

Secularización, escatología y mesianismo: una revisión del debate entre Hans Blumenberg y Karl Löwith a propósito de la filosofía de la historia¹

Secularisation, Eschatology and Messianism: revising the discussion on Philosophy of History between Hans Blumenberg and Karl Löwith

Roberto NAVARRETE ALONSO

Universidad Autónoma de Madrid

roberto.navarrete@uam.es

Recibido: 15/09/2011

Aprobado: 20/12/2011

Resumen

El presente trabajo se ocupa del debate entre Hans Blumenberg y Karl Löwith a propósito de la relación entre *secularización* y *filosofía de la historia*. Se tratará de ofrecer una alternativa a sus respectivas soluciones a partir de la distinción entre *escatología* y *mesianismo* tal y como esta puede rastrearse en los textos fundacionales del cristianismo.

Palabras clave: Secularización, escatología, mesianismo, filosofía de la historia, historicidad.

Abstract

This paper deals with the discussion which Hans Blumenberg and Karl Löwith had on the relationship between Secularization and the Philosophy of History. We will try to offer an alternative to their respective solutions taking as start-point the distinction between Eschatology and Messianism which can be found in the earliest texts of Christianity.

Keywords: Secularization, Messianism, Eschatology, Philosophy of History, Historicity.

¹ Este artículo obtuvo el I Premio en el concurso del I Premio Revista de Filosofía Bajo Palabra para Jóvenes Investigadores organizado por la Asociación de Filosofía Bajo Palabra con motivo del I Congreso Internacional de Filosofía Bajo Palabra – UAM “Reflexiones para un mundo plural” celebrado en la Universidad Autónoma de Madrid y en el Centro Conde Duque del 21 al 15 de noviembre 2011.

¿Qué convierte a un acontecimiento en historia?,
¿qué es la historia misma?

*Solo puede alcanzarse un parámetro y un punto
de vista en la pregunta por la esencia de la
historia si se interroga a partir del éschaton.
Pues en el éschaton la historia rebasa sus límites
y se vuelve ella misma visible.*

Jacob Taubes, *Escatología occidental*

I.

La historia conceptual del término *saecularisatio* pone de manifiesto la progresiva transformación de un concepto jurídico en categoría genealógica de la Modernidad, entendida esta como el resultado de un progresivo desencantamiento del mundo¹. De acuerdo con las dos formulaciones del teorema de la secularización, las de Carl Schmitt y Karl Löwith, dicho fenómeno se hace notar especialmente en los ámbitos de la teoría del Estado y de la filosofía de la historia; ambos, a su juicio, estarían radicalmente hipotecados por su herencia teológica. Centrándonos en el aspecto filosófico-histórico del problema, proponemos una revisión del debate entre Hans Blumenberg y Karl Löwith a propósito de la legitimidad de la Edad Moderna; es decir, sobre la injusticia histórica que supondría o no, para con la Modernidad, concebir su filosofía de la historia como una secularización de la perspectiva escatológica propia de la historia cristiana de la salvación.

En la primera parte de *Die Legitimität der Neuzeit*, Hans Blumenberg lleva a cabo una crítica de la noción de secularización en tanto que, precisamente, categoría de una injusticia histórica². Para ello, expone una breve historia conceptual del término, revisada y aumentada más tarde por Giacomo Marramao en *Cielo e terra*, mediante la cual es posible advertir la progresiva ampliación semántica del concepto, de carácter originaria y exclusivamente jurídico, hasta su transformación en clave de bóveda de la comprensión de la Modernidad³. La crítica del filósofo de Lübeck al concepto de secularización parte justamente del sentido metafórico que la expresión adquirió como instrumento para la interpretación de la Edad Moderna. Desde este punto de vista,

el significado de la expresión «secularización» parece directo y fácil de abordar. Todo el mundo conoce esa denominación, como constatación, como reproche, como corroboración de un largo proceso en el que tiene lugar la paulatina desaparición de vínculos religiosos, de posturas trascendentes, de

1 Véase: i) Blumenberg, H., *La legitimación de la Edad Moderna*, Valencia, Pre-textos, 2008, pp. 13-33; ii) Koselleck, R., “Acortamiento del tiempo y aceleración. Un estudio sobre la secularización”, *Aceleración, prognosis y secularización*, Valencia, Pre-textos, 2003, pp. 37-71; y iii) Marramao, G., *Cielo y tierra. Genealogía de la secularización*, Barcelona, Paidós, 1998.

2 Véase Blumenberg, H., *La legitimación de la Edad Moderna*, op. cit., pp. 12-120.

3 Como decíamos al comienzo, esta se concibe entonces como el resultado de un progresivo desencantamiento del mundo que, al margen de su dimensión ética (Max Weber), sociológica (Ferdinand Tönnies) e incluso teológica (de acuerdo con la denominada teología dialéctica cristiana, pero también con ciertos ideólogos del sionismo hebreo), tiene un sentido fundamentalmente político (conforme a la célebre tesis de Schmitt, “todos los conceptos centrales de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados”) e histórico (la concepción moderna de la historia como Progreso es el resultado de una secularización, en el sentido de una imanentización del eschaton cristiano, tal y como sostiene Löwith en *Meaning in History*). Véase: i) Schmitt, C., “Teología política. Cuatro capítulos sobre la teoría de la soberanía”, *Teología política*, Madrid, Trotta, 2009, p. 37; y ii) Löwith, K., *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, Buenos Aires, Katz, 2007.

esperanzas en el más allá, de actos de culto y de una serie de giros lingüísticos fuertemente acuñados tanto en la vida pública como en la vida privada⁴.

Blumenberg lleva a cabo una crítica al concepto originariamente jurídico de *secularización* en tanto en cuanto su ampliación metafórica convierte dicho concepto en una categoría de injusticia histórica. De este modo, “no es la secularización en sí lo que se rechaza, sino el servicio prestado por ella como argumento justificativo de la «importancia», el «valor cultural» del cristianismo dentro del mundo”⁵. Aunque su aplicabilidad histórica es indudable, hasta el punto de que “su rendimiento parece ser ilimitado”⁶, sin embargo, de su “operatividad genuina”⁷ no se desprende sino una “evidencia superficial”⁸ contra la que “ya no puede objetarse otra cosa que el hecho de que con ella [con la categoría de secularización] se dice muy poco”⁹, o más bien nada.

En este sentido, Blumenberg propone distinguir los usos descriptivo y explicativo del concepto de secularización: “el hecho de que se lo use a la ligera y se lo multiplique hasta la frivolidad no representa [...] una objeción contra el procedimiento”¹⁰; de lo que se trata es de “realizar un examen de su licitud, de la racionalidad de sus presupuestos y de sus exigencias metodológicas”¹¹. Esto es, contestar a la pregunta de si la categoría de secularización es verdaderamente capaz de dar cuenta, de explicar la singularidad de la Edad Moderna.

Si entendemos por secularización “una serie de transformaciones cualitativas especificables y transitivas donde lo posterior solo sería posible y comprensible presuponiendo lo anterior, que le fue dado de antemano”¹², es el caso que aquellos que proceden a una explicación de la Modernidad en tanto que resultado de un proceso de secularización, paradójicamente, se ven incapaces de vivir, en razón de su propia explicación, en la época de la que pretenden dar cuenta. Si puede hablarse de secularización entonces ocurre que seguimos inmersos en dicho proceso y, por lo tanto, en condiciones de seguir entendiendo todavía aquello que le precedió: aquellos elementos de una *no-mundaneidad* (esperanza, salvación, trascendencia, Juicio de Dios) “que debe estar implícita como situación de partida si se ha de hablar de una «secularización»”¹³. En la medida, pues, que el estadio final de esta, y por ende el comienzo de la Edad Moderna, “consistiría en que ya no quede resto alguno de aquellos elementos [...] entonces tampoco podrían entender ya qué es lo que quiere decir la expresión «secularización»”¹⁴ y la capacidad explicativa de esta categoría sería, por consiguiente, nula. La explicación histórica del origen de la Modernidad mediante el concepto de secularización niega la propia Modernidad como resultado final de un proceso tal en tanto en cuanto la comprensión de la categoría en cuestión necesita de un elemento teológico cuya pervivencia en la Edad Moderna entendida en aquel sentido, niega, bien la Modernidad, bien la propia explicación¹⁵.

4 Blumenberg, H., *La legitimación de la Edad Moderna*, op. cit., p. 13.

5 *Ibid.*, p. 17.

6 *Ibid.*, p. 21.

7 *Ibid.*, p. 23.

8 *Idem.*

9 *Ibid.*, p. 19.

10 *Ibid.*, p. 23.

11 *Idem.*

12 *Ibid.*, p. 14.

13 *Ibid.*, p. 13.

14 *Idem.*

15 En este sentido es en el que Blumenberg plantea, retóricamente, la siguiente pregunta: “¿No se introduce, con este concepto, en nuestra concepción de la historia, la paradoja de que solo podemos captar el carácter fundamentalmente moderno de la mundanización según ciertas condiciones que, a causa precisamente de esta cualidad, le tienen que ser necesariamente inaccesibles?” (*ibid.*, p. 20).

II.

Tanto desde el punto de vista teórico-político (Carl Schmitt), como filosófico-histórico (Karl Löwith), el cual nos ocupa aquí, el *teorema de la secularización*, según Blumenberg, hace referencia a la vinculación histórica de diferentes épocas de un modo tal que se afirma que lo último es resultado de lo anterior¹⁶. Se trata, por lo tanto, del establecimiento de una identidad sustancial conforme a la cual es posible afirmar la continuidad entre pasado (Edad Media) y presente (Edad Moderna). Sin embargo, el propósito de Blumenberg no es otro que, precisamente, poner en cuestión dicha continuidad presentando el *Neuzeit* como legítimo por sí mismo y no necesitado, pues, de legitimación externa alguna¹⁷. En este sentido, el filósofo de Lübeck defiende la tesis según la cual la filosofía moderna no está teológicamente hipotecada en su substancia, sino, en todo caso, en sus problemas¹⁸.

La tesis de Blumenberg consiste, pues, es afirmar la validez funcional de secularización, al mismo tiempo que le niega a dicha categoría su capacidad explicativa desde un punto de vista sustancial; en el fondo, secularización remite, según Blumenberg, a “la estructura de un «cambio de papeles»”¹⁹:

como forma de explicación de acontecimientos históricos, la «secularización» solo aparecería como algo plausible cuando una serie de representaciones presuntamente secularizadas puede ser remitida, en gran parte, a una identidad subyacente en el proceso histórico. Tal identidad no es, ciertamente, según la tesis aquí defendida, una identidad de contenidos, sino de funciones²⁰.

16 *Ibid.*, p. 24. Es decir, que “no se ha de entender la secularización como un simple proceso de disolución de la religión tradicional, sino como una transformación de su orden de valores en distintas «ideologías» institucionales que siguen apuntalando la facticidad de los efectos de las propias instituciones” (idem). Así, frente a secularización como disolución, Blumenberg prefiere hablar de secularización como transformación. Sin embargo, la diferencia no parece tan crucial y, de hecho, la idea de secularización como disolución y no como transformación de la teología puede incluso representar la expresión más extrema y radical, contra las pretensiones de Blumenberg, del teorema de la secularización. En este sentido, “es significativo [...] que argumentos análogos (o tal vez idénticos) a los usados por Blumenberg para «deslegitimar» el teorema de la secularización hayan servido a los extremos más radicales de la teología del siglo XX para realizar una plena legitimación teológica de la secularización” (Marramao, G., Cielo y tierra. Genealogía de la secularización, op. cit., p. 110).

17 Puede verse aquí, por cierto, una crítica al traductor al castellano de *Legitimität der Neuzeit*, quien vierte *Legitimität* por *legitimación*, traicionando y pervirtiendo, invirtiendo realmente, el sentido del estudio de Blumenberg.

18 Blumenberg, H., La legitimación de la Edad Moderna, op. cit., p. 56. De acuerdo con esto, “la continuidad de la historia, traspasando el umbral de las distintas épocas, no radicaría en la supervivencia de las mismas substancias ideales, sino en esa hipoteca de los problemas que impone, una y otra vez, la obligación de saber lo que alguna vez antes ya se había sabido” (idem).

19 *Ibid.*, p. 81.

20 *Ibid.*, p. 70. Partiendo de esta tesis es razonable que Blumenberg afirme que aquello que ha sido interpretado como una secularización, no es algo vinculado necesariamente a la especificidad de la estructura espiritual moderna: “la recepción de la Antigüedad por parte del cristianismo y la asunción, en la Edad Moderna, de determinadas funciones explicativas del sistema cristiano son, en su estructura, procesos históricos análogos” (ibid., p. 74). En este sentido, “la reclamación de un comienzo absoluto de la Edad Moderna mediante la filosofía no sería más correcto que la reclamación de un comienzo absoluto de la primera mitad de nuestra historia mediante los acontecimientos que señala el año cero de la era cristiana” (ibid., p. 80). En cualquier caso, de acuerdo con la tesis funcionalista de Blumenberg sobre el teorema de la secularización, queda justificada la atracción que este suscita, al mismo tiempo que se debilita la carga de ilegitimidad que, según él, incorpora para con la Modernidad; esta, a pesar de ser autónoma y legítima, hereda las preguntas no resueltas por el Medioevo. La Edad Moderna supondría así una sustitución de posiciones y de respuestas ante preguntas no eliminadas, de tal manera que, en efecto, la tesis de Blumenberg no implicaría secularización alguna, sino tan solo la secularidad del *Neuzeit* (Galindo Hervás, A., Los fundamentos teológicos de la política moderna, ARAUCARIA, 12, 2004, p. 59).

Conforme a la tesis funcionalista defendida por Blumenberg, la validez de la categoría de secularización, su fuerza explicativa, no es por lo tanto de tipo sustancial sino, a lo sumo, meramente funcional: se refiere a un reparto de papeles entre teología y filosofía, las cuales cumplirían con funciones análogas a pesar de su independencia recíproca, y no tanto a transformación alguna de contenidos supuestamente compartidos por ambas; el resto es, a juicio del filósofo de Lübeck, pura retórica. De este modo, en lo que hace a la consideración filosófica de la historia (*Geschichte*), tal y como esta se da entre los grandes pensadores del *Neuzeit* y que Löwith había reducido a una serie de presupuestos teológicos (judeo-cristianos) en su *Meaning in History, secularización* no puede sino aludir a la funcionalidad análoga que existiría entre ella y la historia concebida como historia de la salvación; cada una de ellas procura una posible respuesta a la pregunta sobre el sentido de los acontecimientos históricos concebidos como un todo. Desde el punto de vista de Blumenberg, pues, historia de la salvación y filosofía de la historia como progreso son dos fenómenos distintos que tratan de cumplir con un mismo cometido: la filosofía moderna de la historia no es el producto de una secularización de la teología de la historia en un sentido sustancialista sino en un sentido meramente funcionalista.

III.

A diferencia de lo que ocurre en el caso de Carl Schmitt, o incluso de Jacob Taubes, y no obstante la generosa distancia existente entre sus respectivas posiciones en lo concerniente a la relación entre *Modernidad* o, más concretamente, *filosofía de la historia* y *secularización*, Blumenberg y Löwith coinciden en la aversión que ambos sienten por esta última categoría: o bien concibiéndola como una carga de la cual la modernidad ya se deshizo, como gesto fundante, para constituirse legítimamente como tal, en el caso del primero, o bien como un lastre que arrastra oscuramente, ilegítimamente, por sus derroteros hipermodernos, en el caso del segundo²¹. En efecto, no ha de pasarse por alto el hecho de que la hermenéutica de la filosofía de la historia como secularización de la conciencia escatológica cristiana tiene en Löwith el objetivo de llevar a cabo su propia despotenciación²²: la puesta en cuestión de la relación entre *conciencia escatológica* e *historia*, tanto en sentido cristiano como, fundamentalmente, en su forma secularizada moderna; es decir, concebida como *progreso*. Según el discípulo de Heidegger, con la salvedad de Israel, que gracias al acto de revelación del Sinaí puede aún comprender su destino histórico y político desde un punto de vista teológico, toda otra teología de la historia, también en la forma secularizada de una filosofía de la historia, está abocada al fracaso en la medida en que descansa en un interrogante, la pregunta por el sentido de la historia como un todo, que, por desmedida, carece de respuesta²³. Las conciencias histórica y escatológica, aun secularizada esta última, se excluyen mutuamente en tanto en cuanto los acontecimientos históricos no ofrecen el menor indicio de un sentido global y último²⁴.

21 Ludueña Romandini, F., "Introducción: el precio de la apocalíptica", *Escatología occidental*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2010, p. 12. Véase también Rivera García, A., *La secularización después de Blumenberg*, RES PUBLICA: REVISTA DE LA HISTORIA Y DEL PRESENTE DE LOS CONCEPTOS POLITICOS, 11-12, 2003, p. 126.

22 Ludueña Romandini, F., "Introducción: el precio de la apocalíptica", *op. cit.*, p. 14.

23 Löwith, K., *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, *op. cit.*, p. 16.

24 *Ibid.*, p. 233. Según Löwith, el carácter meramente contingente del acaecer histórico es una evidencia no solo ilustrable por una serie infinita de ejemplos, sino confirmada por el sano sentido común: "¿Quién osaría emitir un juicio definitivo sobre la meta y el sentido de los acontecimientos contemporáneos? En efecto, desde el fin de la guerra comprobamos el hecho de la derrota de Alemania y la victoria de Rusia, la autoconservación de Inglaterra y la extensión del poder de Norteamérica, la revolución de China y la capitulación de Japón. Pero lo que no podemos ver ni pronosticar son las posibilidades históricas que encierran estos hechos. Lo que era posible en 1943 y presumible en 1944 aún no se había manifestado en

La crítica de Löwith a la escatología como clave hermenéutica de la historia, tanto sagrada como secular, se resuelve, en fin, en la pretensión de reconquistar el presente al que dan la espalda tanto la teología como la filosofía de la historia (aferradas ambas al sentido último, o sea al futuro, del pasado), y el deseo de vivir según la naturaleza propio de los antiguos²⁵; es decir, la reivindicación de la doctrina del eterno retorno de lo mismo propia de la concepción griega del orden cósmico que, en su voluntad contraria al cristianismo, fuese anunciada por Friedrich Nietzsche como la experiencia fundamental y el resultado de su pensamiento de madurez²⁶.

Löwith alaba de esta doctrina, en primer lugar, su humildad; a diferencia de la teología y la filosofía de la historia, no pretende ofrecer una respuesta al sentido del devenir histórico como un todo, sino que constituye un síntoma de la admiración griega por el orden y la belleza visible del *cósmos* cuyo *lógos*, por lo demás, fue el verdadero centro de atención de los pensadores griegos, así como el prototipo de su comprensión de la historia²⁷. Löwith pesquiza la supuesta presencia de la conciencia escatológica cristiana en la concepción moderna de la historia como progreso con el objetivo de rehabilitar la conciencia histórica del hombre o, mejor, la historicidad de la existencia humana que, a su juicio, se desvanece en la espera más o menos activa de la realización de un *éschaton*. Sin embargo, la representación cíclica del acaecer histórico significa precisamente su naturalización y, consiguientemente, la negación misma de aquello en lo que consiste la historia, su sentido específico²⁸.

Por su parte, Blumenberg procura preservar la noción típicamente moderna de progreso. Para ello, reivindica la legitimidad de la misma como respuesta a la pregunta sobre el sentido de los acontecimientos históricos, sin necesidad de legitimación teológica externa alguna, poniendo en cuestión su dependencia con respecto a la escatología cristiana, i. e. su vinculación con proceso alguno de secularización. Según el filósofo de Lübeck, existe una diferencia formal entre ambas ideas, las de *progreso* y *éschaton*:

la escatología habla de un acontecimiento que irrumpe en la historia y que es heterogéneo respecto a ella y la trasciende, mientras que la idea de progreso hace la extrapolación de una estructura que es propia de todo presente a un futuro inmanente a la historia²⁹.

Si existe una relación entre *secularización* y *escatología*, según Blumenberg, esta no consistiría en la inmanentización de una espera teológica, tal y como sostiene Löwith, sino que remitiría a un proceso que habría tenido lugar ya en los albores del cristianismo y conforme al cual se habría

1942 y era altamente improbable en 1941. Hitler podría haber muerto en la Primera Guerra, en noviembre de 1939 o en julio de 1944; también podría haber tenido éxito, toda vez que en la historia a menudo sucede lo más inverosímil" (*ibid.*, pp. 240-241).

25 Rivera García, A., *La secularización después de Blumenberg*, op. cit., p. 126.

26 Löwith, K., *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, op. cit., pp. 261-274.

27 *Ibid.*, pp. 16-17.

28 Al margen de la absoluta responsabilidad que la doctrina del eterno retorno pueda reclamar del hombre, una representación circular del tiempo no puede referirse sino a un tiempo natural y, por ello esencialmente ahistórico. Concebida a la manera antigua, como *magistra vitae*, la historia puede ser a lo sumo un catálogo de acontecimientos que han entrado en una eternidad atemporal dejando de ser, precisamente por ello, acontecimientos dignos de tal nombre: se han salido del círculo del devenir y permanecen, fuera del tiempo, como ejemplos a observar en el tiempo. Considerada a la antigua, *historia* hace referencia únicamente al ver y al informar de lo que se ha visto, al margen de toda connotación temporal. La dimensión histórica es fundamentalmente cristiana; su apertura coincide con la experiencia de un tiempo finito representado linealmente. Véase: i) Duque, F., *El sitio de la historia*, Madrid, Akal, 1995; y ii) Gómez Ramos, A., *Reivindicación del centauro. Actualidad de la filosofía de la historia*, Madrid, Akal, 2003.

29 Blumenberg, H., *La legitimación de la Edad Moderna*, op. cit., p. 39.

producido efectivamente una secularización, si bien en un sentido bien distinto al tradicional: “no sería, en todo caso, una mundanización de la escatología, sino una mundanización mediante la escatología”³⁰.

La exposición del proceso por el filósofo de Lübeck parte de una distinción entre *mundaneidad* y *no-mundaneidad* en sus respectivos sentidos bíblico y griego: la contaminación del modo de concebir lo no-mundano por el concepto platónico de trascendencia en tanto que existencia fuera del mundo obliga a pensar que “solo podría ser mundanizado aquello que, por su origen o especificidad, pretender estar fuera del mundo”³¹; la no-mundaneidad en su sentido genuinamente bíblico, sin embargo, no cuestionaría el interés por el mundo mediante esta alternativa (tal y como haría Platón) sino que ese interés carecería de todo sentido desde el momento en que se afirma que al mundo no le queda (mucho) más tiempo. La no-mundaneidad tal y como esta puede ser rastreada en el Nuevo Testamento no alude a la trascendencia griega sino a una crisis de la historia y del mundo.

Si la fe en la inminencia del final profesada por Pablo en I Cor 7, 29-31 (*el tiempo es breve [...] porque la representación de este mundo pasa*) es la clave de bóveda de la doctrina cristiana entonces esta “o no tendría nada que hacer con el concepto de historia o solo lo siguiente: hacer de ese desinterés absoluto por la representación y la explicación de la historia un síntoma de la aguda situación propia del final de la misma”³². En este sentido, la genuina especificidad de la escatología neotestamentaria consistiría, a juicio de Blumenberg, en su “intraducibilidad a cualquier concepto de historia”³³. Dado que “no hay ninguna idea de historia que pueda remitirse, esencialmente, a la esperanza cercana”³⁴, solo la desaparición de esta, el retraso de la *parousía* del Mesías o el desengaño apocalíptico de Pablo pudieron permitir la mundanización de la originariamente no-mundana *ecclesia* cristiana: “si la comunidad cristiana primitiva había clamado aún por la venida de su Señor, pronto la Iglesia pedirá *pro mora finis*, por el aplazamiento del final”³⁵; a saber, un plazo de gracia que el cristianismo identifica con la historia en la que se institucionaliza como Iglesia³⁶.

Sin embargo, la espera teológica que caracteriza a esta concepción de la historia obstaculiza aquellas posibilidades y actividades que aseguran la realización del hombre en la historia; es decir, niega la historicidad constitutiva del hombre³⁷. Únicamente en la Modernidad se operaría el salto a la experiencia de un tiempo singular y propio de la humanidad, distinto del tiempo natural o de los planes divinos. Sin embargo, si concebida como maestra de la vida la historia no era propiamente

30 *Ibid.*, p. 53. Sobre esta cuestión véase *ibid.*, pp. 45-59.

31 *Ibid.*, p. 49.

32 *Idem.*

33 *Idem.*

34 *Idem.* Blumenberg hace notar en este sentido la diferencia entre las escatologías judía y cristiana: la inmediatez del final destruye en el cristianismo toda referencia al futuro propia del judaísmo; conforme a la esperanza en la cercanía del fin “el presente es el último momento para decidirse por el cercano reino de Dios, y quien prorrogue su conversión para poner aún en orden sus asuntos está ya perdido” (*ibid.*, p. 51).

35 *Idem.*

36 De este modo, el desengaño escatológico habría tenido como consecuencia la mundanización de la Iglesia y, en realidad, el origen de la categoría mundo, así como el surgimiento de dos sujetos jurídicos (Iglesia y Estado) a partir del cual fue posible “la historia de los trasposos de propiedad en sentido estricto, en la que tendrán lugar tanto una serie de donaciones, auténticas y falsas (y las correspondientes «sacralizaciones»), como de secularizaciones” (*ibid.*, p. 55).

37 Si la experiencia de la historicidad consustancial al hombre devino solo posible en Occidente a partir de la experiencia cristiano-medieval de un tiempo finito representado linealmente, sin embargo, tampoco la historia en su sentido cristiano-medieval es, propiamente, historia. Su tiempo no tiene sentido sino en relación con una eternidad y una trascendencia divinas donde ya todo ha ocurrido. En consecuencia, de acuerdo con la representación cristiano-medieval del tiempo nada realmente nuevo podía darse en los asuntos humanos (salvo intervención divina) y el cristianismo pudo, sin obstáculo para ello su linealidad, seguir recurriendo a la historia como mera *magistra vitae*. Véase Gómez Ramos, A., *Reivindicación del centauro. Actualidad de la filosofía de la historia*, op. cit., p. 17.

una historia, tampoco lo es el despliegue metahistórico de la significación ideal del progreso. La introducción en la historia de un punto de apoyo fuera del tiempo, un punto de vista suprahistórico, supone una radical negación de lo histórico propiamente dicho. Aunque la meta de la historia se introduzca en la propia historia como algo que no la trasciende sino que es inmanente a ella, su aplazamiento *ad infinitum*, su postergación *sine die* la convierte en un ideal regulativo que, en cuanto ideal, no es susceptible de ser alcanzado en la historia más que de manera asintótica y nunca definitiva.

IV.

A pesar de todo, en último término *Geschichte* e *Historie* se convirtieron, en la práctica, en lo mismo; a saber, en el *egipticismo* denunciado en su crítica de la razón filosófica por Friedrich Nietzsche como el desprecio hacia todo sentido histórico y hacia la noción mismade devenir³⁸. La introducción en la historia de un punto de apoyo fuera del tiempo, un punto de vista suprahistórico, supone una radical negación de lo histórico propiamente dicho. Tanto la idea de una Historia Universal, sagrada o no, como la multiplicación historicista de las historias, olvidan lo que de propiamente histórico tienen todas ellas; a saber, la condición de posibilidad de las mismas: *die Geschichtlichkeit*, la historicidad o condición histórica del hombre, el hecho de que este está determinado por la historia y no puede concebirse al margen de ella, sino a su través³⁹. Tanto la rehabilitación de la idea pagana del eterno retorno como la defensa de la legitimidad de la concepción moderna de la historia, su independencia con respecto al *éshaton* cristiano, constituyen falsos remedios a la hora de re-abrir la dimensión propiamente histórica de la existencia humana.

Las soluciones aportadas por Löwith y Blumenberg resultan ser incapaces de hacer frente a la escisión del hombre entre su *ser-en-el-tiempo* y su *ser-en-la-historia*. La pregunta, en este sentido, es: ¿existe una alternativa a la filosofía moderna de la historia, sea este resultado o no de un proceso de secularización, así como a la doctrina del eterno retorno que, dotada de una significatividad histórica decisiva, sea capaz de salvar el carácter y la esencia de la historia misma, i. e. el acontecer que solo una vez sucede y que no se repite? ¿Qué concepción del tiempo histórico, si es que la hubiere, ofrece las condiciones de posibilidad de una auténtica experiencia de la historicidad constitutiva del ser humano?

En sus respectivos análisis de la relación entre *secularización* y *filosofía de la historia*, tanto Löwith como Blumenberg obvian la posibilidad de una visión *cristiana* de la historia que suponga tanto el destronamiento de la escatología y la subsecuente atención al *tiempo presente* como la puesta en cuestión de la dicotomía *sagrado / profano*, incapaz por sí misma de dar una respuesta satisfactoria al complejo problema de la secularización⁴⁰. Dicha posibilidad parte, a su vez, de una distinción desatendida por ambos; a saber, la distinción entre *mesianismo* y *escatología* que, como mostró Martin Heidegger en su interpretación fenomenológica de las epístolas paulinas, puede ser hallada en los textos fundacionales del cristianismo⁴¹.

38 “¿Me pregunta usted qué cosas son idiosincrasia en los filósofos?...Por ejemplo, su falta de sentido histórico, su odio a la noción misma de devenir, su egipticismo” (Nietzsche, F., *Crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con el martillo*, Madrid, Alianza, 2007, p. 51).

39 Sobre la noción de historicidad, véase Gómez Ramos, A., “Historicidad”, *Reivindicación del centauro. Actualidad de la filosofía de la historia*, op. cit., pp. 71-81.

40 Sobre esta incapacidad, véase Marramao, G., *Cielo y tierra. Genealogía de la secularización*, op. cit.

41 Véase Heidegger, M., *Introducción a la fenomenología de la religión*, Madrid, Siruela, 2005. Véase también Agamben, G., *El tiempo que resta. Comentario a la carta a los Romanos*, Madrid, Trotta, 2006, pp. 67-76. En efecto, la distinción establecida por Agamben entre tiempo del final y final de los tiempos no es en absoluto original, sino que reproduce o, a lo sumo, reformula, la distinción heideggeriana entre escatología cristiana y escatología judía. En cualquier caso, no le falta razón a Agamben cuando afirma que la equiparación de mesianismo y escatología “es la peor y más insidiosa interpretación del anuncio mesiánico” (ibid., pp. 67-68).

De cuño genuinamente paulino, la experiencia del tiempo mesiánico es designada por el apóstol Pablo de Tarso con la expresión griega *ho nyn kairós*⁴². Dilucidar el sentido de este término técnico utilizado por Pablo para referirse al tiempo inaugurado por el *mesías* permite, por lo tanto, alcanzar una cierta comprensión de lo que este último signifique en cuanto expresión de una determinada manera de concebir y hacer la experiencia del tiempo que se ha denominado aquí *historicidad* o *acontecibilidad histórica*.

El sentido fundamental del *ho nyn kairós* con el que Pablo se refiere al tiempo presente viene dado por la peculiar relación entre *chrónos* y *kairós* que la expresión en cuestión significa. Si la definición aristotélica de *chrónos* caracteriza a este como la mera sucesión de *ho nyn*, el término técnico paulino *ho nyn kairós* no puede significar otra cosa que la inserción del *kairós* en el interior mismo de *chrónos*. La experiencia paulina del tiempo supone una extraordinaria implicación entre estos dos conceptos. De acuerdo con ella, el *kairós* específicamente mesiánico, la *ocasión*, no constituye otro *chrónos*, ni un punto determinado o determinante de este, sino un *chrónos* contraído y abreviado. Lo que distingue las concepciones aristotélica y paulina del tiempo (la mera sucesión de *ho nyn*, carente de todo *kairós*, del *ho nyn kairós* mesiánico) es, justamente, esta coincidencia de *kairós* y *chrónos*, la distensión de un *kairós* a lo largo de un cierto *chrónos*.

Dicha coincidencia hace que el tiempo mesiánico no sea, tal y como suele decirse, un tiempo de espera (a la manera del modo judío de la existencia), sino un tiempo propiamente histórico, o el tiempo en el que se hace la historia. La coincidencia revela que el acontecimiento ya se ha dado y cumplido pero que su ocasión, su *kairós*, se extiende a lo largo de un tiempo que, precisamente por ello, deja de ser homogéneo y vacío (meramente cronológico) estando de alguna manera fuera de sí, siendo heterogéneo con respecto a sí mismo. En el tiempo mesiánico no hay lugar para la espera, sino para la urgencia. En él, todo ahora que se suceda en el tiempo tiene dentro de sí al *mesías*, es ocasión de su acontecimiento. El instante final puede serlo cualquiera y, en este sentido, como acontecer de la finalización (no en cuanto final definitivo, cierre o *éschaton*), todos lo están siendo⁴³. El término técnico paulino *ho nyn kairós* no se refiere tanto al *cuándo* temporal cuanto al *cómo* del tiempo⁴⁴; es decir, no a un momento del tiempo o en el tiempo, sino al tener lugar o no de ese tiempo y de cualquier tiempo: designa la forma existencial de temporalidad que le corresponde a la acontecibilidad del tiempo histórico, a la historicidad de la historia.

Por otro lado, el carácter decisivo del presente que distingue a la genuina temporalidad mesiánica del cristianismo paulino con respecto a la escatología judía tradicional, el hecho determinante de que el fin está ya cumplido y, al mismo tiempo, la consumación sigue pendiente, significa que el mundo continúa conservando todo su valor. De la tensión entre lo *ya-realizado* y lo *todavía-no-cumplido* se sigue que el mesianismo paulino no puede ser identificado con una indiferencia escatológica ante el presente sino que, más bien al contrario, los impulsos más fuertes para actuar en el mundo, para hacer historia, emanan de ella. No hay, en Pablo, desinterés escatológico alguno por la historia. En tanto que mesianismo, el cristianismo paulino es en sí mismo *secular* sin para ello tener necesidad de naturalizar el tiempo, como exige Löwith, o postergar *sine die* la *parousía*, como defiende Blumenberg⁴⁵. La experiencia mesiánica del tiempo histórico a la que se refiere el

42 Así, por ejemplo, en: i) Rom 3, 25 – 26, donde Pablo contrapone “el tiempo de la paciencia de Dios”, o el mero tiempo cronológico de los profetas, a la justificación por la fe, al margen de la ley, “en el tiempo [momento] presente”; ii) Rom 8, 18, sobre “los sufrimientos del tiempo [momento] presente”; y iii) Rom 11, 5, en que Pablo alude a la existencia de un resto “en el [momento] presente”.

43 No puede ser un tiempo de espera, sino de urgencia. En Rom 3, 25 – 26 el tiempo de la paciencia y, por ende, de la espera, se corresponde con un *chrónos* anterior al momento o tiempo presente que, como dice en I Cor 7, 29, “apremia”, “urge” por su brevedad. En este sentido, “el Día del Señor ha de venir como un ladrón en la noche” (I Tes 5, 2).

44 “San Pablo no dice «cuándo», porque esta expresión es inadecuada para lo que hay que expresar, porque no basta” (Heidegger, M., *Introducción a la filosofía de la historia*, op. cit., p. 131). Véase también *ibid.*, p. 176.

45 Respecto de lo primero, ciertamente, aunque el cristianismo paulino mantenga como telón de fondo una representación lineal del acontecer histórico como la que da su sentido a la escatología tradicional, implica una atenuación de la importancia de dicha linealidad, la cual apenas sí puede mantener su significado. En cuanto a lo segundo, lo dicho no obsta para que el problema del aplazamiento del final de los tiempos, el hecho de que la *parousía* no tuvo lugar de manera inminente y, en realidad, aún está por llegar, sea problema fundamental, si no de Pablo, sí del paulinismo: ¿cómo actuar cristianamente en el mundo tras el desengaño escatológico sufrido por el cristianismo primitivo y, concretamente, por su fundador, Pablo de Tarso? ¿Qué vías de escape le quedan al cristianismo paulino? Como sabemos, la historia ofreció al

ho nyn kairós paulino proporciona la posibilidad de considerar la secularización al margen de la contraposición *sagrado/profano*, así como de pensar la historicidad que, aun olvidada, subyace a toda representación (antigua, medieval y moderna) de la historia.

Bibliografía

Agamben, G., *Il tempo che resta Un commento alla «Lettera ai romani»*, Torino, Bollati Boringhieri, 2000 [ed. cast.: *El tiempo que resta. Comentario a la Carta a los Romanos*, traducción de Antonio Piñero, Madrid, Trotta, 2006].

Blumenberg, H., *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1997 [ed. cast.: *La legitimación de la Edad Moderna*, traducción de Pedro Madrigal, Valencia, Pre-textos, 2008].

Duque, F., *El sitio de la historia*, Madrid, Akal, 1995.

Galindo Hervás, A., *Los fundamentos teológicos de la política moderna*, ARAUCARIA REVISTA IBEROAMERICANA DE FILOSOFÍA, POLÍTICA Y HUMANIDADES 12 (2004), pp. 41-66.

Gómez Ramos, A., *Reivindicación del centauro. Actualidad de la filosofía de la historia*, Madrid, Akal, 2003.

Koselleck, R., “Geschichte, Historie”. En: Brunner, O., Conze, W. y Koselleck, R. (Eds.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politischen-sozialen Sprache in Deutschland (2. Band)*, Stuttgart, Klett-Cotta, Stuttgart, 1975, pp. 593-717 [ed. cast.: *historia / Historia*, traducción de Antonio Gómez Ramos, Madrid, Trotta, 2004].

—, “Zeitverkürzung und Beschleunigung. Eine Studie zur Säkularisation”, en *Zeischichten*, Fráncfort, Suhrkamp, 2000 [ed. cast.: “Acortamiento del tiempo y aceleración. Un estudio sobre la secularización”, en: *Aceleración, prognosis y secularización*, traducción de Faustino Oncina Coves, Valencia, Pre-textos, 2003, pp. 37-71].

Heidegger, M., “Phänomenologie des religiösen Lebens. Einleitung in die Phänomenologie der Religion”, en *Gesamtausgabe (Bahn 60)*, Fráncfort, Vittorio Klostermann, 1995 [ed. cast.: *Introducción a la fenomenología de la religión*, prólogo y traducción de Jorge Uscatescu. Madrid, Siruela, 2005].

Löwith, K., *Meaning in History*, Chicago, University of Chicago, 1957 [trad. al cast.: *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, traducción de Norberto Espinosa, Buenos Aires, Katz, 2007].

Ludueña Romandini, F., “Introducción: el precio de la apocalíptica”, en Taubes, J., *Escatología occidental*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2010, pp. 11-15.

Marramao, G., *Cielo e terra. Genealogia della secolarizzazione*. Roma – Bari, Laterza, 1994 [ed. cast.: *Cielo y tierra. Genealogía de la secularización*, traducción de Pedro Miguel García Fraile, Barcelona, Paidós, 1998].

Nietzsche, Fr., “Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophirt”, en Colli, G. y Montinari, M. (eds.), *Friedrich Nietzsche: Sämtliche Werke – Kritische Studienausgabe VI*, Berlin, dtv / de Gruyter, 1988, pp. 55-162 [ed. cast.: *Crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con el martillo*, Introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza, 2007].

Rivera García, A., *La secularización después de Blumenberg*, RES PUBLICA: REVISTA DE LA HISTORIA Y DEL PRESENTE DE LOS CONCEPTOS POLITICOS, 11-12 (2003), pp. 95-142.

Schmitt, C., *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Berlin, Duncker & Humblot, 2004 [ed. cast.: “Teología política. Cuatro capítulos sobre la teoría de la soberanía”, en *Teología política*, traducción de Francisco Javier Conde, Madrid, Trotta, 2009, pp. 9-58].

Taubes, J., *Abendländische Eschatologie: mit einem Anhang*, München, Matthes und Seitz, 1991 [trad. al cast.: *Escatología occidental*. Traducción de Carola Pivetta. Buenos Aires, Miño y Dávila, 2010].

cristianismo primitivo una simple alternativa: el “gnosticismo” de Marción o la “ortodoxia” judaizante de la gran iglesia. Esta última fue la opción finalmente triunfante, aun a costa del cristianismo paulino, y se identifica precisamente con la institución que, en opinión de Blumenberg, como vimos más arriba, llevó a cabo, no una secularización de la escatología, sino una secularización mediante la escatología.