INTERPRETACIÓN TEOLÓGICA DE LA HISTORIA Y ESPIRITUALIDAD*

JOSÉ LUIS ILLANES

SUMARIO: INTERIORIZACIÓN Y MUNDO EN EL CONSTITUIRSE DE LA EXPERIENCIA ESPIRITUAL. 1. *La vida espiritual como proceso de profundización existencial*. 2. *La condición mundanal del ser humano y sus implicaciones espirituales*. SIGNIFICADOS Y DIMENSIONES DE LA HISTORIA. 1. *Ciencia, nihilismo y fe ante la pregunta por la inteligibilidad y por el sentido*. 2. *Historia de la salvación e historia de las civilizaciones: análisis de algunas posiciones paradigmáticas*. PARA UNA CARACTERIZACIÓN DE LA ACTITUD EXISTENCIAL CRISTIANA. 1. *Encuentro con Dios en y a través del actuar terreno*. 2. *Seriedad con las cosas y respeto a la autonomía de los órdenes creaturales*. 3. *Comprensión sapiencial de lo secular*. 4. *Conciencia del carácter penúltimo de las realizaciones histórico-temporales*. 5. *Sintonía con el dinamismo histórico*.

La cuestión de las relaciones entre espiritualidad cristiana e historia puede ser abordada desde dos perspectivas diversas: descriptiva o teórica. La primera lleva a situar la vivencia espiritual en el contexto de los diversos periodos histórico-culturales por los que ha atravesado la vida cristiana, a fin de detectar los rasgos que caracterizaron el modo de manifestarse la vida espiritual en las diversas coyunturas históricas. La segunda se interroga en cambio sobre las relaciones que median entre la vivencia espiritual en sí misma considerada y la historicidad en cuanto dimensión constitutiva de la condición humana.

Obviamente esas dos perspectivas, siendo distintas, no se contraponen, sino que se complementan; más aún, se reclaman la una a la otra. Todo intento de analizar las formas que asume la experiencia espiritual

---

* El presente trabajo contiene, ampliada, la ponencia sobre el mismo tema presentada en el Simposio sobre *Tiempo y Espiritualidad* organizado por el Instituto de Espiritualidad de la Pontificia Universidad Gregoriana (Roma, 3-5.V.2001).

a lo largo de la historia —e incluso el mero hecho de concebir ese intento— presupone la convicción de que la vivencia espiritual dice relación a la historia, al menos por lo que se refiere al modo de expresarse. Y, a la inversa, una reflexión especulativa sobre las relaciones entre espiritualidad e historia no puede por menos de tener en cuenta el dato ofrecido por la historia concreta de la espiritualidad y, dentro de ella, por los grandes planteamientos teológico-espirituales.

En todo caso, y dando por sentadas estas consideraciones introductorias, señalemos que en el presente escrito procederemos de acuerdo con la segunda de las perspectivas mencionadas. ¿Por qué y en qué grado la historia se integra en la vivencia espiritual?, tal es la cuestión que aspiramos a abordar. O también, y quizá más propiamente, ¿qué componentes o dimensiones esenciales de la vida espiritual hacen que esa vida se abra al acontecer histórico y se despliegue en conexión con él?

INTERIORIZACIÓN Y MUNDO EN EL CONSTITUIRSE DE LA EXPERIENCIA ESPIRITUAL

La pregunta que acabamos de formular invita, especialmente en la última de sus enunciaciones, a comenzar la reflexión partiendo de un análisis de la vida espiritual. Ése será el itinerario que seguiremos esbozando, primero, algunas consideraciones en torno a la naturaleza de la vida espiritual para centrar después la atención en lo que podemos calificar como dimensión encarnada de esa vida y, por tanto, en su referencia al mundo y a la historia.

1. *La vida espiritual como proceso de profundización existencial*

Hablamos de vida para significar actividad, y actividad que nace del interior del sujeto que la realiza. La expresión «vida espiritual» presupone esa significación, pero indica algo más: remite no a toda vida, sino, específicamente, a la vida que es propia de un ser que trasciende la materialidad y cuyo vivir implica en consecuencia no sólo actividad, sino actividad que revierte sobre el sujeto que la realiza y lo enriquece; en otras palabras, un ser cuyo vivir presupone inmanencia, conciencia de sí, amor. Hablar de vida espiritual es, por eso, hablar de vida humana, y,

más concreta y preñantemente, de vida humana plena o integral: la vida que alcanza el ser humano cuando procede y actúa como hombre, desarrollando esa capacidad de autoconciencia, de autodominio y de expansión de la que está dotado.

La vida espiritual se despliega en la medida en que el hombre, habiendo tomado conciencia de la amplitud del propio espíritu, percibe la riqueza de la realidad que le circunda, pone en ejercicio su capacidad para trascender lo periférico, lo banal y lo inconsistente y, dominando el flujo del acontecer, se abre, a través precisamente de cuanto acaece, hacia lo supremo y hacia lo profundo. En otras palabras, cuando sabe admirarse ante la verdad, ante la bondad y ante la belleza, e interrogarse sobre su fuente y su raíz. La vida espiritual, connota, en suma, capacidad de maravilla y de interiorización, y —a nivel propiamente cristiano— apropiación real y viva de lo confesado en la fe, conciencia de la presencia de Dios en el propio corazón, y por tanto oración, sin la que no hay cristianismo auténtico. De ahí que a la experiencia espiritual se le opongan la superficialidad, la ligereza y la frivolidad, el desperdigarse del ánimo en una multiplicidad de sensaciones, afanes y sentimientos, sin comprometerse a fondo con ninguno. En otras palabras, toda actitud existencial que, dejando al margen la propia y personal subjetividad y desconociendo la hondura de lo real, se pierda o aliene en los aspectos periféricos del acontecer.

Pero si el hombre debe recorrer el camino de la interioridad para tomar conciencia de su verdad y de su riqueza, no se debe olvidar que como fruto de ese proceso de interiorización, el espíritu humano no sólo advierte su trascendencia sobre lo inmediato y, por tanto, su capacidad de plenitud y de infinito, sino, a la vez e inseparablemente, su condición de ser en el mundo. Más concretamente, de ser que no sólo existe en el mundo, sino que está referido al mundo. El hombre, en efecto, alcanza la plenitud del ser y de la vida no por la vía de la pura introspección, de la mera conciencia de sí, sino a través de la apertura a cuanto le rodea y, más concretamente, a quienes le rodean; en suma, no ya por el autoconocimiento sino por el conocimiento del otro y, más radical y acabadamente, por el amor.

La vida espiritual implica por eso interioridad, autoposición, pero también exterioridad o, por mejor decir, trascendencia en el sentido fuerte del vocablo: no sólo advertencia de la propia infinitud, sino salida de sí, conciencia de la alteridad, comunión con el otro y con los otros.

Todo lo cual implica, y llegamos así al punto que aquí especialmente nos interesa, que la vida espiritual se despliega en y a través de un vivir efectiva, concreta e históricamente vivido y, en consecuencia, una valoración de la historia como tal. Realidades que en la experiencia cristiana se ven no sólo recogidas, sino reforzadas, ya que el Dios que nos da a conocer el Evangelio no es una fuerza impersonal ni un fondo del ser difuso e innominado, sino un Dios trascendente y tripersonal, un Dios que es amor, un Dios que ama e invita a responder a sus requerimientos y, por tanto, a vivir no de cualquier modo, sino precisamente a vivir amándole y amando lo que Él ama y con la efectividad con que Él lo ama.

Nos encontramos ante un núcleo doctrinal que entronca con contenidos de la fe cristiana centrales, decisivos para la temática que nos ocupa; convendrá por eso que los glosemos, aunque sea de modo sucinto y esquemático:

a) En primer lugar y ante todo, la realidad de Dios como vida y vida trinitaria, vida que implica distinción interpersonal, conocimiento, amor y donación mutuas del Padre, del Hijo y del Espíritu y, en consecuencia hemos sido creados a imagen de Dios, la realidad de nuestro espíritu como espíritu abierto a la comunión. Acceder a Dios, momento culminante del proceso de interiorización que caracteriza a la vida espiritual, no equivale a perderse en un abismo infinito en el que toda singularidad se desvanece, sino, al contrario, entrar en comunión con una vida plena y supremamente personal y, en consecuencia, personalizante. La persona, único ser capaz de amar, se reconoce como tal, de modo muy particular, en el hecho de saberse amada. Y acoger la palabra que Dios dirige en y a través de la revelación acontecida en Jesucristo, implica saberse receptor de un amor que, siendo infinito, personaliza hasta el extremo, invitando a corresponder al amor con el amor, es decir, a entrar en la dinámica de un amor que se propaga y expande

b) En segundo lugar, lo que podemos designar como verdad o, mejor, consistencia de lo real, o sea, esa solidez y trabazón del universo circundante que es atestiguada por la experiencia y confirmada, fundamentándola de modo pleno, por algunas verdades cristianas, como el dogma de la creación, la realidad de la encarnación y el anuncio de la resurrección final de los cuerpos. El mundo en el que nacemos y vivimos no es mera apariencia o fruto de un engaño, sino realidad concreta,

dotada de densidad, de bondad, de actividad, de fuerza. Y dotada de todo ello no al margen de Dios, sino en virtud del acto creador divino. Habla, pues, de Dios y lleva hacia Dios —los cielos narran su gloria¹—, pero no porque inste a desconocer u olvidar su propia realidad y, menos aún, a negarla, sino, al contrario, porque invita a reconocer la fuente última de la que dimanar su ser, su actividad y su vida. Y, en consecuencia, a afirmar contemporánea e inseparablemente lo trascendente y lo inmediato, lo infinito y lo finito.

c) Todo ello conduce, sea ésta nuestra tercera y última afirmación, a proclamar de que el mundo, la realidad concreta en la que vivimos, ha de ser asumida, integrada, en ese proceso de respuesta al amor divino en el que consiste, en última instancia, la vivencia espiritual. No cabe, en efecto, amar a Dios sin amar cuanto Dios ama y como Dios lo ama. Y por tanto sin amar a ese mundo que es fruto del querer de Dios y está regido por su amor. La vida espiritual, también en lo que tiene de teologal —incluso, podríamos decir, precisamente por lo que tiene de teologal, por estar fundada en la comunión con un Dios que es creador y amante—, no se despliega gracias al rebasamiento de lo corporal y de lo histórico, sino, lo que es muy distinto, en virtud de la comunión con Dios en todo momento, también en y a través de lo corporal y de lo histórico.

2. *La condición mundanal del ser humano y sus implicaciones espirituales*

Las consideraciones que, escalonadamente, acabamos de esbozar conducen a una conclusión: la vivencia espiritual cristiana es histórica, intrínsecamente histórica; se desarrolla en la historia y asumiendo la historia, viviendo cada momento del acontecer con conciencia de su apertura a lo infinito, más concretamente, a lo teologal. El mundo no es, pues, para el hombre, un puro contexto en el que tiene lugar un proceso de maduración espiritual que, en última instancia, sería ajeno al mundo, sino una dimensión propia y constitutiva de su existir. En otras palabras,

1. Cfr. Sal 19, 2.

el mundo no es tanto ámbito cuanto tarea, y por tanto historia en el sentido fuerte del vocablo: no simple cuadro cronológico, sino proceso en el que el existir se despliega abriendo a una plenitud a la que el hombre accede no de cualquier modo sino actuando en situación y en concreto, es decir, haciendo propio el acontecer y, de esa forma, transformándolo en historia².

Recalquémoslo mediante una comparación, ciertamente apresurada y necesitada de matices, pero no desviante, con algunas de las más importantes corrientes espirituales atestiguadas por la historia de las religiones. En primer lugar, el neoplatonismo y el budismo. Ambos implican, cada uno por su propio camino, una decidida valoración de las dimensiones espirituales del ser humano, al que invitan a un hondo y decisivo proceso de interiorización. Sin desconocer la grandeza de uno y otro itinerario y acogiendo cuánto cabe aprender de ellos, hay que reconocer a la vez que connotan una minusvaloración o difuminación del mundo. Frente a esa inferencia, la fe cristiana proclama que la plenitud espiritual a la que el hombre está llamado no se alcanza por la vía de la superación de lo sensible o de la aniquilación del deseo, sino por la de una plena apertura a una fuente de lo real —Dios mismo— que no niega lo concreto y lo histórico, sino que se desvela a través de lo concreto, mejor, en lo concreto. Dicho con otras palabras, la experiencia espiritual plena no es una experiencia sin mundo, sino con mundo y, por tanto, con historia. Sin interioridad, sin capacidad de introspección, más concreta y vitalmente, sin oración, no hay, pues —y así lo decíamos hace un momento— experiencia espiritual, pero tampoco la hay —podemos añadir ahora— sin una oración que implique no sólo reflexión, sino amor y diálogo y que, en consecuencia, desemboque en una vivencia comprometida del amor y de la entrega.

Pero demos un paso más, continuando con esa metodología comparativa con actitudes espirituales distintas de la cristiana. Pensemos, concretamente, en el estoicismo o, más cerca de nosotros, en la *Sorge* (preocupación y cuidado) heideggeriana o en el mito de Sísifo en la interpretación de Camus. Todos esos planteamientos implican —a dife-

---

2. Sobre la distinción entre la comprensión del mundo como ámbito y como tarea, remitimos a lo que hemos escrito en *Historia y sentido. Estudios de Teología de la historia*, Madrid 1997, pp. 233ss.

rencia del neoplatonismo y del budismo— una clara referencia al mundo y, más concretamente, una decidida invitación a tomar en serio el mundo, a confrontarse con el mundo, pero en todos ellos el acento recae sobre la autoafirmación del sujeto actuante que mantiene la serenidad, la entereza existencial y el dominio de sí ante la adversidad e incluso ante la sinrazón del acontecer y de las circunstancias.

La actitud cristiana connota, sin duda, la serenidad del ánimo, pero no tiene su núcleo en esa serenidad, y menos aún en el autodomínio, sino que va más allá. Desde una perspectiva cristiana no se trata tanto de mantenerse erguido, entero e inmovible ante el acontecer y sus avatares, sino de reaccionar ante esos avatares reconociendo, en su trasfondo, la acción providente y amorosa de Dios. Y, en consecuencia, la invitación que Dios mismo dirige no ya —o, al menos, no sólo— a confrontarse con los hechos, sino a entrar, precisamente en y través de esos hechos, en comunión con el amor divino y, por tanto, con el dinamismo que ese amor implica. La invitación, en suma, a asumir la propia existencia con una actitud en la que el reconocimiento de la referencia a Dios se entremezcle con el impulso a plasmar en obras un amor que sea reflejo del infinito amor divino. De ahí que la referencia a lo teologal —aunque implique una actitud de confianza serena en el amor todopoderoso de Dios— no disminuya la conciencia de responsabilidad conatural a la experiencia humana, sino que la refuerce, puesto que lleva a manifestar en el entramado concreto de los hechos, un amor que, entrando en conexión con el amor divino, lo acoja y lo testimonie.

Se ponen así de manifiesto, confirmando y prolongando lo ya afirmado en párrafos anteriores, la espontaneidad e intensidad con que la vivencia espiritual, radicándose en la comunión con Dios, se abre, en el concreto existir cristiano, a la historia, integrándola en su dinámica. Resulta claro a la vez que la espiritualidad cristiana, connotando intrínseca y necesariamente, la acción, pues es mediante la acción como el amor se expresa, desemboca no tanto en una mística de la acción, cuanto más bien en una vivencia teologal de la acción. Es decir, acudiendo a otra terminología, en una actitud contemplativa en y a través del actuar, como testifica la tradición espiritual, de la que podemos evocar aquí a dos de sus figuras señeras, San Ignacio de Loyola y el Beato Josemaría Escrivá, y más concretamente dos de sus expresiones más significativas.

Contemplativus in actione, contemplativo en la acción. Con estas palabras, Jerónimo Nadal, a quien se debe la paternidad de la frase, aspiraba a reflejar el ignaciano «encontrar a Dios en todas las cosas» y, en el trasfondo de ese dicho, la experiencia concreta del propio San Ignacio y la actitud espiritual que quiso transmitir a sus continuadores y, en general, a quienes se saben llamados a la acción apostólica. No se trata sólo —aunque todo ello sea imprescindible— de alimentar el propio mundo interior mediante el estudio y la oración, de modo que la riqueza así adquirida redunde después en la palabra y en la vida, sino de afrontar la acción apostólica, y todo lo que esa acción implica, en actitud contemplativa, actualizando y experimentando, en el seno del mismo actuar, la apertura a las realidades espirituales, más concretamente, la unión con Dios³.

Contemplativos en medio del mundo, ése era el ideal que el Beato Josemaría desplegaba ante los seglares a los que se dirigía, invitándoles a vivir entregados a las variadas, y en ocasiones complejas, ocupaciones seculares y, a la vez, conscientes de la cercanía de Dios y desempeñando de cara a Él la propia tarea. La familia y el trabajo, la vida de relación y las tareas profesionales, el empeño social y el descanso no son, para el cristiano que vive entre ellas y con ellas, entidades mudas desde una perspectiva espiritual, sino realidades y sucesos dotados de un valor y de un sentido que la fe invita a descubrir y realizar. No hay vida espiritual sin silencio interior, pero ese silencio, para el cristiano llamado a santificarse en medio del mundo, no radica en el desdibujarse del mundo, sino en el enmudecer del egoísmo, estando así en condiciones de escuchar al Dios que habla, convoca e interpela a través de los sucesos con los que se entreteje el acontecer diario⁴.

Desde perspectivas distintas —la vida apostólica en un caso, la santificación de las realidades seculares en el otro— las dos expresiones recién mencionadas nos sitúan ante una realidad básica: la necesidad de

---

3. Una buena síntesis de la doctrina ignaciana, con referencia a las fuentes y a la bibliografía, en A. QUERALT, «*Contemplativus in actione*», en E. ANCILLI y M. PAPA-ROZZI, *La mística. Fenomenología e riflessione teologica*, Roma 1984, vol. 2, pp. 331ss.

4. Sobre la doctrina del Beato Josemaría Escrivá, ver J. L. ILLANES, *La santificación del trabajo*, Madrid 2001, pp. 117ss., y M. BELDA, *Contemplativos en medio del mundo*, en «Romana» 14 (1998) 326ss.

superar toda rígida contraposición entre contemplación y acción. Y, en consecuencia, la existencia de una íntima conexión entre vivencia espiritual e historia.

Llega así el momento en el que, dando por sentada la realidad de la vida espiritual tal y como acabamos de describirla, centremos la atención en el vocablo «historia» al que hemos acudido reiteradamente en cuanto antecede, pero en el que conviene detenerse para precisar su significación y, de esa forma, los rasgos de la realidad a la que se refiere.

SIGNIFICADOS Y DIMENSIONES DE LA HISTORIA

1. *Ciencia, nihilismo y fe ante la pregunta por la inteligibilidad y por el sentido*

La lengua castellana —y algo análogo ocurre en otros idiomas— atribuye dos significados a la palabra «historia»: narración de acontecimientos pasados dignos de memoria o recuerdo; conjunto de acontecimientos referidos a una persona, a un pueblo o, en términos amplios, a una institución de cualquier tipo⁵. La primera de esas significaciones nos remite a lo que suele definirse como historia-ciencia (*Historie* en la terminología alemana); la segunda, a lo que puede designarse como historia-realidad (*Geschichte*, de nuevo en el decir germánico). La historia en cuanto ciencia connota, como es obvio, la historia-realidad, lo efectivamente acontecido, pero también al historiador y por tanto la actividad de una mente que rememora, interpreta y ordena los acontecimientos a fin de llegar a una narración dotada de unidad interior y de sentido. Todo lo cual presupone que el pasado, es decir, la historia-realidad, no está constituido por una masa amorfa de sucesos, sino por hechos de una u otra forma conexos entre sí y, en consecuencia, portadores de una inteligibilidad que el historiador se esforzará posteriormente por descifrar. La existencia de la historia como ciencia depende, en suma, de la consideración de la historia-realidad como proceso cuya trabazón, e incluso, en uno u otro grado, su orientación o sentido, pueden ser captados.

5. Recogemos en el texto expresiones tomadas del diccionario editado por la Real Academia Española de la Lengua.

Las afirmaciones que acabamos de realizar nos sitúan de lleno ante el núcleo de la filosofía y de la teología de la historia, saberes en los que reina una amplia gama de posiciones, algunas de las cuales ponen en entredicho lo recién afirmado, negando toda posibilidad de reconstruir verdaderamente el pasado o, al menos, de plantear respecto a él la pregunta sobre el sentido. No es este el momento de proceder a un análisis crítico de esas posiciones⁶. Limitémonos, pues, a señalar que, salvo posiciones extremas, la casi totalidad de los autores —y el pensar ordinario— coinciden en reconocer que la historia está transida, al menos en cierto grado, de inteligibilidad, puesto que en ella cabe no sólo detectar, a nivel empírico, conexión entre acontecimientos singulares, sino también percibir principios estructurantes y configuradores, en suma, leyes.

Desde una perspectiva teológica cabe ir más allá, afirmando sin ambages la existencia de sentido respecto no sólo a procesos históricos concretos, sino a la totalidad del acontecer. La fe cristiana habla, en efecto, de principio y de fin atribuyendo a esos vocablos una significación y un alcance radicales. El tiempo, tal y como la revelación bíblica lo da a conocer, se despliega a partir de un principio absoluto —el acto creador por el que Dios dio el ser a los seres, haciendo surgir a la vez e inseparablemente el espacio y el tiempo, el universo y la historia—, y se encamina a un fin también absoluto o totalizador: la consumación final, el momento en el que Dios, interviniendo con todo su poder, establecerá de modo definitivo la plenitud querida desde el inicio. Todo cuanto acontece se inserta, y alcanza su sentido último, en referencia a ese fin final o metahistórico, presentándose, desde esta perspectiva, como vector o segmento que contribuye a integrar una historia de salvación, la historia del edificarse de la ciudad de Dios, por expresarnos en términos agustinianos.

Esas perspectivas histórico-salvíficas subyacen, como resulta obvio, a las consideraciones que antes exponíamos respecto a las relaciones entre vivencia espiritual e historia. Son ellas, en efecto, las que permiten hablar, en referencia al existir del cristiano en el mundo, de actitud teologal o contemplativa, eco y prolongación del saberse situado en un tiempo abierto a la eternidad, mejor, situado ante esa eternidad, atravesado por

---

6. Para un análisis de las diversas posiciones aludidas, y de las figuras de la historia que presuponen, remitamos a *Historia y sentido* cit, pp. 43-60.

ella. Es claro, a la vez que, las afirmaciones recién realizadas revisten un tenor genérico y reclaman matices y precisiones. Dejémoslos, sin embargo, para más adelante, y continuemos por ahora centrando la atención en el análisis de la estructura de la conciencia histórica.

La historia remite formal y expresamente al pasado —la historia en cuanto realidad, al sucederse de los acontecimientos; la historia en cuanto ciencia, a los documentos que permiten reconstruir, de algún modo, esa sucesión—, pero una atenta consideración del existir humano pone de relieve que la memoria del pasado se sitúa en el interior de una disposición espiritual en la que el pasado, aún estando connotado, no tiene la primacía. El momento presente, en su fugacidad, abre a un futuro, que se ansía o que se teme, pero que en todo caso revierte sobre la conciencia, jugando un papel decisivo. Y es ese futuro, su imagen más o menos confusamente anticipada o su simple posibilidad, lo que contribuye, mucho más que el pasado, a conformar la experiencia y, en consecuencia, a estructurar la actitud ante el acontecer.

La apertura hacia el futuro permite pensar en una plenitud que la experiencia presente, con la riqueza y la limitación que le son constitutivas, no es capaz de otorgar, aunque permita entreverla y desearla. La apertura al futuro, que suscita el deseo, es, por eso, impulso a la acción y, en ocasiones, fuente de consuelo. Pero también, en otros momentos, precisamente por la indeterminación y la incertidumbre con la que el futuro está marcado, fuente de congoja, de ansiedad e incluso de angustia. No es por eso extraño que, en más de una ocasión, el hombre haya tratado de exorcizar el futuro excluyéndolo de la conciencia, bien de modo directo y programático, como, por citar un solo ejemplo, lo intentó Epicuro, bien, más frecuentemente, difuminando su imagen, como acontece en el mito del eterno retorno y en la remisión a una serie de continuadas y sucesivas reencarnaciones. En uno y otro caso se paga un previo elevado: negar la autenticidad de la historia.

El pensamiento ilustrado, partiendo de una ilimitada confianza en el protagonismo del ser humano respecto a su propio existir, aspiró a mantener la realidad de la historia y la fuerza del futuro eliminando a la vez toda incertidumbre. En ocasiones, como ocurre en el positivismo, puso el acento en el progresivo y continuo desarrollo de las ciencias. En otros momentos, como en algunos filones del idealismo, en la capacidad

fáustica del espíritu humano, en cuanto espíritu dotado de aptitud para desvelar la ley inmanente del acontecer y, en consecuencia, para dominarlo, dirigiéndolo hacia la edificación definitiva de lo humano. Las grandes crisis sociales, políticas y bélicas conocidas a lo largo del siglo XX —incluida la dura experiencia de los totalitarismos—, precisamente en un periodo histórico-cultural que presenciaba un desarrollo científico y técnico sin precedentes, conmovieron la fe ilustrada en el progreso, dando lugar, en más de un momento, a no sólo a una lógica desconfianza ante los «grandes relatos» de signo positivista o hegeliano, sino a recaídas en el nihilismo.

En los antípodas de todo nihilismo, la fe cristiana proclama la pertinencia de la pregunta sobre el sentido, ofreciendo una respuesta neta y definida. La historia, el conjunto del acontecer, se encamina, en virtud del designio divino, a un futuro absoluto: Dios mismo, en Quien y por Quien alcanzarán su plenitud todos y cada uno de los seres. El cristiano habla de una culminación y de una plenitud. Pero —esto debe ser notado— sabe de ellas precisamente en la fe y sólo en la fe, en la aceptación confiada de la palabra con la que Dios desvela la riqueza de su vida y el misterio de su voluntad. No habla, pues, a partir de una evidencia empírica respecto a la consumación, sino fundado en una certeza vital, fruto de la firme adhesión, reiterada a lo largo del existir —y de modo particular en los momentos en que la fe es puesta a prueba— a la autorrevelación divina.

Esa entrega a Dios que la palabra divina reclama es tanto más plena, cuanto que el carácter enteramente gratuito y trascendente de Dios en cuanto futuro absoluto, es decir, del don que Dios hace de Sí, implica que no puede ser en modo alguno exigido o reclamado. No se accede a Dios en virtud del propio y personal empeño, sino por la vía de la apertura al don que Dios haga de Sí cuando quiera y como quiera. La fe se prolonga así en esperanza, en actitud de plena, sencilla y confiada disponibilidad a Dios, fiando el propio existir en el cumplimiento de las promesas divinas. Una y otra, fe y esperanza, dotan de sentido a la totalidad de la existencia y de la historia, fundamentándolo en el reconocimiento de la realidad del amor divino. Es decir, de un amor, importa notarlo, a la vez universal y concreto, o sea, un amor que tiene por objeto la universalidad de las criaturas distinguiendo a cada una en su singularidad y ordenándolas todas hacia la plenitud final.

Arrastrado por ese dinamismo, el cristiano podrá —deberá— afrontar todos y cada uno de los instantes de su vivir dejando que redunde en ellos el amor que de Dios recibe y, en consecuencia, amando en todo instante a Dios y amando cuánto le rodean con un amor que sea reflejo del amor con que Dios los ama. Reencontramos así lo que, en páginas anteriores, afirmábamos al hablar de actitud contemplativa en el mundo y en la historia, habiendo evidenciado algunos de sus presupuestos básicos —el entrecruzarse de fe, esperanza y amor— y estando en consecuencia en mejores condiciones que antes para precisar algunos de sus contornos e implicaciones.

2. *Historia de la salvación e historia de las civilizaciones: análisis de algunas posiciones paradigmáticas*

En páginas precedentes dejamos de lado —y así lo advertimos— una cuestión que ya no cabe continuar soslayando; entre otras cosas porque de la respuesta que se le dé influye en la interpretación de cuanto más arriba afirmábamos respecto a la necesidad de concebir el mundo y la historia no como mero ámbito del existir sino como tarea, y, en consecuencia, respecto a las relaciones entre espiritualidad e historia. En pocas palabras la cuestión a la que nos referimos puede ser enunciada del modo siguiente: ¿qué relación media entre la historia de la salvación y la historia de los pueblos y de las civilizaciones?; o también, y en términos más amplios, ¿que vincula entre sí los acontecimientos concretos, empíricos, que conforman la historia y la consumación escatológica o metahistórica?

Esos interrogantes han recibido a lo largo de los siglos del pensar cristianos dos contestaciones paradigmáticas que cabe simbolizar en dos grandes figuras: Agustín de Hipona y Joaquín de Fiore. Y más exactamente con su posterioridad⁷, porque no es nuestra intención referirnos al pensamiento preciso de uno y de otro autor, sino más bien caracterizar dos posiciones intelectuales puras, acudiendo para ello a planteamientos radicales, aun sabiendo que, en más de un punto, agudizan, e incluso deforman, los respectivos puntos de partida.

7. La palabra «posterioridad» la tomamos, como es obvio, del título del conocido ensayo de H. DE LUBAC, sobre *La posterité spirituelle de Joachim de Fiore*, París 1979 y 1981.

Evoquemos, pues, entre la posteridad de San Agustín, la radicalización que implicó el paso desde la distinción agustiniana entre dos ciudades, a la distinción luterana entre dos regímenes o reinos y, más aún, la versión de este planteamiento que encontramos en el Karl Barth de la primera época, es decir, la de su enfrentamiento con el partido nazi y con la substancial aceptación de algunos de los postulados de ese partido por el movimiento de los *Deutsche Christen*. Frente a toda divinización del orden político, Barth no sólo afirma de manera neta la trascendencia de Cristo y de su reino, sino que presenta, en más de un momento, a las sociedades temporales como realidades de tal modo dominadas por el pecado que resulta imposible todo intento de vivificarlas o animarlas con el espíritu del Evangelio. Partiendo de esas premisas podrá fundamentar —y de hecho ofrece al respecto textos de gran belleza— una espiritualidad del testimonio que connota, ciertamente, el mundo y la historia, pero sólo para proclamar frente a ellos la trascendencia del Reino; una espiritualidad, en suma, que, como muy bien viera Dietrich Bonhöffer, se expone a presentar al cristiano como mero espectador de una historia humana a la que, a fin de cuentas, abandona a su suerte, más aún, a la que considera vacía y carente de valor y de sentido⁸.

Entre los autores a los que cabe entroncar con el movimiento de ideas puesto en marcha por el abad de Fiore, saltamos directamente, prescindiendo de etapas intermedias, a la secularización del planteamiento trinitario de la historia que tuvo lugar en el idealismo hegeliano. Para Hegel el espíritu, también el espíritu absoluto, se expresa y adquiere concreción en la historia, pasando, a través del acontecer, desde la indeterminación originaria a una determinación cada vez más plena. El sistema hegeliano implica, ciertamente, una afirmación de la historia, realizada en polémica tanto con un racionalismo de corte puramente deductivo, como con un cristianismo entendido como apartamiento del

---

8. Sobre el planteamiento del Barth de ese periodo histórico, ver, entre otros, D. CORNU, *Karl Barth et la politique*, Ginebra 1968, así como las exposiciones generales de su pensamiento realizadas por H. U. von Balthasar y H. Bouillard. Respecto a la reacción de Bonhöffer, puede consultarse el breve resumen que ofrecimos en *Hablar de Dios*, Madrid 1969, pp. 58ss, y, más ampliamente, los estudios de J. J. Alemany, sin duda alguna el mejor comentador español de su pensamiento. Un ejemplo de vuelta a Barth partiendo de Bonhöffer puede encontrarse en el teólogo americano Gabriel Vahanian, del que también nos ocupamos en el ensayo recién citado (*Hablar de Dios*, pp. 66-67).

mundo. Pero la realidad es que, en Hegel, no hay lugar para una trascendencia propiamente dicha, y en consecuencia tampoco para una espiritualidad en sentido pleno. Lo que su sistema permite es sólo una mística de la identificación con la historia, con una historia entendida como epifanía de un absoluto que se disuelve en la historicidad, como ponen de relieve, entre otras, esas dos manifestaciones especialmente emblemáticas del pensamiento posthegeliano que son, de una parte, el actualismo de Giovanni Gentile y, de otra, el materialismo dialéctico de Karl Marx.

Las dos posiciones extremas que acabamos de mencionar, caracterizadas, respectivamente, por el enfrentamiento entre espiritualidad e historia y por la identificación entre espiritualidad e historia, no agotan, como es obvio, el panorama, aunque constituyen, y por eso hemos querido evocarlas, puntos de referencia significativos en orden a trazar los contornos de un posible marco conceptual. A decir verdad, de otra parte, ambos planteamientos, aunque sean extremos, no son equidistantes, ya que la posición hegeliana se sitúa por entero al margen de una concepción auténticamente cristiana, lo que, obviamente, no puede decirse de la de Barth y, mucho menos, como es obvio, de la de San Agustín. De hecho todo intento de definir una posición cristianamente adecuada debe proceder, a nuestro juicio, partiendo de la posición agustiniana, matizando algunas expresiones del obispo de Hipona, pero anclándose en los presupuestos metafísico-soteriológicos de su teología.

Dicho con otras palabras, la conciencia del pecado es consubstancial a la comprensión cristiana de la historia, pero debe estar acompañada de una conciencia igualmente fuerte de la realidad, de la eficacia, también social, de la gracia. Desde esta perspectiva la historia se nos presenta como el escenario de un lucha entre el pecado y la gracia, en la que a ésta última corresponde una victoria que se manifestará plenamente en la escatología, pero que está llamada a redundar ya en el presente, también por lo que se refiere a las realidades temporales. La espiritualidad que de ahí resulta es, en consecuencia, una espiritualidad no sólo del testimonio —imprescindible, también en cuanto confrontación, ya que el pecado continúa operando durante el acontecer terreno—, sino además, e inseparablemente, de la vivificación cristiana de lo temporal. Es precisamente por eso por lo que el mundo se presenta ante el cristiano —según

la expresión a la que antes acudíamos— no sólo como ámbito, sino como tarea, como realidad que puede ser transformada en virtud de la gracia, dando origen a un mundo, muy lejano, sin duda, de la plenitud propia de la situación escatológica, pero ya adecuado, al menos en cierto grado, a la dignidad que el ser humano posee por naturaleza y a la que le restituye, elevándolo, la gracia de Cristo.

Tal es, por lo demás, el planteamiento que domina a lo largo de la tradición católica. Y el que encontramos reafirmado —con tonos y expresiones que evocan el amplio arco de ideas teológicas, realidades eclesiológicas y actitudes espirituales que surgieron y se consolidaron durante la primera mitad del siglo XX— en los documentos del Vaticano II, especialmente en los capítulos de la Constitución *Lumen gentium* y de la Constitución *Gaudium et spes* destinados por a tratar, respectivamente, de la llamada universal a la santidad y de la actividad del cristiano en el mundo⁹. En suma, una doctrina sobre la santificación de las realidades temporales en la que el acento es puesto, de manera decisiva, en la ordenación de esas realidades a Dios no de modo puramente ornamental o adjetivo, sino substancial e interior o íntimo, o sea, prolongando, sanando y potenciando, en virtud de la gracia, las virtualidades ínsitas en la naturaleza conferida a cada ser y a cada realidad por el acto creador de Dios.

De entre las diversas interpretaciones o glosas filosófico-teológicas de esa doctrina, puede resultar útil detenernos en la ofrecida por una de las figuras más representativas del pensamiento católico del siglo XX: Jacques Maritain y, más concretamente, el Jacques Maritain de *Humanisme intégral*¹⁰. Maritain presenta ahí su posición distinguiéndola expresamente de otras, entre ellas las adoptadas por Barth y Hegel¹¹. Esa autocolocación no es arbitraria ni superficial, sino detenidamente madurada y objetivamente exacta. No obstante cabe señalar que el punto fundamental de referencia crítica, y por tanto la posición de la

---

9. Ver *Lumen gentium*, nn. 39-41, y *Gaudium et spes*, nn. 33-39.

10. *Humanisme intégral*, preparado por otros escritos de fines de la década de 1920 y comienzos de la de 1930, se publicó en 1936; está recogido en *Oeuvres complètes*, t. 6.

11. La referencia a uno y otro pensador ocupa un lugar decisivo en el capítulo, central en *Humanisme intégral*, destinado a analizar la distinción y relaciones entre Reino de Dios, Iglesia y Mundo (capítulo III, apartado II; en *Oeuvres complètes*, t. 6, pp. 409-414).

que más radicalmente Maritain aspiraba a distinguirse, está constituido no por esos dos pensadores, sino por lo que, en términos generales, puede ser descrito como tradicionalismo. Más concretamente, el planteamiento según el cual las realidades e instituciones temporales reciben su valor último por el servicio que prestan a las eclesiales y, más específicamente, a las eclesiásticas. De ahí la decidida crítica que Maritain opone a la concepción sacral de la sociedad y de la política y, frente a ella, la propuesta de un régimen a la vez profano y cristiano, en el que el ideal evangélico vivifique las realidades temporales, no ya para colocarlas al servicio de intereses eclesiales, sino para cooperar a que alcancen los fines y objetivos que, en cuanto tales —es decir, en cuanto realidades temporales—, les son propios (todo ello, obviamente, sin desconocer que esas actividades temporales, en la medida en que promuevan el bien social, contribuirán también al bien de la comunidad cristiana o Iglesia)¹².

Las afirmaciones que preceden resumen, a nuestro entender, el núcleo básico —y, podríamos añadir, perenne— del planteamiento maritainiano. Pero la reflexión del filósofo y pensador francés no se detuvo ahí. Para fundamentar el valor propio de lo profano, Maritain consideró, en efecto, necesario no sólo poner de manifiesto el valor y la substantividad de los seres creados y de los diversos órdenes temporales, dotados cada uno de ellos de naturaleza y fines propios, sino postular, además, un fin de la historia social, política y cultural considerada en su conjunto. En las páginas de *Humanisme intégral* destinadas a exponer la distinción entre Reino de Dios, Iglesia y Mundo¹³, el mundo aparece, en consecuencia, como una realidad que posee una entidad y un destino, de algún modo parangonables a los de la Iglesia, planteamiento que se reafirma e incluso se hace más neto en escritos posteriores, como *On the philosophy of history* y *Neuf leçons sur la philosophie morale*.

Maritain no olvida nunca la absoluta trascendencia del don escatológico, fruto de un amor divino que va más allá de todo antecedente y de toda preparación, y subraya en consecuencia el valor condicionado o relativo —infravalente, según su terminología— de ese fin hacia el que

12. El tema apuntado llena la totalidad de la exposición contenida en *Humanisme intégral*: prescindimos por eso de remitir a lugares concretos.

13. Las ya indicadas en la nota 10 y posteriores.

se encaminan el mundo y la cultura. Y en más de una ocasión deja constancia explícita de que, aun en el caso de que ese fin no se alcanzare, Dios podría otorgar la plenitud escatológica sin menoscabo o limitación alguna. Fue por eso plenamente coherente consigo mismo cuando, en *Le paysan de la Garone*, criticó a quienes se «arrodillan ante el mundo» y pretenden juzgar a la Iglesia a partir de una historia política y cultural considerada como realidad dotada de un valor absoluto¹⁴.

Todo ello no quita, sin embargo, que la consideración de la historia humana como una realidad que se ordena hacia un fin a la vez intrahistórico y dotado de plenitud, conduce a suscitar, con más intensidad de la que el propio Maritain lo hace, el problema de su efectiva consecución. Ahí se inserta de hecho una de las instancias que plantea Gustavo Gutiérrez cuando, en su *Teología de la liberación*, critica la teoría de la «distinción de planos»¹⁵ y, dando por supuesta la unicidad de la historia, concluye afirmando que no hay anticipación o preparación del Reino sino pasando a través de procesos políticamente liberadores¹⁶. Gustavo Gutiérrez ha percibido bien el punto débil de la posición maritainiana, pero intenta superarlo procediendo en una dirección que implica otorgar al momento político una primacía que no le corresponde y que desemboca, a pesar de los esfuerzos del pensador peruano, en un planteamiento unidimensional que funda, ciertamente, una mística de la liberación político-social, pero no una espiritualidad propiamente dicha¹⁷.

Para resolver la cuestión que la posición de Maritain plantea, hay que recorrer un camino muy distinto al que recorre el pensador peruano:

14. J. MARITAIN, *Le paysan de la Garone*, publicado en 1967, está incluido en *Oeuvres complètes*, t. 12; la declaración a la que aludimos está formulada y glosada en p. 739.

15. G. GUTIÉRREZ, *Teología de la liberación. Perspectivas*. Salamanca 1973, pp. 88-89; referencias a Maritain en p. 88 y, antes, en pp. 85-87.

16. Es la tesis central de toda su *Teología de la liberación*, ver especialmente pp. 15-17, 67-69, 238-239, 315-320. Este planteamiento ha sido mantenido por el teólogo peruano en la revisión de su obra a la que procedió en la década de 1990. Para un análisis crítico de las ideas de Gustavo Gutiérrez, ver lo que hemos escrito en *Historia y sentido*, cit. pp. 276ss.

17. Así lo ponen de relieve, por lo demás, paradójicamente, las páginas dedicadas de *Teología de la liberación*, precisamente a lo que designa como «una espiritualidad de la liberación» (pp. 265-273), y lo confirman otros escritos posteriores, sean suyos sean de algunos de sus continuadores.

proclamar, como lo hiciera Jean Daniélou¹⁸, que la idea de una salvación temporal, es decir, de una culminación de la historia a la vez última o plena e intrahistórica es una ilusión, mejor, un espejismo. No hay, en efecto, más meta última y plenificadora de la historia que la culminación metahistórica, escatológica, es decir, la que tendrá lugar cuando Dios, comunicándose a la humanidad creada y redimida por Él, la haga partícipe de su propio vivir. A lo largo del acontecer histórico se jalonan múltiples historias —las historias de los pueblos, de las sociedades y de las civilizaciones, las historias de la política y de las artes, las de las mentalidades y las religiones; las de las familias y los individuos...—, que se entrecruzan, influyéndose unas en otras, pero sin que ninguna dé razón de todas las demás y pueda resumir o sintetizar sus aportaciones. Sólo Dios, con su intervención final y conclusiva, puede unificar los hilos de las diversas y variadas historias que han coexistido o se han sucedido a lo largo del tiempo, dando origen a una humanidad que conserve por entero —nuestras obras nos siguen¹⁹— la memoria y el fruto de su previo existir temporal.

¿El planteamiento que acabamos de esbozar, no equivale acaso a decretar la irrelevancia de las historias temporales consideradas en sí mismas? En modo alguno, puesto que no es sino eco de la afirmación, asumida con todas sus consecuencias, de la infinitud propia del ser humano, que no se agota en ninguna realización intrahistórica y, en consecuencia, la proclamación de la irreductible multiplicidad de su expresarse en y a través de diversas y variadas historias. La hipótesis de una plenitud intrahistórica es reflejo de una comprensión reducida del ser humano. La proclamación de la ordenación de la historia a una plenitud escatológica que, trascendiendo el acontecer, lo unifica, respeta, en cambio, el valor y la extraordinaria variedad de la totalidad de lo acaecido. A la vez que contribuye a completar las afirmaciones que antes realizábamos acerca de la apertura de la historia, considerada en todas y cada una sus dimensiones, a lo teologal y, por tanto, acerca de la posibilidad —mejor, de la necesidad— de su integración en la vivencia espiritual, punto que, llegando ya al último tramo de nuestra reflexión, podemos pasar a exponer con algo más de detalle.

---

18. J. DANIELOU, *Essai sur le mystère de l'histoire*, Paris 1953, p. 92.

19. Cfr. Ap 14, 13.

PARA UNA CARACTERIZACIÓN DE LA ACTITUD EXISTENCIAL CRISTIANA

No es nuestra intención proceder a una consideración detenida de todos y cada uno de los rasgos que contribuyen a configurar la actitud espiritual cristiana en referencia a la historia. Sino tan sólo, más modestamente y presuponiendo perspectivas e ideas ya apuntadas, esbozar, en breve y apretado escorzo, algunos de esos rasgos, concretamente cinco que juzgamos fundamentales en orden a expresar el núcleo de la interconexión entre espiritualidad e historia.

1. *Encuentro con Dios en y a través del actuar terreno*

En la condición presente, *in statu isto*, es decir, en referencia al ser humano situado en la historia, en el tiempo que precede a la escatología, vocación y misión, acto por el que Dios llama a su intimidad y acto por el que Dios confiere una tarea, se complementan y funden en unidad. Esa es la razón por la que, como más arriba apuntábamos, contemplación y acción no se excluyan, sino que se reclamen. Quien vive de fe puede afrontar, mejor, está llamado a afrontar, la vida que le corresponde vivir —y en consecuencia los hilos de la historia que con esa vida se relacionan— en comunión con Dios, entretejiendo su vida espiritual con cuanto implica y reclama el desempeño de las tareas y ocupaciones a las que está ordenado.

Las incidencias del existir diario, los problemas e afanes propios de la vida profesional, las grandes cuestiones de la historia socio-cultural, pueden, y deben, constituir para el cristiano objeto o contenido de su diálogo con Dios, de manera que pueda hacer suyo el dicho «el tema de mi oración es el tema de mi vida»²⁰. Teniendo bien presente, por lo demás, que la palabra «oración» debe entenderse referida no sólo a algunos momentos especiales, sino a la totalidad de la jornada vivida en esa actitud de oración continua que recomienda el Apóstol²¹, y que en otro momento el mismo San Pablo detalla indicando «tanto si coméis, como

---

20. J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Es Cristo que pasa*, n. 174.

21. Cfr. 1 Ts 5, 17 y Rm 12, 12.

si bebéis, o hacéis cualquier otra cosa, hacedlo todo para gloria de Dios»²². Esa es, por lo demás, la meta de la vida espiritual, de toda vida espiritual. Y la de la Iglesia, que, como señala la *Redemptor hominis*, «desea servir a este único fin: que todo hombre pueda encontrar a Cristo, para que Cristo pueda recorrer con cada hombre el camino de la vida»²³.

2. *Seriedad con las cosas y respeto a la autonomía de los órdenes creaturales*

Afrontar la existencia con actitud contemplativa no reclama en modo alguno —ya lo hemos dicho, pero conviene reiterarlo— apartarse de esa existencia y de cuanto la constituye, sino, al contrario, asumirla tal y como es, con las responsabilidades que trae consigo y con las leyes que la estructuran. El universo posee consistencia, verdad, y, en consecuencia, no se presenta ante la mirada humana como un caos que una fuerza dominadora podría configurar caprichosa y arbitrariamente, sino como una realidad transida por un logos, por un significado, ley o razón; una ley que el hombre puede captar y, en consecuencia, asumir y, en uno u otro grado, dominar, pero sólo en cuanto que la capta y en la medida en que la capta. Nos encontramos ante una realidad ampliamente subrayada por el pensamiento ecológico, a la que, con anterioridad, y, en parte, desde otra perspectiva, la teología venía refiriéndose con la expresión «autonomía de los realidades terrenas», que la Constitución *Gaudium et spes* recoge y consagra. «Las cosas creadas y la sociedad misma gozan de propias leyes y valores que el hombre ha de descubrir, emplear y ordenar paulatinamente»; poseen consistencia y, en consecuencia, un modo de ser y de actuar propios, una autonomía, que, añade enseguida el texto de la Constitución, no sólo es «absolutamente legítima» y hondamente sentida por la mentalidad y la cultura contemporáneas, sino correspondiente a «la voluntad del Creador»²⁴.

Al hombre le corresponde, de acuerdo con el relato del Génesis²⁵, el dominio sobre la creación material, pero ese dominio no puede, ni

22. 1 Co 10, 31.

23. JUAN PABLO II, Enc. *Redemptor hominis*, n. 13.

24. CONC. VATICANO II, Const. *Gaudium et spes*, n. 36.

25. Cfr. Gn 1, 28.

debe, ser despótico sino político, es decir, ha de ejercerse —y ello no como imposición exterior o límite arbitrario, sino como requisito de eficacia— en coherencia con los principios constitutivos de cada ser; más aún, valorando lo que caracteriza y define a cada actividad, sintonizando con ella. La instrumentalización y la violencia no edifican, sino destruyen, no conducen a la meta, sino que alejan de ella. Cuando actúa en el mundo y sobre el mundo, el hombre domina a los seres sobre los que actúa puesto que los ordena a sus fines, pero a la vez se subordina a ellos, sujetándose a las leyes y conexiones que los configuran. Aunque, mejor y más propiamente hablando —y esta precisión proviene de la *Laborem exercens*—, hay que decir que en realidad no se subordina al mundo, sino a Dios, del que derivan tanto los diversos seres con las estructuras que los constituyen, como la capacidad de percibir esas estructuras y de dominar a esos seres que a él, al hombre, le ha sido otorgada²⁶. El reconocimiento de la consistencia del orden de los seres no se opone a una comprensión teológica de la realidad, sino que se integra en ella. Lo que nos remite de nuevo a la dimensión contemplativa del existir humano, en todo momento, también en la vivencia de lo temporal o secular.

3. *Comprensión sapiencial de lo secular*

La tensión escatológica, que marca la conciencia cristiana, implica la referencia no a un fin genérico, sino concreto: la comunión con Dios. La afirmación que acabamos de realizar puede parecer obvia, pero es de importancia decisiva, ya que el fin o meta al que una realidad se encamina revierte sobre ella no sólo en su formalidad abstracta de tensión sino connotando su contenido. Dicho con otras palabras, y en referencia concreta a la temporalidad y a la historia, las diversas empresas temporales, caracterizadas cada una de ellas por sus propios objetivos, no se cierran sobre sí mismas sino que permanecen abiertas a esa verdad del hombre que se da a conocer en la revelación de cuánto implica, en concreto, la plenitud final a la que el hombre está llamado. Es decir a Cristo,

---

26. Cfr. JUAN PABLO II, Enc. *Laborem exercens*, nn. 5-6; para un comentario, ver lo que hemos escrito en *Ante Dios y en el mundo. Apuntes para una teología del trabajo*, Pamplona 1997, pp. 155-157.

puesto que Cristo es nuestra meta, y por tanto, y en conformidad con el dicho del Concilio Vaticano II, Cristo, y sólo Cristo, «manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación»²⁷.

El respeto a la autonomía de las realidades creadas, la valoración de lo secular en cuanto que secular, que excluye toda manipulación y todo despotismo, excluye también todo secularismo, toda autosuficiencia y toda clausura del mundo y de la razón sobre sí mismos. La apertura a lo que en Cristo se desvela no desnaturaliza la realidad creada, sino que la radica en su ser y, por tanto, la potencia y la edifica. Esta es la razón, o al menos una de las razones, por la que la vida espiritual del cristiano, especialmente en la medida en que está llamado a santificarse en y a través de las realidades temporales, debe configurarse no solo a través de la actitud contemplativa —conciencia de la cercanía de Dios—, sino, también, a partir de lo teologal, es decir, analizando y repensando a la luz de la fe, esas realidades con las posibilidades y responsabilidades que implican. Y también, y paralelamente, una de las razones, y no la menos importante, por las que Juan Pablo II pudo escribir en la *Laborem exercens* que una espiritualidad del trabajo, una vivencia del trabajo que lleve a tomar conciencia de las hondas dimensiones humanas y divinas del trabajar, es condición indispensable para una adecuada comprensión y resolución de los problemas del trabajo y de la sociedad²⁸.

4. *Conciencia del carácter penúltimo de las realizaciones histórico-temporales*

La naturaleza trascendente de la consumación a la que la creación está abierta y destinada, trae consigo que Dios se reserve para Sí mismo —no podría ser de otra manera— el momento y el modo de esa consumación. La actitud espiritual cristiana incluye entre sus componentes estructurales el reconocimiento de la «reserva escatológica de Dios», por decirlo con la expresión que popularizara Johann Baptist Metz. Y, en consecuencia, la conciencia de la provisionalidad o temporalidad de

27. CONC. VATICANO II, Const. *Gaudium et spes*, n. 22.

28. Cfr. JUAN PABLO II, Enc. *Laborem exercens*, nn. 24 y 26.

todas las realizaciones histórico-culturales, no ya porque carezcan de valor intrínseco —lo poseen en cuanto que son expresión o concreción de lo humano y están marcadas, de una u otra forma, por lo teologal—, sino porque ninguna de ellas tiene garantizada su perdurabilidad. No son pues realidades últimas o definitivas, pero tampoco realidades vacías o carentes de substancia, sino —y esta vez la expresión remite a Bonhöffer— penúltimas, ordenadas a la plenitud final, que, de una u otra forma, en uno u otro grado, según su concreta densidad y valor, anticipan y preparan²⁹.

Quedan así excluida de raíz toda desestima de la realidad creada y a la vez toda pretensión de absolutizar lo temporal y de divinizar lo intrahistórico. De ahí un temple de alma en el que se entremezclan, fundiéndose en unidad, la valoración de las realidades temporales y la ilusión por los ideales que esas realidades connotan, con la actitud de libertad interior, con cuanto de esa libertad deriva: el desprendimiento —bien distinto del desinterés o del desapego—, la apertura a lo nuevo, la capacidad para recomenzar en todo momento, la generosidad.

5. *Sintonía con el dinamismo histórico*

La historia implica cambio, evolución, movilidad. Más aún, dinamismo, es decir, un movimiento que connota, en mayor o menor medida, orientación y sentido. Vivir el propio momento histórico reclama sintonizar con lo que acontece, percibir las características y valores de cada coyuntura y de cada situación y entrar en conexión con ellos. En suma, captar los signos de los tiempos, más concretamente, del propio tiempo. Para un creyente esa exigencia de contemporaneidad que interpela a todo ser humano, adquiere acentos especiales: los que derivan de la atención debida a la voz del Espíritu Santo que, enviado por el Padre y el Hijo, habla al corazón, asiste a la Iglesia y, actuando en la historia, impulsa el acontecer. Los avatares de la vida, los de cada existencia

---

29. Respecto a la preparación o anticipación de la escatología, resultan siempre válidas las afirmaciones del Concilio Vaticano II, Const. *Gaudium et spes*, n. 39; una buena síntesis de los debates teológicos en torno a esta cuestión, muy intensos en los años centrales del siglo XX, en C. POZO, *Teología del más allá*, Madrid 1980, pp. 128-146.

individual y los de las grandes encrucijadas de la historia, se presentan, en suma, ante el cristiano, «como otras tantas llamadas que Dios dirige a los hombres»³⁰, y, en consecuencia, como invitaciones a sentirse interpelado por Dios y movido a actuar según el espíritu de Cristo.

En la literatura teológica, y no sólo en la teológica, la expresión «signo de los tiempos» es utilizada, en ocasiones, con un significado que no va más allá de lo que es propio de una sociología de carácter descriptivo, es decir, que aspira sólo a señalar los rasgos significativos o determinantes de una coyuntura social concreta, sin connotar juicios de valor. En otros momentos, tiene un alcance mayor, pues se vincula a una sociología dinámica, apuntando en consecuencia, más allá de la mera situación presente, a tendencias preñadas de futuro. En todo caso, una lectura de los signos de los tiempos plantea la cuestión de su interpretación o discernimiento, ya que en la historia hay positividad y negatividad, luces y sombras³¹. Una lectura creyente de los acontecimientos históricos y de las interpelaciones que de ellos derivan implica, en consecuencia, que la voz de la historia sea sopesada desde la palabra de la revelación. El sentido de la fe ayudará a valorar realidades empíricas, a la vez que impulsará a afrontar las situaciones con la serenidad y el empuje que brotan de la esperanza y con la capacidad de servicio y de entrega que son propios de la caridad. En otras palabras, con actitud teologal y contemplativa vividas no en abstracto, sino precisamente en el actuar.

Al comenzar este último apartado advertíamos que no aspirábamos a describir acabadamente la actitud espiritual cristiana, sino sólo a analizar brevemente aquéllos de sus componentes o rasgos que contribuyen de modo especial a poner de manifiesto la hondura y las características de la conexión entre vivencia espiritual e historia. Llegados al final de ese análisis quizá no resulte inoportuno recalcar que la interconexión entre espiritualidad e historia opera, fundamentalmente, a dos niveles, que cabe designar acudiendo a dos dimensiones ya aludidas: la contemplativa y la sapiencial.

---

30. J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Es Cristo que pasa*, n. 132.

31. Un balance de la literatura teológica sobre los signos de los tiempos con especial referencia a la cuestión del discernimiento, en M. RUIZ JURADO, *El discernimiento espiritual*, Madrid 1994, pp. 165-176.

La vivencia espiritual, que hunde sus raíces en la comunión con Dios, se despliega a través de una vida y de una historia, que Dios convoca a asumir con sentido de misión. La contemplación como conciencia de la cercanía de Dios y diálogo con Él, abre al compromiso con el acontecer, y, por tanto, a su valoración práctico-sapiencial. Y a su vez el deseo de percibir lo que efectivamente Dios reclama, pone en marcha un dinamismo que no aleja del punto de partida —la comunión con Dios—, sino que lleva a radicarse cada vez más hondamente en él. Dios está no sólo detrás del actuar del cristiano, fundamentándolo y dotándolo de eficacia, sino en su interior y en su horizonte como futuro absoluto, como Tú amante y amado. La fe, la esperanza y el amor estructuran, como antes apuntábamos, y ahora resulta oportuno reiterar, la vida espiritual cristiana, sea en general, sea —y es lo que en este momento conviene subrayar— en relación con la historia, e integrando la historia.

José Luis Illanes
Facultad de Teología
Universidad de Navarra
PAMPLONA