

ALTERNATIVE TEMPORALITIES:
WAYS OF IMAGINING THE PASSING OF TIME

Temporalidades alternativas: modos de imaginar el paso del tiempo

Montserrat Herrero

Departamento de Filosofía/ICS de la Universidad de Navarra

mherrero@unav.es - <https://orcid.org/0000-0001-8949-3742>

Fecha recepción: 29.05.2020 / Fecha aceptación: 21.07.2020

Resumen

Una buena parte de las investigaciones en el ámbito de la teoría de la historia de las últimas décadas muestran un creciente interés en volver a imaginar la relación entre el pasado, el presente y el futuro en la historia. El artículo denomina «temporalidades alternativas» a aquellos modos de imaginar el paso del tiempo anti-lineales, cíclicos o helicoidales, que producen modos de representar la historia en los que pasado, presente y futuro se interpenetran. La teoría de la historia de Koselleck ha hecho mucho por estos modos de representar la temporalidad histórica. En particular, su noción de «horizonte de expectativa», abre el camino al

Abstract

Recent articles published in the last decade on theoretical aspects related to history deal with re-imagining the relationship between the past and the present in history. This article calls “alternative temporalities” those temporalities that imagine time and its passing in an anti-lineal way, cyclical and attuned to the persistence of the past in the unfolding of the present and future, and vice-versa. Koselleck’s theory of history has done much for these ways of representing historical temporality. In particular, his notion of “horizon of expectation” opens the way to the prominence of the future in the represent-

protagonismo del futuro en las representaciones del tiempo histórico. El artículo ahonda en las reflexiones de Koselleck sobre la derivación teológico-política de la idea de futuro arraigada en la profecía escatológica, para seguir el hilo de esta idea y conducirla más allá de las conclusiones de Koselleck, tomando pie de las reflexiones sobre el tiempo de algunos filósofos del siglo XX.

Palabras clave

Temporalidades, teoría de la historia, horizonte de expectativa, tiempo histórico, tiempo mesiánico, Reinhart Koselleck.

ations of historical time. The article delves into Koselleck's reflections on the theological-political derivation of the idea of the future rooted in eschatological prophecy, to follow the thread of this idea and lead it beyond the conclusions of Koselleck, following the point of view of some philosophers of 20th Century.

Keywords

Temporalities, theory of history, horizon of expectation, historical time, messianic time, Reinhart Koselleck.

1. Introducción: temporalidades alternativas

Una buena parte de las investigaciones en el ámbito de la teoría de la historia de las últimas décadas muestran un creciente interés en volver a imaginar la relación entre el pasado, el presente y el futuro en la historia.

La idea tradicional de que el pasado ha muerto (Pierre Nora), es decir, que queda atrás definitivamente en una imagen del tiempo lineal y progresiva que avanza hacia un futuro está siendo cuestionada. En efecto, postmodernismos de todo tipo intentan difuminar la rígida distinción entre pasado, presente y futuro. Tomando la expresión de Bruce Holsinger, denomino «temporalidades alternativas» a aquellos modos de imaginar el paso del tiempo anti-lineales, cíclicos o helicoidales, que producen modos de representar la historia en los que pasado, presente y futuro se inter-penetran.¹ La teoría de la historia de Koselleck ha hecho mucho por esta idea. En particular, su noción de «horizonte de expectativa» ha abierto el camino al protagonismo del futuro en las representaciones del tiempo histórico.

Un ejemplo contemporáneo de esta búsqueda de temporalidades alternativas es Aleida Assmann, quien en *Cultural Memory and Western Civilization Writing, Remembrance, and Political Imagination*² aboga por una construcción del pasado desde el presente. Es el caso también de Berber Bevernage, quien en *History, Memory and State-Sponsored Violence Time and Justice*³ estudia cómo se construye el tiempo histórico en momentos posteriores a regímenes represivos y concluye para esos casos la imposibilidad de la muerte del pasado. Por su

1. B. Holsinger, “Empire, Apocalypse and the 9/11 Premodern,” en A. Cole and D. Vance Smith, eds., *The Legitimacy of the Middle Ages: on the Unwritten History of Theory*, Durham, North Carolina & London, 2010, 94-119.

2. A. Assmann, *Cultural Memory and Western Civilization Writing, Remembrance, and Political Imagination*, Cambridge, 2011.

3. B. Bevernage, *History, Memory and State-Sponsored Violence Time and Justice*, New York and London, 2011.

lado, François Hartog afirma que estamos en un régimen histórico «presentista»⁴, es decir, un tiempo cuyo modo de pensar y escribir la historia concibe el presente como única posibilidad de acceder al pasado; y, en el que el futuro, se percibe como una amenaza. Es la falta de distanciamiento riguroso del presente respecto de su pasado, lo que permite a la memoria ser un concepto clave de la temporalidad presentista. Pero es esta una memoria que ya no prepara para el futuro, sino que queda reducida a su capacidad de germinar el presente.

2. Reinhart Koselleck y la interpenetración de los tiempos históricos

La teoría de la historia de Reinhart Koselleck fue pionera en esta nueva concepción de la interpenetración de los tiempos históricos. Si bien la cronología natural es esencialmente cíclica, el tiempo histórico juega con las dimensiones de presente, pasado y futuro, correlativas a los modos de experimentar el tiempo por parte del hombre. Para apuntalar esta afirmación, Koselleck cita tanto a Agustín de Hipona en el capítulo 11 de sus *Confesiones*, donde las tres dimensiones del tiempo se derivan a la memoria, a la percepción y a la expectativa en el alma,⁵ como a Heidegger en el capítulo 5 de *Sein und Zeit*, donde la constitución temporal de la existencia humana se revela como condición de toda historia posible. Finalmente remite a Gadamer, quien descubrió del mejor modo la implicación histórica de toda experiencia y de toda comprensión.⁶

En el núcleo del intento teórico de Koselleck está el reemplazar la imagen del tiempo lineal homogéneo con una noción de temporalidad estratificada, que está reñida con la idea de periodización de la historia producto de la modernidad.⁷ Nada está definitivamente ni en el pasado, ni en el presente, ni en el futuro, al menos en la interpretación de la historia. El modo de configurar históricamente el tiempo es interpretable desde esos vectores. De ahí que podamos hablar de «múltiples temporalidades». En efecto, los estratos del tiempo son «diferentes niveles temporales en los que se mueven las personas, se desarrollan los acontecimientos o se averiguan sus presupuestos de larga duración».⁸ La pluralidad metodológica que lleva consigo la estratificación temporal impide una periodización y una interpretación definitiva de la historia, porque un mismo acontecimiento puede aparecer

4. F. Hartog, *Régimes d'Historicité. Présentisme et expériences du temps*, Paris, 2003.

5. R. Koselleck, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, 1993, 338.

6. Mencionemos en este punto la idea gadameriana de historia efectual. H. G. Gadamer, "La continuidad de la historia y el instante de existencia", en *Verdad y Método II*, trad. Manuel Olasagasti, Salamanca, 1994, 370. Gadamer se refiere al hallarse ya siempre bajo los efectos de la historia, cuando estamos comprendiendo la historia. Nos habla del poder de la historia sobre la conciencia.

7. R. Koselleck, *Estratos del tiempo: estudios sobre la historia*, Barcelona, 2001, 36.

8. R. Koselleck, *Estratos del tiempo*, op. cit., 35.

ubicado de muy diferente manera en cada uno de los estratos: como nuevo o como viejo, como pasado, como presente o como futuro.⁹

Un perfecto exponente contrario a esta concepción sería, por ejemplo, Hans Blumenberg en sus tesis en *La legitimidad de la Edad Moderna*, en donde expone su posición rupturista de la Edad Moderna respecto de la Edad Media, como un tiempo nuevo. Como señala Kathleen Davis en su libro *Periodization and Sovereignty*,¹⁰ la periodización de la historia es simplemente un modo de ejercer el poder político asociado a la idea de soberanía y no una representación del tiempo histórico. En su opinión, la tesis de Blumenberg es una aplicación más de este principio. En efecto, la idea de soberanía nace con la Modernidad y con ella la Modernidad misma se convierte en un periodo soberano autoreferencial; en definitiva, es un modo de ejercer la «política sobre el tiempo», que derivó en una periodización lineal en la que las etapas sucesivas progresaban sobre las anteriores.

Sin embargo, muchos han interpretado la imagen de los estratos temporales de Koselleck como si fuera una teoría de la periodización. Es el caso de la misma Kathleen Davis, Peter Osborne o Lynn Hunt. Sin embargo, como señala Helge Jordheim,¹¹ la idea de temporalidades múltiples de Koselleck no debe entenderse en los términos de una pluralidad de tiempos históricos en sucesión cronológica, como si fuera una teoría alternativa de la periodización histórica. Más bien, como decía antes, intenta romper la idea de periodización lineal, integrando en la narrativa de la historia estructuras de comprensión circular, como son las estructuras de repetición o las formulaciones lingüísticas que permiten la continuidad de la historia.

El modo que tiene Koselleck de «historizar» el tiempo se mueve en dos vectores polarmente opuestos: el *Erfahrungsraum*, el espacio de experiencia, y el *Erwartungshorizon*, el horizonte de expectativa.¹² Estos dos polos son categorías formales que actúan como condición de posibilidad de que se puedan narrar historias. O como él mismo señala, «no existe ninguna historia que no haya sido constituida mediante las experiencias y esperanzas de personas que actúan o sufren».¹³ La teoría de la historia de Koselleck está anclada en la antropología.

9. R. Koselleck, *Estratos del tiempo*, op. cit., 36: «Cuando hablemos en adelante de estratos del tiempo, deberá pensarse también en los hallazgos de experiencia, descifrados analíticamente en tres estratos, que son la unicidad de los acontecimientos, las estructuras de repetición (de carácter circular respecto a los acontecimientos) y los fenómenos “trascendentes” (no en el sentido del más allá, sino en el sentido de que rebasan los límites de las generaciones presentes, *Estratos del tiempo*, op. cit., 41-42.), cuya existencia en la conciencia común sobrepasa la experiencia de individuos o generaciones». En efecto, a cada una de estas experiencias corresponde un método histórico: el registro, la narración y la re-escritura, son los tres que señala Koselleck en *Estratos del tiempo*.

10. K. Davis, *Periodization and Sovereignty: How Ideas of Feudalism and Sovereignty Govern the Politics of Time*, Philadelphia, 2008.

11. H. Jordheim, “Against Periodization: Koselleck’s Theory of Multiple Temporalities,” *History and Theory*, Vol. 51, No. 2 (2012), 151-171.

12. R. Koselleck, *Futuro pasado*. op. cit., 15 y 333 y ss.

13. R. Koselleck, *Futuro pasado*, op. cit., 335.

La tesis de Manuel Orozco ha llegado a conclusiones relevantes en este sentido, poniendo el énfasis en la noción de experiencias primarias.¹⁴

En lo que sigue, me centraré en la idea de horizonte de expectativa, que nos habla de uno de los «vectores del tiempo» tradicionalmente denominado «futuro». No hay que obviar, en cualquier caso, que también la idea de expectativa depende lógicamente del espacio de experiencia.

3. La derivación teológico-histórica de la idea de futuro en la Modernidad: el tiempo escatológico

Todo futuro es un horizonte de expectativa, aunque efectivamente en sí mismo es ya «históricamente interpretable» desde los diferentes vectores del tiempo. Esto es lo que permite a Lucien Hölscher en *Entdeckung der Zukunft*, siguiendo a Koselleck, diferenciar el «pasado presente», entendido como una expectativa en el pasado que ha venido a ser; el «futuro pasado», entendido como una expectativa de futuro que no se realizó en un presente; o de lo que fue un auténtico futuro no esperado –«futuro presente»–, es decir, el efectivo futuro de un pasado.¹⁵

En efecto, la coordinación de experiencia y expectativa se desplaza y modifica en el curso de la historia. Koselleck se detiene en dos acontecimientos históricos que están particularmente ligados a la comprensión moderna del futuro: la Reforma y la Revolución Francesa. Ambos parecen contradecir esta orientación a las múltiples temporalidades en favor de una idea de tiempo histórico lineal y acelerado gracias a una determinada imagen del futuro.

La Reforma con su particular interpretación de la parusía pone el énfasis en una nueva categoría temporal, a saber, la del «acortamiento del tiempo». Según Lutero, el fin del mundo se acercaba a toda velocidad, de modo que la última profecía iba a tener un cumplimiento inmediato. El Imperio ya no debería tener nada que ofrecer. El «acortamiento del tiempo» significaba para Lutero una bendición, al mismo tiempo que una llamada a estar vigilante, pues el tiempo restante era cada vez menor.¹⁶

14. M. Orozco Pérez, *Aceleración y temporalización de la historia. La modernidad según Koselleck*. Tesis doctoral, Universidad Carlos III de Madrid, 2017.

15. L. Hölscher, *Entdeckung der Zukunft*, Frankfurt am Main, 1999.

16. R. Koselleck, *The practice of Conceptual History. Timing History, Spacing Concepts*, Stanford, 2002, 245: «In Christian preaching, before the end of the world arrives, God is said to make time pass by more quickly. Behind this teaching stands the cosmological idea that God, as master of times, could bring about the planned end of the world earlier than scheduled and, in fact, would do so for the sake of the elect whose suffering would be alleviated (Mark 13:20, Matthew 24:22). Of course, one might psychologize or ideologize this mythological language of apocalyptic expectation. Within this belief in the imminent foreshortening of time, it is not difficult to see the wish of the suffering and the oppressed to exchange misery as fast as possible for paradise. However, if one observes the *topos* of the eschatological foreshortening of time in terms of its historical interpretations, one arrives at the astonishing finding that from the initially suprahistorical foreshortening of time came a gradual acceleration of history itself. Luther, for example, strongly believed that God would foreshorten time before the unknown end of the world. But he no longer believed years

En opinión de Koselleck, esta idea teológica de un tiempo lineal que se acorta gracias a la representación de un horizonte de expectativa, recibe un sustituto funcional en un mundo progresivamente secularizado: la «aceleración del tiempo». La nueva experiencia que abre el contexto de inteligibilidad secular a esta referencia temporal es el dominio progresivo de la tecnología.¹⁷ En efecto: «La experiencia primaria ya no está constituida por la experiencia de salvación con tintes religiosos, sino por la del éxito técnico, que integra la red comunicativa humana y eleva la productividad en intervalos temporales cada vez más reducidos».¹⁸

Una cierta modificación de esa imagen del tiempo acontece con la Revolución Francesa. A la aceleración se añade la incertidumbre y consiguientemente la amenaza. Es justamente en este particular momento, en su opinión, cuando aparece como tal la idea de «futuro» como un tiempo desconectado de cualquier presente, como lo nuevo que no se puede representar desde las categorías de que se dispone. No se puede excluir la posibilidad de que en ese proceso de aceleración el hombre mismo aniquile las condiciones de posibilidad de su propia existencia por saturación cultural y técnica.¹⁹

El *Sattelzeit* o tiempo de sutura, que así denomina a la cierta ruptura que se establece con el acontecimiento de la Revolución, marca una línea divisoria –que parece ser ontológica y no simplemente fruto de una perspectiva interpretativa–.²⁰ La imposibilidad del «uso del

would turn into months, months into weeks, and weeks into days before the eternal light would negate the difference between day and night; instead, he already interpreted the foreshortening of time historically: events themselves, with the disintegration of the church rapidly rushing onward, were for him a harbinger of the coming end of the world. The burden of proof for the engulfing Last Judgment was no longer summed up in the mythological imagination that rime itself is able to be foreshortened, but rather it was expected from empirically observable historical events as such».

17. R. Koselleck, *Zeitschichten: Studien zur Historik*, Frankfurt, 2000, 194: «Primar Erfahrung war nicht mehr die religiös eingefärbte Heilserwartung, sondern sie des technischen Erfolges, die in immer kürzeren Zeitabständen des menschlichen Kommunikationsnetzes zusammenführte und die Produktivität erhöhte».

18. R. Koselleck, «Acortamiento del tiempo y aceleración. Un estudio sobre la secularización», en: *Aceleración prognosis y secularización*, Valencia, 2003, 61.

19. R. Koselleck, «Acortamiento del tiempo y aceleración», *op. cit.*, 71: «podría entonces resultar que la aceleración registrada hasta hoy sea sólo el indicio de una fase de transición, tras la cual habrá que proceder a una nueva distribución de las respectivas cuotas entre duración y supervivencia, entre cambio y transformación. En términos políticos, lo importante es saber quién acelera o retarda a quién o qué, dónde y cuando». Parece que de nuevo estamos en lo de siempre: alguien tendrá que ocupar el lugar del *katechon*. Simplemente en este caso la retención no es de la venida del Anticristo, sino la retención de la aceleración.

20. En efecto, siendo así que la continuidad de la historia se produce en el medio lingüístico, como subrayó Gadamer (H.-G. Gadamer, «La continuidad de la historia y el instante de existencia», *op. cit.*, 142), el efecto de la Revolución según Koselleck fue sobre todo el cambio de significado de las palabras, lo cual supone la ruptura misma del medio de la continuidad por algún acontecimiento que no puede ser más que extralingüístico. Gadamer, «La continuidad de la historia y el instante de existencia», *op. cit.*, 136: «Los recursos fenomenológicos permiten mostrar que eso se da realmente, es decir, que no deriva sólo de nuestro interés cognitivo». Este nuevo comienzo producido por un acontecimiento político, está, sin embargo, lejos de pertenecer a una política del tiempo histórico, en la medida en que es el lenguaje en su conjunto el que se transforma y no una decisión historiográfica de periodización.

pasado» para comprender el presente es quizás el rasgo diferencial de la experiencia de la temporalidad histórica abierta por la Revolución, tanto o más que el hecho de la aceleración, es decir, de la prognosis de que todo va a ir más rápidamente que hasta ahora.²¹

Peter Burke en la introducción al libro *The uses of the Future in Early Modern Europe*, es crítico con la genealogía de la categoría de futuro que propone Koselleck. No se puede sin más ceñir al año 1770 la aparición de la idea de un «futuro construible» o de un «futuro abierto», que seculariza trivializando la visión apocalíptica. En su opinión, este tipo de representaciones del futuro habían existido en convivencia con la concepción teológica de la historia, no sólo en la modernidad temprana, entre el 1500 y el 1700, sino incluso en la época medieval.²² Siento simpatía hacia la perspectiva de Burke en la medida en que, de ser cierta, como él muestra con numerosos ejemplos, desbarataría la hipótesis de la progresiva secularización de la historia. Es cierto que los ejemplos que pone, tanto los basados en las novelas ficcionales sobre el futuro, como en las clásicas utopías de Moro, Campanella o Bacon, como en las vivencias de la historia social de los mercaderes, la planificación familiar o en el análisis de la idea de decadencia, no aluden a una de las cuestiones centrales en la que Koselleck hacer gravitar lo característico del nuevo tiempo por relación al periodo pre-moderno, a saber, la aceleración.

En cualquier caso, reconocer la novedad de la toma de conciencia de la aceleración del tiempo histórico como resultado de una transferencia de una idea del ámbito sagrado al profano, no implica asumir el proceso de secularización del tiempo histórico como una prognosis añadida. Más allá del comentario a las tesis de Koselleck y de la crítica a Hölscher, es interesante lo que Burke intenta mostrar –y que yo asumo en mi interpretación–, a saber: que tanto el paradigma apocalíptico del uso del futuro en la interpretación de la historia, como el paradigma de la constructibilidad del futuro, se dan en paralelo en muy diferentes contextos de escritura de la historia y no se debe absolutizar ninguno de ellos como característico del «espíritu de un tiempo».

Particularmente es interesante en este sentido el libro de Burrow y Wei, *Medieval Futures*, donde aparece con claridad cómo una época cargada de representaciones del futuro en forma de escatología, milenarismo y profecía contaba al mismo tiempo con representaciones «mundanas» del futuro. También los medievales trataban de predecir, planear y pronosticar el futuro.²³ De ahí que, lo que se podría reprochar a Koselleck es que, además de aceptar el proceso de secularización siguiendo a Karl Löwith sin demasiado contrapunto crítico, no haya dedicado apenas espacio al tiempo profético como una de las imágenes del paso del

21. R. Koselleck, “Acortamiento del tiempo y aceleración”, *op. cit.*, 64. «Mientras que, en lo tocante al contenido, la historia no puede sino repetirse, lo propiamente innovador de esta experiencia revolucionaria francesa reside en que todo ha ido más rápidamente que hasta ahora». Y cita también a B. G. Niebuhr, quien abunda en esta idea en *Geschichte des Zeitalters der Revolution* y lanzó esta prognosis en 1845, según cita el mismo Koselleck. Ver B. G. Niebuhr, *Geschichte des Zeitalters der Revolution*, Hamburg, 1845, vol I, 54.

22. P. Burke, “The History of the Future 1350-2000”, en: A. Brady and E. Butterworth, *The uses of the Future in Early Modern Europe*, New York, 2010, IX-XVIII.

23. J. Burrow y I. P. Wei, *Medieval Futures. Attitudes to the Future in the Middle Ages*, Woodbridge, 2000.

tiempo más fértiles para comprender modos de experiencia temporal alternativos al mero lineal, más allá de las reflexiones sobre la interpretación luterana del mismo.

Ciertamente, en los textos de Koselleck, como, por otra parte, también en los de Löwith, la comprensión del tiempo del cristianismo aparece como la inauguración de una imagen del tiempo lineal. Sin embargo, esta linealidad no puede ser interpretada como una sucesión de presente, pasado y futuro. Y si esto es así, tampoco se puede considerar válida sin más la tesis según la cual el tiempo lineal y acelerado se produce desde una imagen teológico-profética. Insisto, la aceleración parece ser una categoría post-cristiana relativa al tiempo histórico, que, sin embargo, aunque sea producto mental de una transferencia desde el ámbito teológico,²⁴ no se puede derivar como tal de presupuestos teológicos, porque, si bien toda profecía es en sí una interpretación histórica, la representación del tiempo que contiene no es meramente lineal. Es decir, la transposición de la escatología no derivaría en una concepción del tiempo meramente lineal.

A pesar de no tomarlo demasiado en serio, el mismo Koselleck percibe que «la posibilidad de descubrir el futuro choca, a pesar de los pronósticos posibles, contra un límite absoluto, porque no es posible llegar a experimentarla».²⁵ Es justamente ese límite absoluto lo que hay que pensar y no simplemente transportarlo ilimitadamente en una línea temporal.²⁶ Koselleck dirá, en primer lugar, que es un límite absoluto en el sentido de que no se puede

24. O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck (eds.) *Geschichtliche Grundbegriffe*, vol II, entrada *Fortschrift*, Klett, Stuttgart, 1975, 371.

25. R. Koselleck, *Futuro Pasado*, *op. cit.*, 340.

26. R. Koselleck, *Futuro Pasado*, *op. cit.*, 337: «la coordinación de experiencia y expectativa se ha desplazado y modificado en el transcurso de la historia. Si sale bien la prueba, se habrá demostrado que el tiempo histórico no sólo es una determinación vacía de contenido, sino también una magnitud que va cambiando con la historia, cuya modificación se podría deducir de la coordinación cambiante entre experiencia y expectativa». *Futuro Pasado*, *op. cit.*, 26: «A esta situación responde el hecho de que el futuro del mundo y su final estén incluidos en la historia de la Iglesia, por lo que las profecías que volvían a resurgir caían bajo el veredicto de herejía. El fin del mundo, que tardaba en llegar, constituyó a la Iglesia de tal modo que se pudo estabilizar bajo la amenaza de un fin del mundo que podía llegar en cualquier momento y en la esperanza de la Parusía. Hay que entender el *eschaton* desconocido como un factor integrador de la Iglesia que, de ese modo, pudo asentarse como mundo y estructurarse como institución. La Iglesia es ya, en sí misma, escatológica. Pero, en el momento en que las figuras del apocalipsis de Juan se aplican a sucesos o instancias concretos, la escatología actúa de forma desintegradora. El fin del mundo es un factor de integración sólo en la medida que queda indeterminado en un sentido político-histórico. De este modo, el futuro, como posible fin del mundo, ha sido incluido en el tiempo como constitutivo para la Iglesia y no se encuentra, en un sentido lineal, al final del tiempo: más bien, se puede concebir el final del tiempo sólo porque está conservado desde siempre en la Iglesia. Y así la historia de la Iglesia es la historia de la salvación. Esta tradición fue destruida en sus presupuestos internos por la Reforma. Ni la Iglesia ni los poderes mundanos eran capaces de sujetar las energías que irrumpieron en el mundo de Europa con Lutero, Zuinglio y Calvino. Lutero desesperaba, en su ancianidad, de que fuera posible la paz: la época del Imperio no puede ofrecer ya nada». Lo que yo denomino «tiempo profético» es en esta descripción de Koselleck «el tiempo de la Iglesia» y no es transferible a categorías históricas, como si sucedía en la interpretación de Lutero. El tiempo de la Iglesia no es lineal y no es, estrictamente hablando, tampoco histórico. Por cierto, que también Nietzsche habla de

deducir de lo que se piensa, es decir, no es una extensión del tiempo presente hacia adelante y, por tanto, es un límite absoluto para la experiencia. Hay un hiato entre experiencia y expectativa que al pensamiento le aparece como una aporía. La historia es indisponible.²⁷ El futuro histórico, dirá Koselleck, no se puede derivar por completo a partir del pasado histórico.²⁸ Siempre sucede algo distinto a como se espera. Por eso, tampoco se debe hablar de causalidad en las narrativas históricas. De ahí la conveniencia de pensar el tiempo histórico desde la estructura temporal de la profecía.²⁹

Koselleck de hecho evoca la «lógica profética» en algunos párrafos del análisis de su concepto de crisis en *Geschichtliche Grundbegriffe*.³⁰ Siguiendo el argumento de Kittel en *Theologisches Wörterbuch des Neuen Testaments*, señala cómo el sentido forense del término crisis fue acogido en la traducción de la Biblia de los 70 y, de ese modo, transferido a la esfera teológica. En el siglo XVIII la transferencia fue la inversa, del sentido teológico a la filosofía de la historia y a la interpretación de la historia como tal. En su opinión, el primero en capitalizar este sentido fue Schiller: *Die Weltgeschichte ist das Weltgericht*.³¹ La única crisis relevante es el juicio final en el que se hará verdadera justicia. Lo cierto es que, a través del anuncio de Cristo, esa justicia ha sido en parte revelada aquí y ahora, aunque aún no haya llegado a

un «tiempo absoluto». *Posthumous Fragments* 1884 25[406]: «Unsere Ableitung des Zeitgeföhls usw. setzt immer noch die Zeit als absolut voraus».

27. En este punto ver R. Koselleck, “Sobre la disponibilidad de la historia,” en *Futuro pasado*, *op. cit.*, 251-266. También el desarrollo que ha hecho de sus tesis C. Bouton en *Faire l'histoire*, Paris, 2013. Aparece ahí una genealogía de la factibilidad de la historia y las objeciones que ha puesto la teoría de la historia a esa categoría.

28. R. Koselleck, *Futuro Pasado*, *op. cit.*, 341.

29. Esto lo entendieron bien los filósofos modernos, particularmente Hobbes, cuando señaló que el poder dependía de la capacidad de prever el futuro. No en vano los sistemas absolutos tuvieron una lucha sostenida contra las profecías de cualquier tipo, como se puede ver en la obra de Hobbes. T. Hobbes, *Leviatán*, capítulo 36. O en el caso de Spinoza. B. Spinoza, *Tratado teológico-político*, capítulo 1. Así señala Koselleck: «El Estado consigue, a la fuerza, convertirse en monopolio del dominio del futuro reprimiendo las interpretaciones apocalípticas y astrológicas». R. Koselleck, *Futuro Pasado*, *op. cit.*, 29.

30. R. Koselleck, “Krise,” in: *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, ed. O. Brunner, W. Conze and R. Koselleck, Stuttgart, 8 vols, 1972-1997, vol III, 1982, 617-650.

31. F. Schiller, *Resignation. Eine Phantasie* (1781/1784). R. Koselleck, *The Practice of Conceptual History. Timing History, Spacing Concepts*, Stanford, 2002, 237: «In theology, specifically since the New Testament, *krisis* and *judicium* both gain a new and, to a certain extent, unsurpassable meaning taken up from legal language: the judgment before God. This might be that crisis meant the Last Judgment at the end of time, or the judgment that appeared with Christ's Second Coming through the light that he brought to this world, something that would already be present to all believers during their lifetimes». Y, *op. cit.*, 240: «The associative power of both God's judgment and the Apocalypse constantly contributed to the use of the word such that no doubt can be raised as to the theological origin of the new form of the concept. Not least of all, this is proven by the fact that historico-philosophical diagnoses of crises often operate within rigid compulsory alternatives which preclude a differentiated diagnosis but which appear to be all the more effective and plausible because of their prophetic associations».

hacerse completamente efectiva: sí como criterio de justicia, no definitivamente como juicio. Ese acontecimiento final es un horizonte de expectativa teológicamente cualificado. Gracias a él la crisis queda siempre abierta como un acontecimiento cósmico, aunque ya se ha realizado en el juicio de cada conciencia. El juicio final queda temporalizado históricamente en las conciencias y, por tanto, actúa en cierto sentido en el presente de la historia. En cualquier caso, el aplazamiento de su efectividad y la trascendencia del juicio van de la mano en el acontecer profético. Es una temporalización diferente a la implícita en los versos de Schiller, según la cual, todo acontecimiento lleva consigo su propio juicio sin ningún tipo de aplazamiento ni trascendencia.³² Al final de la narrativa idealista, la crisis pierde su significado apocalíptico o transicional y se convierte simplemente en un elemento estructural de la historia como futuro: la «escatología es, por decirlo así, monopolizada históricamente»,³³ dirá Koselleck. Y, sin embargo, también el Apocalipsis es una posibilidad real para la historia hoy, más que nunca.³⁴ Gunther Anders, por ejemplo, habló de un apocalipsis tecnológicamente posible.³⁵ Historia y profecía no pueden quedar completamente desacopladas, como no pueden quedar desacoplados futuro y fin del tiempo.³⁶

En efecto, es poco realista pensar que simplemente el futuro se deduce del pasado o que el futuro es simplemente construible. Y, sin embargo, por otro lado, toda interpretación histórica alimenta y es alimentada siempre desde una expectativa que se forja en un contex-

32. R. Koselleck, *The practice of Conceptual History*, op. cit., 241: «Formally, this concerns the temporalization of the Last Judgment which is always and constantly enforced. It has a pronounced anti-Christian thrust because all guilt mercilessly enters into the personal life of the individual, into the history of political communities, into world history in its entirety. This model is compatible with fate, which in Herodotus appears behind all individual histories and which can be read again and again as the consummation of a world-immanent justice. However, Schiller's dictum raises a greater claim. An inherent justice, one which acquires almost a magical air, is not only required of individual histories but of all world history in toto. Logically, every injustice, every incommensurability, every unatoned crime, every senselessness and uselessness is apodictically excluded. Thus, the burden of proof for the meaning of this history increases enormously. It is no longer historians who, because of their better knowledge, believe themselves to be able to morally judge the past ex post facto, but rather it is assumed that history, as an acting subject, enforces justice. Hegel took it upon himself to settle the moral discrepancies and shortcomings resulting from this dictum. His world history remains the judgment of the world because the world spirit or the thoughts of God are realized in it in order to achieve their identity. Seen theologically, it is a question of the last imaginable heresy which wants to fully reckon with a Christian interpretation of history».

33. R. Koselleck, *The practice of Conceptual History*, op. cit., 242.

34. R. Koselleck, *The practice of Conceptual History*, op. cit., 247: «the question can be raised as to whether our semantic model of crisis as final decision has gained more chances of realization than it has ever had before. If this is the case, everything would depend upon directing all our powers toward deterring destruction. The katechon is also a theological answer to crisis».

35. G. Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen. 1, Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*, München, 1961.

36. R. Koselleck, *The practice of Conceptual History*, op. cit., 247: «Perhaps the answer to crisis consists in looking out for stabilizers which can be derived from the long duration of prior human history. It could be that this question allows itself to be formulated not only historically and politically but also theologically».

to experiencial.³⁷ Esto ya lo señaló Nietzsche del mejor modo en la *Segunda Intempestiva*: «Quien carezca de una experiencia superior y más basta que los demás no podrá saber interpretar el pasado, pues este es siempre un oráculo: sólo como arquitectos del futuro y como concedores del presente podréis comprenderlo».³⁸

La estructura temporal implícita en la idea de profecía aún de modo radical esta tensión temporal entre experiencia y expectativa –entendida como un límite absoluto– que ilumina la comprensión del tiempo histórico y toda interpretación de la historia.

Koselleck, sin embargo, no aceptaría esta afirmación en la medida en que comprende la profecía como orientada a un más allá desplazado al fin del tiempo. De ahí que, desde su punto de vista, la profecía nada nos pueda decir acerca de un futuro histórico concreto, pues está siempre desplazada temporalmente. De hecho, como él mismo señala, del incumplimiento histórico de la profecía nunca se dedujo su falsedad, sino más bien al contrario: «el incumplimiento de esa expectativa se convertía en prueba de que el augurio apocalíptico del fin del mundo ocurriría la próxima vez con mayor verosimilitud. La estructura iterativa de la expectativa apocalíptica cuidaba de que las experiencias opuestas quedaran inmunizadas en el terreno de este mundo».³⁹ De ese modo, en su opinión, nunca colisionaron unas y otras expectativas: las estrictamente históricas y las trans-históricas, a pesar de permanecer siempre las unas referidas a las otras. Esta doble vía por la que discurría la imagen de la expectativa desaparece en opinión de Koselleck con la aparición de la ideología del progreso, que definitivamente aún ambas.⁴⁰

Sin embargo, la idea de profecía como límite absoluto nos habla de un futuro absoluto que no es sin más una extensión hacia el futuro de un determinado espacio de experiencia, ni tampoco es completamente independiente del futuro histórico esperable. Gadamer, en *La continuidad de la historia y el instante de la existencia*, denomina al final de los tiempos la «época absoluta». Desde su punto de vista, el fin de los tiempos es una experiencia epocal de la discontinuidad del tiempo que entró en la conciencia histórica antigua con la historia cristiana y que añadió nuevos significados, en particular, que existe un destino no cognoscible racionalmente y que, sin embargo, es en ese destino en el que se nos da la realidad de la historia y no en la actualización cognitiva del pasado, ni en el dominio del acontecer.⁴¹

Es justamente este matiz, que pone de manifiesto el texto de Gadamer, el que aparece en la idea de profecía liberada de la interpretación de Lutero, hasta tal punto que se puede decir que el tiempo profético puede ser elevado figurativamente a paradigma de compren-

37. R. Koselleck, *Futuro Pasado*, op. cit., 341: «Esta es la estructura temporal de la experiencia, que no se puede reunir sin una experiencia retroactiva».

38. F. Nietzsche, “Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida”, en, Germán Cano (ed). *Nietzsche I*, Madrid, 2009, 369.

39. R. Koselleck, *Futuro Pasado*, op. cit., 344-345.

40. R. Koselleck, *Futuro Pasado*, op. cit., 347: «el progreso se dirigía a una transformación activa de este mundo y no al más allá, por múltiples que puedan ser las conexiones que se establezcan desde la teoría de las ideas entre la expectativa de futuro cristiana y el progreso».

41. H.-G. Gadamer, *La continuidad de la historia y el instante de la existencia*, op. cit., 139.

sión del tiempo histórico en una idea de tiempo alternativa a la linealidad en la que, por otro lado, y muy a su pesar, se mueve definitivamente la conceptualización de la historia de Koselleck.⁴² Y es lineal en la medida en que no es capaz de pensar la expectativa como un límite absoluto que puede ser «inmediato» a cualquier pasado, a cualquier presente, e incluso a cualquier futuro. La relativa circularidad de las estructuras formales es abstracta y afecta a la comprensión del tiempo histórico, pero no al modo de su constitución, como, sin embargo, sí lo hace la lógica profética del «ya, pero todavía no», que difiere del lineal «ya no, aún no», referido por Koselleck.⁴³

La expectativa no puede fundarse más que en una promesa, es decir, en un tiempo que llega desde el futuro y no es construido desde las experiencias pasadas; de ahí que carezcamos de toda representación de él que no sea «una revelación». Y, a pesar de la ausencia de su representación, no se puede prescindir completamente de él a la hora de interpretar la historia, aunque sólo apareciera como pregunta por el sentido.

4. El tiempo mesiánico, otro modo de derivación teológica del tiempo histórico

Numerosos filósofos contemporáneos han abordado la cuestión de ese tiempo que llega desde el futuro comprendido generalmente como «tiempo mesiánico». Es el caso en particular de Walter Benjamin, Jacques Derrida, Giorgio Agamben y John Caputo.

Para Benjamín, tal como señala en el *Fragmento teológico-político*:

Es el Mesías mismo quien sin duda completa todo acontecer histórico, y esto en el sentido de que es él quien redime, quien completa y crea la relación del acontecer histórico con lo mesiánico mismo. Por eso, nada histórico puede pretender relacionarse por sí mismo con lo mesiánico. Por eso, el Reino de Dios no es el *télos* de la *dýnamis* histórica, y no puede plantearse como meta. En efecto, desde el punto de vista histórico, el Reino de Dios no es meta, sino que es final. Por eso mismo, el orden de lo profano no puede levantarse sobre la idea del Reino de Dios, y por eso también, la teocracia no posee un sentido político, sino solamente religioso.⁴⁴

42. R. Koselleck, *Futuro Pasado*, *op. cit.*, 342: «Constituyen (espacio de experiencia y horizonte de expectativa) una diferencia temporal en el hoy, entrelazando cada uno el pasado y el futuro de manera desigual». En la página 26: «el futuro como posible fin del mundo, ha sido incluido en el tiempo como constitutivo para la Iglesia y no se encuentra, en un sentido lineal, al final del tiempo: más bien, se puede concebir el final del tiempo sólo porque está conservado desde siempre en la Iglesia. Y así la historia de la Iglesia es la historia de la salvación». En este sentido lo que yo aquí denomino tiempo profético es para Koselleck «tiempo de la Iglesia» y no es transferible, como si lo fue su interpretación luterana, a las categorías históricas. El tiempo de la Iglesia no es lineal, pero tampoco es estrictamente histórico.

43. R. Koselleck, *Futuro Pasado*, *op. cit.*, 130.

44. Benjamin nunca publicó este texto, cuyo título fue añadido por Theodor W. Adorno (basándose en indicaciones del autor) y cuya fecha de redacción es desconocida: Adorno pensaba que el texto era de 1937;

En las *Tesis de filosofía de la historia* aparece con claridad el *Jetztzeit*, el tiempo-ahora, como la rasgadura por la que se cuele el Mesías, dirá en la tesis XVIII y en el apéndice B: «El tiempo-ahora, que como modelo del mesiánico resume la historia de la entera humanidad en una gigantesca abreviatura, coincide al milímetro con *la* figura que hace la historia de la humanidad en el universo». El historiador «funda un concepto del presente como el “tiempo-ahora”, en el que se encuentran salpicadas esquirlas del mesiánico».⁴⁵

Para Derrida la estructura mesiánica pertenece a nuestras representaciones históricas. En *Espectros de Marx*, Derrida argumenta que la dimensión mesiánica no puede ser separada de la justicia. Lo mesiánico implica justamente una demanda infinita de justicia para el otro.⁴⁶

Gershom Scholem y Rolf Tiedemann lo fechan en los años 1920-1921. De la traducción de Jorge Navarro Pérez publicada en W. Benjamin, *Obras* (libro II/vol. 1), Madrid, 2010. Su fragmento sobre *El significado del tiempo en el mundo moral*, escribe: «El juicio final es valorado como la fecha en la que todos los aplazamientos habrán terminado y todo castigo (*Vergeltung*) será realizado. Esta idea, sin embargo, que simula todo retraso como un aplazamiento en vano, falla en entender el significado inconmensurable del juicio final, de ese día constantemente aplazado que se fuga tan determinadamente en el futuro después de la comisión de todo delito. Este significado no es revelado en el mundo de la ley, donde el castigo tiene reglas, sino sólo en el universo moral, en donde el perdón sale a su encuentro. (...) La tormenta no es sólo la voz en la que se ahoga el llanto maléfico del terror; también es la mano que borra las huellas de sus delitos, incluso si tiene que devastar al mundo en el proceso. Como las velocidades huracanadas purificadoras por delante del trueno y el relámpago, la furia de Dios ruge a través de la historia en la tormenta del perdón, con el fin de barrer con todo lo que puede ser consumido para siempre en los relámpagos de ira divina. (...) El tiempo no sólo extingue las huellas de todos los crímenes sino también –en virtud de su duración, más allá de todo recuerdo u olvido– ayuda, en formas que son totalmente misteriosas, a completar el proceso de perdón, aunque nunca de la reconciliación [*Versöhnung*]». W. Benjamin, “Die Bedeutung der Zeit in der Moralischen Welt,” en *Gesammelte Schriften*, VI, Frankfurt am Main, 1991, 98.

45. W. Benjamin, “Theses on the Philosophy of History,” en *Illuminations*, New York, 1969, 259. “The here-and-now, which as the model of messianic time summarizes the entire history of humanity into a monstrous abbreviation, coincides to a hair with the figure, which the history of humanity makes in the universe” (Thesis XVIII). «It is well-known that the Jews were forbidden to look into the future. The Torah and the prayers instructed them, by contrast, in remembrance. This disenchanted those who fell prey to the future, who sought advice from the soothsayers. For that reason, the future did not, however, turn into a homogenous and empty time for the Jews. For in it every second was the narrow gate, through which the Messiah could enter». (Addendum B)

46. J. Svenungsson ha reeditado esta misma idea en *Divining History. Prophetism, Messianism and the Development of the Spirit*, New York, 2016. Svenungsson argumenta en favor de una interpretación teopolítica del motivo profético como el mayor legado de la herencia bíblica. Invoca una forma de ajusticiar que no puede ser reducida a ningún orden político. Esta es, en su opinión, la mayor diferencia con la idea de una teología política entendida como la tendencia a usar afirmaciones políticas para sostener una agenda política determinada. Ella está en favor de una interpretación restaurativa, en lugar de una interpretación apocalíptica. La primera pone el énfasis en una especie de reforma procesual, mientras que la segunda tiende a focalizarse en una idea de justicia que advendrá como una suerte de irrupción de un nuevo orden. En suma, para Svenungsson la mayor herencia de la tradición bíblica es la idea de una justicia como una misión incompleta.

Es decir, lo mesiánico es lo incondicional inscrito en cualquier condición: lo imposible inscrito en cualquier posibilidad.

En la tradición derridiana, hacer que la justicia acontezca ahora es vivir un tiempo mesiánico.⁴⁷ El tiempo mesiánico no es un «horizonte de posibilidad» o un «horizonte de expectativa», sino la experiencia de algo que llega repentinamente sin esperarlo.⁴⁸ Lo mesiánico tiene que ver con llegar adonde no puedes ir.⁴⁹ Hay que admitir que lo mesiánico se funda en una perspectiva filosófico-histórica basada en la fe (es decir, en afirmaciones que no pueden convertirse en conocimiento absoluto y pertenecen a lo anti-fundacional): fe en lo que está por llegar (o en lo que cada historiador particular cree que puede o debe llegar), fe en lo totalmente otro (*tout autre*). El gran reto de cada historiador es no convertir la escatología en teleología.⁵⁰ El futuro mesiánico pasa por la historia empírica y, sin embargo, no puede reducirse a ella.

En el caso de Agamben en *El tiempo que resta*,⁵¹ tiempo mesiánico significa el tiempo que queda para que podamos cumplir nuestra representación del tiempo. El Mesías ya ha venido; el acontecimiento mesiánico ya ha sido consumado, pero su presencia contiene en sí misma otro tiempo que dura hasta la parusía, de ahí que cada uno de los «tiempos-ahora»

47. M. Mason, "Exploring the Impossible: Jacques Derrida, John Caputo and the Philosophy of History" *Rethinking History* 10, no. 4 (2016), 501-522. Según Mason hay una nostalgia de lo nunca realizado-siempre esperado, pero que nunca se va a realizar- en las narraciones que producen los historiadores.

48. J. Derrida y B. Stiegler, *Ecographies of Television*, New York, 2002, 12: «There is not even a horizon of expectation for this messianicity before messianism. If there were a horizon of expectation, if there were anticipation or programming, there would be neither event nor history. (A hypothesis which, paradoxically, and for the same reasons, can never be rationally excluded: it is practically impossible to think the absence of a horizon of expectation.) In order for there to be event and history, there must be a "come" that opens and addresses itself to someone, to someone else that cannot and must not determine in advance, not as subject, self, consciousness, nor even as animal, god, or person, man or woman, living or nonliving thing».

49. J. Derrida y B. Stiegler, *Ecographies*, *op. cit.*, 13: «The most difficult thing is to justify, at least provisionally, pedagogically, this attribute "messianic": at issue is an a priori messianic experience, but a priori exposed, in its very awaiting, to what will only be determined *a posteriori* by the event. Desert in the desert (one gesturing toward the other [faisant signe vers l'autre]), desert of a messianic without messianism, where, without doctrine and without religious dogma, this arid waiting devoid of any horizon retains from the grand messianisms of the book only the relation [le rapport] to the one who arrives [or the arrival, l'arrivant], who [or that] can arrive—or never arrive—but about whom [which] I ought, by definition, not to know anything in advance». Para Hent de Vries este pasaje recapitula la cuestión central de la relación e incluso coimplicación entre idealidad y empiricidad. H. de Vries, *Religion and Violence*, Baltimore, 2001, 393. En *Deconstruction in a Nutshell*, New York, 1997, 3-28, 24, Derrida confiesa que oscila entre dos posibilidades, a saber, lo mesiánico y determinados mesianismos; y piensa que es posible pensar los dos conjuntamente.

50. A. Bradley, "Derrida's God: A Genealogy of the Theological Turn," *Paragraph* 29, no. 3 (2006), 21-42, argumenta que esta idea le hace evitar compromisos políticos. Bradley, "Derrida's God," *op. cit.*, 36: «Derrida's attempt to think the political through the vehicle of messianic, rather than historical, time risks foreclosing history as the site in which political invention must take place.»

51. G. Agamben, *The Time That Remains a Commentary on the Letter to the Romans*, Meridian, 2005.

puede ser la puerta a través de la cual el Mesías haga su aparición en ese «tiempo que resta». El tiempo mesiánico es así, para él un tiempo operacional que pende de un juicio.⁵² Es el juicio lo que es ya presente, de ahí que se pueda llevar a cumplimiento.

La visión de John Caputo de una postmodernidad profética también se dirige a la idea de imaginar temporalidades alternativas. Siguiendo la tradición derridiana, distingue un presente futuro, es decir, un futuro que construimos con nuestras obras y es, consecuentemente, calculable y predecible, y un futuro absoluto, abierto desde lo imposible, que es absolutamente impredecible y que, por tanto, siempre destruye nuestro «horizonte de expectativa». Esta es la idea del porvenir.

5. Conclusión: el tiempo profético entre la escatología y el mesianismo.

En las exploraciones acerca de las diferentes posibilidades históricas de representación de un horizonte de expectativa, el artículo se detiene en la descripción que hace Koselleck de la comprensión moderna del futuro que acontece en dos acontecimientos históricos: la Reforma y la Revolución Francesa. Ambos pertenecen a un mismo ciclo de derivación del tiempo histórico-político desde un paradigma teológico que deriva en una toma de conciencia de la aceleración del tiempo histórico. La exploración teológico-histórica que ofrece Koselleck es ciertamente plausible, sin embargo, las representaciones de aceleración del tiempo que vive la modernidad como resultado de una transferencia de una idea del ámbito sagrado al profano, no implica asumir el proceso de secularización del tiempo histórico como una prognosis añadida.

Dos son, por tanto, las objeciones que este artículo pone a la tesis central de Koselleck, que, sin embargo, se comparte en lo sustancial, a saber: primero, que como ha mostrado Burke, tanto el paradigma apocalíptico del uso del futuro en la interpretación de la historia, como el paradigma de la constructibilidad del futuro, se dan en paralelo en muy diferentes contextos de escritura de la historia; segundo, que Koselleck asume casi acríticamente -salvo

52. La ética mesiánica del *hos me* -el «como si» paulino- es el «tiempo» en el que tiempo y eternidad coinciden transformativamente como la *caesura* de cronos, que todavía no es eternidad. Es, por lo tanto, el tiempo del juicio: «the time that time takes to make an end» (G. Agamben, *The Time That Remains*, op. cit., 112) -el único tiempo en el que las criaturas podemos responder a nuestra llamada. Así Pablo nos urge a «mientras dispongamos de tiempo, hagamos el bien a todos» (Gal. 6:10; Ef. 5:16; Col. 4:5). Tomando ese tiempo no como propietarios, sino como amantes que lo llevan a su plenitud, siendo fieles al «como si» (plenitud=*pleroma* de tiempo Ef. 1:9-10). Para Pablo existe una relación entre las edades que está mesiánicamente configurada -es una relación parabólica y no noética-. Pablo insiste: «Si uno piensa que sabe algo, todavía no sabe cómo le conviene saber; pero si uno ama a Dios, ése ha sido conocido por Él.» (1 Cor. 8:2; 3). El que es conocido por Dios participa de la moción mesiánica de amor, de la *kénosis* que implica una «plenitud temporal» que une -literalmente, que «recapitula»- todas las cosas así en el cielo como en la tierra (Ef. 1, 10). Un proceso de este tipo no es sin más una hermenéutica que busca reemplazar un significado por otro en un dualismo supersesionista, es decir, en un movimiento de reemplazamiento del significado que camina de lo particular a lo universal, sino una realidad verificable.

cuando él mismo refiere la necesidad de pensar una temporalidad “absoluta”- que la comprensión del tiempo que inaugura el cristianismo es lineal.

Las representaciones de la temporalidad derivadas del cristianismo no pueden ser interpretadas como una sucesión de presente, pasado y futuro. Y si esto es así, tampoco se puede considerar válida sin más la tesis según la cual el tiempo lineal y acelerado se produce desde una imagen teológico-profética o teológico-escatológica. Si bien toda profecía es en sí una interpretación histórica, la representación del tiempo que contiene no es meramente lineal. Koselleck no aceptaría esta afirmación en la medida en que comprende la profecía como orientada a un más allá desplazado al fin del tiempo. De ahí que, desde su punto de vista, la profecía nada nos pueda decir acerca de un futuro histórico concreto, pues está siempre desplazada temporalmente.

Sin embargo, la idea de profecía como límite absoluto nos habla de un futuro absoluto que no es sin más una extensión hacia el futuro de un determinado espacio de experiencia. Y, sin embargo, tampoco es completamente independiente del futuro histórico esperable. Es justamente este matiz el que aparece en la idea de profecía liberada de la interpretación de Lutero, hasta tal punto que se puede decir que el tiempo profético puede ser elevado figurativamente a paradigma de comprensión del tiempo histórico en una idea de tiempo alternativa a la linealidad en la que, por otro lado, y muy a su pesar, se mueve definitivamente la conceptualización de la historia de Koselleck. Y es lineal en la medida en que no es capaz de pensar la expectativa como un límite absoluto que puede ser «inmediato» a cualquier pasado, a cualquier presente, e incluso a cualquier futuro. La relativa circularidad de las estructuras formales es abstracta y afecta a la comprensión del tiempo histórico, pero no al modo de su constitución, como, sin embargo, sí lo hace la lógica profética del «ya, pero todavía no», que difiere del lineal «ya no, aún no», referido por Koselleck. Como se ha mostrado en las páginas precedentes, la estructura temporal implícita en la idea de profecía aúna de modo radical la tensión temporal entre experiencia y expectativa –entendida como un límite absoluto– que ilumina la comprensión del tiempo histórico y toda interpretación de la historia.

La expectativa no puede fundarse más que en una promesa, es decir, en un tiempo que llega desde el futuro y no es construido desde las experiencias pasadas; de ahí que carezcamos de toda representación de él que no sea «una revelación». Y, a pesar de la ausencia de su representación, no se puede prescindir completamente de él a la hora de interpretar la historia, aunque sólo apareciera como pregunta por el sentido. Realmente es la temporalidad implícita en el mesianismo de Agamben la que más se parece a la temporalidad expresada en las profecías bíblicas.

Si desde esos textos nos preguntamos por qué puede significar un tiempo profético, deberíamos responder algo así: tiempo profético es un tipo de tiempo histórico que se hace efectivo por medio de una narrativa que se entiende como promesa. En efecto, toda narrativa profética es una interpretación histórica en la que el presente está vinculado a un pasado, pero muy particularmente a un destino futuro. Este destino futuro no es ni predecible ni imaginable, sino un futuro asegurado, prometido, en la forma de una traza de lo divino. Los profetas no son adivinos de un curso histórico, sino que anuncian una fe monoteísta y una esperanza de liberación que se conserva a través de la preservación de la moralidad y el culto. Ciertamente esto lo hacen

a través de la interpretación de acontecimientos históricos concretos, aunque, como señala Minois, la revelación del futuro no es la función esencial de los profetas.

La profecía en tanto narrativa histórica trabaja con una temporalidad no lineal en la que presente pasado y futuro se interpenetran: inaugura la lógica del «ya, pero todavía no». Tan necesario es el profetismo a la historia humana que podemos decir que nunca ha estado ausente de ella.⁵³ La presencia de los mensajeros de la divinidad fue testificada en Mesopotamia, Irán y Egipto antes que en Israel.⁵⁴ Nuestro tiempo también está situado dentro de la palabra profética.

El esquema temporal presente en la última profecía organiza el tiempo teniendo el horizonte de expectativa condicionado por una promesa que hace sostenible el futuro y esa promesa se realiza en todo tiempo como un futuro que, sin embargo, no está desplazado, sino que es hecho vigente desde un pasado que también es recuperable en todo tiempo. Por ejemplo, el libro de Daniel hace una periodización de la historia que alterna «el final de un tiempo» con «el final de los tiempos», después del cual vendrá el reino de Dios. También los judíos y los musulmanes interpretan la «supuesta historia profana» dentro de una promesa profética que está sucediendo en todo tiempo y opera de un modo más circular que lineal.⁵⁵

La posibilidad de pensar en un futuro absoluto como promesa que está sucediendo en todo presente y que ha sido efectivo en todo pasado es completamente disruptivo con la simple interpretación lineal de la historia. Es más bien un futuro que actúa en todo pre-

53. G. Minois, *Histoire de l'avenir: Des prophètes à la prospective*, Paris, 1996, 17-23. En efecto, cada civilización cuenta con formas de destinación de la acción que les aseguren un futuro en forma de acontecimientos concretos. Las civilizaciones antiguas contaban con oráculos, adivinos, augures y otros modos de dominio del futuro. Como señala Norman Cohn las civilizaciones antiguas como es el caso de los egipcios, los sumerios o los babilonios y los indo-iraníes, como también el de sus descendientes los iraníes y los hindúes también poseyeron representaciones similares del tiempo. N. Cohn, *Cosmos, Chaos and the World to Come*, New Haven and London, 1993.

54. Como señala G. Contenau en Asiria alrededor de 1800 a C, los profetas eran una institución similar a los consejeros. En Egipto, los nuevos soberanos eran anunciados por las profecías. Por ejemplo, la profecía de Nefer-Rohu fue escrita en entre el 1991-1786 a C, mil años antes de la profecía de Nathan sobre el rey David. G. Contenau, *La Divination chez les Assyriens et les Babyloniens*, Paris, 1940.

55. La tradición judeo-cristiana contiene literatura profética que consiste fundamentalmente en el libro de Daniel y el Apocalipsis de San Juan al final del Nuevo Testamento. Daniel hace una periodización de la historia que consiste en periodos sucesivos que se caracterizan por «el fin de un tiempo»; y el fin de la historia que es «el fin de los tiempos», después del cual llegará la instauración del reino de Cristo, después de un periodo catastrófico marcado por la venida del Anticristo. Estos libros no proveen una descripción lineal del tiempo, sino varios ciclos de visiones que alertan de las tribulaciones porvenir. Según estos textos, teológicamente, el tiempo presente está situado dentro de una narrativa profética. El futuro profético aparece como un «tiempo absoluto» y no solo consecuencia de una acción pasada o presente. No es esta la única narrativa profética que está pesando sobre nuestro presente. El pueblo judío tiene un sentido histórico fundado en la profecía del Antiguo Testamento sobre la ocupación de la tierra prometida, la venida de Cristo y la reconstrucción del templo de Jerusalén. Los musulmanes también interpretan la historia desde una narrativa profética que tiene como centro el mensaje de Mahoma y la reorganización de la comunidad musulmana.

sente, al modo como en la idea de «historia efectual» gadameriana, el pasado actúa en todo presente. Es una de las imágenes del tiempo alternativas a la pura linealidad que hace difícil pensar la modernidad como una mera secularización del cristianismo, tal como plantea Koselleck. Por otra parte, quién sabe si en nuestro actual régimen histórico “presentista,” en un tiempo que genera continuamente impulsos de corto plazo y una gran precariedad política y económica sea el profético el único futuro que podamos llegar a desear: el de una promesa que no procede de nosotros mismos.