

El «agujón apocalíptico» y la filosofía de la historia

José Antonio Pérez Tapias

La filosofía de la historia se halla en un momento crucial. Ha de repensar categorías fundamentales —como la de *progreso*—, y debe hacerlo con tanta *voluntad de escucha* como *espíritu crítico*, recogiendo aportaciones que enriquezcan sus perspectivas. Es el caso de algunas que continúan procediendo de la herencia judeocristiana —matriz de la conciencia histórica de Occidente¹— y, más concretamente, provenientes del Apocalipsis. Estas páginas se inician con propuestas en torno al acceso hermenéutico a ese último libro de la Biblia. La recepción de su legado por una *hermenéutica filosófica* iluminará la tarea de plantear el *postulado del progreso* bajo el impacto de lo que supone el *punto de vista de la redención*, abordando en términos filosóficos la coimplicación de *sentido de la existencia* de los individuos y *sentido de la historia*.

I.- *Tiempo e historia desde el Apocalipsis. El simbolismo escatológico*

1. Lectura del Apocalipsis en las coordenadas del presente

A ojos de la fe, el libro del Apocalipsis ofrece la «*revelación*» —eso significa su nombre— de las claves de la historia en cuanto *historia de salvación*. «Clave de esas claves» es la concepción del tiempo que asoma en sus páginas, la cual, dependiendo de las nociones sobre la temporalidad en la apocalíptica judía, comporta además la transmutación de ideas operada por el cristianismo primitivo. Después de veinte siglos, mediando un desarrollo cultural marcado por la concepción del tiempo y la historia de esa tradición judeocristiana, y contando con la emergencia de la conciencia histórica moderna, sabemos que en el tiempo que nos constituye se concentra nuestro enigma, como Heidegger acertó a poner de relieve². Tomando dis-

¹ Es obligada la referencia a K. LÖWITZ, *El sentido de la historia. Implicaciones teológicas de la filosofía de la historia [1953]*, Aguilar, Madrid, 1968.

² Cf. M. HEIDEGGER, *El ser y el tiempo [1927]*, FCE, México, 1951.

tancias respecto de las implicaciones del «ser-para-la-muerte» de su pensamiento y de la abstracta noción de historia en la que desemboca su concepto de tiempo, hay que reconocer con él que el tiempo que nos configura, conforme a nuestra finitud, conlleva la problemática que plantea al hombre su existencia y alimenta la pregunta por el *sentido*, tanto al nivel de la vida personal como en relación a la trayectoria colectiva que llamamos *historia*.

La temporalidad es ontológicamente determinante para la realidad de una vida confrontada con la muerte, desde la consciencia del devenir en que se teje esa *existencia* humana que «no puede ser vivida desde fuera», sino que cada uno ha de vivir desde «dentro» de su autoconciencia y libertad, dando su propia respuesta³ —siempre mediada culturalmente: la manera de vivir y pensar el tiempo es condicionante e indicativa del talante de cada cultura; también de cada religiosidad. De cómo se trate la temporalidad dependen las respuestas a la *cuestión del sentido*.

En nuestros días, cuando algunos, rebasando la crítica de un progreso convertido en mitificación moderna por excelencia, van más allá hasta cuestionar la idea de «historia» —porque es inviable darle *sentido* o porque ha llegado a una supuesta «etapa final»⁴—, es oportuno volver sobre el Apocalipsis. Su pertinencia desborda la comunidad de los creyentes, teniendo mucho que decir a una racionalidad humana atenta y receptiva, a condición de que sea adecuada la hermenéutica de un texto cargado de alusiones simbólicas y referencias veterotestamentarias. Desde el punto de vista laico de una razón autónoma, se perdería mucho si se pasara de largo ante un texto que mueve a repensar la historia, asumiendo las implicaciones de nuestra temporalidad, ésas que arraigan en la carnalidad que soporta el cuerpo que somos; y ello en el momento en que el devenir de la humanidad se encuentra frente a encrucijadas decisivas. ¿Y qué pasa con millones de víctimas de la historia, abandonadas en sus márgenes, cuando no masacradas en su trayecto? Es la pregunta que el «aguijón apocalíptico» obliga una y otra vez a plantear⁵.

2. La hermenéutica de la desmitificación ante la simbología del Apocalipsis

Las claves interpretativas del Apocalipsis, en el que la misma simbología conforma un entramado alegórico, requieren una actitud intelectual apropiada. Sin bajar a los detalles de la historia de su redacción, ponemos el énfasis en la necesidad de una hermenéutica capaz de hacerse cargo del sentido profundo de un libro que se remonta a finales del siglo I (época del empera-

³ Cf. E. FROMM, *Ética y psicoanálisis [1947]*, FCE, México, 1957, 53; y *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea [1955]*, FCE, Madrid, 1978, 27.

⁴ Cf. F. FUKUYAMA, *El fin de la historia y el nuevo hombre*, Planeta, Barcelona, 1992, exponente en nuestro tiempo de un pensamiento filohegeliano conservador.

⁵ Hacemos nuestra la expresiva fórmula «aguijón apocalíptico» que encontramos en J.B. METZ, *La fe, en la historia y la sociedad [1977]*, Cristiandad, Madrid, 1979, 184.

dor Domiciano) y que procede de la esfera de influencia del autor del cuarto evangelio. Ese sentido, como lo que se «*revela*» desde la donación comunicativa que el texto supone, se formula en el lenguaje de una tradición que retiene valiosos materiales míticos, a la vez que los reelabora en sus símbolos y que incluso procede a una particular desmitificación —según prueba la manera como se afronta la problemática del mal en la historia—.

Hablar de mitos y de sus símbolos no debe inducir a infravaloración alguna de su contenido. Lo mítico en su sentido más positivo no representa un modo deficiente de decir las cosas, sino un modo *distinto* de los usuales para una razón discursiva, en el que gracias al lenguaje simbólico con que opera una *razón que es narrativa* se dice lo que no puede decirse de otra manera⁶; es un *decir diferente*, cuyo simbolismo apunta más allá de lo que conceptualmente puede objetivarse. Y el *sentido*, tejido con las hebras del porqué y para qué últimos, es de esa índole: se vive, y desde la vivencia orienta nuestra existencia focalizando sus energías; pero resiste a la conceptualización y se escurre de las redes del discurso. Por eso, el lenguaje que lo expresa reclama una hermenéutica apta para discernir la dimensión positiva del mito, vinculada a su *función* donadora de sentido, de esas negativas que tienen que ver con funciones en las que ha ido mostrándose en su fracaso (funciones etiológicas, paradigmáticas y legitimadoras)⁷.

Todo eso lo olvidó la desmitificación racionalista, ocurrida como *desmitización*⁸: desmitificación sin sensibilidad para lo valioso del simbolismo mítico, ciega para su ambigüedad, considerando que todo en él es negativo (ilusión, engaño o superstición). Su otra cara es la automitificación de una razón inconsciente de sus límites y que se cree capaz de conocerlo todo y de garantizar un sentido para la historia. Esa razón, en una dialéctica de la Ilustración que ha generado nuevas mitologías⁹, se incapacita para la *escucha*, tras los muros de las propias mitificaciones. Si en vez de la vía racionalista de la *desmitización*, seguimos ahora la crítico-hermenéutica de la *desmitologización*¹⁰, iremos hacia un buen tratamiento de la herencia mítico-simbólica de las tradiciones religiosas. Entendemos por *desmitologización* la desmitificación que parte de la ambivalencia de lo mítico para, mediando la crítica, recuperar desde nuevos *horizontes de sentido* el fondo de verdad de lo que en su lenguaje simbólico se *revela*, aunando *voluntad de sospecha* y *voluntad de escucha*¹¹.

⁶ Cf. J.F. VERNANT, *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Siglo XXI, Madrid, 188.

⁷ Una síntesis en torno a la problemática del pensamiento mítico puede encontrarse en J.A. PÉREZ TAPIAS, *Filosofía y crítica de la cultura*, Trotta, Madrid, 1995 (cap. 2).

⁸ Cf. P. RICOEUR, *Finitud y culpabilidad* [1960], Taurus, Madrid, 1982, 316 ss.

⁹ La conocida tesis de M. HORKHEIMER y T. ADORNO: *La dialéctica de la Ilustración* [1944], Trotta, Madrid, 1994, 56.

¹⁰ De Ricoeur, al respecto, nos remitimos también a *Le conflict des interprétations. Essais d'herméneutique*, Du Seuil, Paris, 1969, 330-331.

¹¹ Sobre la interrelación de *hermenéutica de la escucha* y *hermenéutica de la sospecha*, cf. P. RICOEUR, *Freud: Una interpretación de la cultura* [1965], Siglo XXI, Madrid, 1970, 22 ss.

En el libro del Apocalipsis, dado su entramado alegórico, el punto que concentra la tarea hermenéutica es el *símbolo del Cordero*, que condensa desde un rico trasfondo veterotestamentario (cordero pascual, Siervo de Yahvé, alusiones proféticas a la persecución y asesinato del inocente...) el *sentido redentor*, para toda la humanidad, de la muerte de ese Jesús reconocido en la fe de quienes le siguen como «Cristo»¹². La simbología del Cordero, concitando sobre sí fuertes paradojas (debilidad-fuerza salvífica) que reflejan el «misterio pascual» de Cristo muerto y resucitado, conecta con la reelaboración de la visión del tiempo y de la historia desde la experiencia de una Iglesia perseguida. Y si para los creyentes el Cordero es símbolo del Mesías, que, como «el Alfa y la Omega, el Primero y el Último, el Principio y el Fin» (Ap. 22, 13; cf. 1,8.17), es aclamado como *Señor de la historia*, gracias al cual ésta adquiere pleno *sentido*, también una lectura no creyente puede reconocer aportaciones de sentido en ese bagaje simbólico. Una lectura *desmitologizadora* reconocerá los cuestionamientos que emergen desde el texto apocalíptico a la concepción dominante en nuestra civilización acerca de la historia y del tiempo, producto de una racionalidad decantada hacia su vertiente instrumental-estratégica y de una concepción antropológica muy prometeica, con notable insensibilidad moral que obtura la responsabilidad solidaria. Es más, la simbología del Apocalipsis joánico —tome-mos la expresión en el sentido amplio que reclama la exégesis actual para su redactor— resiste a la mitificación de la historia a la que no ha sabido sustraerse la visión secularizada de la misma, tanto en su versión conservadora (historicismo de los vencedores) como en la utopista.

3. Una visión de la historia: la expectación apocalíptica y su remodulación cristiana

El Apocalipsis neotestamentario se fragua influido por la apocalíptica de la época, en cierta relación de continuidad con la literatura profética de Israel, por una parte, y con la sapiencial, por otra. La apocalíptica nace desde una fe puesta a prueba, volcada hacia la expectativa de un final de salvación para una historia cuyo dramatismo se lleva al extremo: sólo Dios la puede salvar de una catástrofe última. Ese final es punto focal para la visión de una historia universal que es propia de la apocalíptica¹³.

En la apocalíptica judía la expectación recae sobre la venida del Mesías. Éste puede aparecer en cualquier momento: «cada segundo —así lo recuerda Benjamín— era la pequeña puerta por donde podía colarse»¹⁴. Una ex-

¹² Cf. F. CONTRERAS, *El Señor de la vida. Lectura cristológica del Apocalipsis*, Sígueme, Salamanca, 1991, especialmente cap. IV.

¹³ Cf. G. VON RAD, *Teología del Antiguo Testamento - II: Teología de las tradiciones proféticas de Israel [1960]*, Sígueme, Salamanca, 1973, 390 ss.

¹⁴ Sobre la filosofía de la historia de Benjamín, destacando el influjo en la misma de la apocalíptica judía, cf. M. Reyes Mate, «La historia como interrupción del tiempo», en REYES MATE (ed.), *Filosofía de la historia*, Trotta, Madrid, 1993, 271-287.

pectación tan empapada de inminencia no inhibía para la acción; había que prepararse para esa venida, aunque sin saber cuándo. La concepción del tiempo de la cultura judía, incluidos el judaísmo rabínico y la literatura talmúdica, acusa la marca de tal expectación. La idea de un «tiempo concreto», vinculado a lo que ocurre, se ve reforzada por la del «tiempo pleno» en el que la salvación acaecerá¹⁵. El momento propicio para lo esperado («*kairós*») se sobrecarga de significación en el caso de la venida escatológica del Mesías. Su aguardada irrupción acentúa la *interrupción* como elemento definitorio de una visión histórica cuya linealidad, desde la creación hasta la salvación, no es de mera continuidad evolutiva. La plenitud final no es entrevista como resultado de acumulación alguna *a lo largo* del tiempo, porque éste no está ahí «a lo largo», dispuesto sin más a ser consumido. No sería un tiempo *humano* y tampoco el de la historia en la que Dios *interviene*, en tanto que *interrumpe* el curso histórico y su lógica de dominio — de pecado, en categorías teológicas—¹⁶. En todo caso, la linealidad de la historia es *discontinua* y su final sólo es concebible paradójicamente desde la «certidumbre de lo incierto»¹⁷.

La novedad del cristianismo, tras la singularidad de su Apocalipsis, radica en la convicción de que la salvación se ha hecho realidad en Jesucristo, por más que su plenificación *aún* esté pendiente para la humanidad histórica —la espera se desplaza hacia la Parusía, polo escatológico de la salvación incoada—. Si *ya vino* el Mesías, la historia presenta un nuevo cariz, toda vez que él, «reconocido» como divino en su humanidad —primero hubo una «cristología ascendente—, es afirmado como Señor de la historia. El *sentido* de ésta queda «*revelado*» conforme a la redención llevada a cabo por ese Mesías sufriente y luego glorificado, que manifiesta lo que se entiende como voluntad de Dios respecto de *toda* la humanidad. El Apocalipsis subraya la esperanza que anima a los creyentes, pero sin eliminar la incertidumbre. Por el contrario, acentúa el carácter dramático de una historia, cargada de ambigüedad por la confrontación de tendencias positivas y negativas, pero rescatada del *sin-sentido* por la redención ya realizada, primicia de la salvación esperada como final de esa historia en el que se verán trascendidas las fronteras de su temporalidad.

La historia, para el cristianismo, lleva la marca de la irrupción decisiva de Dios, lo cual afecta a su comprensión. El proyecto salvífico se universaliza, y la correlación pasado-presente-futuro resulta profundizada en su dialecticidad por lo que se vive como tensión entre la salvación *ya realizada*,

¹⁵ Sobre la concepción del tiempo en el judaísmo antiguo, cf. H.W. WOLFF, *Antropología del Antiguo Testamento* (1973), Sígueme, Salamanca, 1974 (cap. 10).

¹⁶ Metz ve en la categoría simbólico-apocalíptica de *interrupción* «la más breve definición de religión» (cf. *La fe, en la historia y la sociedad*, *Op. cit.*, 180).

¹⁷ Así define Fromm una *esperanza* que no considera exclusiva de la fe monoteísta (cf. J.A. PÉREZ TAPIAS, «Más allá del optimismo y del pesimismo. La esperanza paradójica de Erich Fromm», *Estudios Eclesiásticos*, 262/263 (1992), 309-329).

pero *todavía-no culminada*: el futuro *metahistórico* se ve anticipado, se revaloriza el presente y el pasado resulta apreciado como constituyente de la actualidad —no es lo que simplemente quedó atrás—. No estamos ante una visión de la historia ajena a la dimensión trágica de la condición humana. Queda muy lejos de las *historiodiceas* al uso un *punto de vista de la redención* que no elude la realidad del mal ni la presencia brutal de la muerte.

Si la redención se presenta vinculada a esa irrupción de Dios en la historia, sin que la humanidad deje de estar implicada en la responsabilidad por su «futuro» —la salvación se concibe teológicamente como coextensiva al *misterio de la Encarnación*—, entonces toda la historia se ve pendiente de la *interrupción* por la que se despliegue «lo radicalmente nuevo»: «un cielo nuevo y una tierra nueva» (cf. Ap 21, 1-2). Esa interrupción definitiva es la que para los creyentes de alguna forma se anticipa en cada brecha del tiempo por la que entra, en el registro de la historia, lo que renueva a la humanidad, sacándola de su deshumanización. Ello puede decirse en perspectiva teológica porque tal irrupción definitiva será la *interrupción final* anunciada desde la que ya supuso Jesús de Nazaret con su «evangelio». Resta añadir que si éste se entiende como revelación de ese *Otro* que, desde su condición de Absoluto más allá del tiempo, quiebra su linealidad para ofrecer una salvación que trasciende la muerte, no cabe ninguna *interrupción anticipadora* que tenga lugar al margen de los *otros*: el «otro concreto», en su finitud, es mediación para el encuentro con lo «absolutamente Otro» —lo que la tradición cristiana ve realizado en Jesucristo, primicia por su resurrección de la humanidad redimida, que hizo suya la humanidad negada en los justos masacrados.

¿Y los muertos? La pregunta por ellos es la pregunta por el pasado que nos golpea desde el recuerdo de las víctimas, trabando cualquier enfoque racional del sentido de la historia, haciendo imposible su reconstrucción *historicista* como proceso con final asegurado. Ni aun con sólidos logros emancipatorios puede reconstruirse el sentido de la historia bajo la férula del «tiempo de la especie», porque nada justifica el sufrimiento y la muerte de los que han quedado en las cunetas de su curso. Además de ofensivo para la memoria de las víctimas —como bien señala Benjamin¹⁸—, cubrir bajo el manto ideológico del progreso el cúmulo de escombros que el devenir histórico deja tras de sí es deshumanizante para quien de esa manera desfonda el presente, sacrificando al olvido todo lo que exige el *Futuro* idolatrado. Toda *historiodicea* —no sólo la hegeliana— viene a legitimar la injusticia, y con su sacralización, que es profanación de la memoria debida a las víctimas, queda abierto el camino para que prosiga su *evolución* un

¹⁸ Cf. W. BENJAMIN, «Tesis de filosofía de la historia», en *Discursos interrumpidos I*, Taurus, Madrid, 1989, 183. Para más detalles sobre Benjamin, puede verse S. Mosès, *El ángel de la historia [1992]*, Cátedra, Madrid, 1997, especialmente 123 ss.

desarrollo cultural cuyo reverso no es otro que la *barbarie*¹⁹ —lo *in-humano* que nos *deshumaniza*—.

La memoria, opuesta a la concepción del tiempo como *continuum* homogéneo y vacío, activa el recuerdo de los «tiempos», con sus rupturas, en las que se jugó el sentido de la historia a través de la opción entre las alternativas que se ofrecieron en cada una de ellas como consecuencia de la misma irrupción de lo nuevo, que siempre aparece «emplazando» al tiempo para que, con todas las consecuencias, se elija: entre el bien y el mal, entre la justicia y la injusticia, entre la vida y la muerte. Tal fue la experiencia de Israel, que el Apocalipsis lleva al límite con su escatologismo universalista, expresándola como confrontación entre el Cordero y la Bestia.

La promesa de cumplimiento *ya* incoado que el Apocalipsis «revela» implica la victoria definitiva del Cordero, y con ella la redención que simbólicamente aparece cifrada en la «nueva Jerusalén», *ciudad abierta* para la nueva vida a la que la humanidad está convocada. Nadie queda fuera; es redención universal que se presenta desbordando los límites de toda liberación histórica. Aún más, la redención se concibe como rescate de las víctimas que no alcanzaron las metas de cada etapa; su existencia no queda hundida en el sin-sentido, porque el universalismo de la salvación alcanza a todo el pasado y a todas las víctimas —el Cordero, victorioso Señor de la vida, desciende al Hades para rescatar a todos los muertos (cf. Ap 20,4 y 13-14).

Esperanza de salvación, promesa escatológica, historia ganada para la eternidad —lo expresa la simultaneidad con que el Apocalipsis utiliza los tiempos verbales («lo que ya es y lo que va a suceder más tarde», según «revela» «Aquel que es, que era y que va a venir» (Ap 1, 19 y 8)²⁰, en confluencia solapante de pasado, presente y futuro que deja atrás la linealidad del tiempo sin coqueteos con la mitología del *eterno retorno*²¹—: todo ello es objeto de fe para los creyentes. Pero no deja de ser material que en su expresión simbólica «da que pensar»²² a una razón que no puede desentenderse de aquello en lo que se expresa una *experiencia radical*.

Que la razón no deba desentenderse de lo que los símbolos de la fe encierran no quiere decir que lo pueda manejar conceptualmente; no puede, so pena de desvirtuar la fuerza evocadora de lo simbólico. De ello era cons-

¹⁹ «Jamás se da un documento de cultura sin que lo sea a la vez de barbarie» (BENJAMIN, *Ib.*, 182). Palabras tan hiperbólicas expresan la inerradicable ambigüedad de la historia: *progreso* y *barbarie*, como el trigo y la cizaña de la parábola, «van —decía Adorno— enmarañados» (*Minima moralia* [1951], Taurus, Madrid, 1987, 48).

²⁰ Cf. F. CONTRERAS, *El Señor de la vida*, Op. cit., 18 s.

²¹ Al *eterno retorno* permaneció apegada la cultura griega con su concepción cíclica del tiempo, aspirando a controlarlo para dejar atrás la maldición de la existencia temporal. De ahí su resistencia a la memoria como recuerdo del pasado humano concreto que *no debe* olvidarse (cf. J.P. VERNANT, *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, op. cit., cap. II: «Aspectos míticos de la memoria y del tiempo»).

²² Véase la conclusión de P. RICŒUR en *Finitud y culpabilidad* (Op. cit., 490 ss.).

ciente Benjamin cuando se sentía heredero histórico-materialista de la *teología*, en especial de la apocalíptica del judaísmo²³, y pasaba a manifestar un enfoque de la esperanza en las antípodas de la «experiencia mecánica» que alimenta el futurismo burgués. Así, el Benjamin que escribe que «sólo por aquéllos sin esperanza nos es dada la esperanza»²⁴ —los que han muerto, traspasándonos la esperanza de justicia, reverso de lo que para ellos quedó como injusticia pendiente de ser reparada—, es el que lleva clavado el «aguijón» que le recuerda la deuda insalvable con los que, del lado de las víctimas, nos precedieron. Es la deuda que activa la «solidaridad rememorative»²⁵, ésa que actúa como piedra de toque de la solidaridad con los coetáneos y que ha de orientar la que nos vincule con las generaciones futuras²⁶. Dicha deuda, que sobrepasa lo que puede formularse discursivamente, aflora en los frutos de la *razón narrativa* en los que se precipita el recuerdo y, a la vez que nos aviva «la chispa de la esperanza (que) viene de atrás»²⁷, nutre la idea de que, sin traer al presente el pasado que lo cuestiona, no puede haber universalidad digna de la *humanización* a la que el hombre aspira²⁸. Es el reto de la memoria simbólico-narrativa a la razón discursiva empeñada en una ética universalista, tan necesaria cuando la supervivencia y la dignidad están en juego. Conseguir que la primera quede a salvo para el futuro y la segunda, lograda en cuanto a sus condiciones exigibles en cada presente, son objetivos en función de los cuales pensar nuestra historia en términos de progreso. Ahondemos, pues, en su problemática, haciendo incidir sobre ella el *punto de vista de la redención* que transmite el simbolismo del Apocalipsis.

II.- El postulado del progreso y el punto de vista de la redención

1. Conciencia histórica e idea de progreso en la modernidad

La idea de progreso, emblemática de la Ilustración, maduró en la conciencia de Occidente para dar cuenta racionalmente del *sentido* de la historia²⁹. De la «historia razonada» de Voltaire, Turgot y Condorcet, se pasó a

²³ Nos remitimos a la primera de sus «Tesis de filosofía de la historia» (art. cit.).

²⁴ Este enunciado de Benjamin alcanzó notable difusión desde que H. MARCUSE lo recogiera al final de *El hombre unidimensional [1954]* (Ariel, Barcelona, 1984).

²⁵ Cf. METZ, *La fe, en la historia y la sociedad*, op. cit., especialmente 237 ss.. Respecto a esa *solidaridad anamnética*, que ha de cualificar al discurso filosófico, cf. M. REYES MATE, *Mística y política*, Verbo Divino, Estella (Navarra), 1990.

²⁶ Inexcusable la referencia a H. JONAS, *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica [1979]*, Herder, Barcelona, 1994.

²⁷ Imagen que nos trae BENJAMIN (cf. *Discursos interrumpidos I*, op. cit., 175 ss.), recogiendo la idea judaica de que el pasado constantemente incide sobre el presente.

²⁸ Cf. M. REYES MATE, *La razón de los vencidos*, Anthropos, Barcelona, 1991, 23.

²⁹ Obra significativa al respecto es la de R. NISBET, *Historia de la idea de progreso*, Gedisa, Barcelona, 1980.

afirmar el *sentido emancipador de la historia*. A ello contribuyeron Kant y muy en especial Hegel. El primero impulsa, a pesar de su teísmo moral, la secularización de la *Providencia* de la que nace la idea moderna de progreso, al afirmar el «designio de la naturaleza» que, a pesar de la libertad que interviene en los procesos humanos sacándolos del orden de la causas naturales, conduce la historia humana «hacia mejor», si no en el plano de la moralidad, sí en el de la legalidad³⁰. Hegel, con su pensamiento dialéctico, pretende captar el *sentido* de la historia a la vez que se hace cargo de la negatividad que la atraviesa, la cual considera que es continuamente superada en su curso contradictorio hasta el momento de la plena eclosión del Espíritu absoluto, reganada su identidad tras los avatares *kenóticos* de su devenir histórico: todo un «viernes santo especulativo» en el que la «astucia de la razón» es la figura de la Providencia secularizada. Teleologismo metafísico, pues, con un determinismo optimista que soporta la más osada *historiódicea* en los moldes de una *dialéctica cerrada*: el final está previsto³¹.

Marx reelabora una visión de la historia en la que, sobre las bases histórico-materialistas de su dialéctica *invertida*, el teleologismo determinista de cuño metafísico se ve desplazado por su *alternativismo* —en la historia se suceden coyunturas en las que sus contradicciones se precipitan en alternativas entre las que hay que elegir, dentro de lo posible en las condiciones dadas³²— y su *filosofía de la praxis*, con la concepción antropológica que implica. Para Marx —hablamos del *pensamiento marxiano* leído desde una hermenéutica en sintonía con su «humanismo radical», *debe haber* progreso; ciertamente confía en que lo habrá, no porque las condiciones sociohistóricas lo predeterminen, sino porque los hombres incidan en ellas transformándolas.

Comte, Saint-Simon o Proudhon, bajo influencia hegeliana, son parte de otros tantos autores decimonónicos que, cada cual con sus matices y excesos, sostienen la idea de progreso, incluso en términos de «fe en el progreso» no ajena a los mecanismos ideológicos: la idea se ha convertido en ideología, y ésta se condensa en una nueva mitificación con capacidad movilizadora.

Nietzsche cuestiona radicalmente la idea de progreso, por el desplazamiento temporal que reproduce en la inmanencia el dualismo cristiano-platónico que traspuso lo valioso al más allá: igual desvalorización

³⁰ Véanse sobre todo los escritos de KANT en *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la historia*, Tecnos, Madrid, 1987.

³¹ Valgan como botón de muestra estas líneas de HEGEL en sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* (Alianza, Madrid, 1986): «El concepto del espíritu es la vuelta sobre sí mismo, el hacer de sí el objeto; luego el progreso no es un progreso indefinido en lo infinito, sino que existe un fin, a saber, la vuelta sobre sí mismo. Existe, pues, también cierto ciclo. El espíritu se busca a sí mismo» (p. 148).

³² FROMM ha insistido en ese «alternativismo» de Marx, especialmente en *El corazón del hombre* [1964], FCE, México, 1966; y en *Beyond the Chains of Illusion. My Encounter with Marx and Freud* [1962], Simon & Schuster, New York, 1968).

del presente e *infidelidad* a la tierra, análoga represión de las fuerzas vitales, con la consiguiente distorsión de la *voluntad de poder*. Pero la alternativa nietzscheana, en su vuelta al aquí y ahora para rescatar lo humano pervertido, se pierde en la recaída mitificante de su propuesta del *eterno retorno*, consecuente a la «muerte de Dios» y correlativa a la *transmutación de los valores* que habría de llevar a cabo su no menos mitificado *Superhombre*.

Tras Nietzsche siguen quienes, ya en nuestro siglo, han tomado posiciones contrarias a la idea de progreso. Spengler y Toynbee destacan entre ellos³³. Caso aparte es el de otros, como Heidegger o Foucault, críticos con la autocomprensión occidentalista en términos de progreso, mas sin abandonar del todo la idea, sino manteniéndola en otro registro, a pesar de su *antiprogresismo: historia del Ser*, en el caso del primero, recuperación del individuo, dejando atrás la horma represiva del sujeto moderno, en el del segundo. Estos autores son *sintomáticos* de la crisis de la idea de progreso. Ésta resultará sometida a un cuestionamiento radical en la *postmodernidad*, como se aprecia en pensadores como Lyotard³⁴, con su crítica de los *meta-relatos*, o Vattimo, que se pronunció acerca del *fin del sentido emancipador de la historia*³⁵. Ciertamente, hay que cuestionar un progreso mitificado, que ha servido, como todas las mitificaciones —¡no confundir con los mitos primitivos o de la antigüedad!—, para justificar la *barbarie*.

Durante el siglo XX, en el altar del progreso se han sacrificado muchas vidas, aupando fraudulentamente el *sentido* de la historia sobre el *sin-sentido* de las vidas de los individuos. La cobertura ideológica se produjo por dos vías: trasposición al plano ético-político del progreso científico-técnico e intento de la razón, concebida como incondicionada, de acaparar los contenidos secularizados de la fe religiosa, proyectando sobre la historia la desmesura de una visión total que contara con la fundamentación de su sentido. Éste se quiso garantizar en la forma de previsible logro de lo que habían sido metas escatológicas: la emancipación (autoliberación del hombre) sustituye a la salvación (del hombre por Dios); la *sociedad racional* (en distintas versiones), al *reino de Dios*. Tal desplazamiento de la trascendencia a la inmanencia tiene lugar en el *pensamiento utópico moderno*, vinculado a la idea de progreso desde que quedaron atrás las novelas utópicas del Renacimiento en un pensar utópico aliado con la filosofía de la historia.

³³ Cf. J.J. SEBRELI, *El asedio a la modernidad*, Ariel, Barcelona, 1992.

³⁴ Cf. J.F. LYOTARD, *La condición postmoderna*, Cátedra, Madrid, 1987. Cf. J. SÁDABA, «¿El fin de la historia? La crítica de la postmodernidad al concepto de historia como meta-relato», en REYES MATE (ed.), *Filosofía de la historia*, op. cit., 193-206.

³⁵ Cf. G. VATTIMO, «El fin del sentido emancipador de la historia», *El País* (6-12-1986).

2. Crisis de la idea de progreso y del pensamiento utópico.
Las nociones de «progreso disruptivo» y «utopía no mitificada»

Es necesaria la crítica de la idea moderna de progreso, como de la utopía asociada a ella, también mitificada y convertida en mero *utopismo* por su asimilación a la escatología. Una *crítica de la razón utópica* y de la noción de progreso inherente a ella no supone negación sin más, sino reflexión sobre condiciones de posibilidad y límites de sendas nociones rehabilitadas de *utopía* y de *progreso*. Ello remite a una reflexión antropológica y ético-política que permita sostener como necesarias, y posibles, concepciones no mitificadas de la utopía y del progreso.

Clave para una utopía no mitificada es cómo enfoque su *relación, desde la diferencia*, con la escatología de la que procede —en génesis histórica con más *desmitización* que *desmitologización*: de ahí el *escatologismo* como enfermedad congénita del pensamiento utópico, que ha de erradicarse si se quiere mantener—. El escatologismo confundió *fin* (objetivo moral) y *final* (meta garantizada), olvidando la finitud para pasar por encima incluso de la muerte, que cuestiona todo *sentido*, también el de una historia que quiere ser de emancipación. El problema de la muerte es la *cruz del utopismo*: ¿puede haber algún sentido de la historia al precio del sin-sentido de la existencia de los individuos?

Una utopía no mitificada ha de ser no escatológica, propuesta como *fin* de la razón práctica, mantenida con vigilancia autocrítica dentro de los límites de nuestra finitud, capaz de afrontar la muerte y de sostener la «esperanza paradójica» que puede corresponder a su «optimismo trágico» —expresión de Ricoeur—. Un pensamiento que baraje lo utópico como ideal regulativo —mediado con la realidad, y sacado así del incontaminado ámbito kantiano de lo *nouménico*—, como horizonte de la praxis y como instancia crítica a la vez que punto de referencia para nuestra acción: eso es un pensamiento de *intención utópica* que, abandonadas las imágenes concretistas de futuro, se sitúa tan lejos del mito de la factibilidad plena de lo utópico como de su reespiritualización escatologizante³⁶.

El simbolismo escatológico, como el del Apocalipsis, sin reduccionismos racionalistas y ni *traducciones «gnostizantes»* que lo traicionen, opera por su parte como acicate contra el *utopismo* —entendido como lo utópico en su distorsión escatologista—, al poner delante todo lo que éste pretende ingenuamente superar: contradicciones, no ya históricas, sino existenciales, hondas raíces de la injusticia, la posibilidad antropológica del mal, la muerte como truncamiento de la existencia...; en definitiva, la inerradicable dimensión trágica de la condición humana. El simbolismo escatológico no rehuye nada de eso; lo acentúa hasta el extremo, si bien lo trágico no eliminado queda enmarcado en el drama soteriológico que implica la promesa de redención.

³⁶ Cf. J.A. PÉREZ TAPIAS, *Filosofía y crítica de la cultura*, op. cit., cap. 5.

Ello cae al otro lado del hiato entre razón utópica y fe escatológica, y de ninguna manera puede trasplantarse desde la órbita de la segunda a la de la primera: para la razón, el «hueco» de la promesa escatológica debe quedar vacío, como el de Dios, sin cubrirlos con ningún ídolo.

La rehabilitación de la utopía mediante una noción crítica de la misma necesita de una rehabilitación análoga de la noción de *progreso*. Ésta debe corresponder a un teleologismo que no puede ser sino moral: nada de final garantizado; sólo *fin* propuesto que emerge desde la realidad histórica como objeto de opción moral y, en el plano de la emancipación, necesitado de mediación política. Como tal fin sólo puede ser objeto de *apuesta razonable* en la medida en que los individuos se implican a su favor, el *progreso* coherente con ese teleologismo moral es *progreso postulado*³⁷: el *sentido emancipador de la historia* no es el que la historia tiene, sino el que *debe* tener.

La plasmación ético-política de ese *sentido* en las condiciones que puedan ir estableciéndose —se puede hablar de progreso desde el prisma de los derechos humanos o de los sistemas políticos— depende del empeño de los individuos por transformar la facticidad según exigencias de la idealidad que se le contrapone, bien es verdad que surgiendo desde la misma realidad como su otro polo, urgiendo su transformación. Como la *ética discursiva* de Apel y Habermas ha planteado, apoyándose en la comunidad de comunicación que nuestra condición lingüística entraña, las condiciones ideales se hallan ya *anticipadas contrafácticamente* en el seno mismo de nuestra realidad, en nuestra práctica comunicativa, con el *mínimo ético* que supone —normatividad moral implícita en los usos lingüísticos—, el cual es el punto arquimédico de la mediación entre idealidad y facticidad. A partir de ahí, dicho núcleo normativo ha de proyectarse al logro de condiciones sociales justas para una *vida digna*, a la vez que se trabaja por eliminar las amenazas a la *supervivencia: sobre-vivir para vivir con dignidad*, doble objetivo en que cabe cifrar el sentido de la historia³⁸.

En términos de *teleologismo moral*, con un fondo de *antroponomía* que la razón reconoce como propio, se puede pensar el progreso desde una «dialéctica abierta», en la que se excluye toda superación última de las contradicciones, síntesis final o reconciliación definitiva. No puede encajar en ningún pensamiento de intención utópica *crítica* la pretensión de un «Paraíso» sobre la tierra. Lo que cabe es todo lo relativo a esa *vida digna*, con sus exigencias para que cada cual pueda acceder a la vía de autorrealización por la que opte en cuanto forma de *vida buena* —con una condición: las

³⁷ Debemos a K.O. Apel una de las elaboraciones más nítidas en torno al *postulado del progreso* (cf. J.A. PÉREZ TAPIAS, «Más allá de la facticidad, más acá de la idealidad», en D. BLANCO, J.A. PÉREZ TAPIAS y L. SÁEZ (eds), *Discurso y realidad. En diálogo con Apel*, Trotta, Madrid, 207-227).

³⁸ Cf. K.O. APEL, «El *a priori* de la comunidad de comunicación y los fundamentos de la ética» [1972], en *La transformación de la filosofía II*, Taurus, Madrid, 1985, 341-413; y J. HABERMAS, *Moralidad y eticidad* [1986/87], Paidós/UAB, Barcelona, 1991.

diversas formas de *vida buena* deben incluir una opción por la justicia³⁹—. Es en referencia a esos objetivos *penúltimos*, susceptibles de concreción sociopolítica, como puede plantearse el progreso, habida cuenta de que nunca se halla asegurado, de que son posibles regresiones fácticas, puesto que no hay «vacuna definitiva» contra la *barbarie*. ¿O no es ése uno de los ingredientes de la teoría del *mal radical* de Kant, con sus resonancias de la doctrina teológica del «pecado original»⁴⁰? Y dicho ingrediente, ¿no hemos de asumirlo para afrontar el mal que existe, el *histórico*, el que corroe unas relaciones humanas distorsionadas por el egoísmo o el afán de dominio?

A una utopía no mitificada, volcada al *aquí y ahora* aunque mire al futuro⁴¹, debe corresponder una noción de progreso ajena al reencantamiento de éste. Es más, un progreso postulado moralmente debe ser *antifuturista* en la misma medida en que se nutre del recuerdo de los que quedaron atrás en una historia que puede explicarse, pero nunca «justificarse». Decir que tal noción de progreso ha de oponerse a la idolatría del futuro significa plantearla contra una visión *continuista* del tiempo. Ésa es la que alimenta el futurismo en el que no cabe compasión por las víctimas que no ven las metas o ese evolucionismo mecánico que nutre la idea de progreso de extracción burguesa, impotente para hacerse cargo de las exigencias de justicia.

En tanto que la idea de progreso es un logro cultural al que no renunciamos, tras su crítica hay que proceder a su reformulación desde otra visión del tiempo. Es ahí donde las aportaciones de la apocalíptica *dan que pensar* en una dirección: plantear el progreso desde la discontinuidad de *nuestro* tiempo y la heterogeneidad de sus momentos, desde la ruptura de esa asimilación entre tiempo físico y *tiempo humano* que proyecta el primero sobre el segundo⁴². Así, recusada la concepción del tiempo como indefinido *continuum* vacío⁴³, se abre paso una noción de «progreso discontinuo»

³⁹ En esa idea insiste R. DWORKIN, por ejemplo en *Ética privada e igualitarismo político/1990*, Paidós/ICE-UAB, Barcelona, 116 ss.

⁴⁰ Una breve exposición de la concepción kantiana del «mal radical» la tenemos en J. GÓMEZ CAFFARENA, *El teísmo moral de Kant*, Cristiandad, Madrid, 1984, 211 ss.

⁴¹ No sólo Benjamin revaloriza el presente —con su deuda respecto al pasado y a los futuros abiertos, no cumplidos desde ese pasado—, con el concepto de un «tiempo del ahora» (*Jetztzeit*) que lleva incrustadas «astillas del tiempo mesiánico». También para Bloch las *apuestas de futuro* activadas por la esperanza son para el «aquí y ahora» (cf. *El principio esperanza I* [1959], Aguilar, Madrid, 1977, 310 ss.).

⁴² La asimilación del *tiempo humano* al de la naturaleza ha lastrado la conciencia histórica. Es necesario diferenciarlos, para ponerlos adecuadamente en relación. Un científico como Prigogine distingue entre el «tiempo vivido» del hombre y el tiempo de la naturaleza (en la que el hombre, ciertamente, está inmerso), aunque el denominador común sea la *irreversibilidad* de los procesos (cf. I. PRIGOGINE, *El nacimiento del tiempo* [1988], Tusquets, Barcelona, 1991).

⁴³ H. ARENDT habla del hombre en la fractura entre pasado y futuro, pues «el tiempo no es un *continuum*, un fluir en ininterrumpida sucesión» (cf. «La brecha entre el pasado y el futuro» [1961], *De la historia a la acción*, Paidós, Barcelona, 1995).

autorrealización no puede esperar, dada la brevedad de la vida, por lo que en las circunstancias en que faltan condiciones de *vida digna*, la autorrealización ha de acentuar su dimensión de compromiso con la emancipación de todos. Pero aun con la talla moral que ello supone, la cuestión insoslayable vuelve con machacona recurrencia, pues la muerte, «último enemigo», no perdona; es más, parece cebarse en la desgracia del justo o en el inocente asesinado —¿qué *dice* Dios de todo ello?: es la insolente pregunta, como aquéllas de Job, que han intentado apaciguar todas las *teodiceas*⁵⁰.

Aunque en referencia a la historia propugnemos, con las cautelas indicadas, su *sentido emancipatoriamente progresivo*, hemos de evitar la trampa ideológica del «tiempo de la especie»⁵¹, asumiendo el carácter mortal de nuestra existencia. Si no es así se torcerá todo proyecto emancipador, al quedar aplastada bajo el peso de diferentes ídolos, incluido el del «Futuro», la raíz ética que puede mantenerlo *humanizantemente* orientado: la consideración de todo individuo, en su *humanidad*, como *fin* —según acertó Kant a formular—. Por consiguiente, hay que considerar los límites de la afirmación del *sentido autorrealizativo de la existencia*. De ellos, es definitivo el que supone la muerte, con el antagonismo que conlleva entre impulso a vivir y no sólo el hecho inalterable de tener que morir, sino la consciencia de él⁵². Desde la razón y la autoconciencia no queda más que afirmar la vida —y las exigencias de dignidad del hombre que la vive— sabiéndose mortal⁵³. Aun así, ¿por qué definir al hombre como «ser-para-la-muerte»? Es *ser para la vida*, «emplazado» a dotarla de *sentido* frente a la muerte, sin encubrirla, pero sin dejarse apabullar por su «presencia». De lo contrario, ésta irá corroyendo las propias posibilidades, ahogando el carácter de don que tiene la vida, máxime si se vive el tiempo como posesión que es arrebatada⁵⁴.

De manera análoga a como es posible aplicar la *voluntad de escucha* al mensaje que llega desde el Apocalipsis, para repensar la historia desde la idea de *progreso disruptivo*, así cabe también en lo que respecta a una reflexión que encara la autorrealización en las condiciones de la finitud, trunca-da, por tanto, por la muerte. Ésta es para cada uno la *interrupción total* de su tiempo: es el final, y ojalá llegemos a él habiendo logrado en buena

⁵⁰ Cf. J.A. ESTRADA, *La imposible teodicea*, Trotta, Madrid, 1997; y «Teodicea y sentido de la historia: la respuesta de Hegel», *Pensamiento*, 204 (1996), 361-382.

⁵¹ La conciencia histórica de la modernidad se afirmó falazmente emparejada con la idea de la inmortalidad futura de la humanidad en su conjunto (cf. H. ARENDT, «Historia e inmortalidad» [1957], *De la historia a la acción*, Op. cit.).

⁵² Cf. E. FROMM, *Ética y psicoanálisis*, op. cit., 53-56.

⁵³ Dicha afirmación de la vida ha de radicar en la asunción de la propia responsabilidad —constituyente de nuestra libertad— por y ante el *otro*, la cual no puede quedar reducida al absurdo por la muerte. (cf. E. LEVINAS, *Humanismo del Otro Hombre* [1972], Ca-parrós, Madrid, 1993, 78-79).

⁵⁴ Pueden verse las sugerentes páginas de Fromm sobre el tiempo y la manera de afrontarlo en *¿Tener o ser?* [1976], FCE, Madrid, 1979.

medida la *autorrealización* de nuestra *humanidad* —no sólo anhelamos justicia, también deseamos felicidad—. La autotranscendencia en la inmanencia no va más allá⁵⁵. ¿Posible una *novedad radical* tras la muerte? La razón, autocrítica, se resiste a pensarla; el símbolo y la narración portadora del recuerdo la evocan ante ella, desde el lado de lo inefable, haciendo valer el *punto de vista de la redención* como promesa de un «mundo nuevo» donde «ya no habrá muerte» (cf. Ap 21, 4-5). Esta *novedad radical* se presenta como recreación tras la *interrupción total* de la muerte —nada de «inmortalidad», concepto de extracción dualista que implica, en términos espiritualistas, una indefinida prolongación del tiempo, distorsión de la idea de eternidad que la despoja de su sentido paradójico de *instante pleno* o *plenitud instantánea*—. Es lo que significa *resurrección* en la tradición cristiana, *nueva vida* en la que la autorrealización se veía colmada y la emancipación asumida: «resurrección de la carne», de cada uno en la transformada *materialidad* de la corporeidad que le constituye, la cual no puede dejar atrás la *temporalidad*, transformada en «*metahistórica*»⁵⁶. Es la *nueva vida* de quienes «han lavado sus vestiduras en la sangre del Cordero», porque han compartido sus sufrimientos e incluso su muerte, es decir, le han acompañado en el amor al prójimo y la solidaridad con los débiles, con los que se identifica el Mesías⁵⁷.

En la *resurrección*, por tanto, según la tradición cristiana y como pone de relieve su Apocalipsis, se concentra la «*interrupción recreadora*» de Dios. Pero la simbólica de la resurrección, que condensa la respuesta de fe ante el «aguijón apocalíptico», expresa, más allá de los creyentes, el anhelo de que la muerte no obtenga la victoria, de que la injusticia no sea la última palabra. La recepción de ese legado simbólico es diversa: unos creen y otros no, unos «creen que creen»⁵⁸ y otros mantienen distintas convicciones —en unos casos y otros es relevante no sólo el *qué*, sino también el *cómo*—; pero todos podemos encontrarnos en la «lucha contra la Bestia»: contra la injusticia y la violencia de este mundo, contra las idolatrías que las legitiman. Si en el culto a los *falsos dioses* crece lo *inhumano* que nos *deshumaniza*, forma parte del compromiso antiidolátrico al que convoca el Apocalipsis, rebasando fronteras eclesiales, el asumir la máxima de que «nada inhumano nos sea ajeno»⁵⁹. En nuestro presente histórico, cuando la al-

⁵⁵ Cf. E. BLOCH, *Ateísmo en el cristianismo* [1968], Taurus, Madrid, 1983, 246.

⁵⁶ La noción de un «tiempo metahistórico» (cf. F. CONTRERAS, *El Señor de la vida*, op. cit., 18, 22, 30 [n.40], 165 y 374), recuerda el intento de San Agustín de pensar el tiempo desde la idea-límite de eternidad, no para abolirlo, sino para profundizar la experiencia temporal (cf. P. RICOEUR, *Tiempo y narración - I*, Op. cit., 81).

⁵⁷ Metz insiste en que «una *memoria resurreccionis* que no se conciba como *memoria passionis* sería pura mitología» (*La fe, en la historia y la sociedad*, op. cit., 124).

⁵⁸ Aludimos a G. VATTIMO, *Creer que se cree* (Paidós, Barcelona, 1996).

⁵⁹ Inversión de la máxima de Terencio («Nada humano me es ajeno») que A. GLUCKSMANN formula como imperativo de luchar contra lo *inhumano* que generamos (cf. *El undécimo mandamiento*. [1991], Península, Barcelona, 1993).

ternativa de fondo podemos enunciarla como «humanismo o barbarie», es *importante* trabajar por el primero afrontando *urgentemente* la segunda. En esa tarea de un *humanismo antiidolátrico* debemos converger⁶⁰, desde la *apuesta esperanzada en favor del hombre* en una historia tensa —¿trágica sin remisión?— y siempre abierta.

Diciembre 1997

⁶⁰ Un *humanismo antiidolátrico* como herencia universalizable del monoteísmo judío fue aportación destacada de E. FROMM (cf., por ejemplo, *Y seréis como dioses*, op. cit, 47-48; y *La revolución de la esperanza* [1968], FCE, México, 1970, 135-136).