

Cómo citar en APA: Rojas, F. (2025). El presentismo, un potencial problema teológico para la esperanza cristiana. *Cuestiones teológicas*, 52(117), 1-22. doi: <https://doi.org/10.18566/cueteo.v52n117.a02>

Fecha de recepción: 22.05.2024 / Fecha de aceptación: 30.10.2024

# EL PRESENTISMO, UN POTENCIAL PROBLEMA TEOLÓGICO PARA LA ESPERANZA CRISTIANA

Presentism: A potential theological problem for Christian hope

FRANCO ROJAS<sup>1</sup> 

---

1 Académico instructor adjunto a la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile e investigador del programa Teología de los Signos de los Tiempos del Centro Teológico Manuel Larraín. Magíster en Teología con mención dogmática por la Pontificia Universidad Católica de Chile. Correo electrónico: [fnrojas2@uc.cl](mailto:fnrojas2@uc.cl)

## Resumen

El presente artículo busca indagar el potencial que tiene el presentismo como problema teológico para la esperanza cristiana. En el marco de las sociedades tardomodernas, caracterizadas por la aceleración social, la instantaneidad de la vida y la disincronía temporal, se plantea como hipótesis la problemática que genera el presentismo en la comprensión y en el modo de la revelación de Dios a lo largo de la historia, sobre todo en lo referente a la espera del futuro prometido en la consumación escatológica. Para ello, desde un enfoque teológico-especulativo, se indaga en la posibilidad de redescubrir diversas modulaciones de duración y el *adventus* del futuro, como puntos de partida para comprender la esperanza cristiana como garante de sentido y vitalidad en medio de las sociedades tardomodernas.

## Palabras clave

Tardomodernidad, Futuro, Esperanza cristiana, Duración, Presentismo, Aceleración social, Instantaneidad, Disincronía temporal.

## Abstract

This article seeks to explore the potential of presentism as a theological problem for Christian hope. Within the context of late modern societies, characterized by social acceleration, the immediacy of life, and temporal asynchrony, a hypothesis is raised regarding the problems generated by presentism in the understanding and mode of God's revelation throughout history, particularly concerning the waiting for the promised future in eschatological fulfillment. To this end, from a theological-speculative approach, the possibility of rediscovering various modulations of duration and the advent of the future is studied as starting points for understanding Christian hope as a guarantor of meaning and vitality amid late modern societies.

## Keywords

Late Modernity, Future, Christian hope, Duration, Presentism, Social Acceleration, Immediacy, Temporal Asynchrony.

## Introducción

El teólogo chileno Fredy Parra (2011), en su libro *Esperanza en la historia. Idea cristiana del tiempo*, ha afirmado con suma precisión que actualmente “vivimos un tiempo en que esperar es difícil” (p. 23). Esta breve pero sustanciosa afirmación describe el *statu quo* de toda forma de esperanza, incluida la cristiana, puesto que en la tardomodernidad –a saber, un rasgo estructural de las sociedades actuales, caracterizado como una continuación o extensión de la modernidad clásica, la cual está marcada por una velocidad de los cambios sociales a niveles intrageneracionales (Rosa, 2019, p. 399; Bauman, 2003)– se ha modificado el modo de concebir la experiencia de la temporalidad (Parra, 2011, p. 23).

En efecto, en palabras del teólogo chileno Juan Noemi (1990), “esperar es un fenómeno humano que tiene como condición de posibilidad la experiencia de temporalidad y más específicamente de futuro” (p. 25), es decir, no puede haber un acto humano de esperar sin una experiencia temporal, particularmente abierta al futuro. Y ello es problemático. Desde 1950 en adelante, las ideas y expectativas sobre el futuro fueron devaluándose en una desconfianza radical en los proyectos utópicos y revolucionarios, propios de los inicios del siglo xx, reemplazándose por el interés en el crecimiento económico, técnico e industrial (Hölscher, 2014, p. 215; Moltmann, 1974, p. 18). Solo fue en la década de los años 60 donde el futuro tuvo un pequeño y último auge de interés público –ciertamente con menor optimismo–, debido al surgimiento de las futurologías (Hölscher, 2014, pp. 216-217). Pero fue desde la década del 80 cuando el futuro perdió interés y confianza (Oncina Coves, 2022, p. 14). Desde entonces, el futuro, como categoría temporal principal del siglo xx, quedó en desmedro, para dar paso a una nueva forma de temporalidad, centrada en un presente particular, la que sociólogos y filósofos reconocen, entre otros términos, como presentismo.

Si las experiencias de temporalidad en las sociedades tardomodernas se han modificado de esa manera, entonces quiere decir este presentismo y, con mayor razón, la devaluación del futuro ha afectado todo acto de esperar. Sin una experiencia temporal confiable y segura de futuro, todo imaginario escatológico se pondrá en cuestión. Por lo tanto, no puede ser indiferente para la teología cristiana la preocupación por esta nueva forma de temporalidad que subyace en las sociedades tardomodernas, sobre todo cuando una idea de tiempo influye transversalmente en el ritmo actual de la vida de las personas y las sociedades, específicamente en su acto de esperar y en el modo en que los creyentes cristianos viven su esperanza.

Por lo anterior, en el presente artículo indagatorio se pretende analizar el potencial impacto del presentismo como nueva forma de temporalidad para la esperanza cristiana actual. Se propone como hipótesis que el presentismo, como potencial problema teológico, afecta necesariamente el modo de comprender y vislumbrar la revelación de Dios en la historia y, específicamente, el modo

de esperar la presencia venidera de Dios y la consumación de todo el cosmos. Ello se debe a la pérdida de la experiencia de duración y, por ende, la relacionalidad entre las categorías temporales, las cuales quedan sin relevancia ni notoriedad en una sociedad tardomoderna.

Para desarrollar la argumentación de este artículo mediante un acercamiento teológico-especulativo (es decir, como ejercicio trascendental de la imaginación, propia de la curiosidad del creyente, que indaga las posibilidades reales entre el diagnóstico de la temporalidad presentista de las sociedades tardomodernas y sus efectos en la esperanza cristiana), la investigación se organiza en cuatro apartados. En primer lugar, se ofrecerá una delimitación inicial de la noción de presentismo, en contraste con la categoría temporal del presente. Luego, se desarrollará esa delimitación inicial a partir de las tres principales características del presentismo en las sociedades tardomodernas, a saber, la aceleración social, la instantaneidad de la vida y la disincronía del tiempo. Posteriormente, considerando lo dicho sobre el presentismo, se indicarán las razones por las cuales podría ser un potencial problema teológico, a saber, la preocupación de la teología por la cultura y la dimensión temporal de la revelación de Dios en la historia humana. Y, finalmente, se analizará el modo en que la temporalidad presentista afecta directamente a la esperanza cristiana en las sociedades tardomodernas, debido a la irrelevancia y falta de notoriedad de la experiencia de duración.

## Delimitación inicial de la noción de presentismo

El presentismo no debe confundirse con la categoría temporal del *presente*, puesto que este último es el tiempo en que se vive actualmente como *siendo*. Ese momento actual es la única realidad genuinamente existente, que a su vez deviene y pasa con el pasado como el *ya no ser* (la existencia que se ha desvanecido y adquirido como experiencias), y el futuro como el *todavía no ser* (una expectativa hipotética marcada por la tensión entre lo nuevo y lo continuo) (cf. Dupré, 1978, pp. 529-532; Stein, 2007, pp. 648-664). En conjunto, estas categorías temporales tienen un carácter relacional entre sí, en la medida que no son meros *lugares* temporales categóricamente distintivos, sino más bien que dicha relacionalidad ocurre en la consciencia del sujeto pensante como un ahora que anticipa el futuro y recuerda el pasado (cf. Hölscher, 2022, pp. 30-31, 33-36; Hölscher, 2014, pp. 17-19; Agustín de Hipona, 2010, p. 567; Tillich, 2023, pp. 134-135). Y, por ello, se da una durabilidad entre las categorías temporales a partir del presente:

El presente no es un punto en el tiempo al que le sigue el futuro en cada instante. El presente no es un punto sin extensión en el ahora dentro de un continuo lineal y homogéneo. [...] no es un mero instante, sino la percepción de un tiempo extendido. (Rohbeck, 2022, p. 49)

En este tiempo extendido se define un límite con el futuro denominado *plazo* (Zubiri, 1986, pp. 545-671), cuya carga ética es clave considerar para la acción y responsabilidad humanas (cf. Rohbeck, 2022, pp. 49-53). Por ende, el tiempo presente comprende no solo una existencia genuina del vivir *siendo*, sino también una relacionalidad (y durabilidad) con las otras dos categorías temporales, las cuales son reconocidas como tales.

Muy diferente es el presentismo, que provoca una deuda de pasado y de futuro (Samacá Alonso y Acevedo Tarazona, 2022, p. 211), o, en términos del historiador alemán Reinhart Koselleck (1993), una deuda de campos de *experiencia* y de horizontes de *expectativas* (cf. Hartog, 2014). No hay más que un presente inmediato que se proyecta a sí mismo y se contempla como un pasado olvidado con omnipresente velocidad, tornándose en un tiempo indefinidamente extendido (Rohbeck, 2022, pp. 45-46) o, en sentido inverso, en un *tiempo contraído* (cf. Lübbe, 1998; Leccardi, 2015, p. 62-63). Es la pérdida de un concepto de historia estructuralmente futurista (cf. Hartog, 2014, p. 37), de una idea que unificaba la historia humana en torno a la idea de progreso (cf. Parra, 2011, pp. 31-34; Han, 2015, p. 33; Bauman, 2003, pp. 118-122), pero tal pérdida no conlleva un replanteamiento de la historia. Al contrario, provoca la convicción del *final a la historia* –es decir, de las ideologías, de los grandes relatos de sentido y significado, de los socialismos reales, del ser humano histórico–, en la cual ya no es posible esperar algo *de y en* ella (cf. Parra, 2011, p. 24; cf. Rohbeck, 2022, pp. 44-45). En palabras de Parra (2011),

En mi opinión, estamos ante un esteticismo presentista que invade los campos del saber y de la acción. Como se estima que no hay futuro, la “salvación” –la emancipación– acontece y tiene lugar en el presente. Se observa que al parecer vivimos en la omnipotencia y primacía del presente, donde pasado y futuro tienden a desvanecerse. (pp. 24-25)

El presentismo se podría concebir como la primacía absoluta del tiempo presente, que domina, regula y orienta tanto el futuro como el pasado. En efecto, el futuro ha *implosionado* –después de una sobreexplotación en el régimen moderno–, dejando un terreno lleno de incertidumbre, amenazada por peligros visibles e invisibles en clave de catástrofe (Oncina Coves, 2022, p. 13; cf. Rohbeck, 2022, pp. 44-45). La incertidumbre del futuro golpea de lleno el presente, a modo de un futuro prematuro, provocando un *shock* y desorientación por la imposibilidad de una suficiente adaptación a las experiencias nuevas (Rohbeck, 2022, p. 47).

También, en la temporalidad presentista, el pasado, en tanto que *historia y memoria*, pasa a ser *información en exceso* (cf. Han, 2022, pp. 9-24), datos almacenados que yacen acumulados, desordenados, descorporeizados y sin distinción significativa, impidiendo no solo recordar, sino también olvidar (cf. Han, 2013, p. 64; Han, 2021, pp. 13-31; Wajcman, 2020). En ese sentido, encaja con la preocupación fontal del historiador francés François Hartog (2014) respecto al fenómeno temporal del presentismo, en la medida en que su exhortación se refiere a la

preocupación de los historiadores respecto a vigilar constantemente su presente, comprendiendo las razones que inciden en la toma de posición de lo contemporáneo, sin ceder por supuesto a los peligros de su absolutización (p. 118). Pero el presentismo no solo puede ser fatal para la vida de individuos y sociedades desde el punto de vista de la historia, sino también en el modo de abordar las oportunidades que depara el futuro con posibilidades catastróficas (cf. Rohbeck, 2022, p. 53). Por ello, se podría decir, en palabras de Hartog (2007), que el presentismo es un “presente multiforme y multívoco: un presente monstruo” (p. 236).

## Características principales del presentismo en las sociedades tardomodernas

La problemática subyacente sitúa inevitablemente al presentismo dentro de la pregunta por el tiempo y las características de la conciencia temporal de la época actual. Es por ello por lo que se identifican al menos tres características de la temporalidad presentista, que provienen de diagnósticos sociológicos y filosóficos. A mi juicio, estas ubican con claridad la percepción del tiempo actual y muestran el modo en que la temporalidad presentista, en sus distintas acepciones, ha influido en las dinámicas individuales y sociales del ser humano. Tales características son la *aceleración*, desde Hartmut Rosa (1965-hoy), la *instantaneidad*, desde Zygmunt Bauman (1925-2017) y la *disincronía*, desde Byung-Chul Han (1959-hoy).

### La aceleración social como categoría estructural de la modernidad: la propuesta sistemática de Hartmut Rosa

La primera característica fundamental de la temporalidad presentista es la aceleración social. Es cierto que esta no es un fenómeno propiamente de las sociedades tardomodernas, puesto que el inicio de una velocidad constante en las experiencias sociales e individuales se remonta al siglo XVIII. No obstante, las consecuencias de dicha aceleración social han sido suficientemente disruptivas, a tal punto que la aceleración se ha transformado en un signo específico de la época de la globalización (cf. Leccardi, 2015, pp. 54-56).

El sociólogo alemán Hartmut Rosa, profesor titular de sociología en la Friedrich Schiller Universität (Jena, Alemania), es considerado uno de los teóricos más sugestivos e interesantes de la actualidad. Me remito a su ensayo publicado en 2013, *Alienación y aceleración. Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía (Beschleunigung und Entfremdung. Entwurf einer Kritischen Theorie spätmoderner Zeitlichkeit)*, donde retoma su teoría de la modernidad a la luz de la aceleración social, al igual que en su libro *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in*

*der Moderne*, donde da cuenta de los procesos contemporáneos de alienación (Bialakowsky, 2018, p. 250). En sus escritos el autor alemán presenta quizás el planteamiento más radical respecto a la temporalidad como categoría estructural en los análisis de la sociedad tardomoderna, siendo solo precedido por la socióloga británica Barbara Adam (cf. Torres, 2021, p. 79).

Hartmut Rosa identifica la aceleración como un proceso más de los cuatro otros clásicos de la modernidad –individualización, secularización, diferenciación funcional y racionalización–, configurando e identificando a las sociedades modernas de manera transversal (Torres, 2021, p. 79). La aceleración no se comprende de manera unívoca al examinar los fenómenos sociales afectados por este quinto proceso de la modernidad, sino que, según el sociólogo alemán, es posible distinguir tres esferas de aceleración.

El primero es el ámbito tecnológico, entendido como “el aumento deliberado de velocidad de los procesos *orientados a metas específicas* del transporte, la comunicación y la producción” (Rosa, 2016, p. 21; énfasis en el original) dentro de la sociedad, que ha provocado la transformación completa del régimen espacio-temporal de esta. El crecimiento tecnológico de la producción, transporte y comunicación han redefinido sustancialmente la experiencia del espacio, a tal punto que es posible manipular e incluso destruir la dimensión procesal del tiempo (Leccardi, 2015, p. 57).

El segundo es el cambio social o la “transformación creciente de patrones de asociación social, de las formas de práctica y de la sustancia del conocimiento (concretamente relevante)” (Rosa, 2016, p. 24), los cuales sufren una *contracción del presente* (*Gegenwartsschrumpfung*) debido a la velocidad de los múltiples cambios, especialmente en aquellas instituciones que organizan la producción y la reproducción, como el sistema de empleo y la familia (pp. 27-29). A diferencia de las etapas de la modernidad anteriores, en las que el recambio de generaciones era la medida y parámetro de las transformaciones sociales, en la modernidad tardía las transformaciones sociales se dan intrageneracionalmente (cf. Rosa, 2016, p. 28; Leccardi, 2015, p. 57).

Y, finalmente, el ritmo de vida o “*un incremento del número de episodios de acción o experiencia por unidad de tiempo*; es decir, [...] la consecuencia del deseo o necesidad sentida de *hacer más cosas en menos tiempo*” (Rosa, 2016, pp. 30-31; énfasis en el original), cuyo intento de medición adopta tanto un enfoque objetivo (ya sea por una contracción de episodios definibles como comer, dormir, entre otros, ya por la compresión de pausas e intervalos en pos de realizar acciones y experiencias en un periodo de tiempo), como subjetivo (la idea de que el tiempo es escaso y, en consecuencia, provoca estrés) (pp. 31-34).

Esta *sociedad de la aceleración*, según Rosa, aumenta el poder tecnológico que en principio pretendía reducir el *hambre de tiempo* (*time-famine*) (Linder, 1970) de los modos de vida y sus labores prácticas. No obstante, se presenta una paradoja en las sociedades modernas: cuanto mayor

es el crecimiento tecnológico, más rápidos son los procesos de la vida productiva y cotidiana, provocando en consecuencia que el tiempo prometido por la modernidad sea absorbido por las exigencias de la aceleración social (cf. Torres, 2021, p. 79). Del fenómeno social de la aceleración, según Rosa (2016), es posible identificar un “sistema retroalimentado entrelazado, que se impulsa a sí mismo de manera constante” (p. 50), al observar que la aceleración tecnológica es una respuesta positiva al problema de escasez de tiempo del ritmo de vida.

Pero esa correlación positiva también es motivada por los *motores externos* a este sistema de aceleración social. El primero es la lógica de la competencia –como “el modo dominante de asignación en prácticamente todas las áreas de la vida social y, en consecuencia, [...] un principio fundamental de la modernidad” (Rosa, 2016, p. 47), cuyo factor decisivo es el logro de tareas o trabajos de acuerdo a una unidad determinada de tiempo (p. 43). El segundo es la promesa de eternidad, de carácter cultural, que se refiere a la funcionalidad de la aceleración de considerar la *buena vida* –a saber, la riqueza, la calidad de vida, de acuerdo a la modernidad occidental– como *vida realizada*, llena de experiencias y capacidades, desarrolladas gracias al ritmo de vida acelerada (pp. 47, 49).

La aceleración social no exige necesariamente una valoración positiva o negativa por sí misma, sino más bien en cuanto que el fenómeno implica un desarrollo y transformación de nuevas formas de experimentar el tiempo en relación con el espacio. No obstante, son las consecuencias de la aceleración social las que afectan al ser humano: “conllevan el potencial para crear patologías sociales, desarrollos destructivos que provocan sufrimiento o angustia a los seres humanos” (Rosa, 2016, p. 80). Con base en la argumentación sobre la aceleración social, Rosa propondrá que dicha velocidad conllevaría una *alienación* potencialmente significativa, entendida como “un estado en el cual los sujetos persiguen fines o realizan prácticas que, por una parte, no les son impuestos por actores o factores externos [...] pero que, por otra parte, no tienen ningún deseo ‘real’ de apoyar” (p. 147), la cual sería quintuple: con el espacio (o los lugares), con las cosas, con las acciones propias, con el tiempo, con los otros y con el yo (pp. 148-175).

Si bien el propio Rosa afirma que al proponer como tesis que la velocidad acelerada potencialmente conllevaría al ser humano a la alienación, no propone una cuestión acabada del asunto. Con todo, prepara el terreno y coloca las bases para una reflexión que motive la necesidad de estudiar las estructuras temporales de la sociedad tardomoderna y el intento de reintroducir el concepto de alienación en la teoría crítica contemporánea (Rosa, 2016, p. 177, 2019, pp. 227-240).

## La instantaneidad de la vida: el diagnóstico de la temporalidad líquida de Zygmunt Bauman

La instantaneidad de la vida es otro aspecto característico de la modernidad tardía asociado al presentismo. El mismo Rosa alude a ella al mostrar que la aceleración social implica una *contracción del presente*. En esta oportunidad, el carácter instantáneo de la temporalidad tardomoderna será visto desde el matiz de Bauman (2003) y su famosa propuesta de la modernidad líquida como metáfora adecuada para las sociedades contemporáneas (pp. 7-8).

El sociólogo polaco-inglés, a diferencia de Rosa, Adam y Norbert Elias, quienes pueden catalogarse como sociólogos que abordan el tiempo en *sentido estricto* (Torres, 2021, p. 75), puede ser ubicado dentro de los sociólogos –como Georg Simmel, Émile Durkheim, Pierre Bourdieu, Niklas Luhmann, Anthony Giddens y Manuel Castells– que abordan *diagonalmente* el tiempo (Torres, 2021, p. 80). Es decir, tales sociólogos observan la cuestión del tiempo desde formulaciones teóricas que “se han encontrado, por decirlo de algún modo, con la necesidad de abordar la dimensión temporal de la vida colectiva y las estructuras sociales dada su pertinencia para la explicación y descripción de tales fenómenos” (p. 80). El caso de Bauman se enfoca fundamentalmente en el flujo de los cambios de interconectividad comunicacional y transportes. En esta oportunidad, desde *Modernidad líquida* (*Liquid Modernity*), una de sus obras célebres, se indicarán algunos aspectos fundamentales de la instantaneidad de la vida en las sociedades tardomodernas.

El sociólogo polaco-inglés reconoce que, desde los inicios de la modernidad, el tiempo tiene historia, producto de la emancipación respecto al espacio, cuya relación sería “mutable y dinámica, no predeterminada ni invariable” (Bauman, 2003, p. 121), al subordinarse el primero a la invención técnica, y convertirse en herramienta de conquista y apropiación de grandes lugares y distancias limítrofes. El inicio, como también gran parte del desarrollo de la modernidad según la metáfora de Bauman, correspondería a la modernidad *pesada* o la era del *hardware*, enfocada principalmente a la conquista obsesiva de los territorios mediante las grandes maquinarias pesadas, altos muros de las fábricas, enormes locomotoras y barcos de vapor gigantescos (p. 122). A su vez, el tiempo se rutinizaba, lo cual permitía la integridad, compactación y homogeneización del propio espacio, sobre todo, con el transporte y los lugares de trabajos: “El tiempo congelado de la rutina fabril, junto con los ladrillos y el cemento de los muros de fábrica, inmovilizaba con tanta eficacia el capital como la mano de obra empleada” (p. 125).

No obstante, con el advenimiento del capitalismo *software* también se produce el cambio a una modernidad liviana, en que el espacio ya no es la limitante para la acción y sus efectos; en otras palabras, pierde su relevancia y, por lo tanto, no entrega ningún valor (Bauman, 2003, p. 127). Como consecuencia, a diferencia de la concepción moderna del tiempo, la modernidad líquida ya no se sustenta en la confianza y seguridad en el futuro, sino que más bien las estructuras

sociales se han vuelto transitorias, en permanente movimiento y, paradójicamente, incapaces de orientar la vida individual y colectiva a largo plazo, creando incertidumbre e inseguridad (Durán Vázquez, 2014, pp. 4-5). En la modernidad liviana es posible acceder a cualquier parte del espacio en cualquier momento de manera *instantánea* (cf. Bauman, 2003, p. 124). En vista de lo anterior, Bauman (2003) indica con precisión que el tiempo se caracteriza por ser *instantáneo*, en la medida que refiere paradójicamente a una ausencia de tiempo calculable de acontecimientos que no requiere de consecuencias:

“Instantaneidad” significa una satisfacción inmediata, “en el acto”, pero también significa el agotamiento y la desaparición inmediata del interés. El tiempo/distancia que separa el fin del principio se reduce o desaparece por completo; las dos ideas, que antes eran usadas para parcelar el transcurso y para calcular de ese modo el “valor de pérdida” del tiempo, han perdido gran parte de su significado que –como todos los significados– surgió de su carácter encarnizadamente opuesto. Sólo hay “momentos”, puntos sin dimensiones. (p. 127)

Da la impresión de que al menos la comprensión histórico-futurista del tiempo del siglo pasado se hubiese suicidado, como consecuencia de la aniquilación del espacio, su distancia y extensión. El tiempo instantáneo son momentos inconexos, fugaces y, a su vez, infinitamente espaciosos (Bauman, 2003, pp. 133-134), cuyo interés en la durabilidad de los procesos ya no es requerido. Las dinámicas de posibilidades en la modernidad fluida de Bauman (2003), en relación con la temporalidad instantánea, se enfocan en

acortar el lapso de la durabilidad, de olvidar el “largo plazo”, de centrarse en la manipulación de lo transitorio y no de lo durable, de deshacerse de las cosas con ligereza para dejar espacio a otras cosas igualmente transitorias y destinadas a consumirse. (p. 135)

La vida histórica como tal adquiere una levedad, sobre todo en un mundo predominantemente consumista, a tal punto que las vivencias son satisfechas inmediatamente y, en consecuencia, el *objetivo* en el actuar humano se transforma en el absoluto que suprime el *proceso* o postergación, para llegar a tal objetivo de gratificación en el aquí y ahora (cf. Durán Vázquez, 2014, pp. 6-7).

## La disincronía del tiempo según la propuesta filosófica de Byung-Chul Han

De los análisis sociológicos vistos hasta ahora sobre un tiempo acelerado e instantáneo, es posible hilar una cierta continuidad de la temporalidad presentista desde la filosofía contemporánea. En esta oportunidad, se abordará la propuesta del filósofo surcoreano-alemán Byung-Chul Han, quien es considerado uno de los pensadores más connotados de las primeras décadas del siglo

XXI. Su voz comenzó a escucharse en 2011 con la publicación de *La sociedad del cansancio (Die Müdigkeitsgesellschaft)*, en la cual realiza un diagnóstico diseccionador de la modernidad tardía y su excesiva positividad.

Para Han (2013), el diagnóstico sobre la temporalidad se sitúa dentro de su diagnóstico de la sociedad contemporánea, la cual estaría marcada por el paradigma de la *transparencia*, en tanto que es...

[...] una coacción sistémica que se apodera de todos los sucesos sociales y los somete a un profundo cambio. El sistema social somete hoy todos sus procesos a una coacción de transparencia para hacerlos operacionales y acelerarlos [...] La comunicación alcanza su máxima velocidad allí donde lo igual responde a lo igual, cuando tiene lugar una *reacción en cadena de lo igual*. La negatividad de lo *otro* y de lo *extraño*, o la resistencia de lo *otro*, perturba y retarda la lisa comunicación de lo igual. La transparencia estabiliza y acelera el sistema por el hecho de que elimina lo otro o lo extraño. Esta coacción sistémica convierte a la sociedad de la transparencia en una sociedad uniformada. En eso consiste su rasgo totalitario. (pp. 12-13; énfasis en el original)

Dicho paradigma corresponde a la excesiva positividad, es decir, la hiperactividad mortal, una forma de actividad en extremo pasiva, absolutamente unilateral de la potencia positiva, como la hipercomunicación, la hiperinformación y la hipervisibilidad. La absoluta exposición, sin secreto; la absoluta intimidad y narcisismo, sin sociabilidad o comunalidad; el absoluto control, sin nada libre y movido por la confianza; la absoluta operación, sin narrativa alguna, entre otros aspectos, describen lo que es la transparencia como exceso de positividad. En orden inverso, es equivalente a hablar de la carencia de la negatividad en tanto potencia activa del *no hacer*, es decir, se elimina lo *otro*, lo *secreto*, lo *distinto*, lo *social* y *comunal*, lo *extraño*, lo *abyecto*, lo *narrativo*, lo *dialéctico* y *hermenéutico* de la sociedad (cf. Han, 2013, p. 11-23, 2016, pp. 137-147, 2017, pp. 9-21). La hiperaceleración, como dirá Han (2013), es un modo de excesiva positividad de las sociedades contemporáneas: “Es obscena la hipercomunicación, que ya no es realmente *motora* y *no lleva a cabo* nada. En su exceso dispara más allá de su *hacia dónde*. Es obsceno este movimiento puro, que se acelera por mor de sí mismo” (p. 59).

El filósofo surcoreano-alemán realiza un detallado diagnóstico, en su obra *El aroma del tiempo. Un ensayo filosófico sobre el arte de demorarse (Duft der Zeit. Ein philosophischer Essay zur Kunst des Verwailens)*, como una profundización sobre el tiempo respecto a la captación de una sociedad marcada por el paradigma de la transparencia. Comienza su ensayo afirmando que la crisis de temporalidad no tiene como motivo principal la aceleración social (en contraste con Rosa); es, antes bien, un síntoma de la crisis temporal. Han (2015) dirá que el motivo principal es una *disincronía* marcada por alteraciones y adormecimiento del tiempo (p. 9). No solo no es posible la percepción temporal de la duración en la vida cotidiana y social, sino también que dicha duración no tiene una articulación y ordenamiento, es, más bien, una *duración vacía*, donde no es relevante ni un antes ni un después, los recuerdos y las esperanzas (pp. 21-22).

A diferencia del tiempo mítico y el tiempo histórico (cf. Han, 2015, pp. 29-35), el *tiempo atomizado* o tiempo de puntos (*Punkt-Zeit*) no tiene relación o duración alguna entre los distintos momentos. *Entre* los momentos hay un vacío, gracias a la imagen, que no estaba presente en el tiempo mítico ni en el tiempo histórico, una imagen llena de sentido y significado por doquier, y gracias a la línea, cuya forma se dirige hacia un objetivo, respectivamente (p. 35). Es un vacío que no produce sensación alguna, causa aburrimiento o provoca una amenaza al no haber nada. Es por ello por lo que Han, a partir de su lectura de la obra *En busca del tiempo perdido*, del novelista y crítico francés Marcel Proust, afirma que el tiempo actual es un tiempo sin *aroma*. La alusión al aroma, en el filósofo surcoreano-alemán, tiene su motivo en la siguiente afirmación:

Los aromas y los olores se entregan por completo al pasado, generan amplios espacios temporales. De este modo ponen los fundamentos para los primeros recuerdos. Un único aroma es capaz de revivir un universo de la infancia ya dado por perdido. (p. 70)

Es cierto que la alusión al aroma, como identidad de un espacio temporal específico, puede ser nostálgica (cf. Han, 2021, p. 45-52), sobre todo al traer en su argumentación la memoria del uso de los sellos aromáticos o *hsiang yin* de la Antigua China, como relojes que marcan el tiempo mediante el aroma del incienso (Han, 2015, pp. 85-90). No obstante, es una forma ilustrativa para determinar la durabilidad espacial del tiempo y su narrativa, que marca el relato semántico del mundo. La transparencia no admite narrativas, porque el relato como tal implica hermenéutica (p. 79). Al contrario, en una sociedad transparente el presente pierde durabilidad y todo apremia en esta categoría temporal, trayendo como consecuencia “una aglomeración de imágenes, acontecimientos e informaciones que hacen imposibles cualquier demora contemplativa. Así es como vamos haciendo *zapping* en el mundo” (p. 66).

## El presentismo como problema teológico sobre el tiempo

Si bien los diagnósticos aquí presentados recogen y se refieren a un fenómeno temporal que afecta negativamente la vivencia de los individuos y de las sociedades tardomodernas, surge la pregunta, no obstante, por si el presentismo, como aquella conciencia temporal de un presente absolutizador (producto de una aceleración constante, permanente y exponencial, de una vida marcada por la instantaneidad y por el carente aroma y semántica de los momentos), es un problema teológico.

En principio, es posible afirmar que todo problema teológico implica directamente a Dios: su comprensión, su modo de comunicarse y su acción en la historia. Los símbolos de la fe no solo responden a un problema teológico precedente, sino que también dejan abiertos nuevos problemas teológicos, de acuerdo al despliegue vital de la fe de los creyentes (*sensus fidei fidelium*)

o al contexto epocal en el cual se abordan los contenidos de la fe (como, por ejemplo, la confesión de Cristo como verdadero Dios y verdadero hombre, según los primeros concilios ecuménicos, contra el arrianismo, el apolinarismo, el nestorianismo y el monofisismo; la definición dogmática de la Inmaculada Concepción y Asunción a los cielos en cuerpo y alma de la Virgen María, como expresión del sentido de la fe de los fieles, entre otros). Pero también es posible indicar que la recepción de una problematización de la cultura en la teología, pese a que no sea eminentemente teológica, se vuelve *diagonalmente* un problema teológico, al observar el presentismo desde formulaciones teológicas o temáticas que afectan en cierto modo a algún aspecto de la revelación de Dios. En ese sentido, el presentismo ¿puede ser también un problema teológico a considerar en nuestra época, un problema teológico *sobre el tiempo*? ¿Solo es posible abordarlo desde las sociologías del tiempo y desde las filosofías que abordan la cuestión del tiempo?

A mi entender, hay dos grandes razones por la que el presentismo puede ser abordado como un problema teológico. La primera gran razón –y quizás la más evidente– es la preocupación de la teología por la cultura. En efecto, el presentismo es algo propio de una *cultura de la inmediatez* o de la fruición instantánea (Leccardi, 2015, p. 62; Bauman, 2017, pp. 150-154). Por ende, si el presentismo implica una percepción actual del tiempo en las sociedades tardomodernas, entonces necesariamente en ellas hay una carga cultural particular a considerar teológicamente. Ya desde el Concilio Vaticano II en adelante –en particular con *Gaudium et Spes* y su intento de reconocer, en las distintas culturas de los pueblos, naciones o sociedades el modo particular y limitado de realización humana universal (cf. GS 53c)– se nota la raíz teológica por la preocupación concreta por las culturas, a saber, el encuentro entre Dios y el ser humano en la historia concreta, cuya culminación se da en Jesús de Nazaret. La teología, según el teólogo chileno Sergio Silva Gatica (2023), tiene la labor de reconocer que el acto de comprender es un *acto cultural*, ya que implica el uso de las categorías de comprensión que la cultura nos ofrece y de las cuales es imposible desprenderse, como también la teología misma ya viene *inculturada* por el testimonio de los creyentes, con una *función pastoral intrínseca* que exige una mejor transmisibilidad de la fe a los contemporáneos y con la exigencia de la interpretación inacabable del acontecimiento de Cristo (pp. 23-29).

La segunda gran razón es que la revelación judeo-cristiana, en tanto que *autocomunicación* de Dios al ser humano (cf. DV 2-4), necesariamente conlleva una dimensión temporal que otorga sentido y significado al tiempo. No es una revelación atemporal que asume la eternidad sin sobresaltos, sino más bien que quienes han oído la *voz* de Dios poseen una experiencia *supratemporal* de revelación divina (cf. Scholem, 2018, p. 87), enraizada en el *chronos* del ser humano. De ahí que el tiempo cronológico se vuelve un tiempo oportuno, decisivo, correcto, *kairológico*, tal como lo atestiguan las Sagradas Escrituras (cf. Orellana Rodríguez, 1998). Si el encuentro entre Dios y el ser humano se lleva a cabo temporalmente, entonces la tarea de identificar los tiempos, sus contenidos y significancias, como también la presencia de Dios y su acción creadora, debe ser una gran motivación para auscultar, en la actualidad, el modo en que Dios se hace presente

en medio de una sociedad tardomoderna cuya temporalidad es presentista. Dicho en otros términos, la aceleración social a la que los individuos están sometidos por múltiples factores, la instantaneidad de la vida que busca la satisfacción inmediata y, a la vez, provoca un desinterés rápido del producto consumido, y la disincronía temporal que da constancia de una *duración vacía* (traducida en una pérdida de sentido y significación en los momentos temporales) ¿no afectarían el modo en que el creyente viva su fe o incluso su capacidad para tener una experiencia religiosa? Y, en consecuencia, ¿no afectarían el modo en que el ser humano preste atención a lo que Dios quiere comunicar en el mundo hoy? ¿No afectarían el modo de esperar cristianamente al Dios consumidor de toda la creación?

A mi entender, el presentismo podría ser teológicamente la forma en la que se manifiesta la idea de tiempo como *eterno presente*. Para el teólogo protestante alemán Jürgen Moltmann, el *eterno presente*—noción recuperada del filósofo alemán Georg Picht (1958, p. 42)— es la calificación del presente como el tiempo del ser eterno, que se contrapone a los restantes tiempos, los cuales desaparecen por completo, eliminando la experiencia de historia, ya que solo lo presente *es* y tanto el pasado como el futuro, y el *no-ser*, son incomprensibles como una extensión alguna (Moltmann, 1987, p. 125). Esta idea, cuyo arquetipo del antihistoricismo griego del ser es la filosofía de Parménides (Moltmann, 2006, pp. 35, 50; Coombe, 2019, p. 61), ha distorsionado la perspectiva escatológica de la revelación de Dios (Moltmann, 2006, pp. 35, 50), puesto que la manifestación *epifánica* de lo eterno provoca no solo una ahistoricidad teológica en contraste con los demás tiempos (como en el teólogo protestante suizo Karl Barth), sino que también reduce la aceptación de la fe a la autenticidad de la existencia humana, olvidando su originariedad y definitividad (como en el teólogo protestante alemán Rudolf Bultmann) (cf. Moltmann, 2006, pp. 56-89; Rojas Contreras, 2022, pp. 79-84). En otras palabras, el *eterno presente* no solo provoca una separación radical entre lo trascendente y lo inmanente, marcada por la imposibilidad de Dios por parte del ser humano (vertical), sino también una disolución radical del principio y fin históricos, reducido al presente instantáneo en el que ocurre dicho contacto con lo trascendente (horizontal). No solo no se reconocen un fluir del tiempo y su carga cultural, sino que también se pone en juego el encuentro temporal entre Dios y el ser humano. En ese sentido, es posible reconocer similitudes entre el *eterno presente* y los diagnósticos del presentismo por la visión instantánea y ahistórica de la vida. Es más, el presentismo podría ser una versión sociológica inmanentista e hiperactiva —y, por ende, marcada por una hiperaceleración, hipercomunicación, hiperinformación, hipervisibilidad, entre otras (cf. Han, 2013)—, del *eterno presente*, cuyo enfoque se refiere a la presencia como epifanía del ser, de la eternidad prometida por la modernidad en su esplendor (cf. Rosa, 2016, p. 46-50).

En consecuencia, la relevancia de identificar la percepción del tiempo en relación con el contenido teológicamente significativo que suscita la revelación de Dios, por un lado, y con el reconocimiento de categorías culturales inexorables en toda afirmación teológica y su

interpretación, por otra, son factores que, a mi juicio, han de impulsar a la teología cristiana a considerar el presentismo como problema teológico, al menos al cuestionarnos sobre nuestra percepción del tiempo.

## Esperanza cristiana frente a una temporalidad presentista

El presentismo, como problema teológico, afecta nuestra comprensión teológica del tiempo. Desde los inicios del cristianismo, el tiempo ha sido una de las temáticas fundamentales en la discusión sobre la creación del mundo, que posteriormente fue sistematizada en el tratado sobre la creación (Moltmann, 1987, pp. 119-154; Morales, 2000, pp. 157-162; Kehl, 2009, pp. 48-51, 291-301; Martínez Sierra, 2012, pp. 53-58). De manera unánime, el tiempo es considerado una *creatura de Dios*, que tiene principio y fin, en el cual acontece la revelación de Dios mismo en la historia. A su vez, el tiempo –y, por ende, la temporalidad– ha actuado como supuesto previo para la escatología cristiana, al hablar de la esperanza y la vida eterna (Ruíz de la Peña, 1996, pp. 3-7). Con el presentismo, no solo estas definiciones resultan insuficientes, sino que también pierden su carga semántica y relevancia para la comprensión y vivencia del tiempo.

Al identificar al menos tres de las características fundamentales del presentismo (aceleración, instantaneidad y disincronía), se ha visto que, desde la filosofía contemporánea y las sociologías del tiempo, hay una preocupación por atender las consecuencias de este fenómeno temporal que afecta al ser humano: *alienación*, al no relacionarse con las distintas esferas del mundo; *desinterés*, producto de una satisfacción inmediata en el momento, y *pérdida semántica del mundo*, al desligarse de los distintos momentos temporales, los cuales a su vez no son duraderos y son faltos de sentido. Todo ello requiere, al menos, de una experiencia de duración. En otras palabras, es la sensación del vacío de nuestra época, de la complejidad frente a la incertidumbre, es la falta de relatos significativos que evocar y que permitan una apertura a la novedad; es una *edad de la nada* (cf. Watson, 2014). Ello es una idea opuesta a la esperanza cristiana, que recuerda que la historia misma, y todos los procesos humanos que anhelan una transformación marcada por la vida, la justicia y la libertad, tienen una duración y, por supuesto, el contenido de la esperanza cristiana refleja un mundo semántico que enriquece cada momento temporal, basada en la venida o presencia futura de Cristo, la *parusía* (cf. Rojas Contreras, 2022, pp. 95-99).

En ese sentido, ¿de qué manera concreta el presentismo afecta directamente a la esperanza cristiana? Ante todo, como la experiencia de temporalidad en las sociedades tardomodernas se traduce en una *contracción del presente* por medio de la aceleración, la instantaneidad y la disincronía, la principal consecuencia es la pérdida de una experiencia de duración que tensa necesariamente al sujeto, quien espera el contenido casi infinito de lo que espera (cf. Laín Entralgo, 1957, p. 511). Frente a la aceleración

social, la satisfacción inmediata y el pronto desinterés de las cosas, la afirmación del escritor austriaco Peter Handke (2019), en su *Poema a la duración*, es una sentencia definitiva: “Quien no ha sabido nunca lo que es la duración / no ha vivido” (p. 79). La alusión a este fragmento introduce la correlación entre la vida y la duración temporal, no solo desde un punto de vista cronológico. Si la temporalidad de las sociedades tardomodernas, según los diagnósticos anteriores, se caracteriza no solo por la aceleración social, sino también por la instantaneidad de la vida y la disincronía temporal, entonces los efectos provocados en la vida de las personas pueden ser nocivos, sobre todo cuando la lógica predominante es la del consumismo.

En efecto, para Bauman (2007), el consumo como hecho social por excelencia de las sociedades tardomodernas (o, según su terminología, *líquidas*) se sitúa como el motor de una dinámica compulsiva y aditiva, difícilmente evadible, cuya valoración de sus individuos se basa en la capacidad para renovar los objetos de consumo de manera constante y, por ende, los sitúa en una temporalidad impulsada por el consumismo:

Una sociedad de consumo no puede ver bien un llamado a demorar la gratificación. La nuestra es una comunidad de tarjetas de crédito, no de libretas de ahorro. Es una sociedad de “hoy y ahora”; una sociedad que desea, no una comunidad que espera. (Bauman, 1999, p. 55)

En ese sentido, todo acto y formas de esperar, incluyendo la esperanza cristiana, no forma parte de dicha dinámica consumista y, por ende, es una cuestión socialmente excluida por ser inadecuada o fallida (cf. Bauman, 2007, pp. 82-87; Han, 2023, p. 126). Por lo tanto, ¿de qué manera se puede propiciar la esperanza cristiana en medio de una temporalidad inmediateista, carente de una duración que modifica las dimensiones espaciotemporales?

Desde la teología judeo-cristiana, la idea de la duración ha sido abordada desde distintas modulaciones de durabilidad temporal, ofreciendo una propuesta sobre la comprensión del tiempo, a partir de una variabilidad filológica llena de significados literarios y temáticos. Con términos griegos como *chronos*, *kairós*, *hora*, *aion*, *heméra*, y hebreos como *yôm-yamîn*, *‘et*, *‘ad ‘ôlâm*, usados en las Sagradas Escrituras, se despliegan temporalmente los modos en que Dios se autocomunica históricamente con el ser humano y su pueblo, surgiendo significados que indican momentos propicios o adecuados para la acción (2 Sam 11,1), sucesos decisivos (Is 9,3; Ez 34,12), un momento (in)oportuno para una acción imprecisa (Gn 29,7), una imprecisión temporal (1 Sam 20,23ss), unidades de tiempo exactos (Lv 25,16) o referenciales (Gn 11,10), tiempos celebrativos o conmemorativos (Dt 31,10), como sinónimos de vida (Sal 102,28) o como tiempo incalculable, interminable, incambiable (Qo 1,10; 3,11) (Orellana Rodríguez, 1998, p. 58). El encuentro entre el Dios de la vida y el ser humano se lleva a cabo temporalmente, por lo que la auscultación del misterio de Dios y sus signos en la historia también implican la aclaración del sentido del tiempo y de sus flujos diversos (Granados, 2012, p. 11).

El teólogo español Gabino Uríbarri (2006) identifica modulaciones primarias del tiempo, a saber, la eternidad (Dios) y la secuencialidad (creatura), y modulaciones secundarias, que surgen cuando las primeras entran en relación con la economía salvífica: “eternidad capaz de secuencialidad, secuencialidad escatológica, tiempo pre-adamítico, tiempo adamítico, eón crístico, tiempo escatológico, tiempo sacramental, tiempo pneumatológico, tiempo histórico” (p. 535). La intención fontal de identificar un abanico de modulaciones teológicas del tiempo no solo es para ampliar los conceptos teológicos más allá de la alternativa *chronos* y *kairós* (p. 565), sino también para ampliar la comprensión de la realidad temporal, en la cual entran en profunda relación Dios y el ser humano (p. 536). De ello surgen otras narrativas temporales que abordan las formas variopintas de duración desde la revelación cristiana. Ahora bien, ¿son suficientes para analizar la problemática que el presentismo otorga a las sociedades tardomodernas, sobre todo cuando la disincronía temporal implica una pérdida semántica en el mundo?

Pareciese que, si la esperanza cristiana supone necesariamente una experiencia de temporalidad, no puede concebirse una comprensión unívoca y homogénea del tiempo, sobre todo en medio de la compleja vida personal y de las diversas esferas sociales. A pesar de su agudeza para comprender la temporalidad tardomoderna, los diagnósticos anteriores carecen de un enfoque más claro sobre las posibilidades de identificar una diversidad de temporalidades y modulaciones temporales que se despliegan en la vida cotidiana. La esperanza cristiana, pese a tener como horizonte el *eschaton* (la consumación de la creación en Dios), requiere de la comprensión de modulaciones temporales variadas en las cuales se da dicha esperanza, por ejemplo, en la contemplación personal, en la acción transformadora, en la festividad de las comunidades, etc. El presentismo, como problema teológico, exige redescubrir las diversas temporalidades –no solo las indicadas anteriormente, sino también las nuevas temporalidades del contexto epocal– en el contexto del tiempo acelerado, instantáneo y disincrónico que se ha diagnosticado. La esperanza cristiana, en ese sentido, requiere redescubrir una heterogeneidad y pluralidad de diversos tiempos, de múltiples ritmos en los cuales se despliegan vitalmente las personas y las sociedades. De esa manera, la esperanza cristiana –como toda otra forma de esperanza– podrá responder consistentemente a un presente optimizado, volviéndose la “matrona de lo nuevo” (Han, 2024, p. 127). Más aún, en la medida que la esperanza cristiana se dirige a un *novum ultimum*, no cierra con ello ni las posibilidades de futuro ni el horizonte de acción del ser humano, sino que más bien “abre con ello un amplísimo horizonte de futuro, que abarca también la muerte, un horizonte en el cual puede y debe integrar también, suscitándolas, relativizándolas y orientándolas, las esperanzas limitadas puestas en la renovación de la vida” (Moltmann, 2006, pp. 41-43). Solo de esa manera la esperanza cristiana podrá ser una propuesta concreta que otorgue sentido, avive la vida y abra nuevamente el futuro (cf. Han, 2024, p. 137).

Redescubrir las experiencias de temporalidad implica, en particular, redescubrir el futuro y nuevos modos en que la esperanza cristiana plasma simbólicamente un horizonte amplio de posibilidades, abiertas por el Dios de la promesa, del éxodo y de la resurrección. Parafraseando

al exégeta protestante alemán Claus Westermann, Noemi (1990) indicará que “hablar de Dios es hablar del futuro” (p. 40), en la medida que el futuro es indisociable del presente y que, a su vez, es un tema central en la Sagrada Escritura al estar asociado inevitablemente a la promesa (cf. Moltmann, 2006, p. 181-200). En ese sentido, considerando la devaluación del futuro indicada anteriormente, conviene redescubrir el futuro como tal, no solo como *futurum*, sino también como *adventus*. El vocablo latino *futurum* se refiere al futuro planificable, calculable, proyectable, que brota como resultado de las posibilidades inmanentes del mundo (Moltmann, 1972, p. 193; Han, 2024, p. 128). Este es el futuro implotado que se ha devaluado desde la segunda mitad del siglo xx, uno que ha fracasado en la realización de los proyectos utópicos e ideales modernos. En cambio, el vocablo latino *adventus* se refiere al futuro irrepresentable, novedoso, incalculable, que adviene como otro imprevisible e indisponible al presente (Han, 2024, p. 128). Es a través de este vocablo que Moltmann (2004) comprende la parusía. Más aún, es este futuro el que el tubingués califica como “la fuente del tiempo” (p. 51), puesto que en el *adventus* opera el poder de Dios en todos los tiempos (futuro-pasado, futuro-presente y futuro-futuro), orientándolos hacia su consumación en tanto horizonte histórico abierto. Es el *adventus* el tiempo propio de la escatología cristiana, la cual

arranca de una determinada realidad histórica y enuncia el futuro de ésta, la posibilidad y la potencialidad de futuro de ésta. La escatología cristiana habla de Jesucristo y del futuro de *éste*. Conoce la realidad de la resurrección de Jesús y predica el futuro del resucitado. (Moltmann, 2006, p. 22)

Si el presentismo conlleva la pérdida de la experiencia de la duración, entonces esto exige un replanteamiento del imaginario del horizonte de sentido de la esperanza cristiana y, con ello, el redescubrimiento de diversos ritmos en el tiempo y las relaciones entre las categorías temporales, prestando especial atención a la venida o presencia futura de Cristo y a la consumación del mundo, es decir, al *adventus*, que permita nutrir el tiempo con una renovada carga semántica. Ello no implica necesariamente la sustitución de los contenidos de la esperanza cristiana, sino más bien la constante y permanente interpretación de sus símbolos, siempre provisionales y llenos de potencial significado.

## Reflexiones finales

El presente artículo ha querido traer el presentismo como problema teológico y el efecto que produce en la temporalidad de las sociedades tardomodernas, influyendo directamente en todo acto de esperar. El presentismo, caracterizado por una aceleración social constante, permanente y exponencial, por la búsqueda de satisfacciones inmediatas y la rápida pérdida de interés, así como por la disincronía de los momentos temporales que constatan una pérdida semántica del mundo, dificulta una comprensión consistente de la esperanza cristiana y del modo de vida que esta impulsa en las sociedades tardomodernas.

Junto con el análisis de diagnósticos sobre esta nueva forma de temporalidad, se ha pretendido mostrar que el presentismo es un potencial problema teológico, debido a la afección directa de la comprensión, al modo de comunicación y acción de Dios en la historia, dirigida hacia su consumación con la venida futura de Cristo. Los grandes problemas –mas no los únicos– que se constatan son la pérdida de la duración y su relevancia para los procesos vitales de cada persona y de las sociedades, aspectos inherentes a todo acto de esperar y, sobre todo, a la esperanza cristiana. Con ello se ha sugerido redescubrir las diversas temporalidades de las cuales se nutre la esperanza cristiana (ya sea desde las Sagradas Escrituras, ya desde el contexto actual), ampliando las modulaciones de duración. Sin embargo, dado que el acto de esperar tiene como condición de posibilidad la experiencia de la temporalidad, específicamente del futuro, conlleva reconocer el carácter irrepresentable, incalculable y novedoso del futuro, que adviene un otro, en este caso, Dios mismo, que se manifiesta anticipadamente en la historia y, como promesa, en la consumación de esta, abriendo nuevas posibilidades en medio de las limitaciones humanas.

Sin duda alguna, el presente artículo ha sido el abordaje de una potencial problemática para la esperanza cristiana frente al fenómeno temporal del presentismo en las sociedades tardomodernas. Desde su inicio, la cuestión del tiempo es del todo compleja. Al decir de Agustín de Hipona (2010): “¿Qué es entonces el tiempo...? Si nadie me plantea la cuestión, lo sé. Si quisiera explicarla a quien la plantea, no lo sé” (p. 560). He aquí su mayor límite: es una investigación indagatoria, que responde a una resonancia frente a los diagnósticos sobre la temporalidad de las sociedades tardomodernas, cuyo abordaje teológico es incipiente aún. Por ello, en vez de respuestas teológicas que aborden el presentismo, más bien son problemáticas e intuiciones iniciales (el replanteamiento de las duraciones y el redescubrimiento del futuro como *adventus*) que permiten seguir pensando en el impacto del presentismo, por ejemplo, en otros aspectos de la escatología cristiana (los imaginarios concretos como la vida eterna, la muerte eterna, la purificación, la resurrección de los muertos, la nueva creación) y, de manera extensiva, en otras áreas disciplinares de la teología cristiana (la vida eclesial inserta en las sociedades tardomodernas, el fundamento cristológico de la fe cristiana, la relación entre el tiempo y la eternidad del Dios trino, entre otras). Pero, sobre todo, es el inicio para indagar teológicamente en las diversas temporalidades que yacen en la actualidad y en el modo en que la esperanza cristiana impulsa el redescubrimiento de estas, como por ejemplo las múltiples vivencias del tiempo en las personas, sus situaciones vitales subjetivas (en la alegría, el aburrimiento, la enfermedad, la depresión, entre otras) y las condiciones objetivas en las cuales despliegan sus vidas (social, económica, política, cultural, educacional, religiosa, entre otras).

## Referencias

- Agustín de Hipona. (2010). *Las confesiones* (A. Medina González, Trad.). Madrid: Gredos.
- Bauman, Z. (1999). *Trabajo, consumismo y nuevos pobres* (V. de los Ángeles Boschioli, Trad.). Barcelona: Gedisa.
- Bauman, Z. (2003). *Modernidad líquida* (M. Rosenberg y J. Arrambide Squirru, Trans.). México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Bauman, Z. (2007). *Vida de consumo*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Bauman, Z. (2017). La utopía en la época de incertidumbre. En Z. Bauman. *Tiempos líquidos. Vivir en una época de incertidumbre* (C. Corral, Trad., pp. 133-155). Buenos Aires: Tusquets.
- Bialakowsky, A. (2018). Alienación, aceleración, resonancia y buena vida. Entrevista a Hartmut Rosa. *Revista Colombiana de Sociología*, 41(2), 249-259.
- Coombe, C. (2019). *The Role of Scripture in the Theology of Jürgen Moltmann* (Doctoral thesis). University of Otago, Dunedin, Nueva Zelanda.
- Dupré, W. (1978). Tiempo. En H. Krings, H. M. Baumgartner y C. Wild (Eds.). *Conceptos fundamentales de Filosofía. III. Palabra – Voluntad* (R. Gabás, Trad., pp. 516-536). Barcelona: Herder Editorial.
- Durán Vázquez, J. F. (2014). Tiempos líquidos. Configuraciones de la temporalidad actual en la obra de Zygmunt Bauman. *Aposta. Revista de Ciencias Sociales*, (60), 1-25.
- Granados, J. (2012). *Teología del tiempo. Ensayo sobre la memoria, la promesa y la fecundidad*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Han, B.-C. (2013). *La sociedad de la transparencia* (R. Gabás, Trad.). Barcelona: Herder Editorial.
- Han, B.-C. (2015). *El aroma del tiempo. Un ensayo filosófico sobre el arte de demorarse* (P. Kuffer, Trad.). Barcelona: Herder Editorial.
- Han, B.-C. (2016). *Topología de la violencia* (P. Kuffer, Trad.). Barcelona: Herder Editorial.
- Han, B.-C. (2017). *La expulsión de lo distinto. Percepción y comunicación en la sociedad actual* (A. Ciria, Trad.). Barcelona: Herder Editorial.
- Han, B.-C. (2021). *No-cosas. Quiebras del mundo de hoy* (J. Chamorro Mielke, Trad.). Barcelona: Penguin Random House Grupo Editorial, Taurus.
- Han, B.-C. (2022). *Infocracia. La digitalización y la crisis de la democracia* (J. Chamorro Mielke, Trad.). Santiago de Chile: Penguin Random House Grupo Editorial, Taurus.
- Han, B.-C. (2024). Sobre la esperanza. En B.-C. Han. *La tonalidad del pensamiento. Trilogía de las conferencias vol. I* (L. Cortés Fernández, Trad., pp. 101-149). Montevideo: Paidós.
- Handke, P. (2019). *Poema a la duración* (E. Barjau, Trad.). Santiago de Chile: Penguin Random House Grupo Editorial.
- Hartog, F. (2007). *Regímenes de historicidad. Presentismo y experiencias del tiempo* (N. Durán y P. Avilés, Trad.). México D. F.: Universidad Iberoamericana, A. C.
- Hartog, F. (2014). *Creer en la historia* (M. Valdivia, Trad.). Santiago de Chile: Universidad Finis Terrae.
- Hölscher, L. (2014). *El descubrimiento del futuro* (C. Martín Ramírez, Trad.). Madrid: Siglo XXI.

- Hölscher, L. (2022). Figuras temporales del futuro. En F. Oncina (Ed.). *¿Tiene porvenir el futuro?* (pp. 29-42). Madrid: Plaza y Valdés, S. L.
- Kehl, M. (2009). *Contempló Dios toda su obra y estaba muy bien. Una teología de la creación* (M. Villanueva Salas, Trad.). Barcelona: Herder Editorial.
- Koselleck, R. (1993). “Espacio de experiencia” y “horizonte de expectativa”. Dos categorías históricas. En R. Koselleck. *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos* (pp. 333-357). Barcelona, Buenos Aires, México D. F.: Paidós.
- Lain Entralgo, P. (1957). *La espera y la esperanza. Historia y teoría del esperar humano*. Madrid: Revista de Occidente.
- Leccardi, C. (2015). *Sociologías del tiempo. Sujetos y tiempo en la sociedad de la aceleración* (A. M. Yévenes Ramírez, Trad.). Santiago de Chile: Universidad Finis Terrae.
- Linder, S. B. (1970). *The Harried Leisure Class*. New York: Columbia University Press.
- Lübbe, H. (1998). Gegenwartsschurumpfung. En H. Lübbe. *Die Beschleunigungsfalle oder der Triumph der Schildkröte* (pp. 129-164). Stuttgart: Schäffer/Pöschel.
- Martínez Sierra, A. (2012). *Antropología teológica fundamental*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC).
- Moltmann, J. (1972). Respuesta a la crítica de “Teología de la Esperanza”. En W.-D. Marsch y J. Moltmann (Eds.). *Discusión sobre teología de la esperanza* (J. M. Mauleón, Trad., pp. 183-220). Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Moltmann, J. (1974). Reflexión personal sobre la última década. En J. Moltmann. *Conversión al futuro* (C. de la Sierra, Trad., pp. 17-26). Barcelona, Madrid: Fontanella, Maroya.
- Moltmann, J. (1987). *Dios en la creación. Doctrina ecológica de la creación* (V. A. Martínez de Lopera, Trad.). Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Moltmann, J. (2004). *La venida de Dios. Escatología cristiana* (C. Ruíz-Garrido, Trad.). Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Moltmann, J. (2006). *Teología de la esperanza* (A. Sánchez Pascual, Trad.). Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Morales, J. (2000). *El Misterio de la Creación*. Pamplona: EUNSA, 2000.
- Noemi, J. (1990). *¿Es la esperanza cristiana liberadora?* Santiago de Chile: Ediciones Paulinas.
- Oncina Coves, F. (2022). Historia conceptual y tiempos históricos: del futuro pasado al porvenir del futuro. En F. Oncina (Ed.). *¿Tiene porvenir el futuro?* (pp. 9-28). Madrid: Plaza y Valdés, S. L.
- Orellana Rodríguez, R. (1998). El tiempo en el Antiguo Testamento. En Sociedad Chilena de Teología (Ed.). *La teología del tiempo* (pp. 55-76). Santiago de Chile: Editorial San Pablo.
- Parra, F. (2011). *Esperanza en la historia. Idea cristiana del tiempo*. Santiago de Chile: Universidad Alberto Hurtado.
- Picht, G. (1958). *Die Erfahrung der Geschichte*. Frankfurt: Vittorio Klostermann.
- Rohbeck, J. (2022). Plazos de la responsabilidad histórica. En F. Oncina (Ed.). *¿Tiene porvenir el futuro?* (pp. 43-55). Madrid: Plaza y Valdés, S. L.
- Rojas Contreras, F. N. (2022). *La relevancia teológica de la noción Futuro de Cristo en la obra Teología de la Esperanza de Jürgen Moltmann. Un estudio sobre la orientación escatológica hacia el futuro en la teología cristiana* (Tesis de maestría). Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile, Chile.  
<https://repositorio.uc.cl/handle/11534/64967>

- Rosa, H. (2016). *Alienación y aceleración. Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía* (Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades [CEIICH] y Universidad Nacional Autónoma de México [UNAM], Trads.). Buenos Aires: Katz Editores.
- Rosa, H. (2019). *Resonancia. Una sociología de la relación con el mundo* (A. Gros, Trad.). Buenos Aires: Katz Editores.
- Ruíz de la Peña, J. L. (1996). *La pascua de la creación. Escatología*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC).
- Samacá Alonso, G. y Acevedo Tarazona, A. (2022). Presentismo e historia del tiempo presente: elementos para una discusión actual del quehacer historiográfico. *Trashumante. Revista Americana de Historia Social*, (19), 208-230.
- Scholem, G. (2018). Revelación y tradición. Categorías religiosas del judaísmo. En G. Scholem. *Conceptos básicos del judaísmo. Dios, creación, revelación, tradición, salvación* (J. L. Barbero, Trad., pp. 75-98). Madrid: Trotta.
- Silva Gatica, S. (2023). *Teología fundamental. Un esbozo*. Santiago de Chile: Ediciones UC.
- Stein, E. (2007). Ser finito y ser Eterno. Ensayo de una ascensión al sentido del ser. En J. Urzika y F. J. Sancho (Dirs.). *Obras Completas. Vol. III: Escritos filosóficos (Etapa de pensamiento cristiano: 1921-1936)* (A. Pérez, J. Mardomingo y C. Ruiz Garrido, Trads., pp. 587-1112). Vitoria, Madrid, Burgos: El Carmen, Espiritualidad, Editorial Monte Carmelo.
- Torres, F. (2021). Tiempo y teoría social. Hacia una clasificación operativa de las sociologías del tiempo. *Castalia. Revista de Psicología de la Academia*, (37), 73-92.
- Tillich, P. (2023). El Eterno ahora. En P. Tillich. *El Eterno ahora* (M. J. Calderón, Trad., pp. 125-135). Valparaíso: Ediciones Universitarias de Valparaíso.
- Uríbarri, G. (2006). Modulaciones teológicas del tiempo. Ensayo sobre las formas de duración según la teología. *Estudios Eclesiásticos*, 81(318), 535-566.
- Wajcman, J. (2020). *Esclavos del tiempo. Vidas aceleradas en la era del capitalismo digital* (F. J. Ramos Mena, Trad.). Ciudad de México: Paidós.
- Watson, P. (2014). *La edad de la nada. El mundo después de la muerte de Dios* (T. Fernández Aúz y B. Eguibar, Trads.). Barcelona: Editorial Planeta.
- Zubiri, X. (1986). *Sobre el hombre*. Madrid: Alianza Editorial.