos muestra en seguida la transformación radical que comporta para la vida del hombre y su visión del mundo y de los acontecimientos mundanos. Reconocer a Dios como Dios único es reconocer en él el origen de la vida y de la comunidad en que se vive y experimentar éstas como polarizadas por su presencia. Reconocer a Dios como Dios único convierte a la vida en resultado de su vocación a la existencia y lleva a vivirla en tensión hacia lo que esa voluntad le ha propuesto como fin al crearla. De ahí que para el monoteísmo de Israel la manifestación de Dios tenga lugar en los acontecimientos de la historia. Lo cual no significa tan sólo que la naturaleza haya sido sustituida por la historia como lugar hierofánico, sino que el reconocimiento de Dios ha historializado la vida del sujeto haciéndola avanzar desde la creación y la elección y la promesa hacia la consumación que esa voluntad abre al curso de los acontecimientos. Lo divino no es ya el lado misterioso de la realidad natural, sino su principio trascendente que la ha puesto en la existencia a partir de un acto de su voluntad. De ahí la desdivinización de la naturaleza que opera el Antiguo Testamento. Que no equivale a una absoluta desacralización porque puede ser considerada y vivida como testigo de su gloria, pero que deja de ser una epifanía de lo divino para pasar a ser la obra de Dios, el resultado de su voluntad creadora. El descubrimiento del Dios único creador de lo visible y lo invisible historifica, si cabe hablar así, a la misma naturaleza al convertirla en el producto de una voluntad que imprime sobre ella un designio, que la inscribe en una economía, en un plan de revelación y salvación.

El reconocimiento del Dios único lleva la vida religiosa a ese nuevo paso que supone la fe-esperanza. Al Dios que instaura un plan de salvación para los hombres corresponden éstos con la aceptación confiada de este plan y la esperanza en el fin al que se orienta. Desde esta nueva actitud los acontecimientos de la propia vida y los de la vida del pueblo son vividos como pasos hacia esa consumación, como revelaciones del designio salvífico de Dios, como instrumen-

tos de su providencia. Así la fe en el Dios único hace aparecer las condiciones para que pueda hablarse del acontecer humano en términos de historia y más concretamente de historia de la salvación.

Entendida en los primeros momentos como historia particular de un pueblo, la misma dinámica de la fe en el Dios único, Dios del mundo, ampliará esa historia hasta referir también a ella a todos los pueblos. Esta universalización llegará a su madurez en el cristianismo que desde el primer momento interpretará el hecho de Jesucristo como la revelación definitiva del plan de salvación de Dios para todos los hombres.

Pero la nueva visión de la realidad introducida por la fe en el Dios único y desarrollada desde la fe en Jesucristo no deja de presentar lados oscuros para las propias conciencias creyentes. ¿Qué significa el mal en una historia guiada por el designio amoroso de Dios? ¿Cómo se integran en él los fracasos del pueblo escogido como depositario de ese designio? ¿Qué relación guardan con el plan de salvación los innumerables y con frecuencia poderosos pueblos de los gentiles? Estas y otras numerosas preguntas desencadenan una reflexión de la fe que va a originar las diferentes teologías de la historia. En la misma Escritura se encuentran ya desarrollos notables de ella. La doctrina de la caída y las interpretaciones teológicas sobre el pecado; los relatos sobre los orígenes de la cultura y de las ciudades; las teologías del pacto y de las sucesivas alianzas; el recurso a las instituciones políticas, como la monarquía, como medio para la realización de las promesas; las interpretaciones proféticas de las catástrofes políticas por las que atraviesa el pueblo y del papel que en esa historia desempeñan los mismos conquistadores. Todos estos datos y otros muchos que podrían añadirse constituyen otros tantos indicios de una permanente reflexión sobre la nueva visión de las cosas que ha descubierto la fe; constituyen esbozos de lo que podríamos llamar una teología de la historia.

También en el Nuevo Testamento aparecen elementos que permiten adivinar una reflexión semejante a partir de la novedad de la situación cristiana. Señalemos entre otros la condición escatológica del Reino; el carácter definitivo y la trascendencia universal de la revelación que ha tenido lugar en Jesucristo; la revelación en El del designio de salvación escondido desde antiguo en Dios, la misión universal de la Iglesia, nuevo pueblo de Dios, etc.

Pero es la realización del tiempo intermedio entre la revelación en Jesucristo y su aparición definitiva, es la historia misma de la Iglesia lo que llevará a los primeros siglos cristianos a la reflexión teológica sobre la realización histórica del designio de Dios de la que surgirán las diferentes teologías de la historia.

Para percibir los resultados de esta reflexión nos

vamos a referir a algunas de sus realización paradigmáticas. La primera en importancia es sin duda la obra de san Agustín sobre la Ciudad de Dios.

NOTAS

(1) K. Löwith, *Von Sinn der Geschichte*, en *Der Sinn der Geschichte*. München, C. H. Beck, ²1961, 43.

(2) Citado en K. Löwith, *o. c.*, 43.

(3) H.-Irénee Marrou, *Théologie de l'histoire*. Paris, Seuil, 1968, 23.

(4) S. G. F. Brandon, *History, Time and Deity*. Manchester University Press, 1965, 2.

(5) A. di Nola, *Storia*, en *Enciclopedia delle Religioni*. Firenze, Vallecchi.

(6) *Ibid.*

(7) *O. c.*, 5.

(8) M. Eliade, *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición*. Madrid, Alianza-Emecé, 1972 (edic. fran. 1951), 62.

(9) M. Eliade, *o. c.*, 54.

(10) *Ibid.*, 15. Subrayados del autor.

(11) M. Eliade, *o. c.*, 16-52; otra muestra del mismo hecho puede encontrarse en la necesidad de la repetición mágico ritual de acontecimientos originarios para asegurar la realidad de una acción y la supervivencia después de la muerte, cf. Brandon, *o. c.*, 13-30.

(12) Cf., por ejemplo, Golo Mann, *Geschichtsphilosophie von Plato bis Hegel*, en *Der Sinn der Geschichte*. München, C. H. Beck, ²1961.

(13) M. Eliade, *o. c.*, 116.

(14) Apoc. 21, 5, 6.