

La concepción mesiánica del tiempo histórico en *La Estrella de la Redención* y su alcance jurídico-político

Roberto NAVARRETE ALONSO

Introducción

El título de este trabajo expresa lacónicamente el contenido de la tercera parte de mi tesis doctoral, en la que expuse una interpretación teológico-política de la obra fundamental de Franz Rosenzweig a partir de una confrontación del *Neues Denken* rosenzweiguiano con la doctrina de la soberanía de Carl Schmitt¹. En primer lugar quise entonces, como quiero aquí, rescatar del olvido el pensamiento de Rosenzweig, al cual la filosofía en lengua castellana apenas sí ha prestado y presta atención, salvo contadísimas excepciones y a pesar, por ejemplo, de la decisiva influencia ejercida por este pensador judío en figuras tales como E. Levinas, W. Benjamin y quizá, aun de modo inconfeso, M. Heidegger. En segundo lugar, en lo que se refiere a la *Rosenzweig-Forschung* en general, mi trabajo de doctorado, como el presente escrito, representa una contribución a la labor realizada por algunos estudiosos de Rosenzweig en el sentido de liberar *La Estrella*² de aquellas interpretaciones que reducen el pensamiento rosenzweiguiano a un ejemplo de teología judía, a lo sumo de filosofía –también judía– de la religión, desprendido en cualquier caso de todo interés por el mundo y, en consecuencia, por la historia y la política.

¹ Navarrete Alonso, Roberto, *Alcance jurídico-político de la concepción mesiánica del tiempo histórico: Franz Rosenzweig, crítico de Carl Schmitt*, tesis doctoral inédita leída el 27 de septiembre de 2013 (Departamento de Filosofía, Universidad Autónoma de Madrid).

² Rosenzweig, Franz, *La Estrella de la Redención*, trad. de M. García-Baró, Sígueme, Salamanca, 1997.

Sostengo que una lectura tal, condicionada sin lugar a dudas históricamente (y en todo caso menos sorprendente, o aberrante, incluso para el propio Rosenzweig, que su *sionización*), sencillamente no se sostiene. Tal fue la tesis del primero estudioso de Rosenzweig que rescató a éste de su *a-politicidad* –no en el sentido de Thomas Mann, como podrá advertir todo lector de sus *Consideraciones de un apolítico*³, sino en el sentido del marcionismo, es decir, de la negación y el rechazo del mundo–. Me refiero a Stephane Mosès, quien tanto en su monografía sobre el pensamiento de Rosenzweig, *Système et révélation*, como en otros trabajos posteriores, fue pionero a la hora de señalar el camino en que consiste la trayectoria vital y, unida inseparablemente a ésta, intelectual, de Rosenzweig: el camino que va de Hegel, y del *Hegel und der Staat*⁴, a *La Estrella*⁵. Tal es la línea de investigación en la que se inserta mi aportación a la recepción e interpretación del pensamiento rosenzweiguiano, cuya novedad, en relación al trabajo de Mosès y de quienes han seguido la dirección por él señalada, se cifra al menos en dos aspectos: en primer lugar, como ya he mencionado, la confrontación del Nuevo Pensamiento de Rosenzweig, en tanto que sistema de filosofía, con el discurso politológico schmittiano –algo que hasta la fecha se ha hecho sólo parcial e insuficientemente, no de manera sistemática ni exhaustiva, a pesar de lo enriquecedora que resulta una confrontación tal–⁶; en segundo lugar, como sugiere el título del presente trabajo, la centralidad de la concepción rosenzweiguiana del tiempo histórico en relación a la alternativa teológico-política presentada por Rosenzweig en el tercero de los libros que, conforme al plan inicial de su autor, componen *La Estrella de la Redención*. Hasta donde sé, este aspecto ha sido sólo apuntado, aunque no desarrollado *in extenso*, por el Prof. Dr. Dr. h. c. Bernhard Casper, de cuyo asesoramiento he tenido la enorme suerte de disfrutar en varias ocasiones⁷.

Muy significativamente, Rosenzweig dirigió la tercera parte de su obra capital contra los tiranos: *In tyrannos!* es, en efecto, el *Motto* que preside la Introducción de *Estrella III*⁸. Este tercer volumen de la obra mayor de Rosenzweig, tal es en definitiva mi tesis, puede y, en realidad, debe ser leído en perspectiva (teológico-)política: como contrapunto agonal respecto de la filosofía hegeliana del Estado o, más exactamente, respecto de su nacionalización e instrumentalización –interesada y perversa–, llevada a cabo por el pensamiento político alemán posterior a la muerte de Hegel a fin de justificar, como realidad sacrosanta, el *Reich* fundado por Bismarck, así como «la política compulsivamente expansionista»⁹ del nuevo

³ Mann, Thomas, *Consideraciones de un apolítico*, trad. de L. Mamés, Capitán Swing, Madrid, 2011.

⁴ Rosenzweig, Franz, *Hegel und der Staat*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 2010² (München, 1920¹).

⁵ Mosès, Stephane, *Système et révélation: la philosophie de Franz Rosenzweig*, Bayard, Paris, 2003²(1982¹); Id., «Politik und Religion. Zur Aktualität Franz Rosenzweigs», en W. Schmied-Kowarzik (ed), *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886-1929): Internationaler Kongreß-Kassel 1986*, II, Alber, Freiburg-München, 1988, pp. 855-875; e Id., «Hegel beim Wort genommen. Geschichtskritik bei Franz Rosenzweig», en G. Fuchs - H. H. Henrix (eds.), *Zeitgewinn. Messianisches Denken nach Franz Rosenzweig*, Knecht, Frankfurt a. M., 1987, pp. 67-89.

⁶ Boulanger, Grégoire, «La figure de l'ennemi dans la pensée de Franz Rosenzweig et de Carl Schmitt», en *Archives de philosophie: recherches et documentation* LXXIV, 3 (2011) 491-508; Cotesta, Vittorio, «L'idea di Europa nel pensiero di Franz Rosenzweig e di Carl Schmitt», en Id. (ed.), *Europa. Idee, immagini, percezioni*, I, Rubbettino, Roma, 2010, pp. 45-68; y Evard, Jean-Luc, «Théologie politique et fin de l'histoire: Carl Schmitt et Franz Rosenzweig», en *Cités* 50 (2012) 161-172;

⁷ Casper, Bernhard, «Der Andere, der Dritte und die Bürgerschaft für die Gerechtigkeit», en *Archivio di Filosofia* LXXIV, 1-3 (2006) 185-194.

⁸ Rosenzweig, Franz, *La Estrella de la Redención*, op. cit., pp. 319 ss.

⁹ Rosenzweig, Franz, *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften I. Briefe und Tagebücher. 1. Band (1900-1918)*, Martinus Nijhoff, Haag, 1979, p. 93.

Estado nacional alemán implementada por los sucesores del Canciller de Hierro: el realismo político de cuño bismarckiano contra el que Rosenzweig luchó explícitamente en sus «escritos políticos de juventud»¹⁰.

Hegel y el Estado

No es momento, sin embargo, de detenerse en el contenido de estos textos, que por lo demás son de enorme interés precisamente en relación a una confrontación Rosenzweig-Schmitt, aunque también para poner en diálogo al autor de *La Estrella* con autores como Ernst Jünger o el ya mencionado Thomas Mann. Debemos en cambio atender por un momento al *Hegel* de Rosenzweig y, en particular, a aquellos momentos del libro, finalmente publicado en 1920, en los que el autor va más allá del academicismo propio de una tesis doctoral y un proyecto de habilitación –ambos en historia, no en filosofía– y eleva la mirada por encima de la cuestión del origen y el devenir de la idea hegeliana de Estado, es decir, el problema tratado en su monografía, todo un clásico de la *Hegel-Forschung* de la primera mitad del siglo pasado:

El Prefacio y la Conclusión que encuadran *Hegel y el Estado* consignan una ruptura sin vuelta atrás. Fijan, en la ingenuidad del texto académico, los límites exigidos por el reconocimiento desgarrador de que la historia y la política [acaso cabría decir: *la catástrofe*] predestinan la escritura filosófica.¹¹

«La escritura filosófica», dice Bensussan, es decir, en el caso de Rosenzweig, *La Estrella de la Redención*. Hemos vuelto a señalar así el camino en el que de hecho nos encontramos: el camino que va de Hegel, o del *Hegel*, a *La Estrella*¹². El Rosenzweig que escribe las consideraciones finales de su *Hegel* no es ya un historiador habilitable, sino un filósofo absolutamente no habilitable, ajeno a la Academia, que no es que renuncie al hegelianismo y al historicismo en que el que se había formado bajo la supervisión de Friedrich Meinecke, sino que reacciona existencial y filosóficamente contra ellos, a sabiendas, no obstante, de que una derrota definitiva del enemigo no sólo no es posible sino, quizá, ni siquiera deseable. No se trata, para Rosenzweig, de lograr la capitulación incondicional de la política, o de lo político, sino de denunciar los límites –que son los excesos– del poder tal y como éste se realiza en la historia y, particularmente, de 1800 en adelante. Dejemos sin determinar el final de esta época a la que Rosenzweig califica schellinguianamente como *joánica* y cuya manifestación política por excelencia es, según el autor de *La Estrella*, el auge de nacionalismos mesiánicos e imperialistas en pugna: la Primera Guerra Mundial y, al menos, la Segunda, que no obstante Rosenzweig nunca llegó a vivir, aunque sí fuese capaz de vislumbrarla en sus «Estudios sobre la doctrina histórico-universal del espacio» –una monografía sobre geopolítica de la historia intitulada, premonitoriamente, *Globus*, y escindida en dos grandes partes: *Ecumene*, dedicada a la tierra, y *Thalatta*, consagrada al mar, adelantándose así casi un cuarto de siglo a la publicación, por parte de Carl Schmitt, de su

¹⁰ Rosenzweig, Franz, *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften I. 2. Band (1918-1929)*, Martinus Nijhoff, Haag, 1979, p. 1117. Una versión en castellano de estos textos verá la luz de forma inminente, bajo el título *Escritos sobre la guerra*, trad. de R. Navarrete, Sígueme, Salamanca, 2015.

¹¹ Bensussan, Gérard, *Franz Rosenzweig: existencia y filosofía*, trad. de D. Barreto González y H. Santana Sánchez, Anthropos, Barcelona, 2009, p. 121.

¹² Navarrete, Roberto, y Lanceros, Patxi, «Del Hegel a la Estrella: ahora, todavía, siempre», en F. Rosenzweig, *Escritos sobre la guerra*, *op. cit.*, pp. 203-225.

archiconocida obra *Tierra y mar*¹³–.

Regresemos nuevamente a lo añadido por Rosenzweig en 1920, es decir una vez *La Estrella* ya había sido redactada, al *Hegel*, que en lo fundamental había sido concluido, nos dice su propio autor, antes del estallido de la primera guerra llamada mundial¹⁴. Hegel, a pesar de lo señalado por Domenico Losurdo en su libro sobre la relación del filósofo suabo con la catástrofe de Alemania, no es allí señalado como responsable intelectual de la guerra, o al menos no lo es sin matices, o ambigüedades¹⁵. No es el pensamiento hegeliano del Estado *per se* el que se verifica en el frente de batalla, sino su articulación con la filosofía de la historia, previa introducción del elemento nacional en el Estado –elemento que, en puridad, como hace explícito el propio Rosenzweig, le era extraño, por innecesario, al autor de los *Principios de la Filosofía del Derecho*¹⁶–. Hegel no fue un liberal-nacional de la época de Bismarck, sino un liberal-estatal pre-bismarckiano. Su concepción del Estado no guió el siglo de Bismarck, sino que sólo abrió el camino –tal como el pensamiento antecede a la acción– que más tarde recorrieron Dahlmann, Stahl y, fundamentalmente, el heraldo intelectual del Estado nacional alemán: Treitschke¹⁷. Para Rosenzweig, no es tanto el Estado hegeliano, cuanto la filosofía de la historia de Hegel, la que está a la base de la sacralización tanto de la guerra como, consiguientemente, de lo que ya Nietzsche calificó de «nuevo ídolo»: el Estado. La filosofía de la historia de Hegel fue utilizada, en definitiva, para justificar la implementación de lo que, en *La Estrella*, Rosenzweig denomina «política mesiánica»¹⁸. El problema no es, entonces, el Estado, sino la absolutización del tiempo histórico que a él subyace: los tiempos del poder o, a la inversa, el poder de los tiempos. El problema teológico-político, tanto en Schmitt como en Rosenzweig, se cifra así en una cuestión filosófico-histórica: a la concepción schmittiana de la soberanía corresponde el intento de retener el final de los tiempos, mientras que la alternativa teológico-política de Rosenzweig, en lo que a la cuestión de la temporalidad se refiere, apunta a la anticipación (*prolepsis*, *Vorwegnahme*), y en ese sentido a la aceleración, de dicho final: la Redención.

Temporalidad mesiánica y lucha contra la historia

El aspecto *katechónico* del Estado, o de lo político schmittiano, es de sobra conocido. Ahora bien: ¿dónde radica, según Rosenzweig, el carácter «nocivo»¹⁹ (*schädlich*) de la filosofía hegeliana en relación al problema que estamos tratando? En su teoría de la secularización (habría que decir, más bien, mundanización: *Verweltlichung*), entendida como realización histórica del Espíritu –cristiano, y de hecho luterano– en el mundo, que le permite concebir la historia, así lo señala el propio Hegel en su *Introducción a las Lecciones sobre Filosofía de la historia*, como teodicea²⁰. Cobran así sentido las siguientes palabras de

¹³ Rosenzweig, Franz, «Globus. Estudios sobre la doctrina histórico-universal del espacio», en *Escritos sobre la guerra*, op. cit., pp. 104-201, así como Schmitt, Carl, *Tierra y mar: una reflexión sobre la historia universal*, trad. de R. Fernández-Quintanilla, Trotta, Madrid, 2007.

¹⁴ Rosenzweig, Franz, *Hegel und der Staat*, op. cit., p. 17.

¹⁵ Losurdo, Domenico, *Hegel y la catástrofe alemana*, tr. de A. García Mayo, Escolar y Mayo, Madrid, 2012.

¹⁶ Rosenzweig, Franz, *Hegel und der Staat*, op. cit., pp. 530-531.

¹⁷ *Ibid.*, pp. 525 ss.

¹⁸ Rosenzweig, Franz, *La Estrella de la Redención*, op. cit., pp. 389 ss.

¹⁹ Rosenzweig, Franz, *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften I. Briefe und Tagebücher. 2. Band (1918-1929)*, op. cit., p. 889.

²⁰ Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, trad. de J. Gaos, Alianza, Madrid, 1980, p. 56.

Rosenzweig, datadas el 26 de septiembre de 1910, es decir, a poco de haber comenzado a ocuparse del estudio del origen y el devenir del pensamiento hegeliano del Estado: «La lucha contra la historia en el sentido del siglo XIX es para nosotros [...], al mismo tiempo, lucha por la religión en el sentido del siglo XX»²¹. Por religión va a entender aquí Rosenzweig la anticipación mesiánica del final de los tiempos, la temporalización de un contra-tiempo que permita resistir contra el tiempo –o los tiempos– del poder. Éste necesita que el elemento temporal sea comprendido como una estructura formal y, precisamente, atemporal: como tiempo en el que suceden cosas, acontecimientos políticos que hacen época; aquel tiempo mesiánico, en cambio, es un tiempo que acaece, es decir, que se temporaliza, por sí mismo²². He aquí, en esta distinción, la piedra de toque de la concepción rosenzweiguiana de la temporalidad que está a la base de la teología meta-política de Rosenzweig, esto es, de su lucha de principio y método con la historia concebida como justificación de la Catástrofe, à la Hegel –la misma lucha que, veinte años más tarde, comenzada ya la segunda de las guerras mundiales retomaría Walter Benjamin en sus tesis sobre el concepto de historia, un texto de clara inspiración rosenzweiguiana y, lógicamente, también con resonancias schmittianas²³–.

Lo que Rosenzweig reprocha a la tiranía, es decir a lo político, no es sino una temporalización constitutivamente inoportuna (*unrechte*), cuyo acaecer se da siempre a destiempo con respecto al acaecer del otro. El tirano no toma suficientemente en ser el tiempo del otro –Dios, el mundo y los otros hombres, según el esquema de Rosenzweig– y así, a través de esta totalización o absolutización de su propio tiempo, traiciona el carácter relacional o diacrónico del tiempo propiamente dicho: no una estructura trascendental, ontológica y –precisamente– atemporal, de carácter absoluto, sino la temporalidad diacrónica, esto es relacional, característica del pensamiento rosenzweiguiano, a cuya necesidad se refiere Rosenzweig con las siguientes palabras: «Necesitar tiempo significa no poder anticipar nada, tener que esperarlo todo, depender de otros en lo propio»²⁴.

La posibilidad de una anticipación de la redención depende entonces de la co-temporalización de los tres proto-fenómenos, es decir, del acaecer de los tres elementos en que consiste, según Rosenzweig, lo real (Dios, hombre y mundo), en recíproca relación. Si la novedad del pensamiento de Rosenzweig se cifra justamente en «tomar en serio el tiempo», esto no significa otra cosa, como hemos leído en palabras del propio autor de *La Estrella*, que un «necesitar al otro»²⁵. Este tiempo debe ser entendido como tiempo mesiánico acaeciente, temporalidad mesiánica que, en cuanto temporalización, no representa final (*Ende*) alguno de la historia, pero tampoco una meta (*Ziel*) ideal o atemporal del *continuum* temporal de la historia en el sentido de una filosofía como la de Kant o como la de Hegel. Más bien, la

²¹ Rosenzweig, Franz, *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften I. 1. Band (1900-1918)*, op. cit., pp. 112-113.

²² Respecto de esta distinción, cfr. Rosenzweig, Franz, «El nuevo pensamiento. Observaciones adicionales a “La estrella de la redención” (1925)», en *El nuevo pensamiento*, trad. de I. Reguera, Visor, Madrid, 1989, p. 58, así como Garrido Maturano, Ángel, *Los tiempos del tiempo. El sentido cosmológico, filosófico y religioso del tiempo*, Biblos, Buenos Aires, 2010, pp. 139 ss.

²³ Benjamin, Walter, «Sobre el concepto de Historia», en *Obras (libro I, volumen 2)*, trad. de A. Brotons Muñoz, Abada, Madrid, 2012, pp. 303-318, así como Albertini, Francesca, «Historia, redención y mesianismo en Franz Rosenzweig y Walter Benjamin. Acerca de una interpretación “política” de *La Estrella de la Redención*», en Á. E. Garrido Maturano (ed.), *El nuevo pensamiento. Seis ensayos introductorios al pensamiento de Rosenzweig*, trad. de Á. E. Garrido Maturano, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2005, pp. 127-162.

²⁴ Rosenzweig, Franz, «El nuevo pensamiento. Observaciones adicionales a “La estrella de la redención” (1925)», op. cit., p. 63.

²⁵ Idem.

temporalidad mesiánica es la anticipación acaeciente del fin (*Ende*) de los tiempos: la temporalización presente del futuro final de la historia que, como tal, no puede identificarse con el final mismo, pero tampoco con la retención revolucionaria o contrarrevolucionaria de la historia en que se traduce todo intento de consumir (*voll-enden*) o finiquitar (*fertig zu machen*) un mundo que, por su propia naturaleza, permanece en un estado constante de inacabamiento (*Unfertigkeit*).

En su principal obra, Rosenzweig habla de una concepción relacional del tiempo sin negar, en cambio, la temporalidad cotidiana, es decir, el tiempo propio de aquellas realidades –los Estados, en tanto que portadores de la historia– en los que el individuo se desenvuelve habitualmente –uno se siente aquí tentado a decir: como el *Man* heideggeriano, es decir, inauténticamente–. Este tiempo que acaece por sí mismo sí niega, en cambio, el carácter absoluto del *continuum* de la historia. Se eleva por encima y a partir de la historia, destacando sobre ella y, de este modo, pone de manifiesto los límites de la historia, así como su carácter meramente pasajero y profano. La contraposición existente entre la temporalidad mesiánica y el tiempo cronológico no debe ser entendida entonces en sentido excluyente. No se trata de dos temporalidades antagónicas, sino, en todo caso, agonales. El tiempo mesiánico acaece en el tiempo cronológico homogéneo y vacío como contra-tiempo suyo, es decir, interrumpiendo el *continuum*, no consumándolo²⁶. La temporalidad mesiánica no se refiere a ningún final de los tiempos, sino a la temporalización del futuro final como signo acaeciente del futuro todavía no acontecido. De este modo, concede tiempo para emitir un juicio sobre la historia que Hegel, por el contrario, caracteriza como tribunal de la humanidad. Sin este juicio, sin embargo, parece que esta humanidad permanece indefensa, hundida por completo en la inmanencia y, así, incapaz de resisitir a la catástrofe continuada que justifica, con vistas a una reconciliación futura –de hecho postergada *sine die*–, una concepción de la historia como teodicea.

La defensa de una temporalidad mesiánica como la que cabe encontrar en *La Estrella* lleva implícita una crítica a la concepción del tiempo que está a la base de la contrarrevolución y, al mismo tiempo, deconstruye –como Derrida en su comentario al ensayo benjaminiano sobre la violencia, si bien más de media centuria antes– la diferencia entre las violencias conservadora y fundadora de derecho²⁷. El enfrentamiento de Rosenzweig contra los tiempos del poder es un enfrentamiento contra los modos de la temporalidad en que se sustentan la contrarrevolución, la revolución y, por último, la ideología del progreso. En *La Estrella*, estos tres modos en los que habitualmente se piensa el tiempo en su relación con el poder son reducidos por Rosenzweig a un único motivo: la retención (*Aufhaltung*) del acaecer de la redención, incluso de su anticipación, es decir, del acaecer aquí y ahora de la justicia que permanece al margen, o en los márgenes, del ordenamiento jurídico –y no puede no hacerlo, dada la finitud constitutiva de todo ordenamiento tal–. Al par «política-metapolítica» corresponde entonces, desde un punto de vista filosófico-histórico, el par «retención-anticipación». En ambos casos, la relación entre los términos no puede ser entendida, debe insistirse en ello, de modo excluyente o antagónico. Por el contrario, se trata de una relación de carácter agonal: la anticipación (el tiempo mesiánico) sólo puede acaecer como resistencia

²⁶ Sobre el concepto de «contra-tiempo», cf. Bensussan, Gérard, *Le Temps messianique. Temps historique et temps vécu*, J. Vrin, Paris, 2001 pp. 124-126, así como Lanceros, Patxi, «Contratiempo. De un borrón de tinta en el papel secante», en J. Barja y C. Rendueles (eds.), *Mundo escrito. 13 derivas desde Walter Benjamin*, CBA, Madrid, 2013, pp. 165-200.

²⁷ Derrida, Jacques, *Fuerza de ley. El «fundamento místico de la autoridad»*, trad. de P. Peñalver, Tecnos, Madrid, 2004.

contra la retención. Lo mesiánico no existe sin su contrario porque esto mesiánico no consiste sino en un señalar los límites y el inacabamiento de aquello a cuyo poder se contraponen lo mesiánico. Se trata, por tanto, cuando de lo mesiánico desde un punto de vista jurídico-político se habla, de un contra-poder que no aspira a obtener poder alguno sino, *tan sólo*, a denunciar los excesos del poder establecido. Se trata pues, en palabras del propio Rosenzweig, «de la limitación de toda política (que debe sin embargo ser llevada a cabo)»²⁸.

Conclusión

El análisis rosenzweiguiano de la temporalización del *Dasein* en el mundo constituye al mismo tiempo un análisis de las relaciones del hombre con lo otro de sí, es decir, tanto con los otros hombres como con el mundo, tal y como si Dios no existiera: como si Dios se hubiese retirado del mundo. Una condición tal es según Rosenzweig la condición originaria y necesaria del acaecer de la libertad humana, entendida ésta radicalmente, es decir, como libertad tanto respecto de Dios como respecto del Estado. Conforme a la exposición del autor de *La Estrella*, la temporalización de la libertad del *Dasein* a partir de esta precaria condición se da conforme a cuatro modalidades distintas: la del progreso, la del místico, la típica de la escatología y, por último, la propiamente mesiánica. Cada modalidad se corresponde con un modo de ser en la historia y de ser en el mundo en sentido político, es decir, con un modo de ser en el mundo y en la historia junto a los otros.

El progreso aparece entendido, en *La Estrella*, como la postergación indefinida del final. Este *Ende* representa sin embargo, para el adorador del progreso, la meta o el fin ideal de la historia, cuyo despliegue es por ende interpretado como condición de posibilidad de realización del bien, del mismo modo que el mal, y en concreto el mal moral que acaece en la historia, es interpretado como momento necesario del despliegue: *das Böse* aparece justificado, entonces, en aras de una reconciliación en curso. El final de los tiempos, en una concepción de la historia como teodicea, es retenido, tal como lo expresa el Prof. Antonio Valdecantos en un ensayo sobre la relación entre escatología e historia, *dolico-crónicamente*: aparece postergado *sine die*²⁹. El místico, que permanece cerrado respecto del mundo y respecto del resto de hombres, reacciona antes esta justificación de la catástrofe a través de un permanente quietismo: como si ni el mundo ni la política existiesen. Reacciona, por tanto, apolíticamente (de nuevo, no en sentido manniano, sino gnóstico-marcionita).

En el caso del tirano contra el que se dirige la tercera parte de *La Estrella*, ocurre exactamente lo contrario: su relación con el mundo acaece como si el mundo o estuviera consumado. El místico, en la medida en que niega el mundo, se aleja de la política, mientras que el tirano la entiende como instrumento de la redención: como instrumento para el establecimiento de un ordenamiento supuestamente definitivo del mundo. Aun estando animado por la misma fuerza mesiánica que el santo, el celo redentor del tirano carece de toda medida. En lugar de permanecer, a cada instante, a la espera del final de los tiempos, termina por encontrar satisfacción en la sacralización, como decíamos antes, de un ídolo: el Estado. El final de los tiempos es retenido en forma, esta vez, braquicrónica, esto es, por medio de una violenta interrupción –pretendidamente escatológica– de la historia llevada a cabo a través del derecho. La deconstrucción rosenzweiguiana de la diferencia supuestamente existente entre

²⁸ Rosenzweig, Franz, *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften I. 2. Band (1918-1919)*, op. cit., p. 969.

²⁹ Valdecantos, Antonio, «La demora de la ambigüedad. Notas sobre escatología, historia y ambivalencia», en J. Pardos (ed.), *Historia y catástrofe*, UAM Ediciones, Madrid, 2012, pp. 207-252.

la violencia conservadora de derecho y la violencia fundadora de derecho, remite el par «revolución-contrarrevolución» a una y la misma concepción de la temporalidad. La temporalización propia tanto de la revolución como de la contrarrevolución consiste en la introducción de una falsa eternidad, de un simulacro de las últimas cosas, en una historia que, de este modo, resulta (re-)sacralizada. El resultado de esta eternización de la historia no es otro que la acumulación, en ella, de una nueva época. Es por medio de la tensión entre revolución y contrarrevolución que surge la catástrofe continua en que consiste la historia: el falso estado de excepción, por decirlo benjaminianamente, que la concepción de la historia como progreso justifica y normaliza.

Frente a este tiempo de la historia, como contrapunto agonal suyo que más bien es su contra-tiempo, la temporalización del santo acaece al ritmo de la temporalización tanto del mundo como de los otros hombres, despreciados ambos tanto por el místico como por el tirano. En contraposición al ser-en-el-mundo del místico, el del santo pone de manifiesto la incompletitud del mundo, pero también la determinación a su futura consumación. Esta *Vollendung* tan sólo puede, en cualquier caso, ser anticipada, es decir, no puede ser nunca alcanzada de manera definitiva por medios meramente humanos: políticos. La temporalización del tiempo mesiánico, en tanto que temporalización del final de los tiempos, representa una aceleración que, sin embargo, persiste en su carácter mesiánico, no escatológico. El santo no cae en la tentación de identificarse de manera definitiva con el *eschaton*. No desespera y, por tanto, no hace la experiencia de desengaño alguno. Permanece aferrado a la esperanza de que el final puede, siempre, acaecer a cada instante. Convierte el tiempo en un tiempo dispuesto para la eternidad, de modo análogo al *ho nyn kairos* paulino. El santo no detiene el tiempo escatológicamente, sino mesiánicamente. No simula final alguno, sino que permanece en el tiempo del final. Concede tiempo a un tiempo excepcional que se eleva sobre el acaecer cotidiano del tiempo sin simplemente negar este tiempo cronológico. Tampoco inaugura una nueva época del mundo, ni acaece como ruptura entre los dos mundos, sino como discontinuidad que no se hunde en la historia: como diferencia mesiánica que permanece como resto, tanto respecto de la historia como respecto de la política, y evita, enfrentándose a ella, la blasfemia e idólatra tentación de imitar a Dios en la historia.