

CARLES LLINÀS, *Escatologia i modernitat. El pensament d'Odo Marquard*, Cruïlla/Fundació Joan Maragall Cristianisme i Cultura, Barcelona, 2014, 280 pp. ISBN 978-84-661-3726-3.

La literatura secundaria sobre la obra de Odo Marquard (1928) no proporciona del todo una imagen adecuada de su importancia: a pesar de las facilidades que su estilo literario ofrece a los lectores, hay dificultades a la hora de aceptar lo que superficialmente parece un planteamiento conservador o conformista, como si los dos conceptos en mi opinión más precisos de su pensamiento —*sképsis* e *hypólepsis*— acabaran confluyendo en una misma corriente semántica, estancada en alguno de los meandros de la historia de la filosofía o de la filosofía de la historia. Jacob Taubes, que participó junto a Marquard en las interminables sesiones del grupo de investigación “Poética y hermenéutica”, así como en algunas de sus secesiones más relevantes, observó, sin embargo, que Marquard tenía “antenas para las constelaciones históricas” y el “don” de “lograr una determinación de la situación actual con los medios de los filosofemas normalizados académicamente”. El “elogio del politeísmo” de Marquard, por ejemplo, era uno de esos filosofemas y bastaría por sí solo para agitar las aguas estancadas de cualquier situación si se tratara de eso: Taubes daba por hecho que el elogio del politeísmo suponía una producción mitológica en toda regla. Que pueda leerse a Marquard como productor de mitos permite una interpretación teológica de su filosofía y, si algo sabemos del concepto de teología desde su aparición como un *hápax legómenon* absoluto en la *República* de Platón —donde también puede encontrarse el concepto de *sképsis* cuando se cruzan con la idea la ciudad y el hombre—, es que desestabiliza las tradiciones y las convenciones recibidas, todo cuanto Marquard llama *hypólepsis*.¹

Escatologia i modernitat es una interpretación teológica del pensamiento de Odo Marquard. Antes de esbozar brevemente el argumento principal de esa interpretación, hay que decir que Llinàs ha hecho justicia a la exigencia hermenéutica de presentar de la manera más objetiva posible el pensamiento que se quiere interpretar. En el caso de Marquard, esa exigencia supone igualar el pensamiento con la vida: el acceso autobiográfico es clave en un autor que ha defendido la autoafirmación moderna y sus consecuencias. Al mismo tiempo, Llinàs ha trazado con precisión el contorno del mundo de la vida de Marquard, que incluye el pensamiento de autores como Hans Blumenberg, Karl Löwith, el propio Taubes o Reinhart Koselleck, por mencionar a los que aparecen citados en el índice del libro y a los que habría que añadir a Joachim Ritter, que fue el maestro de Marquard y para cuyo *Historisches Wörterbuch der Philosophie* redactaría las entradas sobre compensación, coraje civil, disidencia, escándalo de la filosofía o filosofía, entre otras —una tarea de precisión que ha contribuido en buena manera a la claridad de la prosa de Marquard—, o Helmuth Plessner, cuya antropología de la “nación atrasada” ha sido determinante en la elaboración de su pensamiento. La monografía de Llinàs podría leerse perfectamente como un capítulo de la historia de la filosofía contemporánea.

La interpretación teológica de Llinàs, sin embargo, se basa en un teológúmeno, “reserva escatológica”, que es un concepto originario de Erik

¹ Véase JACOB TAUBES, ‘Sobre el auge del politeísmo’, en *Del culto a la cultura. Elementos para una crítica de la razón histórica*, ed. de A. Assmann et al., trad. de S. Villegas, Katz, Buenos Aires, 2007, pp. 350-362.

Peterson (*eschatologischer Vorbehalt*).² Llinàs se refiere a la reserva escatológica en dos momentos decisivos de su argumentación. En el primero (p. 36), Llinàs escribe que “alguien” podría observar que, de hecho, “solo con una perspectiva escatológica resulta admisible el escepticismo de Marquard”, en la medida en que, si no se acepta la posibilidad de una plenitud final, no podría surgir en el ser humano la conciencia de su finitud. De acuerdo con esto, “tal vez solo la reserva escatológica judeocristiana (o algún equivalente, si existe, en otras religiones o discursos)” podría “protegernos” del peligro de “una intención directa de sentido unilateralmente intramundana o intrahistórica”. Llinàs apunta que podría darse así la paradoja de que “solo” el cristiano reclamara legítimamente para sí la condición de hombre moderno. En la primera mención del teológúmeno, Llinàs no menciona que se trata de un concepto originario de Peterson ni al propio Peterson, que está detrás, sin embargo, del observador indefinido (“alguien”, *algú*). La indefinición corre pareja con el énfasis del “solo” (*només*).

En la segunda mención (pp. 152-153), Llinàs observa que, según Marquard, el cristianismo habría introducido un exceso cuantitativo de sentido con su exigencia de redención. Sin embargo, al haber introducido ese exceso con la “reserva *expresamente escatológica*, [el cristianismo] ha dejado en esta vida su reconocimiento a la mediación de la fe *sobrenatural*”, lo que no obliga necesariamente a aceptar una intención directa de sentido: la “reserva escatológica cristiana” y la mediación de la fe neutralizarían la inmediatez de un sentido excesivo. En la segunda mención, la reserva escatológica es únicamente cristiana, no “judeocristiana” ni equivalente a otras religiones o discursos.

La reserva escatológica de Peterson no solo es, sin embargo, cristiana y no solo no puede ser judía ni tener equivalentes en otras religiones o discursos, si puedo expresarlo con una serie de negaciones que rozan la incorrección gramatical. Reserva escatológica es un concepto católico: solo la Iglesia católica, según Peterson, podía reclamar para sus dogmas una legitimidad institucional pública que evitara la soledad existencial (y existencialista) del individuo moderno.³ Como Plessner y Blumenberg (véanse en especial las últimas páginas de *Salidas de caverna*), Marquard defiende la existencia de las “instituciones”, tal vez como una contraposición a la autoafirmación moderna. Una mirada atenta a la necesidad logográfica del índice de los *Tratados teológicos* de Peterson descubre que el primer ensayo es una pregunta por la teología; el último lleva por título ‘La Iglesia’ y en el centro queda la pregunta por el hombre. “Teología” y “hombre” precisan de la interrogación. “Iglesia” es una respuesta. Es un acierto de Llinàs que, en sus conclusiones, mencione a Nietzsche, el “único” que ha planteado la pregunta de cómo puede el hombre moderno moverse en un terreno esencialmente teológico proclamando al mismo tiempo la autonomía (o autoafirmación) humana respecto a la teología. Me pregunto si la última palabra

² Véanse GABINO URÍBARRI, ‘La reserva escatológica: un concepto originario de Erik Peterson (1890-1960)’, en *Estudios eclesiásticos*, 78 (2003), pp. 29-105, y, del propio Llinàs, ‘Erik Peterson: una política escatológica’, en *Revista Catalana de Teologia*, XXVIII/2 (2003), pp. 407-455, que constituye un trasfondo de la monografía sobre Marquard.

³ Véase el último libro de Marquard: *Der Einzelne. Vorlesungen der Existenzphilosophie*, ed. de F. J. Wetz, Reclam, Stuttgart, 2013 (que Llinàs no incluye en su monografía), y los dos importantísimos estudios de Peterson con los que empieza sus *Marginalien zur Theologie*: ‘Existencialismo y teología protestante’ y ‘Kierkegaard y el protestantismo’ (recogidos en *Tratados teológicos* [más *Al margen de la teología*], trad. de A. Andreu, Cristiandad, Madrid, 1966, pp. 205-214).

del libro, “recapitulades”, no se ha dejado llevar —de Nietzsche a Celso, el Nietzsche de la antigüedad— hasta el problema de la *apocatástasis* y de la libertad (o modernidad) que la Iglesia siempre ha reclamado como propia del cristiano.

Antonio Lastra