

HISTORICIDAD

Para la teología cristiana, el problema de la historicidad forma parte de la teología trascendental, es decir, de la ciencia que estudia los supuestos y condiciones en los que se da históricamente la → revelación y que investiga cómo ésta afecta históricamente a todos los hombres.

El concepto formal de historicidad recibió su primera articulación filosófica gracias al movimiento moderno del pensamiento occidental, el cual medita de manera refleja sobre el camino histórico que ha recorrido. Los estadios de este proceso de reflexión son el idealismo alemán (Fichte, Hegel, Kierkegaard, Marx), la filosofía de la vida (Dilthey, Nietzsche, Bergson), la fenomenología (Husserl, Scheler, Hartmann), la filosofía existencial (Heidegger, Jaspers). Este descubrimiento —que, por brotar del pensar moderno, se ha intentado exponer con los conceptos propios de la filosofía moderna— no ha venido a plantear, sino a esclarecer el hecho de que el hombre, en la comprensión trascendental *a priori* que tiene de sí mismo, se descubre como el ser de la historia, y en ésta descubre la historia de su ser.

Hay que decir, de todos modos, que tanto el problema como el concepto de historicidad nacieron al contacto con la historia judeo-cristiana de la salvación y la revelación y con los impulsos procedentes de ella. Sin embargo, el desarrollo expreso de este concepto tuvo lugar prácticamente fuera de la → teología, de suerte que las categorías de lo histórico y de la historicidad comienzan a repercutir hoy sobre la teología por el camino de la filosofía. Así, estas categorías son devueltas a sus verdaderos y propios fundamentos de intelección y a los supuestos que operan en ellas (→ filosofía y teología).

1. *Definición.* La historicidad designa un rasgo constitutivo (que engloba el mundo y el → tiempo) de la existencia humana (en su unidad de individualidad y socialidad). Por ella el hombre, situado entre un pasado que se le presenta siempre como dato previo, que él posee, pero no domina (comienzo), y un futuro que le preocupa, que se acerca, pero aún ha de venir (fin), posee su «esencia» concreta en el diálogo entre libertad y disponibilidad (intramundinidad); y la posee no «estáticamente», como algo ya listo, sino asumiendo y discutiendo los motivos y condiciones de su libertad, que le vienen dados de antemano y que se le otorgan, en la época en que vive, como su → «mundo» concreto.

2. *Desarrollo.* a) El hombre es un ente especial que, en contraste con la realidad infrahumana, es la diferencia con respecto a sí mismo. Esto significa que el hombre posee una esencia que impone a su historia una norma y una finalidad. Sin embargo, el hombre impulsa la historia misma como realización y recuperación de su propia esencia (entendida aquí no como el concepto abstracto de esencia, sino como la realidad fundamental concreta del hombre). Esta esencia del hombre no es solamente una estructura previamente dada a su acción, sino que es lo que el hombre trata de realizar en su propia historia. Lo cual significa que el hombre se encuentra dado de antemano, tiene un horizonte para su acción, aparece siempre bajo una ley determinada y previa, ley que es de índole limitada y que limita la posibilidad de su devenir y su obrar. El hombre experimenta esta ley como el fundamento limitado *a priori* de la historia de su propia libertad. Y cuando el hombre posee consciente y libremente su esencia como fundamento y límite de su → libertad, es justamente esta esencia lo que la libertad trata de realizar. (Este «antropocentrismo» no se contrapone al «teocentrismo», pues el hombre que dispone de sí mismo constituye, en virtud de este mismo hecho, una referencia trascendente hacia el → misterio absoluto, y precisamente entiende esa referencia al disponer de sí mismo de una o de otra forma). Así, el fundamento de la acción humana puede ser también su objeto. Aparece aquí una dialéctica ontológica entre «lo dado como tal» (*Vorgegebenheit*) y «lo dado como tarea» (*Aufgegebenheit*), de suerte que no es posible hacer coincidir de manera absoluta estas dos cosas. Lo que el hombre encuentra siempre como algo ya dado, eso mismo le está encomendado como tarea, como contenido de la llamada de su libertad; pero no va apareciendo sino progresivamente en el cumplimiento nunca adecuado de esa tarea, de manera que

ambos aspectos se dan conjuntamente en un proceso histórico. Esta circunstancia muestra claramente que no se puede concebir al hombre como tal si no se concibe al mismo tiempo algo que es entendido como no perteneciente a su esencia: lo previamente dado (= la esencia concreta) no puede procurarse su cumplimiento *por sí mismo* y, sin embargo, debe procurárselo ello mismo. En consecuencia, el dinamismo móvil de lo previamente dado tiene que pertenecer internamente a la esencia que busca su autorrealización y, sin embargo, no puede ser un momento constitutivo de la misma. La peculiaridad de este dinamismo, que da lugar simultáneamente a la interioridad del cumplimiento en la esencia y a su carácter de no consumación, se mide por la magnitud de la tensión entre lo dado como tal y lo dado como tarea. Cuando la historia se desenvuelve en el horizonte de la trascendencia absoluta, lo que llamamos Dios es lo más íntimo y lo más superesencial y lejano de ese movimiento (origen primero y fin último; → Dios, I). En el ámbito de la historia cristiana de la salvación y la revelación, la esencia como tarea está encomendada a una libertad *dialógica*. Esto significa que la propia libertad y su objeto se experimentan de tal modo —a pesar y a causa de la irrenunciabile responsabilidad de la libertad consigo misma— que se fundan en una libertad absoluta: en la libertad del misterio exclusivo de Dios. En cuanto individuo concreto, el hombre está religado a su tiempo, al *tiempo* finito, perecedero, orientado, que le ha sido asignado. De esta limitación del tiempo, determinada por un comienzo y un final, resultan la determinación y significación cualitativas del instante, del ahora, hasta el punto de que la historia propia de cada uno constituye una serie de instantes que cambian constantemente de cualidad. Este instante radica en lo presente, en el horizonte de su fin y del fin hacia el que corren todos los instantes.

b) Dado que el hombre se sabe determinado siempre por una multiforme realidad mundana que no es él, y que en su reflexión se ve siempre como una libertad realizada, experimenta siempre en sí un *haber-sido* (*Gewesenheit*), que determina actualmente su «ser» (*Wesen*) desde el pasado. En este haber-sido, el pasado permanece presente. En el haber-sido, el pasado está presente como *algo que no se domina*, pues aparece como fundamento de la libertad, del cual ésta no dispone jamás totalmente y al que tampoco ilumina jamás totalmente en cuanto libertad, por no estar aún realizada del todo. El pasado es simultáneamente un pasado conservado y encomendado como tarea, pues la libertad trata de realizarlo precisamente ahora y de lograr su presencia mediante la acción de la libertad. Porque el pasado exige a la libertad ser conservado y asumido, se abre la dimensión del *futuro*. Dado que la posibilidad y los límites de ese futuro se basan en el haber-sido del pasado, el futuro tiene el carácter de algo que se acerca. Y dado que el pasado invoca la libertad de la existencia histórica, con lo cual ésta experimenta que ese pasado está puesto también frente a una libertad absoluta, el futuro alcanza el carácter de algo que aún ha de venir.

Partiendo de aquí se va formando el *presente* y se descubre como la manifestación de la libertad en la unidad de un pasado que se posee, pero no se domina, y de un futuro que se acerca, pero aún ha de venir.

c) Desde este fundamento se define la actitud libre, ambivalente, de la existencia histórica con respecto a estos dos éxtasis del tiempo histórico en su unidad presente. La existencia histórica puede conservar su *pasado* asumiéndolo libremente y puede excluirlo protestando contra su haber-sido; con ello puede aceptar o rechazar su condición de criatura y su relación dialógica con la libertad de Dios. El acto de esa aceptación y apropiación es la anamnesis recordativa y repetidora, el recuerdo de quien se piensa a sí mismo desde sí mismo; recuerdo que, mediante el proceso histórico de la → tradición, se convierte en el haber-sido de la existencia histórica. Este recuerdo del pasado se realiza en una inmediatez mediatizada por la tradición, pues la figura histórica en la que lo pasado se convierte en haber-sido de la existencia histórica no encubre por principio la realidad originaria de lo pasado, sino que la preserva de la corrupción y opera una auténtica permanencia de lo pasado. Es inevitable que lo pasado, para no dejar de ser lo que es, adopte una forma siempre nueva; en ello reside la «necesidad» de lo histórico: la relación con el «necesario» haber-sido —relación ineludible para la existencia— no puede prescindir jamás de la forma histórica de ese haber-sido. Únicamente en ella posee la esencia real su identidad histórica consigo misma, se comunica a nosotros e impide a la existencia que pretenda proyectarse a sí misma tan sólo desde su esencia abstracta. La anamnesis no puede aceptar el pasado más que entregándose sin reservas al propio haber-sido de la existencia histórica, es decir, no reduciendo la relación con el pasado a una mera referencia al pasado mediante la reasunción arbitraria de una existencia neutra en sí misma (historicismo). Al aceptar el pasado, la anamnesis le da una nueva forma histórica, la cual se halla a la vez determinada por el horizonte histórico de comprensión en el que adviene el pasado. A menos que ese pasado sea *totalmente* fallido, su nueva forma histórica le pertenecerá realmente: el futuro del acontecimiento pertenece al acontecimiento mismo.

La protesta que excluye el propio pasado es un intento de solucionar la tarea encomendada por éste a la libertad rechazando la tarea en sí. En este sentido es «exclusión», es el intento de vivir de un «presente» que luego concibe falsamente como un comienzo nuevo, absoluto e ilimitado (actualismo, existencialismo).

La aceptación auténtica del *futuro* implica aceptarlo simultáneamente como algo que se acerca, pero está aún por venir, en la unidad indisociable de estos dos aspectos. Tal aceptación, por tanto, debe ser → esperanza y apertura en la medida en que del futuro se espera *todavía* —pero se espera *realmente*— el cumplimiento, no interpretando esto como un retorno del pasado, es decir, en la medida en que se acepta auténticamente el futuro. Pero en la medida en que no se espera el futuro meramente como pasado venidero, en su aceptación se encuentra fundamentada en principio la posibilidad de una auténtica crítica del pasado y, mediante ella, una relación auténtica, *positiva*, con él. Es decir, queda fundamentada la posibilidad legítima de una transformación histórica en forma de revolución y arrepentimiento, los cuales asumen el pasado a la vez que lo rechazan.

Por otra parte, cuando se niega el carácter venidero del futuro —carácter

que se funda en el pasado—, cuando se malentiende el presente dándole un sentido actualista y se niega la finitud del proyecto de la libertad, entonces la relación con el futuro se convierte en utopismo y la revolución absoluta se transforma en permanencia.

Pero si se reprime angustiosamente lo que hace del futuro una realidad venidera de la que no podemos disponer y —en una ahistórica necesidad de seguridad que pretende sustituir la esperanza por la posesión— se malentiende el pasado interpretándolo como fundamento adecuado del futuro, entonces surge la actitud del conservadurismo restaurador.

En correspondencia con estas actitudes, la relación de la existencia histórica con su *presente*, cuando se acepta éste auténticamente, es la → obediencia, puesto que se responde a la llamada del pasado aceptado y del futuro que se acerca, y el abandono, puesto que el sujeto histórico de la libertad queda abierto a disposición de un pasado que no domina y de un futuro aún por venir.

Cuando la relación con el futuro se concibe de manera utópica, el presente queda degradado y convertido en mero terreno de edificación del futuro, y todo comportamiento de disfrute respecto al presente queda falseado y convertido en pecado original. Cuando el hombre no está dispuesto a exponerse al futuro en lo que tiene de por-venir, la relación con el presente pasa a ser mera defensa de un presente que se justifica completamente a sí mismo desde sí, siendo, por tanto, sólo algo de que se disfruta (esteticismo).

3. *Ontología e historicidad*. La comprensión que tiene el hombre de sí mismo como ser histórico es siempre interpretación de la relación de su historicidad con su saber acerca del → ser en general, es decir, con la metafísica en cuanto ontología. En este problema hay que distinguir ciertamente, por una parte, la metafísica como reflexión temática sobre la relación originaria con el ser (relación que domina la existencia), y por otra, esta relación misma. La historicidad de la ontología temática es más externa, más perceptible. Es de índole distinta que la situación fundamental en que se experimenta la relación con el ser, si bien reina entre estas dos realidades una indisoluble relación de referencia (relación que es, a su vez, historia) y por más que esta situación fundamental tenga su propia historia.

a) La esencia de la historia exige que el conocimiento histórico tenga cierta perspectiva, y esto sólo es posible gracias a la trascendencia del espíritu en su relación con el ser en general. Así, pues, esa misma trascendencia es un elemento constitutivo de la historicidad en cuanto condición para que la historia sea posible. Por ello, el saber del hombre acerca de su historicidad y de su historia está sostenido siempre, de manera necesaria, por un saber absoluto. Esto no ha de entenderse como si este saber se poseyese en una absolutez ahistórica. Por el contrario, en su historia el hombre se experimenta siempre como referido al misterio inabarcable. Por este motivo, para el hombre histórico sólo hay un saber absoluto en el sentido de que mantiene siempre abierta su historia al futuro y, en consecuencia, mantiene abierta su

→ verdad histórica como inadecuada al ser absoluto y la acepta como algo relativo, permitiendo que el misterio absoluto domine —por la aceptación o la repulsa— la realidad histórica, sin querer mediatizar trascendentalmente esta experiencia. En ese aspecto, el último acto de la ontología temática es la visión de la obediencia abierta y disponible a la realidad histórica. Esta puede entonces manifestarse como el lugar de la presencia de lo absoluto, presencia efectiva que se muestra posible y se comunica libremente. Por este motivo, la historicidad exige la ontología como condición de su posibilidad. Y la historia es el ámbito donde tiene lugar el misterio que se da o se rehúsa.

b) Pero, dado que la ontología en su realización temática es siempre un proceso histórico y la tematización de la relación ontológica fundamental se da siempre en un retorno a la concreción histórica, resulta que, al darse de un modo tematizado la verdad absoluta del misterio incomprensible, nos hallamos también ante un acontecimiento histórico. Histórico no sólo con respecto al acto de dejarse aprehender en cuanto tal, sino también con respecto al medio histórico que sirve de mediador a esa verdad absoluta. Así, pues, la metafísica se realiza siempre en un horizonte determinado, que es histórico y del que el hombre no puede disponer.

Si bien el acontecimiento histórico cae dentro de un horizonte previo de interpretación metafísica, no es menos cierto que este horizonte, por ser también histórico, está determinado por los acontecimientos históricos según la potencialidad concreta de éstos y va cambiando en el curso de una historia. Cuando el misterio absoluto se presenta en la realidad histórica concreta como absolutamente cercano y se produce su aceptación por la apertura obediente de la existencia histórica, los horizontes históricos de su aceptación no quedan sencillamente suprimidos en su pluralidad, sino superados y liberados en una cercanía absoluta al misterio absoluto en cuanto tal, sin que esta referencia al ser absoluto e inabarcable vuelva a caer en el vacío de la mera referencia formal (es decir, en la pregunta sin respuesta de la historicidad formal en cuanto tal).

4. *Historicidad e → historia de la salvación.* El hombre experimenta el futuro como aún por venir y no debe aceptarlo únicamente como algo que se acerca. Por eso no puede en su historia aceptar simplemente como salvación el presente en cuanto futuro alcanzado del haber-sido, si bien en la historia está en juego el hombre como totalidad y, en este sentido, su → salvación. Por ello la historia, vista desde la historicidad del hombre, no es sino la espera esperanzada de la salvación aún por venir: tiene sentido de adviento. Pero cuando el misterio absoluto comunica libremente su cercanía absoluta en la experiencia de una realidad histórica cuya aceptación es operada por el misterio mismo, y cuando esa cercanía es captada, entonces el futuro aún por venir puede transformarse en presente de la salvación, sin que por ello se elimine la historia. En esta llegada escatológica del futuro absoluto aún por venir como salvación, el comienzo —sustraído a la experiencia de la historicidad en cuanto tal— se hace presente y se desvela en la historia misma como proyecto real de salvación. Tal proyecto es rebasado en la his-

toria, de tal forma que una teología lineal y una teología cíclica de la historia sólo aparecen como válidas si se absorben recíprocamente. En la salvación, el futuro pendiente llega como un verdadero acontecimiento divino; por ello el futuro no es la simple llegada del pasado de vuelta a sí mismo (no es un mero retorno al paraíso). Y como el pasado es apertura realmente auténtica hacia el futuro en cuanto aún por venir (*desiderium naturale in visionem beatificam*), resulta asimismo insuficiente un esquema histórico lineal que no tenga en cuenta el pasado (ya como ascendente, ya como descendente). La protología, que se funda en una → escatología, está condicionada por la → unidad dialéctica de esos dos aspectos.

5. *Comprensión e historicidad.* El entender es un elemento de la historia. Con ello el hombre no sale de su historia, sino que la realiza, porque la autoposición consciente y libre de la existencia histórica es ya historia en el sentido más eminente, y la interpretación de la propia historia se realiza en un horizonte que la existencia histórica no escoge ni domina adecuadamente. La crítica (o la destrucción crítica) del propio horizonte de comprensión y del horizonte de un tiempo anterior es ciertamente legítima y constituye un momento de la historia y de la apertura a un futuro aún por venir. Pero como esa crítica es también histórica, no es por sí misma el modo de apropiarse la verdad absoluta y la salvación, como piensa una interpretación existencial de la historia.

G. Simmel, *Vom Wesen des historischen Verstehens*, Berlín 1917; E. Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme* (Gesammelte Schriften III), Berlín 1922 (reimpresión: Aalen 1961); G. Simmel, *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*, Munich-Leipzig 1923; M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Halle 1927; F. Kaufmann, *Geschichtsphilosophie der Gegenwart*, Berlín 1931; S. Holm, *S. Kierkegaards Geschichtsphilosophie*, Stuttgart 1950; W. Kamlah, *Christentum und Geschichtlichkeit*, Stuttgart 1951; K. Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Munich 1952; K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Stuttgart 1953; K. Jaspers, *Philosophie II*, Heidelberg 1956; R. Bultmann, *Geschichte und Eschatologie*, Tubinga 1958; W. Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (Gesammelte Schriften VII), Stuttgart 1958; K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, Stuttgart 1958; R. Berlinger, *Das Werk der Freiheit*, Francfort 1959; F. Meinecke, *Die Entstehung des Historismus*, Munich 1959; F. Meinecke, *Zur Theorie und Philosophie der Geschichte*, Stuttgart 1959; K. Löwith, *Gesammelte Abhandlungen*, Stuttgart 1960; W. Brüning, *Geschichtsphilosophie der Gegenwart*, Stuttgart 1961; A. Brunner, *Geschichtlichkeit*, Berna-Munich 1961; L. Steiger, *Die Hermeneutik als dogmatisches Problem*, Gütersloh 1961; F. Wiplinger, *Wahrheit und Geschichtlichkeit*, Friburgo-Munich 1961; R. Berlinger, *Augustins dialogische Metaphysik*, Francfort 1962; R. Marlé, *Le problème théologique de l'herméneutique*, París 1963; H.-G. Gadamer, *Le problème de la conscience historique*, Lovaina-París 1963; G. Bauer, *Geschichtlichkeit*, Berlín 1963; R. Schaeffler, *Die Struktur der Geschichtszeit*, Francfort 1963; H. R. Schlette, *Epiphanie als Geschichte*, Munich 1966; R. Wittram, *Zukunft in der Geschichte*, Gotinga 1966; P. Hünermann, *Der Durchbruch des geschichtlichen Denkens im 19. Jahrhundert*, Friburgo 1967; J. Möller, *Geschichtlichkeit und Ungeschichtlichkeit der Wahrheit: Theologie im Wandel* (Munich 1967) 15-40; J. M. Robinson-J. B. Cobb (eds.), *Theologie als Geschichte*, Zurich 1967; J. Splett, *Vérité, certitude et historicité*: Archives de Philosophie 30 (1967) 163-186; K. Rahner, *Oyente de la palabra*, Barcelona 1967; J. Cobb, *Hacia una superación del*

historicismo y del positivismo: Concilium 57 (1970) 30-39; A. Darlapp-J. Splett, Historia e historicidad: SM III (1973) 429-443; A. Darlapp, Teología fundamental de la historia de la salvación: Mysterium Salutis I (Ed. Cristiandad, Madrid 21974) 49-136.

A. DARLAPP