

ESTUDIO

“Una débil fuerza mesiánica...” El Reino como categoría política

Daniel Barreto. Instituto Superior de Teología de Las Islas Canarias.
José A. Zamora. Instituto de Filosofía (CSIC)

Resumen:

Este texto, a través de la consideración de la categoría de “Reino de Dios”, esclarece críticamente los presupuestos filosóficos de las teorías modernas de la historia y la política, en buena medida versiones secularizadas de las respuestas gnósticas a las cuestiones de la teodicea. Desde ese trasfondo se manifiesta el significado de la condición religiosa del sistema capitalista. La posibilidad de plantear una alternativa radicalmente profana al capitalismo como religión conlleva recuperar el sentido apocalíptico del tiempo y el Reino en tanto justicia anamnética e interrupción impostergable del sufrimiento.

Palabras claves: monoteísmo, secularización, teodicea, gnosís, capitalismo, sufrimiento, memoria

Abstract:

This text, in considering the category of Kingdom of God, critically clarifies the philosophical presuppositions of modern theories of history and politics, to a great extent secularized versions of the gnostic response to the questions of theodicy. From this background the meaning of the religious condition of the capitalist system is exposed. The possibility of thinking a radical profane alternative to capitalism as a religion implies recovering of the apocalyptic sense of time and Kingdom as anamnestic justice and undelayable interruption of suffering.

Key words: monotheism, secularization, theodicy, gnosticism, capitalism, suffering, memory

Para nuestra reflexión en torno al Reino como categoría política tomamos un doble punto de partida. Por un lado, lo que podríamos llamar el horizonte de agotamiento y clausura que caracteriza la vida social, cultural y política de las formaciones sociales capitalistas. Por otro lado, la renovada actualidad de los vínculos entre religión y política que marcan los debates públicos a escala planetaria.

Casi todo el mundo se dio cuenta inmediatamente de que el anuncio del *'Fin de la historia'* que F. Fukuyama (1992) hizo a comienzos de los noventa era una proclama tramposa y oportunista, más la expresión de un deseo de convertir el capitalismo y la democracia parlamentaria en marco histórico irrebalsable y en el mejor de los mundos posibles, que un reflejo de la realidad. Las sucesivas crisis y los conflictos que se sucedieron después de ese anuncio desmintieron rotundamente que vivimos en el mejor de los

Vivimos en una temporalidad bloqueada, pese a la agobiante aceleración, y en un presentismo desprovisto de futuro, quizás porque nada parece poder cambiar sustancialmente.

mundos. Es más, la amenaza de colapso ecológico nos hace temer hoy otro 'final' mucho más dramático y distópico que un reino milenarista de capitalparlamentarismo. Sin embargo, el otro presupuesto de su anuncio todavía espera a un desmentido. Todas las proclamas de que 'otro mundo es posible', incluso necesario, no han podido sofocar el poder efectivo de la ideología del *'There is no*

alternative'. A pesar de todos los esfuerzos de los movimientos altermunistas, el 'realismo capitalista' (Fisher, 2016) sigue imponiéndose de modo implacable, a través de todas las crisis. Vivimos en una temporalidad bloqueada, pese a la agobiante aceleración, y en un presentismo desprovisto de futuro, quizás porque nada parece poder cambiar sustancialmente. Pero la dificultad para ofrecer alternativas, no significa el final de su necesidad, sino que más bien exige esfuerzos aún mayores para encontrar caminos que nos saquen de la doble crisis: la de lo existente y la de las alternativas. Creemos que a ello puede contribuir una reflexión crítica sobre el Reino como categoría política.

Por otro lado, el debate sobre el persistente o recuperado poder político de la religión ya tiene unas cuantas décadas de existencia. Ha estado marcado por el impacto que han tenido determinados hechos, acontecimientos y movimientos en el discurso mediático y político. Nos referimos a los conflictos étnico-religiosos de la segunda mitad del siglo XX y primeras décadas del siglo XXI –desde Irlanda del Norte a Afganistán, desde el Medio Oriente a Sudán, desde Pakistán a Yugoslavia–, a la notoriedad del fundamentalismo cristiano en las elecciones presidenciales y en la vida política de EEUU desde Reagan a Trump o al creciente influjo electoral del pentecostalismo en algunos países

latinoamericanos, al protagonismo político del islamismo y el aumento de la islamofobia y la afirmación identitaria cristiana en los países occidentales, etc. Estos son solo algunos de los ejemplos de una presencia política de la religión que ha llevado a cuestionar la tesis de la secularización dominante en las ciencias sociales modernas durante décadas. Pero lo que quizás vuelve más urgente que nunca esta cuestión es el recurso a la religión dentro del resurgimiento de la ultraderecha, el populismo autoritario y el nacional-populismo o como quiera llamarse a ese conjunto de expresiones políticas diversas, pero con una cierta afinidad electiva (Barreto, 2019). Resulta, pues, más necesario que nunca abordar desde una perspectiva crítica la relación entre religión y política. Y ninguna otra categoría puede ser más apropiada para hacerlo que la categoría teológico-política del Reino.

Horizonte de fondo: el monoteísmo como religión política

Hace unos años, el egiptólogo alemán J. Assmann desencadenó un amplio debate público en torno al carácter político (y violento) del monoteísmo con un par de libros traducidos más tarde a diferentes idiomas (2003 y 2006). Sus planteamientos pueden servirnos ahora para comenzar nuestra reflexión sobre el Reino como categoría política. Según él, la violencia política de los monoteísmos nacería de lo que llama la 'distinción mosaica', la distinción entre el Dios verdadero y los falsos ídolos, que es una distinción fundamentalmente política que da pie a la intolerancia frente a las 'falsas' religiones y siembra la historia con un reguero de sangre, incluso más allá de las guerras de religión. Toda guerra sería para él en el fondo una guerra de religión (monoteísta contra el resto). En la forma como se articulan religión y política en el monoteísmo está incoada la semilla de la violencia y la sobredeterminación de la política con pretensiones salvíficas desmedidas.

El monoteísmo supone la emancipación de lo divino respecto a todo entrelazamiento simbiótico con el cosmos, la sociedad y el destino. Dios es trascendente, contrapuesto al mundo, y, al mismo tiempo, está volcado sobre él. No necesita de mediaciones. Interviene en la historia directamente y es su señor. Es el soberano de su pueblo, con el que establece una alianza, un pacto de carácter político. Para Assmann, ese carácter político del monoteísmo está incoado en el anticosmoteísmo derivado de su *pathos* iconoclasta. Es cierto que toda representación presupone una ausencia. Las formas de aparecer lo divino en el mundo constituyen el entramado de sus representaciones y las religiones politeístas están llenas de ellas. Sin embargo, según Assmann, el monoteísmo iconoclasta administra de otro modo la dialéctica entre presencia y ausencia. Trascendentaliza a Dios, lo contrapone radicalmente al mundo como su radical otredad, y al mismo tiempo lo convierte en omnipresencia

incompatible con toda representación. Ni el deseo de mantener el contacto con los difuntos ausentes, ni la necesidad de representación de las instituciones de gobierno tienen ya cabida. Ni culto a los muertos, ni culto a los gobernantes. El Éxodo libera a un tiempo de la opresión del faraón y de la relación simbiótica con el mundo.

Esta des-divinización del mundo, su radical desencantamiento, tiene consecuencias antropológicas y sociales evidentes. El hombre se convierte en interlocutor de un Dios trascendente, pero volcado sobre el mundo. La relación que él mantiene con el mundo está determinada por su pretensión de presencia real fundada en una alianza con su pueblo. De esta manera queda instaurada una teología política de la inmediatez, que se hace presente no en imágenes o representaciones, sino en la palabra de los profetas. La interpe-lación directa del hombre por la palabra de Dios es lo que lo convierte en su interlocutor. Nace una nueva antropología de la libertad, la responsabilidad, la fidelidad y la culpa. El hombre es colocado así por encima de la creación, convertido en imagen de Dios gracias a esa libertad, autonomía y responsabilidad. En la libre disposición sobre el mundo el hombre confirma el carácter no divino de este y al mismo tiempo la exclusiva divinidad de Dios. Mundo, sociedad y destino personal se convierten en 'objetos' de Dios: de su creación, de su gobierno, de su providencia.

En la perspectiva del monoteísmo mosaico tanto la verdadera como la falsa religión se dan a conocer políticamente. La ausencia de justicia, la opresión, la arbitrariedad, etc., no son sólo asuntos políticos, es decir, signos de una política errónea, sino además signos de una falsa religión. Y, a la inversa, la liberación narrada en la historia del Éxodo, la experiencia fundante del pueblo de la alianza, es presentada como un proceso de emancipación política llevada a cabo por Dios. Él aparece como protagonista de un acto de liberación política. Lo verdadero y lo falso se distinguen tanto en religión y como en política por unos criterios eminentemente políticos: libertad y opresión. De modo que la justicia es la quintaesencia de la religión verdadera. El logro del monoteísmo, si es que hay que considerarlo tal, consistiría, según Assmann, en haber convertido el derecho y la justicia en un asunto de Dios, en haberlos proyectado en el cielo. El monoteísmo, según él, no introduce la justicia en el mundo, sino que se la apropia y la sacraliza. Ahora bien, si la soberanía legislativa reside en Dios y en sus leyes, que son el instrumento de la liberación, para la nueva comunidad de la Alianza el Estado sacralizado no puede representar más que la esclavitud. La soberanía divina se convertirá así no en el soporte de una soberanía estatal, sino en el fundamento de una contrasociedad antiestatal. Aunque J. Assmann no lo diga, queda insinuado: tenemos aquí el germen de muchas de las teorías políticas revolucionaria de Occidente.

Ciertamente, si tomamos como referente la tradición bíblica, la exclusividad de Yahvé se afirma en el contexto de una experiencia política de libera-

ción, que se convierte en el *proprium* de ese Dios. Que Yahvé es el único Dios no se define en contraposición a una pluralidad de otros dioses, sino en la antítesis entre libertad y esclavitud. Es más, este criterio no sólo tiene validez crítica hacia fuera, respecto a las prácticas religiosas de otros pueblos, sean estas politeístas, henoteístas, animistas o de cualquier otro tipo. El criterio es asimismo aplicable al culto a Yahvé, cuando bajo la apariencia de adoración cultural/ritual del único Dios se oculta una praxis de opresión y violencia. De ello encontramos suficientes testimonios en los profetas. No se trata, pues, como insinúa Assmann, de que el vínculo entre la exclusividad de Yahvé y el imperio de la justicia conduzca a identificar el paganismo con la ausencia de derecho, la inmoralidad y la impudicia, para hacerlo después objeto de persecución. El criterio de la justicia se convierte más bien en signo de auténtico culto al verdadero Dios –también contra los monoteístas que explotan y asesinan a los otros. La prohibición de imágenes no afecta, pues, sólo a la multiplicidad de dioses de la religión cosmoteísta, sino que pretende inaugurar una nueva forma de relación con la divinidad. Esa nueva forma de relación tiene que ver

con la experiencia del sufrimiento injusto y de la acción liberadora de Dios que funda una nueva comunidad sustentada en la igualdad y el derecho.

Si la simbiosis entre el mundo de los dioses y el mundo terreno pierde su evidencia, si la transcendentalización de Dios desdiviniza el mundo y el orden político, quizás haya que buscar la razón de ello en las experiencias de opresión y sufrimiento que ya no pueden ser integradas y pacificadas en las narraciones mitológicas que reconcilian con lo existente. La injusticia no es una contingencia subsumible bajo un orden divino que se reproduce ininterrumpidamente en un eterno retorno de lo mismo. De modo que la distinción mosaica no lleva consigo una contraposición abstracta contra la afirmación del mundo en el cosmoteísmo, no se niega el mundo en un sentido genérico, sino en un sentido específico: se retira el acuerdo con el mundo en tanto significa esclavitud e injusticia. Se trata, pues, de poner fin a la divinización del Estado, de cancelar la fe mítica en el destino y diferenciar entre derecho y violencia, injusticia e infelicidad. El mito justifica el sacrificio, la distinción mosaica lo denuncia. El universo cósmico ya no cobija como su constitutivo legítimo a las élites de poder, tampoco forma parte del mismo el destino implacable. El mal ya no es la consecuencia de luchas eternas entre los dioses. De este modo queda roto el nexo de destino y expiación entre las generaciones, que se entrelazan ahora por un nuevo nexo: el de la culpa y la responsabilidad.

Ciertamente, si tomamos como referente la tradición bíblica, la exclusividad de Yahvé se afirma en el contexto de una experiencia política de liberación, que se convierte en el *proprium* de ese Dios

Avatares de lo mesiánico: Reinado de Dios e historia de sufrimiento

El pensamiento histórico y político de Israel está fundado y moldeado por la memoria de la experiencia del Éxodo, interpretada como intervención del Dios trascendente en la historia: Dios libera al pueblo del cautiverio y pone fin a su sufrimiento en tierra extranjera. La idea de la historia de la salvación cristaliza a partir de la acción de Dios en la historia y trata de entenderla como un plan salvífico jalonado de sucesivos actos divinos en favor de una comunidad de memoria y esperanza: el pueblo de la alianza. Sin embargo, esta comprensión de la historia de salvación no sólo tiene que hacer frente a los acontecimientos que son positivos para Israel (la toma de la tierra prometida, el reino de David), sino también a los acontecimientos que son inicialmente difíciles de asimilar en términos de una historia de salvación (división del reino, exilio, ocupación extranjera).

El mensaje de los profetas se refiere principalmente a los interrogantes urgentes que surgen de estas constelaciones y acontecimientos históricos. Sin embargo, la experiencia del Éxodo sigue siendo decisiva para la 'escatologización' profética de la historia, que mantiene su curso interior abierto a la intervención de Dios y vincula el cumplimiento de sus promesas a la restauración del Reino de Israel –con la inclusión de todos los pueblos (Deutero-Isaías)– y al envío de un Mesías. Sin embargo, no conviene olvidar que esta visión no se identifica con la idea de un continuo histórico que lleva a un final feliz según una dinámica inmanente. Si la historia tuviera una dirección hacia el *éscaton* prometido, la escatología sería superflua; contradice estrictamente su sentido subsumir la nueva acción salvadora de Dios bajo la continuidad de la historia, y mucho más calcularla como fuerza constituyente de la estructura histórica. De modo que la negatividad de la historia sigue siendo una herida abierta, que no permite que se silencie la pregunta por la responsabilidad humana y su imbricación con la culpa, y tampoco la pregunta por dónde queda Dios ante esa negatividad (Job), ciertamente una pregunta que confronta su Reinado experimentado en intervenciones puntuales de liberación en la historia con la expectativa de una plenitud de salvación históricamente irreversible. El contraste entre el tiempo de salvación canonizado en el Éxodo y la historia de sufrimiento experimentada en el tiempo confiere a la comprensión profética de la historia una estructura anamnética: es un 'recuerdo' que vincula las expectativas futuras con los acontecimientos de salvación del pasado, que se repiten y al mismo tiempo serán superados por el nuevo tiempo de salvación.

Aunque la comprensión apocalíptica de la historia está vinculada con esta escatología profética y debe considerarse como su heredera –a pesar de la inconfundible influencia de las tradiciones sapienciales–, nace de una experiencia de extrema negatividad que solo permite imaginar y anhelar el fin del

sufrimiento como el fin del tiempo (del sufrimiento). El apocalipsis está determinado principalmente por la experiencia de la 'ubicuidad del sufrimiento' y la cercana expectativa de su fin. Por lo tanto, no se piensa el fin de la historia como una plenificación de una dinámica inmanente, sino que se ve el cumplimiento como fin de la historia. La nueva realidad no está en continuidad con la antigua, sino que significa su completa abolición: "Y vi un cielo nuevo y una tierra nueva; porque el primer cielo y la primera tierra pasaron, y el mar ya no existe" (Ap. 21,1). Por lo tanto, en la visión apocalíptica, la salvación no se piensa como el resultado de un progreso histórico-interno, sino como un punto de inflexión en los eones, como una ruptura radical, lo que básicamente significa una crítica igualmente radical de lo que existe. En la experiencia negativa de lo existente la historia del poder se revela como un universo catastrófico y no como una progresión hacia un cumplimiento definitivo de la libertad: la historia universal aparece como una historia de iniquidad y no como un plan salvífico. 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.

En la apocalíptica neotestamentaria, la conciencia de la negatividad del presente significa que incluso la redención que ha tenido lugar en Cristo adquiere un carácter oculto (Col 3,3). La Segunda Venida de Cristo, el 'Día del Señor', está asociada a la aparición del Corruptor (2 Tesalonicenses 2,1-8), al tiempo del desafío de los justos y la confrontación de los Últimos Días. El tiempo de salvación no es el fruto maduro, el resultado ininterrumpido del tiempo presente. Así, el acontecimiento salvífico en Jesucristo forma parte del 'tiempo final' junto con las pruebas y persecuciones de la época actual –los dolores de parto. Por lo tanto, podemos hablar de la salvación del tiempo final, que incluye la vida de Jesús en la tierra y el tiempo antes de la parusía. El hecho de que El Reino y el nuevo eón hayan irrumpido con Jesús no significa el comienzo de un nuevo e ilimitado tiempo de salvación, sino la irrupción del tiempo final, al que pertenece la confrontación decisiva de los Últimos Días. El rechazo y la muerte violenta de Jesús, tanto como su resurrección, se cuentan entre los signos esperados de la agitación apocalíptica. Los acontecimientos escatológicos que acompañan la muerte de Jesús (Mt 27,51-53) son vistos como signos de un final inminente. Por eso, el retraso de la parusía obliga a un cambio trascendental. Inicialmente a una cierta transformación presentista de la escatología, que sin embargo no se despidе completamente de este fin inminente (Pablo), y después a una desescatologización de la comprensión del tiempo o por lo menos a una desvinculación de la escatología respecto a la expectativa de un final próximo,

En la visión apocalíptica, la salvación se piensa como una ruptura radical, lo que básicamente significa una crítica igualmente radical de lo que existe.

lo que es particularmente evidente en Lucas. Este proceso de descatologización desvinculará el acontecimiento salvífico acaecido en Jesús del final de los tiempos, que se desplaza a un futuro indefinido. Solo así es posible pensar en un tiempo para la Iglesia. Pero mientras que el cristianismo primitivo, a pesar de todas sus diferencias y matices, se mantiene fundamentalmente en el horizonte de la escatología apocalíptica, la confrontación apologética con el judaísmo y especialmente con el gnosticismo se convertirá en el nuevo trasfondo de la comprensión de la historia de los primeros cristianos, que es tanto como decir de su relación política con el mundo.

El retraso de parusía, la tentación gnóstica y la interiorización del mesianismo

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 gran peso 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 sustituyó a la espera de la parusía y la crítica radical del mundo injusto. Esto afectó de manera decisiva a la hora de entender la categoría del Reino y su dimensión política, pero muy especialmente a su progresivo relegamiento.

Ciertamente, en la temprana teología cristiana de la historia tiene un peso enorme la confrontación con la gnosis. Gnosis y apocalíptica son dos formas muy diferentes de enfrentarse a la cuestión del sufrimiento y su relación con la salvación. Es posible que, a pesar de la confrontación con el gnosticismo, su influjo sobre el cristianismo se hizo sentir en la manera de gestionar especulativamente la frustración de las expectativas alimentadas por la apocalíptica o quizás fuera una válvula de escape para una tensión insostenible ante un final que se retrasaba, y que se retrasó indefinidamente. En todo caso, las agujas que se colocaron en ese momento marcaron una dirección en la relación entre el tiempo y el sufrimiento que sería determinante para la historia política y cultural de Occidente.

Como hemos visto, en la apocalíptica el tiempo remite a una salvación que acontece en la historia y a un sujeto que se responsabiliza de esa salvación indisponible haciéndose responsable del otro sufriente. La finitud del tiempo se sustancia en una responsabilidad frente al sufrimiento del otro, que está marcada por la urgencia y por su carácter ineludible. Indisolublemente unida a esa urgencia de interrumpir el sufrimiento está la expectativa de un final. Por eso, el final no es meta, sino interrupción. La pregunta apocalíptica por excelencia es '¿hasta cuándo?!' No se trata de acelerar la llegada de un

futuro prometedor inscrito en las virtualidades del presente, sino de poner fin cuanto antes al sufrimiento y la injusticia que aniquilan a las víctimas. Pero, como señala R. Mate, la apocalíptica "se lo jugó a una carta, la de la parusia, y la perdió" (2018:45).

Y aquí es donde entra en escena la gnosis. A pesar de su eclecticismo y sincretismo, en ella asistimos sobre todo a una operación que vacía la historia de mesianismo y de la exigencia de realización de la salvación aquí y ahora. El mundo carece de salvación y la salvación no es mundana. El tiempo es infinito. Y lo que se decide en él es la salvación del alma, que es una salvación respecto del mundo y del tiempo. Pero este vaciar la historia de mesianismo persigue un objetivo de máxima relevancia: dar respuesta a la pregunta de la teodicea:

¿De qué manera resulta compatible la presencia del sufrimiento, la injusticia y el mal en la historia con un principio que es al mismo tiempo origen de la realidad y bien absoluto? ¿Cómo se puede afirmar la efectiva salvación en Cristo y el carácter irredento del mundo efectivamente existente? Si la apocalíptica judía y cristiana mantiene la tensión entre esos polos y no la resuelve

especulativamente, sino que remite a una responsabilidad histórica bajo el signo de una esperanza contra toda esperanza, la gnosis es un alarde especulativo de primer orden que, sirviéndose del dualismo entre el Dios creador y el Dios redentor (Marción), con un golpe de mano se desprende de la 'carga' de realidad que no ha querido o no ha sabido eludir el judaísmo y, de este modo, reduce la historia y el mundo a mero escenario de un combate del alma por librarse de ambos.

Pero el lance histórico decisivo que terminó de evacuar la inicial tensión escatológica del cristianismo y lo preparó para convertirse en un poder configurador del orden social existente hasta los umbrales de la modernidad es sin duda la caída de Roma (410). Ella fue el detonante para el comienzo de la obra *De civitate Dei* de Agustín y significó una tremenda sacudida de la conciencia histórica de paganos y cristianos, que exigía un replanteamiento fundamental de la comprensión del tiempo y la relación entre la salvación y la historia. Hacia fuera de la iglesia, Agustín tenía que contrarrestar la acusación de que el declive del Imperio Romano se debía al destronamiento de sus dioses por el cristianismo. Hacia el interior de la iglesia Agustín se enfrentaba tanto a la interpretación quiliástica de la caída de Roma como signo de un cercano fin del mundo, como a la vinculación teológico-imperial del destino del cristianismo con el de Roma. Según Agustín, lo eterno actúa en el tiempo, pero de manera puntual: ni el poder de la 'civitas terrena' puede ser transfigurado como fuen-

El punto de intersección entre las dos ciudades de Agustín es el alma: la conversión individual es la puerta de entrada a la 'ciudadanía de Dios', sin importar cómo se desarrolle la historia del mundo.

te de salvación, ni su hundimiento puede ser interpretado de manera quiliástica. La separación de las dos 'ciudades' y su vinculación significa, por lo tanto, que la pertenencia a la 'civitas dei' y su presencia en la historia, además de que no se pueden dilucidar inequívocamente en el tiempo de la peregrinación terrenal, no traen consigo una renovación total de esa historia y del mundo. El punto de intersección es más bien el alma: la conversión individual señala que el ser humano está remitido a lo eterno e intemporal y es la puerta de entrada a la 'ciudadanía de Dios', sin importar cómo se desarrolle la historia del mundo. La paz política tiene a partir de ahora otro significado: será la mejor garantía para la difusión del cristianismo y la guía de las almas. No se trata de redimir el mundo, sino de mantener un orden mundano en el que poder cumplir la misión de salvar las almas. No se trata de la liberación del mundo, sino de la libertad (de acción) de la iglesia. En cualquier caso, lo Eterno no es el *telos* inmanente de la historia, sino del alma. Esta fórmula agustiniana, cuyo peso en la historia de Occidente a nadie se le oculta, es la que sirve a G. Scholem para su famosa contraposición entre dos figuras de mesianismo, la judía y la cristiana. El cristianismo habría *interiorizado* el mesianismo y lo habría interpretado como acontecimiento espiritual, mientras que el judaísmo se habría mantenido fiel a un concepto de salvación que se juega en el espacio público, en el escenario de la historia y en la comunidad (Scholem, 2018:99s.), pero que imprime a la existencia el sello de 'vida en espera'.

Historia universal como historia de salvación: el teorema de la secularización

Aunque sea dando pasos de gigante por la historia, nos preguntamos ahora qué efectos tienen estas diferentes formas de abordar la relación entre salvación y liberación, entre mesianismo e historia de sufrimiento, entre eternidad y tiempo, entre Reino y mundo, ... sobre el discurso político de la modernidad, y lo haremos a través del teorema de la 'secularización'. Este concepto polisémico y ambiguo –por un lado, emancipación, autoafirmación y autonomía, por otro, traslación simbólica, herencia, apropiación– no sólo ha hecho carrera como forma de explicación de dicha relación, sino que se ha convertido casi en sinónimo de la modernidad misma. A pesar del papel que juega la crisis de la metafísica o la onto-teo-logía en el desarrollo de la modernidad, no se puede ignorar el peso que esta ha tenido en la génesis y en la configuración específica de esa misma modernidad, y quizás también en las críticas y en el rechazo de su matriz onto-teo-lógica. Puede que donde esto se muestra con más evidencia sea en la cuestión del sufrimiento y la injusticia que se acumulan en la historia. ¿Qué sucede con esa cuestión en un mundo que se seculariza? Es evidente que no solo la bondad y la omnipotencia divi-

nas se ven cuestionadas por el sufrimiento y la negatividad, sino también la racionalidad, la praxis, la historia y la belleza que podríamos llamar autónomas. Es más, para enfrentarse a esta cuestión, el discurso de la modernidad también moviliza inicialmente estrategias argumentativas similares a las que se empleaban en un marco teísta de justificación de Dios: instrumentalización y depotenciación ontológica de lo negativo, pedagogización del sufrimiento y del mal, moralización, estetización. La política moderna también está emparentada con la tradición religiosa, como viera M. Weber, a través de dos cuestiones fundamentales: la pregunta por las causas del sufrimiento, la negatividad, la injusticia, etc. y la cuestión de su (posible/imposible) superación como tarea histórica.

En el momento en el que los seres humanos se conciben a sí mismo como "agentes de la historia", el sufrimiento pasa a ser una cuestión política. Así pues, el aparente eclipse de la

trascendencia religiosa no desactiva la cuestión y, dado el carácter abrumador de los sufrimientos y las injusticias que se acumulan en la historia, también choca con límites la completa transformación de las experiencias de sufrimiento en un sentido inmanente de la acción. De ahí que la praxis política se oriente y justifique por

construcciones teóricas que manifiestan una analogía estructural o funcional con el discurso religioso. Las referencias categoriales del pensamiento político –justicia, libertad, paz, bienestar, seguridad, etc.– tienen como trasfondo las mismas experiencias que provocan y alimentan la teodicea. Y esto es así porque el objetivo último de la acción política moderna es la eliminación de todo sufrimiento injusto.

La genealogía de la filosofía de la historia y la filosofía política modernas ha generado infinidad de disputas en el pensamiento contemporáneo, porque en la derivación de las mismas a partir de una matriz judeo-cristiana parece que está en juego la legitimidad de la modernidad misma (Blumenberg, 2008). Nadie ha ido tan lejos negando la supuesta autonomía de la modernidad como Carl Schmitt, el jurista comprometido con el régimen nacionalsocialista, quien afirmaba que "todos los conceptos centrales de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados" (2009:37). El principal de ellos: el de soberanía. Pero, añadía, en la medida en que estos conceptos niegan su raíz teológica, se desvirtúan y pierden su esencia. La intención de C. Schmitt es devolvérsela reconstruyendo su genealogía y desenmascarando la usurpación. Lo que singulariza su aportación es que para determinar la sustancia de esos conceptos se remonta a la encrucijada de la formación de la

La política moderna secular está emparentada con la tradición religiosa, a través de la pregunta por las causas del sufrimiento, la injusticia, etc. y la cuestión de su (posible/imposible) superación como tarea histórica.

teología cristiana de la historia que hemos descrito más arriba. Lo propio del cristianismo postapocalíptico, según él, es liberar la escatología cristiana de la expectativa de un final próximo. El final ya solo aparece bajo la figura de su permanente aplazamiento (suspensión). Este aplazamiento es la condición de posibilidad del tiempo histórico, de la historia del mundo y del orden político. Solo bajo este cambio de perspectiva pudo convertirse el cristianismo y la iglesia en un poder histórico (fundamento del orden social). La función de todo poder político, según esta perspectiva, no puede ser otra que defender el orden contra el caos, controlar el conflicto, decidir entre amigo y enemigo, pero descargando la política de toda expectativa salvífica y revolucionaria.

C. Schmitt desconfía de la pretensión de poner fin a la violencia, de alcanzar la reconciliación en este mundo, de superar definitivamente el conflicto. También comparte con la gnosis una desconfianza radical frente al mundo (caído) y rechaza la idea de que este albergue posibilidades inéditas. Nada es para él más intranquilizador que la posibilidad de irrupción de lo nuevo. Lo importante es mantener la distinción gnós-

Con una nueva lectura de la relación entre lo profano y lo religioso, Benjamin pretende contribuir a una profanización radical del orden de lo profano y, por lo tanto, a encontrar una salida frente al capitalismo como religión

tica entre los salvados y los condenados (amigo/enemigo). Lo que justifica la existencia de un poder de decisión que imponga dicha distinción imperativamente.

Motivado por una intención similar de librar la modernidad de las 'garras' de la escatología apocalíptica, Karl Löwith (2006) denuncia los grandes relatos de las filosofías de la historia modernas y su contaminación de la esfera política, responsabilizando de ello a la visión judeo-cristiana de la historia. La secularización de la teología cristiana de la historia, que convierte a esta en algo racionalmente planificable, permite concebir la sociedad como un proyecto político a configurar en el tiempo histórico. Esta visión de la historia la contempla como colectivo singular, como movimiento lineal hacia una meta final. 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. La idea de progreso, esto es, una 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 los mesianismos políticos volcados en anticipar el final, en forzar la marcha inexorable hacia ese final mediante la acción revolucionaria.

Sin embargo, este ataque contra la escatología judeo-cristiana secularizada en la filosofía moderna de la historia y en los proyectos políticos inspirados por ella tiene un punto débil. Desconoce el peso que la gnosis tuvo en

la teología de la historia que hizo carrera en Occidente. Ya hemos visto que la idea de fijar una meta, la determinación de una teleología y la pretensión de alcanzar el telos por la acción política difícilmente pueden 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. Como agudamente señala H. Blumenberg (2008), la clave de la comprensión apocalíptica del tiempo y de la historia no es la idea de progreso, sino la de interrupción. Una interrupción del devenir que no es fruto de la acción humana. La teología cristiana de la historia secularizada en la filosofía de la historia supone una metamorfosis de la escatología apocalíptica, que viene exigida por el retraso de la parusía. El factor clave de dicha metamorfosis es la confrontación con la gnosis. Su negación del mundo y su dualismo en categorías metafísicas, permite liberar la negación del mundo de su vinculación con un final próximo. Por ello la gnosis da una salida a la desilusión apocalíptica. Sin embargo, el cristianismo oficial no podía aceptar ni el dualismo divino ni la negativización de la creación. Para positivizar el cosmos se apoyó en la idea estoica de providencia (reactivando la cuestión de la teodicea). Y para responder a esta, la solución de San Agustín fue moralizar el mal y universalizar la culpa (pecado original).

Pero dado que la libertad no podía poner en peligro la omnipotencia y la omnisciencia divina, reintrodujo el dualismo gnóstico con la doctrina de la predestinación y la separación absoluta entre la *massa damnata* y la *massa sanctorum* (civitas dei/civitas terrena). De este modo, según la interpretación de Blumenberg, en la teología postapocalíptica de la historia se encuentra cifrado el fracaso del intento de superar la gnosis, que acompañará la cultura política de Occidente como una sombra. La gnosis pervive como corriente subterránea a lo largo de toda la edad media y experimentará continuos renacimientos en movimientos místicos como la cábala o en místicos cristianos como Jacob Böhme o Franz von Baader, cuyo influjo sobre la filosofía especulativa de Hegel y Schelling es enormemente relevante. 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.

Si observamos con detenimiento esta controversia entre K. Löwith, C. Schmitt y H. Blumenberg, las diferencias en los argumentos no pueden ocul-

tar el acuerdo en lo fundamental. Existe unanimidad en intentar rescatar a la modernidad de las terribles garras de la apocalíptica judeo-cristiana, de sus expectativas mesiánicas, de las que aquella habría pretendido emanciparse, al parecer sin mucho éxito. Si la filosofía (revolucionaria) de la historia es la heredera de la antigua teológica, para combatirla hay que desenmascararla como el actual monoteísmo político y deslegitimarla como representante de la modernidad política genuina, que sería una política libre de mesianismo. ¿Pero cabe la posibilidad de reactualizar la visión apocalíptica y su significado político en la modernidad, sin restaurar las ilusiones de la filosofía de la historia? Si es posible responder afirmativamente esta pregunta, sin duda, el autor de referencia es Walter Benjamin.

La "débil fuerza mesiánica" o cómo devolver a la revolución su rostro mesiánico

En una nota inédita a la que se ha dado el título de "Fragmento teológico-político", Benjamin establece una línea divisoria radical entre la religión y lo profano, entre el 'Reino de Dios' y lo histórico, que, sin embargo, permite pensar una forma de relación entre ambos en claro contraste con las formas convencionales de leer el concepto de secularización. Lo interesante del planteamiento de Benjamin es que su manera de concebir la relación de lo profano y lo mesiánico se dirige directamente contra esa especie de secularización fracasada que pone al descubierto su fragmento "Capitalismo como religión", en el que se denuncia la transformación gradual y la sustitución de los elementos paganos del cristianismo en la praxis capitalista. Con una nueva lectura de la relación entre lo profano y lo religioso, Benjamin pretende contribuir a una profanización radical, todavía pendiente, del orden de lo profano y, por lo tanto, a una salida de la lógica religiosa del capitalismo.

No deja de ser paradójico que para este objetivo realice un doble movimiento, podríamos decir, inesperado: movilizar lo mesiánico y al mismo tiempo resguardarlo como indisponible. Advertido del carácter religioso o pseudoreligioso de la modernidad capitalista, y haciendo suya con ello la crítica del fetichismo de la mercancía de Marx, no elige la perspectiva ilustrada y su pretensión de emancipación frente al orden sagrado para fijar los límites entre lo profano y lo religioso, sino que recurre a un argumento que parece proceder de la ortodoxia judía: solo "el Mesías mismo da cumplimiento a todo acontecer histórico y, por cierto, en el sentido de que solo él redime, da cumplimiento y crea su relación con lo mesiánico" (Benjamin, 1973:193). Como veremos, Benjamin es capaz de sacar a esta afirmación aparentemente tradicional un potencial crítico todavía inédito en relación a la modernidad capitalista. Atribuye a ciertas figuras de lo mesiánico provenientes del judaísmo

y el cristianismo un potencial de Ilustración y de profanización, que la modernidad capitalista ya no es capaz de garantizar, dado que el declive del universo religioso cristiano en el Barroco dejó paso a la promesa pseudo-mesiánica capitalista de progreso indefinido y prosperidad inagotable que encuentran expresión en la filosofía de la historia y que se ha revelado como el hechizo mítico universal que impone la forma de la mercancía y la perpetuación mítica de la deuda.

El reino de Dios, dice Benjamin, no es el telos de la dinámica histórica, no puede ser considerado la meta a alcanzar y, por tanto, el orden de lo profano, ni se legitima ni se constituye internamente por su referencia a lo sagrado. De esta manera, Benjamin niega todo significado político a la teocracia. De ahí que carezca de sentido que algo histórico pretenda por sí y desde sí establecer una relación con lo mesiánico. La "política mundana" nada tiene que ver con el establecimiento de un orden teocrático, su ámbito específico es la realización plena de lo humano y esta no consiste más que en la felicidad. Si fuese posible una relación del orden de lo profano con lo mesiánico, esta tendría que provenir del Mesías mismo, y desde el hundimiento del universo religioso nada podemos decir sobre él. Y, sin embargo, lo mesiánico no es simplemente

Benjamin establece una línea divisoria radical entre el 'Reino de Dios' y lo histórico, que permite pensar una forma de relación entre ambos en claro contraste con las formas convencionales de leer el concepto de secularización

"nada". Existe algo así como un "estar referido" lo histórico a lo mesiánico indisponible concebido como interrupción. Este "estar referido" es lo que permite trastocar y destruir la falsa promesa del capitalismo como religión, en realidad una promesa pseudomesiánica, cuyo cumplimiento consiste en lo contrario de la prosperidad y la felicidad universal, esto es, en la destrucción de todo lo sometido a su culto infinito.

El reino de Dios, por tanto, no es la meta de la dinámica histórica sino su final. Pensar la historia dirigida por la astucia de la Razón hacia un estado de plenitud había sido la obra de la filosofía moderna de la historia tanto en sus versiones burguesas como comunistas y socialdemócratas. En realidad, teodiceas justificadoras del sufrimiento y la injusticia como precio del avance hacia la meta, que refleja la visión de los vencedores. Solo una manera diferente de relación entre lo mesiánico y lo político permite una completa profanización de lo profano. Sin embargo, que lo profano esté privado de plenitud mesiánica, de salvación, no quiere decir que no se pueda constatar en el interior de las relaciones profanas un campo de fuerzas mesiánico, en el que se revela una estructura referencial no teleológica de enorme significación política.

Lo profano es el reino de lo percedero, de lo caduco, en el que la idea de felicidad orienta la política bajo la conciencia de su carácter inestable, transitorio, pasajero. Sin embargo, la transitoriedad del mundo, del espacio y el tiempo, su caducidad, tiene para Benjamin una valencia mesiánica porque produce el hueco que muestra la incompletud de la historia, su carácter abierto, no clausurado. Quiebra la dinámica teleológica que encadena cada momento al siguiente sin solución de continuidad, determinada de antemano por su *telos*. La intensidad mesiánica de cada instante pasa por el interior de cada ser humano como experiencia del sufrimiento, de la adversidad o la fatalidad. De modo que, si la idea de felicidad es lo que debe orientar la política, la experiencia de sufrimiento es la que sirve de soporte a la referencialidad de lo histórico a lo mesiánico por lo que la política empeñada en la felicidad también debe hacer hueco a quien debería poder saldar las cuentas de los infelices. Mantener el vacío de lo mesiánico en el orden profano es la manera de no dar por canceladas esas cuentas, de intentar restituir una posibilidad frustrada, no realizada.

Lo mesiánico no expresa una insuficiencia en lo histórico que apunte teleológicamente a su suplementación consumadora, al conocido "ya, pero todavía no". En ese caso la redención

Benjamin considera necesaria, por tanto, una alianza de todos los oprimidos y luchadores del presente con todos los oprimidos del pasado que lucharon en el instante que les tocó vivir

(lo mesiánico) no vendría a ser más que la afirmación eminente de la felicidad alcanzada en la historia. Benjamin no niega la legitimidad de esta búsqueda profana de la felicidad. Muy al contrario. Pero una manera lineal de ver esa relación se muestra ciega a las quiebras, catástrofes, sufrimientos, etc. que caen fuera de

una lógica de progresión escalonada o proyección plenificante. Si es posible pensar una relación de lo histórico con lo mesiánico esta no puede ser lineal. La fuerza mesiánica no apunta a la plenificación de la dinámica profana, sino a una detención del curso histórico, a una "suspensión mesiánica del acontecer" que –como Benjamin formula en la tesis XVII– ofrece una oportunidad revolucionaria "en la lucha por el pasado oprimido" (Benjamin 1973:190).

La idea de que el Mesías interrumpa el curso de la historia, que algunos interpretan como expresión de la radicalización apocalíptica de la visión marxista de la sociedad sin clases, es decir, como la irrupción abrupta de esa sociedad en medio de la historia, ha de ponerse más bien en relación con el presente catastrófico, que para Benjamin era al mismo tiempo capitalista y nacionalsocialista, cuyo curso, cuyo "seguir adelante", es la catástrofe. El acento no está tanto en la irrupción de un más allá (trascendente o social) en el aquí y ahora, cuanto en el establecimiento de una conexión no lineal del presente

con el pasado, en la que un pasado oprimido y una posibilidad reprimida con ese pasado interrumpen en el "ahora" el curso catastrófico de la historia y dejan sin efecto su violencia dando una oportunidad a lo verdaderamente nuevo, abriendo un espacio a una auténtica acción política como interrupción inédita. Así pues, en la afirmación de que lo histórico "está referido" a lo mesiánico lo que se evidencia es una concepción completamente diferente del *tiempo histórico*, que queda reflejada más cabalmente en las tesis "Sobre el concepto de historia". Se trata de una concepción del tiempo que ya no está volcado hacia un futuro (utópico) de una humanidad "agrandada" o "ampliada", futuro que no deja de estar atrapado por el movimiento de revalorización del capital, sino que se condensa en un "ahora" determinado por una constelación de peligros y por la posibilidad de encuentro con un pasado irredento que carga ese "ahora" con una *débil fuerza mesiánica* (1973:178). Esta fuerza en la debilidad apunta a una nueva concepción de la historia que rechaza toda confianza en el poder de los vencedores, independientemente de quién lo encarne.

Un rasgo fundamental de la praxis política que responde a esta relación con lo mesiánico tiene que ver con la manera en que dicha praxis se inserta en el devenir histórico y con la rememoración del pasado. El recuerdo en el momento del peligro, en cuanto memoria de un futuro ya pretérito, del futuro no acontecido, del sustraído a las víctimas, no establece un continuo histórico, sino que más bien hace valer el carácter no cerrado ni finiquitado del sufrimiento pasado y las esperanzas pendientes de las víctimas de la historia. Solo desde ese futuro ya pretérito es posible pensar que el futuro actual tenga una oportunidad de ser algo más que la prolongación de la dominación y la violencia. Pues solo desde el recuerdo de las esperanzas hechas añicos es posible reconocer las verdaderas dimensiones de la amenaza y poner coto al autoengaño optimista sobre el curso de la historia.

Benjamin considera necesaria, por tanto, una alianza de todos los oprimidos y luchadores del presente con todos los oprimidos del pasado que lucharon en el instante que les tocó vivir. La lucha por la felicidad tiene que incluir a aquellos que ya no pueden alcanzar la felicidad por sus propias fuerzas. Reclamar el carácter mesiánico de la sociedad sin clases significa desvincularla de la filosofía de la historia burguesa y de la lógica temporal que la preside: un tiempo uniforme y vacío que en su avance reproduce el tiempo abstracto y circular del capital. Al referir el materialismo histórico a la teología, la teología da un vuelco en su opuesto de manera que ya no da ningún concepto de sí, sino que solo se hace perceptible en la forma como se ha introducido y ha quedado abismada en lo profano, pero la revolución recibe de esa manera un rostro mesiánico, su verdadero rostro: "Al concepto de sociedad sin clases hay que devolverle su auténtico rostro mesiánico, y ciertamente en interés de la política revolucionaria del proletariado mismo" (Benjamin, 1974:1232). De modo que la revolución ya no es vista como la "locomotora de la historia" de

la que hablara Marx, como un salto de tigre hacia un futuro abstracto en el que se perpetúa la dominación y la catástrofe, sino como un echar mano al freno de emergencia, como una ruptura de la dinámica ciega de un sistema, el capitalista, que en su avance imparable reproduce la dominación y con ella incontables víctimas convertidas en precio irrelevante de un progreso sin final. Los conceptos que Benjamín toma de la mística judía le sirven para socavar la racionalidad histórica ofreciendo una nueva oportunidad a todo aquello que ha sido derrotado y olvidado. La esperanza mesiánica no consiste en alimentar una utopía que se realizará al final de los tiempos, sino en la capacidad de constatar lo que en cada instante permite atisbar la "fuerza revolucionaria" de lo nuevo. Nada puede informarnos mejor sobre el proceso histórico que aquello que no queda *subsumido* y *superado* en la tendencia dominante.

Antihistoria del sufrimiento

Según Tiemo Rainer Peters, la idea de Reino de Dios ha debido enfrentarse a dos amenazas: bien su instrumentalización política, su completa apropiación inmanente por proyectos de dominación o liberación, o su desactivación espiritualista, su desplazamiento y retraso a un más allá del mundo que lo vuelve indiferente al sufrimiento. La memoria de Auschwitz ordena conjurar ambos peligros. La percepción de un sufrimiento cuya persistencia se vuelve imposible de tolerar abre la mirada hacia el pasado y la "tradición de los oprimidos" (Walter Benjamin). La rebelión contra el presente es también inconformismo ante lo que ha sido. Según Jean Améry, superviviente del Holocausto, "La utopía y el principio esperanza se pueden dirigir hacia atrás. Si puedo pensar y actuar sobre aquello que debe ser, entonces como mínimo puedo tomar en consideración lo que debería haber sido. La dignidad humana es alzamiento contra lo dado de esta o aquella forma, pero también rebelión contra lo pasado hundido en el ser" (1971:117). Améry se refería a los discursos que en Alemania defendían el olvido de los crímenes del nacionalsocialismo, porque supuestamente ya no tendrían nada que ver con el presente. Pues bien, la visión del pasado de Améry interpela a la mirada sobre el mundo que, desde abajo, perfila la idea de Reino de Dios después de Auschwitz. El Reino debe ser pensado no en términos de inmanencia ni trascendencia, ni en un arriba simbólico ni en un abajo secularizado, sino en una peculiar mirada hacia atrás, hacia el pasado histórico concreto. El Reino es la imagen invertida de la historia como catástrofe, una "antihistoria del sufrimiento" (Peters 2017:35): "El Reino de Dios [...] se da a ver en la mirada desde abajo, a través de la cual se vuelven visibles y experimentables las condiciones que determinan a la humanidad. Entonces se vuelve comprensible lo que Jesús quería decir cuando llamaba a los 'últimos', quienes no cuentan en

las estadísticas, aunque son la mayoría absoluta, los 'primeros' (Mt 20, 16) y a ellos les prometió el Reino".

La mirada del Reino no es utópica, sino en extremo realista. Es una categoría teológica negativa. Cuestionar su carácter utópico contradice una posición extendida en las teologías progresistas (Castillo y Estrada 2004). La idea de utopía se arriesga a caer en las redes del tiempo del progreso o de la evolución. En ellas el Reino es afirmado como anticipo incompleto de una sociedad liberada que los seres humanos no pueden aspirar a realizar por sus propias fuerzas. De ahí la insistencia en que no se trata de una categoría exclusivamente política e histórica.

Y es cierto. El problema reside, sin embargo, en que esta forma de anticipación tiende a mitigar la urgencia del tiempo con plazo y deriva fácilmente en la acomodación del acercamiento gradual, nunca culminado, hacia el ideal.¹ En ese sentido habría una semejanza entre el Reino como salvación existencial, que recibe el

alma, y el Reino como utopía o incluso como anticipación de la plena justicia social y política. En ambas concepciones siempre queda tiempo para actuar. La conocida caracterización del tiempo mesiánico con la paradoja del "ya, pero todavía no" apunta a una anticipación que también puede aliviarse fácilmente en el puente hacia la utopía. Antes bien, el Reino podría caracterizarse quizá mejor con una expresión contraria, aunque igualmente paradójica: "Todavía no, pero ¡ya!". Veamos en qué sentido.

El Reino debe ser pensado no en términos de inmanencia ni trascendencia, ni en un arriba simbólico ni en un abajo secularizado, sino en una peculiar mirada hacia atrás, hacia el pasado histórico concreto

Interrupción

El descubrimiento de los portadores del Reino es la clave de las Bienaventuranzas. Según la interpretación de T. R. Peters, el Sermón de la Montaña no tiene un sentido espiritualizante, sino que habla ante todo de la miseria real. Las *Bienaventuranzas* remiten a un acontecimiento en el tiempo concreto. Escribe Peters (2012:51-52): "Bienaventurada sería la aptitud recibida para el ahora, para el reconocimiento de los 'signos de los tiempos' [...]. Aquí, en medio de la miseria reinante, precisamente en lo negativo de los 'privilegiados' negativos, puede la fe reconocer el reino que viene, que no pertenece al

¹ Johann Baptist Metz (1977:184) desmontó la intemporalidad de la utopía y su diferencia con la categoría teológica de Reino de Dios: "No son las utopías las que rompen el hechizo de la intemporalidad, sino la conciencia teológica que no se deja quitar por la evolución el agujón apocalíptico. Las utopías serían a fin de cuentas la última 'astucia de la evolución' si sólo existieran ellas y no existiera Dios (ante el cual tampoco el pasado está seguro)".

pasado y tampoco al futuro, ni tampoco a este mundo ni al de más allá, sino al tiempo. Comienza –y solo así comienza– cuando uno se sitúa ante él sin dilación". Ser bienaventurado consiste entonces en la capacidad para actuar sobre el *continuum* del tiempo. Ser bienaventurado es interrumpir el tiempo, introducir la novedad en el mundo. Para lograrlo hay que colocar la mirada del pobre en el centro de la realidad. Por eso, si hay un tiempo nuevo, si el tiempo no es más de lo mismo en su trágica repetición, es gracias a la respuesta que demos a la injusticia. La percepción del sufrimiento genera la posibilidad de separar las aguas del tiempo. Por eso el Reino de Jesús no pertenece ni al pasado ni al futuro. No podemos instalarlo en un perdido paraíso ideal, como harían los románticos, quienes invierten la valoración, pero no el esquema de la ideología del progreso (Kurz, 2004), pero tampoco en el futuro que vendrá por el propio autodespliegue de la historia. Se trata de señalar una específica conexión entre el presente y el porvenir.

Reyes Mate, para mostrar el sentido de la 'pobreza de espíritu' en la experiencia bíblica del tiempo, también recurre a las *Bienaventuranzas*. Es en

Ser bienaventurado consiste en la capacidad para actuar sobre el continuum del tiempo. Ser bienaventurado es introducir la novedad en el mundo. Para lograrlo hay que colocar la mirada del pobre en el centro de la realidad

su conexión con la apocalíptica judía donde podemos captar su sentido genuino. Lo que distingue a la fe de Israel es su incapacidad para enmascarar o aliviar el sufrimiento injusto con un mito. La poetización o idealización normativa de la injusticia individual en un orden imaginario mayor es imposible para la fe judía. Su

esperanza no cierra los ojos ante el tormento ajeno, sino que lo convierte en una pregunta directa a Dios. La fe de Israel tiene los pies en el suelo y los ojos abiertos (Metz, 2007). Es una fe enraizada en la concreción histórica. La esperanza en la justicia mesiánica es para el momento próximo, "todavía no, pero ya". Como escribió Walter Benjamin, "para los judíos cada segundo era la pequeña puerta por la que podía entrar el Mesías". Esta es la tensión temporal que permite comprender la paradoja del acoplamiento sin transición entre presente y porvenir en las *Bienaventuranzas*. El impulso para una acción transformadora procede de los ojos abiertos a la injusticia concreta:

[...] ¿no sería más lógico reconocer que quien vive la desgracia es un desgraciado? ¿Por qué ligar la bienaventuranza al presente y no al futuro, cuando sean felices? No veo otra explicación que el convencimiento de que solo resaltando la subjetividad del desgraciado se pueden movilizar las fuerzas propias y de los demás contra las condiciones que la niegan [...] Lo que este modo de pensar no acepta es que la justicia se posponga a la otra vida, ni que el que llora o tiene hambre tenga lo que se merezca, sea lo que tiene (Mate, 2013:147).

La *Carta desde la prisión de Birmingham* escrita por Martin Luther King en 1963 (2012:297-307) permite comprender la experiencia del tiempo que ponen en juego las *Bienaventuranzas*. El punto de llegada es la relación entre la necesidad de justicia y el ahora. Ese "ahora" es el mismo que el de Lucas. La carta de King ha sido leída como un documento ético-político de primer orden sobre la desobediencia civil y la respuesta ética a las leyes injustas. No obstante, y sin ser ajena a la cuestión de la desobediencia, la carta contiene también una crítica al mito cómplice de la injusticia y una experiencia directa de la renovación "creativa" (como dice el propio King) del tiempo.

Durante su estancia en la cárcel de Birmingham, King leyó una declaración firmada por ocho líderes religiosos de Alabama (que incluía a obispos, rabinos y reverendos) en la que desaprobaban la opción del grupo de King por la acción directa no violenta y la desobediencia civil. Se habían precipitado en exceso. Tocaba esperar y ser prudente.² La vía para cambiar la segregación sistémica debía ser las negociaciones graduales y nunca la desobediencia de la ley. El momento de los grandes cambios no había llegado todavía. Las transformaciones bruscas y sin control desembocarían fácilmente en el caos social. Sin embargo, King responde en su carta que la justicia no puede esperar más:

Llevo años oyendo la palabra '¡Espera!' Suenan en el oído de cada negro con desgarradora familiaridad. Este 'Espera' ha significado casi siempre 'Nunca'. [...] Tal vez les resulte fácil decir 'Espera' a aquellos que nunca han sentido el oscuro agujón de la segregación [...] cuantos hayáis visto a la gran mayoría de vuestros veinte millones de hermanos negros asfixiándose en la jaula hermética de pobreza en medio de una sociedad opulenta; [...] cuando estéis siempre luchando contra el sentimiento degenerante de ser una nadería, entonces podréis comprender por qué encontramos difícil esperar (292-293).

Por eso replica que el momento de la justicia es "ahora" (2012:298). La afirmación puede entenderse de dos maneras. Primero, en el sentido evidente de que no podemos esperar, es momento de actuar. Pero también al revés. El momento en que nos decidamos a actuar se convertirá en un instante novedoso o en una interrupción de la monotonía temporal del mito. Es el propio King quien llama 'mítico' al tiempo en que impera la injusticia (2012:296-297).³ La justicia es interrupción y comienzo del tiempo. El "ahora" de las *Bienaven-*

2 Escribe Luther King (2012:291) a las autoridades religiosas de Alabama: "Uno de los puntos básicos de vuestra declaración es que la acción que mis asociados y yo hemos emprendido en Birmingham es inoportuna. Se nos ha preguntado: '¿Por qué no habéis dejado a la nueva administración tiempo para actuar?'" [la cursiva es nuestra].

3 En su crítica a los tibios, a los moderados que supuestamente expresan su buena voluntad en contra de la segregación, pero luego recomiendan esperar y preservar el *status quo* para evitar desorden, Luther King describe el tiempo mítico de quien se pliega a la historia y nada a favor de la corriente. En suma, aunque no diga el término, desvela la ideología del progreso (298): "Tal actitud [la de los religiosos y progresistas moderados que recomiendan esperar] proviene de una trágica falsedad acerca del tiempo, de la noción, no muy racional de que hay algo en el mismo fluir del tiempo que curará inevitablemente todos los males".

turanzas en el Evangelio de Lucas tendría un sentido semejante al "ahora" de Luther King en Birmingham. La afirmación de King no significa, como un mero acto de habla constativo, que ahora, en este momento, está ocurriendo o se está haciendo justicia. La frase no describe un hecho del mundo que esté sucediendo ante nuestros ojos. Al contrario, la descripción del mundo que corresponde al "ahora" de la justicia es la de una injusticia insoportable que clama al cielo. De hecho, como escribe el propio King (298): "Birmingham es probablemente la ciudad más minuciosamente segregada de los Estados Unidos. Su horrible marca de brutalidad es ampliamente conocida. Los negros han experimentado un trato extremadamente injusto en los tribunales" (298). La segregación y la violencia sobre los hombres por el color de su piel es una situación de extrema injusticia. En términos objetivos, *ahora* es el momento donde reina la extrema injusticia. Sin embargo, es en ese instante en el que la acción se vuelve impostergable. Ya no cabe aceptar resignadamente el ritmo del tiempo mítico de la opresión ni el progresivo de los moderados o tibios. La percepción aguda de la injusticia ordena actuar creativamente, es decir, con libertad respecto del tiempo mítico del destino. Frente a éste, libertad y justicia coinciden como interrupción de la estructura temporal del mito. En ese sentido escribe Gershom Scholem que la "justicia es la eliminación del destino de las acciones [...] La injusticia de nuestra vida se manifiesta en la abundancia de acciones sujetas al destino" (2001:23-34).

Del mismo modo cabe leer la paradoja de las *Bienaventuranzas*: "*Dichosos los que ahora pasáis hambre, porque os van a saciar. / Dichosos los que ahora lloráis, porque vais a reír*"; el "ahora" de la felicidad no indica que, de hecho, quienes pasan hambre sean por ello felices, sino que el desvelamiento de su rostro debe llevarnos a transformar inmediatamente su situación. De un salto, sin preparación ni continuidad. El salto expresa la aparente paradoja entre el ahora y el futuro inmediato. La paradoja es el hecho de que quienes lloran puedan a la vez reír. Los que ahora sufren van a ser felices, deben dejar atrás su sufrimiento; quienes sufren la pobreza y la opresión están a un paso inminente de la liberación. El momento de la justicia es ahora, todavía no pero ya. Su exigencia material convierte el instante no un "puente hacia el mañana", propio de la temporalidad vacía, sino en "trampolín hacia la eternidad" (Rosenzweig, 1933:29-31). Una eternidad, a su vez, concebida como la interrupción del tiempo, pues como dice el propio Rosenzweig "lo que solo viene en la eternidad no viene en toda la eternidad" (cit. en Stern 2017:61).

Durante demasiado tiempo hemos extraído artificialmente el mundo y el tiempo del mensaje bíblico (Metz 1997). La influencia del platonismo en el ámbito filosófico y de la gnosis en el ámbito religioso ha jugado en contra. La tensión temporal propia del mesianismo está llamada a reactualizar el mensaje cristiano, volverlo *actual*, a saber, volver a la inminencia de un acto o una praxis de efectos impredecibles. La condición es abrir los ojos en la dirección

adecuada, despertar, pues "transformar la amenaza del futuro en el ahora pleno [...] es la obra de una presencia de ánimo corpórea" (Benjamin, 1987:90).

Referencias bibliográficas:

- AMÉRY, Jean (1971), *Unmeisterliche Wanderjahre*, Klett: Stuttgart.
- ASSMANN, Jan (2003): *Moisés el egipcio*, tr. J. Alonso López, Madrid, Oberon.
- (2006): *La distinción mosaica o El precio del monoteísmo*, tr. G. González Diéguez, Madrid, Akal.
- BARRETO, Daniel (2019), "La religión en la Nueva Derecha", *Iglesia Viva*, 278, 27-42.
- BENJAMIN, Walter (1973), *Discursos interrumpidos I*, prolog., trad. Y notas de J Aguirre, Madrid: Taurus.
- (1974), *Gesammelte Schriften I*, ed. R. Tiedemann y H. Scheppenhäuser, Suhrkamp: Frankfurt a.M.
- (1987), *Dirección única*, Alfaguara: Madrid.
- BLUMENBERG, Hans (2008), *La legitimación de la edad moderna*, trad. de Pedro Madrigal, Valencia, Pre-textos.
- CASTILLO, José María y ESTRADA, Juan Antonio (2004), *El proyecto de Jesús*, Sígueme: Salamanca.
- FISHER, Mark (2016), *Realismo capitalista: ¿No hay alternativa?*, con pról. de P. Aguirre, Buenos Aires, Caja Negra.
- FUKUYAMA, Francis (1992), *El fin de la historia y el último hombre*. Barcelona, Editorial Planeta.
- KING, Martin Luther (2012), "Carta desde la prisión de Birmingham", en Antonio Lastra (ed.), *Desobediencia civil. Historia y antología de un concepto*, Tecnos: Madrid, 287-307.
- KURZ, Robert (2004), *Blutige Vernunft. Essays zur emanzipatorischen Kritik der kapitalistischen Moderne und ihrer westlichen Werte*, Horlemann: Bad Honnef.
- LÖWITH, Karl (2006), *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, trad. de N. Espinosa, Madrid, Katz.
- MATE, Reyes (2013), "La renuncia como gesto apocalíptico", en J. M. Laboa, V. Vide y R. Mate, *El valor de una decisión. De Benedicto XVI a Francisco*, PPC: Madrid.
- (2018), *El tiempo, tribunal de la historia*. Madrid, Trotta.

- METZ, Johann Baptist (1977), *La fe, en la historia y la sociedad*, trad. M. Olasagasti y J. M. Bravo, Ediciones Cristiandad: Madrid.
- (1997), *Zum Begriff der neuen politischen Theologie*, Grünewald: Mainz.
- (2007), *Memoria passionis*, Sal Terrae: Santander.
- PETERS, Tiemo R. (2012), *Gott ist ein Zeitwort. Weltliche Schriftlesungen*, Grünewald: Stuttgart.
- (2017), *Entleerte Geheimnisse*, Grünewald: Stuttgart.
- ROSENZWEIG, Franz (1933) *Briefe*, Schocken: Berlín,
- SCHMITT, Carl (2009), *Teología política*, trad. de F.J. Conde y J. Navarro, epílogo de J.L. Villacañas, Madrid, Trotta.
- SCHOLEM, Gershom (2001), "Thesen über den Begriff der Gerechtigkeit", citadas en Löwy, Michael (2001), "Messianismus im Frühwerk Gershom Scholems", en *Im Gespräch. Hefte der Martin Buber Gesellschaft*, n° 2, Heidelberg, 24-34.
- (2018), *Conceptos básicos del judaísmo. Dios, Creación, Revelación, Tradición, Salvación*. Madrid, Trotta.
- STERN, Frank (2017), *Franz Rosenzweig*, Hentrich & Hentrich: Berlín.