

*Contraescatología escéptica. Motivo fundamental del pensamiento de Odo Marquard y transiciones hacia Nietzsche*, artículo publicat a la revista "Gregorianum" 97/3 (2016), 579-604.

## **Contraescatología escéptica.**

### **Motivo fundamental del pensamiento de Odo Marquard y transiciones hacia Nietzsche**

Carlos Llinàs

#### **1. Introducción y preámbulos metodológicos.**

Se trata a continuación, en primer lugar, de un trabajo de síntesis sobre las principales ideas de un autor de nuestro tiempo<sup>1</sup>. Ocurre en ciertas ocasiones que los pensadores que con más exactitud traducen el espíritu de una época no son, precisamente, los clásicos<sup>2</sup>. Y aunque sean los clásicos los que con mayor *normalidad* nos permiten el contacto con lo eterno, hay veces en que lo eterno *mismo* sólo puede interesarnos *in obliquo*, como el telón de fondo sobre el que se dibuja la escena de lo que está pasando ante nuestros ojos — esto es, la de la *normal anormalidad* en la que de hecho estamos. No deja de ser, también, una forma de acceder a lo intemporal, justamente a partir de su consecuente elisión. Esta sería, mejor o peor formulada, la precisa medida en la que estas páginas esperarían y desearían contribuir al esclarecimiento de algunos de los horizontes actuales y, con ello, a la contención de determinadas especies de la desorientación.

En segundo lugar, sin embargo, un presunto clásico comparece finalmente a su peculiar manera: Friedrich Nietzsche. Dejamos al lector las relaciones que las «transiciones regresivas» desde Marquard hacia el autor del *Zaratustra* quizá establezcan con lo eterno. Nos bastaría con hacer verosímiles las frágiles luces que desde ellas se proyectan sobre nuestro elusivo tiempo histórico y sobre algunas de sus posibles claves últimas.

\*

Es de esperar que en las próximas décadas lleguemos a contar en Europa con un número apreciable de monografías y artículos científicos sobre la obra y el pensamiento de Odo Marquard. No es el caso en estos momentos. Desde la óptica de las exigencias metodológicas habituales en trabajos de esta clase, la determinación de un «estado de la cuestión» (*status quaestionis* o *state of the art*) al uso es prácticamente imposible. Fuera quizá de los circuitos más internos y esotéricos del mundo académico alemán, las publicaciones sobre Marquard son extremadamente escasas y muy dispersas. Algo parecido ocurre, en relación a la dispersión, con la obra publicada por nuestro autor, de carácter predominantemente ensayístico. Nos limitamos, pues, a mencionar a continuación las principales recopilaciones originales de escritos marquardianos de las que hemos partido y hecho uso en esta meditación. A veces citamos expresamente algunos de sus pasajes, siendo siempre nuestra la traducción. Pero advertimos ya desde el comienzo que los principales textos que pudieran aducirse los hemos presentado en otro lugar<sup>3</sup>, y que aquí consideramos más

<sup>1</sup> Odo Marquard murió el pasado 9 de mayo de 2015, mientras se escribían estas líneas que dedicamos, desde el respeto y la distancia, a su memoria.

<sup>2</sup> Resulta indispensable, desde este punto de vista, echar una ojeada a las premisas metodológicas del increíble ensayo de W. BENJAMIN, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, Frankfurt a. M., Suhrkamp 2000.

<sup>3</sup> C. LLINÀS, *Escatología i modernitat. El pensament d'Odo Marquard*, Barcelona, Cruïlla & Fundació Joan Maragall 2014 (en catalán).

importante perseguir el hilo continuo del «motivo fundamental» del pensamiento de Marquard sin las interrupciones que la masiva interpolación de fragmentos originales suele suponer.

Los conjuntos de escritos marquardianos más directamente empleados en estas páginas son los siguientes:

*Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1973, 1997.

*Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien*, Stuttgart: Reclam 1981, 2000.

*Apologie des Zufälligen. Philosophische Studien*, Stuttgart: Reclam 1986, 2001.

*Skepsis und Zustimmung. Philosophische Studien*, Stuttgart: Reclam 1994.

*Glück im Unglück. Philosophische Überlegungen*, München: Fink 1995, 1996.

*Philosophie des Stattdessen. Studien*, Stuttgart: Reclam 2000.

*Individuum und Gewaltenteilung. Philosophische Studien*, Stuttgart: Reclam 2004.

*Skepsis in der Moderne. Philosophische Studien*, Stuttgart: Reclam 2007.

Las pocas citas directas que hagamos de pasajes de estas obras se introducirán normalmente dentro del propio cuerpo del texto, en castellano, dando en nota el texto original acompañado de las correspondientes iniciales alemanas del libro que sea el caso (SGP, AP, AZ, SZ, GU, PS, IG, SM) e indicando la página de la última edición en esta lengua que nos consta. Como ya se ha dicho, las traducciones siempre son nuestras. Teniendo en cuenta las finalidades de esta investigación, prevalecerá la fidelidad al original por encima de la elegancia literaria.

## 2. Concepto marquardiano de modernidad.

Marquard propone un concepto de modernidad según el cual ésta es la época de la negación de toda expectativa intramundana (histórica) *excesiva* de sentido. Aunque muchos modernos no se reconocerían en este concepto (y con razón), resulta necesario destacar la fuerza con la que nuestro autor expone por esta vía la ambigua urdimbre de muchos de los problemas planteados por la modernidad, la convicción existencial (basada en experiencias vitales terribles como el nazismo) con la que extrae y desarrolla su versión, la clarividencia con la que detecta ciertos aspectos de la actual realidad histórica y política y la extrema coherencia con la que lleva su propuesta hasta las últimas consecuencias, incluidas las más escandalosas.

El problema de la determinación de la modernidad propuesta en el párrafo anterior descansa, por supuesto, en qué quepa entender con el adjetivo «excesiva» aplicado a «toda expectativa intramundana de sentido». Marquard considera excesivas todo tipo de «ilusiones de absoluto» y de «intenciones directas de sentido», esto es: toda forma de absolutización de las relativas magnitudes con las que los humanos tropezamos en la historia, tendente a hallar en ellas un sentido inmediato, no indirecto, como si en cuanto tales contuvieran sin más sentido «desnudo», «infinito», a saber: sentido no protegido o mediado por las finitudes y las contingencias en las que usualmente estamos. Es contra tamañas decantaciones o proyecciones de lo principal en lo no-principal que la modernidad surgió y se pronunció, escépticamente<sup>4</sup>, con el fin de impedir la absorción y la aniquilación de nuestra única vida real (finita, contingente, siempre condicionada o secundaria) en la irreal y fantástica posibilidad de una existencia del hombre en este mundo *inmediatamente* cabe lo incondicionado. Es contra ellas, en efecto, que puede definirse precisa y exclusivamente la modernidad como el enorme proceso de la neutralización consciente y consecuente de todo tipo de excedentes peligrosos de significación, es decir, de los énfasis extramundanos puestos en las mundanas cuestiones de sentido.

El uso del término «neutralización» en relación a la modernidad, pero con una inflexión valorativa muy distinta, remite indudablemente (Marquard explicita esta referencia en algunos lugares) a la conocida conferencia de Carl Schmitt impartida en Barcelona el año 1929: *Die*

<sup>4</sup> Ver al respecto, sobre todo: *Skepsis und Zustimmung*, SZ 9-14, y *Skepsis als Philosophie der Endlichkeit*, IG 13-22.

*Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen*<sup>5</sup>. Marquard, pues, comparte con el polémico teórico del Estado y jurista alemán al menos la intuición básica de que lo más específico de la modernidad radicaría quizá en una cierta voluntad extrema, no de abstracta *neutralidad*, sino de concreta *neutralización*.

¿Qué neutraliza concretamente, pues, la modernidad como época histórica? Precisamente, la pérdida de lo histórico con sus múltiples épocas, la pérdida del mundo frente a la pretensión de realizar en él lo que no es de este mundo. En una palabra: lo que la modernidad concretamente neutraliza es la *escatología*. O, al menos, una cierta especie de la *escatología*. Así pues, en definitiva, *esto* es y sólo puede ser la modernidad según Marquard: *contraescatología*. O, al menos, una cierta especie escéptica por esencia de la *contraescatología*...

Antes de abordar ulteriores detalles, fijémonos en que se trata de una determinación de la modernidad (una época histórica) que, de entrada, no parece basarse en observaciones o datos históricos, sino que nace más bien de un *a priori* de carácter a la vez existencial y especulativo que aquí sólo hemos podido aducir «dogmáticamente»<sup>6</sup>, el cual, a su vez, define el objeto en cuestión (la «modernidad») negativamente, a saber, *por lo que excluye*. ¿Qué excluye? Lo escatológico. ¿Qué es lo escatológico? Si dejamos para más adelante los datos históricos concretos y demás particularidades que vienen al caso, permaneciendo de momento en un horizonte de determinación relativamente abstracto, por *escatología* deberemos entender en este instante, simplemente, aquel *énfasis absoluto* que, procediendo de lo *terminal*, amenaza con reducir a la irrelevancia las facticidades transitorias y contingentes de las que parece estar hecho el día a día de nuestra existencia en el mundo. La modernidad es *contraescatología*, y *contraescatología* intrínsecamente escéptica, en el mero sentido de que quiere salvarle al mundo la multiplicidad de sentidos mediatos, provisionales y relativos que ciertas formas unitarias de un sentido absoluto, definitivo e inmediato liquidarían con su pretensión de realizarse aquí y ahora — a través, por ejemplo, y como ya hemos insinuado en nota, de una u otra *Revolución*.

Las más claras y paradójicas implicaciones que esta operación de definición intemporal tiene sobre el conjunto de las interpretaciones marquardianas del devenir temporal de los últimos siglos son manifiestas de antemano: lo moderno histórico, *contraescatológico* por esencia, excluirá *per se* todo *énfasis escatológico* histórico que pueda haberse dado en la modernidad real. Dicho de forma más directa y sencilla: la modernidad no puede contener, en cuanto tal, intenciones directas e inmediatas de sentido; por tanto: si por casualidad (o no) se dieran en ella, deberán ser *inmediatamente* expulsadas a las tinieblas exteriores de la premodernidad, de la postmodernidad o de la antimodernidad (pseudomodernidad) que habita en el seno de la propia modernidad. La modernidad es descrita y asumida por Marquard como la era de la limitación (de-limitación) de cualquier pretensión exagerada de significación. Se acentúa en ella todo lo que de esfuerzo relativizador contenga en realidad, excluyendo implícita y explícitamente todo lo que de desmesurado pueda darse en ella *de facto*. El hombre moderno es el hombre no-absoluto por excelencia. Marquard niega el carácter moderno a cualquier intensidad des-medida: las que puedan haberse dado *fácticamente* en los últimos siglos, modernas en cuanto a la fecha, serán sin embargo la expresión esencial de la *contramodernidad*. En términos todavía algo más precisos: con su definición de la modernidad, Marquard se ve de algún modo obligado a afirmar la exterioridad respecto a la modernidad en sí de determinados aspectos o posiciones habitualmente considerados decisivos *de* la modernidad y *por* la modernidad misma; esto es, a afirmar la exterioridad de la modernidad respecto de su propia historia.

Esta exterioridad de la modernidad respecto de sí misma, más allá de su apariencia sospechosamente contradictoria desde un punto de vista lógico, comporta en realidad una serie de interpretaciones del proceso temporal de la época profundamente interesantes y sugerentes, de

<sup>5</sup> Esta conferencia se encuentra actualmente en: C. SCHMITT, *Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien*, Berlin, Duncker & Humblot 1996, 79-95.

<sup>6</sup> *La Revolución*, de derechas o de izquierdas, de la que Marquard tuvo sobrada (y muy personal) experiencia biográfica, constituye a fin de cuentas el meollo del «*a priori* existencial y especulativo» que acabamos de mencionar.

una riqueza y de una potencia a menudo fuera del alcance de nuestros contemporáneos y de algunos de sus complejos y prejuicios más arraigados. Que la lógica mantenga sus prerrogativas y que tales enfoques contengan quizá distorsiones decisivas de la perspectiva histórica no es algo que ahora nos importe en primera instancia. Seguimos adelante y acompañamos a Marquard en su exposición del desarrollo histórico-ideal de los últimos siglos de nuestra civilización occidental.

### 3. Narración marquardiana de la historia de la modernidad.

#### a) Preliminares.

El recorrido que Marquard propone en sus escritos por la historia de la modernidad es fragmentario por razón de la propia naturaleza de los textos en los que la desarrolla. La mayor parte de las obras de Marquard son antologías de ensayos publicados inicialmente por separado y luego reunidos por motivos predominantemente cronológicos, aunque a veces también vagamente temáticos. Lo que se propone aquí a continuación no puede ser, por consiguiente, más que un resumen cuya aparente completud responde simplemente a la vocación sintética del presente apartado. Mejor que de completud sería hablar, pues, de sistematicidad: se expondrá la narración marquardiana de esa historia, no tanto buscando la exhaustividad cuanto la reordenación adecuada de los temas principales en un todo.

La primera cuestión que en los textos de Marquard aparece aquí y allí, de manera frecuente, pero sin un desarrollo suficiente y multilateral, es la de las acepciones en las que deberíamos contemplar la noción misma de lo «escatológico», que tan importante papel juega en las argumentaciones de nuestro autor. A partir de tales acepciones no resulta particularmente difícil proponer un esquema básico para la estructura del relato marquardiano.

En última instancia, el término «escatología» parece tener, en el uso que de él hace Marquard, sólo dos acepciones fundamentales claramente distinguibles: a) la que correspondería a una intención de sentido intensiva pero metahistórica en forma estricta (luego nos detenemos en lo aquí subentendido), y b) la que correspondería a las intenciones directas — intrahistóricas — de sentido características, dicho sin ambages, de las «horizontalizaciones» de la primera.

Sin duda alguna, cuando Marquard emplea la palabra «escatología» siempre está pensando en algo cuyo origen concreto hay que buscarlo en el judeocristianismo: únicamente en el judaísmo y en el cristianismo habría «escatología» en la significación primera del término que Marquard trata de clarificar. Lo que de semejante a ella pueda darse en mundos ajenos al de la Biblia nunca es aducido por Marquard en conexión con lo que él da por supuesto en el término. Sólo en el judaísmo y en el cristianismo las irrupciones de lo último aparecen manifiestamente vinculadas a figuras individuales de una absoluta concreción histórica (sólo en el judeocristianismo, por tanto, aparecen figuras singulares de una significación y «valor» irrebasables y absolutos) y sólo en ellos tales irrupciones prometen su cumplimiento como final de un proceso que no vuelve a comenzar de nuevo; esto es, como interrupción de lo histórico en un punto del tiempo que no podrá ser ya sino conclusión definitiva de la historia y liquidación, por tanto, de toda circularidad en cuanto figura decisiva de lo mundano.

Y, pese a ello, o quizá a causa de ello, Marquard da pruebas suficientes de no haber sucumbido acriticamente, al menos del todo, a lo peculiar (a lo escandaloso) de la escatología en su forma judeocristiana, acusándola de modo indiferenciado de ser la responsable *simpliciter* de los excesos contra los que la modernidad habría debido nacer en cuanto neutralización de la escatología... Si prescindimos de determinadas complejidades detectables en algunos textos marquardianos, quizá meras complicaciones no del todo vistas ni resueltas o eliminadas por su propio autor, lo «escatológico» en cuanto tal parece ir siempre necesariamente ligado en Marquard a la idea de una expectativa absoluta de sentido, y de una expectativa absoluta de sentido además que se cifra — como acabamos de ver — en figuras históricas singulares y que se consuma en un punto

irrebasable del tiempo que el futuro debe traernos todavía. Pero eso no significa de ningún modo que lo escatológico, en su forma judeocristiana, deba vincularse obligatoriamente por todo ello a la idea añadida de la inmediata realización de aquella expectativa en el nivel de la historia efectiva, sobre todo cuando esa realización llega a aparecer como resultado de las fuerzas inmanentes a la propia historia y de la acción del hombre que ha aprendido a movilizarlas y a organizarlas en su presunto provecho.

De ahí surge el esquema básico que, pese a algunas vacilaciones, estructura el relato marquardiano acerca de la historia de la modernidad que en breve debemos emprender. No cabe dudar que Marquard está convencido de que la escatología judeocristiana, y quizá sólo ella, es capaz de «mimar» o «viciar» a los hombres en cuestiones de sentido, acostumbrándoles a un exceso de expectativas con un lado histórico que luego es difícil controlar y aún más erradicar<sup>7</sup>. Pero eso, aun significando que sin la escatología judeocristiana no habría existido esa escatología de la intención histórica directa e inmediata de sentido que la modernidad tiene como misión neutralizar (¿es por eso que a veces se refiere a la escatología «mala» simplemente como «bíblica»?...), en absoluto significa que podamos identificar sin más ambas escatologías. Dicho de otra manera: de las dos acepciones fundamentales del término «escatología» claramente distinguibles para Marquard, sólo la primera coincide propiamente con la escatología judeocristiana en sentido estricto, siendo aquella que la «Gran Iglesia» (por usar una denominación que no aparece en Marquard, pero que ahora nos permite eludir ciertas complejidades, entre ellas las confesionales) habría exhibido en sus períodos clásicos (Patrística y Edad Media) y la que más característicamente correspondería en la actualidad a las principales confesiones en las que el cristianismo histórico se ha fraccionado. La «otra» escatología, la de la intención inmediata y directa de sentido, siempre ha correspondido a versiones «heréticas» de la primera, no a la primera en cuanto tal. Entre tales versiones «heréticas» Marquard distingue, sumariamente, las tres siguientes: la escatología gnóstica antigua que podemos ejemplificar en Marción (siglo II); la teología tardomedieval de la absoluta omnipotencia divina propia de determinadas corrientes nominalistas católicas y, luego, del protestantismo (siglos XIV al XVI); y, por último, la que correspondería a la moderna (en cuanto a la fecha) filosofía revolucionaria de la historia de los siglos XVIII, XIX y XX.

Afirmamos sin titubeo alguno que esta esquematización se encuentra ampliamente fundada en la letra marquardiana. Con la misma seguridad, sin embargo, repetimos que Marquard sí oscila y tantea en unos u otros momentos, dejando grietas por las cuales habría espacio para introducir otras posibles hipótesis hermenéuticas. La nuestra nos parece, no obstante, la más ajustada a las afirmaciones de Marquard y la que mejores razones puede dar de sus omisiones. Sobre la inteligibilidad de los «huecos» o «cabos sueltos» que suele ser posible hallar en todos los autores, reconocemos que nunca puede darse decisión taxativa alguna. Tampoco en nuestro caso. Acéptese pues nuestra lectura como una propuesta cuya admisión definitiva debe quedar pospuesta, como de costumbre, y cuya justificación relativa depende aquí de la fecundidad que sea capaz de demostrar en el desarrollo de la narración que ahora afrontamos.

b) Prehistoria marquardiana de la modernidad: la gnosis marcionita y sus salidas.

El paradigma de lo que Marquard entiende por aquella «pérdida escatológica del mundo» en respuesta a la cual, de hecho, habría aparecido (habría *debido* aparecer) a la larga la modernidad, lo da ya en la Antigüedad cristiana la herejía gnóstico-escatológica marcionita. El pensamiento de Marción, clásicamente — y quizá escolarmente<sup>8</sup> — asociado a una versión radical de la oposición paulina de la Ley y el Evangelio que habría acabado por llevar a la negación del Antiguo Testamento y al rechazo de su Dios Creador a favor del Dios sólo Redentor del Nuevo

<sup>7</sup> Cf. AZ 44-45.

<sup>8</sup> Para la versión clásica de la que Marquard depende: A. VON HARNACK, *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche*, Leipzig, Hinrichs 1924 (reed.: Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1996). Para una versión más reciente abierta a interrogaciones ulteriores: S. MOLL, *The Arch-Heretic Marcion*, Tübingen, Mohr Siebeck 2010.

Testamento, Marquard lo cifra en una peculiar modulación — herética — de la escatología judeocristiana que habría conducido a la primera aparición de una intención directa e inmediata de sentido absoluto capaz de destruir las mediaciones y las relatividades en las que acaece la vida — finita — de los seres humanos sobre la tierra. Indica el propio Marquard: «Es preciso distinguir aquí — en el caso del cristianismo —, de un lado, el cristianismo y, de otro lado, aquellas posiciones contra las cuales surgió, en la medida en que — ya pronto — las declaró herejías»<sup>9</sup>.

En efecto, la herejía gnóstica marcionita postuló de la manera más enérgica la necesidad de la destrucción del mundo presente, esencialmente malo (negativo), positivando así la extrema extrañeza que una determinada sensibilidad metafísico-moral experimenta respecto de la realidad dada. La radicalidad de este posicionamiento fue tal que, como hemos dicho, llevó incluso hasta la separación del Dios de la Creación y del Dios de la Redención, convirtiendo en contradicción la distinción entre el Antiguo y el Nuevo Testamento. La salvación consiste para esta teología en el triunfo del segundo *contra* y *sobre* el primero, triunfo que implica a su vez la total negación y, por tanto, la supresión, de este mundo perverso en el que habitamos: he aquí lo que Marquard entiende, en primera instancia, por «pérdida escatológica del mundo».

Como indicábamos más arriba, la afirmación marquardiana que identifica modernidad y contraescatología no comporta forzosamente la crítica indiferenciada de cualquier escatología «bíblica» o «judeocristiana». Aunque resulta evidente, por otra parte, que la escatología criticada sin duda es «bíblica» en el sentido más lato del término. ¿Basta con esto para eliminar todo posible malentendido a la hora de determinar la modernidad como contrafigura de la escatología «bíblica» a secas? Es claro que no. Pero podemos prescindir ahora relativamente de ello y centrarnos en el otro dato igualmente indudable: Marquard sabe perfectamente, y lo afirma con nitidez, que el cristianismo «católico» u «ortodoxo» que dominará toda la Edad Media emergió precisamente contra esta herejía que declaraba así de condenable el mundo creado por Dios y que se veía obligada a atribuir su extracción de la nada a un Dios maligno igualmente merecedor de una completa aniquilación.

Que el cristianismo eclesiástico medieval fue la primera refutación de la gnosis es un tema que Marquard recoge y acepta de Blumenberg<sup>10</sup>. Que la Antigüedad cristiana oriental y occidental y, con ella, toda la Edad Media teológicamente «clásica», rechazó los extremos de esta posición radical de la negatividad del mundo presente, Marquard lo admite y lo explica a través de la afirmación de que fue precisamente con este objetivo que Orígenes y San Agustín se vieron obligados a «inventar» la libertad humana: debían justificar de otro modo la presencia del mal en el mundo<sup>11</sup>. Y lo hicieron, además, sin cargar o acusar al hombre, a través de esta libertad, con un exceso de responsabilidad que hubiera podido hacer insoportable la existencia humana, pues permaneció siempre indiscutible, en la teología eclesiástica tradicional, la preeminencia de la gracia divina<sup>12</sup>.

Por consiguiente, el cristianismo «positivo» no es el responsable directo de la «pérdida escatológica del mundo» que emergió con la gnosis marcionita, sino lo que surge precisamente de su primera refutación. Quizá pudiéramos decir: la forma «histórico-singular» propia de la escatología judeocristiana y que la distingue de otros fenómenos culturales análogos es la que hace posible aquella herejía y, desde esta perspectiva, el cristianismo «positivo» sería responsable «indirecto» de la «pérdida escatológica del mundo» que tanto inquieta a nuestro autor. Efectivamente, la escatología «perversa», esto es, aquella contra la cual habrá de declararse finalmente la modernidad, es «bíblica» en un sentido fundamental que no cabe preterir. A su vez, sin embargo, y por el mismo conjunto de razones, es indispensable reiterar: la herejía no se identifica con la forma «normal» u «originaria» de la escatología cristiana, que tenía además sus

<sup>9</sup> «Doch hier muß man, denke ich, unterscheiden: nämlich – im Falle des Christentums – einerseits das Christentum und andererseits jene Positionen, gegen die es entstand, indem es sie – früh schon – zur Häresie erklärte» (AZ 44).

<sup>10</sup> Cf. H. BLUMENBERG, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt a. M., Suhrkamp 1999, primera parte.

<sup>11</sup> Cf. AZ 16.

<sup>12</sup> Cf. AP 49.

propios principios de equilibrio interno (libertad del hombre y gracia divina). ¿Cómo es que, pese a todo, acabó recayéndose en una escatología de la intención directa e inmediata de sentido: la de la teología tardomedieval de la omnipotencia divina, que hubo de hacer necesaria esa segunda refutación de la gnosis que constituye lo esencial de la modernidad?... La respuesta de Marquard en este punto sigue dependiendo, en lo fundamental, y como hemos dicho más arriba, de Blumenberg, aunque incorpore sus propios acentos al asunto.

c) Inicio marquardiano de la modernidad: la teología tardomedieval de la omnipotencia.

Reducido a unos términos muy elementales y que dejan muchas cosas sin explicar, Marquard afirma que el problema fue que la primera refutación de la gnosis representada por la Edad Media cristiana «fue a su vez finalmente refutada a través de la intensificación nominalista de la teología de la omnipotencia y a través de la doctrina de Lutero del *servum arbitrium*»<sup>13</sup>. Dicho de otra manera: la teología tardomedieval franciscana de la omnipotencia divina y la teología protomoderna protestante del siervo albedrío, minimizando la libertad humana, reeditaron con toda su radicalidad, y aunque fuera sin clara conciencia, la posición gnóstica marcionita que atribuía toda la responsabilidad del mal en el mundo al poder del Dios Creador. Por tanto, devolvieron la vigencia y el vigor a la herética «pérdida escatológica del mundo» contra la cual habíamos visto que nació, según Marquard, el cristianismo eclesiástico patrístico y medieval.

En estas circunstancias, no es del todo sorprendente *prima facie* que la modernidad pueda y deba ser caracterizada como la «neutralización de la escatología de la redención»<sup>14</sup>, como «la neutralización de la escatología bíblica»<sup>15</sup> o, simplemente, como «contraescatología» a secas<sup>16</sup>. Para que estas fórmulas sean del todo comprensibles sólo es preciso admitir, en primer lugar, y como hemos ido repitiendo, que la «mala» escatología judeocristiana no por eso deja de ser una de las posibilidades «lógicas» de la forma originaria de la misma y, por consiguiente, una forma entre otras de la «escatología bíblica»: aquella que, a fin de cuentas, estaría en el origen de las negaciones extremas de lo real-dado en que consisten las intenciones directas, inmediatas y absolutas de sentido. Y, en segundo lugar, sólo es necesario aceptar, igualmente, que la refutación cristiana inicial de la gnosis no fue fehaciente, al menos desde un punto de vista histórico, y que por tanto la refutación tardomedieval y protomoderna herética del cristianismo medieval es al menos fácticamente insuperable en los propios términos de éste. Tal cosa haría que la «pérdida escatológica del mundo» nominalista se convirtiera de alguna manera en la versión definitiva de la escatología bíblica sin más o, al menos, en la única históricamente efectiva, haciéndose necesaria una nueva forma de llevar a cabo su impugnación, esto es, una segunda refutación de la gnosis: la que se cifrará, al poco tiempo, en la autoafirmación que constituye el nervio de la modernidad.

La teología nominalista de la *potentia absoluta* activa de nuevo la liquidación escatológica del mundo que habíamos encontrado en Marción, dentro del contexto de la gnosis y del maniqueísmo antiguos. Ya hemos visto que para esta escatología herética los seres humanos sólo pueden ser salvados del mundo malvado por un Dios Redentor totalmente «otro» y ajeno al cosmos, capaz de luchar contra el Creador maligno y de aniquilar salvadoramente su maligna creación. La respuesta ortodoxa a favor del Dios bueno omnipotente consistió en responsabilizar al hombre y a su libertad por el mal en el mundo, sin convertirlo empero en un acusado absoluto, a causa de la preeminencia de la gracia. Es este bello y delicado equilibrio logrado en los primeros siglos del cristianismo el que se quiebra a finales de la Edad Media: «exactamente allí donde — a través del absolutismo teológico nominalista tardomedieval —, en nombre de la omnipotencia divina, el

<sup>13</sup> «(...) wird schließlich durch die nominalistische Steigerung der Omnipotenztheologie und Luthers Lehre vom *servum arbitrium* widerrufen» (AZ 16).

<sup>14</sup> «Neutralisierung der Erlösungseschatologie» (AZ 16).

<sup>15</sup> «Die Neutralisierung der biblischen Eschatologie» (SGP 16).

<sup>16</sup> «Gegen-Eschatologie». Tal fórmula la encontramos, por ejemplo, en el § 5, p. 80, del ensayo de Marquard *Aufgeklärter Polytheismus — auch eine politische Theologie?*, que se encuentra en el volumen: J. TAUBES (Hrsg.), *Religionstheorie und Politische Theologie I. Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*, München-Paderborn-Wien-Zürich, Fink-Schöningh 1985, 77-84.

alcance de la libertad humana queda radicalmente limitado junto con el radio de acción de la capacidad humana de hacer el mal»<sup>17</sup>.

La teología nominalista y protestante de la omnipotencia, unilateralizando un elemento de la tradición teológica, refuta la primera refutación de Marción — esto es, la misma tradición teológica en su conjunto —, dejando al hombre abocado a una alternativa excluyente: o bien aceptar la propia aniquilación, a saber, la aniquilación de la razón y de la libertad humanas, o bien tomar sobre sí mismo la condición de la emancipación a través de una autoafirmación traumática (por traumatizada y traumatizadora): la modernidad. «Cuando al hombre le fue teológicamente exigido quitarse la cabeza ante Dios, la cabeza optó por lo profano»<sup>18</sup>. La modernidad es, pues, teológicamente suscitada, pero el elemento teológico no es interno a ella, sino meramente la ocasión externa que fuerza su emergencia. El motivo escatológico funciona indirectamente: la modernidad no asume su sustancia, sino que, al contrario, niega la negación de la realidad mundana que las versiones gnósticas y neognósticas de la escatología quieren imponer. Allí donde Dios se convierte en el aniquilador del mundo, el mundo debe preservarse sin Él (extrateológicamente) o, si llega a ser necesario, contra Él (antiteológicamente). Fue por este motivo que los hombres hubieron de inventar la modernidad, es decir, la época de la neutralización de la escatología bíblica... ¿Qué surgió de esta autoafirmación que pone distancia y se hace externa, al menos aparentemente, respecto del origen teológico que «pierde el mundo»? ¿Qué surgió, pues, en primer término, de la modernidad naciente?...

d) Primer gran hito de la modernidad: la teodicea leibniziana.

Lo primero que brotó de ella — de la modernidad — como producto característicamente suyo, fue la necesidad de encontrar un camino para poder descargar de nuevo a Dios de la existencia del mal en el mundo. Esto es: la *teodicea*. Si la modernidad nace como segunda refutación de la gnóstica y herética pérdida escatológica del mundo, que en la forma de la teología de la omnipotencia divina franciscana y protestante carga toda la culpa del mal en el mundo sobre la espalda del Dios creador, no es nada extraño que aquel siglo en el que es condensan por primera vez las aportaciones más importantes de la modernidad (el XVIII) acabara su primera década con la publicación de la gran obra de Leibniz: *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal* (1710).

Desde la perspectiva de Marquard, la teodicea leibniziana es una de las formas iniciales, y de las más paradigmáticas y persistentes, en que se abren paso las descargas (*Entlastungen*) y las compensaciones (*Kompensationen*) de los excesos de sentido propias de la modernidad. Toda la modernidad se encontrará atravesada de «motivos teodiceicos». Tratando de liberar a Dios de la responsabilidad absoluta por la existencia del mal en la creación, la teodicea devuelve al mundo y al ser humano una consistencia y una autonomía relativas cuya misión es contrabalancear la pérdida extrema provocada por el absolutismo teológico a finales de la Edad Media. El hombre de este modo recuperado para sí mismo, asume paulatinamente por esta vía, sin embargo, un doble papel cada vez más incómodo: el de acusador en el proceso contra Dios que determina la nueva forma *judicial* tomada por la filosofía y, a la vez, el de encargado de descargar a Dios comprobando que el mal existente no es otra cosa que la condición indispensable del bien máximo que supone la creación de un mundo habitado por seres libres.

La teodicea se presenta, por tanto, como la positivación de la realidad mundana necesaria para contrarrestar la negativación del mundo y del hombre provocada por una teología lastrada de elementos gnósticos. Esta positivación incluye en su ejecución la afirmación de la *autonomía* de la creación. La filosofía toma por primera vez, en este contexto, la forma de un proceso judicial

<sup>17</sup> «[Das – meine ich – ändert sich] genau dort, wo – durch den spätmittelalterlich nominalistischen theologischen Absolutismus – im Namen der göttlichen Allmacht mit der Reichweite der menschlichen Freiheit auch der Aktionsradius menschlicher Übeltäterschaft radikal eingeschränkt wird» (PS 21).

<sup>18</sup> «Der Kopf optiert fürs Profane, wenn dem Menschen theologisch zugemutet wird, vor Gott auch den Kopf abzunehmen» (*Aufgeklärter Polytheismus — auch eine politische Theologie?*, § 5, p. 81).



de acusación y de defensa: de entrada, de Dios, pero también indirectamente — sobre todo a la larga — del ser humano mismo. Leibniz fue quien introdujo el término «teodicea», aunque fueron sus críticos jesuitas los que en primer lugar hablaron de «optimismo»<sup>19</sup>. El optimismo es la *contraposición* — esto es: la refutación — de la gnosis que había positivado la experiencia de la extrañeza del mundo a través de la negativación del mundo. Desde este punto de vista, Leibniz es un sobrio defensor de la modernidad y del cristianismo *a la vez*: contra el «todo o nada» del gnosticismo redivivo en la teología de la omnipotencia, afirma la bondad de Dios y del mundo, no como la de un «Dios de la convicción» enteramente ajeno al mundo que realiza inmediata y directamente una intención absoluta de sentido en la realidad intrahistórica, sino como un «Dios de la responsabilidad» lleno de sabiduría mundana capaz de «calcular» cuáles son a la larga las mejores «composibilidades» y de qué manera se puede obtener el máximo bien con el mínimo mal. Dios, pues, debe permitir unos ciertos males «como *conditiones sine quibus non*, no de un mundo bueno sin sombra, sino sólo del mejor mundo, del mundo óptimo: la creación es el arte de lo mejor posible»<sup>20</sup>.

La teodicea es ya moderna pese a su sustancia teológica: hace del hombre autónomo el acusador de Dios transformando la filosofía en un proceso. El *juicio*, de momento, tiene sus propios límites, y redundante en la descarga de Dios y en la positivación del mundo como escenario de las mejores posibilidades para un cosmos tan óptimo que incluye seres libres como el hombre. La teodicea, por tanto, argumenta la bondad del Dios omnipotente no por el medio clásico de la filosofía helenística: indicando que los males de la vida son suficientemente compensados por sus bienes, sino a través de un mecanismo peligroso: la «teleologización [del mal o] de la infelicidad»<sup>21</sup>; esto es: convirtiendo el mal en el instrumento que Dios necesita para la realización del mejor de los mundos posibles. «El principio secreto fundamental de esta teodicea es, por eso — *horribile dictu* —, la sentencia: el fin santifica los medios»<sup>22</sup>. La asunción más o menos implícita de este principio inmoral, unida a otros factores, desencadena en pocas décadas «la crisis del optimismo y el nacimiento de la filosofía de la historia», como reza el título de uno de los ensayos tardíos de Marquard<sup>23</sup>.

e) La moderna filosofía revolucionaria de la historia como teodicea modificada.

La teodicea clásica sufre por tanto una primera quiebra cuyos principales motivos son los dos siguientes: ciertas experiencias intensificadas del mal que ahora comentaremos brevemente y la radicalización de aquella «teleologización del mal» cuyo motor oculto es el principio «el fin santifica-justifica los medios».

En 1755 un terremoto atroz asola Lisboa. La catástrofe sacude profundamente la conciencia moral y religiosa de Europa entera. La experiencia intensificada de un mal histórico en el que, además, el hombre y su libertad no han jugado función relevante alguna, pone un grave interrogante junto al optimismo postulado por Leibniz y vagamente presente en todo el racionalismo de las Luces. Voltaire publica, al año siguiente (1756), su *Essai sur l'histoire générale et sur les mœurs et l'esprit des nations*, en un esfuerzo por discutir el *Discours sur l'histoire universelle* de Bossuet (de 1681). Según Marquard — que invoca la autoridad de Löwith — se trata del primer gran ensayo de la moderna filosofía de la historia, surgido en explícita contraposición a uno de los últimos y más mundanizados ejemplos de la «teología cristiana de la historia» propiamente dicha. En realidad, la expresión misma «filosofía de la historia» aparece por primera vez, con un sentido muy específico que no puede ser reducido a la mera designación de una disciplina académica que incluya toda clase de reflexiones sobre la historia, en la introducción de la segunda edición (de 1765) de la obra de Voltaire, precisamente como

<sup>19</sup> Cf. SM 94.

<sup>20</sup> «[Er muß also auch] Übel »zulassen« als *conditiones sine quibus non* nicht der schattenfrei guten, sondern nur der besten, der Optimalwelt: Schöpfung ist die Kunst des Bestmöglichen» (SM 96).

<sup>21</sup> «Die Teleologisierung des Unglücks» (GU 16-17).

<sup>22</sup> «Das geheime Grundprinzip dieser Theodizee ist darum – *horribile dictu* – der Satz: Der Zweck heiligt die Mittel» (AP 47).

<sup>23</sup> *Die Krisis des Optimismus und die Geburt der Geschichtsphilosophie* (SM 93-108).

caracterización bien determinada de lo que quiere proponer con su escrito: sin duda, algo muy distinto a la teología cristiana de la historia. Entre ambas ediciones, en enero de 1759, Voltaire publica en Ginebra el *Candide ou l'Optimisme*. El terremoto de Lisboa, por tanto, es uno de los motivos que conduce a la crisis del optimismo teodiceico y al nacimiento, a partir de aquí, de una nueva clase de filosofía que tendrá un rango fundamental en los siglos siguientes: la filosofía de la historia<sup>24</sup>. ¿Cómo se produce, según Marquard, la transición concreta entre estas dos formas de la filosofía «moderna»?

Constatamos, para empezar, la raíz teodiceica de la moderna filosofía revolucionaria de la historia. Frente a las experiencias intensificadas del mal en la historia, que hacen imperceptible el bien máximo que el optimismo afirma como existente en el mundo, la teodicea deja de tener éxito en su tarea de descargar a Dios de la responsabilidad por el mal a través del principio según el cual el fin (el bien) justifica los medios (los males concretos). Si la opción que se toma no implica la impugnación del principio mismo de semejante creación, el resultado final no puede ser otro que la exigencia de descargar a Dios mismo — a favor de su bondad — de la tarea de la creación. La crisis de la teodicea, pues, provocada entre otras cosas por su necesaria asunción de un principio inmoral, desembocará poco después en la filosofía de la historia, que acentúa la posición de autonomía del hombre haciéndole sustituir a Dios como creador de la realidad histórica, en la que toda otra realidad tiende a quedar subsumida.

En otras palabras: de la quiebra de la primera teleologización del mal y de la infelicidad (de la quiebra de la teodicea clásica) surge, cuando no se da por impugnado el principio secreto de aquella teleologización (el principio «el fin justifica los medios»), la «filosofía de la historia». Cuando no sólo se renuncia a aquella impugnación, sino que, al contrario, se quiere pensar coherentemente hasta el final el principio rector de aquella teodicea, el resultado — la filosofía de la historia — es una teodicea modificada en la que se extreman los dos elementos ya presentes en la versión clásica leibniziana: la posición de autonomía del hombre que descargaba con su libertad a Dios por la responsabilidad del mal en el mundo y el motivo del mal como medio o instrumento de un cálculo divino que redundaba en el mejor de los bienes posibles. En efecto: la posición de autonomía del hombre que descargaba con su libertad a Dios por la responsabilidad del mal en el mundo se modifica ahora en el sentido de la sustitución de Dios mismo como creador a favor de la acción histórica del hombre, mientras que el motivo del mal como medio o instrumento de un cálculo divino que redundaba en el mejor de los bienes posibles deja de entenderse como algo actual en cada momento del tiempo para pasar a ver y transformar la historia entera, entendida como «progreso», en el escenario de la lucha de males relativos que lleva a la plena realización futura por el hombre de un bien absoluto en el que concordarán y se reconciliarán todas las disonancias del pasado y del presente.

Si nos detenemos un instante en el primero de estos dos elementos, las palabras del propio Marquard lo formulan con una fuerza insuperable:

«Allí donde este principio ["el fin santifica o justifica los medios"], como principio creacional, permanece pese a todo no impugnado, debe tener, finalmente, la consecuencia siguiente: Dios debe ser — a favor de su bondad — liberado del papel de creador; debe serle permitido — para salvar su bondad — su no-ser o algo muy cercano. La moderna filosofía de la historia extrae — no por casualidad, inmediatamente después de 1755 — esta consecuencia — la conclusión, a partir de la bondad de Dios, de su no existencia —, en la medida que — pienso: para descargarlo — proclama al hombre como creador en lugar de Dios y declara que la realidad es aquella creación que — como Vico pensó por primera vez — el hombre puede hacer por sí mismo: la historia»<sup>25</sup>.

<sup>24</sup> Los principales autores a los que Marquard remite una y otra vez en todos estos asuntos, y a los que aquí no podremos referirnos con detalle por motivos de espacio, son Karl Löwith, Reinhart Koselleck y Jacob Taubes. Sobre las cuestiones de fondo planteadas en todos ellos, y con un breve pero exacto capítulo dedicado a Marquard, se hará bien consultando la excelente obra de J.-C. MONOD, *La querelle de la sécularisation. Théologie politique et philosophies de l'histoire de Hegel à Blumenberg*, Paris, Vrin 2002 (trad. esp. de I. AGOFF, *La querrela de la secularización. Teología política y filosofías de la historia de Hegel a Blumenberg*, Buenos Aires, Amorrortu 2015).

<sup>25</sup> «Wo dieses Prinzip als Prinzip der Schöpfung gleichwohl unangefochten bleibt, muß das schließlich folgende Konsequenz haben: Gott muß – zugunsten seiner Güte – aus der Rolle des Schöpfers befreit, ihm muß – zur Rettung

Acentuando la libertad del hombre hasta reemplazar a Dios, la filosofía de la historia absuelve al antiguo creador de la presencia del mal en el mundo mediante la mejor de las coartadas: la que proporciona la inexistencia. Se desemboca, pues, en una especie de «muerte de Dios» *teológicamente* provocada, esto es, alcanzada por razones estrictamente teodiceicas: «la filosofía de la historia es la consumación de la teodicea surgida de una crisis de la teodicea a través de la radicalización de la teodicea, por medio de la absolución de Dios a causa de la más evidente de las inocencias posibles, a saber, la inocencia debida a la inexistencia»<sup>26</sup>.

La filosofía de la historia es una segunda teodicea que, con el fin de mantener la teologización del mal críticamente contenida en la primera, se ve obligada a resolver el mal presente a favor de un «Super-Optimismo futurizado»<sup>27</sup>, y a excusar a Dios suprimiéndolo. Con esto lleva al extremo, por otra parte, la posición teodiceica inicial de autonomía del ser humano, que se convierte ahora en el único responsable de la historia que ha de realizar la salvación. Las consecuencias últimas de todo ello, sin embargo, no dejan de ser muy reveladoras y sorprendentemente ambivalentes:

«A través de este ateísmo *ad maiorem Dei gloriam*, el ser humano se convierte en el heredero de las funciones de Dios [pero] no sólo de su función como creador, sino también — y por esta razón precisamente (esto es aquí importante) — de su función como acusado de la teodicea. Así pues, a través de la filosofía de la historia vale lo siguiente: la filosofía sigue siendo un proceso y el hombre sigue siendo el acusador absoluto, pero al menos una cosa ha cambiado: el hombre, en lugar de Dios, se convierte a partir de ahora — respecto del mismo asunto: respecto del mal en el mundo — en el acusado absoluto. Esta es, pienso, la decisiva nueva determinación del hombre que la radicalización de la teodicea en filosofía de la historia comporta poco después de 1750 y sobre la que deseo aquí llamar la atención: el hombre se convierte en *el acusado absoluto*, y éste es *in nuce* el hallazgo que he denominado "hipertribunalización" de la realidad vital humana»<sup>28</sup>.

f) Hipertribunalización y evasiones hacia la inimputabilidad.

Ya los Padres de la Iglesia (Orígenes y Agustín, como hemos visto más arriba) descargaron a Dios del peso del mal en el mundo afirmando la relativa libertad del hombre, respondiendo así a la liquidación gnóstica de la realidad y contraponiendo a la escatología herética marcionita la escatología ortodoxa de la Iglesia y su moderada-relativizadora perspectiva intrahistórica. El peligro de que esa libertad del hombre se tradujera en una presión insostenible se resolvió mediante la afirmación complementaria de la preeminencia de la gracia divina como instancia última. La acusación absoluta dirigida al hombre a causa del pecado se vio así rebajada por medio de la siempre graciosa acción salvadora de Dios, que precede y, en grados diferenciados, hace posible, la siempre segunda actividad libre de la criatura. Libertad y gracia, pues, se compensan y relativizan recíprocamente en el delicado equilibrio de la doctrina cristiana tradicional.

---

seiner Güte – sein Nichtsein erlaubt oder gar nahegelegt werden. Diese Konsequenz – den Schluß von der Güte Gottes auf seine Nichtexistenz – zieht – nicht zufällig unmittelbar nach 1755 – die moderne Geschichtsphilosophie, indem sie – ich meine: zu dessen Entlastung – statt Gott den Menschen als Schöpfer ausruft und die Wirklichkeit zu jener Schöpfung erklärte, die – wie dies zuerst Vico meinte – der Mensch selber machen kann: zur Geschichte» (AP 48).

<sup>26</sup> «Die Geschichtsphilosophie ist die aus einer Krise der Theodizee durch Radikalisierung der Theodizee entstehende Vollendung der Theodizee durch den Freispruch Gottes wegen der erwiesenen jeder möglichen Unschuld, nämlich der Unschuld wegen Nichtexistenz» (AP 48).

<sup>27</sup> «Futurisierter Über-Optimismus» (SM 93, 97 y 104).

<sup>28</sup> «Durch diesen Atheismus *ad maiorem Dei gloriam* wird der Mensch der Erbe der Funktionen Gottes: nicht nur seiner Funktion als Schöpfer, sondern eben darum auch (und das ist hier wichtig) seiner Funktion als Angeklagter der Theodizee. Danach gilt durch die Geschichtsphilosophie folgendes: Die Philosophie bleibt ein Prozeß, der Mensch bleibt der absolute Ankläger, aber mindestens eines hat sich geändert: statt Gott wird nunmehr – in der gleichen Sache: in Dingen Übel der Welt – zum absoluten Angeklagten der Mensch. Das ist – meine ich – die entscheidende Neubestimmung des Menschen, die die Radikalisierung der Theodizee zur Geschichtsphilosophie kurz nach 1750 mit sich bringt und auf die ich hier aufmerksam machen will: Der Mensch wird *der absolute Angeklagte*, und das ist – in nuce – der Befund, den ich als die ›Übertribunalisierung‹ der menschlichen Lebenswirklichkeit bezeichnet habe» (AP 48-49).

Pero en este mismo punto se encuentra, sin duda, el problema que emerge ahora con toda la fuerza a la vista de esa segunda teodicea que es la filosofía revolucionaria de la historia: en la medida en que la modernidad nació contra la teología de la omnipotencia divina (una especie de ruptura de aquel equilibrio a favor de la gracia y contra la libertad), la radical autoafirmación con la que se hubo de refutar por segunda vez la pérdida gnóstica del mundo partió sin más de la inversión, por así decir, de ese desequilibrio, a favor ahora de la razón y de la libertad del hombre y contra la gracia. Se trata del fenómeno o acontecimiento típicamente moderno que Marquard denomina «la pérdida de la gracia». En este contexto, la filosofía de la historia no pudo evitar que la transformación del hombre en el creador de la realidad lo convirtiera simultáneamente en el acusado absoluto por la permanencia del mal en el mundo. La acusación, además, deviene ahora «carente de gracia» (*gnadenlos*), esto es, «implacable». Y de aquí el fenómeno de la hipertribunalización. La nueva teodicea filosófico-histórica sigue concibiendo la filosofía como un proceso judicial y el hombre sigue ejerciendo de fiscal; lo importante ahora es, no obstante, que el hombre también debe hacer el papel del acusado absoluto. El hombre, libre autocreador de la realidad en cuanto histórica, se convierte, como protagonista, en el principal inculpado. El consiguiente incremento de la presión «jurídica» sobre el ser humano, a la vez acusador y acusado en un proceso del que ha desaparecido toda «gracia», amenaza su mera subsistencia psíquica e incluso física.

Ya la teodicea clásica fue una respuesta moderna a la gnosis aniquiladora del mundo, respuesta que partía de la autoafirmación (relativa) de la libertad humana en un contexto de pérdida de la gracia y que debió asumir — para descargar a Dios — una cierta teleologización del mal que contenía, oculto, el principio inmoral «el fin justifica los medios». El hombre acusaba a Dios; pero ni la libertad del primero era absoluta ni la acusación dirigida al segundo acababa en una sentencia condenatoria: el primero era libre sin ser creador ni, por tanto, responsable último; el segundo era bueno sin imponer el bien aniquilando la autonomía humana, sino respetándola. En la teodicea leibniziana, la responsabilidad divina era limitada y relativizada por la libertad del hombre, y la libertad del hombre era limitada y relativizada por su lugar en un mundo cuya bondad dependía, en último término, de la decisión creadora de Dios de acuerdo con un sagaz cálculo de las composibilidades cuyo resultado no podía ser, en principio, dudoso.

Pero lo que no podía ser, en principio, dudoso, llegó a serlo a causa tanto de las experiencias intensificadas del mal como de la creciente conciencia de lo que la «teleologización del mal» contenía de sospechoso y de peligroso. Si ya no hay gracia, si la autoafirmación de la razón y de la libertad resulta indispensable y si el peligro del principio de la teleologización parece poder ser conjurado mediante un determinado procedimiento de «cronificación», el resultado es la filosofía de la historia. Pero esta «teodicea modificada» no demuestra conservar, a la larga, ninguna de las virtudes de su original, y sí unos cuantos — y agravados — de sus problemas. Limitémonos a las dos caras del principal de ellos: la filosofía de la historia, poniendo al hombre histórico en el lugar del Dios creador, sólo descarga a Dios del peso del mal declarándolo inexistente al menos como creador, y haciendo entonces imposible descargar al hombre de esa misma carga absoluta; lastrado el hombre con tamaña sobrecarga, la moderna posición antignóstica de la autonomía experimenta tal grado de exigencia interna que, en esa versión filosófico-histórica, acaba por perder la moderación y la relatividad inmanentes características de la nueva época, retornando por esta vía a las intensidades escatológicas de la intención gnóstica directa e inmediata de sentido que se trataba de evitar desde el principio:

«Si la modernidad — de acuerdo con una definición posible — es la neutralización de la escatología bíblica, entonces la filosofía de la historia es la venganza de la escatología neutralizada respecto de esta neutralización; y si la modernidad — de acuerdo con la definición de Blumenberg — es la segunda superación de la gnosis, entonces la filosofía de la historia es la venganza de la gnosis doblemente superada respecto de su segunda superación. [...] Por lo que se refiere a la filosofía de la historia, lo malo no es la secularización ni operar con el concepto de secularización, sino más bien esto: que en ella la secularización no se ha verificado, o lo ha hecho poco; que en ella [la secularización] no ha tenido éxito. Por esto — lo repito —, la filosofía de la historia no es la modernidad, sino que en ella fracasa la modernidad. Ella quiere a toda costa poner un fin; y así ella pone y es el fin de la modernidad, y con

esto — en tanto que ella piensa lo contrario —, no el buen fin de una mala época, sino el mal fin de una buena época. La filosofía de la historia es la contramodernidad»<sup>29</sup>.

La «hipertribunalización» de la vida humana no es, por tanto, más que la prueba final de que la moderna filosofía revolucionaria de la historia sólo es moderna en cuanto a la fecha, no en cuanto a la naturaleza. La filosofía revolucionaria de la historia pretende heredar el motivo moderno de la autoafirmación de la razón y de la libertad del ser humano que la gnosis resucitada en la teología tardomedieval de la omnipotencia divina había hecho indispensable. Pero en cuanto extrema esa misma autoafirmación, traiciona su modernidad. Hasta la propia salida encontrada por la filosofía de la historia al fenómeno por ella misma provocado de la hipertribunalización es un índice de su gnóstica antimodernidad. ¿Cómo evita, en efecto, la filosofía de la historia, la acusación absoluta dirigida al hombre a causa del mal en el mundo? Se trata, diciéndolo en abstracto, de «evadirse hacia la inimputabilidad», esto es, de lograr sustraerse a la imputación absoluta en que consiste el fenómeno de la hipertribunalización. ¿Cómo hace tal cosa en concreto la propia filosofía de la historia? Distinguiendo, entre los hombres, aquellos que «comprenden» el sentido absoluto de la historia y trabajan por él, de aquellos otros — la mayoría — que nada entienden y son — deben ser — arrastrados por la corriente del tiempo: mientras los primeros logran por su conocimiento y acción en la historia evitar la imputación, los demás no hacen sino caer bajo su imperio con una furia redoblada.

Marquard cree, a fin de cuentas, que, en grados distintos, el fenómeno que caracteriza a toda filosofía de la historia, de las más radicales (el stalinismo, por ejemplo) a las más aparentemente moderadas (Habermas y su Escuela de Frankfurt, por ejemplo), es siempre sustancialmente el mismo: la fuga del «tener-conciencia-moral» al «ser-conciencia-moral», de uno mismo, en principio, de todos los demás a poco que se tercié. Pero debemos dejar ahora de lado las implicaciones y conexiones políticas más directas e internas de las posiciones marquardianas para pasar a las otras formas de evasión hacia la inimputabilidad que no se precipitan en el horror filosófico-histórico, esto es, aquellas — y sólo aquellas — que Marquard considera auténticamente modernas.

Todas ellas tienen y deben tener, en definitiva, un mismo principio fundamental, evidente desde la perspectiva de lo explicado en las páginas precedentes: se trata de rechazar, precisamente, aquel principio de la teleologización del mal que causó la crisis de la teodicea clásica y su transformación en filosofía de la historia, sustituyéndolo más bien por un principio de formulación liberal — la «división de poderes» — cuya sustancia no parece ser otra cosa que una generalización debilitada de aquel procedimiento clásico de la filosofía helenística al que antes hemos aludido de pasada y que consistía en indicar que los males de la vida son suficientemente compensados por sus bienes, y cómo lo son o pueden serlo. La forma de relativizar los males no es convertirlos en medios o instrumentos de un bien absoluto que existe en el cálculo divino o en un todavía peor incalculable radiante futuro humano: esto sigue haciendo de ellos absolutos intrahistóricos desde los que fácilmente se desencadenan las tormentas de la intención directa e inmediata — redentora — de sentido total. La verdadera forma de relativizar los males es viéndolos en su frágil y múltiple realidad finita, mezclados con los bienes igualmente frágiles, múltiples y finitos de esa misma realidad. De lo que se trata es de aprender, pues, a descargar y compensar unas cosas con otras, poniendo siempre que sea posible las buenas en-el-lugar-de [*stattdessen*] las malas, y sabiendo que eso no será así en todas las ocasiones ni por mucho tiempo. «*Vita brevis*»: tal es la más radical enseñanza de la modernidad como neutralización de las

<sup>29</sup> «Wenn die Neuzeit – nach einer möglichen Definition – die Neutralisierung der biblischen Eschatologie ist, so ist die Geschichtsphilosophie die Rache der neutralisierten Eschatologie an dieser Neutralisierung; und wenn die Neuzeit – nach Blumenbergs Definition – die zweite Überwindung der Gnosis ist, dann ist die Geschichtsphilosophie die Rache der zweimal überwundenen Gnosis an ihrer zweiten Überwindung. [...] ist bei der Geschichtsphilosophie das Schlimme weder die Säkularisation noch das Operieren mit dem Begriffe Säkularisation, sondern vielmehr dieses: daß in ihr die Säkularisation nicht oder zu wenig stattfand, daß sie in ihr nicht gelang. Daher – ich wiederhole es – ist die Geschichtsphilosophie nicht Neuzeit, in ihr mißlingt die Neuzeit. Sie will ohnehin ein Ende machen; so macht sie und ist sie das Ende der Neuzeit und damit – indem sie zwar selber das Gegenteil meint – nicht das gute Ende einer schlimmen, sondern das schlimme Ende einer guten Zeit. Die Geschichtsphilosophie ist die Gegenneuzeit» (SGP 16).

intensidades de la escatología «bíblica». Y estas son las «evasiones hacia la inimputabilidad» específica y auténticamente modernas: aquellas que tienen como misión descargar los énfasis excesivos y compensar las pérdidas provocadas, entre otras cosas, por esta misma moderación de las expectativas de sentido.

Ejemplos concretos: la aparición del sentido estético (que compensa la inclinación utilitaria del mundo moderno), la aparición de una antropología naturalista de la finitud humana (opuesta a las absolutizaciones filosófico-históricas del hombre), la progresiva consolidación del sentido histórico (como conciencia de la relatividad y multiplicidad de las realizaciones humanas) y de los impulsos de conservación del pasado (que compensa la aceleración del tiempo favorecida por el desarrollo científico-técnico), etc. Todas estas diversas formas, como otras, de la evasión hacia la inimputabilidad por medio de la división-multiplicación de los poderes que son los relatos, las ciencias, los saberes prácticos, los dioses, los libros (sagrados o no) y toda especie de análoga «herramienta» para la vida y el consuelo de los hombres, se pueden resumir básicamente en una sola: la emergencia de aquello que en el siglo XIX recibió, en Alemania, el nombre de ciencias del espíritu (*Geisteswissenschaften*).

Podemos dar aquí por concluido el presente repaso de la narración marquardiana de la historia de la modernidad, apuntalándolo simplemente con una pregunta final: ¿qué premisas y consecuencias *reales* tiene para el propio proyecto de Marquard y para la idea misma de la modernidad que lo sostiene, el «politeísmo ilustrado y desenfático» implícito en el camino que acabamos de recorrer, esto es, la neutralización *in actu exercitu* en que consiste su pensamiento? Nuestra respuesta reza que eso, entre los modernos, sólo lo pudo saber, y por anticipado, Nietzsche.

#### 4. Transiciones hacia Nietzsche: apuntes finales a modo de conclusión.

El pensamiento de Odo Marquard gira en gran medida en torno a un problema esencial: la manera en que quepa establecer la conexión entre escatología y modernidad. El interés específico de este pensamiento radica en la amplitud con la que pone la cuestión, el número y la calidad de los autores que moviliza en su debate, el generoso abanico de conocimientos que contiene en relación a las distintas formas en que es posible plantear el tema y la audacia imaginativa de las tesis particulares en las que lo despliega, así como la osada puesta en escena de los trasfondos teológicos subyacentes.

Escatología y modernidad: ¿significa esto quizá que la modernidad, como época histórica, sólo tiene sentido en la medida en que afronta la referencia a los «últimos tiempos» implícita en su propia denominación? ¿O acaso no es cierto que una época que se llama a sí misma «moderna» está diciendo así que no espera otra tras ella?... Todo esto, a su vez, ¿significaría en cualquier caso que las únicas narraciones posibles de la historia de la modernidad son, para la propia modernidad, las «teológicas»? ¿En qué modo peculiarísimo deberían y podrían ser «teológicas» tales narraciones, puesto que parten necesariamente a la vez de la autonomía moderna?...

Marquard: contra la falsa modernidad como escatología inmediata del sentido, la contraescatología escéptica como la auténtica modernidad. ¿Qué género de neutralidad es y puede ser la de una época, la modernidad, consecuentemente pensada como era de las neutralizaciones? ¿En qué relación podría encontrarse con lo por ella misma neutralizado y en cuanto por ella misma neutralizado — con la escatología? ¿Se puede ser neutro respecto de lo que se neutraliza? Neutro, aquí, ¿en qué sentido? ¿En el de lo que ni se afirma ni se niega? ¿En el de lo que unas veces se afirma y otras se niega?

Marquard conoce el argumento de los enemigos «teológicos» de la autonomía moderna según el cual hasta la muerte de Dios habría sido — teológicamente — provocada por «[la] fuga ante una omnipotencia de Dios teológicamente extremada hacia una contraomnipotencia del hombre

antropológicamente extremada»<sup>30</sup>. Esto es: el argumento según el cual la propia muerte de Dios tendría como causa principal un motivo esencialmente teológico, aunque desmesurado (una cierta versión de la omnipotencia divina), que habría suscitado a continuación la desmesura inversa (la omnipotencia del hombre). Lo que tal argumento da por supuesto es, evidentemente, que la *sustancia* originaria de la cuestión es teológica y que su derivación moderna, por tanto, traslada al terreno antropológico un contenido cuya propiedad primera era asunto de la religión, y no de la filosofía o de lo «profano» en general. Se trataría de una modalidad particular del teorema de la secularización, criticado por Blumenberg en la exacta medida en que parece implicar la dependencia de la modernidad justo allí donde ella misma está postulando y afirmando su independencia.

La respuesta de Marquard da un paso más e incluso evita las aporías que a su juicio comporta el planteamiento que Blumenberg hizo de la cuestión: sustituyendo *sustancia* por *función*, el autor de *Die Legitimität der Neuzeit* no resolvió el problema, sino que simplemente lo formuló de otra manera y lo trasladó. La cuestión es si existe o no una dependencia *interna* de la modernidad con respecto al cristianismo, y no si ésta es *sustancial* o meramente *funcional*. Si la modernidad es en verdad independiente del cristianismo, esto sólo puede significar que toda relación histórica de aparente filiación debe ser, en realidad, completamente *extrínseca*. Marquard, a diferencia de autores de otras latitudes más proclives al *borrado* que deja de pensar, no niega ni quiere negar la masiva evidencia histórica que habla de la presencia del cristianismo en los orígenes de la modernidad. Sencillamente, establece la más radical y absoluta *exterioridad* entre ambos: la presencia del cristianismo en los orígenes de la modernidad actúa únicamente a modo de *trauma*; así pues, *negativamente*, y en ningún caso de cualquier forma que pudiera sugerir una relación interior y *positiva*. Por formación y por conocimientos nuestro autor no se escamotea el carácter teológico de muchas de las constelaciones que encontramos tanto en los inicios como en el despliegue de la modernidad. Si ésta ha de ser autónoma con respecto a todas ellas, de algún modo peculiar deberá articularse aquella presencia teológica con la exterioridad absoluta y con la afirmación extrema de independencia que la moderna promesa de neutralización contiene de forma implícita y explícita.

La única manera de sostener simultáneamente la realidad y su negación — en nuestro caso: el carácter manifiestamente teológico de los contenidos de la historia de la modernidad tal como es narrada por el propio Marquard y, a la vez, la eliminación de estos contenidos, de su sustancialidad y de sus relaciones de filiación interna — consiste en presentar la mencionada historia de los últimos siglos en la forma de una autodestrucción del cristianismo. Nietzsche, más allá de Marquard, ciertamente ha sido el único que ha afrontado el problema de fondo llevando al extremo la evidencia negativa: cómo hacer compatible la admisión de que nos movemos en un terreno esencialmente teológico proclamando al mismo tiempo la entera autonomía respecto a la teología. Basta con leer y pensar el texto clásico de *La genealogía de la moral*:

«Todas las grandes cosas sucumben por sí mismas, por un acto de autosupresión: así lo quiere la ley de la vida, la ley de la "autosuperación" *necesaria* [que existe] en la esencia de la vida, — al final siempre se le dice al legislador mismo: *patere legen, quam ipse tulisti*. Así es como sucumbió el cristianismo *en cuanto dogma* por su propia moral; y así es como ahora también el cristianismo *en cuanto moral* tiene que sucumbir, — nosotros nos encontramos en el umbral de *este* acontecimiento. Después de que la veracidad cristiana ha sacado una conclusión tras otra, saca al final su *conclusión más fuerte*, su conclusión *contra* sí misma: y esto sucede cuando plantea la pregunta "¿qué significa toda voluntad de verdad?"...»<sup>31</sup>.

<sup>30</sup> «[Die] Flucht vor einer theologisch übersteigerten Allmacht Gottes in eine anthropologisch übersteigerte Gegenallmacht des Menschen» (SGP 68).

<sup>31</sup> «Alle grossen Dinge gehen durch sich selbst zu Grunde, durch einen Akt der Selbstaufhebung: so will es das Gesetz des Lebens, das Gesetz der *nothwendigen* "Selbsüberwindung" im Wesen des Lebens, — immer ergeht zuletzt an den Gesetzgeber selbst der Ruf: "patere legem, quam ipse tulisti." Dergestalt gieng das Christenthum *als Dogma* zu Grunde, an seiner eignen Moral; dergestalt muss nun auch das Christenthum *als Moral* noch zu Grunde gehn, — wir stehen an der Schwelle *dieses* Ereignisses. Nachdem die christliche Wahrhaftigkeit einen Schluss nach dem anderen gezogen hat, zieht sie am Ende ihren *stärksten Schluss*, ihren Schluss *gegen* sich selbst; dies aber geschieht, wenn sie die Frage stellt "was bedeutet aller Wille zur Wahrheit?"...». F. NIETZSCHE, *Zur Genealogie der Moral*, III, § 27, *Kritische*

El reverso de una narración inteligente de la historia de la modernidad que quiera evitar el uso enfático de términos como «secularización» y otros, no puede serlo una que sólo prescindiera del elemento teológico, a saber, una en la que el elemento teológico sencillamente se haya desvanecido, sino una narración que explique el encadenamiento de hechos de esta época y su evidente carga teológica como la exposición teológica de la autosupresión teológica de la teología — del cristianismo. Y esto es lo que, subyacente a Marquard, en realidad hizo Nietzsche.

Quizá sea cierto que la gnóstica negación («pérdida escatológica») del mundo llegó a ser tan avasalladora a finales de la Edad Media, que toda afirmación del mundo tiende a devenir desde entonces (al menos) extrateológica, cuando no completamente antiteológica, olvidando los delicados equilibrios teológicos de otros tiempos. Lo teológico debe ser, para la modernidad entendida como la época de esa afirmación del mundo, lo que queda fuera de toda consideración, pues siempre despierta la sospecha de la negación gnóstica del mundo.

En el horizonte teológico gnóstico fácticamente dado —según Marquard— a finales de la Edad Media y comienzos de la Modernidad, Dios es en sí mismo la negación del mundo. Toda afirmación del mundo debe tender a identificarse, en tales circunstancias, con la negación del mundo, esto es, con la negación de Dios. Y toda interpretación del mundo (en particular: toda autointerpretación de esa lucha moderna antignóstica) debe tender a identificarse con la de un devenir extra- o anti-teológico que, ante la evidencia de las filiaciones teológicas, sólo puede operar situándolas «fuera» desde «dentro»: esto es, determinando las herencias teológicas como el resultado de un proceso extra- o anti-teológico ínsito en lo teológico mismo. En otros términos: ante la evidencia histórica de las filiaciones teológicas existentes, la afirmación del mundo sólo puede resultar finalmente de la negación de la negación teológica del mundo que surja de esa misma negación: esto es, de la autonegación teológica de la negación gnóstica del mundo en la que presuntamente consiste la teología.

Nietzsche: una antignóstica afirmación del mundo que, en el horizonte más antiteológico de la modernidad, asume como condición irrevocable de sí misma la negación absoluta (la «muerte») de Dios provocada por la propia negatividad «teológica» del discurso teológico.... Paradoja: el mundo pasa a ser, entonces, un horror gnóstico absoluto<sup>32</sup> que debe ser absolutamente afirmado en cuanto tal. Tal afirmación «trágica» antiteológica y antignóstica de la negatividad gnóstico-teológica del mundo constituye por sí misma, sin embargo, un ambivalente fenómeno teológico — nos atrevemos a decir: *cristológico* — de primera magnitud. Lo que en él haya de autoencubrimiento — esto es: lo que de autoencubrimiento haya en la modernidad y sus más extremas pretensiones —, así como lo que sin duda pueda corresponder a la implacable objetividad de ciertos desarrollos de ideas que históricamente se han vinculado con el cristianismo, no es algo que aquí podamos abordar con garantías suficientes de imparcialidad y de éxito explicativo. El asunto permanece en forma interrogativa: ¿de qué modos y en qué direcciones se mueve la auténtica visión afirmativa del mundo entre la «anticristológicamente cristológica»<sup>33</sup> experiencia nietzscheana de la «tragedia» y la «trágica» superación cristiana — trinitaria, cristológica y escatológica — de la misma?

En cualquier caso, la única alternativa a aquella autoexposición originariamente nietzscheana de la teología como suicidio teológico sólo la constituiría, por supuesto, una explicación teológica

---

*Studienausgabe*, 5, herausgegeben von G. COLLI und M. MONTINARI, Berlin · New York · München, Walter de Gruyter · Deutscher Taschenbuch Verlag 1999, 410. La traducción es nuestra.

<sup>32</sup> Véase, por poner un ejemplo, el § 109 de *Die fröhliche Wissenschaft* (*Kritische Studienausgabe*, 3, 467-469).

<sup>33</sup> Cf. U. WILLERS, *Friedrich Nietzsches antichristliche Christologie. Eine theologische Rekonstruktion*, Innsbruck-Wien, Tyrolia 1988. Ver también, además de los libros y/o artículos clásicos de Benz, Grau, Biser, Salaquarda, Valadier y otros, los más recientes: D. FRANCK, *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, Paris, PUF 1998<sup>1</sup>, 2010<sup>2</sup>; B. STIEGLER, *Nietzsche et la critique de la chair. Dionysos, Ariane, le Christ*, Paris, PUF 2005. En otro registro ver también algunas de las primeras obras de Jean-Luc MARION, sobre todo: *L'Idole et la distance* y *Dieu sans l'être*.



de la unidad del designio divino de salvación capaz de mostrar cómo en él mismo — en el *Mysterium Christi* — incluso las sombras de su impugnación pueden llegar a ser recapituladas<sup>34</sup>.

---

<sup>34</sup> Sería ingenuo y absurdo querer mencionar aquí todos los intentos hechos a lo largo del siglo XX para recolocar el mensaje de la fe en su centro más radical. Probablemente sea cierto que todo esfuerzo pensante cristiano de una cierta entidad siempre constituye, de uno u otro modo, un tal intento de recentramiento, desde lo que hicieron los Padres, pasando por la teología monástica y los Escolásticos, hasta nuestros días. Incluso las diferencias confesionales palidecen ante esta cuestión que, en realidad, las subsume: ¿qué pretenden, a fin de cuentas, todas las polémicas entre protestantes, católicos y ortodoxos sino insistir en lo que, a juicio de cada una de las partes, se desliza fuera de aquel centro y en lo que permite permanecer en él? Grandes pensadores y creyentes como Karl Barth y Oscar Cullmann, Vladímir Lossky y Georges Florovsky, Odo Casel y Hans Urs von Balthasar, por mencionar sólo unos cuantos «pares», en definitiva tienen esto en común: invocar imperativamente el centro. Nos permitimos, pese a todo, mencionar a uno de esos grandes creyentes del siglo XX, ni que sea porque fue luterano, se convirtió al catolicismo sin abandonar las principales posiciones positivas del protestantismo y siempre se sintió cerca de los ortodoxos: Louis BOUYER. Pocas obras insisten más que la de este autor en la necesidad de identificar correctamente y asentarse con toda la existencia en la «vida en Cristo». Basta con citar uno de sus primeros clásicos, recientemente reeditado: *Le Mystère Pascal (Pashale sacramentum). Méditation sur la liturgie des trois derniers jours de la Semaine Sainte* (1945), Paris: Cerf 2009. Sobre Bouyer han empezado a publicarse monografías importantes procedentes, por ejemplo, de tesis doctorales; destacamos entre ellas, como obra de conjunto: D. ZORDAN, *Connaissance et mystère. L'itinéraire théologique de Louis Bouyer*, Paris: Cerf, 2008. También vale la pena consultar el número que *Gregorianum* dedicó a Bouyer en el décimo aniversario de su fallecimiento: *Gregorianum* 95, 4 (2014), bajo la dirección de Jacques SERVAIS, S.I.