

MODERNIDAD, SECULARIZACIÓN, APOCALÍPTICA

José A. Zamora *

Resumen: A partir de las perspectivas de Schmitt, Blumenberg y Koselleck se investiga la relación entre la modernidad, la secularización y el apocalipsis.

Palabras-clave: modernidad, secularización, apocalipsis, tiempo, historia.

La percepción del carácter arrollador de la aceleración a la que son sometidas personas, costumbres, representaciones, ideas, objetos, etc. en la modernidad capitalista es un elemento común a muchos intelectuales y artistas que repiensen esa modernidad a partir de la mitad del siglo XIX, independientemente de que se encuentren en el bando de los críticos de la industrialización, la urbanización y la burocratización —conservadores o no— o de los que celebran su ímpetu arrollador. Una de las cuestiones ciertamente relevantes entre las muchas que se plantean estas elaboraciones teóricas se refiere al posible vínculo que dicho ímpetu arrollador de los procesos de cambio material y cultural mantiene con la matriz cristiana de la civilización occidental y, no menos relevante, a la relación que dicho vínculo posee con el principio apocalíptico, principio que parece sugerir un acortamiento del tiempo y una precipitación de los acontecimientos. Esta cuestión tiene su importancia, si no para probar un origen cultural del fenómeno de la aceleración junto o por detrás de los imperativos temporales del sistema económico capitalista, que sería su manifestación y realización material, sí al menos para entender algunos de los aspectos de la cultura occidental que han podido impulsar y favorecer o, en todo caso, debilitar las resistencias a ese proceso. ¿Qué tiene que ver la aceleración y la temporización del tiempo en la modernidad con la idea cristiana del tiempo y de la historia?

Apocalipsis de la modernidad acelerada: Schmitt, Blumenberg, Koselleck

La tematización de esta cuestión se ha realizado fundamentalmente bajo la tesis de la secularización y sus múltiples cuestionamientos. Una figura clave y al mismo tiempo controvertida en relación con dicha tesis es, sin lugar a dudas, C. Schmitt. La frase más citada de su *Teología Política* nos dice que «todos los conceptos

* Doctor en la Westfälische-Wilhelms-Universität de Münster (Alemania). Profesor del Instituto de Filosofía – CCHS/CSIC - Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Madrid).

significativos de la teoría moderna del Estado son conceptos teológicos secularizados». ¹ Para Schmitt el momento clave para comprender el proceso de secularización es la transición de la teología del siglo XVI a la metafísica del siglo XVII. De esa transición emerge una magnitud tenida por neutral y cuya misión es permitir la pacificación de la sociedad envuelta en infinidad de disputas y litigios teológicos de consecuencias sangrientas: el Estado moderno. En la conferencia “La era de las neutralizaciones y la despolitización” de 1929, Schmitt presenta la evolución histórica y espiritual de Europa moderna como un movimiento de secularización que va de lo teológico a lo metafísico, de lo moral a lo económico, para acabar en la era tecnológica actual. La profanización parece haber alcanzado en la era de la técnica su cumplimiento natural.

Sin embargo, existe una cuestión previa que se suele dar por sentada y que tiene que ver con la transformación de la escatología apocalíptica en los comienzos del cristianismo como reacción al retraso de la parusía, por un lado, y con el surgimiento de la conciencia histórica unida al despliegue temporal de la iglesia, es decir, con los diversos intentos de explicación y legitimación teológica de la historia del mundo como expresión del acontecimiento salvífico cristiano, por otro. Si K. Löwith puede mostrar las analogías que la filosofía moderna de la historia de Voltaire a Marx mantiene con la teología de la historia desde Agustín a Bossuet, entre el concepto moderno de progreso y el concepto de providencia supuestamente cristiano, ² esto no quiere decir que la teología de la historia medieval sea sin más la legítima heredera de la escatología cristiana en los inicios.

Para C. Schmitt la mediación entre ambas se encuentra en el llamado “pequeño apocalipsis” de 2 Tes. 2,1-12. La figura enigmática del *katéchon* recoge la idea de un poder histórico «que es capaz de retardar la aparición del anticristo y el final de la era presente». ³ Poco se puede averiguar en el texto de 2 Tesalonicenses

¹ C. Schmitt: *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. Berlin [1922] Duncker & Humboldt 1996, p. 43.

² Cfr. K. Löwith: *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*. Trad. de N. Espinosa. Madrid: Katz 2006.

³ C. Schmitt: «Drei Stufen historischer Sinngebung», en: *Universitas* 5 (1950), 927-931, aquí 929s. Según testimonio del propio Schmitt, su teoría del *katéchon* se remonta a 1932, cfr. *Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951*. Ed. por E. von Medem. Berlín: Duncker & Humboldt 1991, p. 80. G. Agamben ofrece una interesante interpretación del término *katéchon* en 2 Tes 2, conforme con su reinterpretación del tiempo mesiánico en Pablo. Según él este pasaje «no puede servir para fundar una “doctrina cristiana” del poder», pues el *katéchon* no se enfrenta al Anticristo sino a la “ausencia de ley” (*ánomos*), es la autoridad que se opone y esconde al «estado de anomía tendencial que caracteriza el tiempo mesiánico y, en este sentido, retrasa el desvelamiento del “misterio de la

sobre la *katéchon*, persona o cosa, que retarda la aparición del anticristo y con ello la llegada de la parusía, tampoco sobre la duración de su efecto retardante, pero lo decisivo para Schmitt es que dicho efecto representa la condición de posibilidad del tiempo histórico, de la historia del mundo y el orden político. Basta identificar el *katéchon*, como hacen la iglesia de los primeros siglos y el propio Schmitt, con el sacro imperio romano y con sus posibles sucesores para que un texto que en principio parece querer ofrecer una explicación histórico-salvífica del retraso de la parusía, pase a desempeñar un función teológico-política, la de legitimar el poder y el orden que hacen frente a las fuerzas aceleradoras con una única finalidad, la de *que se aplase el final*.⁴

El horizonte de un final no desaparece, pero sí su aproximación inminente.

El carácter esencial del Imperio cristiano era el de no ser un reino eterno, sino el de tener siempre presente el propio final y también el del presente eón, y de ser

anomia". El desvelamiento de este misterio significa la aparición a la luz de la inoperancia de la ley y de la sustancial ilegitimidad de todo poder en el tiempo mesiánico» (G. Agamben: *El tiempo que resta. Comentario a la carta a los romanos*. Trad. de A. Piñero, Madrid: Trotta 2006, p. 110 seq.).

⁴ «Existe otra necesidad más importante para nosotros» — escribe Tertuliano en su *Apologeticum* —, «para pedir por el emperador, incluso por la pervivencia del Imperio en su conjunto, puesto que sabemos que el desastre terrible que se avecina sobre el mundo entero, e incluso el final del mundo que amenaza con una desgracia atroz, es demorado por medio de la prórroga concedida al imperio romano. Por ello no deseamos vivir todo eso, y mientras pedimos por el aplazamiento, alargamos la pervivencia del imperio romano» (*Apol.* 31,1, cit. según *Das frühe Christentum bis zum Ende der Verfolgungen. Eine Dokumentation*. T. 1: *Die Christen im heidnischen Staat*. Trad. de P. Guyot. Selec. y comen. de R. Klein. Darmstadt: WBG 1993, p. 217.219). La doctrina apocalíptica de los cuatro reinos es aplicada por Tertuliano al imperio romano y puesta en relación con 2Tes. 2,6s.: ese reino es la barrera para el Anticristo (cf. Tertuliano: *ressur.* 24,17-18, op. cit., p. 235). La propia iglesia heredaría del imperio romano la tarea de asegurar el orden establecido y mantener la distancia entre el cielo y la tierra. Sin embargo, las guerras de religión pondrían fin al ejercicio de esta función y darían pie al surgimiento de los Estados-nación capaces de asegurar el marco en el que perseguir y alcanzar el cumplimiento de los propios deseos e intereses, de ordenar el conflicto. La debacle que representa el siglo XX ha mostrado hasta qué punto la realidad del Estado-nación es el germen de una fuerza destructiva y caótica que surge de su interior y moviliza una violencia inigualable. La forma universalizada del mercado, convertida en un proceso cíclico-evolutivo y autorregulado, tal como lo describe la teoría funcional de los sistemas de N. Luhmann, asume el relevo del Estado-nación clásico en una modernidad tardía alérgica a toda forma de gobierno centralizado y toda forma de rígida autoridad. La diferenciación funcional de la sociedad produce un sorprendente orden a través de la estructuración sistémica de la complejidad. En ello muestra su naturaleza *katéchontica*. Las desigualdades realmente existentes son interpretadas siempre como momento, como pasajeras. Esta temporización facilita la tolerancia frente a ellas. La sociedad funcionalmente diferenciada, tal como la describe Luhmann, permite reconciliar la aceleración y el conflicto con la permanencia y la contención.

capaz a pesar de ello de ejercer un poder histórico. [...] No creo que la fe cristiana originaria pueda tener en absoluto una imagen de la historia distinta de la del *katéchon*.⁵

La lucha entre el *katéchon* y el Anticristo aparece pues como una lucha de las fuerzas del orden contra las fuerzas aceleradoras asociadas al movimiento, la transformación, la neutralización, la despolitización y la desustancialización del orden político.

Este concepto de *katéchon* es el resultado de una larga confrontación de Schmitt con los diferentes elementos de la aceleración: la secularización y la neutralización de lo político, así como la formalización y la desustancialización de la doctrina del Estado. Antes de la II Guerra Mundial Schmitt identifica la figura del *katéchon* con aquello que se opone a los diferentes desarrollos que podríamos resumir bajo el título de “modernidad”. La diferencia amigo/enemigo y la determinación de lo político como grado de intensidad son neutralizadas a sus ojos por un movimiento de aceleración que marca una tendencia que va de la sustancia a la pura forma, de lo concreto a lo abstracto, de lo público a lo privado, de lo particular a lo universal. Lo importante para nuestro propósito es retener la identificación entre modernidad, secularización, neutralización y aceleración.

En este contexto, la teoría del *katéchon* permite explicar cómo sin renunciar a la idea de un final del tiempo es posible dar entrada a una concepción del tiempo histórico, esto es, pensando el final bajo la forma de su suspensión, de su permanente aplazamiento. En la concepción de Schmitt, sin embargo, la positivización del aplazamiento, la defensa entusiasta de las fuerzas retardadoras y evitadoras del caos, conduce indefectiblemente a una postergación definitiva de todo final (trascendente) de la historia. El *quid* de la doctrina schmittiana de la soberanía secular es en realidad la *posthistoria*.⁶ El apocalipsis se vuelve superfluo o sólo posee significación como amenaza permanente, identificado con las fuerzas aceleradoras y revolucionarias que, a contrario, legitiman y dan sentido a la voluntad de potencia, de permanencia de la dominación y, en su caso, a la aplicación del “estado de excepción”. Por esa razón, hay que matizar a J. Taubes cuando califica a Schmitt de apocalíptico “desde arriba”, para calificarse a sí mismo de apocalíptico “desde abajo”, sólo porque ambos piensan la historia y el tiempo como término,

⁵ C. Schmitt: *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*. Köln: Greven 1950, p. 29 (trad. esp. de D. Schilling, Albolote: Comares 2003).

⁶ Cfr. J. Manemann: *Carl Schmitt und die Politische Theologie. Politischer Anti-Montheismus*. Münster: Aschendorff 2002, p. 178.

como algo con final.⁷ Esto no es suficiente para caracterizar el principio apocalíptico.⁸

Lo importante para Schmitt es que a la espera del final, venga o no, vivimos en un mundo “caído”, que es tanto como decir, violento, conflictivo, imperfecto. El ámbito de lo político consiste para él en la posibilidad mantenida y prolongada en el tiempo del conflicto político, de la decisión sobre la distinción amigo/enemigo. Dicho ámbito tiene que ver pues con una violencia pragmática y dirigida políticamente al servicio de los intereses estatales o nacionales. Es la violencia que mantiene el orden. Por eso lo que realmente despierta todos los temores de Schmitt es la violencia revolucionaria, que él describe como violencia absoluta, como una violencia que promete el fin de toda violencia, la reconciliación y superación definitiva de todas las confrontaciones, una violencia salvadora y última.

Un mundo en el que se hubiese eliminado por completo la posibilidad de una lucha de esa naturaleza, un planeta definitivamente pacificado, sería pues un mundo ajeno a la distinción de amigo y enemigo, y en consecuencia carente de política. Es posible que se diesen en él oposiciones y contrastes de mayor interés, formas muy variadas de competencia e intriga, pero lo que ya no tendría sentido sería una oposición en virtud de la cual se pudiese exigir a los hombres el sacrificio de sus vidas, dar poder a ciertos hombre para derramar sangre y matar a otros hombres.⁹

A sus ojos esa violencia última, superadora de toda violencia, supondría el fin de la política, que es el reino en que se encierra, limita y orienta la violencia, sin superarla nunca. Mientras que en la apocalíptica las figuras contrapuestas son el Anticristo y el Mesías y el primero sólo ésta asociado al segundo contra su voluntad, que es la de prolongar indefinidamente su reinado de injusticia y persecución de los justos, en la interpretación de Schmitt ambas figuras se aproximan hasta convertir la primera en una especie precursor, fuerza aceleradora del final, de la llegada del propio Mesías. Los movimientos revolucionarios aceleradores buscan anticipar el estado de salvación, hacerlo realidad ya, aquí y ahora. Pero si bien Schmitt identifica a las fuerzas sociales que amenazan al Estado con el Anticristo, al mismo tiempo las

⁷ J. Taubes: *Ad Carl Schmitt. Gegenstrebiges Fügung*. Berlin: Merve 1987, p. 22.

⁸ Esto es lo que lleva a J. Manemann a contradecir la interpretación de Taubes contraponiendo katéchontica y apocalíptica, para calificar la teoría schmittiana de gnosís política sin la euforia de la salvación (op. cit., p. 187s).

⁹ C. Schmitt: *Begriff des Politischen*, texto de 1932 con un pról. y tres corolarios, Berlín: Duncker & Humboldt³1991p. 35, (trad. esp. R. Agapito, Madrid: Alianza 1991, p. 65).

convierte en agentes de una supuesta salvación (imposible), en la que Schmitt realmente no cree y que tampoco espera.¹⁰ Si para la apocalíptica judía y cristiana el anhelo de un acortamiento de la espera tiene su razón de ser en la situación de opresión y sufrimiento injusto que ha de cancelar el Mesías, es pues el anhelo del final de la opresión, y el Anticristo sólo puede ser identificado con un anunciador del final no porque trabaje por su anticipación, sino porque su poder tiene un término en la cercana llegada del Mesías, para Schmitt la apuesta por el *Katéchon* se funda en una opción a favor de un Estado que administra y controla el conflicto y en la falta de todo anhelo de algo nuevo que interrumpa el curso doloroso de la historia.

Con cada niño recién nacido nace un mundo nuevo. Por el amor de Dios, ¡entonces cada niño recién nacido es un agresor! Ciertamente lo es, y por ello tienen razón los Herodes y organizan la paz. Por eso acaba este libro con una hermosa palabra: ¡paz!¹¹

Es indiscutible que el retraso de la parusía supuso un reto de enorme envergadura para el cristianismo primitivo y que las estrategias desarrolladas para abordarlo poseen un peso enorme en la historia cultural y política de occidente. La escatología apocalíptica fue transformada en escatología individual (Orígenes, Agustín) y el proyecto de construir una sociedad cristiana en el interior del Imperio Romano

¹⁰ Cfr. W. Rasch: «Messias oder Katechon? Carl Schmitts Stellung zur politischen Theologie», en: J. Brokoff/J. Fohrmann (eds.): *Politische Theologie. Formen und Funktionen im 20. Jahrhundert*. Paderborn et. all.: Schöningh 2003, p. 39-54. Rasch insinúa que en realidad Cristo y el Anticristo son lo mismo, figuras que prometen plenitud y salvación, impostores que ocultan su imposibilidad terrenal. Esta identificación de Rasch piensa hasta el final el hecho de que el efecto retardador del *Katéchon* schmittiano afecte tanto a las supuestas fuerzas aceleradoras del final como a la salvación misma, al Anticristo y al Mesías.

¹¹ C. Schmitt: *Glossarium*, op. cit., p. 320. La "Realpolitik" del katéchontico es pues defensa numantina frente a lo nuevo, porque nada le produce mayor zozobra. No puede haber mayor contraste con la visión que Taubes tiene de sí mismo como apocalíptico, tal como refleja un chiste contado por él en un coloquio y que relata R. Faber: «En 1956, tras ser sofocado el levantamiento popular, llega un exiliado húngaro a Viena buscando un exilio duradero. Las autoridades ya le habían dicho al cruzar la frontera que no podría permanecer en Austria, que ya había acogido a muchos exilados. Le nombran Yugoslavia, la República Federal y Suiza, hasta Canadá y Australia, todos los posibles países de acogida que le muestran en un globo terrestre colocado delante. El exilado le da vueltas al globo y después de parar un poco y reflexionar, pregunta: "¿No tienen ustedes otro globo?" (R. Faber: «"Das ist die Synagoge, in die ich nicht gehe." Über politisch-religiöse Witze», en: Id. (ed.): *Politische Religion - religiöse Politik*. Würzburg: Königshausen + Neumann 1997, p. 331-349, aquí 332.

sustituyó a la espera de la parusía y la crítica radical del mundo injusto.¹² Pero poner el acento en la idea de un final para identificar el rasgo distintivo de la escatología cristiana, de su orientación hacia el futuro, de su linealidad e irreversibilidad, es lo que ha dado pie a una confusión que sirve de base a todos los intentos de derivar la filosofía moderna de la historia y la creencia secularizada en el progreso de la concepción judeo-cristina del tiempo (K. Löwith).

Nadie ha cuestionado esta interpretación tan agudamente como H. Blumenberg. La expectativa de un final y la idea moderna de progreso que recoge la filosofía de la historia no son, según él, una metamorfosis de la escatología apocalíptica neotestamentaria. La filosofía de la historia moderna afirma que la historia se desarrolla conforme a un plan que le es inherente y camina hacia una meta que constituye la plenitud última. Sin embargo, la escatología apocalíptica afirma un acontecimiento inminente que irrumpe en la historia desde fuera del mundo. Ni el concepto de historia, ni el de desarrollo histórico o de meta de la historia son conceptos familiares a dicha escatología. La sustitución de la escatología neotestamentaria por una concepción de la historia y del mundo que los presenta como proceso orientado a una meta de plenitud presupone no sólo la conmoción por el retraso de la parusía, sino la reelaboración de dicha conmoción.

Como acierta a ver Blumenberg, este complejo proceso estuvo determinado por la confrontación con la gnosis. Su negación del mundo y su dualismo representaban una potente fundamentación racional para las visiones de destrucción del mundo que acompañaban a las expectativas del final de la historia. La gnosis ofrece, por así decirlo, una negación del mundo sin necesidad de un final próximo. Esto la convierte en una tentación permanente a la vista del retraso de la parusía. A pesar de ello, esta confrontación en los primeros siglos del cristianismo se decide contra la gnosis.

Para evitar el dualismo divino y la negativización de la creación, se lleva a cabo una positivización del cosmos con el apoyo de la idea estoica de providencia. Sin embargo, con esta idea es reactivada la cuestión de la teodicea y la zozobra que esta introduce. La fórmula agustiniana para superar la gnosis y desactivar la teodicea es moralizar el problema del mal atribuyéndolo a la libertad humana y universalizar la culpa mediante la doctrina del pecado original. De este modo el dualismo gnóstico seguía viviendo en el seno de la humanidad y su historia, pero ahora como separación absoluta entre los llamados por la gracia divina y los condenados. En realidad, la

¹² Cfr. J. Taubes: *Abendländische Eschatologie* (reimp. ed. 1947 con un epílogo). München: Matthes & Seitz 1991, p. 57-75.

gnosis no es superada, según Blumenberg, sino que pervive a la largo de la Edad Media en la figura del *deus absconditus* y su incomprensible soberanía absoluta.

Justo contra ese absolutismo divino y a la vista de un mundo cuyo supuesto orden desaparece ante los ojos de todos se alza la modernidad como afirmación de autonomía del ser humano. Para Blumenberg esta autoafirmación es la superación lograda del mito gnóstico, tanta veces intentada y nunca realmente conseguida, tal como, según él, muestra el penúltimo intento fracasado en el nominalismo. Con ayuda de la ciencia y la técnica los hombres se ponen a la tarea de dominar la naturaleza y de tomar las riendas de la historia. El concepto de progreso proviene de esta autoafirmación contra el absolutismo divino.

Inicialmente se trata de un progreso sin garantías metafísicas, sin filosofía de la historia. Tan sólo la frustración de las expectativas tempranas y la permanencia de preguntas heredadas de la teología de la historia llevan a convertir los muchos progresos en un progreso infinito y a reconstruir el pensamiento teleológico, lo que, según Blumenberg, habría tenido tremendas consecuencias para las teorías políticas apoyadas en dicho pensamiento. Esta idea de progreso se habría convertido pronto en «el regulativo que puede hacer humanamente soportable la historia».¹³

Esta sustitución funcional de la historia salvífica supone, según Blumenberg, una sobrecarga metafísica de los conceptos recién acuñados por la modernidad. Existe una inadecuación entre los medios de que dispone la modernidad y las grandes preguntas heredadas de la Edad Media cristiana. Esto explica la aparición de sucedáneos en la cultura del siglo XIX, de metafísicas de sustitución al servicio de proyectos políticos cargados de expectativas escatológicas incumplibles y responsables, tras su fracaso inevitable, de la caída en un nihilismo radical. La filosofía de la historia, inseparable de las teorías políticas ocupadas en su realización, se habría convertido en representante indirecta del interés teológico socavando la posición de autonomía que supuestamente debía fundamentar. Para Blumenberg la filosofía de la historia es «reacción metafísica» dentro de la ilustración o, directamente, “contramodernidad”.¹⁴

Las metafísicas de sustitución se embarcan en una tarea imposible de negación del absolutismo de la realidad, absolutismo que se presenta de un modo

¹³ H. Blumenberg: *Sekularisierung und Selbstbehauptung*, ed. ampl. y reelab. de “*Die Legitimität der Neuzeit*”. Frankfurt a.M. 1983, p. 45.

¹⁴ Con esto queda señalado el enemigo común al que, más allá de toda controversia, se enfrentan tanto Schmitt como Blumenberg. «Se trata de aquella crítica, *respice* utopía, de cuyo espíritu ha debido surgir no sólo la revolución francesa» (R. Faber: *Der Prometheus-Komplex. Zur Kritik der Polittheologie Eric Voegelins und Hans Blumenbergs*. Würzburg: Königshausen + Neumann 1984, p. 83.

singularmente hiriente en el desequilibrio entre el tiempo de vida individual y el tiempo universal o cósmico. El conocimiento científico revela un mundo y un devenir histórico indiferentes frente a las pretensiones de sentido de los individuos. Las metafísicas modernas de sustitución y la escatología del cristianismo primitivo coinciden en el intento de borrar la disociación entre tiempo de vida individual y tiempo universal. ¿Qué otra cosa serían si no las expectativas escatológicas, sino la esperanza de que los individuos serían testigos del final de la historia, es decir, que no serían sobrevividos por un mundo indiferente a sus vidas (y muertes)? Esta violenta reducción del tiempo universal al tiempo vital es expresión, según Blumenberg, de un narcisismo absoluto, que siente un agravio irritante por la indiferencia del mundo frente al destino individual.

La modernidad responde al abismo que se abre entre el tiempo universal e individual con la aceleración del tiempo y la representación de un futuro todavía necesario, que en realidad es pura condición de posibilidad del despliegue del instrumental de la provisionalidad hacia la consecución de las metas finales. Sin embargo, la «desproporción entre tiempo natural de la vida individual y las pretensiones emergentes del programa moderno de progreso» se convierten en el «motivo racional de la aceleración»,¹⁵ frente a lo que Blumenberg recomienda una reducción y moderación de las expectativas de sentido adaptadas a la capacidad de resolución científico-técnica de los problemas, que nunca podrá eliminar el “absolutismo de la realidad”. Éste sólo se deja compensar trabajando sobre el/los mito/s.

Una vinculación semejante entre el programa moderno de progreso y la aceleración del tiempo encontramos también en R. Koselleck, quien ve en la moderna filosofía de la historia el elemento identificador del programa ilustrado y el elemento más importante de la patogénesis del mundo burgués.¹⁶ El espacio de seguridad que garantiza el Estado (Hobbes) y que deja lugar al despliegue de la vida privada y al crecimiento de lo moral se vuelve en dicho programa contra todo sometimiento al orden político. Así es como resulta posible que lo moral intervenga en lo político, que empieza a ser supeditado a la filosofía de la historia en la que se sustenta la fe en el progreso moral del hombre burgués. La secularización de la teología cristiana de la historia que la convierte en algo racionalmente planificable permite concebir la sociedad como un proyecto político a configurar en el tiempo histórico.

Esta temporalización de la historia la contempla como colectivo singular, como movimiento lineal hacia una meta final. Se instaura así una separación entre

¹⁵ R. Faber: *Der Prometheus-Komplex. Zur Kritik der Polittheologie Eric Voegelins und Hans Blumenbergs*. Würzburg: Königshausen + Neumann 1984, p. 83.

¹⁶ R. Koselleck: *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*. 6. Aufl., Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1989, p. 31.

ámbito de la experiencia (presente) y horizonte de la experiencia (futuro). El futuro es percibido como algo estructuralmente diferente del pasado. La salvación trascendente deja de ser una realidad más allá del tiempo para convertirse en una tarea política, lo cual supone un cambio en la percepción y en la experiencia de la historia, que Koselleck describe como *temporización del tiempo*. Esta concepción de la historia como colectivo singular, dirigida en un movimiento lineal hacia un *telos* y concebida como tarea a realizar es la condición de posibilidad de la aceleración, que no es otra cosa más que el esfuerzo por anticipar el final, por forzar la marcha inexorable hacia él por medio de una precipitación de los acontecimientos.

En el origen de la aceleración del tiempo que vive la modernidad se encuentra pues la secularización de las expectativas apocalípticas. A Koselleck le basta la analogía formal basada en el acortamiento del tiempo y la aceleración para establecer entre ambas el nexo secularizador.¹⁷ «La representación de que sea posible acortar el tiempo mismo proviene de los textos apocalípticos de la tradición judeo-cristiana.»¹⁸ Por un lado, se atribuye a Dios la capacidad de adelantar el final previsto. Por otro, los creyentes anhelan el final que significa la salvación y ven en el acortamiento de tiempo el signo de su acercamiento.

El problema es que la mera anticipación del final, el acortamiento del tiempo que falta, no dice nada de la existencia de una aceleración, de un aumento de acontecimientos por unidad de tiempo o de una acortamiento de su duración que permitiesen hablar de un aumento del ritmo, ya sea de innovaciones, de cambios en las formas de acción y valoraciones o de la velocidad del desempeño vital cotidiano, sobre todo si ese final se produce como interrupción de un curso que sigue su ritmo normal.¹⁹ Una cosa es la aproximación de un acontecimiento externo a la historia y otra caminar a más velocidad hacia un punto fijado con antelación, algo ajeno a la escatología apocalíptica, cuyo anhelo de anticipar el final nace de la necesidad de poner fin a la tribulación que se hace insostenible en su persistencia, como el propio Koselleck reconoce. Lo que según él tienen en común ambas posiciones (la fijación de una meta, la determinación de una teleología y la pretensión de alcanzar el *telos*

¹⁷ R. Koselleck: *Aceleración, prognosis y secularización*. Trad., intro. y notas de F. Oncia. Valencia: Pre-Textos 2003 (recoge dos trabajos de la obra *Zeitschichten* Frankfurt 2000), p. 47 seq.

¹⁸ R. Koselleck: *Aceleración, prognosis y secularización*. Trad., intro. y notas de F. Oncia. Valencia: Pre-Textos 2003 (recoge dos trabajos de la obra *Zeitschichten* Frankfurt 2000), p. 48.

¹⁹ Pensemos en la experiencia que llevan a cabo muchas personas que reciben un diagnóstico sobre una enfermedad que va a poner un término más o menos cercano a su vida. No pocas de ellas hablan de una nueva cualidad del tiempo liberado de los imperativos de aceleración que dominan la vida cotidiana, de dar más tiempo y un tiempo cualitativamente distinto, más intenso, a las cosas verdaderamente importantes. El vínculo entre término y aceleración no resulta pues evidente.

cada vez más deprisa) difícilmente puede atribuirse a la apocalíptica, que en ningún caso presupone una teleología ni atribuye a los acontecimientos históricos capacidad alguna de precipitar la llegada del Mesías. Sin embargo, Koselleck insinúa que los progresos técnicos permiten dar cumplimiento a las “metas cristianas”: «El presupuesto extrahistórico del acortamiento del tiempo se trueca al principio de la Edad Moderna en un axioma intrahistórico de aceleración.»²⁰ En ese caso, la innovación tecnológica representaría, más que una condición de posibilidad de la aceleración, una cristalización histórica intramundana de las expectativas cristianas de salvación, cuya secularización prelude la revolución industrial. La industrialización y el capitalismo sólo vendrían a confirmar la experiencia previa inducida por la temporalización de la historia. Koselleck se mueve en una argumentación circular que presupone lo que tiene que fundamentar.

A pesar de todas las diferencias entre Schmitt, Blumenberg y Koselleck,²¹ sus críticas de la aceleración del tiempo se dirigen contra la modernidad política, a la que desean limpiar de expectativas excesivas de transformación radical y de toda connotación escatológica. Sus miedos se vuelcan sobre la modernidad revolucionaria, cuyas raíces atribuyen a la apocalíptica. Pero mientras Koselleck arroja a ésta en un mismo saco con la teología de la historia secularizada en la filosofía de la historia y en los proyectos políticos que buscan su realización en las diversas revoluciones modernas, Schmitt y Blumenberg saben diferenciar la teología de la historia que sustituye a la frustrada expectativa apocalíptica de la parusía. Sin embargo, en todos ellos falta por completo un análisis de los vínculos entre aceleración y capitalismo. Por eso, las vagas referencias a la innovación tecnológica y el crecimiento de la producción los presentan en sus propuestas de interpretación como meros resultados de un entramado funcional que sirve de instrumento a una voluntad política previa movida por expectativas que proceden del universo del espíritu.

Otra aproximación a la apocalíptica

La concepción apocalíptica de la historia²² se corresponde con una experiencia de negatividad extrema que conduce a vincular el final del sufrimiento

²⁰ R. Koselleck: *Aceleración, prognosis y secularización*. Trad., intro. y notas de F. Oncia. Valencia: Pre-Textos 2003 (recoge dos trabajos de la obra *Zeitschichten* Frankfurt 2000), p. 62.

²¹ Como O. Marquard señala, las aparentes tensiones entre estos autores que debaten sobre la tesis de la secularización parecen más una escenificación que no puede ocultar el acuerdo en lo fundamental. Existe unanimidad en rescatar a la modernidad de las terribles garras de la apocalíptica judeo-cristiana, de la que aquella pretendía emanciparse, al parecer sin mucho éxito. Si la filosofía de la historia revolucionaria es la heredera de la antigua teológica, es preciso desenmascararla

con la proximidad del final del tiempo. Por eso no se piensa el final de la historia como plenificación, como cumplimiento o como *telos*, sino como interrupción, como quiebra de un discurrir presidido por la injusticia y el dolor. La salvación no se puede concebir como resultado de un progreso intrahistórico, que más bien es experimentado como catastrófico, sino como giro radical, como irrupción de lo nuevo y en cierto modo indeducible del curso normal de los acontecimientos. En la experiencia de la negatividad la historia del poder se revela su estructura catastrófica. Por eso no se concibe el curso de la historia como un plan divino de salvación.²³

Por eso mismo, las expectativas de un final del tiempo se dirigen a la revelación de la justicia divina dolorosamente añorada y echada de menos. Lo que distingue a la apocalíptica de otras formas de expectación salvífica es la radicalidad de la crítica de lo existente y en el carácter revolucionario del nuevo comienzo. La negatividad abrumadora sólo permite una comprensión de la salvación como interrupción y discontinuidad. El abismo que separa la experiencia de opresión y la emergencia del reinado de Dios no puede ser saltado por ninguna *teleología* histórica.

Pero esto no significa que se pueda igualar la mirada que arroja la apocalíptica sobre lo existente con visiones de ocaso y decadencia. A los ojos de los apocalípticos las potencias a las que se enfrentan no pasan por un debilitamiento. Más bien se encuentran en el punto más elevado de su poder (destructor). El cuarto animal de la visión de Daniel, por ejemplo, es «espantoso y aterrador y sumamente

como el actual monoteísmo político y deslegitimarla como representante de la modernidad política genuina. Cf. O. Marquard: «Aufgeklärter Polytheismus - auch eine politische Theologie?», en: J. Taubes (ed.): *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen* (Religionstheorie und Politische Theologie, T. 1), Paderborn 1983, 77-84.

²² Aquí no podemos más que subrayar algunos aspectos de la apocalíptica que resultan relevantes para nuestra argumentación. Sin embargo, quizás sea oportuno partir de una definición estándar que delimita los contornos del fenómeno: «La apocalíptica debe ser considerada como un movimiento que se despliega en un espacio de tiempo de más de trescientos años dentro del judaísmo temprano y que a pesar de los rasgos comunes se diferencia de otros sectores de ese judaísmo. Ese movimiento sólo es accesible en los testimonios literarios, los apocalipsis, que surgen en tiempo que va del 200 a.C. hasta el 100 d.C. y que no sólo en relación con la época de su génesis se encuentran vinculados con situaciones históricas de crisis del judaísmo temprano. [...] Los apocalipsis representan un género literario sui generis, en concreto, un conglomerado de diferentes formas que, prolongando tradiciones proféticas y asumiendo tradiciones sapienciales, despliegan una imagen específica del mundo y de ser humano con la vista puesta en un final próximo del mundo y la realización de la salvación definitiva por Dios.» (Ch. Münchow: *Ethik und Eschatologie. Ein Beitrag zum Verständnis der frühjüdischen Apokalyptik mit einem Ausblick auf das Neue Testament*. Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht 1981, p. 11 seq.).

²³ Cfr. K. Müller: «Apokalyptik/Apokalypsen III: Die jüdische Apokalyptik. Anfänge und Merkmale» en: *Theologische Realenzyklopädie*. 30 T. Berlin: de Gruyter 1976ss., T. III, p. 233.

poderoso» (Dan 7,7). Sin embargo, la apocalíptica piensa juntos la plenitud de poder y el desmoronamiento. En ello consiste precisamente su carácter desenmascarador de la realidad que expresa la propia palabra apocalipsis (revelación). Mostrando las consecuencias últimas de la situación presente el profeta apocalíptico la “desvela” en su verdadera realidad. «El apocalíptico describe su *presente* iluminándolo desde sus consecuencias futuras.»²⁴

El punto de fuga al que apunta la historia del poder abandonada a sí misma es la muerte de todos. En esta vinculación entre dominación y destrucción, que toma completamente en serio esa dominación y al mismo tiempo la desautoriza, consiste el principio nuclear de la “lógica del desmoronamiento”, que tienen que obedecer los poderes criticados por la apocalíptica y cuya ley llevan a cumplimiento.²⁵ El núcleo de la apocalíptica nada tiene que ver ni con la totalidad, ni con la unidad, ni con la teleología de la historia.²⁶ La idea de un reino universal en la historia no es, como frecuentemente se afirma, su contribución a la concepción moderna de historia. Ella más bien recibe ese concepto y lo invierte caracterizándolo como historia de iniquidad. Lo que realmente revela el apocalipsis es aquello que para la mayoría sigue oculto: la destrucción del poder destructor, el nuevo comienzo.

Esta forma de ruptura y quiebra entre lo antiguo y lo nuevo no cancela ni el compromiso ni la ética.²⁷ Muy al contrario, la vinculación de ética y escatología es constitutiva de la apocalíptica. La expectativa del final no hace superfluo el compromiso ético y político. Dicha expectativa es la que confiere a la ética un sentido en medio de una situación desesperada al relativizarla radicalmente sin enmascarar su seriedad y, por tanto, la seriedad de la lucha.²⁸ No se trata tanto, como suele pensarse, de adivinar un futuro oculto, sino de adoptar el comportamiento adecuado frente al Dios que viene y frente al final que su venida provoca. No es especulación sobre el más allá, sino orientación para el más acá, es decir, de un comportamiento que sabe de la seriedad del momento y de la necesidad de una praxis radical ante un tiempo extremado y escaso.

²⁴ J. Ebach: «Apokalypse. Zur Ursprung einer Stimmung», en: *Einwürfe* 2 (1985), p. 15.

²⁵ Cfr. K. Füssel: *Im Zeichen des Monstrums. Zur Staatskritik des Johannes-Apokalypse*. Freiburg (Suiza): Exodus 1986, p. 66.

²⁶ W. Jaeschke: *Die Suche nach den eschatologischen Wurzeln der Geschichtsphilosophie. Eine historische Kritik der Säkularisierungsthese*. München: Kaiser 1976, p. 156-170.

²⁷ Esto es lo que afirma W. Schmithals: «Apocalípticos y gnósticos no conocen ninguna ética. La ética presupone un mundo intacto que hay que conservar y uno sanable que hay que reformar» (Id.: *Apokalyptik. Eine Einführung und Deutung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1973, p. 82).

²⁸ Cfr. Ch. Münchow: *Ethik und Eschatologie. Ein Beitrag zum Verständnis der frühjüdischen Apokalyptik mit einem Ausblick auf das Neue Testament*. Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht 1981, p. 112 seq.

Para los apocalípticos la eternidad no es duración infinita, sino un tiempo y un presente condensados, colocados bajo la exigencia de responsabilidad y acción. Como acertadamente percibió F. Rosenzweig, en el hecho de que cada instante puede ser el último consiste su eternidad. ¿Pero cómo entender esta ultimidad? Son las situaciones de crisis histórica las que exigen nuevas y dramáticas formas de orientación. Es en tiempos tensionados hasta el desgarramiento en los que surgen los movimientos apocalípticos y las expectativas mesiánicas. En ellos no se trata tanto de instrumentalizar la crisis para fines espurios, sino de desentrañarla para transformarla radicalmente. Hay que nombrar los peligros, desvelar las conexiones de la catástrofe amenazante, desenmascarar la falsedad de la situación. Pero también hay que abrir horizontes de redención, alimentar la resistencia y la esperanza al límite con la muerte. Por eso la cuestión fundamental que hierve en el interior de la apocalíptica está referida al destino de las víctimas. La pregunta capital es: ¿qué es de los que son aniquilados? Las esperanzas de redención no tienen otro referente sino las víctimas de la historia.

De ahí la urgencia. En el anuncio apocalíptico se conecta un acotamiento/limitación del tiempo con un deslindamiento del espacio. No queda tiempo. Hay que decidirse. Esto no puede seguir así, no va a seguir así. El tiempo se convierte en *plazo*, es algo que acaba. Esta representación del tiempo con un final se contrapone tanto a la idea de un eterno retorno de lo mismo, como a la idea de un progreso infinito. Pero esta concepción permite entender el plazo de muy diversas maneras: como plazo de *gracia* o como plazo *patibular*. En todo caso, el mundo se queda pequeño. Deja de ser patria, de ser hogar. La apocalíptica es una experiencia de extrañeza extrema, de exilio, de desplazamiento por el desierto. La patria no es el país en el que se está desde siempre, sino al que se llega, al que se llegará. «Patria/hogar es haberse puesto a salvo». ²⁹

Por eso, el anuncio apocalíptico es cuestionamiento de la pretensión de totalidad y verdad de lo que hay. Sólo si aquello que es, no fue siempre (así), ni será siempre (así), lo que es no lo es todo. Quedan pues desmentidas todas las consignas de *pax et securitas*, son desenmascaradas como ideológicos encubrimientos de las relaciones de dominación. El mundo venidero no es simplemente un más allá espacial al que son trasladados los piadosos, sino irrupción en el más acá y transformación radical. La negación de lo existente y de su legitimidad puede conducir a una desvalorización de la realidad, pero ese peligro es el reverso de la diferencia necesaria entre realidad y totalidad.

²⁹ M. Horkheimer/Th.W. Adorno: *Dialéctica de la ilustración*. Trad. de J.J. Sánchez. Madrid: Trotta 1994, p. 127.

Mientras la apocalíptica percibe la normalidad como el estado de excepción permanente que sufren los oprimidos, la katéchontica representa la justificación del estado de excepción que puede ser impuesto desde el poder en todo momento ante la supuesta amenaza del caos. Tiene un talante denunciatorio. Necesita de la expectativa apocalíptica del final, frente a la que se presenta como su limitación, detención y combate. Es cierto que el ataque apocalíptico a la facticidad de la dominación, aunque se distingue de las diferentes formas de “salidas del mundo”, de abandono de las estructuras de poder de la política real, alberga peligros, entre ellos el de considerar cualquier ruptura mejor que lo existente. Pero quien apela a estos peligros tiene que pensar lo que supondría la ausencia del principio apocalíptico: sólo quedaría la alternativa entre el mítico retorno de lo mismo y la no menos mítica ideología del eterno progreso, cuando no la afirmación de una ingeniería social moderada y compensada por las instituciones culturales que ayudan a sobrevivir en el naufragio.

CRÍTICA

Revista de Filosofia

Volume 13 – Número 38 – Outubro 2008

ISSN 1413-4004

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE LONDRINA

Reitor

Dr. Wilmar Sachetin Marçal

Diretor do Centro de Ciências Humanas

Dr. Ludoviko Carnasciali dos Santos

CENTRO DE ESTUDOS FILOSÓFICOS

Presidente

Dr. Gilvan Luiz Hansen

ESPECIALIZAÇÃO EM FILOSOFIA POLÍTICA E JURÍDICA

Coordenador

Dr. Bianco Zalmora Garcia

Expediente

Editoração Eletrônica: Gleidy Aparecida Lima Milani (Kika)

Capa: Celso Bersanetti Barbieri Junior

Ficha Catalográfica – Biblioteca Central – UEL

Crítica / Universidade Estadual de Londrina. Vol. 1 (1995). – Londrina:
UEL / CEFIL, 1995.

v. ; 20 cm.

Semestral.

Descrição baseada em: Vol. 1 (1995).

ISSN 1413-4004

1. Filosofia – Periódicos. I. Universidade Estadual de Londrina.

CDU 1(05)

A Revista Crítica é uma publicação conjunta do Curso de Especialização em Filosofia Política e Jurídica da Universidade Estadual de Londrina (UEL) e do Centro de Estudos Filosóficos (CEFIL).