

TIEMPO ANGÉLICO

FRAGMENTOS DE UNA REFLEXIÓN TEOLÓGICO-POLÍTICA

Carles Llinàs

En aquest treball de caràcter reflexiu i personal, el professor Carles Llinàs tracta d'esbrinar la consciència del temps i de la història seguint la petjada d'alguns grans pensadors de la tradició jueva, entre ells F. Rosenzweig. A partir de la seva acurada anàlisi, pot interpretar-se el segle XX com la manifestació més emfàtica de la crisi de la raó moderna.

299

Introducción

El tema de este artículo quiere corresponder, por un lado, al título del presente número monográfico del anuario *Ars Brevis*: "Las imágenes de Dios en el siglo XXI: entre la idolatría y la iconoclastia". El tiempo angélico de la tradición judeocristiana, cuya esencia se trata de pergeñar aquí en una primerísima aproximación y a partir de algunos de los más importantes pensadores, muchos de ellos judíos, del siglo que acaba, se nos mostrará como tiempo en sí simbólico. La imagen en el tiempo o, mejor aún, el tiempo como imagen, como *ángel*, descubre ante nuestros ojos, sin negar la imagen espacial pero consumándola en cuanto tal, algo originario en la historia occidental, esta misma historia que, en breve, accederá a su siglo vigésimo primero, a su tercer milenio. Como algo también perteneciente a esa experiencia de la historia, aparecerán sus pro-

prios desfallecimientos, en los que se sobrecarga o bien se desvanece la substancia simbólica del tiempo: idolatría e iconoclastia desde nuestra específica perspectiva. Y aparecerán como trasuntos del desfallecimiento primero, en el que el tiempo se desprende de su origen —lo eterno— y se concreta con toda su ambivalencia.

Por otro lado, además, el tema de este artículo no quiere dejar de advertir —al lector y al propio autor— el contexto de la investigación general dentro de la que ha nacido y en la que conserva su "lugar natural". La pertinencia o impertinencia —tanto desde el punto de vista judeocristiano como del de la historia moderna de las ideas sociales y políticas— de la cuestión que pregunta por una "teología política", problema o tema que tiene su "topos" clásico y más rico en las casi iniciáticas polémicas entre Carl Schmitt y Erik Peterson, nos ofrece acaso un acceso privilegiado, que para nosotros mantiene la prioridad intelectual, a las experiencias fundacionales del mundo occidental que tienen por objeto el tiempo y la historia. A su vez, la delimitación de esas experiencias a la luz de aquellos desfallecimientos se abre ante nuestra mirada como una oportunidad inexcusable para acercarnos a un inicial intento de respuesta a la cuestión mencionada.

La polimorfa obra de Peterson —imposible de resumir en unas pocas líneas— tiene, sin embargo, según el exhaustivo —pero no sintético— estudio de Barbara Nichtweiß,¹ un principio básico desde el que se articulan sus realizaciones particulares, y que ahora puede ofrecernos un camino para entrar en la temática de estas páginas. De hecho, y más concretamente, para anticipar la noción del tiempo subyacente a cuanto se diga en estas páginas. Dicho principio viene formulado en una sentencia del propio Peterson: "*Repräsentierung des neuen Äons im alten*",² esto es, "representación del nuevo Eón en el antiguo". Toda la investigación patrística, histórico-eclésiástica, teológico-dogmática y litúrgica contenida en la breve pero intensísima obra publicada en vida por el no muy conocido teólogo puede retrotraerse, según Nichtweiß, al principio expresado en esa fórmula. Dejando de lado la cuestión de la exactitud de la apreciación de la estudiosa germana, que por mi parte no vacilaría en suscribir, lo que ahora interesa en particular es confirmar que nos permite establecer de modo incoactivo la mutua copertenencia de tiempo e historia, símbolo y teología política, en cuyo círculo

¹ Barbara NICHTWEIß, *Erik Peterson. Neue Sicht auf Leben und Werk*, Freiburg im Breisgau, Herder, 1992, 1994.

² Barbara NICHTWEIß, *op. cit.*, pág. 681.

deben moverse las ideas que se expondrán en lo sucesivo.

Si tomamos esta "fórmula-principio" como acerada expresión de lo esencial de la tarea teológica en general, su sentido se nos hace inmediatamente transparente. El pensador cristiano tiene como objetivo fundamental merodear constantemente, intentando no reducir ninguno de sus términos, la paradójica presencia del nuevo Eón –para entendernos, del nuevo tiempo, el tiempo de Cristo– en el antiguo –esto es, en el tiempo de la Creación, en el horizontal transcurrir de los acontecimientos de la naturaleza y de la historia de los hombres. El término "representación" designa esta específica modalidad de la presencia, que se caracteriza por no eliminar la presencia propia del viejo Eón, sino, al contrario, por conservarla elevándola, a la vez, a su consumación. Esta ruptura del tiempo creatural, por la que irrumpe el tiempo del Hijo de Dios, el tiempo de la Trinidad divina, tiene su singularidad en el hecho de que, en ella, lo Eterno en cuanto tal de este tiempo vertical asume la temporalidad inmanente del mundo y hace posible de modo intensivo percibirla como totalidad. Esto es, hace posible de una manera hasta entonces inaudita la visión de la historia como conjunto del devenir intramundano. Para acabar esta condensada síntesis de las ideas abreviadas en aquella fórmula, el tiempo simbólico, el tiempo como cruce de lo horizontal y de lo que irrumpe desde arriba, el tiempo como ángel o mensaje de lo celeste en la tierra, revelando lo divino que existe más allá del mundo en la propia interioridad de este mismo mundo, revela a su vez lo Histórico como dimensión propia del acontecer terrenal. Si aceptamos la provisional determinación de la experiencia bíblica en su conjunto como la del milagro constante de la providencia de Dios que interviene activamente en el continuo temporal, lo interior de esa temporalidad se nos muestra así como constante quiebra de esa continuidad, como "revolución permanente" de la regularidad histórico-natural, de manera que sólo esa experiencia judeocristiana garantiza, en su cuestionarla a cada paso, la experiencia histórica substancial.

"Si existe un Ángel de la historia, debería encontrarse en la intersección entre el tiempo indefinidamente prolongable[...] y el otro tiempo, puramente interior y cualitativo, [...]".³

Si existe un Ángel de la historia, éste sólo puede emerger como cruce –como "símbolo"– de lo Eterno –el tiempo cualitativo

³ Stéphane MOSÈS, *El Ángel de la historia*. Rosenzweig, Benjamin, Scholem, Madrid, Cátedra, 1997, pág. 19.

por antonomasia- y de lo temporal cuantitativo. Por el contrario, si la experiencia de lo simbólico se empobrece, si se pierde la capacidad de percibir en el tiempo la irrupción que lo constituye en su regular irregularidad, en su ausente presencia, lo angélico se desvanece y la historia desaparece como horizonte de sentido existencial. Sumergirse en esta experiencia de desfallecimiento en todos sus grados, que van de lo puramente iconoclástico a lo puramente idolátrico, abre una puerta por la que quizá es posible acercarse a lo que de esencial se juega en nuestra época. Si el tiempo pierde toda cualidad, lo histórico, lugar por excelencia de lo público y, por lo tanto, de lo político, se introduce de nuevo en una esfera dentro de la que las "intensidades mitológicas" del círculo natural-temporal vuelven a adquirir toda su vigencia; aquella vigencia en cuyo cuestionamiento, precisamente, consistía lo esencial de la experiencia escatológica judeocristiana.

Milagro y filosofía de la historia

Como indica Mosès,⁴ es sin duda posible leer la totalidad de *La Estrella de la Redención* de Franz Rosenzweig⁵ como la tematización de esa experiencia del tiempo que en la introducción hemos calificado de "judeocristiana". La Gran Guerra significó sin duda la más dura constatación de que la razón histórica de la modernidad ilustrada había entrado en "crisis". Captar lo nuclear de esa razón como la liquidación de lo angélico y, por lo tanto, su "crisis" como posibilidad de reeditar lo simbólico del tiempo bíblico, posibilidad enfrentada ya desde el principio a la alternativa de un intensivo resurgimiento de lo mítico,⁶ producto poseedor de su particular coherencia con la caída de la razón histórica, no es extraño que se haga especialmente efectivo en el pensamiento de algunos

⁴ Stéphane MOSÈS, *op. cit.*, toda la primera parte dedicada a Rosenzweig, págs. 29-78.

⁵ Franz ROSENZWEIG, *La Estrella de la Redención* (1921), Salamanca, Sígueme, 1997.

⁶ Existe de hecho otra posibilidad o alternativa tanto o más vertiginosa, que en este trabajo sólo mencionaremos de pasada –en las conclusiones), dejando su tratamiento detallado de lado para mejor ocasión: la de, por ejemplo a partir de una peculiar lectura de Hegel, declarar el final de la historia, la perfecta identidad entre la idea y la realidad, entre la razón y el mundo, entre el triunfo de la racionalidad tecnoeconómica global y el Reino de Dios. Se trataría de ver en la pretendida "crisis" de la razón histórica su consumación plenaria. Cf. Alexandre KOJÈVE, *Introduction à la lecture de Hegel* [Leçons sur la *Phénoménologie de l'esprit* professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études réunies et publiées par Raymond Queneau] (1947), Paris, Gallimard, 1997.

autores hebreos. No entraremos aquí en lo que de diferencial pueda determinarse entre lo judío propiamente dicho y lo cristiano en cuanto tal. Sólo cabe consignar que no deja de ser una hipótesis plausible que lo fundamental de la época sólo debía resultar patente para una experiencia fuertemente arraigada en la de la Escritura.⁷ Nos dejaremos guiar en esta parte del artículo por la admirable "teología del milagro" que Rosenzweig propone en su obra,⁸ a partir de la que debe irse haciendo clara la recíproca copertenencia de los temas tiempo, historia –y filosofía de la historia–, política y teología política que hemos esbozado en las páginas anteriores.

Empieza Rosenzweig el citado pasaje confirmando un dato elemental: es habitual en la Patrística cristiana el recurso a los milagros para defender la divinidad y la verdad revelada de la religión. Tal recurso, lejos de la ingenuidad que pudiéramos atribuirle, es perfectamente consciente de que también los paganos tienen sus milagros, por lo que de lo que se trata más bien es de mostrar que los propios milagros son más milagrosos que los milagros del adversario. El pasaje de *Éxodo* 7, 8 y ss. –Moisés y el báculo-serpiente– es uno de los lugares clásicos del judeocristianismo para apoyar la superioridad de los prodigios del Dios bíblico.

Este uso del tema del milagro, por su parte, tenía perfectamente en cuenta, contra lo que muchos parecen pensar hoy, el concepto de una naturaleza como legalidad, que ya existía entre los griegos clásicos. En efecto, este concepto, lejos de oponerse al gozo del milagro, más bien era una de sus condiciones, en la medida en que sólo con el trasfondo de las leyes naturales puede destacar lo excepcional del milagro en sí mismo.

Tales observaciones iniciales nos obligan, según Rosenzweig, a sacar la conclusión de que el elemento decisivo para la concepción antigua del milagro no es la suspensión provisional de la legalidad natural, sino el hecho de que el milagro sea predecible. "El milagro es esencialmente signo" y "consiste en el hecho de que un hombre puede levantar el velo que cubre, por regla general, el futuro, y no en que suprima su previo estar determinado" (137). Dicho en otros términos: el milagro, como signo, es esencialmen-

⁷ No es extraño, por lo tanto, que los más lúcidos y penetrantes posicionamientos en la época de entreguerras los protagonizaran autores judíos como Rosenzweig, Benjamin y Scholem, o pensadores de profundas raíces cristianas en general, como Barth, Schmitt, Peterson, Boulgakov o Florensky.

⁸ Franz ROSENZWEIG, *op. cit.*, pág. 136 y ss. Las citas extraídas de este texto aparecen seguidas de un número entre paréntesis, que corresponde a la página de la edición castellana mencionada.

te "cruce", y "cruce" temporal. Lo futuro, lo que Dios ve siempre de antemano, es anticipado también por un hombre. En este sentido, puede afirmarse que, para esta perspectiva, el milagro es fundamentalmente una participación del hombre en la providencia de Dios. "Cuanto más milagro, más providencia. Y es que, precisamente, el nuevo concepto de Dios que trae la revelación es la providencia ilimitada: el de que en verdad no cae un cabello de la cabeza del hombre sin que Dios lo quiera (cf. Mt. 10,30; 1 Sam. 14,45)" (137). El milagro es cruce, irrupción del Eón futuro en el presente. Así las cosas, el milagro es percibido como tiempo; la experiencia judeocristiana del milagro es experiencia temporal y, a la vez, la experiencia judeocristiana del tiempo es experiencia de lo excepcional, del milagro –experiencia de lo simbólico.

Por estas razones, la primera ilustración, la científico-natural, no supuso descalabro alguno para la noción de milagro. "Esa época se tomó sorprendentemente en serio la circunstancia –que hoy prácticamente ha desaparecido de la conciencia general que se tiene de las leyes naturales– de que éstas sólo fijan el nexo interno, pero no el contenido de lo que ocurre; o sea que porque todo pase naturalmente, aún no se ha dicho nada sobre qué *pasa naturalmente*. Luego siguió pareciendo que los milagros no contradecían en nada la vigencia incondicional de la ley natural. [...] Las dificultades, pues, tenían que proceder de otro sitio" (138).

Antes de intentar determinar ese "otro sitio", Rosenzweig examina con un cierto detenimiento la única fuente de dudas que los antiguos parecen haber conocido con respecto a los milagros. En esos tiempos, efectivamente, el escepticismo con respecto a éstos no alcanzaba –como hoy– a su posibilidad en general, sino sólo al caso particular. Lo que se ponía en duda era la credibilidad del milagro concreto y singular, y es esto lo que explica la importancia de las pruebas de los milagros, no en general, sino en tanto que acontecimientos particulares, para las que resultaban capitales los "testigos". En efecto, "el milagro necesitaba testigos" (138). Y, por cuanto era preciso tratar de satisfacer en lo posible esta exigencia, todas las formas de la prueba legal se concitaban aquí: desde la prueba indicial –el buen éxito del milagro, la bondad y exactitud de su predicción en calidad de signo–, pese a todo la más débil, pasando por el testimonio bajo juramento del testigo ocular, hasta incluso la prueba de la tortura. Es, de hecho, el testimonio que se da bajo los tormentos el único tipo de prueba en condiciones de ofrecer todas las garantías y la plena seguridad exigidas a la credibilidad del milagro. "Sólo el testigo de sangre es el verdadero testigo. De modo que la apelación a los mártires [= testigos] es la

prueba más potente del milagro" (139). De estas formas de prueba nace la fortaleza y la perfección de la fe en los milagros y, sobre todo, "la fe histórica en el milagro central: en el milagro de la revelación" (139). Si el milagro es tiempo y el tiempo es milagro, es porque la revelación es el milagro del tiempo por excelencia y el tiempo del milagro propiamente dicho. Revelación es tiempo de Dios en el mundo, lo Eterno cruzándose con la horizontalidad mundana, dilatándola y concentrándola de formas inesperadas en una serie de rupturas y discontinuidades cuyo único testimonio adecuado es aquel hombre dispuesto a romperse incluso físicamente con ellas –el santo, el hombre de oración, aquél para el que se difuminan las fronteras y los límites de lo finito y de lo infinito, de lo eterno y de lo temporal– el testigo de la Verdad, el mártir.⁹

Lo que puso el signo de interrogación sobre el milagro, y sobre la posibilidad en general del milagro, no fue por lo tanto, según Rosenzweig, la Ilustración científico-natural en cuanto tal, sino otra: la Ilustración histórica. La crítica ilustrada de los mitos y la superstición se convierte en crítica de la experiencia y, "en tanto que crítica de la experiencia, [en] crítica histórica" (140). Digámoslo de otra manera, aprovechando las observaciones de algunos importantes investigadores:¹⁰ con la emergencia en el espacio "privado" creado por el absolutismo de una legalidad social inmanente de tipo económico y moral, con respecto a la que el poder del Estado monárquico permanece "neutral", permitiendo su libre desenvolvimiento, la Ilustración burguesa encuentra el lugar que necesita para sus reivindicaciones de la racional autonomía de lo humano; sólo que una tal reivindicación por fuerza debe acabar disputándole a la esfera política del rey la preeminencia que corresponde a la instancia última de decisión. La razón económica y ética de la burguesía ilustrada entra por este camino en el ámbito de la disputa política, y en realidad se convierte en un tribunal que se atreve a exigir a toda fuente de experiencia la presentación de las credenciales necesarias para su legitimidad. Es la vía que, en lo político, debe llevar a la revolución.¹¹ En la medida en que toda experiencia debe comparecer ante el tribunal de una razón que,

⁹ Cf. Erik PETERSON, *Testigos de la Verdad*, en el vol. *Tratados Teológicos*, Madrid, Cristiandad, 1966, págs. 71-101.

¹⁰ Karl LÖWITH, *Meaning in History*, Chicago, 1949 (trad. cast.: *El sentido de la historia*, Madrid, Aguilar, 1956); Reinhart KOSELLECK, *Kritik und Krise*, Freiburg/München, Verlag Karl Albert, 1959 (trad. fran.: *Le règne de la critique*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1979).

¹¹ Es en este contexto que hay que situar la polémica que la idea moral y jurídica de un orden naturel impersonal propia del derecho natural racionalista moder

por razones históricas concretas, tiende a autointerpretarse de una manera muy determinada, también las propias vivencias de la temporalidad histórica deberán someterse a su juicio, y subordinarse a un concepto de esa misma temporalidad que brota de lo puramente horizontal. Y es de ahí de donde surge la "filosofía de la historia" en sentido estricto, que es como Löwith la estudia en su génesis. De este modo, la razón ilustrada, copiando los modelos de la racionalidad científico-natural por mor de su efectividad y prestigio, pero extrapolándolos más allá de las pretensiones originarias de ésta, monopoliza toda forma de predicción, es decir, toda forma de signo –también, por lo tanto, la que se refiere al ámbito de lo histórico, de lo social y de lo político, de lo "cultural"–, con la consiguiente total eliminación de lo simbólico a favor del concepto. El principal instrumento de esta transformación lo constituye la idea de "progreso", como indica Rosenzweig (142), de acuerdo en este punto con Koselleck y Löwith. El pasado humano, histórico, ha de tener, como ocurre con la naturaleza, los mismos rasgos que el presente. El pasado resulta así "neutralizado" por la idea de evolución (143) y en nombre de la "objetividad" (144). "Tal interpretación comienza en los últimos decenios del siglo XVIII y llega al apogeo en los primeros del XIX" (141). Es a partir de este momento cuando la propia fe y la teología empiezan a avergonzarse del milagro, su hijo (141).

Y, ¿qué tiene que ver todo esto –la eliminación de todo contenido simbólico de la temporalidad y, con ella, la desaparición del tema del milagro– con la cuestión de la "teología política"? Por si las referencias al contexto político-estatal en que tiene lugar todo el desarrollo explicado no resultan todavía suficientes, proponemos a continuación el interesante ejercicio de comparar la retahíla de ideas desbrozada a partir del libro de Rosenzweig con el siguiente texto casi contemporáneo:

"Todos los conceptos sobresalientes de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados. Lo cual es cierto no sólo por razón de su desenvolvimiento histórico, en cuanto vinieron de la Teolo-

no lleva a cabo contra el concepto político de "soberanía" característico del Estado desde el absolutismo. Cf. Hermann HELLER, *La soberanía* (1927), México, Fondo de Cultura Económica, 1995. Que las investigaciones "genealógicas" de algunos de los pensadores de la modernidad tardía no hagan sino consumir la deconstrucción de ese concepto, en virtud de un análisis que abiertamente se autodescribe como "oscurementemente crítico e intensamente mítico", creo que puede ser considerado aquí como un dato que confirma las tesis fundamentales de este trabajo. Cf. Michel FOUCAULT, *Genealogía del racismo* (1975/6), Madrid, La Piqueta, 1992.

gía a la teoría del Estado, convirtiéndose, por ejemplo, el Dios omnipotente en el legislador todopoderoso, sino también por razón de su estructura sistemática, cuyo conocimiento es imprescindible para la consideración sociológica de estos conceptos. El estado excepcional tiene en Jurisprudencia análoga significación que el milagro en la Teología. Sólo teniendo conciencia de esa analogía se llega a conocer el desenvolvimiento de las ideas filosófico-políticas en los últimos siglos. Porque la idea del moderno Estado de derecho se afirmó a la par que el deísmo, con una teología y una metafísica que destierran del mundo el milagro y no admiten la violación con carácter excepcional de las leyes naturales implícita en el concepto del milagro y producido por intervención directa, como tampoco admiten la intervención directa del soberano en el orden jurídico vigente. El racionalismo de la época de la Ilustración no admite el caso excepcional en ninguna de sus formas. Por eso la convicción teísta de los escritores conservadores de la Contrarrevolución pudo hacer el ensayo de fortalecer ideológicamente la soberanía personal del monarca con analogías sacadas de la teología teísta."¹²

La lectura de este texto, perteneciente a un opúsculo cuya primera edición está separada de la publicación de *La Estrella de la Redención* sólo por un año, plantea multitud de interrogantes y sugiere, a la vez, muchas ideas de indudable fecundidad intelectual. No es necesario admitir todas las consecuencias que pudiera sacar para la situación política del momento el teórico del Derecho Constitucional Carl Schmitt. Ni tampoco es preciso empezar a elucubrar sobre hipotéticas influencias o fuentes comunes. Basta con aceptar que se trata de un tema profundo al alcance de inteligencias profundas, quizá particularmente perceptible en una época de crisis histórica como la de la Europa de entreguerras y, en especial, la de la Alemania de Weimar. Un judío y un católico alemán, de muy diversa orientación en puntos fundamentales, opuestos y hasta quizá enemigos en muchos aspectos, coinciden en una determinada intuición, modulable también, a su vez, de formas muy

¹² Carl SCHMITT, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität* (1922), Berlin, Duncker & Humblot, 1990, pág. 49 (trad. cast. de Francisco Javier Conde, en *Estudios políticos*, Cultura Española, 1941; reeditado en 1975 por Ed. Doncel de Madrid, págs. 65-66).

distintas. ¿Qué nos sugiere tal convergencia, al menos en una primera aproximación? Aquí nos basta con cifrar tal sugerencia en la siguiente serie de preguntas: ¿qué clase de conceptos de "naturaleza" e "historia" corresponde a una realidad despojada de todo milagro? ; ¿qué tipo de sociedad, qué tipo de Estado –qué tipo de política– han de acompañar a la representación de un mundo, y de un mundo histórico, en el que se ha eliminado toda posibilidad de milagro? ; ¿que hilos vinculan una noción del tiempo y de la historia para la que lo esencial sube "desde abajo", brota del propio seno inmanente de una temporalidad cuya legalidad no admite excepción alguna, y las formas fundamentales en que se ha pensado la política en la modernidad?; ¿qué conexiones existen entre la "filosofía de la historia" –en sentido estricto, Löwith– y la política –y, a partir de aquí, entre la teología y la política? Sin duda se trata de una manera harto discutible de enfrentarse a él, pero está claro que es éste un camino a partir del que es posible plantear de modo no trivial el problema de la "teología política".

Historia apocalíptica y Teocracia

308

En los años inmediatamente posteriores a la Segunda Guerra Mundial, conflicto en el que algunos perciben un punto alto definitivo de la quiebra inaugurada con la Gran Guerra, dos libros fundamentales se ocuparon del problema del tiempo y de la historia, y de su sentido. Por razones que no es difícil comprender, la época era particularmente pertinente para este tipo de cuestiones. Se trata de las obras *Escatología occidental*, de Jacob Taubes –publicada en 1947–,¹³ y la ya mencionada y utilizada en las páginas precedentes *El sentido de la historia*, de Karl Löwith –publicada por vez primera en inglés en 1949. Ambos autores, judíos de origen, tratan en ellas el tema mencionado, tiempo e historia, como algo que concierne substancialmente a la experiencia occidental fundacional. Los terribles acontecimientos que acaban de vivir no constituyen para ellos sino un signo especialmente intenso de los desfallecimientos de una tal experiencia.

Replantarse algunas de las "tesis" principales de estas obras –en un cierto contraste aquí, cuyo desarrollo dejo al lector– con las ideas de la parte anterior de este artículo, creo que es siempre algo

¹³ Jacob TAUBES, *Abendländische Eschatologie*, Bern, A. Francke Verlag (Reihe "Beiträge zur Soziologie und Sozialphilosophie", herausgegeben von René König), 1947 (reed. München, Matthes & Seitz Verlag, 1991).

recomendable en tiempos críticos. Sobre todo cuando se atiende al hecho de que, justamente, la más relevante de dichas tesis es que el tiempo es siempre crítico.

En lo que sigue intentaré llevar a cabo sucintamente un primer esbozo de ese replanteamiento, y resumiré el primero de los trabajos citados, *Escatología occidental* de Jacob Taubes, menos conocido en nuestros lares. Me limitaré, además, a algunos de los grandes temas del libro primero de los cuatro en que se divide la obra, que es el que lleva por título *De la esencia de la Escatología*. El resumen está formado por una secuencia de las frases del texto, traducidas por mí con el máximo de fidelidad al original, pero también con la suficiente libertad como para que sea posible introducir en distintos lugares los comentarios personales y las ideas de otros pensadores –por ejemplo, W. Benjamin, V. S. Soloviev, E. Peterson o el propio J. Taubes en otras obras– que mejor corresponden a la manera concreta en que el autor de estas líneas quiere dar unidad orgánica a aquel replanteamiento.¹⁴ Estas "interpolaciones", presentes a lo largo de toda esta parte del artículo que nos ocupa, aumentan al final, en el último párrafo, en el que se formulan, de forma condensada, los corolarios teopolíticos que, a nuestro juicio, es preciso deducir de aquellas tesis.

*

[1] Se pregunta por la esencia de la historia. La pregunta por la esencia de la historia no se ocupa de acontecimientos singulares, de batallas, victorias, derrotas, pactos, etc. La pregunta por la historia significa apartar la mirada de todas estas cosas y dirigirla hacia el único punto importante para ella: ¿cómo es posible, en general, la historia?, ¿cuál es la razón suficiente en la que reposa la historia como posibilidad?

En el embrollo en torno al sentido de la historia, los hechos singulares no pueden darnos la medida de lo que la historia es en sí misma. La medida y la posición para la pregunta por la esencia de la historia sólo pueden ser alcanzadas cuando se ha preguntado por el *σχάτον*. Pues en el *σχάτον* la historia supera sus límites y deviene ella misma visible. En otros términos, sólo a la luz del

¹⁴ Con esta observación ya quedan fijados de antemano los límites de la "originalidad" de las páginas siguientes –cosa que, de paso, nos permitirá prescindir de las concretas referencias al texto de Taubes, que harían en extremo farragosa la lectura del texto, sobre todo si tuviéramos que ir advirtiendo a cada momento los puntos en que introducimos modificaciones de nuestra propia cosecha. En asuntos como el que nos ocupa, la cuestión de la "novedad" es, sin duda alguna, enteramente secundaria.

_σχατον adquiere la historia y, con ella, el tiempo, el rango de lo "simbólico" y, con él, una completa visibilidad como totalidad.

[2] El camino de la historia transcurre en el tiempo. El tiempo es la vida de lo interior. O, mejor, el tiempo es la ordenación del mundo, desgarrado entre lo interior y lo exterior. El tiempo es la medida que prescinde de la distancia entre lo interior y lo exterior y, de este modo, se condensa simbólicamente.

La esencia del tiempo radica en su unívoca unidad de sentido (*Einsinnigkeit*). Esta unívoca unidad de sentido, el tiempo la comparte con la vida. En la unívoca unidad de sentido y en la irreversibilidad que le corresponde, se fundan tanto el sentido del tiempo como el sentido de la vida. Puede hablarse, así, con respecto a ambos, de dirección. Pero toda dirección se "dirige" siempre hacia un final. Y el final es por esencia _σχατον. Se aclara de este modo la conexión entre la ordenación del tiempo y la ordenación escatológica del mundo.

[3] La frase "la historia transcurre en el tiempo" esclarece, sin embargo, sólo una de las caras que presenta la conexión que existe entre tiempo e historia. Pues también el tiempo llega a su esencia sólo en la historia. De ahí se sigue que tiempo e historia se presuponen recíprocamente. Pero una relación de recíproca dependencia sólo es posible bajo el supuesto de un mismo origen y fundamento para los dos términos implicados en ella. El origen común de tiempo e historia es la Eternidad. Así como la historia es aquel "entre" que va de Eternidad a Eternidad, el tiempo es un grado de la Eternidad: el que corresponde a aquel "entre" de la historia. El tiempo nace cuando la Eternidad del origen se ha perdido y la ordenación del mundo se ha hundido en la muerte. El rostro de la muerte es el signo del mundo. El tiempo es el príncipe de la muerte, como la Eternidad es el príncipe de la vida. En la historia acontece la interioridad y exterioridad de vida y muerte. La historia es el lugar en el que se cruzan la sustancia del tiempo y la sustancia de la Eternidad, muerte y vida. Cruzándose, remiten el uno a la otra y se condensan simbólicamente. La Eternidad, por su parte, y para vencer sobre el tiempo, debe ingresar en el lugar temporal de la historia. Dicho de otro modo, debe irrumpir en el tiempo cruzándolo, esto es, transfigurándolo y explicitando la esencia simbólica de la historia como cruce.

[4] Apocalipsis, de acuerdo con la palabra y su sentido, significa desvelamiento. Todo Apocalipsis habla de la victoria de la Eterni-

dad, que sólo se cumple, como irrupción y cruce, simbólicamente, en la plaza abierta de la historia. Al final de la historia, el tiempo, príncipe de la muerte, es sometido. Entonces aparece el tiempo final. Tiempo final es, en un sentido esencial, el final del tiempo. El final es el pleno acabamiento (*Voll-endung*) en el que la ordenación del tiempo resulta superada e integrada. Visto desde el camino de la historia, el final es un final temporal. Visto desde la plenitud del acabamiento, este final temporal es Eternidad. En la ordenación de la Eternidad, el Ser como tiempo resulta superado e integrado. La Eternidad es el pleno acabamiento de la indefinida infinitud del tiempo. La indefinida infinitud es lo que caracteriza el indiferente acontecer de las cosas, que no llama a decisión alguna. De este indiferente acontecer se distingue la historia por el hecho de que ella pone al hombre en el lugar de la decisión por la Verdad.

[5] Decisión es la historia en cuanto estado de excepción que va de Eternidad a Eternidad. Mas decisión es Libertad. La interrelación entre historia y Verdad, así como la que se da entre historia y tiempo, se basa en un mismo fundamento, que es la esencia de la Libertad. Sólo la Libertad eleva al hombre por encima del círculo de la naturaleza y lo introduce en el reino de la historia. Sólo el hombre que es en la Libertad es un hombre histórico. La naturaleza, así como una humanidad que permaneciera encerrada en ella, no tiene historia.

[6] Pero la Libertad sólo puede mostrarse como Caída. La Libertad, en sí, no implica necesariamente el desfallecer, sino sólo su posibilidad. Mas *non posse peccare* absoluto no se distingue de la constricción hacia el bien. Sólo la respuesta negativa del hombre a la palabra de Dios da abierto testimonio de la Libertad humana, cuya esencia radica en la posibilidad de esa respuesta negativa.

La relación de recíproca interconexión y condicionamiento entre tiempo e historia, que tenía su origen en la Eternidad, se nos muestra ahora enteramente. Esta relación tiene su raíz en la esencia de la Libertad. De aquí se sigue que la Eternidad es el elemento de la Libertad. Y también que el tiempo, como grado de la Eternidad, no es más que la Eternidad "de-gradada" por un acto de Libertad en el que se origina la historia como "entre" que va de Eternidad a Eternidad, de Creación en la vida y Caída en la muerte, a Redención de la vida "de-gradada" en el final mesiánico del tiempo.

[7] La pregunta por la Libertad es el tema fontal de la Apocalíptica, en la medida en que el Apocalipsis es la revelación de la victoria de la Eternidad sobre el tiempo que se cumple en la historia

como tiempo final, a la vez dentro y fuera de la historia. La Libertad que otorga la Eternidad con respecto al círculo del eterno retorno de la naturaleza inaugura la posibilidad de la historia. Sólo desde el tiempo final, final temporal y Eternidad a la vez, que irrumpe inesperadamente en la historia como Mesías, es posible reconocer la propia historia en cuanto tal, en su elemento, que es la Eternidad "de-gradada" como tiempo, y por lo tanto a partir de su origen en la Eternidad (Creación) y en la posibilidad de la Caída que ésta presupone como Libertad frente al círculo natural. La historia se muestra así como lo que está en el medio entre Creación y Redención. Desvela (Apocalipsis) su esencia como sólo Escatología. En el instante de la Creación tiene la historia su comienzo, y en el de la Redención alcanza ella su final. El "entre" que va de Creación a Redención –de Eternidad a Eternidad– es el camino de la historia. El *procedere* de Creación a Redención es la Salvación. Así, la historia es necesariamente historia de la Salvación. Y el tiempo que le corresponde, tiempo de la libre Caída, no es sino Plazo, Dilación, Demora (*Frist*). Esto es, espera de la inesperable irrupción de lo Eterno, a cuya claridad mesiánica todo aparece, aniquilado, como catástrofe, como estado de excepción.

 312

[8] Este giro que brota de la Libertad, tema fontal de la Apocalíptica, y por el que la cárcel del mundo –el círculo de la naturaleza– se abre con violencia, no concierne exclusiva o primariamente al orden social establecido. Pues la Apocalíptica no se interesa ante todo por cambiar la estructura de la sociedad, sino que más bien aparta la mirada del mundo. Si Revolución significa sólo reemplazar un orden social existente por otro mejor, entonces la relación entre Apocalíptica y Revolución no queda clara. Pero si Revolución significa oponer a la totalidad del mundo una nueva totalidad que, abrazándola, la sostiene en sus fundamentos a la vez que la niega, entonces la Apocalíptica es esencialmente revolucionaria.

La Apocalíptica niega en cierto modo el mundo en su plenitud. Envuelve negativamente el todo del mundo. El cosmos, que desde los antiguos significa estructura armónica, círculo que retorna de acuerdo con un *nómos* bronceíneo, tiene sus pilares en la ley y el destino. Pero precisamente porque en el cosmos imperan el orden y la ley, porque el destino es el poder más alto en el cosmos, precisamente por eso la Apocalíptica concluye, en una inmensa inversión, que el cosmos, como libre Caída en el ciclo de vida y muerte, es la plenitud del mal. El mundo obtiene su total autoconsistencia, acentuando en su Caída el "auto", frente a y contra Dios. Por eso tiene su propio espíritu, su propio dios. Dios y el mundo se

determinan así recíprocamente como polos de una misma tensión. El mundo es lo antidiuino y Dios es lo antimundano. Dios es desconocido en el mundo de la Caída, un extraño. En la medida en que Dios aparece en el mundo, aparece siempre como lo totalmente "nuevo". El "nuevo" Dios es el Dios desconocido, el Dios que es un extraño para el mundo. En el mundo, Dios *no es*. El "nuevo" Dios es el Dios "que no es". Con ello Dios no se evapora en la vacua abstracción, pues el Dios "que no es" es una inmensa potencia. El Dios "que no es" es un Dios que niega, que envuelve el mundo y lo aniquila. El Dios "que no es" pone en cuestión la esencia del mundo de la Caída, en cuanto discute en él toda validez y toda validez definitiva del ente. El Dios antimundano, "que no es" en el mundo, sanciona el comportamiento nihilista del hombre con respecto al mundo. El Dios "que no es" –y esto significa: el Dios "que aún no es"– es la poderosa promesa de un giro. El Dios "que no es" niega el mundo y aparece entonces en todo su poder.

La trágica esencia de la verdadera Revolución que es la Apocalíptica se desvela a su vez en el hecho de que, en cuanto tiende al *télos* absoluto, debe dejar atrás todo fin relativo, trascendiendo toda figura concreta. El principio revolucionario de la Apocalíptica se mueve así, sin descanso, de figura en figura. Cada realización pone en peligro la absoluta exigencia del *télos* (σχάτον). De este modo, a partir del carácter absoluto de la exigencia, se alcanza la situación de la revolución "permanente". Que esta Apocalíptica –en contexto cristiano y, por lo tanto, en plena posesión de una figura definitiva del σχάτον– debe experimentar algún tipo de corrección¹⁵ es algo que aquí damos por supuesto sin más explicaciones; sólo creo necesario añadir que, sin embargo, y pese a esas legítimas correcciones, tal figura únicamente puede reclamar en un mundo caído la plenitud de la presencia escatológica en la medida en que puede probar que contiene y es en sí la más consumada negación de toda figuralidad; esto es, en la medida en que se constituye expresamente como figura informe –el Crucificado– capaz de cuestionar desde sí misma toda figuralidad mítica.

[9] Lo hemos dicho antes: sólo desde el tiempo final –final tempo-

¹⁵ Hans Urs von BALTHASAR (*Teodramática. 5. El último acto* (1983), Madrid, Encuentro, 1997) dice, a propósito de la cuestión, que en el evangelio de Lucas (21, 20-24), cuando la profecía de la proximidad de una gran tribulación es referida con claridad no a la inminencia del fin del mundo, sino a la próxima destrucción de Jerusalén, se está dando ya "un primer ejemplo importante de la 'desapocaliptización' en favor de una escatología cristocéntrica" (pág. 37).

ral y Eternidad a la vez—, que irrumpe inesperadamente en la historia como Mesías, como Reino de Dios, es posible reconocer, en su aniquilación, la propia historia en cuanto tal. La perspectiva de este evento es revolucionaria porque implica, precisamente, desvelar el tiempo como Caída y la naturaleza como círculo cerrado, negándolos. Pero resulta evidente que el Reino de Dios no es el *télos* de la *dynamis* histórica; no puede ser propuesto aquél como meta de ésta.¹⁶ La idea de un final temporal inmanente a la historia, totalmente desligado de la Eternidad, así como su lógico correlato, la idea de un progreso lineal indefinido, propias de la moderna "filosofía de la historia" desde Voltaire, no son algo pagano ni judeocristiano, sino un contrasentido surgido en una etapa avanzada de la colisión entre Atenas y Jerusalén, cuando ésta empieza a perderse de vista a sí misma y renuncia a su fecundidad más propia.¹⁷ Visto desde la historia, el Reino no es meta, sino ante todo *final*. Por eso el orden de lo profano, diferenciado precisamente contra el telón de fondo del Mesías, no debe edificarse sobre la idea del Reino divino; por eso la Teocracia no tiene ningún sentido político inmanente inmediato, sino que lo tiene únicamente religioso.¹⁸ También lo hemos dicho antes: la verdadera Revolución de la Apocalíptica no debe ser entendida meramente como un programa de acción y transformación social. Sin embargo, y para acabar, el carácter negativo de esa teología política, crítica de modo superlativo en su esencia apocalíptico-escatológica, no puede significar tampoco la neblinosa neutralización "liberaloide" tanto de lo Político como de lo Religioso, tanto del Estado como del Mesías y de cualquier noción de Autoridad.¹⁹ La política mundial que tiene por objeto primero enfrentar la naturaleza circular y la historia caída a su eterna y total fugacidad es nihilista por lo que se refiere al método,²⁰ pero sólo exhibe su plena efectividad histórica cuando toma en serio la positividad, en el espejo y el enigma, de lo mesiánico. Que esta positividad pueda ya insinuarse en la experiencia histórica, ni que sea parcialmente, como *libre* Teocracia,²¹

¹⁶ Cf. Walter BENJAMIN, *Fragmento político-teológico*, en el vol. *Discursos interrumpidos I*, Madrid, Taurus, 1982.

¹⁷ Cf. Karl LÖWTH, *op. cit.*

¹⁸ Cf. Walter BENJAMIN, *op. cit.*

¹⁹ Cf. Jacob TAUBES, *Die Politische Theologie des Paulus*, München, Wilhelm Fink Verlag, 1993.

²⁰ Cf. Walter BENJAMIN, *op. cit.*

²¹ Cf. Vladimir S. SOLOVIEV, *La Russie et l'Église universelle* (1889), en el vol. *La Sophia et les autres écrits français*, Lausanne, L'Age d'Homme, 1978. Para ser exactos, una de las primeras referencias de Soloviev al tema de la "libre Teocracia" se encuen-

es una hipótesis atractiva pero discutible. El adjetivo destacado es un índice de la negatividad histórica de la idea teocrática y, a la vez y por lo mismo, un interrogante en lo que se refiere a la concreta posibilidad de realización completa que le corresponde dentro de la unilateralidad del tiempo. La reserva escatológica,²² sin eliminar el contenido positivo, también político, que pertenece a la irrupción de la Eternidad en la historia, y que la desvela como estado de excepción, no nos permite olvidar la siempre mayor plausibilidad en ella, que la constituye como un tal estado de excepción, del desfallecimiento.

La Teocracia se convierte así, sin embargo, en el *símbolo* por excelencia, no precisamente en cuanto sacralización del poder temporal, sino como expresa asunción de lo específico –escatológico– de la publicidad propia del mensaje judeocristiano –en contraste con la de la esfera de lo político;²³ dicho de otro modo, como aniquilación de toda teología política paganizante y como activa presencia –representación– del otro eón en el presente, que, enfrentado a su nada, sólo en su libre sometimiento puede aspirar, más allá de y fundándose en lo estrictamente litúrgico-sacramental y en la santidad subjetiva de los "testigos de la Verdad", a un cierto reflejo de la definitividad del Reino.

Conclusiones

Resumiendo, y para facilitar una más provechosa relectura de lo que precede, en determinados autores, algunos de ellos judíos, se ha elevado intensivamente a consciencia la experiencia fun-

tra ya en el capítulo tercero de la segunda parte del maravilloso opúsculo *Los fundamentos de la vida espiritual*, escrito en los años 1882-1884, y traducido al catalán en Barcelona, Proa (Clàssics del Cristianisme), 1994. Permítaseme observar también, de paso, que la consciencia del propio Soloviev con respecto a la difícil posibilidad de realización intrahistórica de la libre Teocracia, junto a la intensificación de la dimensión escatológica de su experiencia cristiana que le corresponde, son perfectamente perceptibles en las últimas obras del sabio ruso (ver, por ejemplo, y sobre todo, las *Tres conversaciones sobre la guerra, el progreso y el final de la historia mundial, con una corta narración sobre el Anticristo*, de los años 1899-1900, en alemán en el vol. VIII de *Deutsche Gesamtausgabe der Werke von Wladimir Solowjew*, München, Erichewel Verlag, 1980).

²² La expresión fue acuñada por Erik Peterson en su primer curso sobre la *Epístola de san Pablo a los Romanos*, del año 1925. Cf. la introducción de Gabino URÍBARRI a: Erik PETERSON, *El monoteísmo como problema político*, Madrid, Trotta, 1999, pág. 27 y nota 54, págs. 43-44.

²³ Cf. Erik PETERSON, *Tratados Teológicos*, ed. cit., sobre todo los ensayos *El monoteísmo como problema político* –también recientemente reeditado en el ya mencionado volumen de Trotta prologado por Gabino Uríbarri– y *Testigos de la verdad*.

dacional occidental del tiempo y de la historia. Tal elevación sólo ha sido posible, o ha sido sobre todo posible, porque la experiencia del desfallecimiento de aquella experiencia llegó con la Gran Guerra a una de sus cumbres indiscutibles, y abrió la alternativa de, o bien una reedición de su original potencia, o bien una recaída aún más radical en el *humus* mítico previo. Si intentamos desplegar "dogmáticamente" todo lo que está contenido de forma implícita en estas primeras afirmaciones, nos encontramos con los puntos siguientes:

- a) En primer lugar, que existe algo como lo mencionado: una experiencia fundacional occidental del tiempo y de la historia.
- b) En segundo lugar, que esta experiencia es esencialmente judeo-cristiana, y poco tiene que ver con el elemento griego de Occidente, como no sea, condensando mucho, una relación de "ruptura escatológica".
- c) En tercer lugar, que esta experiencia no se ha hecho consciente por primera vez en este siglo, sino que sólo ha renovado en él todo su vigor.
- d) En cuarto lugar, y por lo tanto, que esto último quiere decir que tal vigor se había perdido o, al menos, se había visto reducido.
- e) En quinto lugar, que la renovada intensidad de esta consciencia corresponde a la quiebra de la razón histórica moderna, que culmina con Hegel, razón cuya esencia radica en gran medida en aquella reducción, creativa por muchos motivos, de la intensidad de la consciencia.
- f) En sexto lugar, que la quiebra de la razón histórica moderna no es algo que suceda en la mente de algunos pensadores, sino que acaece por encima de todo en los hechos brutales del siglo XX.

Replantarse las cuestiones de esta consciencia histórica no sólo resulta ser un ejercicio intelectual más o menos pesado y convincente, sino que se presenta como un problema de mera supervivencia, al menos cultural. Amenaza con una recaída cualitativamente superior en la reducción de la consciencia histórica. Esta toma, hasta ahora, dos formas predominantes, con indudables e importantes consecuencias políticas: la de la concepción cíclica y politeísta, incapaz de hacerse con el legado de Occidente y de responder a sus preguntas *históricas*; y la de la directa asfixia de la experiencia occidental en el ideologema economicista, antipolítico y antiteológico del final de la historia.²⁴ Contra esto, de aquella

²⁴ Ver nota 6.

experiencia del tiempo y de la historia brota el esbozo de una polémica teología política negativa de la Teocracia.

Abstract

In this essay of a reflective and personal nature, Professor Carles Llinàs aims to find out the consciousness of time and history following the steps of some great thinkers in the Jewish tradition, such as F. Rosenzweig. From his precise analysis, we can interpret the 21st century as the most emphatic manifestation of the crisis in modern reason.