

LA ESCATOLOGIA COMO EVANGELIZACION DE LA HISTORIA

por Juan NOEMI C. (Santiago de Chile)

El propósito de estas reflexiones es considerar un tema muy amplio, que se sitúa como transfondo y antecedente mediato de la actual centralidad de la escatología en la teología. El que sea un condicionante indirecto no le quita importancia. Muy por el contrario, se trata, a mi parecer, del telón de fondo que permite perfilar el problema de la escatología en su dimensión más radical y significativa.

La escatología actual puede considerarse como un intento de respuesta al complejo problema que le plantea al hombre su experiencia de la Historia. Se trata, más precisamente, de evangelizar las aporías y los problemas que surgen de la vivencia histórica que se empieza a perfilar con ribetes nuevos y específicos a partir de la Ilustración. Este esfuerzo de evangelización se hace urgente en la medida en que dicha vivencia representa una emancipación de su raigambre cristiana. De esta manera, cuando se trata de "evangelizar la cultura" —y la cultura moderna post-ilustrada—, el tema de la Historia adquiere una importancia fundamental y una vigencia específica.

En la actualidad, hablar de Historia es algo menos obvio de lo que parece. Su posibilidad misma está condicionada por una vivencia religiosa antecedente: la del judeo-cristianismo. Ahora bien, de esta experiencia condicionante se ha producido un alejamiento que, con todo, no ha logrado suprimir sin más su raigambre. Cuando la escatología se postula como un ensayo de evangelización de la Historia, se trata en cierto sentido de una "reconquista", con todos los peligros que implica el restablecer un nexo original perdido con una idea que en el transcurso del tiempo se ha ido secularizando.

Todo lo anterior puede sonar como algo sumamente vago y abstracto y, por ende, requiere de una explicación más concreta. Es precisamente lo que intentamos hacer a continuación. Por cierto, no se trata de un análisis detallado, sino de una reseña de las grandes líneas de un problema muy amplio y con muchas ramificaciones. Procederemos en cuatro pasos: a) los presupuestos de "la Historia", b) la Historia como economía teonómica, c) las filosofías de la Historia, y d) el desafío de una teología de la Historia.

A. — LOS PRESUPUESTOS DE “LA HISTORIA”

Cuando hablamos de Historia usamos una palabra que se remonta al término griego *istoria*, que significa búsqueda, averiguación. *Istoria* viene de *istor*, que designa al sabio, al conocedor. *Istor*, a su vez, remite a *oida*, que significa “yo sé”. Etimológicamente, por lo tanto, Historia significa conocimiento, ciencia. Este es el sentido que se conserva hasta el día de hoy, cuando con Historia se quiere significar el conocimiento de los hechos acaecidos, la ciencia de lo que ha sucedido. Este significado, empero, no es el único. Por Historia se puede entender también simplemente el acontecer como tal, el ser suceso de la realidad, la dimensión dinámica —de devenir— del ser. En algunos idiomas modernos se tiene dos palabras diversas para este doble significado. En alemán por ejemplo *Historie* designa el conocimiento de lo sucedido, de los hechos pasados y *Geschichte* designa el acontecer, el carácter aconteciente de la realidad.

El sentido de Historia como acontecer y no tanto como ciencia de lo que ha sucedido, es correlativo a la vigencia que en el vocabulario culto ha adquirido la palabra historicidad para designar el modo de ser histórico del hombre. Dilthey juega a este respecto un papel importante¹. Historia o historicidad pasan a designar la constitución de la existencia humana que establece al hombre entre un pasado ya dado, todavía operante y sustraído a su acción, por una parte, y un futuro por crear, por otra.

Historia como acontecer remite a una experiencia que hace el hombre y ante la cual es preciso confrontarse para no quedarse con un mero concepto formal. Para ello trataremos de recuperar y determinar los momentos que constituyen esta experiencia.

La primera pregunta que surge si se trata de determinar y describir la vivencia histórica, es si nosotros hacemos tal experiencia. No se trata con ello de introducir una duda ofensiva. Aunque la experiencia de la Historia como acontecer y no sólo como mero conocimiento de hechos pretéritos es algo propio del hombre moderno contemporáneo, tal experiencia está lejos de constituir un presupuesto obvio en nuestra situación concreta de hoy. Aunque parezca paradójico, la mentalidad técnica dominante hoy día también puede sustentar una vivencia de realidad ahistórica. En verdad, la técnica, los progresos científicos, la rapidez con que se suceden y cambian las situaciones, la aproximación que a estos cambios vertiginosos nos posibilitan los actuales me-

dios de comunicación, todo esto, no produce ipso facto una conciencia histórica, un situarse ante la realidad como acontecimiento. Aún más, en el caso de la experiencia latinoamericana, detrás de las crónicas revoluciones parece esconderse una vivencia estática de realidad como bien lo ha puesto de manifiesto García Márquez en *Cien años de soledad*. Al parecer, no es sólo un requerimiento formal mitológico lo que describe este autor; se trata de una situación permanente de espectador y objeto que intuye el latinoamericano. Cuando el devenir sólo se sufre pero no se configura activamente, difícilmente se da la condición de posibilidad de experimentar la realidad como Historia en un sentido moderno. Por lo demás, probablemente el lector ha oído el reproche de que ser latinoamericanos nos destina a no tener Historia, que somos pueblos sin Historia y sin pasado. Cuando se afirma esto, no se trata sólo de la nostalgia de ciertos europeos transplantados; hay un hecho real. En América Latina la mirada al pasado colectivo no tiene contornos definidos, como puede suceder en otras latitudes, sino que más bien constituye una vorágine con la cual de alguna manera nos intuimos contemporáneos. Cuando hemos tratado de comprender y articular nuestro pasado en base a mitos y héroes, los hechos nos han obligado a renunciar a los mismos. Para mi generación, por ejemplo, ha sido muy duro y traumático tener que dejar el mito de un país democrático, de una convivencia política civilizada. De pronto nos hemos visto inmersos en un caos y en una barbarie que pensábamos era cosa de un pasado superado.

Por otra parte, hay un peligro que proviene del mismo substrato religioso, que parece ser tan determinante para el hombre latinoamericano: la tendencia a absolutizar la dimensión mística de nuestra religiosidad y a obnubilar su vertiente profética. Esta es una tentación que parece haberse agudizado en el último tiempo. Los católicos tenemos en esto una desventaja que no deberíamos desconocer.

Es importante tener presente que no estamos frente a un problema moral. No es por “mala voluntad” que una persona es incapaz de captar la realidad como Historia, sino que es un problema fundamental de racionalidad, vale decir, una limitación relacionada con el modo de razonar dicha realidad.

Señalados algunos condicionantes que pudieran dificultar una experiencia de la realidad como Historia, trataremos de describir dicha experiencia de manera positiva.

El hombre histórico es aquel que hace la experiencia de sí como proyecto, como un alguien que no constituye un ser “ya dado”, sino un ser siempre “en proceso a darse”. No se trata,

¹ Cf. *Estructuración del mundo histórico por las ciencias del espíritu*, México, 1944.

empero, de “sentirse” puro proyecto. Hay un don previo, una realidad anterior, un estar. De ahí que se experimente una tensión entre lo dado y la tarea. Esta situación en la cual el hombre se descubre como dado y proyectado a la vez, se especifica temporalmente. La realidad dada, que ha sido, que se substrahe a nuestra acción y que se establece como fundamento de nuestra situación actual, es el pasado. La persistencia de tal realidad constituye el presente. La realidad en cuanto exigencia y superación del presente es el futuro.

Experimentar la realidad como pasado, presente y futuro equivale a experimentar la libertad, esto es, a uno mismo como realidad libre. Dicha experiencia hace del hombre un sujeto que en el presente es capaz de mediar entre un pasado sustraído y conservado y un futuro que se le propone. Historia y libertad son conceptos correlativos al interior de la racionalidad moderna. Conciencia histórica es conciencia de actualidad que no sólo supone el futuro sino también el pasado. Experiencia de la realidad como pasado presente y futuro es lo que sostiene la idea de Historia como acontecer.

Consideremos ahora otro aspecto que comporta la experiencia de la realidad como Historia. Es perfectamente posible representarse a un hombre que haga la experiencia de Historia como algo que lo concierne a él en cuanto sujeto activo mediador de pasado y futuro. Entonces, sin embargo, se trata de una historia determinada, precisamente la que le concierne a “ese” sujeto libre en concreto. Se trata de “su” historia. Es distinto, empero, hablar de “mi historia” que de “la Historia”. ¿Qué es lo que posibilita el tránsito discursivo de una a otra? ¿En base a qué el hombre ha podido llegar a un concepto de la Historia como algo que supera las diversas historias individuales?

La respuesta a esta pregunta la ofrece la vivencia religiosa que el hombre hace de la realidad, la cual le permite remontarse y relacionar el acontecer en cuanto tal a un sujeto trascendente a su propia individualidad; le permite, por otra parte, referir las diversas historias a una Historia englobante y universal. Esta referencia puede ser negativa o positiva, es decir, puede significar la afirmación de una divinidad que se establece como negación del devenir, o de una que lo sostiene. En cualquiera de los dos casos, es la postulación de esta realidad trascendente —la divinidad— lo que permite al hombre hablar de “la” Historia.

En el contexto de las diversas articulaciones que el hombre ha hecho de su experiencia religiosa, el judeo-cristianismo ocupa un lugar especial, en cuanto comporta la afirmación explícita de un nexo positivo entre Dios y la Historia. Ciertamente, hay que evitar

el simplismo que ve en el judeo-cristianismo la única religión histórica, en cuanto se contrapondría al mito y a las demás religiones como única sostenedora de un esquema temporal lineal. Pero es indudable que la afirmación de Dios —y la fe en Él— como Señor de la Historia tiene en el judeo-cristianismo un significado peculiar. Dicho significado está a la base de la gravedad que el tema de la Historia tiene hasta nuestros días, aunque se haya desentendido de su raigambre religiosa. Al respecto baste sólo recordar las líneas fundamenales del desarrollo del yavismo.

La experiencia de Historia propia del judeo-cristianismo destaca más en su especificidad si recordamos primero la que caracteriza al mito. Según M. Eliade, en una de sus obras que él mismo considera capital², la experiencia de Historia que hace el hombre mítico es negativa, en el sentido de que la Historia y el tiempo significan un elemento desintegrador que se trata de abolir. Se siente un terror ante la Historia y el “in illo tempore” propio del mito pretende trasladar al hombre del tiempo profano a uno sacro e inmutable. En realidad, al no-tiempo, a la no-Historia. Los ritos de año nuevo y sus cosmogonías son un ensayo por regenerar la Historia. En la repetición de los arquetipos que se sitúan en un “in illo tempore”, el hombre mítico pretende abolir la inconsistencia con que experimenta la Historia. La concepción temporal corresponde al ciclo natural que es repetición de un patrón que se itera. Es por eso que Eliade habla del “mito del eterno retorno” como paradigmático de la experiencia de Historia que hace el hombre primitivo. La Historia es un rotar sobre un centro que se establece como la instancia de verdadera realidad (y que es simbolizado por un monte, lugar, ciudad, etc. . . .) y se sitúa más allá del tiempo. Podríamos decir que el hombre primitivo es un hombre “en busca de la ahistoricidad perdida”, parafraseando el título de la obra capital de Proust. En este sentido, el mito ya es conciencia desgraciada, conciencia que remite a una experiencia de la Historia como expresión deficiente y pervertida de la realidad auténtica y prístina.

Ahora bien, recordemos la manera cómo se integra el mito cuando el israelita se ve confrontado a las mitologías circundantes que dan razón del origen del mundo. El mito se historiza y la creación se ubica como un hecho, un hecho histórico más, el primero que opera Yavé, el Dios que interviene en la Historia para salvar a su pueblo. El proceso de universalización de la fe yavista tampoco implicará una ruptura en el nexo positivo que entre Dios e Historia establece el primer credo yavista (Deut. 26, 5-10),

² *Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition*, Paris, 1949.

sino que Yavé pasa a ser el sujeto responsable no sólo de la Historia de su pueblo sino de todos los pueblos. Dios es el sujeto de la Historia universal y no la arjé de una realidad ontológica abstracta. No sólo los avatares de Israel sino los de todos los pueblos remiten a Yavé como al sujeto fundante de la Historia. El designio salvífico de Yavé se universaliza como histórico, no pierde en concreción ni se transforma en un principio genérico transcendente al acontecer histórico, sino que queda involucrado y concernido por éste.

Tal es la peculiaridad de la experiencia religiosa de la Historia que se hace y se va desarrollando a lo largo del Antiguo Testamento, y que el Nuevo reinterpreta a la luz de un nuevo acontecimiento histórico: el acontecimiento, o mejor, la historia de Jesús³.

Hablar, pues, de Historia remite a una experiencia básica de realidad, que actualmente el hombre trata de recuperar de modo reflejo, esforzándose por desentrañar lo que comporta la historicidad del ser. No se podría decir por eso que se trata de algo que es monopolio del hombre moderno, sino que ya está presente en la conciencia mítica del primitivo. Hablar de Historia en singular —de “la” Historia— para referirse a una dinámica que involucra la universalidad de los seres, tiene, por otra parte, una condición de posibilidad religiosa. Se sustenta y consolida en la referencia de los fenómenos y cambios que experimenta el hombre —en sí mismo y en los demás seres— a un sujeto único y numinoso, a una divinidad que se postula como sujeto de tal Historia universal y que posibilita una inteligibilidad de dichos hechos. Esto es especialmente claro en la fe histórico-religiosa del yavismo, que más tarde recogerá y reinterpretará el cristianismo.

El monoteísmo y la pretensión universalista del yavismo tardío encontrará en la historia de Jesús una ratificación: Yavé, el Dios de Jesús, es un Dios de la Historia.

B. — LA HISTORIA COMO ECONOMIA TEONOMICA

Para la primera comunidad cristiana, la Historia comporta una pregunta muy concreta: ¿qué sentido tiene el tiempo que

³ Cf., para el desarrollo de la idea de historia en el Antiguo Testamento, el artículo de Koch, K., *Geschichte II: Altes Testament*, en *Theologische Realenziklopaedie* XII, 569-586; para el Nuevo Testamento, el artículo de Lutz, U., en el mismo tomo de esta enciclopedia, 595-604.

va entre la primera y la segunda venida de Jesucristo?⁴ Entre las diversas respuestas que se dan a esta pregunta es posible distinguir cuatro tipos fundamentales.

Una primera es la que se encuentra en la carta de Bernabé y en Clemente de Alejandría. La realidad de la parusía es la presencia de Jesucristo. La parusía no es algo del futuro, sino que se inicia con la encarnación del Logos y se hace actual en la presencia del Espíritu. De acuerdo a este planteo, el retardo de la parusía deja de ser un problema en la medida que se insiste en la actualidad y presencia de Jesucristo.

Un segundo tipo de respuesta es la que ofrece Clemente Romano y que tendrá un gran eco posteriormente. En su primera carta a los Corintios —que remonta al año 100, más o menos—, Clemente se plantea expresamente el problema: “nos hemos hecho viejos y no ha sucedido nada” (23, 2); y se responde aludiendo a la promesa de resurrección que tendrá lugar después de la muerte. Esta, así como la resurrección y el juicio, se entienden como realidades que conciernen al individuo. Se introduce de este modo una óptica individualista y pierde así su fuerza la inquietud por el retardo de la parusía como fin de la Historia universal.

En los Padres Apologetas, el tema del retraso se transforma en una dilación positiva operada por Dios. Más que un problema, el retardo de la venida de Jesucristo pone en evidencia la longanimidad (macrotimía) y la paciencia (anojé) de Dios. Constituye un aplazamiento que posibilita conversiones nuevas. Para Arístides, “la ferviente súplica de los cristianos hace que el mundo subsista”. Una opinión semejante se encuentra en Justino y Tertuliano.

Un cuarto tipo de respuesta es la de orden ético predominante en los Padres sirios, que tienen un marcado interés práctico y concreto. Lo importante aquí es el comportamiento moral en el presente y no las especulaciones sobre el advenimiento de Jesucristo. Timmermann anota al respecto: “Los sirios actúan, son considerados rigoristas difíciles de entender (por los griegos); insisten en los hechos y se detienen en las obras de Dios. Por eso, su visión se centra en las realidades, en la profecía que las anuncia y en los hechos que las consuman. No les interesa la racionalidad del cosmos”⁵.

⁴ Sobre las distintas respuestas que se da a esta pregunta, seguimos el análisis de Timmermann, J., *Nachapostolisches Parusiedenken, untersucht im Hinblick auf seine Bedeutung für einen Parusiebegriff christlichen Philosophierens*, München, 1968, que reseña Schutz, C., en *Mysterium Salutis* V, 540-547.

⁵ O. c., 85.

Paralela a estas respuestas al problema específico del retardo de la parusía, es la consideración positiva del tiempo y de la Historia como "paideia divina", es decir, como la educación progresiva de la Humanidad por parte de Dios y que requiere de tiempo. Esta visión, que se encuentra ya en la primera carta de Clemente antes mencionada, tendrá una amplia difusión, sobre todo entre los Padres Griegos. Estos se hacen eco así de un tema clásico en Grecia. Para el griego clásico, *paideia* significa llevar al hombre al desarrollo auténtico de su ser⁶. Ahora bien, los Padres Griegos van a situar y a entender la Historia como un proceso de la "pedagogía divina", que se orienta a la divinización del hombre.

A diferencia del platonismo y del estoicismo, la *paideia* de la que se trata entre los padres es una que se centra históricamente, de modo que no comporta una evasión de la Historia material y concreta para refugiarse en la luz de las ideas eternas. La *paideia* divina de los padres se centra en el hecho histórico de Jesucristo, y significa que la Historia y todo lo que sucede en ella tiene una función pedagógica. Esto determina una dinámica absolutamente contraria a la que se da en el platonismo. La *paideia* lleva a la divinización, pero no por medio de las ideas, sino a través de la Historia, gracias a hechos históricos que se sitúan en torno a un hecho central: la encarnación del Logos. Esto es importante para no confundirse con el vocabulario platonizante de la mayoría de los Padres. La divinización del hombre no es un proceso que se dé fuera de la Historia y el tiempo. Por el contrario, constituye, en cuanto pedagogía, la razón de ser de la Historia misma. Dicho de manera tajante: la divinización es algo propio de la Historia y sólo en ella se despliega y articula. La eternidad no es la negación sino el sentido del transcurso temporal.

Los padres no se contentarán con considerar la Historia como *paideia* divina de modo indeterminado, sino que se atreverán a periodizarla, en la convicción de que ella obedece a un designio salvador de Dios. Para ellos, la Historia es "administrada", vale decir, es una economía que tiene como dispensador a Dios. Auguste Luneau⁷ ha estudiado y ordenado esta temática. El distingue dos modelos básicos que utilizarán los Padres para periodizar la Historia de la Humanidad. Un primer modelo distingue siete eras o etapas en la Historia. Este modelo se apoya en el relato sacerdotal —que distingue siete días en la creación— y lo aplica a la

⁶ Cf. Jaeger, W., *Paideia: los ideales de la cultura griega*, México, 1957; y del mismo autor: *Cristianismo primitivo y paideia griega*, México, 1965.

⁷ *L'histoire du salut chez les Pères de l'Église. La doctrine des âges du monde*, Paris, 1964.

Historia. Es frecuente que cada período se cuantifique con una duración de mil años. Esto se hace en base nuevamente a un recurso a la Biblia. El versículo: "mil años son a tus ojos como un día" (Salmo 90, 4) se aplica a cada día de los que habla el relato sacerdotal. Este modelo se encuentra ligado a concepciones milenaristas que se irán corrigiendo paulatinamente. En todo caso tiene gran importancia, porque al ser utilizado por Agustín ganará en autoridad. Al concluir su gran obra *La Ciudad de Dios*, Agustín escribe: "Por otra parte, si el número de edades, como el de días, se computa según los períodos de tiempo que parecen expresados en las Escrituras, aparece ese reposo sabático con más claridad, puesto que resulta el séptimo. La primera edad, como el día primero, sería desde Adán hasta el diluvio; la segunda, desde el diluvio hasta Abraham, no de la misma duración, sino contando por el número de generaciones, puesto que encontramos diez. Desde aquí ya, según los cuenta el Evangelio de Mateo, siguen tres edades hasta la venida de Cristo, cada una de las cuales se desarrolla a través de catorce generaciones: la primera de esas edades se extiende desde Abrahán hasta David; la segunda, desde David a la transmigración de Babilonia; la tercera, desde entonces hasta el nacimiento de Cristo según la carne. Dan un total de cinco edades. La sexta se desarrolla al presente, sin poder determinar el número de generaciones, porque, como está escrito: "No os toca a vosotros conocer los tiempos que el Padre ha reservado a su autoridad. Después de ésta, el Señor descansará como en el día séptimo, cuando haga descansar en sí mismo, como Dios, al mismo día séptimo, que seremos nosotros" (L. 22, 30).

El segundo modelo, que también utiliza Agustín y que cada vez se tornará más preponderante, divide la Historia en cuatro etapas o edades. Este modelo, que tienen raíces veterotestamentarias, es el que está presente en Pablo, donde se distingue una era de la ley natural, una segunda de la ley mosaica, otra de la gracia y una cuarta era de la gloria. Es así como este esquema será recogido por muchos Padres.

Es interesante reseñar, aunque sea muy brevemente, las líneas elementales del planteo de *La Ciudad de Dios*, puesto que esta obra de Agustín constituye un punto crucial en el cual desemboca un desarrollo anterior y del cual surge una evolución posterior que se encuentra marcada por ella.

La redacción de esta monumental obra de Agustín está condicionada por las críticas que surgieron de la aristocracia romana luego de la invasión de Roma por parte de los bárbaros, el año 410. Los romanos, convencidos de que el imperio representaba

el punto de confluencia del desarrollo histórico universal, tratan de explicarse el colapso en la conversión del imperio al cristianismo. Agustín redacta, entre los años 412-426, esta obra que pretende responder a tales críticas.

La Historia es, según *La Ciudad de Dios*, el transcurso de tiempo que se despliega desde la creación del mundo hasta el juicio final. En ella se da una tensión entre dos polos: el que está constituido por los creyentes y que es denominado *civitas dei*, y el de los incrédulos, que Agustín llama *civitas terrena* o *diaboli*. El devenir histórico no se rige por un destino ciego o por una entelequia inmanente al mundo (alma del mundo), sino que está determinado por la Providencia de Dios, que no sólo abarca a los individuos sino a las colectividades y a la misma naturaleza. La unidad de la Historia se funda en el origen uno de la humanidad en Adán y en el único Salvador de todos los hombres que es Cristo. Desde un comienzo se establece la tensión entre ambos polos, y luego del pecado prevalece el dominio de la *civitas impiorum*, lo cual determina un proceso que es llamado *series calamitatis*.

En todo caso, el proceso histórico tiene un fundamento positivo en Dios: la *humani generis recta eruditio*. A través de una pedagogía, que se va articulando históricamente, Dios conduce de lo temporal a lo eterno a la Humanidad. En el tiempo se van dando los juicios de Dios que preparan el juicio definitivo. Agustín rechaza una concepción cíclicas de las edades y, como ya vimos, ofrece una periodización que se orienta al establecimiento de la *civitas Dei*. Actualmente estamos, según el esquema agustiniano, en la sexta época y a la espera del séptimo día.

Uno de los puntos que ha dado más motivo de discusión entre los especialistas es el determinar más precisamente el contenido designado por Agustín cuando habla de *civitas Dei*. Al parecer la idea de ciudad de Dios depende del concepto bíblico de Reino de Dios y se articula gracias al proceso de inmanentización que se lleva a cabo una vez que el imperio se convierte. De esta manera, "ciudad de Dios" designa en primer lugar la comunidad de los justos en la cual Estado e Iglesia se confunden; en segundo lugar, se identifica con la Iglesia visible. Al parecer, ni una interpretación exclusivamente trascendente ni una puramente inmanente de *civitas Dei* corresponden a la intuición de Agustín. Para él la ciudad de Dios es una realidad fundamentalmente transhistórica que, sin embargo, está presente en la Iglesia visible.

El planteo de Agustín tendrá un influjo enorme en los siglos posteriores y es un buen ejemplo de un enfoque sobre la Historia

que parte de un presupuesto teonómico fundamental: la Historia es economía divina, administración de un designio salvífico que Dios tiene para la Humanidad. Dado el empecatamiento de la Humanidad, la Historia constituye un drama, y el tiempo es la arena donde se confrontan la fuerza divina y la del demonio, la *civitas Dei* y la *civitas diaboli*.

Con posterioridad a San Agustín se consolidará una tendencia de tipo eclesiológico que está presente en su planteo y que ya se anunciaba en Eusebio de Cesarea, quien ve en la conversión de Constantino el inicio de un tiempo que es figura del reino escatológico de Dios. Agustín, por su parte, refiere el milenio del que se habla en Apoc. 20 al tiempo de la Iglesia. Es decir, se perfila una tendencia a presentizar eclesiológicamente la escatología, lo cual se produce condicionado por los conflictos que surgen entre el poder civil y el creciente poderío de la institución eclesial.

Paulatinamente, tiende a esfumarse la dualidad Historia-transhistoria que en sí misma comporta la idea agustiniana de ciudad de Dios. Durante la Edad Media la iglesia visible se va identificando cada vez más con la realidad del reino de Dios. La escatología se presentifica en la institución eclesial, lo cual es correlativo al influjo político de la misma Europa⁸. La ubicación que Pedro Lombardo hace de la temática escatológica es elocuente: "como efecto de los sacramentos".

El planteo de los reformadores cuestionará el postulado de presentización que hace el catolicismo, pero no pondrá en cuestión el presupuesto teonómico de la misma, sino que más bien lo consolidará y radicalizará⁹.

Constatamos, pues, que la vigencia de una concepción teonómica de la historia se extiende por siglos. La posibilidad de hablar de la Historia en singular queda ligada a este enfoque según el cual Dios es el sujeto radical de la Historia.

C. — LAS FILOSOFÍAS DE LA HISTORIA

En el siglo XVI tenemos los primeros anuncios de un planteo de la Historia que no se rige más teonómicamente, sino que, por

⁸ Con respecto al desarrollo del tema de la Historia en la patristica posterior a Agustín y en la Edad Media, se puede ver la reciente panorámica que se ofrece con abundante bibliografía en el artículo de Engels, O., *Geschichte/Geschichtsschreibung/Geschichtsphilosophie VI Von Agustin bis zum Humanismus*, en *Theologische Realenzyklopaedie* X, 310-320.

⁹ Sobre el planteo escatológico de los reformadores, ver Asendorf, U., *Art. Eschatologie VII Reformations- und Neuzeit*, en *Theologische Realenzyklopaedie* X, pp. 310-320.

el contrario, trata de zafarse de su raigambre religiosa y de toda referencia a la Provincia divina, en la pretensión de articularse como una inteligencia autónoma y secularizada del fenómeno histórico. Se inicia así un proceso que no se ha cerrado y que da carta de ciudadanía y legitimidad a la elaboración de una filosofía de la Historia.

A continuación, reseñamos algunos datos puntuales que nos ayudarán a hacernos una idea más concreta del nuevo enfoque que se impone, aunque obviamente no se trata aquí de pasar revista a las diferentes filosofías de la Historia que desde el humanismo del siglo XVI se han ido proponiendo hasta nuestros días.

En 1566 un jurista parisino redactó un escrito, que aunque apenas encontró eco entonces, es señero de lo que será el enfoque posterior de la Historia. En su *Methodus ad facilem Historiarum cognitionem*, Jean Bodin rechaza el esquema teológico cuaternario como arbitrario y propone uno que trata de entender el transcurso histórico de manera intramundana. Propone una división tripartita entre historia divina, historia naturalis e historia humana, en la cual no se absolutice al cristianismo y se recupere el valor de la antigüedad clásica. Bodin propone un esquema de tipo cíclico y rechaza el lineal.

Un siglo más tarde encontramos una afirmación paradigmática del nuevo enfoque que se perfila paulatinamente: "Man is the subject of every history", dice Lord Bolingbroke (1678-1751). A este inglés le resulta chocante la valoración que el cristianismo hace del período veterotestamentario, por lo rudimentario de la moral de éste, y les pide a los teólogos que abandonen sus esquemas arbitrarios y primitivos y se ciñan a los hechos.

Como bien lo ha señalado Karl Loewith¹⁰, hablar de filosofía de la Historia como un enfoque diverso al teonómico se apoya en una distinción relativa. En realidad, el enfoque del judeo-cristianismo que se impone hasta el siglo XVI es lo que posibilita hablar de la Historia en singular. Sin embargo, no estamos ante una mera diferencia terminológica, sino que con el nuevo término de filosofía de la Historia —que lo encontramos por primera en el escrito de Voltaire: *Essaies sur les moeurs et l'esprit des nations*, de 1756— se consolida una postura interpretativa posibilitada por una racionalidad diversa a la imperante hasta entonces. Este novum propio de la razón moderno-contemporánea tiene un antecedente en la Grecia clásica.

Dijimos que historia viene de *istorein*, que significa: averiguar, investigar. Ahora bien, antes de que el término *istoria* se

especifique como conocimiento del pasado con Polibio (201-120 a. C.), este término se contraponen a *epistéme*, que significa ciencia en sentido estricto, es decir, el conocimiento que se apoya en principios generales. Por el contrario, Historia es para el griego un conocimiento del mundo que se basa en la percepción. En este sentido es que se habla de *Historia naturalis* desde Aristóteles a Plinio, para designar la investigación de las plantas y los animales.

Aristóteles mismo piensa que la poesía es más científica que la Historia, dado que aquella tiene como objeto lo general y no se agota en lo particular. En cualquier caso, Heródoto (484-425 a. C.) y, sobre todo, Tucídides (456-396 a. C.) tienen una visión más general sobre el pasado, visión que se articula en torno a la polis y al cosmos. El orden histórico refleja el cósmico y se trata de buscar lo permanente que se esconde en la Historia. Se trata de una concepción pragmática y moralizante de la Historia, de un acercarse a la Historia como *magistra vitae*, como dirán los latinos. Una inteligencia general y básica de la Historia, en todo caso, permanece remota y choca con los presupuestos ontológicos del griego. No tiene cabida aquí hablar de una filosofía de la Historia. Esto es un novum que queda posibilitado por la crisis de un enfoque teonómico y que se consolida con las pretensiones de una nueva perspectiva ontológica que encuentra sus manifestaciones más logradas en el llamado idealismo alemán del siglo pasado.

Retornemos a la gestación del nuevo enfoque que se perfila en los orígenes de la modernidad. Nos referiremos brevemente a un pensador que ilustra muy bien el despegarse de la Historia de un horizonte teonómico. Giambattista Vico (1688-1744) publicó en 1725 un ensayo de Historia universal titulado *Scienza Nuova*. En ella se propone desarrollar "una teología civil racional de la Providencia", es decir, una demostración de la Providencia al interior del devenir natural. Para ello recurre a una imagen o representación alegórica que sitúa a la Providencia sobre la figura de una mujer que representa la metafísica y un globo que representa al mundo físico. En la parte inferior está Homero, que sostiene un altar por un solo lado. El altar designa la vieja sabiduría del mundo, y se encuentra sostenido sólo por un lado, "porque hasta ahora los filósofos contemplando la divina Providencia solamente a través del orden natural, han visto sólo una parte de ella...". "Los filósofos —prosigue Vico— aún no han contemplado la Providencia divina en relación con aquella parte de la misma que es más apropiada para los hombres que poseen en su naturaleza la principal propiedad: la de ser sociales".

¹⁰ *El sentido de la historia*, Madrid, 1968.

En la imagen de este pensador hay un rayo que va de la Providencia al corazón de la mujer que representa la metafísica y también a Homero, que en la parte inferior sostiene el altar. Este rayo significa que el mundo pagano se une a Dios a través de la metafísica.

Explica Vico que la Providencia se da de modo "natural, simple y fácil" y ordena al universo de tal manera que el desarrollo de los acontecimientos "tuvo que ser, debe ahora ser y tendrá que ser". De esta manera se establece una correspondencia entre lo acaecido y lo verdadero. Entre *verum* y *factum* hay una equivalencia que tiene una importancia epistemológica enorme en el planteo de Vico. Sólo se puede entender lo que uno mismo hace. Por eso, precisamente, el hombre no puede entender sino sólo pensar la naturaleza. En el caso de la matemática y de la Historia, empero, la situación es diversa. El hombre las puede entender. El hombre puede conocer y entender la Historia, porque ésta es su propia realidad. En todo caso, este entendimiento supone un punto de encuentro entre las historias personales y particulares y la Historia universal. Para Vico las historias particulares participan de la eterna o ideal y esto gracias a la intervención de la Providencia, que impide que haya un desorden en la Historia, que las historias particulares se salgan de sus cauces. Este cauce consiste en la invariable repetición de tres edades sucesivas: a) la edad divina o de los dioses (teocrática, sacerdotal), b) la edad heroica (mitológica, arbitraria, violenta) y c) la edad humana (racional, razonable, moderada). Cada una de estas etapas tiene una unidad de estilo, una perfecta correspondencia de todas sus manifestaciones, desde las de gobierno hasta las artísticas. Sin embargo, el hecho de que cada nación recorra el ciclo de las tres edades no significa que la Historia se detenga en la tercera etapa. Se vuelve a la primera. De ahí que la Historia es un continuo curso y recurso (corso-ricorso), a través de los cuales se manifiesta siempre la inexorable necesidad de transitar por las edades mencionadas. En esto Vico no ve un fatalismo. Expresamente se opone al fatalismo de los estoicos. Providencia no significa supresión de la libertad humana, sino que se da una dialéctica entre el individuo y ese espíritu "con frecuencia diferente, a veces completamente opuesto y siempre superior". Las perspectivas particulares no se suprimen, sino que se integran en la Providencia que las dirige.

Voltaire no sólo es el que acuña el término "filosofía de la Historia", sino que además reacciona y critica explícitamente una interpretación teológica de la Historia como algo que no da razón de ella, sino que constituye una fábula. Su *Ensayo sobre las cos-*

tumbres y el y el espíritu de las naciones continúa el *Discours sur l'histoire universelle* (1681) de J. B. Bossuet, que terminaba con Carlomagno, en una atrasada aproximación a la Historia universal desde una perspectiva teonómica. Voltaire amplía el horizonte y no se reduce al campo europeo, sino que parte con una consideración sobre China. Se refiere también, a continuación, a la India, Persia y Arabia, lo cual le permite relativizar el significado del judaísmo y del cristianismo. Su ensayo quiere demostrar que es el progreso lo que da el sentido al devenir histórico, el cual sólo tiene como obstáculo las guerras y la religión.

Augusto Comte escribe entre 1830 y 1842 su *Cours de philosophie positive*, que es un ejemplo representativo de la nueva consideración de la Historia, reactiva al enfoque teonómico antecedente. A su parecer, nada se entiende filosóficamente a no ser que se demuestre su destino y sus derivaciones temporales. Lo que él pretende es conciliar el mundo con Dios en y por la Historia. Conciliar sin concesión es su divisa, pero no de modo teológico, sino filosóficamente, porque la teología de la Historia es "absoluta en su concepción y arbitraria en su aplicación"; en cambio una filosofía de la Historia debe ser relativa en su concepción y necesaria en su aplicación. Esto no le impide postular que la Historia comporta "la marcha fundamental del desarrollo humano". Esta marcha se da en tres etapas. La primera etapa es la teológica o ficticia y constituye la niñez de la Humanidad; la segunda es la metafísica o abstracta, que constituye la juventud del hombre; por último, tenemos la etapa científica o positiva, que configura la madurez de la Humanidad.

En la etapa teológica el hombre explica los fenómenos históricos recurriendo a la intervención de seres sobrenaturales, potencias divinas o demoníacas. En ella es posible distinguir tres fases: fetichismo, politeísmo y monoteísmo. En esta etapa coexisten un poder espiritual teocrático y un poder temporal monárquico que se unen en un Estado de tipo militar.

El estadio metafísico o abstracto parte del monoteísmo, el cual ha compendiado las diversas fuerzas sobrenaturales en un sólo ser, que es ahora despersonalizado. De esta manera, las causas de los fenómenos históricos se convierten en principios racionales, en ideas abstractas. Este es un período crítico en el que se desorganizan los poderes espirituales y temporales. Se produce una anarquía, dado que irrumpen todas las fuerzas disolventes de la inteligencia.

En la tercera etapa las hipótesis metafísicas son substituidas por una investigación de los fenómenos limitada a la enunciación de relaciones provisionales. Se consolida un orden y un

progreso. El poder espiritual se concentra en los sabios y el temporal en los industriales.

El planteo de Hegel merece especial atención, pues en él confluye un desarrollo y de él nace otro que son determinantes en la evolución que el tema de la Historia alcanza en la época moderna. Hegel sigue siendo, hasta el día de hoy, un punto de referencia ineludible para quien quiera pensar la Historia. Si en algún terreno se ha cumplido la *boutade* que se le atribuye, éste es el terreno de la Historia: “después de mí sólo habrá profesores”.

Hegel es consciente de la dicotomía que se ha creado entre la concepción secularizada de la Historia —propia de la Ilustración— y la aproximación teonómica y religiosa que prevaleció hasta el Renacimiento. El se propone mediar y establecer una síntesis entre estos polos en discrepancia. El planteo de Hegel respecto a la Historia ya se encuentra claramente configurado en su *Fenomenología del Espíritu*.

La pretensión sintetizadora es un rasgo presente a lo largo de toda la filosofía de Hegel. Lo que él pretende es mediarlo todo. Este afán lo podemos sistematizar, para ser más claros, en tres momentos: la síntesis hombre-Dios; la síntesis religión-filosofía; y, por último, la síntesis de la Historia.

La síntesis de lo humano y lo divino está posibilitada por la doctrina hegeliana sobre el Espíritu (*Weltgeist*). Este es un concepto dinámico que religa al hombre con Dios. El hombre es espíritu relativo finito y Dios es espíritu absoluto, infinito. El espíritu absoluto, empero, no es algo que está detrás del hombre, sino que el espíritu humano es la automanifestación del espíritu absoluto. Este está presente en cada espíritu finito. Espíritu absoluto y finito están implicados en un proceso: el de la actualización del espíritu absoluto. Este proceso pasa a través de la naturaleza y de las actualizaciones del espíritu del hombre (religión, filosofía, arte). Ahora bien, en este proceso es el mismo Dios quien “se encuentra” esencialmente. Para Hegel Dios no se encuentra a sí mismo en sí mismo, sino que se encuentra en el proceso del mundo. Más precisamente, Dios llega a la autoconciencia en el hombre. Así, pues, para Hegel Dios es, más que una persona más allá de las personas humanas, una dimensión y realidad de un proceso, en el cual Dios crea el mundo y se actualiza él mismo. Por otra parte, el hombre no se establece como un más acá de Dios, sino como un momento creativo del espíritu absoluto.

Con respecto a la síntesis religión-filosofía. Para Hegel ambas son momentos diversos del único proceso automanifestativa

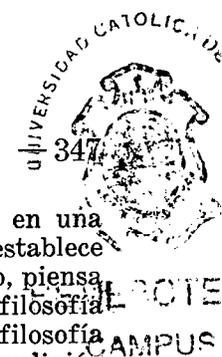
del espíritu absoluto. La religión, en todo caso, se sitúa en una etapa anterior, en cuanto que en ella lo absoluto se establece representativamente (*Vorstellung*). La filosofía, en cambio, piensa lo absoluto por medio de conceptos (*Begriff*). Religión y filosofía son maneras diversas para referirse a lo mismo. La filosofía no suprime la religión, sino que piensa la verdad que la religión se representa.

Consideremos ahora la síntesis de la Historia. Una de las premisas fundamentales de Hegel es que el espíritu es Historia. Más precisamente, Historia es “la explicación y realización del espíritu absoluto”, vale decir, su proceso automanifestativo. En sus *Lecciones de filosofía de la Historia*, Hegel plantea lo absurdo que resultan los diversos fenómenos históricos a primera vista. Esto, sin embargo, es sólo apariencia. La lógica del proceso se da más allá, o mejor dicho, a tergo de la planificación que hace el hombre. Hegel se refiere aquí a la treta o “argucia de la razón”, que establece una lógica que trasciende la inmediatez del interés histórico que pueda tener el hombre para realizar tal o cual cosa. El proceso del espíritu absoluto resulta paradójico, pero no es ilógico. Más en concreto, Hegel piensa que la Historia describe un movimiento, en cuanto a los sujetos protagónicos, de Oriente a Occidente. Y se atreve a reseñar cuatro etapas análogas a las del desarrollo del individuo: 1) niñez-oriente, 2) adolescencia-Grecia, 3) madurez-Roma, 4) ancianidad-Germania.

Con ironía ha dicho P. Tillich sobre la filosofía hegeliana de la Historia, que Hegel sacó a la Providencia de su trono para sentarse él. Pero en realidad, la fragilidad de la concepción hegeliana se hizo evidente ya para sus contemporáneos. Ya entonces, para los más agudos, era patente la provisoriedad de un ensayo que quería ser definitivo. El sistema de la Historia de Hegel se desmoronó y quedó cuestionado como “hybris”^{10 bis}.

Se produjo entonces una vuelta a Kant. En este contexto es importante la figura de Albrecht Ritschl (1822-1889) y sus seguidores. Aunque Kant cerraba las puertas para que el sujeto pudiese acceder a la verdad misma de la cosa, dejaba abierta una ventana para que el hombre accediera al objeto, esto es, el imperativo categórico: “la concepción de un principio objetivo en tanto que se impone necesariamente a una voluntad, se llama un mandamiento y la fórmula de este mandamiento se llama

^{10 bis} En la retrospectiva de las diversas filosofías de la historia que aquí se bosqueja no consideramos la de K. Marx, dado que a la urgencia e importancia para la escatología actual de la crítica de Marx nos referiremos en un trabajo que aparecerá próximamente en la revista “Teología y Vida” de un modo más detenido.



imperativo". Los neokantianos piensan que es preciso aproximarse al problema de la Historia en la senda trazada por Kant, es decir, manteniéndose en los límites de la finitud, sin avanzar síntesis metafísico-históricas pretensivas como las idealistas, conformándose más bien con una aproximación moral. La religión se entiende aquí como aquello que le permite al individuo actualizarse moralmente y, en este sentido, el cristianismo se ve como un soporte ético.

Esta reserva ontológica se compensa con una investigación histórica que se concentra en una crítica de la tradición (A. von Harnack), la cual termina ofreciendo una moral cristiana como lo sustantivo del cristianismo. Lo histórico del cristianismo se volatiliza como incentivo moral que se acomoda a las exigencias del progreso de la Humanidad.

El mecanismo relativista neokantiano, que rehuye la posibilidad de un encuentro entre metafísica e Historia y se conforma con un planteo ético, es tematizado explícitamente en el llamado "historicismo". Baste aquí mencionar a E. Troeltsch (1865-1923), quien ve en el historicismo la aporía a la cual han llegado las filosofías de la Historia. Cuando Troeltsch habla de historicismo, se refiere a "la historización fundamental de todo nuestro pensar sobre el hombre, su cultura y sus valores"¹¹, que ha conducido a un relativismo. La aporía relativista a la que han llegado las filosofías de la Historia y que denuncia Troeltsch queda, a su juicio, superada no por un retorno a un esquema absolutista, sino renunciando a una unidad histórica y limitándose a la consideración de "totalidades culturales" que se entrecruzan.

El destino historicista de las filosofías de la Historia —que tampoco logra superar el propio Troeltsch— pone en evidencia la doble ambigüedad y fragilidad de tales filosofías. Una ambigüedad de origen, dado que la Historia como objeto singular de la razón moderno contemporánea es algo que le provee una razón teonómicamente articulada. La filosofía de la Historia queda confrontada a un objeto que no es capaz de sostener a partir de sí misma, sino ante el cual sólo puede comportarse críticamente. La ambigüedad en cuanto al resultado consiste en el desenlace relativista. Este resulta tan inconfortable como frágiles devienen

¹¹ Para una reseña sucinta del historicismo, cf. Maier, H., Art. *Historicismo*, en *Sacramentum Mundi* III, 475-481. Schnedelbach, *La filosofía de la Historia después de Hegel. El problema del historicismo*, Buenos Aires, 1980, muestra muy bien la situación que se crea con posterioridad a la crisis de los grandes sistemas idealistas, en especial al hegeliano y cómo los problemas básicos planteados por el historicismo aún no encuentran respuesta.

los sistemas metafísico-históricos de Hegel o Schelling. Este problema y esta disyuntiva, lejos de haber perdido vigencia, se nos presentan hoy día con auténtico dramatismo. Es el drama de una razón y de un tiempo que en la autonomía del sujeto hombre no logra, empero, afirmarlo.

Milan Kundera, un inteligentísimo escritor contemporáneo, acaba de hacer la siguiente denuncia¹²: "La unificación de la Historia mundial, ese sueño humanitario que un Dios 'barroco' ha permitido que se cumpla, ha ido acompañada por un proceso de abismante reducción. Es cierto, el virus de la reducción siempre ha desgastado el tejido de la vida: aun el más grandioso de los amores termina en un montón precario de recuerdos muertos. Pero el carácter de la sociedad moderna multiplica hasta la monstruosidad el efecto de esta maldición, reduce la vida humana a su función social, la Historia de un pueblo a un conjunto de hechos, a su vez reducidos a una interpretación tendenciosa; la vida social se reduce a la vida política, y ésta a la confrontación de dos bloques globales de poder. El hombre está atrapado en un verdadero molino de reducción, en que el 'mundo de la vida concreta' de Husserl es fatalmente eclipsado, y donde el ser es olvidado progresivamente".

Kundera ve los orígenes de esta prisión del hombre contemporáneo en la pérdida del orden teonómico: "Al abandonar Dios poco a poco el trono desde donde controlaba el universo y su orden de valores, separando el bien del mal y dando sentido a las cosas, ocurrió que don Quijote salió un día de su casa y fue incapaz de reconocer el mundo. En ausencia del árbitro supremo, el mundo adquirió de pronto una inquietante ambigüedad. La verdad divina perdió su unicidad... así nació el mundo de la Era Moderna...".

Piensa que nos enfrentamos a una "paradoja terminal": "en el curso de la Era Moderna, la racionalidad cartesiana ha erosionado todos los valores que se heredaron de la Edad Media. Pero en el momento mismo de la victoria total de la razón, la irracionalidad pura (la voluntad de poder) súbitamente domina la escena mundial, porque no existe ya ningún sistema de valores universalmente aceptado que pueda cerrarle el paso". Y concluye Kundera: "Pero si la idea de progreso despierta mis sospechas, ¿cuáles son los valores con que me siento comprometido? ¿Dios? ¿La Patria? ¿El Pueblo? ¿El Individuo? Mi respuesta es tan sincera como ridícula. No estoy comprometido con nada...".

¹² *La novela y Europa*, en "El Mercurio", 31 de agosto de 1986, E 1 y 2.

D. — EL DESAFÍO DE UNA TEOLÓGIA DE LA HISTORIA

En 1985 la Facultad de Teología de la P. Universidad Católica de Chile organizó, con motivo de su cincuentenario, un seminario interdisciplinar en torno al tema de los “desafíos a la Teología hoy”¹³. En su intervención, el historiador Mario Góngora anotaba, entre los “desafíos y sugerencias a la teología”, lo siguiente: “Una segunda sugerencia a los teólogos es la importancia del estudio de la Teología de la Historia. No sé si las Facultades de Teología, por su orientación generalmente más dogmática que histórica, se dedican a esto que me parece fundamental”¹⁴.

Más allá de lo que sea la consideración del tema en esta Facultad, es indudable que la elaboración de una teología de la Historia se ha constituido en uno de los problemas más debatidos por la teología durante el último tiempo, llegando a constituir uno de los “tremenda” de la teología —a juicio de H. U. von Balthasar¹⁵— y, más específicamente, uno de los problemas más debatidos por una escatología que no quiere ser una “física de las cosas últimas”, sino que quiere validarse ante un pensamiento de tipo histórico.

Al hacerse objeto de una inteligencia secularizada como la moderno-contemporánea, la Historia se ha constituido en un cuestionamiento radical a la fe. Esta queda cuestionada tanto en su objeto como en el sujeto creyente. El cuestionamiento al objeto mismo de la fe ya lo expresó Lessing de manera lapidaria en el siglo XVIII: “verdades históricas contingentes no pueden ser prueba de verdades racionales necesarias”. De esta manera quedaba cuestionada la posibilidad de atribuirle una significación universal al cristianismo, dado que este se funda en un hecho histórico concreto y determinado. La discusión en torno al Jesús histórico y al Cristo de la fe pone de manifiesto y explicita este problema. ¿Cómo mediar entre el fenómeno histórico concreto de Jesús y el significado universal y absoluto del mismo como Cristo? ¿Cómo entender a Jesucristo como realidad histórica concreta y a la vez universal ante un pensar que ve un “abismo profundo y repug-

¹³ cf. el número dedicado a este seminario, en *Teología y Vida* XXVII (1986), 3-152.

¹⁴ Góngora, M., *Desafíos de la historia a la teología*, loc. cit., 135; cf. también pp. 128-130, donde se explicita el tema.

¹⁵ cf. Noemi, J., *Reseña de un desafío y enunciado de perspectivas elementales en las respuestas que ensaya la teología actual*, en loc. cit., 145-152.

nante” —como dice el mismo Lessing— entre verdad histórica y verdad racional?

Por otra parte, quedaba cuestionado el mismo sujeto creyente en cuanto instancia históricamente determinada e incapaz de superar la relatividad de su condición.

La crítica del pensamiento histórico a las posibilidades de una verdad universal y totalizante, como la que postula la fe cristiana, se articuló primero desde la autoconfianza en una fe —más, o menos reconocida— en el progreso. El *Fortschrittsglaube*, dominante en el Siglo de las Luces, es cuestionado en el siglo XIX. Y hoy día, más que un optimismo progresista que ve la Historia como un avance continuo de desarrollo cada vez mayor, nos enfrentamos no sólo a un escepticismo generalizado sino a un pesimismo radical, como bien lo manifiesta M. Kundera¹⁶. Desde la confianza y el optimismo o desde la angustia del catastrofismo, en todo caso, la pregunta del pensar histórico secularizado a la fe cristiana subsiste. El pesimismo actual no puede servir de alibi para una respuesta fácil. No se trata de determinarse ante estados anímicos más o menos generalizados; se trata de responder a una pregunta que desde la confianza o la desesperación sigue siendo la misma: ¿es posible afirmar un sentido de la Historia?

Los múltiples ensayos de teologías de la Historia que se han dado desde el siglo pasado muestran que de facto el desafío ha sido asumido, aunque haya sido a regañadientes, en el ambiente católico. Al religar la escatología a la pregunta del pensar histórico moderno, estas teologías representan, de hecho, un intento por evangelizar la Historia. No se trata de derramar un líquido sobre una cosa preestablecida; se trata de mediar entre una manera de pensar históricamente determinada y una fe que, despreciada o añorada, ha sido radicalmente cuestionada y que está en sí misma exigida a dar razón de su esperanza a quienquiera la pida y, en este caso, también al hombre moderno (Pe. 3, 15).

No vamos aquí a pasar revista a las diversas teologías de la Historia. Esta sería una empresa que desborda las posibilidades de este escrito. Limitémonos a reseñar dos tendencias fundamentales que es posible distinguir en las modernas teologías de la Historia. Dichas tendencias se configuran en torno al nexo que se haga entre escatología e Historia.

La primera tendencia puede llamarse “sintética”, en el sentido que pretende establecer un nexo íntimo entre la Historia, tal como ésta es entendida al interior del pensar secularizado,

¹⁶ Cf. supra.

y la escatología como anuncio histórico salvífico. A mi parecer quien representa esta tendencia de manera más acabada es W. Pannenberg¹⁷.

Pannenberg contrapone su ensayo a lo que él llama la "inmunización" de la fe con respecto a la crítica histórica. Esta pretendida asepsia de la fe con respecto a la Historia se plantea tanto en los ensayos que sustituyen la pregunta de la Historia como tal por la de la historicidad de la existencia (Bultmann, por ejemplo), como en aquellos teólogos que pretenden establecer un núcleo suprahistórico en la historia de salvación atestiguada en la Biblia. En este segundo modo de evitar el problema de la Historia, Pannenberg incluye a la teología liberal y neokantiana que opera una reducción ética de la fe, a K. Barth y a aquellos teólogos protestantes que piensan que la fe se funda en el Cristo de la fe y se desentienden del Jesús histórico (M. Kaehler, por ejemplo). La fe inmunizada contra la Historia queda expuesta a todo tipo de entusiasmos arbitrarios y evasivos.

Positivamente, Pannenberg propone una reconciliación entre fe e Historia y entre teología y conocimiento histórico-crítico. La síntesis queda posibilitada desde la Historia y desde la fe bíblica. Desde el conocimiento histórico, en cuanto éste supone como un presupuesto ineludible la referencia a la unidad de la Historia universal, a un sentido unitario de la Historia. Conocer históricamente consiste en señalar los nexos que vinculan a un fenómeno histórico primero con los inmediatamente próximos, y luego referirlo a todo el proceso histórico.

Así entendido el conocer histórico, Pannenberg se conecta con una concepción de la Historia como la de Schelling y Hegel. Para él, conocimiento histórico es mucho más que acumulación de datos a partir de los cuales se podrían inferir leyes, como lo propone el positivismo. No se conforma tampoco con una concepción del conocer histórico como algo relativo, sino que, al igual que Hegel, entiende la Historia como realidad en proceso que manifiesta su sentido en su completo desenvolvimiento. Esta idea se desarrolla al explicar la segunda "tesis dogmática sobre la doctrina de la revelación": "la revelación no tiene lugar al comienzo, sino al final de la historia revelante". En una perspectiva que se va radicalizando paulatinamente en el Antiguo Testamento, el final de la Historia es visto como el momento definitivo de la

manifestación de la verdad de Dios. Desde este final se aclara el transcurso histórico: "en la medida en que el fin como plenitud de la Historia presupone su transcurrir y su curso, ella, que recibe su unidad a partir de su fin, pertenece esencialmente a la revelación de Dios"¹⁸.

Por otra parte, la fe bíblica supone que diversos acontecimientos históricos tienen un significado específico en la medida que Dios se revela a través de ellos. Sin embargo, esta revelación no concierne sólo a unos cuantos fenómenos históricos que quedarían arbitrariamente separados de la Historia, sino que remite a la Historia universal como la revelación completa de Dios, precisamente porque la revelación bíblica refiere a un fin que se establece como fin y sentido de toda la Historia y no sólo de la de Israel o de la Iglesia. En esta perspectiva global, la historia particular de Jesucristo no se nivela con las demás historias, sino que constituye una "prolepsis" o anticipación del fin.

La cuarta tesis sobre la revelación afirma: "La revelación universal de la divinidad de Dios no se realizó todavía en la historia de Israel, sino sólo en el destino de Jesús de Nazareth, en cuanto en dicho destino aconteció anticipadamente el fin de todo acontecer"¹⁹. Para Pannenberg, toda la realidad es concebida como Historia y toda ésta como revelación de un designio que se anticipa y sella en Jesucristo. Entre fe e Historia se establece, de este modo, un nexo fundamental que se encuentra ratificado cristológicamente.

Recientemente Pannenberg ha expuesto sucintamente sus "principios y criterios para una teología de la Historia"²⁰. En esta exposición se lee: "Una teología de la Historia que no quiera presentarse, como los ensayos tradicionales histórico-salvíficos, sólo como una Historia investigada y reconstruida al lado de la Historia profana de tal manera que ella se transforme en una interpretación arbitraria y superflua en referencia a una inteligencia del proceso histórico, tiene que considerar las implicaciones religiosas del concepto de Historia tal como éste es considerado en la discusión de la teoría histórica y también como la teología de la Historia tematiza estas implicaciones y las aplica a la marcha concreta de la Historia... Una teología de la Historia que responda a las exigencias recién mencionadas se debe distinguir ampliamente del esquema tradicional de la Historia de la salvación. Ella no se contentará con una sistematización de las afir-

¹⁷ (32) Al respecto se pueden consultar dos artículos básicos: "Acontecer salvífico e historia", en *Cuestiones fundamentales de teología sistemática*, Salamanca, 1976, pp. 211-275; y "Tesis dogmáticas sobre la doctrina de la revelación", en *La revelación como historia*, Salamanca, 1977, pp. 117-146.

¹⁸ *La revelación como historia*, 125.

¹⁹ *Ibid.*, 132.

²⁰ Cf. Art. *Geschichte / Geschichtsschreibung / Geschichtsphilosophie VIII Sytematisch-theologisch*, en *Theologische Realenzyklopaedie* XII, 658-674.

maciones bíblicas, sino que considerará los conceptos teológico-históricos de la tradición bíblica en el contexto del conocimiento histórico actual y también en relación con la elaboración explícita de la temática religiosa en el proceso de la Historia... El cambio más importante de contenido de tal enfoque en comparación con el esquema tradicional histórico-salvífico es el cambio de una representación 'unilinear' del transcurso histórico en base a la Historia de Israel por un punto de vista de la pluralidad de las culturas, cada una de las cuales se encuentra fundada religiosamente y que en el transcurso de la Historia se han entremezclado no sin conflictos y luchas. En cada una de ellas se trata en último término del soporte que el orden religiosamente fundado de la realidad humana presta a la conciencia propia de cada tiempo. El proceso de la historia de la cultura, en el cual la unidad de la Historia sólo resulta y toma forma a partir del entrelazarse recíproco, del predominio y la herencia, se muestra íntimamente concernida por la temática religiosa en busca de la verdadera forma de la realidad divina y del orden de la vida social... En este marco se deben situar el lugar y la función especial de la historia de Israel y del cristianismo, ambos por medio de la conciencia de una elección y misión divina especial se refieren al futuro de toda la Humanidad. En este contexto se debe igualmente valorar la función de las otras religiones...

La Historia del cristianismo y de las iglesias cristianas como instituciones debe articularse en el contexto de una teología general de la Historia como historia de elección y misión divina especial, de la experiencia del presente de la salvación en lucha con las cambiantes formas del mal, y también como la historia del juicio de Dios sobre la infidelidad de su iglesia. En una tal consideración debe integrarse el mundo de vida del cristianismo, es decir, la historia política, social y cultural de los países culturalmente determinados por el cristianismo. Sólo una abstracta consideración dogmática de 'la Iglesia' puede desligarla de las situaciones concretas de vida, de los conflictos, renovaciones y divisiones de las sociedades formadas o influidas por cristianos".

La segunda tendencia perceptible en las teologías de la Historia modernas, puede ser denominada "antitética", dado que en lugar de regirse por un afán de mediación entre fe e Historia, tiende más bien a anotar las diferencias entre ambas. En este caso preferimos no reseñar un autor, sino remitir a un artículo de una enciclopedia teológica reciente —por lo demás, de muy buen nivel— que resulta ilustrativo de esta tendencia²¹.

²¹ Nos referimos a Angelini, G., Art. *Historia-Historicidad*, en Diccionario Teológico Interdisciplinar III, Salamanca, 1982, 49-86.

Angelini reconoce los límites de la reacción fundamentalmente polémica de la teología católica con respecto a la concepción progresista de la Historia que caracteriza a la primera filosofía moderna de la Historia. Esta "exige por parte de la fe cristiana una nueva reflexión: ¿hay algún 'sentido' en el proceso histórico social empírico? ¿Cómo entender y valorar este sentido a la luz de la comprensión escatológica cristiana de la Historia?". Estos cuestionamientos, sin embargo, surgen —a juicio de Angelini— de un equívoco posibilitado por la misma historiografía sagrada medieval, "que pretendía encontrar en la Historia empírica un eco, incluso una 'verificación', de la concepción Providencialista y escatológica de la Historia encaminada hacia el reino". Se nombra a este respecto a Agustín y Bossuet.

Pues bien, este mismo equívoco "se vuelve a proponer de manera distinta y con motivaciones diversas en gran parte de la reflexión teológica contemporánea dedicada al tema de la Historia universal". Angelini, aunque reconoce en la "permanencia de este equívoco" la legítima preocupación "por capacitar a los cristianos y a las iglesias para una participación activa y responsable en esa historia pública", piensa que se trata de una "teoría ambigua o mejor dicho falsa". Desecha los ensayos de Pannenberg y Moltmann y se confronta directamente con esta pregunta. Lo hace en ciertos términos que aquí será conveniente reseñar, ya que aluden a diversos autores que representan toda una tendencia que nunca ha dejado de existir y que actualmente parece volver a cobrar vigencia, a sólo veinte años del Concilio Vaticano II, cuya perspectiva más bien se distancia de una posición antitética entre fe e Historia.

"¿Existe un sentido inmanente de la Historia colectiva, una dirección coherente de desarrollo cuyo término justifique a todo el curso anterior? A esta pregunta hay que responder decididamente en sentido negativo. En este aspecto mantiene toda su verdad aquella respuesta polémica opuesta por los 'escatologistas' a los 'encarnacionistas' en la disputa que se produjo por los años 40 en el área católica francesa. Es verdad que el 'progresismo' de los 'encarnacionistas' era mucho más ingenuo y frágil en sus motivaciones que el actual de Moltmann o de Pannenberg, que mantienen la tesis de la identidad entre escatología cristiana y el sentido práctico-inmanente de la Historia colectiva mediante la revisión de la idea de ser y de la idea de verdad, recurriendo a las categorías de la ontología historicista propia de la tradición filosófica hegeliana (tan equivocada en muchos aspectos). Pero más allá de las indudables diferencias, sigue en pie el consentimiento entre Moltmann y Pannenberg por un lado y H. M. Feret,

M. J. Montuclard, B. de Solages y, sobre todo, Teilhard de Chardin por otro lado, a propósito de esta afirmación: la escatología cristiana da respuesta a la pregunta sobre la dirección del desarrollo de la Historia. Es a esta tesis, precisamente, a la que se oponen con razón a nivel exegético (J. Huby) y a nivel teológico general (J. Danielou, L. Bouyer, H. U. von Balthasar...) los 'escatologistas'".

Aunque Angelini no postula una simple contraposición o antítesis entre Historia universal y eschaton, sino que reconoce una relación positiva entre fe e Historia —derivada de la exigencia por el compromiso intrahistórico postulado por la Gn. 1, 28— es claro que él permanece en un planteo que insiste más bien en la inadecuación entre el destino de la Historia y el designio positivo salvífico de Dios. En la Biblia se anota un "indudable pesimismo histórico" sobre las posibilidades de la "empresa civil". Además, la muerte constituye la gran "objección contra esa evidencia de bien" de dicha empresa.

Constatamos, pues, que la actual teología de la Historia alberga una doble tendencia. La primera se esfuerza por alcanzar y dar una respuesta positiva a la pregunta por el sentido de la Historia y cree poder hacerlo a partir del mensaje escatológico bíblico. La segunda piensa más bien que a partir de la fe lo único que se puede establecer es la fragilidad de la Historia humana. En esta tendencia no siempre se trata de postular un nihilismo intrahistórico. Sin embargo, me parece que en lugar de constituir una respuesta y una auténtica evangelización de la Historia, esta corriente sólo hace presente, como simple dato, una pregunta que debe tenerse en cuenta, pero que en sí misma no es una respuesta convincente. Esta tendencia, si se la considera como una respuesta, sería una evasiva que difícilmente se compagina con el enfoque del Concilio Vaticano II.

Lo anterior no significa que los planteos puntuales de tal o cual teólogo representativo de la tendencia sintética se validen de por sí y automáticamente. Pero sí señala el que la búsqueda de una síntesis positiva constituye un desafío insoslayable para una escatología actual que realmente quiera validarse como discurso inteligente —pues en eso consiste el esfuerzo teológico—. Esta tarea ha de realizarse no de un modo abstracto, sino ante las preguntas concretas que surgen de pensar la realidad, que, en este caso, se capta como Historia.

UN TRIPTICO SOBRE LA SABIDURIA *

LEOPOLDO MARECHAL: Adán Buenosayres (1948)
El Banquete de Severo Arcángelo (1965)
Megafón, o la guerra (1970)

por Enrique C. CORTI (Bs. As.)

1. — Introducción

1.1. Introducción histórica

En el comienzo de la década del veinte del presente siglo, en Argentina, adviene a la luz una época literaria que marca hondamente su literatura.

Los heraldos visibles son la revista 'Prisma' (1922) y los libros *Veinte poemas para leer en tranvía* (1922), de Oliverio Girondo, y *Fervor de Buenos Aires* (1923), de Jorge Luis Borges. A través de ellos halla difusión el 'expresionismo' europeo bajo la denominación local de 'martinfierrismo'.

El 'martinfierrismo', cuya denominación deriva del nombre impuesto a la revista 'Martín Fierro', en alusión a la obra homónima de José Hernández, es una corriente literaria que alienta los designios de una transformación estética asaz profunda que asume sus temas, la tónica y el arsenal retórico, adecuándolos al enfrentamiento que pretenden librar contra el 'modernismo' vigente en los discípulos postreros de Rubén Darío.

El enfrentamiento habrá de contar con la impronta 'ultraísta' que Borges trae, hacia 1921, de regreso de España y que lo alinea como deudor de Rafael Cansinos Assens. La influencia del 'ultraísmo' se aprecia primero en la ya mencionada 'Prisma' y después en 'Proa' (1923), para finalmente desembocar, en 1924, con la aparición editorial de la revista 'Martín Fierro', dirigida entonces por Evar Méndez.

En la publicación que da el nombre al movimiento renovador, se reúnen los colaboradores de numerosas y diversas publicaciones simultáneas, circunstancia esta que torna prácticamente imposible determinar en forma unívoca el contenido de 'Martín

* Trabajo presentado como ponencia en las: "Jornadas sobre la problemática de Dios en la narrativa latinoamericana". Organizado por la Univ. Javeriana y el CELAM, Bogotá, Colombia, octubre 1986.