Salmanticensis 51 (2004) 497-534

EL TIEMPO DEL HOMBRE Y LA HISTORIA DE CRISTO. REFLEXIONES PARA UNA TEOLOGÍA DE LA HISTORIA

I. Tiempo y tiempos del hombre

La vida humana es tiempo, duración y acción, en memoria, libertad y espera. Se realiza en abertura al mundo, en interacción con la naturaleza, en diálogo con el prójimo y en reciprocidad de las conciencias, mediante decisiones que van configurando el propio ser a la vez que determinando la vida del prójimo. La constitución temporal de la vida humana lleva consigo el necesario enclave en situación. La libertad humana nunca se realiza en vacío a la luz de un universal abstracto sino más bien retenida en lo concreto y condicionada por lo particular. Ahora bien, ese atenimiento necesario y esa implantación constituyente no significan una retención que agote al hombre en lo que el tiempo es como expresión de la finitud humana.

1. El tiempo: añoranza, deseo, espera

El tiempo es la apoyatura necesaria al ser finito para saltar hacia el Absoluto, que avista, anhela y espera siempre desde su rincón. Somos tiempo pero no nos agotamos en él sino que desde él estamos abiertos al Eterno, al que columbramos y comprendemos desde nuestra finitud y temporalidad como don, como límite, y desde ambos como llamada a una plenitud que nos desborda y nos está prometida. Nuestra finitud es una llaga abierta, que no sangraría y causaría dolor si no fuera por ese saber del Infinito, que le otorga conciencia de sí misma, a la vez que la constituye en *memoria* y *deseo*, en *añoranza* y *espera*.

Universidad Pontificia de Salamanca

El deseo no remite a una necesidad concreta que pueda ser saciada y acallada para siempre, sino que se enciende más intensamente con cada uno de los objetos a los que se dirige, porque es la sombra que el Absoluto proyecta de sí en su imagen, que por tanto queda medida por él y distendida hacia él.[1] Añoranza deriva de 'ignorantia', pero es una ignorancia ilustrada; es el saber de lo que carecemos y necesitamos.[2] La espera es la atención y el atenimiento perennes en los que el hombre vive aguardando, y confiando en que un día se hará figura y rostro la Presencia que le inhabita como peso y luz.[3] La nostalgia, el deseo y la espera remiten a la memoria, que no es de las sensaciones anteriores, acumuladas en un receptáculo interior en espera de ser llamadas a la conciencia actual, sino la impronta que el absoluto creador deja en el ser creado y la determinación que el origen deja en el ser originado como actualidad suya y actualización nuestra. La memoria constituyente del origen funda el dinamismo de la vida y el amor del retorno en vuelta o reconquista de ese lugar donde estuvimos que es la patria. La memoria es siem-

1 El deseo opera una fractura del cierre antropológico del hombre sobre su mismidad y su soledad, abriéndole a los otros y el Otro. "Le désir de l'homme est le désir de l'Autre" (Lacan). La reflexión religiosa sobre Dios se hace a partir de ese deseo insatisfecho, y por definición imposible de satisfacer desde dentro del mundo a partir de las 'necesidades'. Dios no está en el orden de las necesidades ni de las 'funciones' que se cumplen sino de la realidad que se acoge, deja ser y se deja que haga. Es una categoría clave en la antropología y filosofía contemporáneas. Cfr. E. Levinas, *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad* (Madrid 1977) 57; 74; 85-87; 136; 308-310; D. Vasse, *Le temps du désir. Essai sur le corps et la parole* (Paris 1969); L. van Hecke, *Le désir dans l'experience religieuse. L'homme réunifié* (Paris 1990); A. Vergote, *Culpa y deseo. Dos ejes cristianos y la desviación patológica* (Lima 1998); J. F. Catalan, *L'homme et sa religion. Approche psychologique* (Paris 1994) 79-96 (Besoins de l'homme et désir de Dieu).

2 La real presencia de Dios como creador y como Absoluto, en su desproporción infinita respecto de la creatura, suscita la percepción de una ausencia, de un desbordamiento, de una ignorancia, y con ella de un deseo. "A Dios no le conocemos sino en cuanto le deseamos, y este desearle es por su parte de índole intelectual y se verifica por tanto siempre como conocimiento. Con ello se afirma igualmente que el *desiderium intellectuale* no afecta a las facultades de conocer y querer como realmente distintas entre sí, sino que es previo a esta distinción y afecta al ser mismo del hombre. Por eso a Dios se le conoce en todo conocimiento y se le desea en toda apetición, pero no de una manera indeterminada e implícita sino explícita, aunque tal vez inconsciente, de forma que todo conocimiento y apetencia tienen su consistencia y condición de posibilidad interna en este desear y conocer a Dios". M. Álvarez, *Añoranza y conocimiento de Dios*, en: Id., *Pensamiento del ser y espera de Dios* (Salamanca 2004) 67-101 cit en 68.

3 La atención es la forma filosófica de la oración (Malebranche); la expresión inicial del consentimiento al ser y a Dios. Cfr. S. Weil, *Attente de Dieu* (Paris 1966)= *A la espera de Dios* (Madrid 1993).

Universidad Pontificia de Salamanca

pre memoria del Eterno; es ante todo *memoria Dei*.[4] Memoria, añoranza, atención y deseo convergen y fundan el amor. En este sentido con Santa Teresa el creyente puede decir a Dios: "Sólo me sustenta tu amor y deseo".[5]

Situado de manera diversa dentro de su trayectoria personal y de su biografía intelectual, el deseo, como propulsión del espíritu humano al fundamento personal que lo llama, reclama y fascina, constituye la base más firme de la búsqueda de Dios desde Plotino, San Agustín y Santo Tomás hasta Spinoza, J. Nabert, P. Ricoeur, E. Levinas.[6] Para Spinoza la esencia del hombre es apetito de ser, conato de perdurar.[7] Para San Agustín el seno del corazón es el deseo, y su capacidad extensiva es tanta, que pueda hacerse idóneo para recibir y acoger lo que ni el ojo vio ni el oído oyó, es decir a Dios.[8]

4 La 'memoria', en el sentido griego de la *anámnesis*, como forma de 'preocupación' del sujeto con su ser y destino, como tenimiento por el origen y atenimiento a él, ha tenido una importancia decisiva en la historia de la metafísica, desde Platón y Plotino, en la historia de la mística desde San Agustín y San Juan de la Cruz, hasta Rahner. "Sólo puede hallarse y retenerse lo que sale al encuentro del hombre en la historia si en la subjetividad del hombre que encuentra y retiene está dado un principio apriorístico de la expectativa, de la búsqueda, de la esperanza. Y con una tradición que puede perseguirse a través de toda la historia del pensamiento occidental, este principio puede describirse como memoria". K. Rahner, *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto del cristianismo* (Barcelona 1979) 372. Cfr. G. Madec, *Saint Agustin et la philosophie* (Paris 1996) 85-91 (Memoria: introspection et intériorité); A Bord, *Mémoire et espérance chez Saint Jean de la Croix* (Paris 1971); D. Marguerat-J. Zumstein (Ed.,), *La mémoire et le temps. FS. P. Bonnard* (Genève 1991); O. González de Cardedal, *Memoria, misterio y mística*, en: Id., *Donde la luz es Ávila* (Ávila 2002) 95-124; X. Tilliette, *La Mémoire et L'Invisible* (Genève 2002).

5 Son dos palabras claves en la conciencia de Santa Teresa. Cfr. J. L. Astigarraga-A. Borrel, *Concordancias de los Escritos de Santa Teresa* (Roma 2000). Amar (418 veces); amor (903); desear (575); deseo (484).

6 Cfr. R. Arnou, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin* (1921) (Roma 1967); I. Bochet, *Saint Augustin et le désir de Dieu* (Paris 1982); J. H. Walgrave, *Quelques remarques sur le désir natural chez saint Thomas*, en: AAVV, *San Tommasso e l'odierna problematica teologica* (Roma 1974) 221-229; G. Cottier, *Le désir de Dieu* (Paris 1966): "Le désir de Dieu, c'est le désir de ce qui répondrait effectivement à des éxigences de la conscience inscrites dans sa structure" (Pág. 23); P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad* (Madrid 1982-2004).

7 "El esfuerzo (conatus) con que cada cosa intenta perseverar en su ser no es nada distinto de la esencia actual de la cosa misma". *Ética*. III Parte. Prop VII, en: Spinoza, *Oeuvres Complètes* (Paris 1954). Los traductores oscilan al traducir la palabra latina *conatus*, por 'esfuerzo', 'apetito', 'deseo'. El editor francés afirma que en Spinoza no existe diferencia entre 'apetito' y 'deseo' desde el punto de vista de la esencia (Pág. 1433).

8 "Desiderium, sinus cordis est; capiemus, si desiderium quantum possumus extendamus... hoc ipsa nostra disputatio, ut hoc desiderium non solum

Universidad Pontificia de Salamanca

La vida humana se realiza *en el tiempo, con el prójimo y ante Dios*. No se realiza, por tanto, sólo en la naturaleza, en la propia soledad, en el mundo. Puesto así ante el tiempo, ante el prójimo y delante de Dios, su vida se convierte en responsabilidad. Tiene que dar respuesta al reto que esos tres protagonistas, situados frente a él, le envían. El hombre puede percibirlos como antagonistas de su autonomía, como rechazo de su identidad y límite a su libertad, pero puede también pensarlos como coagonistas y considerarse a sí mismo colaborador con ellos. Así implantado el hombre se realiza como atenimiento a sí mismo y como respuesta a la provocación que llegándole desde la exterioridad, le emplaza a salir de sí, a colaborar en una empresa que le desborda, a reconocerse parte de un todo anterior y superior, a ser no sólo desde sí mismo sino desde el mundo, con el prójimo y ante Dios. Temporalidad y mundanidad por un lado, projimidad por otro, y abertura-destinación teologal por el Otro, constituyen la realidad de la vida humana. Cada individuo y cada generación se encuentran ante la tarea de integrar en su proyecto vital esas tres determinaciones bipolares: la naturaleza y la historia, el individuo y la comunidad, el hombre y Dios.

2. *El tiempo de cada hombre*

El tiempo le está dado al hombre de una vez para siempre y, sin embargo, la configuración de cada uno de sus tramos, organizados en historia, es nueva como resultado de la confluencia entre los procesos de la naturaleza, el ejercicio de la libertad y los planes de Dios para el mundo. Estos planes divinos, son percibidos y realizados por medio de profetas, creyentes, pensantes y testigos, que se convierten en sus portavoces a la vez que en despertadores de los hombres. De ahí que la vida humana sea novedad constitutiva dentro de una continuidad fundamental. Hay permanencia del ser, del tender, del aspirar y del esperar, pero se realizan cada vez en un contexto diferente, ya que los caminos de la libertad humana, a diferencia de las leyes de la gravedad natural, están siempre abiertos y nos ponen día tras día ante encrucijadas insospechables de antemano y, por tanto, ni evitables en una dirección ni programable en otra. De ahí las preguntas diarias: ¿Qué tiempo es el nuestro? ¿Qué abismos y qué cum-

seminetur et germinet, verum etiam in modum tantae capacitatis augeatur, ut idoneum sit sumere, quod oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit". San Agustín, *In Joh Ev* 40, 10 (*Obras Completas* BAC XIV, 72).

Universidad Pontificia de Salamanca

bres ofrece? ¿Qué amenazas y qué promesas de humanidad presenta? ¿Qué faz nueva de Dios aparece en amor o en juicio, en nuevo desvelamiento de su ser o en llamada a mirar al hombre caído al lado del camino, apaleado por los nuevos ladrones, que surgen en cada fase histórica? ¿Cuáles son las peculiares responsabilidades de los humanos en este tiempo? ¿Qué figuras ejemplares de humanidad, qué testigos fieles de la fe encontramos? ¿Por dónde alborean la verdad del Dios y del hombre, siempre conocidas y siempre sorprendentes? "Attende ubi albescit Veritas", se exhorta a sí mismo San Agustín.[9]

Cada tiempo tiene su faz y su sombra, su promesa y su tentación. Como a la esfinge, hay que mirarle a la cara para arrancarle su enigma y enfrentarse con él. Con nuestra reacción a su provocación, podemos quedar fascinados, deslumbrados y aterrados o por el contrario podemos quedar alumbrados, enriquecidos y dignificados. La temporalidad y la mundanidad pueden ser fuente de angustia y de cuidado para el hombre, por considerarse como ser para la muerte tal como quería Heidegger. Pero frente a él P. Laín Entralgo ha mostrado cómo el primer impulso del hombre no es la angustia, por sabernos seres para la muerte, sino la espera y la esperanza por sentirnos agraciados con la vida y llamados a plenificarla por el propio esfuerzo, a la vez que confiados en una palabra consumadora, la misma que se ha hecho aliento en nuestra raíz, desde la que brotan el deseo que impulsa y la esperanza que sostiene.[10] Heidegger ana-

9 "Insiste, anime meus, et adtende fortiter: Deus adjutor noster; ipse fecit nos et non nos. Adtende ubi albescit Veritas= Insiste, alma mía, y presta gran atención: Dios es nuestro ayudador. Él nos he hecho y no nosotros. Atiende de qué parte alborea la Verdad" *Conf.* 11, 27, 34. El verbo *adtendere* puede significar: orienta tus fuerzas, dirige tus brazos, presta tu atención. El P. A. Custodio Vega en la traducción de la BAC subraya el segundo aspecto, mientras que A. Solignac en su edición de la Bibliothèque Augustinienne (Oeuvres de Saint Augustín Nº 14. Paris 1962. Pág 329) subraya el primero.

10 No es evidente que la angustia, el cuidado, el sentirse ser para la muerte sean la determinación primordial de la existencia. ¿No son tanto o más originales el asombro ante el hecho de estar implantado en el ser, la gratitud por existir, el reconocimiento laudativo ante el poder que nos funda, la voluntad de corresponder creativa y oblativamente ante él, la esperanza y la promesa? Heidegger ofrece una lectura posible de esa actitud inherente a la finitud, pero ¿es la única o la suprema? Para la respuesta alternativa ha ofrecido el siglo XX una serie de propuestas desde Marcel y Teilhard en una línea a P. Laín y E. Bloch en otra. Cfr. P. Laín Entralgo, Madrid, *La espera y la esperanza* (Madrid 1956); O. González de Cardedal, *La espera y la esperanza de P. Laín Entralgo*, en: G. Gracia (Ed.,), *La empresa de vivir. Estudios sobre la vida y la obra de P. Laín Entralgo* (Barcelona 2003) 182-227; D. Gracia (Ed.), *Ciencia y Vida. Homenaje a P. Laín Entralgo* (Madrid 2004) 121-125 (J. Conil: *Otra analítica de la existencia*).

Universidad Pontificia de Salamanca

liza los existenciales de la vida humana, pero interpreta las categorías de historia e historicidad, tiempo y muerte, tal como ellas habían surgido en la conciencia cristiana, arrancándoles su carácter transcendente y su religación a las categorías de creación, redención y consumación, que todavía tenían en los autores a quienes él se las pidió prestadas, W. Dilthey y el conde Yorck.[11]

3. *'Ya nuestra vida es tiempo'*

En la misma línea de pensamiento se sitúa A. Machado cuando pone al hombre ante la muerte segura y le emplaza a buscar salidas para distraer el tiempo de la espera cuando se vive sin esperanza.

> "Al borde del camino un día nos sentamos.
> **Ya nuestra vida es tiempo** y nuestra sola cuita
> son las desesperantes posturas que tomamos
> *para aguardar... mas ella no faltará a la cita*".[12]

He aquí una comprensión negativa del tiempo, que lo ve sólo como la sala de espera, oscura y vacía, en la que se aguarda a que llegue el tren, que llevará al hombre a una región desconocida.[13] Hay dos concepciones fundamentales del tiempo, que tienen un carácter negativo: la gnóstica y la apocalíptica. La primera lo considera como una 'caída' de otro estado original y constituyente, al que pertenecemos y al que retornamos bien por el esfuerzo ascético o bien por la ayuda de un redentor venido de aquel mundo a recoger las almas que como chispas celestes cayeron al mundo desde aquella Luz originaria. La concepción apocalíptica no mira al pasado sino al futuro, comprendiéndolo como mera superación del presente, y

11 M. Heidegger, *Ser y tiempo*. Párrafo 97. Cfr. G. Bauer, *Geschichtlichkeit. Wege und Irrwege eines Begriffes* (Berlin 1963) 126-128. Heidegger (*El Ser y el Tiempo*. México 1991. Pág. 210 nota 1) remite a San Agustín cuando expone la categoría de 'Sorge' (cuidado, preocupación) y muestra su conexión con otras, como temor y angustia, que adquirirán una carga nueva en Lutero y Kierkegaard. En Agustín esa categoría va unida a las de inquietud, deseo, amor, que tienen una radicación ontológica en el ser comprendido como creatura amorosa fruto de un amor fundante, a la vez que una verificación histórica en la misericordia de Dios frente al misterio del hombre en un amor encarnado y crucificado, que en su desvalimiento y renuncia absoluta se despliega como Don y se convierte en Perdón.

12 A. Machado, *Poesía y prosa II* (Madrid 1989) 450.

13 Esta percepción del tiempo aparece entre otros poemas en: "El tren" (II, 509). Cfr. O. González de Cardedal, *Cuatro poetas desde la otra ladera* (Madrid 1996) 291-382 (A. Machado).

Universidad Pontificia de Salamanca

con ello el vaciamiento de toda actual ilusión y proyecto creador, ya que la suprema tarea de la vida consiste entonces en prepararse para la cástrofe que trae consigo el final de la historia. Si el punto final es ese, entonces se comprende que la suprema cuestión sea qué postura tomamos, mientras conmovidos por el fuego de la desesperanza, aguardamos a que llegue la que Unamuno llamó emperadora de la historia, la muerte.[14]

El tiempo es el supremo don de Dios al hombre. Gran predio es el tiempo, que Dios da a cada hombre y se lo da a todos de balde, dice el refranero español. Ninguna otra posesión lo supera. Porque el tiempo es el ámbito de ejercicio de la libertad y despliegue del entero ser, en acción o pasión, en acoso o retraimiento, en donación o retención. Tiempo igual para todos los hombres y única posesión que nadie nos puede arrebatar. Tiempo dado de una vez para siempre, no anticipable ni retrasable, ni recuperable. Tiempo que en mano del hombre puede ser el gran inventor, constructor o por el contrario puede ser el gran destructor y aniquilador.

El tiempo tiene tres propiedades: a) Es don de Dios, incondicional, gratuito, abierto y vacío para que el hombre lo llene. b) Es tarea para el hombre a la vez que benévolo coadjutor tanto en la bús-

14 Sobre el tiempo en perspectiva filosófica cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit GA 2* (Frankfurt 1976= México 1962); E. Husserl, *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (La Haya 1966); E. Levinas, *Le temps et l'autre* (Montpellier 1948); L. Lavelle, *Du temps et de l'eternité* (Paris 1945); W. Welte, *Zwischen Zeit und Ewigkeit* (Freiburg 1982). En perspectiva bíblica: H. W. Wolf, *Antropología del Antiguo Testamento* (Salamanca 1975) 115-212 (El tiempo del hombre); G. Delling, *Das Zeitverständnis des Neuen Testaments* (Gütersloh 1940); J. Guhrt-H. Chr. Hahn, *Tiempo*, en: L. Coenen y otros (Ed.,), *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento* (Salamanca 1987) 262-284; Th. Boman, *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem Griechischen* (Göttingen 1965) 104-160 (Zeit und Raum); R. Jolivet, *Essai sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne* (Paris 1955). En perspectiva teológica: K. Rahner, *Reflexiones teológicas sobre el concepto del tiempo, en:* Schriften IX, 302, 322; O. Cullmann, *Cristo y el tiempo* (Barcelona 1968); J. Mouroux, *Le mystère du temps. Approche théologique* (Paris 1962); M. Bordoni, *Il tempo. Valore filosofico e misterio teologico* (Roma 1965); M. Bourgeois, P. Gubert, M. Jourjon, *L'experience chrétienne du temps* (Paris 1986); G. Lafont, *Dios, el tiempo y el ser* (Salamanca 1991); J. Y. Lacoste, *Note sur le temps* (Paris 1990); Id., *Expérience et Absolu* (Paris 1994); M. Balde, *Theologie du temps* (Paris 1991).

La experiencia vivida del tiempo, a la vez que la filosofía ha ido penetrando en su sentido y diciendo su modulación interna. Cfr. E. Valentí, *Aurea dicta. Dichos y proverbios del mundo clásico* (Barcelona 1987) 32-51 (El tiempo); R. Tosi, *Dizionario delle Sentenze Latine et Greche* (Milano 1991); L. Martínez Kleiser, *Refranero general ideológico español* (Madrid 1989) Nos 60.472-60.713; J. L. Alonso Hernández, *Teatro universal de proverbios* (Groningen-Salamanca 1986).

Universidad Pontificia de Salamanca

queda de la verdad como en la tarea de construir la casa de la vida.[15] c) Es vector de la salvación humana ofrecida por Dios como gracia para unas tareas a la vez que como semilla para fructificaciones nuevas de la vida humana. Dios se da no sólo en la naturaleza, que es el ámbito de la necesidad sino sobre todo en la historia, que es el ámbito de la libertad. "El tiempo ha sido escogido por Dios como vector de la salvación, como modo de realización de su oikonomía, de su designio misericordioso".[16]

Nuestra vida es tiempo, nuestra libertad es tiempo, nuestro pensamiento es tiempo, vivido en la relación entre la naturaleza ciega y el Absoluto, que alumbra en la conciencia del hombre como verdad originaria y se ofrece como eternidad que llama. El hombre está abierto al mundo, porque a él le está abierto el ser. Si el hombre no tuviera una dimensión metafísica, moral y teologal, entonces la naturaleza y el instinto serían los poderes determinantes de la existencia y el hombre, aterrado al suelo, no podría levantar sus ojos al Misterio.[17] Pero porque la tiene, trasciende el mundo natural y animal, eleva su cabeza al cielo para alentar y tomar respiro y para poner distancia a sí mismo, recogerse del pasado del que viene o lanzarse hacia el futuro, al que se abre. En este forcejeo con el tiempo propio surge el pensamiento en la medida en que la eternidad nos alumbra y nos permite situarlo, interpretarlo y trascenderlo para convertirlo en fuente de vida y en raíz de esperanza, sin agotarnos en él. Con razón afirma Bultmann que el pensamiento sólo existe como "diálogo permanente con la historia y como interpretación permanente de la historia".[18]

15 Santo Tomás explica que tanto para el individuo como para la comunidad el tiempo es el que nos lleva al conocimiento de la verdad y por eso es nuestro mejor colaborador en su consecución: "Ad hominem pertinet paulatim in cognitionem veritatis proficere... videtur tempus esse quasi adinventor vel bonus cooperator". *In I Eth* lect 2. Cfr. M. Seckler, *Le salut et l'histoire. La pensée de Saint Thomas d'Aquin sur la théologie de l'histoire* (Paris 1967) 15-22.

16 H. I. Marrou, *Teología de la historia* (Madrid 1978) 60.

17 "La metafísica abre la historia: el hombre no es un ser histórico nada más que porque es un 'animal metafísico'. Por ello diríamos gustosamente con E. Weil que 'solamente la moral da un sentido a la historia' (Philosophie morale p. 132)". J. Lacroix, *Histoire et mystère* (Casrerman 1962) 8.

18 La exposición de la vida de Jesús sólo puede consistir en "un diálogo permanente con la historia. Pero bien entendido: el diálogo no viene al final, algo así como una 'valoración' después de que previamente se ha conocido la historia en su existencia objetiva. Más bien el auténtico diálogo con la historia de entrada se realiza sólo en diálogo. Sólo quien se siente conmovido por los poderes de la historia, no como observador neutral, y sólo si se está dispuesto a escuchar la pretensión de la historia, se comienza a entender de qué se trata en la historia". R. Bultmann, *Jesus* (1926 (Tübingen 1961)) 8.

Universidad Pontificia de Salamanca

4. Los tres tiempos del hombre

La vida humana se realiza *desde* la naturaleza, *en* la historia (tiempo), *ante* Dios. Sobre este fundamento, afirmar que nuestra vida es tiempo equivale a anclarla en un triángulo metafísico, que se convierte a su vez en un triángulo hermenéutico. Desde San Agustín se ha comprendido al hombre como recuperación presente de un *pasado*, realización de un *presente* y anticipación de un *futuro*. Esta es la paradoja: sólo se es presente, sólo se tiene el ahora y el aquí.[19] Ahora bien, este instante puede ser un vacío, porque ha perdido lo vivido o un vacío que aún no se ha llenado con lo por vivir, quedando varado en el límite infinitesimal entre lo que ya no es y lo que todavía no ha llegado a ser. La estructura temporal de la vida humana implica, por tanto, el pasado, recogido en la memoria, el presente acogido en el amor, y el futuro anticipado en la esperanza. Pero es necesario matizar que esa estructura temporal es la epifanía y la comunicación de una realidad de otro orden, que no es mera duración, perduración o anticipación, sino presencia de una realidad sagrada, que es la que instaura la conexión entre los dos tiempos, convirtiéndolos en 'mi' tiempo personal, y haciéndome posible contar con ellos, más allá de la capacidad retentiva de mi memoria y del poder anticipador de mi esperanza. Se es hombre desde una raíz que, sagrada e indestructible por la duración y la contingencia, se despliega en el pasado, presente y futuro. Esas tres ramas no se sustentan por sí solas, sino que tienen su origen y están sustentadas en el tronco y alimentadas con su savia. Ese tronco permanece vivo aun cuando una de esas tres ramas se seque. El hombre tiene una raíz divina y eterna; ella crea la unidad, lo sostiene y despliega en los tres tiempos. En ellos aflora y es descubrible, pero no se agota en ellos.[20] Y cuando desciende a los senos profundos de su conciencia

19 "Lo que ahora es claro y manifiesto es que no existen los pretéritos ni los futuros, ni se puede decir con propiedad que son tres los tiempos: pretérito, presente y futuro; sino que tal vez sería más propio decir que los tiempos son tres: presente de las cosas pasadas, presente de las cosas presentes y presente de las cosas futuras. Porques estas son las tres cosas que existen de algún modo en el alma, y fuera de ella yo no veo que existan: presente de cosas pasadas (*memoria*), presente de cosas presentes (*contuitus*) y presente de las cosas futuras (*expectatio*)". San Agustín, *Conf* 11, 20, 26. J. M. Le Blond, *Les conversions de Saint Augustin* (Paris 1950), organiza su interpretación de San Agustín en torno a estas tres categorías (memoria, contuitus, expectatio).

20 El tiempo es humano en la medida en que está perforado por un saber radical de su desbordamiento interno: proviene de una forma de existencia distinta y abre a ella (eternidad). A eso alude el título de J. Lacroix: hay historia real

Universidad Pontificia de Salamanca

allí descubre a Dios y se descubre a sí mismo. En el "abismo de la conciencia humana el hombre está manifiesto a Dios, y espera que en reciprocidad Dios le esté manifiesto a él". Desnudos están nuestros abismos ante él. Por su encarnación él ha desnudado sus abismos ante nosotros y así se ha convertido en nuestro "íntimo médico".[21]

A los tres tiempos del hombre corresponden las tres ejercitaciones de su ser: memoria, amor, esperanza. Memoria del pasado vivido y del propio ser radicado en su creador, por lo cual hay una *memoria temporis* (memoria psicológica), una *memoria sui* (memoria antropológica) y una *memoria Dei* (memoria teologal).[22] Amor del presente, comprendido de múltiples formas, en cuanto resultado de lo anteriormente vivido, en cuanto afirmación de sí mismo con pretensión de permanencia incondicional, en cuanto conato de ser y perdurar. Esperanza del futuro, en la doble dimensión de quien aguarda paciente y fiel, a la vez que con una confianza real de que lo anhelado advendrá. La salud de una persona es directamente proporcional al equilibrio de estos tres tiempos. Cuando uno de ellos se absolutiza hasta el punto de no dejar espacio abierto para el despliegue de los otros dos, entonces la persona enferma. La retención nostálgica o infantil en un pasado feliz por quien se niega a crecer cierra el camino para la acogida amorosa del presente. Una absolutización del momento vivido, con sus posibilidades y goces, nos deja sin horizonte para adivinar nuestras inmensas posibilidades

---

porque hay presencia real del Misterio. No hay dualismo entre tiempo y eternidad, ya que aquel está abierto y orienta hacia ésta: "El hombre cristiano busca por la *extensio* de su fe superar el dualismo de la eternidad y del tiempo, en la medida en que en su temporalidad se deja determinar por la eternidad divina". E. Dinkler, *Die Anthropologie Augustins* (Stuttgart 1934) 239.

21 Con hondura y finura insuperables ha expuesto San Agustín estas perspectivas en el libro X de las *Confesiones*: "Cognoscam Te, cognitor meus, cognoscam sicut et cognitus sum... Et tibi quidem, Domine, cuius oculis nuda est abyssus conscientiae, quid occultum esset in me, etiamsi nollem confiteri tibi?... Tibi ergo, Domine, manifestus sum, quicumque sim... Verumtamen tu, medice meus intime, quo fructu ista faciam, eliqua mihi" 10, 1, 1. Cfr. 1, 2, 2; 1, 3, 3. Cfr. J. Kreuzer, *Der Abgrund des Bewusstseins. Erinnerung und Selbsterkenntnis im zehnten Buch*, en: N. Fisher-C. Mayer (Hrsg.,), *Die Confessiones des Augustinus von Hippo. Einführung und Interpretationen zu den dreizehn Büchern* (Freiburg 1998) 445-487; J. L. Chrétien, *Lo inolvidable y lo inesperado* (Salamanca 2004); G. Amengual, *El hombre un ser transcendente*, en: AAVV, *Vivir en Dios-Hablar de Dios hoy* (Estella 2003) 15-65, donde a la luz de las *Confesiones* de San Agustín habla de la memoria como presencia y camino hacia Dios (memoria como autobiografía, como identidad personal, como experiencia de la contingencia).

22 Cfr. G. Madec cit. en nota 4.

Universidad Pontificia de Salamanca

ni para reconocer los límites que cualquier situación y posesión tienen, a la vez que para percibir cómo todo placer, todo amor y toda posesión son desproporcionados a ese anhelo infinito, que es el hombre, a quien todo le es necesario en este mundo y nada es suficiente.[23]

La aceptación realista de cómo nada puede saciar nuestro corazón con su radical deseo de felicidad, a la vez que el descubrimiento de la brevedad de la vida con la consiguiente imposibilidad de saber todo y de alcanzar todo lo deseado, es el principio de la sabiduría y en la misma renuncia anticipada a una felicidad total, puede el hombre encontrar una felicidad parcial. Una absolutización del futuro, bien de carácter apocalíptico contando con una intervención de Dios dentro de la historia del mundo o bien de carácter revolucionario confiando en la capacidad trasformadora del hombre hasta el punto de contar con que esos procesos y progresos responderán a todas sus esperanzas, es concentrar de manera ilegítima todo el hombre en esa dimensión, necesaria y sagrada, que es el 'todavía no', y dejar abandonadas las conquistas logradas, que son irrenunciables en un sentido e irreductibles en otro, a la vez que relativizar el presente tanto el de las personas, como el de los valores e ideales.

El hombre va siendo en el tiempo, y va siendo en su entraña en la medida en que conjuga acciones temporales y relaciones reales, tanto con la naturaleza como con el prójimo y con Dios. Su carácter absoluto se declina en realizaciones referidas y situadas; las sustenta, las reclama, se explicita en ellas y se alimenta de ellas, pero no se agota en ninguna de ellas. La abertura a esa presencia de la eternidad en la conciencia confiere libertad y paz en el mundo, a la vez que soberanía sobre él. Sólo cuando piensa, ama y cultiva lo perenne, es libre el hombre frente a lo fugaz y puede superar la culpa.[24] Ningún pasado es un paraíso habitable para siempre por el

23 La tensión de la vida humana y la superación de su dimensión dramática derivan de esa comprobación del hombre como deseo imaginario de posesión de todo, a la vez que de otra comprobación: anhela todo y nada le es suficiente. Pero, en su radical verdad no necesita casi nada. Descubrir esa 'casi nada' que necesita y abrirse a ella es el secreto de la existencia, para ser libre en la renuncia. El evangelio habla del 'reino de Dios' como lo único necesario (Luc 10, 42; 12, 31). San Francisco afirmaba que él necesitaba poco y ese poco lo necesitaba muy poco. El himno del Breviario romano canta delante de Dios: "Tu qui cuncta solus efficis /cunctisque solus sufficis = Tú que haces todas las cosas y eres el único que bastas a todos" (Himno del Oficio de Lecturas. Lunes I Semana).

24 Otro himno de la misma liturgia ruega a Dios que el hombre no se vea privado de la real vida, la eterna, por pensar sólo lo trivial y sucumbir así a la culpa: "Ne mens gravata crimine /vitae sit exul muenre, */dum nihil perenne cogitat /seseque culpis illigat*" (Himno de Vísperas del Domingo I).

Universidad Pontificia de Salamanca

hombre; ningún presente responde a todas las necesidades radicalmente humanas; ningún futuro fuera del Futuro Absoluto, impensable, improgramable e inconquistable por nosotros solos, responderá a todas nuestras esperanzas.[25] Si el hombre es persona siempre con atributos, pero ningún atributo constituye o suplanta a la persona, de igual forma el ser humano no es sin tiempo pero ningún presente aislado de su pasado y futuro propios da de sí y dice desde sí todo lo que es y puede llegar a ser el hombre.

5. *El tiempo de Dios*

Si nuestra vida es tiempo, ¿es también tiempo la vida de Dios? Y si sólo es eternidad, ¿cómo se encuentran nuestra vida y la suya? ¿Tiene tiempo Dios para nosotros y con nosotros? Y si lo tiene, ¿cómo es ese tiempo divino, para poder ser a la vez humano, acogiéndonos a nosotros en él y estructurando luego nosotros nuestro tiempo ulterior a la luz del suyo, vivido con nosotros y por nosotros? La noción de tiempo humano, es decir la historia, surge con las categorías de creación, de intervención reveladora, de encarnación y de promesa escatológica hecha por Dios, tal como nos aparecen en la Biblia. La noción de creación abre el pasado al situar al hombre sobre un fondo de libertad y de amor, que lo arrancan a la nada, al silencio, al azar y al absurdo. El pasado se torna fuente de confianza, porque no tiene en su origen la necesidad o la violencia sino un ser libre, generoso y amoroso. Las nociones de revelación y de encarnación en nuestra historia humana confieren al presente toda su transparencia y dignidad, al ser reconocido como el ámbito en el que la palabra y el ser de Dios han tomado cuerpo. La promesa escatológica abre el futuro, ya que Dios sitúa su fidelidad en él, se confiere a él, y en él nos ofrece la plenitud de su revelación a la vez que el desvelamiento y juicio de nuestra realidad, de forma que ningún humano poder, presente ni futuro, se convierta en soberano definitivo del hombre.

A partir de la encarnación el tiempo humano tiene otro peso y otra medida. Si en Cristo Dios ha tenido tiempo para nosotros y ha sido tiempo con nosotros; si Cristo a su vez como hombre ha creado una receptividad absoluta para Dios en el tiempo al realizar su filia-

25 Sobre Dios como futuro Absoluto, incomparable con todos los futuros intrahistóricos que los hombres podemos forjar, cfr. K. Rahner, *Utopía marxista y futuro cristiano del hombre*, en: *Escritos de Teología* (Madrid 1969) VI, 76-86.

Universidad Pontificia de Salamanca

ción eterna en humanidad temporal, entonces la temporalidad humana ha quedado habitada, conformada y orientada por el Hijo. Mouroux, Balthasar y Lacoste han pensado a fondo lo que significa el tiempo pre-escatológico y el tiempo escatológico de Cristo a la vez que la sanación y plenificación de nuestro tiempo por él.[26] A partir de él debemos diferenciar claramente, aun cuando luego intentemos conjugarlos: *el tiempo del mundo* (mortalidad, cuidado, angustia, tedio de la creación al ser arrancada de su quicio divino, anclada sólo en sí sola y sometida al pecado); *el tiempo de Dios encarnado* (plenitud eterna sumergida en las condiciones y bajo los límites propios de los seres finitos); *el tiempo de Cristo* (el propio del Hijo que prolonga en su humanidad la receptividad eterna de su ser del Padre y de esta forma arranca el hombre a su mundanidad pecaminosa y le libera del poder del pecado); *tiempo del cristiano* (como participación en la dimensión escatológica del Resucitado, propia de quien está sustraído a la caducidad del tiempo, pero con nosotros sufre todavía las angustias y persecuciones del mundo, viviendo por tanto en la frontera de su nuevo mundo y del viejo nuestro).

"Dos polos concurren a una interpretación teológica del tiempo y del hombre: la entrada del Absoluto mismo en el horizonte del tiempo y la institución (pascual, cristológica) de una temporalidad que no está apresada íntegramente en la lógica del ser para la muerte".[27] El hombre es mortal y vive hacia la muerte, pero no es para la muerte. La inserción del Eterno en el tiempo ha roto los círculos de una temporalidad que asfixiaba al hombre, por tener sólo la duración inacabable de su finitud o el eterno retorno de lo mismo ante los ojos. La vida es tiempo en marcha hacia a una consumación y transformación. Sin la encarnación de Dios, el tiempo del hombre no habría trascendido el mundo; mortalidad y temporalidad serían los dos únicos vectores de la vida humana; no habría redención ni por tanto esperanza.

26 "Tener tiempo para él significa para Cristo lo mismo que tener tiempo para Dios y esto es sinónimo de recibir tiempo de Dios. Por eso el Hijo, que en el mundo tiene tiempo para Dios, es el lugar originario donde Dios tiene tiempo para el mundo. Dios no tiene otro tiempo para el mundo sino en el Hijo, pero en él tiene *todo* tiempo. En él tiene tiempo para todos los hombres y criaturas. Con él hay un eterno Hoy". H. U. von Balthasar, *Teología de la historia* (Madrid 1964) 48.

27 J. Y. Lacoste, *Note sur le temps*, 75.

Universidad Pontificia de Salamanca

6. Las tres dimensiones de la vida humana en el Antiguo Testamento

El Antiguo Testamento no sólo afirma estas tres dimensiones de la vida humana, mostrando a Dios referido a ellas, sino que la ordenación interna de sus libros corresponde justamente a estas perspectivas. Lo mismo que hay un pasado, un presente y un futuro del hombre, hay un pasado, un presente y un futuro de Dios, referidos al hombre, conjugados con él y solidarios de él. La categoría de creación, elección y alianza fundan esta referencia e inserción solidaria del tiempo de Dios con el de los hombres, hasta el punto de convertir la historia humana en la dramática correlación entre el amor real de Dios y la real iniciativa del hombre, entre la libertad finita y la libertad infinita.[28] Cada uno de los tiempos tiene su valor, pero cuenta con los otros, y se vive referido a ellos. Lo más importante en la Biblia no son los libros que contiene sino la 'encuadernación', el orden en que han sido colocados, la relectura y reescritura de todos y cada uno de ellos desde el final, para que tan diversos fragmentos formen un verdadero organismo, se lean en un orden, recuerden una historia, iluminen un presente, abran y a la vez queden abiertos para un futuro. De ahí la necesidad de una lectura 'canónica', que no desencuaderna y destrenza los libros preocupándose sólo de su génesis y fuentes, sino que los relee e interpreta en la unidad y desde la lógica interna con la que los ha ordenado finalmente la comunidad creyente y orante, que es su seleccionador y el encuadernador final. Sólo así son palabra de Dios.[29] El canon no sólo implica la selección de unos pocos libros junto a los millares descartados, sino la colocación de los elegidos en una secuencia, formando un todo orgánico, que otorga sentido a cada uno y repercute sobre todos los demás. Serían posibles tres encuadernaciones distintas de la Biblia: 1) Poniendo los libros por orden cronológico según los hechos narrados ocurrieron. 2) Colocándolos según el orden cronológico en que fueron escritos. 3) Siguiendo el orden actual, que no es ninguno de los dos anteriores. La Biblia remite a una historia, pero no tiene angustia alguna por verificar esa historicidad particular en

28 Cfr. H. U. von Balthasar, *Teodramática 2. Las personas del drama: El hombre en Dios* (Madrid 1992) 175-310 (Libertad infinita - Libertad finita); Id., *Teodramática 3. Las personas del drama: el hombre en Cristo* (Madrid 1993).

29 Cfr. B. S. Childs, *Biblical Theology of the Old and New Testaments* (London 1992), reasumido en una apretada síntesis, en: *Biblical Theology. A. Proposal* (Minneapolis 2002); Pontificia Comisión Bíblica, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* (Roma 1993) I, C, 1 (Acercamiento canónico).

Universidad Pontificia de Salamanca

cada caso, ya que es la totalidad concertada e interactiva la que desvela el sentido de la historia y de la manifestación de Dios en ella. La historia bíblica tiene un prólogo y un epílogo metahistóricos: los primeros capítulos del Génesis y el libro del Apocalipsis. Ninguno de los otros 72 libros tiene "última verdad" sin ellos.

En el Antiguo Testamento hay *libros históricos*, que recogen, interpretan y actualizan el pasado de Israel en una relectura permanente de los hechos epónimos de Dios a favor de su pueblo. Esas gestas revelan su fidelidad presente y garantizan su fidelidad futura. Lo que hizo en aquel tiempo es anticipo y promesa de lo que quiere hacer en todos los tiempos. Los llamados *libros sapienciales*, en cambio, están centrados en el presente, y no sólo en el presente del pueblo elegido, su historia y su memoria, sino también en la sabiduría, técnica e instituciones de los pueblos en medio de los que viven los judíos de la diáspora. Con la ayuda de su experiencia y en oferta para ellos, la Escritura Sagrada del pueblo elegido crece, conjugando revelación divina y experiencia humana, las creaciones de los hombres con la creación de Dios, hasta el punto de ver reflejado a Dios en sus obras, que nos llevan a él como la obra de arte lleva al artista y lo parcial orienta hacia lo total. Los *libros proféticos* en un sentido iluminan el presente, interpretándolo a la luz del designio salvífico de Dios, en cuanto las acciones humanas están conformes con él o lo contradicen. Enjuiciándolo a la luz de Dios, estos escritos y sobre todo aquellos otros escritos de carácter apocalíptico iluminan el futuro, descubriendo el juicio final de Dios, mantienen en alto su promesa, enjuician y juzgan la injusticia de los individuos, reyes o imperios, a fin de mantener en alto la esperanza y consolar a los oprimidos.

Si los libros históricos incitan a la rememoración y a la añoranza de lo vivido, centrados en la historia particular de un pueblo particular (el judío), los libros sapienciales en cambio incitan a la reflexión y a la investigación junto con todos los hombres, compartiendo sus aspiraciones a la interioridad, incluso a la mística y a los misterios celebrados. El amor de la existencia se traduce en su penetración filosófica y en su indagación mistagógica, entrando por caminos que conducirán posteriormente a la mística.[30]

Los libros proféticos y los apocalípticos a la vez que alertan sobre los peligros de la concentración en la historia pasada, en el templo y en el culto, enjuician actitudes, condenan culpables y

30 Cfr. las sabias reflexiones de A. Gesché, *L'espérance comme sagesse*, en: Le sens (Paris 2003) 117-142= *El sentido* (Salamanca 2004) 131-156.

Universidad Pontificia de Salamanca

abren al juicio futuro de Dios. Juicio que no es sólo enjuiciamiento ni ante todo ajusticiamiento de los hombres sino oferta amorosa de la justicia divina para que sea nuestra justificación y salvación. Así el futuro de Dios se volverá contra el presente injusto de los hombres y la historia de los vencedores no podrá ser considerada sin más como historia sagrada y consagrada. El juicio de Dios no coincide con el juicio del mundo, y la *Weltgeschichte* no es sellada como la historia del mejor mundo, debe ser discernida y, si es necesario, descartada. El juicio del mundo no depende del mismo mundo (Weltgericht) sino de la verdad de Dios, que es el único que puede conocer y juzgar los corazones.

7. *Tiempo de Israel, tiempo de Cristo, tiempo de la Iglesia*

Aparecen así tres tiempos constituyentes, cada uno con sus características propias: el *tiempo de Israel*, el *tiempo de Cristo*, el *tiempo de la Iglesia*. La gran cuestión hermenéutica en el diálogo entre cristianos y judíos por un lado, entre católicos y protestantes por otro, y finalmente entre una *acentuación retrospectiva, presencial o futuriza de la vida humana*, consiste en determinar el peso específico de cada uno de esos tres tiempos, su autonomía respecto de los demás, la perduración, por ejemplo, del tiempo de Israel o primera alianza una vez que ha venido Cristo, la autonomía o pura servicialidad del Espíritu en la iglesia y de la Iglesia bajo el Espíritu respecto de Cristo. Por su parte una vez centrada toda la realidad objetiva en Cristo queda por fijar el peso que hayamos de otorgar a cada uno de sus tres tiempos: el *tiempo preescatológico* en los días de su vida mortal (predicación del reino, milagros, relación con instituciones de este mundo); el *tiempo escatológico actual*, presente en la iglesia por su Espíritu, evangelio, sacramentos y testigos; su *tiempo consumador de la historia* como Mesías en gloria desvelando toda verdad, juzgando toda mentira y entregando el reino al Padre. Con ello tenemos indicados los acentos de la teología del último siglo: carácter rememorativo de la existencia cristiana (Cristo ayer); carácter existencial del acontecimiento redentor del que somos contemporáneos (Cristo hoy); espera mesiánica a la que nosotros nos unimos acelerando la llegada del reino por la oración, el testimonio y la acción (Cristo mañana). Los nombres de Cullmann, Jeremias, Theissen y los meros historiadores estarían en la primera perspectiva; Bultmann, Dodd y los lectores de Kierkegaard en la

Universidad Pontificia de Salamanca

segunda; Pannenberg, Moltmann y los teólogos de la liberación en la tercera.[31] Frente a aquellos primeros cristianos que volvían la mirada al Antiguo Testamento y frente aquellos otros que centraban todo en el presente, afirmando que con la experiencia de la salvación había llegado ya el contenido de la resurrección, el autor de la Carta a los Hebreos afirma: "Jesucristo es el mismo ayer, hoy y hacia los siglos". La Biblia de Jerusalén traduce parafraseando: "Ayer como hoy, Jesucristo es el mismo y lo será siempre" (Heb 13, 8).

El Nuevo Testamento presupone esas perspectivas y las lleva al límite máximo pensable. La historia del pueblo elegido es reconocida como parte de un proyecto de salvación más amplio. Sin ella no son ya inteligibles ni el hombre ni Dios. La predicación apostólica se propone sobre dos fundamentos que son comunes tanto a los kerigmas del libro de los Hechos y Pablo, como a las tradiciones primeras y a los relatos de los Evangelistas: el recuerdo y testimonio de los hechos vividos por los testigos, desde la convicción de que esos hechos han ocurrido según las Escrituras y fueron pensados por Dios para nuestra salvación. Surge así el esquema ternario: predicción y promesa por los profetas-cumplimiento y realización en Cristo-actualización ahora en la iglesia con invitación a la conversión, fe y bautismo para poseer ya los bienes escatológicos.[32] Cristo no es un inicio absoluto, sino eslabón de una cadena profética, sapiencial, carismática y mesiánica. Un eslabón que rompe la cadena, ensanchándola desde dentro de ella misma. Por eso pertenencia y ruptura son las dos categorías necesarias para comprenderle. En la medida en que se inserta en esa historia y hace memoria de ella, hereda el Antiguo Testamento; en la medida en que se declara su fin y su sentido instaura un presente innovador. A la memoria, interpretación y apropiación del pasado sucede un pre-

31 Citamos sólo como representativas de cada una de estas orientaciones las obras siguientes. O. Cullmann, *Cristo y el tiempo* (1946) (Barcelona 1968); Id., *La salvación en la historia. La existencia cristiana según el Nuevo Testamento* (1965) (Barcelona 1967); Id., *Cristología del Nuevo Testamento* (Salamanca 1998); Id., *La foi et le culte de l'Église primitive* (Neuchâtel 1963); J. Jeremias, *Teología del Nuevo Testamento I* (Salamanca 1974); Id., *ABBA. El mensaje central del Nuevo Testamento* (Salamanca 1993); R. Bultmann, *Teología del Nuevo Testamento* (Salamanca 1993); Id., *Geschichte und Eschatologie* (Stuttgart 1964); C. H. Dodd, *Las parábolas del reino* (Madrid 1974-2003); W. Pannenberg, *Fundamentos de cristología* (Salamanca 1974); J. Moltmann, *Teología de la esperanza* (Salamanca 1968); Id., *El Dios crucificado* (Salamanca 1977); Id., *El camino de Jesucristo. Cristología en dimensiones mesiánicas* (Salamanca 1993); G. Gutiérrez, *Teología de la liberación* (1971) (Salamanca 2003).

32 Cfr. C. H. Dodd, *La predicación apostólica y sus desarrollos* (Madrid 1974). De especial interés teórico el Apéndice: Escatología e historia (pág. 94-118).

Universidad Pontificia de Salamanca

sente, que reclama también adhesión, respuesta y obediencia. A la memoria del pasado sucede el amor del presente; un presente personal que se llama Cristo, y que será en adelante un presente eterno, ya anticipado bajo el velo de los signos sacramentales y bajo el testimonio de los creyentes. Pero con Cristo no acaba la historia, sino que se abre una fase nueva: la del testimonio, misión, martirio, acreditación, paciencia y esperanza de la iglesia en el mundo bajo el impulso y sostén del Espíritu Santo. Cristo es el Mesías al que se orienta toda la historia de Israel, que por su resurrección ha introducido el principio escatológico en el mundo, desvelador en un sentido y transformador en otro. Su obra está por consumarse; él aún tiene que venir en su gloria para redimir del todo al hombre e integrar a la creación en la gloria de los hijos de Dios. Él funda un futuro nuevo y una nueva esperanza, que presupone una historia y consuma un presente.

8. Los tres existenciales de la vida cristiana

A los tres tiempos del hombre y a los tres tiempos de la historia salvífica con Cristo como centro, entre Israel y la iglesia[33], corresponden los tres "existenciales" o ejercitaciones radicales de la existencia creyente: la que acoge el pasado óntico e histórico de Dios (fe); la que se adhiere a él como presencia sanadora y santificadora (amor); la que se confía a él como Futuro absoluto, abandonándose a su promesa fiel (esperanza).

33 Estos tres tiempos están fundados y religados a la 'voluntad' de Dios, a su 'plan salvífico', que sitúa nuestra historia entre la *creación* y la *parusía*. "Entre esos dos puntos discurre la *historia* siguiendo tres fases: *Tiempo de Israel*, de la ley y de los profetas. *Tiempo de Jesús*, como presentación antecedente de la salvación futura. *Tiempo intermedio* entre la entrada en escena de Jesús y su parusía: es decir tiempo *de la Iglesia*, del Espíritu. Esta es la última era; no se nos dice que sea breve. Estas tres épocas guardan continuidad. La naturaleza de cada una se apoya en la de las demás". H. Conzelnann, *El centro del tiempo. La teología de Lucas* (Madrid 1974) 215.

Universidad Pontificia de Salamanca

II. Historia e historicidad

Historia es lo que va haciendo el hombre con su tiempo en el mundo. Es lo que va quedando de ese hacer y deshacer, tejer y destejer, a través de los cuales intenta edificarse una morada vital, en la que descubra y cree un sentido para su existencia y pueda aposentarse en la paz, mirando al futuro confiada y esperanzadamente. Pero el hombre no es pura libertad constituyente sino que se encuentra a sí mismo enviado a la existencia, radicado en un lugar, determinado por una estructura y afincado en un mundo previo, que no puede inventar sino que tiene que comenzar asumiendo. El hombre se encuentra así habitando el mundo al edificarse una morada en él y creando un paisaje (que eso es la arquitectura: troquelar un paisaje y determinar un horizonte)[33a]. Su morada vital estará determinada por dos elementos: la naturaleza (reino de la necesidad) y la historia (reino de la libertad). Ambos reinos no se suceden cronológicamente, ni se superponen estructuralmente sino que son coextensivos y contemporáneos.

1. Naturaleza e historia

El hombre, que es naturaleza, es libre en su relación con ella, ya que puede volverse hacia ella en múltiples reacciones: rechazo radical, resentimiento amargado, aceptación objetiva, voluntad de configuración y transformación hacia unas metas que él le propone. La naturaleza no existe ante el hombre como una determinación inamovible, un destino ciego, un muro contra el que choca su libertad. La naturaleza se prolonga en historia y la historia se constituye desde la recreación de la naturaleza, insertándola en un proyecto de sentido. No es posible pensar estos dos reinos en mera superposición, ni siquiera sucesión, sino en interacción permanente. La humanidad se ha labrado una trayectoria, resultante de esa correlación entre factores de naturaleza y factores de creatividad. El legado biológico (genes) y el legado cultural (memes) constituyen así el sustrato vital a partir del cual cada persona somos lo que somos y cada generación adquiere la grandeza y acepta los límites correspondientes.

33a Ct. M. Aguiló, *El paisaje construido. Una aproximación a la idea de lugar* (Madrid 1999).

Universidad Pontificia de Salamanca

Una de las características fundamentales del mundo moderno ha sido el giro hacia las realidades conexas o derivadas del tiempo, de la libertad y de la modificación de la naturaleza por la historia. Con ello adquieren supremacía unos valores y la pierden otros, unas formas de pensamiento u otras, una relación con Dios u otra. El siglo XVIII, rompiendo con la tradición, rechaza los poderes instituidos, desde la monarquía al sacerdocio, y vuelve la mirada a la naturaleza, que puede ser investigada por la razón de cada hombre, y así le confiere el dominio sobre ella. Naturaleza y razón serán así en adelante la patria de la libertad, porque de acuerdo con el postulado de Descartes puede enseñorearse plenamente de ella, convirtiéndose en su "dueño y poseedor".[34] A partir de aquí se reclaman una ley natural, un derecho natural y una teología natural, con la voluntad, implícita unas veces y provocativa otras, de sustituir a lo instituido, sobrenatural, divino.[35] El siglo XIX rompe el cerco y concentración en la naturaleza para abrirse al ancho mundo de la historia, como patria de la libertad, al poder contar con el pasado y el futuro. Con Ranke, el primer historiador moderno que elabora el pasado sobre las fuentes primarias, surge la historia como potencia tanto de formación del saber como de constitución de la propia existencia. Decenios más tarde Dilthey, frente a la razón pura, trascendental (Kant, Hegel, Husserl) elevará a categoría suprema la razón histórica y luego Ortega la razón vital, después de que Unamuno había reclamado poner en el centro de la reflexión al hombre de carne y hueso, que ama y sueña y sobre todo quiere perdurar él mismo en persona, y no se quiere morir.[36] La crisis de fin del siglo XIX deriva de ese conflicto entre dos tipos de razón, la natural de la Ilustración y la histórica del romanticismo.[37] Luego el siglo XX extenderá la conciencia humana al futuro como real patria de la libertad, propulsada por la esperanza (Teilhard de Chardin, el marxismo, Marcel, Laín, Bloch).

34 R. Descartes, *Discurso del método*. VI Parte. Trad. de M. García Morente (Madrid: Austral 1976) 85.

35 Cfr. P. Hazard, *La crisis de la conciencia europea 1680-1715* (Madrid 1952).

36 Cfr. P. Cerezo, *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno* (Madrid 1996; C. Morón Arroyo, *Hacia el sistema de Unamuno. Estudios sobre su pensamiento y creación literaria* (Palencia 2003); M. Álvarez, *Unamuno y Ortega. La búsqueda azarosa de la verdad* (Madrid 2003).

37 P. Cerezo, *El mal del siglo. El conflicto entre Ilustración y Romanticismo en la crisis finisecular del siglo XIX* (Granada 2003).

Universidad Pontificia de Salamanca

2. El giro de la conciencia moderna

Podríamos enumerar los siguientes vuelcos de la conciencia humana en los dos últimos siglos: 1. Del ser al acontecimiento (Sein-Ereignis, Être-événement). 2. De la esencia a la función. 3. De la naturaleza a la historia. 4. De la substancia al sujeto. 5. Del sujeto intemporal a la existencia en lugar y tiempo. 6. De los principios metafísicos (la humanidad) a las realidades vividas (el hombre de carne y hueso). 7. De la razón trascendental a la razón histórica, la razón vital, la razón senciente. 8. De la iglesia institución y estructura a la iglesia vida y acontecimiento. 9. Del Dios en sí, eterno y absoluto, al Dios con nosotros, temporal y pasible. 10. De la vida divina en la relación eterna de las personas entre sí (Trinidad inmanente) a las misiones históricas, en las que Dios despliega en el tiempo la autorrevelación de su ser a la vez que el desvelamiento de sus designios salvíficos, por la encarnación del Hijo y el envío del Espíritu Santo (Trinidad económica).

Frente a lo que nos precede y frente a lo que permanece, está lo que acontece. Lo que acontece (Geschehen) es la historia historial (Geschichte), lo que resulta, quedando cristalizado, es la historia fáctica (Historie). Lo mismo que hay un *tiempo exterior* (duración de la naturaleza, el número del movimiento según Aristóteles) y hay un *tiempo interior* (la distensión de la conciencia por la intensidad de la presencia del ser al espíritu) así hay una *historia exterior*, lo que resulta fuera y una *historia interior*, que fluye dentro de la conciencia y libertad, retornando a ellas para transformarlas. Por primera vez Kierkegaard distingue lo que es *historisch* (historia fáctica, los hechos que están atestiguados en las fuentes, que por tanto son reconstruibles a su luz por la historiografía) y lo que es *geschichtlich* (historia historial, lo que nace de una libertad e incita a la decisión de otra libertad, determinando la existencia del prójimo que se encuentra y dialoga con esos acontecimientos).[38]

Contraponemos historia a naturaleza en la medida en que ésta es lo que nos antecede y determina, mientras que historia es lo que nosotros determinamos y desde lo cual transformamos la naturaleza. Contraponemos también la historia a la idea, en la medida en que aquélla es particular y concreta siempre, mientras que ésta es siempre uni-

38 Estos dos términos han jugado un papel decisivo en toda la controversia cristológica del siglo XX. Cfr. O. González de Cardedal, *Fundamentos de Cristología I: El Camino* (Madrid 2005); G. Scholtz, *Geschichte, Histoire* y H. W. Bartsch, *Geschichte. Historie*, en: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (Bassel/Stuttgart 1974) 3, 344-399; H. W. Hedingert, *Historie, ars historica*, en: id., 3, 1132-1137.

Universidad Pontificia de Salamanca

versal y abstracta. Es verdad que podemos hablar de historia universal, pero sólo en un sentido diminuido, ya que los acontecimientos son siempre resultado de una libertad que los inicia, prosigue y consuma, aun cuando esto sea en atención a las realidades ambientales y en integración de otros factores que exceden al individuo.

3. *Historia, historialidad, historicidad*

La historia es, por tanto, la vida vivida, vivenciada, sufrida, gozada, y desde ahí reflexionada, conformada y proyectada hacia delante. Historia es lo que se hace y lo que queda en primera instancia (historialidad). En segunda instancia es el recuento y el relato de lo hecho. Acontecen historias y luego narramos la historia acontecida. Historia es como resultado: a) Lo sucedido. b) Lo fijado en documentos y monumentos. c) Lo reconstruible a partir de unas fuentes que lo atestiguan. d) Lo que podemos asumir hoy como legado verificable de un pasado en la medida en que lo actualizamos por el testimonio de los testigos presenciales, la articulación sistemática y la interpretación de su sentido. Resumiendo y anticipando podemos decir que el hombre vive desde la *historia* (todo lo que le precede y acompaña), en *historicidad* (ejercitando su libertad emplazada que tiene que elegir, decidir y preferir en el mundo frente a la muerte), ante la *eternidad* (que es ya ahora lo que resulta de la presencia del Absoluto a la conciencia). En teología hablamos de la condición escatológica del tiempo actual, en que ya nos está dada la promesa definitiva de Dios, pero aún no se ha realizado nuestra salvación. Vivimos entre el *ephapax* de la encarnación redentora y la espera de la parusía, en contemporaneidad con el Cristo glorificado, que se hace presente sobre todo en la liturgia, como mediación actualizadora de su potencia santificante. Él quebró el tiempo por la encarnación-resurrección y ahora lo inhabita desde dentro por su santo Espíritu en inmediatez a cada hombre.

La liturgia es el nudo del cristianismo, ya que ella es la presencialización mediante ritos, signos y palabras de la acción salvífica de Dios en Cristo. De esta forma Cristo trasciende la historia particular, en la que vivió *kata sarka*, y ahora se hace presente y contemporáneo de cada hombre por la acción del Espíritu *kata pneuma* (Rom 1, 1-4; 9, 5; 8, 11; 5, 16), la autoridad del apóstol y la fe de la comunidad. La liturgia así comprendida, la recuperación de la pneumatología y la idea de la sacramentalidad, son tres innovaciones fundamentales en la conciencia cristiana del siglo XX. Con ellas se

Universidad Pontificia de Salamanca

ha arrancado al cristianismo a la comprensión que lo naturaliza como una forma superior de 'religión' humana, desalojando su dimensión histórica y encarnativa. En sentidos bien distintos Casel, Guardini y la teología dialéctica, releyendo a Kierkegaard, han colaborado a la recuperación de la persona y acción de Cristo como real presencia vivificante hoy. El descubrimiento de la pneumatología, en sentido bien diverso desde Schleiermacher a Barth y la teología ortodoxa, ha arrancado el cristianismo a la pura fijación en la historia particular y a la mera interpretación moral o cultural (liberalismo teológico, protestantismo cultural), para anclarlo en la comunidad actual a la vez que en las conciencias personales. Desde Odo Casel a Y. Lacoste y la teología protestante más perspicaz se han percatado de esta conexión necesaria entre liturgia, apóstol y sacramentalidad como mediaciones necesarias de un cristianismo que quiera ser 'mediación hacia la inmediatez' (K. Rahner), sin quedar diluido en la historia de las religiones y de la cultura o anclado en Palestina como un tramo más de su historia particular.[39]

El hombre se comprende hoy históricamente y no naturalmente, hasta el punto de que apenas reconoce una frontera a su capacidad de transformación, desde el paisaje en que está enclavado y la casa que habita, hasta el código genético que lo constituye en este y no otro ser humano. Esa voluntad no confesada pero real por reintegrar todo lo que es natural en su decisión transformadora constituye quizá la gloria a la vez que el problema mayor de la conciencia humana contemporánea. No sabemos con exactitud dónde está dada la posibilidad de una legítima transformación, que mejore el cuerpo degradado o enfermo y dónde estamos ante una frontera que no podemos pasar, un terreno que no podemos hollar, porque quebraríamos su sentido originario sin ser capaces de otorgarle otro nuevo mejor. Hemos contrapuesto necesidad y libertad, naturaleza real y autonomía personal, como si pudiéramos pasar de la transformación de lo dado a la creación de lo todavía no existente. La libertad del hombre no se encuentra en un universo vacío en mera espera de su llegada para que otro le confiera sentido. Para el hom-

39 La época patrística vivió de esta comprensión mistérica, histórica, descendente de la liturgia, como el lugar concreto donde la gracia salvífica de Dios en Cristo llega al hombre. En Santo Tomás se suman ambas perspectivas: la que ve los sacramentos como reliquias de la encarnación, prolongaciones de su humanidad, y la perspectiva que acentúa la dimensión ascendente para la cual la liturgia es el acto supremo de la 'religión' o cumplimiento de los deberes de justicia para con Dios. Cfr. *Summa Theologica* 3 q 60-65. La q 60 se abre poniendo en continuidad los 'mysteria Verbi Incarnati' y los "sacramenta Ecclesiae". Cfr. J. P. Torrell, *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel* (Paris 1996) 165-202.

Universidad Pontificia de Salamanca

bre creyente no hay naturaleza sino creación. Él no es dueño absoluto de lo real sino su encargado responsable. Sería ideal que llegásemos a esa actitud tan respetuosa como creadora, que va a la búsqueda de aquel nivel de la realidad en el que necesidad y libertad coinciden, cuando las cosas alcanzan su medida propia y el ser humano la talla a la que está destinado, para las que ser y persona están cualificadas y en cuyo logro alcanzan su plenitud.[40]

¿Cuándo sale el hombre del ciclo cerrado del tiempo natural, astronómico, marcado por los ciclos de la vegetación? ¿Cuándo hay realmente historia? ¿Cuándo se quiebran los anillos del tiempo que, como la serpiente a Laoconte, nos aprietan hasta asfixiarnos, haciéndonos pasto de muerte, y que, siendo anticipados al comienzo, convierten la vida en preocupación angustiadora? Ni el hado, ni el destino, ni los astros pueden nada contra el hombre que se ha confiado al amor de Cristo (Rom 8, 38-39). "Los círculos se han quebrado" afirma San Agustín, expresando la libertad radical que Cristo confiere al hombre en el mundo.[41]

40 ¿Cómo es posible pensar algo a fondo, aceptando su verdad, y a la vez dónde situar la libertad? El cristianismo, remite a una necesidad o verdad previa que funda y dilata la libertad personal. "La razón, y con ella la necesidad de que aquí se trata, no es coactiva o simplemente restrictiva e impositiva, sino expresión de un orden en el que cada cosa encuentra su acomodo, exhibe su ser en tanto que abierto al de todas las demás cosas, y se muestra dando de sí y desplegándose en su propio ámbito hasta el límite de sus posibilidades. En este sentido, la necesidad no sólo no se opone a la libertad, sino que, más allá de ser simplemente compatible con ella, es libre en su raíz en cuanto expresión de la espontaneidad del ser mismo. Por eso Dios es libre interna y esencialmente en sí mismo y no sólo respecto del mundo y del hombre: porque los haya creado, pudiendo no haberlos creado, o porque los haya hecho de tal forma, pudiendo haberlos hecho de otra. *La necesidad que acompaña a la razón tiene que ver con ese orden interno del ser y apunta por tanto a la libertad entendida como plenitud de ser, no como indeterminación, indiferencia, y mucho menos como arbitrariedad*". M. Álvarez, *Pensamiento del ser y espera de Dios*., 520. Santo Tomás habló de la identidad entre necesidad y libertad en Dios, entre ser y voluntad. La razón es que en él verdad, bondad y belleza se identifican. En el Infinito esas escisiones interiores no son posibles; para nosotros en cambio ellas son la condición de posibilidad para nuestra libertad, que se plenifica eligiendo aquella plenitud y se degrada escogiendo la propia finitud, desgajada de su origen.

41 Toda la *Ciudad de Dios* es una explicitación de esa iluminación de la realidad y de esa libertad que confiere la redención de Cristo, a la vez que la responsabilidad para con la historia. San Agustín se confronta con toda la filosofía, la poesía, la historia romanas y de manera especial con sus teorías sobre 'el hado' (Cicerón), los astros, la fatalidad, los poderes demoníacos e infernales. Cfr. las admirables notas a cada uno de estos temas en la edición bilingüe francesa: *Oeuvres de Saint Augustin, La Cité de Dieu* 33-37 (Paris 1959-1960 y la edición también bilingüe en: *Obras de San Agustín* (BAC XVI-XVII Madrid 1957-1958).

Universidad Pontificia de Salamanca

4. Del tiempo cósmico a la historia humana

Hay historia humana cuando hay un proyecto surgido de la inteligencia y libertad humanas, realizable dentro de un horizonte con sentido. Surge la historia cuando el tiempo queda perforado hacia el absoluto, como su fundamento, y hacia el futuro como su destino. Absoluto y Futuro que entonces enmarcan las acciones y generaciones humanas, entendiéndose como llamadas para hacer algo, que revierte sobre sí mismas plenificándolas. Sin inteligencia y libertad ordenadas por un lado; sin origen benévolo y sin fin reconciliador, conocidos y consentidos por otro, no hay verdadera historia humana. Sólo si se da la ruptura de la temporalidad cíclica y cada instante del tiempo encuentra su unicidad, particularidad y personificación correspondiente, alcanza el acontecimiento humano densidad histórica. Esto equivale a decir que sin una protología y sin una escatología no son posibles ni una filosofía ni una teología de la historia. Los círculos del tiempo, por los que el hombre se siente aprisionado, sólo se rompen si alguien superior al tiempo los rompe y desencadena al hombre. La historia ha surgido en nuestro horizonte de cultura occidental con las categorías de elección, alianza, autorrevelación y autodonación de Dios.[42]

El hombre puede sentirse definitivamente libre y creador frente a la naturaleza en el mundo sólo si se descubre emergiendo de la naturaleza como resultado de una acción libre y amorosa, que le convoca a una vida superior a los poderes de la naturaleza y al definitivo poder de la muerte. Sólo entonces tiene la historia su gracia propia, la que adquiere cuando se sabe superior a la muerte y puede pensar que todas sus conquistas, creaciones y logros son una realidad consagrada a la eternidad, comenzando por la obra de arte que debe ser su propia vida en la que percibe el hueco acompasado a una plenitud que le espera y llama.[43] Sólo si nuestra libertad es en verdad real y algo más que una variación de los fenómenos propios

42 "Gracias a esta condición histórica y contingente, la revelación del AT y del NT se distingue fundamentalmente de las religiones extracristianas con carácter de epifanía, en las cuales la revelación es entendida tan sólo como hierofanía del eterno fundamento de la realidad y la historia es concebida como el círculo del eterno retorno de lo que en sí permanece igual. En la revelación bíblica la historia no es un momento del cosmos sino que el cosmos es un momento de la historia". W. Kasper, *Teología de la historia,* en: *Sacramentum Mundi* (Barcelona 1976) 3, 452.

43 "La experiencia de nuestra finitud es como el vaciado en el que se inserta nuestro fin prometido, nuestra divinización esperada". H. I. Marrou, *Teología de la historia* (Madrid 1978) 177.

Universidad Pontificia de Salamanca

de la naturaleza o del instinto; sólo si nuestra pasión de amor es resultado de una presencia amorosa que en el origen nos lanza a un fin en que nos encontramos acogidos y definitivamente afirmados en un amor indeficiente por divino; sólo si nuestra vida tiene un valor indestructible, pese a su pequeñez y realización en marcos recónditos o incluso en la soledad, sólo si somos amados incondicional por tanto gratuitamente por Alguien capaz de afirmarnos absolutamente, más allá de nuestras acciones o atributos: sólo entonces la historia está sana, puede ser gozada en serena paz y se puede esperar su final como una convocación a la vida definitiva, en lugar de ser temida como una cita final con la nada. La cuestión principal del a vida humana no es: "¿Qué puedo esperar?" (Kant) sino esta otra: "¿Quién me espera?" Todo merece la merece la pena si alguien nos espera; nada tiene sentido cuando no nos espera nadie.

5. *De la naturaleza a la historia y de ésta a la creación*

A estas preguntas responde el primer capítulo del Génesis, donde la creación es el inicio de una historia de amor entre Dios y el hombre (Adán) que, corporeizada en la figura paradigmática del pueblo de Israel, quiere llegar a todos los hombres en todos los pueblos.[44] Creación no dice un mero inicio del ser en el tiempo sino la permanente constitución en él para la vida como oferta de Dios e invitación a compartir su divinidad. El Génesis no sólo no niega sino da por evidente que ser como Dios es la vocación humana, y lo que rechaza es el camino para llegar a esa divinidad, sin contar con la voluntad o contra la voluntad de Dios. Lo contrario sería un proceso entre fuerzas de la naturaleza y no un encuentro entre voluntades libres. El pecado no es una heroica gesta personal sino la despersonalización de quien lo realiza por intentar afirmarse sin relación con Dios como persona, reduciéndolo a objeto y con ello perdiendo el frontal personal y signo de su propia libertad. El capítulo 3º del Génesis describe el intento del hombre de alcanzar esa vida divina por conquista o rapto, tenerla como propia y suplantar la soberanía

44 "La historia de la relación del hombre con Dios es una historia de amor. Su protagonista principal es Dios, quien a través del acto creador y del don de sí mismo posibilita la libertad al hombre, sustenta su dignidad, alienta la implicación en un proyecto de humanidad solidaria y avala el sueño utópico de una plenitud posible. Nuestra historia comienza con la creación". J. L. Ruiz de la Peña, *Creación, gracia, salvación* (Santander 1993) 9; Id., *Teología de la creación* (Santander 1986).

Universidad Pontificia de Salamanca

de Dios sobre el ser, reclamando el hombre decidir por sí solo el bien y el mal. La respuesta divina es dejarle al hombre en su nuda realidad como creatura, en la ruptura resultante del pecado: necesitar una plenidad y a la vez tener que conformarse con la propia limitación y finitud. A partir de ese momento la historia será vivida por el hombre como experiencia de una caída, ruptura, lejanía de Dios, y soledad en el mundo.

¿Contraponemos la naturaleza y la historia? Para la Biblia lo primero es la experiencia del encuentro con el Dios liberador de la esclavitud de Egipto y revelador en el Sinaí, que entrega un espacio para vivir en libertad (la tierra prometida), que hace retornar del exilio, que acompaña a ese pueblo con profetas, orantes y pobres, refiriendo su entera vida a la gracia y al amor. Desde esa experiencia particular se eleva a una reflexión que sitúa a su Dios (Yahvé) como Dios de todo y de todos. Él no podría ser el redentor de Israel si no fuera el creador del mundo; por ello pasa de la experiencia indubitable de su acción histórica particular a su acción creadora universal (Is 40, 12-33; 43, 1-13; 44, 6-8; 48, 12). En esta luz la historia antes que como naturaleza, que tiene unas leyes propias y un funcionamiento autonómico, es vista como ámbito del encuentro de Dios con el hombre y del retorno del hombre a él.[45]

La *physis* es *ktisis:* la naturaleza es creación y como tal el primer capítulo de la historia de la salvación. Desde aquí es evidente cómo el autor del Génesis no ha querido ofrecernos ni un relato mítico ni un reportaje científico, y si ha recurrido a fuentes literarias de su entorno es para expresar con ellas una convicción propia, que tiene su real manadero en la propia experiencia de fe en Israel.

45 Este entronque con la experiencia histórica de Israel es la característica común a todas las 'Teologías del AT' recientes, a diferencia de la anterior orientación doctrinal para servir, bien a una 'Teología del NT' o directamente a la teología dogmática. Así la de W. Eichrodt (1933), con la alianza como categoría instauradora de la coherencia entre las diversas fases de la historia y los diversos géneros literarios de los libros. Y sobre todo la de G. von Rad (1957) con su referencia a la doble franja de tradiciones: las históricas (los credos identificadores del pueblo) y las proféticas; G. E. Wright, *El Dios que actúa. Teología bíblica como narración* (Madrid 1974); C. Westermann, *Theologie des AT in Grundzügen* (Göttingen 1985) y W. Zimmerli, *Manual de Teología del Antiguo Testamento* (Madrid 1980). Con la obra de B. S. Childs, *Old Testament Theology in a Canonical Context* (Philadelphia 1985) y todas sus obras posteriores ha cambiado esa orientación. Cfr. las páginas introductorias en W. Brueggemann, *Theology of the Old Testament. Testimony, Dispute, Advocacy* (Minneapolis 1997) 1-114. Cfr. R. Rendtorff, *Theologie des Alten Testaments. Ein kanonischer Entwurf I* (Neukirchen-Vluyn 1999).

Universidad Pontificia de Salamanca

"En la obra histórica del yahvista la creación no es presentada por razón de sí misma sino que pertenece a una serie de acontecimientos cuyos puntos culminantes son la vocación de Abrahán, la liberación de Egipto, la conclusión de la alianza y la ocupación de la tierra, es decir, diversos momentos de la historia de la salvación. Enmarcada en esta serie de acontecimientos, la creación adquiere valor de acontecimiento salvífico: viene a ser el auténtico comienzo de la historia de Dios con su pueblo. El hecho de que la creación sea presentada en este contexto de historia de salvación tiene consecuencias trascendentales. De este modo no sólo se evita toda interpretación mítica del relato sino que se preserva el concepto de elección y alianza contra toda reducción particularista. El Dios de Israel es al mismo tiempo el Dios del mundo y toda la actividad salvífica divina en Israel se orienta fundamentalmente a la salvación del mundo entero".[46]

6. El sentido de la historia

¿Cuál es el sentido de la historia? Hay cuatro respuestas fundamentales. La primera considera el tiempo como una caída de un origen pleno y cuasidivino, al que habría que retornar superando este sempiterno declive que es el correr de los años. La ascensión, el retorno al origen, la vuelta del exilio a la patria originaria con la consiguiente distancia y depreciación del mundo serían las actitudes correspondientes.[47] Los dualismos que caracterizan a la gnosis,

46 P. Bläser, *Historia de la salvación*, en: *Conceptos fundamentales de Teología* (Madrid 1979) I, 642.

47 Plotino, partiendo del relato de Ulises que abandona Troya para volver a su patria originaria, a la vez que escapa a las tentaciones del viaje, ha dado expresión clásica a esta actitud de huida, en un acto de búsqueda y voluntad de asimilación a Dios: "Huyamos, pues, a la patria querida", podría exhortarnos alguien con mayor verdad (que Homero en *Ilíada* II, 140, de quien es la cita) -¿Y qué huida es ésa? ¿Y cómo es?- Zarparemos como cuenta el poeta que lo hizo Ulises abandonando a la maga Circe o a Calipso, disgustado de haberse quedado pese a los placeres de que disfrutaba a través de la vista y de la gran belleza sensible con que se unía. Pues bien, la patria nuestra es aquella de la que partimos, y nuestro Padre está allá". *Enéadas* I, 6, 8. San Agustín cita este texto en la *Ciudad de Dios* 9, 17 y está detrás de relato de su conversión (*Conf* 8, 8, 19), al hablar del lugar al que no llevaban ni naves ni cuadrigas, ni siquiera los pies (non illud ibatur navibus aut quadrigis aut pedibus) sino sólo un real decidirse y un querer ir (non solum ire verum etiam pervenire illuc nihil erat aliud quam velle ire). La idea de la Belleza que atrae y llama (kalos-kallein), según la etimología que recoge Plotino, con la decisión y esfuerzo que están detrás del paradigma de Ulises, camino de su verdadera patria en fidelidad a su esposa, confirieron un prestigio único a estas metáforas en la tradición espiritual y monástica.

Universidad Pontificia de Salamanca

maniqueísmos y actuales movimientos ocultistas, tienen cada uno en distinta manera residuos de esta comprensión. Ciertos grupos cristianos y líneas ascéticas no superaron la tentación ni distinguieron entre el dualismo metafísico (subyacente a esa filosofía) y el dualismo ético de que parte la Biblia. Para ésta el mundo es creación de Dios y por ello objeto de su amor y del nuestro para siempre. Junto a él, está el mundo resultante del pecado del hombre, que al ser sustraído a la acción conservadora y sanadora de Dios ha caído en mano de poderes que le vuelven contra el hombre. Otros interpretaron con claves griegas el dualismo soteriológico que enuncia San Pablo al hablar de la carne y del espíritu, y de la lucha entre ambos. No se trata para el apóstol de contraponer una 'parte' del hombre que sería su cuerpo somático a otra 'parte' del hombre que sería su elemento pneumático, sino de mostrar al hombre todo él bajo el pecado (y entonces *sarks* todo él) o de presentarlo bajo la gracia del Espíritu Santo (y entonces todo él *pneuma*). Para aquellos movimientos dualistas el sentido de la historia consistiría en recuperar el origen espiritual, el estado previo a la constitución temporal; para el cristiano en no ceder al poder del mal, en trasferirse del reino de las tinieblas al reino del Hijo, donde actúan su amor, su redención y la santificación por el Espíritu (Col 1, 13-21; Ef 1, 3-14). La revelación bíblica comprende la historia a la luz del futuro que Dios abre, no de nuestro propio pasado. A partir de Kierkegaard se ha comprendido a Abrahán y a Ulises como los dos paradigmas fundamentales de la existencia humana. Abrahán bajo la llamada y promesa de Otro se pone en camino y va a una tierra desconocida, hacia el Futuro. Ulises retorna a su patria de origen llevado por el recuerdo de lo que es suyo y ha dejado. La esperanza hacia el futuro prometido o la memoria de lo pasado propio determinan la orientación fundamental de la existencia en cada caso.[48]

La segunda respuesta es la que ofreció cierto mundo griego precristiano y ha recuperado Nietzsche: el eterno retorno. Se presupone la unidad material de todo lo real, la eternidad del cosmos, la identidad de la realidad consigo misma sin otro origen ni destinación que la trascienda. Los ciclos son eternamente los mismos; vuelven las hojas a los árboles, las nieves a las cumbres, los pájaros a los árboles y el hombre a la tierra para surgir de nuevo en otro ciclo y figura histórica. Tras la 'muerte de Dios' Nietzsche convoca a un nuevo heroísmo creador de valores, afirmador de todo lo bello,

48 Cfr. J. Choza-P. Choza, *Ulises un arquetipo de la existencia humana* (Barcelona 1996).

Universidad Pontificia de Salamanca

noble, fuerte y sano frente al poder de la nada, haciéndolo dar de sí sus máximas posibilidades. Sólo queda por pensar la vida personal, la libertad del hombre, su soledad y su muerte, su pasión de amor, su recuerdo e invocación de Dios, que por más que repita Nietzsche no son accidentes que advienen a la naturaleza en su historia sino que son la médula misma de su constitución personal. Con Nietzsche desaparecen los fundamentos, ideas e ideales que fundaban la anterior casa del hombre. Desfondada y destechada su morada vital, queda el hombre desolado y aterrado al quedarse sin los presupuestos suprasensibles de su existencia. Aparece el nihilismo, "ese proceso histórico por el que el dominio de lo 'suprasensible' caduca y se vuelve nulo, con lo que el ente mismo pierde su valor y su sentido".[49]

La tercera respuesta es la teoría del progreso (Ilustración) y de la revolución (marxismo). El hombre ha decidido tomar la historia en propia mano, suplantar la idea de un designio divino de salvación y de una providencia que acompaña a la historia, cambiando esas categorías por las del trabajo y la revolución. Por el trabajo el hombre, humanizando la naturaleza y creando justicia para sus prójimos, se humaniza a sí mismo. Por la revolución intenta cambiar las actuales estructuras sociales y políticas reclamando una sociedad nueva, justa y sin clases; donde a cada uno se le da según sus necesidades y de cada uno se espera según sus posibilidades. La historia es la suprema y exclusiva vocación del hombre; allí donde aparece una necesidad, allí surge una responsabilidad. El proletariado termina convirtiéndose en el mesías de la nueva liberación y la sociedad sin clases quiso ser el equivalente funcional, en clave humana, de lo que la iglesia se propone ser remitiendo a la gracia y promesa divinas. El marxismo era una transposición secular de ideales cristianos y en cuanto tal estaba cerca de una visión profética y evangélica del cristianismo.[50] Su denegación de la realidad de Dios y de la dimensión teologal del hombre contribuyó decisivamente a su hundimiento como proyecto humanista. Él ha sido el último gran proyecto moral para toda la historia humana. Cuando pensábamos que la gran amenaza para la fe en el siglo XX era Marx, al final comprobamos que la gran negación era Nietzsche. En Marx alentaba Prometeo, en Nietzsche alienta Dioniso. Con Prometeo y los profetas es

49 M. Heidegger, *Nietzsche* (Barcelona 2000) II, 34. Cfr. A. M. Haas, *Nietzsche zwischen Dionisos und Christus. Einblicke in einen Lebenskampf* (Wald 2003).

50 Sobre estas concepciones de la historia como secularización de los ideales proféticos y cristianos, cfr. K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie* (Stuttgart 1961). Trad. de un anterior original inglés más breve: *El sentido de la historia* (Madrid 1958).

Universidad Pontificia de Salamanca

posible un diálogo desde el cristianismo, mientras que es casi imposible un diálogo con la voluntad de apropiación absoluta de lo real, la elevación del individuo a categoría absoluta desde la negación del prójimo, convirtiendo al yo individual en centro de la historia.[51]

La cuarta respuesta al sentido de la historia es la que propone el cristianismo. El designio de Dios para la salvación del hombre se realiza dentro del tiempo y mediante él. El centro del tiempo es la encarnación de Cristo. Todo lo que le precede, prepara y orienta hacia él. Los profetas en el Antiguo Testamento con la Ley y los Escritos, la sabiduría, la mística, la poesía y la ciencia en los otros pueblos son como anticipos de algo que se esclarecerá teóricamente y se plenificará personalmente en Cristo.[52] Pero además de ser su centro cronológico, Cristo es su sentido ontológico, porque está en el inicio de la creación como su fundamento. En él, Palabra del Padre, está dicho, anticipado y expresado todo lo creable y por ello es su determinación óntica, somos en él, a su semejanza, en prolongación expresiva de su ser. Él estará también en el final como sus *telos*, su finalización y consumación.[53]

7. Cristo y el tiempo

Cristo es clave de sentido y fin de la historia, porque en él no sólo se dice el ser y se decide el destino del hombre sino que también se dice el ser y se decide el destino de Dios. Se revela la decisión de Dios a ser un 'Dios con los hombres'. Aparece la ordenación

51 Una bibliografía fundamental sobre filosofía y teología de la historia, en P. Hünermann, *Filosofía de la historia* y W. Kasper, en: *Teología de la historia*, en: *Sacramentum Mundi* (Barcelona 1976) 3, 443-460; J. Y. Lacoste, *Histoire*, en: Id., (Ed.,), *Dictionnaire critique de la Theologie* (Paris 1998) 538-541.

52 Los Padres de la Iglesia ven la historia anterior como una lenta, compleja y múltiple preparación para el evangelio. "Multis modis componens humanum genus ad consonatiam salutis" (San Ireneo, *Adv Haer* 4, 14, 2). Para San Justino los que buscaron fieles la verdad y permanecieron justos ante la justicia, fueron cristianos antes de Cristo. Clemente ve no sólo en los profetas sino también en los poetas unos precursores del Verbo: "Homero profetiza sin saberlo; Platón se expresa como discípulo del Verbo; *los poetas también han sido catequizados por el Espíritu*". *Pedagogo* 1, 36, 1; 1, 82, 3; 2, 28, 2.

53 Col 1, 16; Jn 1, 3-4; 1 Cor 8, 6. Cfr. Para el aspecto exegético de la creación en Cristo y su correlación con la nueva creación en él, cfr. C. Stettler, *Der Kolosserhymnus. Untersuchungen zu Form, Traditionsgeschichtlichen Hintergrund und Aussage von Kol 1, 15-20* (Tübingen 2000). Para el aspecto sistemático C. E. Gunton, *Christ and Creation* (Eerdmans 1992); A. Cordovilla, *Gramática de la encarnación. El cristocentrismo en K. Rahner y H. Urs von Balthasar* (Madrid 2004).

Universidad Pontificia de Salamanca

del hombre a participar en la vida divina, en cuanto se configura al Hijo y es refiliado en él (el hombre hermano). Aparece la destinación última de la finitud a encontrarse y conjugarse con el Infinito, en una unión suprema que por ser tal no resulta de la anulación de la diferencia sino de su afirmación absoluta, de forma que para siempre Dios y el hombre no son alternativa sino conjunción amorosa (Dios hombre).[54] En Cristo Dios no sólo aparece como un protagonista de una historia que le es exterior sino que la hace suya hasta el punto de saberse y ser responsable de lo que ella incluye incluso como historia de pecado y violencia interhumana. Él la asume sobre sí, la padece y desde dentro la transforma, poniendo el poder de su vida entregada en el lugar donde estaba operante el poder de la muerte y del pecado. Cristo es así reconciliador y médico.[55]

Si el judaísmo interpretaba el sentido de la historia a la luz de la creación, de las gestas de Dios con su pueblo y de la espera del

54 Una de las aportaciones más geniales de K. Rahner es haber mostrado, siguiendo la lógica cristológica de Calcedonia, cómo "dependencia radical y auténtica realidad del ente que procede de Dios crecen en igual medida y no en proporción inversa". En referencia a la autonomía y plenitud de la humanidad en Cristo afirma: "En la encarnación el Logos crea la realidad humana, en cuanto la asume y la asume en cuanto *él mismo* se aliena. En consecuencia tiene vigencia también aquí –y por cierto en la forma más radical, específicamente singular– el axioma que vale para toda la relación entre Dios y la criatura, a saber: que la cercanía y la lejanía, la dependencia y el poder propio de la criatura no crecen en medida inversa, sino en la misma medida. Por ello Cristo es hombre de la manera más radical y su humanidad es la más dotada del poder propio, la más libre, no a pesar de ser la asumida, sino porque es la asumida, la que está puesta como la propia manifestación de Dios". K. Rahner, *Curso fundamental sobre la fe.*, 103; 268.

55 Por eso en el cristianismo no son separables la dimensión lógica, reveladora, informativa y teórica de Cristo (Cristología) y su dimensión misericorde, sanadora, reconstituyente (Cristoterapia), poniendo el poder de la vida donde antes era soberano el poder de la muerte. Basten dos citas, una de San Agustín, que tras recoger los elogios de los platónicos al prólogo de San Juan (Cristo como Logos) escribe: "Ei mihi. Ecce vulnera mea non abscondo: medicus es, aeger sum; misericors es, miser sum". (*Conf* 10, 28, 39). La otra es de X. Zubiri, definiendo la categoría de 'expiación', como específica de Cristo: "El poder del pecado se cierne sobre la persona de Cristo, sin llegar a su ultimidad radical... Lo dejó indemne en su condición de Hijo de Dios, y precisamente en la oblación de su vida. Una oblación que tiene un triple carácter. En primer lugar el carácter de acatar la voluntad del Padre: es un acto de adoración. En segundo lugar el de impetrar de él lo que dijo en la cruz: 'perdónalos porque no saben lo que hacen' (Lc 23, 34). Finalmente el de expiar los pecados de la humanidad. Donde *expiar significa concretamente el que junto al poder del pecado ha introducido un nuevo poder: el poder de Dios* El acto supremo, por eso, de religión en Cristo fue su muerte, porque fue el acto supremo de religión en tanto que Hijo". *El problema teologal del hombre: cristianismo* (Madrid 1997) 324-325.

Universidad Pontificia de Salamanca

Mesías, el cristianismo lo interpreta a la luz de la encarnación de Dios, preparada en la primera alianza, realizada en Cristo y perpetuada en la iglesia por el Espíritu, el apóstol y el evangelio. La interpretación cristiana de la historia está en pie y cae con la confesión del *Deus natus, passus, mortuus pro nobis*; en una palabra con la encarnación, que va del nacimiento hasta la muerte y se actualiza, torna accesible e interpreta en la iglesia.

8. Universalización y actualización del tiempo de Cristo

Esa historia de Dios en Cristo, de los hombres y de cada hombre, con el que Cristo se unió,[56] no quedó agotada en el pasado, sino que ha pasado a una forma de existencia que es coextensiva a todos los tiempos, porque él ya pertenece, en cuanto glorificado, a la forma de existencia misma de Dios. Ahora desde su final podemos comprender mejor la historia de Cristo, situándolo en el único plan de salvación de Dios. Vista desde el Antiguo Testamento es el futuro el que constituye la entraña de aquel presente que lo anticipa, señaliza e interpreta como en sombras.[57] Vista desde él mismo, en su realización personal, es un acto único, fruto de su libertad entregada como ofrenda suplicante al Padre, consumada en la cruz y respondida por el Padre en la resurrección. Es un *ephapax* irrepetible, perdurante, eterno (Rom 6, 10; 8, 34; Heb 7, 27; 9, 12; 10, 10; 7, 25). Vista desde la historia e iglesia posterior es un *perfectum praesens*. La carne y el tiempo humanos de Jesús pasaron a constituir su eterna persona de Hijo, ahora presente y vivificadora, atrayéndonos hacia su propio futuro. Cristo es actualizado en cada generación por el kerigma de su muerte y resurrección (*evangelio*); por la anámnesis de lo que hizo la noche en que fue entregado y de su entrega subsiguiente

56 Concilio Vaticano II, *Gaudium et Spes* 22.

57 Cristo no es comprensible sin el AT. La primitiva iglesia lo entiende con los hechos vivos en la memoria y con la Escritura ante los ojos. Ha utilizado varias categorías para instaurar la relación entre el AT y Cristo: las categorías de promesa-cumplimiento (textos), de tipo-antitipo, de sombra y realidad que la proyecta, de figuras que lo esbozan y él que corporeíza ese esbozo, de un Dios actuando en medio de los hombres a un Dios hecho hombre, de una compasión con los pobres y sufrientes hasta la apropiación y sustitución de su pecado y marginación suprema en la cruz. Cfr. C. Westermann, *El Antiguo Testamento y Jesucristo* (Madrid 1972); C. H. Dodd, *According to the Scriptures* (London 1952); J. Daniélou, *Sacramentum Futuri* (Paris 1950); R. P. C. Hanson, *Allegory and Event* (London 1959); A. T. Hanson, *Jesus Christ in the Old Testament* (London 1965); O. González de Cardedal, *Cristología* (Madrid 2001) 569-571.

Universidad Pontificia de Salamanca

(*eucaristía*); por la interpretación que se realiza siglo tras siglo acrecentativamente en la conciencia creyente, en la reflexión teológica, en la experiencia celebrativa, en la acción misionera y en las decisiones que en los concilios llevan a cabo los obispos con la asistencia del Espíritu Santo (*mística, misión, martirio, dogma*); por el servicio generoso a pobres y enfermos en su nombre (*diaconía*).

La historia es así el lugar de la *revelación* de Dios, de la *realización* del hombre en el encuentro con él y de la reciprocidad de destino entre ambos, de la que deriva la *salvación*. Salvación del hombre ante todo. Pero en un cierto sentido también 'se salva' Dios, es decir logra sus designios, completa su creación, gana para siempre al hombre como su amigo. Si el hombre no se salvase, sería Dios quien perdiera, porque se quedaba para siempre sin su amigo a quien creó para ser su compañero de destino en el mundo. Perdido el hombre, quedaría el Padre para siempre bajo el dolor del hijo ausente, ajeno al Misterio, lejano del hogar. La parábola evangélica del llamado hijo pródigo tiene como centro y protagonista al Padre: su aceptación del Hijo que le pide la herencia dándosela, su dolor por la ausencia de quien vive en la *regio longinqua, regio dissimilitudinis, regio egestatis*. Recuperado por el Mediador, ahora puede el hombre retornar a la *regio beatitudinis, regio ubertatis indeficientis*, y allí encontrar en el amor del Padre que le espera su libertad, a la vez que su soberanía sobre todos los demás órdenes de realidad inferiores a él (*regio media salutis*). San Agustín ha construido sus *Confesiones* con esta parábola ante los ojos.[58] Ambos, el pecado y el perdón del hijo, tienen su medida en el amor del Padre, en la casa común. En alemán *Heim* (hogar) y *Gehemnis* (Misterio) tienen la misma raíz; el Misterio es el hogar reduplicado por un calor y amor infinitos. Por eso sólo el Misterio alumbra y sólo el Padre consuela.

En un sentido la historia es única (historia del mundo), pero en otro es bifacial, porque dentro de ella actúa la gracia que no es fruto sólo de este mundo (historia de la salvación). Es bifacial a su vez porque es simultáneamente historia del hombre e historia de Dios. "En Jesucristo y en su gracia el mundo se hace historia de Dios mismo".[59] ¿Cómo acceder e insertarse en esa historia? Una es la mediación del historiador positivista que constata los hechos *(Darstellen)* y los sitúa dentro de los procesos históricos *(Erklären)*; otra es la del her-

58 *Conf* 7, 0, 16; 7, 2, 2-4; 2, 10, 18; 9, 10, 25; 13, 27-28; 7, 17, 11. Cfr. S. Álvarez Turienzo, *Regio media salutis. Imagen del hombre y su puesto en la creación. San Agustín* (Salamanca 1988).

59 K. Rahner, *Diccionario teológico* (Barcelona 1966) 300.

Universidad Pontificia de Salamanca

meneuta, que discierne el sentido de la existencia expresada por quienes la vivieron *(Verstehen)*; otra es la de quienes la perciben como revelación y acción de Dios desde la fe en la iglesia, donde perduran los signos, las personas y las palabras de Cristo (Fe y celebración; testimonio y realización en la propia vida). La historia de Dios en Cristo se convierte así en nuestra historia. Nuestro trayecto en temporalidad, libertad, mortalidad y solidaridad en el mundo, libremente asumido, no tiene otro sentido que conformarnos a ella (historicidad).

9. La historicidad cristiana

Nuestra existencia cristiana se despliega así en la memoria del hecho único e irrepetible de Cristo, en la ejercitación personal de nuestra libertad en tiempo y lugar, en la espera confiada y gozosa de que Cristo complete su redención en nosotros y en su aparición gloriosa nos configure definitivamente con él. El tiempo es un 'aguardar y acelerar su parusía' (2 Pedro 3, 12), acreditándole como Señor con nuestras obras, y orando para que venga su reino. Esa es la historicidad de la existencia cristiana, enclavada así en los tres tiempos. En la eucaristía tiene su sello y realización supremas, en cuanto que ella es memorial del muerto y resucitado (memoria passionis); en ella se nos otorga su vida de Hijo (mens impletur gratia) y con ella recibimos un anticipo de la comensalidad futura (futurae gloriae nobis pignus datur).[60] A la común historicidad humana corresponde una peculiar historicidad cristiana.

> "Historicidad designa aquella peculiar determinación fundamental del hombre, por la que está puesto en el tiempo; en un pasado, que en su mayor parte no fue determinado por él mismo, y que, sin embargo, sigue repercutiendo sobre él, a la vez que puesto ante un futuro que le provoca. Él está colocado en un estado predeterminado y predeterminante, que en libertad debe asumir. Con esto queda dicho que él se rea-

60 Santo Tomás, "Sacramentum est et signum rememorativum eius quod praecessit, scilicet passionis Christi; et demonstrativum eius quod in nobis efficitur per Christi passionem, scilicet gratiae; et prognosticum, id est praenuntiativum futurae gloriae". STh 3 q 60 a 3; Id., *Officium de festo corporis Christi. Antiphona ad Magnificat*, en: *Opuscula Theologica II* (Roma 1954) 280. En el mismo lugar define así la eucaristía: "Hoc sacramentum Christus instituit tanquam passionis suae *memoriale perenne*, figurarum veterum impletivum, miraculorum ab ipso factorum maximum et de sua contristatis absentia solatium singulare reliquit".

Universidad Pontificia de Salamanca

liza a sí mismo (y no simplemente reacciona a lo previamente dado), en la medida en que toma postura ante los acontecimientos, y en la que él transforma el tiempo, en cuanto que en el 'ahora' de su decisión responsable convierte lo determinante previo, el tiempo físico, en su tiempo y de esta forma llega a sí mismo como existente. Así la historia se convertirá en lo configurado por el hombre a diferencia de los despliegues propios de los procesos naturales...

Teológicamente la historicidad quiere decir que la palabra de Dios le afecta como llamada en un 'instante' determinado y preconfigurado, provocándole a una respuesta, que precisamente corresponde a ese 'ahora', de forma que ni llamada ni respuesta son intemporales o ahistóricas. En perspectiva teológica la historicidad además quiere decir que el hombre está abierto para la determinación soberana de Dios y que puede esperar de un acontecimiento histórico-personal la salvación de sí mismo, del mundo y de la historia".[61]

La historia emplaza al hombre y la historia cristiana emplaza al cristiano, de forma que sólo poniendo en juego su existencia, su libertad, su tiempo, su decisión en predilección o en rechazo, puede el uno ser hombre y el otro ser cristiano. Si hablar de historicidad humana implica acentuar algunas de sus dimensiones constituyentes, abiertas y pendientes (creaturidad, finitud, unicidad, irrepetibilidad, fragmentariedad, responsabilidad, futuridad, mortalidad), hablar de historicidad cristiana supone afirmar que todo nos está dado por Dios, pero todo está pendiente de la libertad y respuesta del hombre; que la acción de Dios reclama, pasa y traspasa la acción del hombre; que sólo en el abrazo de los tres tiempos (el pasado por la memoria actualizadora, el presente por el amor que discierne y se adhiere, el futuro por la esperanza sostenida en la promesa), llega el cristiano a su cristianismo; que la historia presente es el lugar concreto donde pasado y futuro se verifican en su gratuidad divina a la vez que en su exigencia humana; que cada instante puede convertirse en un καιρός de gracia, que el futuro sólo nos está dado como promesa, y por tanto es en la vigilia, responsabilización, rentabilidad de los talentos, paciencia y espera donde está la salvación. Significa finalmente que "de la acción de Dios y de la respuesta del hombre brotan una y otra vez intrahistóricamente nuevas épocas de la salvación".[62]

61 H. Vorgrimmler, *Neues Theologisches Wörterbuch* (Freiburg 2000) 222.
62 K. Rahner, *Diccionario teológico*, 301.

Universidad Pontificia de Salamanca

No está la fe anclada ni concluida en el pasado. No es sólo una íntima experiencia presente. No contiene sólo la promesa y espera de un futuro. La historia que Dios ha hecho con nosotros y que se ha convertido en nuestra historia, fundadora entonces y fundante para siempre, nos abre a los tres tiempos. Pero ya ha injertado en el mundo un principio de eternidad: el Cristo glorificado por su Espíritu nos permite sentirnos superiores a la temporalidad mortalizante, vislumbrar la nueva creación, confiarnos a ella y servirla realizando en este mundo los signos, que como destellos anticipen la Luz que vendrá.[63]

63 Cfr. B. Forte, *La eternidad en el tiempo. Ensayo de antropología y ética sacramental* (Salamanca 2000).

Universidad Pontificia de Salamanca

SUMARIO

El hombre no está en el mundo ni en el tiempo: es mundo y tiempo. Es naturaleza y es historia. "Ya nuesta vida es tiempo" (A. Machado). En esa constitución de la vida humana se ha insertado Dios, de forma que Dios tiene destino, como nosotros y tiempo para nosotros. Cristo es el lugar en el que el ser de Dios se trenza con la temporalidad humana. El Eterno, crucificado y glorificado, es ya contemporáneo a cada hombre en su noche. A la luz de estas categorías, se quiere iluminar el sentido de la historia universal y el destino de cada vida personal. Se ofrece así un resumen de los proyectos más significativos para una teología de la historia, mirando hacia el futuro.

SUMMARY

Human being does not exist in the world nor in time: it is world and time. Is is nature and history. "Our life is time alredy" (A. Machado). God has inserted Himself in this constitution of human life, so that He has a common destiny with us and time for us. Christ is the place where the being of God gets involved in human transience. The Eternal, crucified and florified, is already contemporary with every single human being in it's night. Having in mind these categories the aim is to enlighten the sense of universl history and the destiny of every human life. Thus a summary of the most significant projects for a theology of history is being offered, always looking into the future.

Universidad Pontificia de Salamanca