

# ***El sentido de la historia como problema***

## **y Segunda parte**

*Juan MARTIN VELASCO*

*La teología de la historia y sus manifestaciones  
en el pensamiento cristiano*

Naturalmente no podemos pretender ofrecer en unas pocas páginas el resumen de una obra tan densa cuya composición ocupó trece años de la vida de San Agustín. El mismo la califica de *magnum et arduum opus* y se la ha denominado también “libro floresta”, “enciclopedia de la cultura antigua”. Nos limitaremos, pues, a resumir las líneas generales de la interpretación de la historia que contiene y algunos aspectos de la interpretación por San Agustín de la relación que mantienen las dos ciudades.

La ocasión del libro, aludida desde el mismo subtítulo —contra los paganos— y puesta de relieve por el santo en sus *Retractaciones* (15) son las acusaciones levantadas por los paganos contra los cristianos como responsables de la caída de Roma a manos de los vándalos de Alarico por haber sustituido el culto de los dioses por el del Dios único cristiano. Acusaciones que, por lo demás, reproducen otras que vienen repitiéndose desde el comienzo de la introducción del cristianismo en el Imperio: falta la lluvia, escribe el mismo san Agustín más adelante, la causa es de los cristianos, recordando el proverbio vulgar. Pero, tras responder a estas acusaciones en los cinco primeros libros y criticar en los cinco siguientes a los que defienden que el culto politeísta es útil y provechoso para la vida que ha de seguir a la muerte, dedica los doce restantes libros a justificar su propia opinión explicando en los cuatro primeros el origen de las dos ciudades, la de Dios y la del mundo, en los cuatro que siguen su proceso y desarrollo y en los cuatro últimos sus fines propios y merecidos (16).

La obra no deja de tener alusiones tanto a la historia sagrada —a la historia del pueblo de Israel y de la Iglesia— como a la historia profana, a la historia del mundo y del Imperio. Pero “la historia del mundo no tiene para él interés intrínseco ni significado” (17). Lo importante para él no es ese contenido material de la historia. Si le ocuparan tan sólo los hechos, su tarea se reduciría a la de cronista de la historia: *Si enarrare vel commemorare conemur, nihil aliud quam scriptores etiam nos erimus historiae*. Para san Agustín lo decisivo es la clave que permite interpretar esos acontecimientos y la raíz que confiere un sentido u otro a los mismos.

La clave está contenida en la interpretación de la historia como un *procurus*, un proceso orientado desde un principio que tiene lugar con la creación del mundo por Dios hacia un final en el que se juzgará el valor de las acciones y se consumará la orientación que se haya dado a las mismas. La Historia, universal por proceder de un Dios único y por tender a un fin común, adquiere su sentido por la referencia a un comienzo absoluto, trascendente a la historia, y a un fin igualmente metahistórico. Con todo, el centro de esa historia está en el acontecimiento de Jesucristo. Hacia él se orientan proféticamente los acontecimientos de la Antigua Alianza. Es el fundador de la Ciudad de Dios (18) y la decisión por él o contra él decide sobre la pertenencia a una u otra ciudad. Con la decisión libre del hombre llegamos al tercer elemento de esta clave de interpretación de la Historia. Gobernada por la Providencia que todo lo dirige; centrada en Jesucristo; en la historia pueden surgir dos ciudades por la orientación que los hombres den a su vida: “*fecerunt itaque civitates duas amores duo*. El amor propio hasta el desprecio de Dios, la terrena, el amor de

Dios hasta el desprecio de sí mismo, la celestial” (19).

A la luz de esta clave de interpretación de la historia comprendemos la “ambivalencia de todos sus momentos y la imposibilidad de identificar ninguna de las ciudades con ninguna de las situaciones empíricas que constatamos en ella” (20). De ahí se deriva también el “misterio de la historia” (21), ya que si bien sabemos cuál es el sentido hacia el cual se orienta en su conjunto, esto no significa que podemos comprender cada uno de los acontecimientos que la componen ni los caminos ni los medios por los que esta historia se encamina poco a poco hacia su fin (22).

Su interpretación teológica de la historia impide, pues, a San Agustín identificar ninguno de los momentos por los que pasa con la Ciudad de Dios que sigue siendo invisible e irrealizable de forma empírica. Por eso también excluye San Agustín en su visión de la historia la determinación de ninguna época como la realización intramundana milenarista del final: la última de las etapas de la historia comprende de la primera a la segunda venida de Jesucristo al fin del mundo y nos sitúa por tanto en el final de la historia.

A partir de aquí comprendemos mejor la descripción que esta teología de la historia establece de la relación entre las dos ciudades; está expresada en una de esas frases lapidarias constantemente citadas: *perplexae quippe sunt istae duae civitates in hoc saeculo invicemque permixtae, donec ultimo iudicio dirimantur* (23). Desarrollan estas expresiones el núcleo de teología de la historia que contienen las parábolas del reino (24). Esta última afirmación muestra la sobriedad de la interpretación de la historia contenida en esta teología y la cautela que impone a la hora de atribuir unos u otros acontecimientos a la línea de la ciudad de Dios o a la de la ciudad terrena. Esta sobriedad y esta cautela impiden que caigamos en la “caricatura” no siempre evitada, como veremos, de confundir la historia de la ciudad de Dios, siempre en gran medida invisible a nuestros ojos, con lo que es accesible a nuestro conocimiento de la Iglesia visible (25). Un resumen tan sintético como el que acabamos de ofrecer ha tenido que prescindir de mil detalles concretos que permiten entrar en contacto con los problemas no menos concretos a los que la teología de la historia tiene que responder, sobre todo bajo la presión de teologías del proceso histórico elaboradas desde presupuestos religiosos diferentes. Con todo, lo que hemos propuesto como clave interpretativa de la historia nos permite captar el núcleo fundamental de la teología cristiana de la historia que obras posteriores ya en la Antigüedad, en la Edad Media y hasta la época moderna van a desarrollar y en alguna medida a pervertir.

En efecto, la visión cristiana de la historia presente en la Escritura y desarrollada por el *De Civitate Dei*

va a ser continuada por otros proyectos teológicos de la historia que, por una especie de “exceso de celo”, la van de hecho a “profanar” (26) o a secularizar (27). El centro de esa profanación o secularización, ya presente en algunas crónicas medievales y tal vez antes bajo Carlo Magno y bajo los reyes visigóticos de Toledo y que se va a consumir en el Discurso sobre la Historia Universal de Jacques Benigne Bossuet, consiste en el intento de deducir de la Escritura y de una lectura equivocada de la Ciudad de Dios el sentido concreto de los acontecimientos visibles que el historiador describe. El error está en “identificar casi por completo la construcción de la ciudad cristiana y más precisamente, en su interior, el desarrollo de la sociedad espiritual que es la Iglesia visible con la edificación y el progreso, normal y ampliamente invisible a nuestros ojos, de la Ciudad de Dios”.

Más tarde mostraremos cómo este error fundamental ha preparado el camino para la completa secularización de la teología de la historia que operarán las filosofías de la historia de la época moderna. Detengámonos antes un momento en la obra de Bossuet.

La obra, como es sabido, forma parte de un vasto conjunto de obras consagradas literalmente *ad usum Delphini*. Concebida como una historia universal en dos partes, la primera de las cuales abarcaría desde el comienzo del mundo hasta Carlo Magno y la segunda desde ese momento hasta Luis XIV, no conoció esta segunda parte, que emprendería con sus propios recursos y con una orientación bien diferente Voltaire.

El Discurso contiene a la vez algo más y menos que una historia universal. Menos, porque se limita al mundo mediterráneo, aunque los acontecimientos se describan desde la perspectiva universalista que confiere remitirse al comienzo del mundo y referirse al devenir de toda la humanidad. Pero es algo más que una historia universal porque, como San Agustín su modelo, no se contenta con la enumeración de los datos, sino que lo acompaña de una interpretación moral, política y sobre todo religiosa (28).

La idea directriz del Discurso es la guía por la Providencia divina de todos los acontecimientos ordenados y dispuestos por Dios en beneficio del pueblo de Dios, de la Iglesia y de la salvación de los elegidos. Esta presencia de la Providencia aparece en la ordenación de los acontecimientos religiosos que componen la segunda parte del Discurso, pero aparece igualmente al comienzo y como conclusión de la tercera parte en la que se refiere a la sucesión de los imperios y, por tanto, a la historia profana.

De acuerdo con esta interpretación existe una ordenación secreta de la historia también en sus acontecimientos profanos hacia el fin trascendente al que se orienta el conjunto de la historia; pero, además, la divina Providencia ordena también los acontecimientos

de la historia profana haciéndolos servir de una forma milagrosa, que la visión profética descubre, a la causa del pueblo de Dios o de la Iglesia. “En una palabra, resume Bossuet después de referirse a numerosos ejemplos históricos, no existe poder humano que no sirva, inténtelo o no, designios diferentes a los suyos propios. Sólo Dios sabe reducirlo todo a su voluntad”.

Así la Providencia aparece por una parte, como la garantía de la Iglesia: “esa Iglesia siempre atacada y jamás vencida (que) es un milagro perpetuo y un testimonio deslumbrador de la inmutabilidad de los designios de Dios”. Lo cual explica que “en medio de la agitación de las cosas humanas se sostenga siempre con una fuerza invencible”. Pero la Providencia ordena igualmente los imperios —los acontecimientos profanos— para bien del pueblo de Dios y de la Iglesia. En efecto, “esos imperios tienen la mayor parte una relación estrecha con la historia del pueblo de Dios. Dios se sirvió de los asirios y los babilonios para castigarlo; de los persas para restablecerlo; de Alejandro y sus primeros sucesores para protegerlo...” (29). “Por eso, continúa, dado que los imperios entraban en el orden de los designios de Dios sobre el pueblo que había elegido, la fortuna de esos imperios se encuentra anunciada por los mismos oráculos del Espíritu Santo que predicen la sucesión del pueblo fiel” (30).

Por eso se ha podido escribir que el Discurso es una especie de “historia sacada de las propias palabras de la Sagrada Escritura” (31). Por eso también se ha añadido que “tanto Hegel como Bossuet han probado demasiado” y que “un uso más moderado de la Providencia sería menos cuestionable y más cristiano” (32). El exceso de esta nueva muestra de teología de la historia consiste sin duda en pretender “mostrar empíricamente el desarrollo de un plan providencial en la historia política de los pueblos” o establecer una “demostración histórica de la Providencia cristiana”, en oposición a los libertinos que sacaban “de la irracionalidad de la historia argumentos para negar la Providencia y por tanto el señorío de Dios sobre las vicisitudes humanas” (33). Un segundo exceso en el que esta teología continúa la de las crónicas medievales consiste en que en ella como en esas crónicas “la *civitas Dei* es identificada sin más con la Iglesia, de forma que la historia universal se reduce a la historia de las glorias eclesiásticas” (34). En este sentido se ha podido escribir que Bossuet es un autor más eclesiástico que San Agustín, en el sentido de que “su obra no es tanto una ciudad de Dios como una historia de la Iglesia triunfante” (35).

Ahí radica la profanación de la teología de la historia que denunciábamos hace un momento. Las consecuencias de este paso van a mostrarse en seguida.

Bastará que “aparezca una filosofía descristianizada y separe esta visión del mundo de su referencia sobrenatural para que la historia aparezca como un todo que se basta a sí mismo, en el único nivel de la humanidad empíricamente observable”. Esto es lo que se produjo con la filosofía del siglo XVIII.

### *La secularización de la teología de la historia y el nacimiento de las filosofías de la historia*

Se ha escrito que la crisis producida en la historia de la conciencia europea tiene lugar al ser reemplazada la Providencia por la idea del progreso. Esta sustitución tiene su manifestación más clara en la crítica del Discurso de Bossuet contenida en la obra de Voltaire *Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las naciones*.

En esta obra se produce la secularización de la teología de la historia y aparece lo que a partir de Voltaire se conocerá como filosofía de la historia. La raíz de esta secularización hay que situarla, en primer lugar, en la nueva concepción de Dios característica del deísmo de la que la producción de Voltaire es la más brillante muestra.

No es verdad que Voltaire sea ateo. “Si Dios no existiera, habría escrito, habría que inventarlo”. Y de hecho defiende la existencia de Dios hasta el final de su vida contra ateos y materialistas. Pero el Dios que él afirma es un Dios reducido a lo que la razón natural puede afirmar de él; del que se excluye, por tanto, la pretensión de una revelación sobrenatural y la posibilidad de una intervención milagrosa. Como se escribía en uno de los panfletos de la época se reconoce la validez de una religión natural entendida como “Plan de una religión universal para uso de los que pueden pasarse sin ella y en la cual se podrá admitir una divinidad, a condición de que no se mezcle en nada” (36).

Admite todavía estar “sometida a la Providencia”, pero cuánto dista su comprensión de la misma de la que se hacía presente en las teologías de la historia lo muestra la continuación de su razonamiento: “aunque no vea más que algunos defectos y apariencias de ella” (37).

De ahí que a partir de esa religión, “la más antigua y la más extendida”, critique por igual a todas las “sectas”, es decir, a todas las religiones positivas y las historias particulares que cada una de ellas pretenden convertir en centro de la historia universal.

Por eso tiene razón Löwith al decir que “en Voltaire Dios se ha retirado de la dominación sobre la historia; todavía puede reinar —ése es el resto de afirmación de la Providencia que acabamos de anotar— pero ya no gobierna por intervención” (38).

Por eso la lectura de la historia, con la que el ensayo de Voltaire continúa el *Discurso*, comienza no por la historia de Israel, un pueblo más entre tantos otros y en modo alguno objeto de ninguna elección, sino por la recién descubierta cultura china hacia la que Voltaire se vuelve lleno de admiración. El hombre, ese ser insignificante en su grandeza —el *micro-megas* del brillante cuento— no parece merecer para Voltaire las atenciones divinas que las teologías de la historia y las teodiceas leibnizianas le atribuyen. Atenciones que, por otra parte, hechos como el terremoto de Lisboa contradicen (39). “Cuando su alteza envía un barco a Egipto —escuchamos en Cándido—, ¿se preocupa de la comodidad de los ratones a bordo?”.

Pero la visión de la historia no se termina en la concepción pesimista a que parecen conducir esas expresiones. De la idea de Providencia se conservará la orientación de la historia hacia un fin que la dirige, pero se secularizará su contenido y en lugar de la creación, el juicio y la salvación, se propondrá el progreso constante como objeto de la esperanza y la civilización y la dedicación a la cultura como único medio de hacer la vida tolerable.

Voltaire como todo el deísmo conserva a Dios como horizonte último de ese progreso, aunque se trate de un horizonte no precisable como meta para la historia y que no influye nada en su desarrollo. Pero pronto el hombre eliminará la noción misma del Dios de la religión natural y ocupará por completo su lugar. En ese momento se habrá producido la secularización completa de la historia y la fe en el progreso sustituirá adecuadamente la fe en la Providencia. Aunque este proceso puede seguirse con toda claridad en Condorcet, Turgot y Comte es en Proudhon donde encontramos sus expresiones más inequívocas. No en vano se le ha considerado “el teólogo del progreso y, en cuanto tal el más radical entre los críticos de la Providencia” (40). Su virulento anticlericalismo, anticristianismo y antiteísmo (41): “el primer deber de un hombre libre e inteligente es expulsar incesantemente de su espíritu y de su conciencia la idea de Dios”, expresado muchas veces con acentos tomados del mundo religioso y cristiano, contiene tres rasgos característicos: la exacerbación de la contradicción Dios-hombre tan característica de toda la época moderna; la trasposición del Dios del deísmo y de la naturaleza que lo reemplaza en algunos de sus representantes a términos sociológicos y humanistas; y, consiguientemente, la sustitución de la Providencia por el progreso.

Las afirmaciones en que expresa estos tres momentos de la evacuación de la Providencia no pueden ser más tajantes. Más difícil es establecer el alcance exacto de las mismas y en qué medida las explican

los abusos evidentes que de la idea y de la acción de la Providencia hacen en su tiempo los defensores de esa nueva alianza, que sucede a la del trono y el altar, la de la religión y el poder, que es la alianza de la propiedad y la religión y la sanción sagrada que pretende dar al uso y al abuso de la misma con pretendidas razones teológicas en las que las ideas del pecado, del premio eterno y la Providencia ocupan el lugar central. Suya es en definitiva esta frase que tal vez explique la contundencia de sus afirmaciones: “He visto a los teístas de mi tiempo y la blasfemia me ha venido a flor de labios” (42). Pero sin entrar en las explicaciones de los textos, éstos constituyen una expresión extraordinariamente clara de la radical secularización de la teología de la historia y de la sustitución de la Providencia por el progreso que venimos siguiendo.

“Dios, escribe expresamente, si existe, es esencialmente hostil a nuestra naturaleza y nosotros no dependemos de ningún modo de su autoridad. Llegamos a la ciencia a pesar de él, a la sociedad a pesar de él; cada uno de nuestros progresos es una victoria con la cual aplastamos a la divinidad”. “Dios, añadirá más adelante, es un ser esencialmente anticivilizador, antiliberal, antihumano”. “La humanidad y la divinidad, subrayará todavía, son ante todo antagónicas”. “Dios es el mal” (43).

Este Dios es fundamentalmente el Dios Providencia y es la historia de la humanidad, el gobierno de la humanidad el que fuerza a excluir definitivamente su aceptación. Del Dios del deísmo del “oculto designio de la naturaleza” del que hablaba todavía Kant en su Filosofía de la historia no queda en Proudhon otra cosa que “los impulsos espontáneos que la dirigen por un designio superior”. Especie de “instinto social”, “instinto colectivo” o “razón universal del hombre en cuanto ser social” (44). Y a esta “espontaneidad social” opone él la “iniciativa racional” del hombre que es la fuerza revolucionaria capaz de “desfatalizar” la vida liberándole del dominio de esta Providencia e inaugurando la instauración del progreso. Después de las revoluciones de Jesús que proclaman la igualdad de los hombres ante Dios; de Descartes y la Reforma que estableció la igualdad ante la razón y la conciencia; la revolución política que estableció la igualdad ante la ley; la nueva revolución señalará el fin de la época aristocrática, religiosa y burguesa y traerá la igualdad definitiva mediante la “ecuación del hombre con la humanidad”. Para que esta última sea posible el hombre tiene que reanudar la lucha con Dios y sustituir su dominio por la búsqueda del progreso (45).

Desde la situación de secularización de la interpretación teológica de la historia se comprenden los intentos de las diferentes filosofías de la historia surgi-

das a partir del siglo XVIII y especialmente durante el siglo XIX. Los representantes más importantes son sin duda Kant, Hegel y Marx.

En la interpretación de la historia de todos ellos desempeña un papel central la razón humana, la razón ilustrada, decidida a pensar por sí misma, liberada de la tutela de la tradición y de la teología y tribunal que decide del valor de todo lo humano incluidas las religiones reveladas o positivas.

Las tres representan una misma intencionalidad crítica. Es decir, “reflexionan teóricamente sobre un proceso de desarrollo histórico de la sociedad humana que obedece a una dinámica ciega e incontrolada por el hombre, con el interés de influir prácticamente en ese mismo proceso empujando al hombre a tomar el timón de la historia en una forma consciente y racional” (46).

Pero las diferencias entre ellos son importantes. Para Kant, el designio de la naturaleza, a pesar del caos de las realizaciones empíricas que la historia manifiesta, se orienta hacia una “constitución estatal interior y exterior perfecta” que incorpora objetivamente los ideales de la libertad y la justicia. Esta primera denominación del progreso al que orienta la historia aparece concretado en una “conquista paulatina por el hombre de la Naturaleza externa y su propia Naturaleza” (47). La última se desdobra a su vez en dos dimensiones: la legalidad y la moralidad. Ahora bien, la consecución de este último elemento llevará consigo una transformación del hombre interiormente dividido entre la disposición moral y la búsqueda de la propia felicidad como motivos de su acción. Y esta transformación no puede hacerla por sus propias fuerzas. Necesita de la ayuda de Dios, una ayuda de la que tiene que hacerse digno mediante el intento de llevar una vida moralmente buena (48). De ahí que la interpretación de la historia para Kant pasa por la interpretación de la religión, ya que “ha creído ver que la única postura racional y coherente, frente a la gran tragedia del hombre y de la historia, consiste en no cejar jamás en el empeño de realizar social y políticamente en esa historia los ideales morales de libertad y de justicia, en encontrar en esa entrega real a la tarea humanizadora *la propia realización personal* y en *esperar* la plenitud de todo ello en algo que trasciende los límites de nuestra experiencia” (49). Así la apertura a eso que trasciende los límites de nuestra experiencia orienta y da sentido para Kant al desarrollo de la historia en su paso de la prehistoria a una “sociedad ético-burguesa” o “comunidad social ética” que sólo puede ser pensada como un “Pueblo de Dios según leyes de la virtud” (50).

La preocupación de Hegel es como la de todos los filósofos anteriores de la historia poner de manifiesto ese “propósito último del mundo que tiene que ser

percibido”. Para él, como para los teólogos de la historia, el cristianismo sigue siendo el acontecimiento central de la historia porque “solamente el Dios cristiano es espíritu verdadero y al propio tiempo hombre”. El constituye el eje sobre el cual gira la historia del mundo. Pero la clave de todo el proceso no está en la religión ni en la teología, sino en la razón. Y la razón es la que tiene que justificar ese propósito último que antes se identificaba con la Providencia. Para hacerlo introduce Hegel la idea del “ardid de la razón”, esquema racional para designar a la Providencia, que consiste en que la razón se sirve de las pasiones humanas y de los fines inmediatos que persiguen para el logro de otros fines que no forman parte de las intenciones conscientes de los agentes. La teología de la historia queda así perfectamente secularizada porque la religión cristiana es interpretada en términos de razón especulativa y la Providencia es entendida como “ardid de la razón”. Anotemos tan sólo la ambigüedad de ese intento hegeliano de transmutar la teología en filosofía y de realizar el reino de Dios en términos de historia del mundo, una historia del mundo que en su filosofía revela su último secreto.

Tal ambigüedad queda perfectamente reducida en Marx y en los que tras él establecerán las diferentes formas de teorías críticas de la sociedad y de la historia. No entramos en ellas ya que serán objeto de otra exposición en esta misma semana.

#### *Algunas cuestiones abiertas a la reflexión actual sobre el sentido de la Historia desde el punto de vista religioso*

Proponemos para terminar nuestra exposición algunas cuestiones que la reflexión actual sobre el sentido de la historia tiene planteadas y que los datos del planteamiento histórico del tema pueden ayudar a esclarecer.

La primera se refiere a la unidad de la historia humana. La reflexión teológica puede descubrir dos ciudades, pero las dos se dan en el seno de una historia única. Puede hablarse de una historia de salvación, pero ésta se realiza a través de los acontecimientos de la única historia humana. Lo mismo que la realidad natural es única, aunque pueda ser objeto del saber científico y criatura de Dios para los ojos de la fe, así la historia de la salvación está compuesta de unos acontecimientos históricos únicos que la ciencia histórica reconstruye y explica y en los que la fe descubre la construcción de la ciudad de Dios a partir del amor de Dios presente en la vida de los hombres, o la construcción de la ciudad sólo terrena

cuando interviene en ella prevalentemente el pecado de los hombres.

Sucede en la historia de salvación lo mismo que sucede en el resto de las realidades hierofánicas. Estas se constituyen como tales no por una transformación de su entidad física: el agua, símbolo de la regeneración sigue siendo agua y el firmamento que canta la gloria de Dios es el mismo que explora la astronomía; sino por la proyección sobre ellas de la presencia inobjetiva pero realísima del Misterio en el corazón del hombre, presencia que proyectada por el hombre sobre la realidad natural le permite a éste cargarla de ese plus de significación que hace de ella un símbolo y una hierofanía. El paso del Mar Rojo puede ser un acontecimiento histórico producto de una serie de circunstancias favorables que, leído a la luz de la fe en Jahvé, pasa a ser una acción maravillosa de éste a favor de su pueblo. Conviene anotar que con esto no se niega la presencia y la acción de Dios en la historia del hombre. Tan sólo se comprende a partir de su presencia y su acción en el hombre que “colabora” con él en la realización de una única historia que procede de su iniciativa creadora y se orienta hacia el final de su salvación.

La secularización de la comprensión de la historia nos ha hecho atentos a los múltiples condicionamientos del devenir histórico que una visión ingenuamente providencialista nos ocultaba. Dios “actúa” ciertamente en la historia del hombre, pero no con una acción paralela o sólo tangente a la historia nuevamente humana, sino en medio de ésta y a través de ella y de todos los condicionamientos culturales, sociales, económicos, políticos, etc. que comporta. Todo es, pues, humano en la historia del hombre, pero gracias a la presencia en el hombre del Misterio, todo está al mismo tiempo dotado de una densidad, una profundidad y una orientación trascendente que permite hablar del sentido último y trascendente de todos esos acontecimientos. La visión atea de la historia, al negar esa dimensión trascendente de los acontecimientos humanos empobrece la visión de la historia y hace imposible el planteamiento del problema de su sentido último. Es verdad que ese sentido último no se hace inmediatamente visible en el acontecer histórico. Si así fuera no sería tal sentido último. Pero el hecho de que los hombres veamos nuestras finalidades intrahistóricas como penúltimas, sometibles a un permanente: “y después, ¿qué?”, es indicio seguro de ese más allá de la inmanencia que sólo se nos hace presente de forma negativa, pero que al hacerse presente así suscita inevitablemente la pregunta y el anhelo y la nostalgia por su existencia. El hecho de que conozcamos los límites de la isla —para utilizar una bella imagen de Wittgenstein— nos permite “saber” algo del océano que la rodea. Por eso una

sobria visión teológica de la historia mantiene la atención hacia la densidad y la trascendencia de la historia; está atenta a su misterio, aun cuando deba multiplicar las cautelas para establecer afirmaciones positivas sobre el “contenido” del mismo. En todo caso muestra que es inevitable la pregunta por el sentido de la totalidad de la historia y mueve a buscar una respuesta a ella.

La segunda consideración se refiere a la universalidad de la historia de la salvación. Por ser ésta la historia de la acción de Dios que encamina a sus criaturas a la única perfección final que descansa en él tiene que abarcar a todos los hombres dotados por pura gracia de esa presencia y llamados a ese mismo fin. Es verdad que por realizarse históricamente, ese “designio” de Dios se particulariza al encarnarse en las diferentes culturas. Eso explica la “multiplicación de las historias concretas de la salvación y la particularización de las mismas. Pero precisamente el monoteísmo y las representaciones de Dios de las religiones universales han puesto de relieve que a la unicidad de Dios corresponde la universalidad de su “economía” salvífica. La conjunción de la visión monoteísta y universalista de las grandes religiones con las condiciones actuales de una cultura planetaria convergen en la extensión de la convicción de la universalidad efectiva de la historia salvífica. Todos los hombres y todos los pueblos son “objeto” del designio salvífico y, por tanto, agentes, desde la presencia de Dios que actúa en todos ellos, de la historia de la salvación. Confundir la historia de la salvación con una historia particular es inmanentizar la trascendencia y pervertirla. Las teologías de la historia más o menos expresas surgidas en el seno de cada tradición religiosa se han enfrentado hasta ahora en lecturas polémicas de los mismos hechos. Si cabe o no una lectura no antagónica, sino convergente de todos los acontecimientos vistos en la perspectiva de un Misterio a que todos se orientan y cómo pueda realizarse esa lectura es una de las tareas más importantes de una teología de la historia hecha desde la atención a la historia universal y a la luz de la historia de todas las religiones de la humanidad.

Un tercer foco de problemas de las actuales reflexiones sobre la historia se refiere al carácter al mismo tiempo personal y social de la respuesta al problema del sentido. La conciencia de la condición social del ser humano impide que nos contentemos con el planteamiento del problema del sentido en los términos puramente individualistas del sentido de mi vida. Pero el valor absoluto de la persona hace que una respuesta que sólo tenga en cuenta a la humanidad del futuro y su progreso resulte totalmente insatisfactoria. ¿Cómo mantener el carácter personal del sentido sin desentenderse de su dimensión social, indispensable para

que pueda hablarse del sentido de la historia, es otro problema fundamental de las teologías y las filosofías de la historia, problema que constituye piedra de toque para los sistemas que proponen como respuesta al sentido de la historia un fin sólo inmanente?

Por último, debemos aludir a un punto que constituye un verdadero nudo de problemas para la reflexión sobre la historia desde el punto de vista religioso: la relación dentro de la única historia humana de su dimensión sagrada o salvífica y su dimensión profana. En efecto, la teología nos descubre la dimensión trascendente de la historia y nos propone la salvación en la que se concreta como su sentido último. Pero ¿cómo interpretar la relación entre esas dos dimensiones? Las modernas filosofías de la historia previenen a las teologías actuales contra formas erróneas de entender esa relación bastante extendidas en la conciencia común de no pocos cristianos. La primera, a mi modo de ver, es esa forma de entender la historia de la salvación como un conjunto de acontecimientos históricos singulares relativos al pueblo de Dios o a la Iglesia. Un sacro imperio es una contradicción en los términos que nada pierde de su carácter contradictorio si el término "imperio" se sustituye por otras formas de organización de la sociedad (51). Otra forma errónea de entender esa relación consiste en atribuir a la teología de la historia la clave de lectura que nos permitiría discernir entre los múltiples acontecimientos históricos aquellos que hacen avanzar la historia hacia la meta del Reino. Sabemos o, mejor, creemos que la historia tiene un sentido, pero no sabemos qué acontecimientos concretos nos aproximan a él. Y acontecimientos vividos por los que los padecieron como catastróficos para ese sentido — pensemos por ejemplo, en la pérdida de los Estados Pontificios o la separación de la Iglesia y el Estado— se han demostrado después extraordinariamente beneficiosos. Hablar del "ardid de la razón" o de que los caminos de Dios no son nuestros caminos o de que Dios escribe derecho con renglones torcidos es una manera de confesar que la clave del curso de la historia de la salvación no está a nuestra disposición.

Pero estas dificultades no deben llevarnos a separar radicalmente la dimensión salvífica de la dimensión "natural" de la historia humana, como si nada tuvieran que ver entre sí o como si la orientación a la salvación se redujera a vaga referencia mística o a historia paralela hecha de preceptos y de prácticas de culto y de ortodoxia de creencias.

La fe, esperanza y amor, la dimensión teologal en el hombre, raíz de esa dimensión salvífica presente en la historia, es raíz de una urgencia para la participación en la realización de la historia. El hombre creyente no tiene que salirse de ella para buscar su salvación. Pero su fe tampoco deja intacta su participación

en la historia. Influye en ella, en primer lugar confiando sentido a todos los acontecimientos, es decir orientándolos y respondiendo a la necesidad de finalidad última que experimenta el hombre en todo lo que hace. Influye, además, desabsolutizando cada uno de los logros personales o sociales e impidiendo al hombre o a la sociedad quedarse en ellos convirtiendo en meta última lo que no puede ser más que trampolín hacia nuevos logros. La dimensión teologal procura además al hombre razones, motivos y energías para proyectar sus acciones y para absorber lo de otra manera inasimilable de la historia: los fracasos, la muerte, el mal que aparece a pesar nuestro y el que nosotros mismos desencadenamos.

Es verdad que el "Reino" será siempre objeto de fe, de esperanza, y, por eso, de humilde petición: "venga a nosotros tu Reino". Pero también es verdad que su venida puede ser "apresurada" por los creyentes en la medida en que colaboran a instaurar en el mundo el amor, señal y expresión del amor de Dios a los hombres; la fraternidad, testimonio del único Padre; la libertad que caracteriza a sus hijos, y la justicia reflejo del Dios fiel y justo que hace suyo el derecho de aquellos cuyos derechos no son reconocidos: los oprimidos, los débiles y los pobres de la tierra.

Muchas son, como puede verse, las cuestiones abiertas a la reflexión sobre el sentido de la historia, muchas son sobre todo las tareas pendientes para aquellos que se proponen no sólo conocerlo o explicarlo sino realizarlo.

## NOTAS

- (15) 2, 43.
- (16) *Retractaciones* 2, 43, 1-2.
- (17) K. Löwith, *El sentido de la historia*. Madrid, Aguilar, 1968, 238-239.
- (18) 18, 1.
- (19) 1, 28; *De Genesi ad litteram*, XI, 15, 20.
- (20) H.-Irénée Marrou, *Theologie de l'histoire*. Paris, Seuil, 1964, 49 ss.
- (21) J. Daniélou, *El misterio de la historia*. San Sebastián, Dinor, 1963.
- (22) H.-Irénée Marrou, *o. c.*, 61.
- (23) 1, 38.
- (24) Mt. 13, 24-30; 36-43; Jn. 21, 11.
- (25) H.-Irénée Marrou, *o. c.*, 73.
- (26) H. I. Marrou, *o. c.*, 27-31.
- (27) Dilthey cit. *ibid.*, 30.
- (28) J. Truchet, Introducción a J. B. Boussuet, *Discours sur l'histoire universelle*. Paris, Garnier-Flammarion, 1966, 17-18.
- (29) *Discours...* edic. cit., 349.

- (30) *Ibid.*, 352.
- (31) Jacques Truchet, *o. c.*, 23.
- (32) K. Löwith, *o. c.*, 204.
- (33) J. Angelini, art. *Historia, Historicidad*, en *Diccionario teológico interdisciplinar*. Salamanca, Sígueme, 1982. III, 66.
- (34) *Ibid.*, 67.
- (35) K. Löwith, *o. c.*, 20.
- (36) P. Hazard, *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*. Madrid, Guadarrama, 1958, 109.
- (37) Artículo *Théiste*, en *Dictionnaire Philosophique*, edición Garnier-Flammarion. Paris, 1964, 361.
- (38) *O. c.*, 155.
- (39) Cf., p. ej., su *Poème sur le désastre de Lisbonne*, texto bilingüe en Voltaire, *Opúsculos satíricos y filosóficos*. Madrid, Alfaguara, 1978, 206-217.
- (40) K. Löwith, *o. c.*, 92.
- (41) Cf. H. de Lubac, *Proudhon y el cristianismo*. Madrid, CYX, 1965; esp. cap. II, 69 ss.
- (42) Cit. en H. de Lubac, *o. c.*, 177. Todo el capítulo IV de esta obra es una excelente explicación de la teología anti-teísta de Proudhon.
- (43) Citas tomadas de H. de Lubac, *o. c.*, 156, 161.
- (44) K. Löwith, *o. c.*, 93.
- (45) H. de Lubac, *o. c.*, 154 ss; K. Löwith, *o. c.*, 93 ss.
- (46) E. M. de Ureña, *La crítica kantiana de la sociedad y la religión*. Madrid, Tecnos, 1979, 129.
- (47) *Ibid.*, 44.
- (48) *O. c.*, 89.
- (49) *Ibid.*, 150-151.
- (50) *Ibid.*, 112.
- (51) K. Löwith, *o. c.*, 273.