

EL INGRESO DE LA POST-MODERNIDAD. VIRTUDES CRISTIANAS EN LA SECULARIZACIÓN EN EL MUNDO POST-SECULAR.

GIANLUIGI PASQUALE, OFM CAP¹.

El objetivo de mi intervención es afrontar uno de los núcleos más problemáticos de la filosofía de la historia: la comprensión de la postmodernidad, concebida por algunos como la atmósfera actual que envuelve el pensar y el existir del hombre contemporáneo, por lo menos de aquello que habita el *occusus mundi*.

El núcleo problemático es el siguiente: si los siglos XVIII y XIX, y sobre todo el XX apenas concluido, se han cimentado sobre una asidua reflexión filosófica y sistemática acerca de la historia, estos primeros años del siglo XXI parecen poner en duda la existencia de una filosofía de la historia. Un buen ejemplo es el último libro que Sergio Givone ha publicado: *Il bibliotecario di Leibniz. Filosofia e romanzo*². En esta obra, publicada hace pocos meses, el filósofo toma la tesis de Leibniz según la cual, en la biblioteca arcana que es la mente de Dios, no puede no existir un libro que narre la historia del mundo como sucede verdaderamente, esa historia verdadera y auténtica que puede dar el paso de lo posible a lo real³. Si esta historia no existiese, al menos como posibilidad en la mente de Dios, Dios no sería Dios. Pero ya que Dios es Dios -sigue el razonamiento de Leibniz- el libro existe. Sin embargo, según Givone, siempre habrá quien tomará la idea de Leibniz al pie de la letra y escribirá aquella novela en clave filosófica: tal es la tesis hegeliana de la *Fenomenología del espíritu*⁴, novela de la historia universal, como novela filosófica que condena a

¹ FRAY GIANLUIGI PASQUALE, OFM CAP, es Doctor en teología. Ejerce su ministerio como Director y Profesor ordinario del Instituto Laurenziano de Venecia. Agradecemos a FRAY SERGIO GONZÁLEZ GALARZA la traducción del original en italiano.

² Cf. S. GIVONE, *Il bibliotecario di Leibniz. Filosofia e romanzo*, Torino 2005.

³ Cf. *Ibid.*, p. 6-7.

⁴ Cf. G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello Spirito*, Torino 2000 [orig. "Phänomenologie des Geistes", en *Gesammelte Werke*, (t. IX), Hamburg 1980].

la caducidad las demás novelas. De hecho, en los últimos tres siglos, comenzando por Leibniz y por Hegel, la filosofía ha seguido el sueño de una única historia verdadera, la única digna de ser pensada filosóficamente⁵.

No obstante, en los albores del siglo XXI, Givone prevé en el horizonte una ulterior cuestión que llega incluso a la provocación, con la proposición de la acepción evocativa del término, a través de una formulación interrogativa: La filosofía de la historia. ¿Qué fin ha tenido aquel genio escondido que reglamentaba los mecanismos y predisponía los escenarios? ¿Qué credibilidad tiene? Después de todo el trabajo que se ha realizado sobre el *logos* del mito, las narraciones de origen desembocan en la hipótesis que de la filosofía de la historia queda o únicamente la filosofía o sólo la historia; o mejor, permanece la filosofía de la historia como “novela que no sabe que lo es”⁶, hipótesis que -como veremos- no resultaría del todo inaceptable, ni siquiera a un teórico de la filosofía de la historia del calibre de Jacques Maritain (1882-1973).

Este estudio de Givone es útil para ilustrar desde el inicio las coordenadas de mi aportación, que pueden ser resumidas en tres núcleos teóricos fundamentales. En un primer momento, queremos observar si al inicio del siglo XXI existía una filosofía de la historia propiamente dicha, en el caso de una respuesta positiva, cuál es su definición. Luego, es necesario pulir el debate en torno al sintagma *filosofía de la historia* iniciado en el siglo XX, período en el que se entrelazan las dos principales, aunque opuestas, etiologías interpretativas que mantienen, por así decirlo, el presente debate: la del filósofo Karl Löwith (1897-1973) y la otra, completamente diversa, del filósofo suizo Lubeca Hans Blumenberg (1920-1996). Al final, podremos observar cómo escogiendo ya sea una u otra etiología interpretativa, se obtiene una visión diversificada de la modernidad y, de rebote, de la actual postmodernidad. Anticipando brevemente las conclusiones, di-

⁵ Se trata, en realidad, de ideas que Givone había propuesto en su famosa conferencia titulada *Preguntas filosóficas al cristianismo*, en la Facultad del Trivento en Padua el 21 de Febrero del 2004, publicada en U. SARTORIO, (ED.), *Annunciarne il Vangelo oggi: è possibile?*, Padova 2005, p. 27-41.

⁶ Cf. *Ibid*, p. x.

ríamos que, siguiendo Löwith, la modernidad resulta hija de una visión secularizada de la escatología cristiana, de suerte tal que la postmodernidad es tanto cristiana en sus orígenes, cuanto anticristiana en sus consecuencias. Siguiendo el pensamiento de Blumenberg y la propia convicción de la legitimación nueva y del todo autónoma de la modernidad, la historia no resulta productiva de novedades radicales.

Para Blumenberg, de hecho, la postmodernidad es la corriente inducida que florece naturalmente de la modernidad, y al mismo tiempo permanece autónoma (porque nace como algo nuevo) de todo lo que la precedía en la historia del pensamiento. Tenemos que realizar aquí un encuentro frontal entre estas dos posiciones no mediabiles. O tal vez, tenemos que ver con una parábola que se extiende en arco entre un inicio y un final, y que deja florecer un aspecto característico de la época que es todavía nuestra, la época de la filosofía de la historia. De aquí deberíamos partir en este momento.

1. «FILOSOFÍA DE LA HISTORIA» ¿ES POSIBLE (DE)FINIRLA?

Llegamos al momento de iniciar el primer módulo teórico fundamental que hemos enunciado anteriormente. La propuesta es, sin duda, que la existencia de una filosofía de la historia desde una acepción más amplia de la expuesta por en el estudio de Givone, cuando la designa como “novela que no sabe que lo es”⁷. Sin embargo, no resulta vano preguntarnos ¿qué es la filosofía de la historia?

Utilizando por el momento los términos de una introducción formal, la filosofía de la historia puede ser definida como “aquel sentido encontrado del mundo (*Umwelt*) que es la historia del mundo (*Mitwelt*)”. Y es que los contenidos de la filosofía están ahí, en el mundo, en la vida, en la historia. La filosofía de la historia es, a fin de cuentas, una historia hecha de historias, lo cual no significa de hecho que se trate de un género literario más, sino que es aquel mundo de eventos y hechos que van relacionados con la verdad. Esta afirmación es algo

⁷ S. GIVONE, *Il bibliotecario di Leibniz*, p. x.

que sólo la filosofía de la historia puede hacer, en cualquier modo y por así decirlo, *naturalmente*.

Como suele suceder para cualquier introducción formal, también en la introducción a la filosofía de la historia, se anida, un equívoco: el de presuponer que la verdad (el sentido de la historia) vaya al encuentro de sí misma en el tiempo, que reencontrándose desde siempre ante sí, como en casa propia, signifique espaciar el tiempo⁸. Pero ¿el tiempo que llega a ser espacio, diseño arquitectónico, que tiempo es? ¿Es todavía tiempo, o es más bien un perfecto dilema? Hegel, como es bien sabido, ha llevado esta idea hasta el extremo en la ya citada *Fenomenología* y en la *Historia del espíritu*. Desde el punto de vista de la autoconciencia, es una historia inconclusa que toma consigo todas las historias, pero que de hecho excluye todas aquellas que no son la historia verdadera, por considerarlas sólo un conjunto de *novelas*, y por lo tanto, una prehistoria del espíritu todavía errante en la naturaleza.

Por su parte, la *Enciclopedia* es considerada desde un punto de vista circular que abraza la realidad y la contempla como “idea eterna en sí o por sí, que goza de sí misma eternamente”⁹. Para Hegel vale, en resumen, aquel dicho apocalíptico: “más tiempo no existe” (Ap 22, 10.13), porque lo eterno lo ha cortado (*aufgehoben*). Y si no existe más el tiempo, no existe tampoco una verdad ligada al tiempo. A la tesis hegeliana para la cual la filosofía es *ihre zeit im gedanken erfasst*, el propio tiempo es comprendido en el pensamiento, Blumenberg opone los *begriffe in geschichten*, los *conceptos-en-historias*. Ilusión de la filosofía.

El tiempo no debe ser llevado a la luz del concepto, sino al contrario, el concepto es precipitado en el tiempo, en la historia, y eventualmente reencontrado en la historia y como historia, como reali-

⁸ Cf. M. VISENTIN, "Ontologia e significato del tempo", en A. PETERLINI – G. BRIANESE – G. GOGGI, *Le parole dell'Essere. Per Emanuele Severino*, Milano 2005, p. 691-704.

⁹ Cf. G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, edición de U. RAMEIL – W. BONSIEPEN – H.C. LUCAS, *Gesammelte Werke*, (t. XX), Hamburg 1992 [trad. it.. *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, (traducción de B. Croce), Bari 1932].

dad vivida, como palabra que narra (cuenta, describe, anuncia) la vida¹⁰. Si el tiempo no es cosa del pensamiento, sino que al contrario, el pensamiento es propio del tiempo, con derecho -dice Blumenberg- se puede hablar de una legitimidad del tiempo moderno como pensamiento que pertenece a un tiempo dado y no al precedente.

Sin hacer a un lado la tesis hegeliana que hemos analizado, la definición de una filosofía de la historia se dirige, por lo tanto, al *sentido global* de la historia universal, que según Leibniz, no podemos pensar que se repita infinitamente, o por lo menos, hasta que sea historia. Leibniz disiente anticipadamente de una idea que, como sabemos, tomará la figura del eterno retorno del igual. Según Leibniz en la historia -en toda historia- existen saltos, giros, movimientos de suspensión, y es allí donde se esconde Dios, pronto para actuar de acuerdo a su designio. Esto que aparece como un *continuum*, en realidad es un *discretum*. A tal punto, que la aparente repetición del idéntico no impide el desarrollo de pequeñas virtualidades escondidas. Estamos ante un sentido de *discretum* que sólo la filosofía de la historia hace suyo como objeto del pensamiento.

Debemos ahora pasar ahora al segundo paso que nos habíamos propuesto y que consiste en el observar la modalidad con la que la filosofía había descifrado como “objeto del pensamiento” el sentido de todo aquello que en el mundo sucede en cuanto historia, apuntalando así el concepto de *conciencia histórica*.

2. LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA COMO SECULARIZACIÓN DE LA ESCATOLOGÍA CRISTIANA

Ha llegado a ser clásica la tesis löwithiana, presente sobre todo en *Meaning in History*¹¹, según el cual “la conciencia histórica moderna deriva del cristianismo”, en cuanto “la escatología del nuevo testamento ha abierto una prospectiva hacía un futuro, originariamente trascendente, y más tarde, immanente a la existencia histórica. Por

¹⁰ Para profundizar esta hipótesis resultan iluminadoras las páginas de F. FUKUYAMA, *La fine della storia e l'ultimo uomo*, Milano 1992, p. 208-214.

¹¹ K. LÖWITH, *Meaning in History*, Chicago 1949, que fue sucesivamente reeditado en Stuttgart en 1953 con el título *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*.

consecuencia, de la intuición cristiana primitiva tenemos una conciencia histórica tanto cristiana en su origen, cuanto anticristiana en sus consecuencias”¹². La reflexión en torno a la historicidad de la condición humana, según Löwith, no es, por lo tanto, un *a priori estructural* del pensamiento sino una herencia histórica de la tradición judeocristiana, aportación que continúa hoy siendo estudiada. Desde este punto de vista, Löwith se aparta progresivamente del propio maestro, Martin Heidegger (1889-1976) y en particular de la filosofía de su obra *Sein und Zeit*¹³. Aquella filosofía, que parte del ser como ser originariamente temporal, parafraseando se podría decir *Sein “ist” Zeit*¹⁴, alinea Heidegger con el historicismo entendido como fruto coherente del pensamiento moderno, el cual, alejándose tanto de la fe antigua en un cosmos necesario y eterno cuanto de la fe judaico-cristiana en un

¹² K. LÖWITH, *Significato e fine della storia*, Milano 19892, p. 225.

¹³ Cf. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit* [§§ 75-76], Frankfurt am Main 1977, p. 512-525 (trad. It, *Essere e tempo. L'essenza del fondamento*, Torino 1969, p. 554-567). Es notable el pensamiento de Heidegger la conexión entre el concepto de “historicidad” (*Geschichtlichkeit*) y el de «temporalidad» (*Zeitlichkeit*). El hombre puede hacer *historia*, o más exactamente, *historiografía*, en cuanto es, por su naturaleza histórica; porque el futuro, siempre es proyectado en su existir -su existir resulta su aspecto más fundamental, un pro-«yectar»- que es siempre (no puede ser otro que), un *enfuturizarse del pasado*. El interés a «ello ha sido» (*gewesen*), consiguientemente, un momento esencial de la misma existencia: y llega a ser un interés *historiográfico* verdadero y propio -que es, en cierto modo, el pasado del presente-. La atención discriminante busca poner en plena luz los lineamientos precisos «aquello que fue» (*vergangen*), de aquello que es «el pasado no más presente». Por esto, delante a la interrogativa si el tiempo -osea el ritmo de la temporalidad en el cual puedan constituirse, y debe ir más adelante, todos los proyectos existenciales, y podrá entonces pensarse como el horizonte, o más aún, como el buscado «sentido del ser». C. MAZZANTINI, *Heidegger, Centro di Studi Filosofici di Gallarate*, Firenze 1982, col. 200-210, responde que de Heidegger “no tubo una respuesta clara”, y con esta interrogativa “termina el [...] no terminado Sein und Zeit”.

¹⁴ Como afirma agudamente C. VIGNA, “Presentazione”, en E. BONAN, *Soggetto ed essere. Indagini sul pensiero di Emmanuel Levinas*, Treviso 2002, p. 10, presentando la «onto-ego-logia» de E. Levinas (1905-1995): “La ontología heideggeriana es, de hecho, una ontología fenomenológica muy especial, porque identifica ser y tiempo, o mejor, reduce el ser al tiempo (*Sein ist Zeit*); tiempo que, a su vez, trascendentalmente entendido, no difiere del horizonte de la subjetividad trascendental de tipo husserliano”.

mundo contingente sino creado en vista de un fin, termina por conferir relevancia absoluta a aquello que es absolutamente contingente¹⁵.

Como ya hemos anunciado, el núcleo de la tesis de Löwith afirma la subsistencia de una filosofía de la historia *en cuanto* secularización de la escatología cristiana. A este propósito hay dos modos de entender esta *secularización* de la filosofía de la historia. Uno afirma la cesación del fundamento teológico que, hasta cierto punto del desarrollo de las ciencias del espíritu (*Geisteswissenschaften*), tenía en ello su actuación. El segundo presupone que la hermenéutica de la historia permanece aún judeo-cristiana, adquiriendo un carácter de índole secularizado, es decir desmitologizada de dos mil años de espera del futuro cristiano. Esta afirmación de la filosofía de la historia tiene un origen teológico y constituye, en sustancia, la traducción en términos racionales de la de la búsqueda de un significado de la historia que tiene su raíz en la concepción judeo-cristiana del mundo, que se encuentra ya en Wilhelm Dilthey (1833-1911):

“Pretenden poseer un conocimiento de este tipo dos ciencias que van respectivamente bajo el nombre de *Filosofía de la Historia* en Alemania y de *Sociología* en Inglaterra y en Francia. El origen de estas ciencias ha sido la idea cristiana de la historia como educación progresiva de la humanidad. Clemente y Agustín la prepararon; Vico, Lessing, Herder, Humboldt, Hegel la llevaron a cumplimiento. Permanece la potente inspiración recibida de tal idea cristiana de una común educación de todas las naciones por parte de la Providencia de un Reino de Dios que así se realizaría”¹⁶.

¹⁵ Cf. R. CRISTIN, "Teoria e sceptsi. Sul rapporto fra Löwith e la fenomenologia", en *Aut-Aut. Nuova Serie* 222 (1987), p. 109-125; F. ZAVARONI, "Evento e senso dell'esistenza. Martin Heidegger nell'interpretazione di Alberto Caracciolo e di Karl Löwith", en *Annuario filosofico* 14 (1998), p. 323-366, aquí p. 331-332.

¹⁶ W. DILTHEY, *Introduzione alle scienze dello spirito. Ricerca di una fondazione per lo studio della società e della storia*, (presentazione e traduzione di Gian Antonio De Doni), Firenze 1974, p. 121 [orig. "Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte", en *Gesammelte Schriften*, (t. I), Göttingen 1959, p. 89-91]. Cf. H. SCHNÄDELBACH, *Geschichtsphilosophie nach Hegel. Die Probleme des Historismus*, in *Karl Rahner Akademie*, Münster-Hamburg-London 1999, p. 77-94, aquí p. 80-86; G. MARINI, "Sistema del sapere, storicismo critico e ontologia

Más allá de su origen, todas las dificultades actuales de poder, al menos, decidirse por una o por la otra hipótesis, dependen ciertamente del binomio creado, propio por Dilthey, entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu; más aún, no directamente a su recíproca división, sino a la presunción que en el nexo de interdependencia causal, pueda ser impunemente transportado y aplicado a las segundas. Es un mérito indiscutible de Dilthey el haber tomado conciencia de que tal transposición sea atribuible a un error hermenéutico fundamental de Bossuet (1627-1704) acerca del *De civitate Dei* agustiniano¹⁷.

Löwith, quien tomará distancia de Blumenberg, en referencia al concepto de secularización, interpreta esta última en su segunda acepción: la secularización sucede cuando se elimina la trascendencia del ser y se conserva la búsqueda de un absoluto. De este procedimiento -según Löwith claramente visible en el historicismo de matriz alemana- no es difícil encontrar el carácter propio de la superstición científica, como pretensión absolutista que se afirma en ausencia del ser. Sin embargo, como ya otra época se basaba en el mito del poder, hoy tiene su fuente en el mito del progreso histórico, donde la superstición científica no logra afirmar ese absoluto al que aspira. En realidad, de progreso histórico se puede hablar solamente a propósito de aquello que en la historia permanece, es decir de aquello que constituye la unidad de lo diverso. Quisiera subrayar -de este pasaje- que este punto de permanencia posible parece ser solamente el hombre, el cual, como situado, es decir, histórico, es el único que al mismo tiempo descubre la propia conciencia como principio de desubicación y, por lo tanto de trascendencia.

in Dilthey", en G. CACCIATORE – G. CANTILLO, (ED.), *Wilhelm Dilthey. Critica della metafisica e ragione storica*, Bologna 1985, p. 25-74, aquí p. 50-60.

¹⁷ "La literatura que permanece en las directivas de base indicadas por Agustín, va hasta el *Discours sur l'histoire universelle* de Bossuet; introduciéndonos sea, a una más rigurosa representación del nexo causal, sea al concepto de espíritu colectivo nacional. El obispo de Meaux hace de intermediario entre la filosofía teológica de la historia y los tentativos del siglo XVIII". W. DILTHEY, *Introduzione alle scienze dello spirito*, p. 133. Comparte esta tesis H.I. MARROU, *Teologia della storia*, Milano 1979, p. 31-32 [orig. *Théologie de l'Histoire*, Paris 1968].

En realidad ya Karl Jaspers (1883-1969) pudo inferir que, para tomar aquel punto de permanencia, era necesario superar el plano de las consideraciones bio-psicológicas del *proprium hominis* y del *humanitas hominis*, siguiendo las indicaciones que vienen del cristianismo. El hombre es voluntad de comprensión de sí mismo en la historia. Ahora bien, la idea más alta y más profunda de significatividad de la historia es ofrecida -según Jaspers- de la narración bíblica de la creación del hombre a imagen de Dios. Esta unidad de origen, por misteriosa que pueda resultar, es el desdoble de la historicidad del hombre¹⁸. La idea bíblica del *género humano* es, por lo tanto, muy fecunda en la filosofía, en cuanto concepto normativo que sostiene la unidad de sentido al operar del hombre en la historia. Midiéndose después, con aquella de trascendencia, la idea bíblica de género humano llega a ser tarea consiente de la humanidad, que realiza el fin de la historia a través de mediaciones culturales, que en el recorrer de los siglos, han asumido una fisonomía programática de formación del hombre, de orientación hacia el destino escatológico de la historia y de crecimiento espiritual en la conciencia de la libertad. Esto se puede afirmar utilizando las palabras de Löwith:

“Si no es posible discernir filosóficamente la esencia y el sentido de la historia ni sobre la base de una explicación filosófica ni sobre la base de una explicación teológica, ni sobre la base del esquema no menos escatológico de la filosofía de la historia especulativa, positivista y materialista de Hegel, Comte y Marx, y tampoco sobre la base de una reducción existencialista de la historia *vulgar* a las particulares dimensiones históricas propias de cada uno, y tanto menos sobre la base de una impostación de las alternas vicisitudes de la historia universal del ser, entonces llega a ser problemática no sólo esta o aquella interpretación de la historia, sino el concepto mismo de un *mundo histórico* que es el presupuesto de todas las interpretaciones”¹⁹.

¹⁸ Cf. K. JASPERS, *Origine e senso della storia*, Milano 1972, p. 321-327 [orig. *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Zürich 1949].

¹⁹ K. LÖWITH, *La mia vita in Germania prima e dopo il 1933*, (trad. it. E. GRILLO), Milano 1995, p. 201 [orig. *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*, Stuttgart 1986].

Hemos logrado, por lo tanto, un esbozo de una primera visión sintética del concepto löwitiano de filosofía de la historia: ésa es aquella *filosofía* que mira a dar un *nombre* al fin del devenir histórico, en la cual los hechos pueden obtener su justificación. Y ésa, según Löwith, la fe cristiana que, revelando tal nombre, ha introducido en Occidente la idea del sentido positivo y por lo tanto de un (posible) progreso de la vivencia humana en cuanto tal; así como las modernas filosofías de la historia se caracterizan, en varios modos, como filosofías del progreso histórico, siendo versiones secularizadas de la teología cristiana de la historia, que es últimamente escatología. En cuanto formas secularizadas, llevan consigo su contradicción, porque viven, paradójicamente, de un fundamento por ellos rechazado. De este modo, el esquema escatológico se hace valer, pero vaciado de su sentido originario, correspondiente a la espera del sentido que la historia reclama. Pero, decíamos, se enciende la polémica entre Löwith y Blumenberg en torno a la comprensión del progreso de la vida humana o -lo que es igual- para la atribución de los bien nacidos de la modernidad, y por lo tanto, de la postmodernidad.

3. LEGITIMIDAD DE LA EDAD MODERNA: SU *PROPRIUM* AUTOCTONO

La formulación de la tesis löwitiana que demuestra una efectiva secularización de la filosofía de la historia trae consigo una consecuencia que pone en riesgo la filosofía de la historia, considerada desde la perspectiva de *ciencia*. Si de hecho es históricamente una derivación -y no una consecuencia teológica- de la filosofía de la historia, se *debe* formular una hipótesis: no puede existir una filosofía de la historia propiamente dicha. El problema fue ampliamente afrontado hace cincuenta años por Jacques Maritain en su obra *On the philosophy of history*²⁰, donde se legitima la posibilidad de una filosofía de la historia como disciplina “que esté en grado de expresarse acerca del significado y sobre las leyes del movimiento de la humanidad o, si se pre-

²⁰ Cf J. MARITAIN, *On the Philosophy of History*, New York 1957. [trad. it. *Per una filosofia della storia*, Brescia 1972].

fiere, del dinamismo temporal y terrestre del mundo”²¹, en caso de que fuera una “disciplina sistemática de la esperanza”²², abre una ulterior serie de problemáticas inherentes a la epistemología actual de las ciencias, que no compete a este tratado afrontar²³. Aquí nos interesa, más bien, penetrar especulativamente el concepto de *secularización* para atacar la discusión entre Löwith y Blumenberg.

Por otra parte, el concepto de *secularización*, construido para poner a distancia el pasado, pertenece a la historia por doble título. Ante todo, designa un advenimiento singular en el desarrollo de las épocas sucesivas, advenimiento que los estudiosos pueden registrar y de lo cual pueden poner en luz las preparaciones, las causas ocasionales, las influencias determinantes y la amplitud creciente. Más aún, a no ser que sea un acontecimiento al cual se le pueda dar una fecha, la secularización no es un hecho contingente, porque actúa como relevante y realizadora la lógica interna de la historia. De esta segunda perspectiva y como afirma justamente Antoine Vergote, “el concepto significa que el mundo es un proceso, un *Geschehen*. El concepto de secularización pertenece así a las visiones sintéticas que se pueden llamar filosofías de la historia”²⁴. Naturalmente una visión *sintética* no

²¹ A. GALLIA, *La storia scienza dell'uomo. Fondamenti e pratica dell'insegnamento storico*, Roma 1990, p. 153.

²² J. MARITAIN, *Per una filosofia della storia*, p. 1-3. Cf. G. FORNI, *La filosofia della storia nel pensiero politico di Jacques Maritain*, Bologna 1965, p. 69-74. P. VIOTTO, "Jacques Maritain", en *Dizionario delle opere*, Roma 2003, p. 181-194; 320-326. Parecida es la posición de A. GOFFREDO, *La filosofia della storia*, Roma 1936, p. 8, quien recuerda como "algunos reconocen que la realidad histórica es racional, pero atribuyen la racionalidad a la acción especial de la Divina Providencia. Y de esto concluyen que el estudio en torno al orden racional de los hechos humanos debido a la acción divina no es materia de filosofía, sino de teología; y que por consecuencia, puede haber una teología, más no una filosofía de la historia". Concluye: "en suatancia, la cuestión de si la historiología deba llamarse ciencia filosófica o teológica es de secundaria importancia. Lo importante es reconocer que exista una ciencia de la realidad histórica". *Ibid*, p. 8.

²³ Cf. J. HERSCH, *L'illusione della filosofia*, Milano 2004, p. 57-67.

²⁴ A. VERGOTE, "De l'héliocentrisme à la culture d'ellipse", en E. CASTELLI (ED.), *Ermeneutica della secolarizzazione*. Atti del convegno indetto dal Centro Internazionale di studi umanistici e dall'Istituto di studi filosofici. Roma 3-8 Gennaio, Roma 1976, p. 336-351, aquí p. 346, la traducción es propia dle autor.

es una visión *sustancial* de la historia, es decir una interpretación de la continuidad histórica entendida como continuidad de sustancia inmune a cualquier mutación histórica. Si bien, Blumenberg ha contestado la tesis de la continuidad entre cristianismo y mundo moderno, a la cual se legaría el uso de la idea de la secularización aplicada a una filosofía de la historia, porque la idea corriente, sobre todo löwithiana, de una secularización utilizaría el modelo de expropiación y, por tanto, haría imposible una legitimación de la época moderna. Dicho en otros términos: Blumenberg contesta a Löwith la utilización en primera acepción del término de *secularización* (un hecho contingente que pone a distancia la modernidad de su pasado) y no en la segunda (que dice que el mundo es un proceso, *Geschehen*, histórico).

En realidad, es vehemente la protesta de Hans Blumenberg contra el esquema historiográfico löwithiano, el cual resulta según él, al fin demasiado simplicador. A la tesis löwithiana de la secularización entendida como *continuidad* con una tradición hebreo-cristiana, Blumenberg contrapone la tesis de la *legitimidad del moderno*, según el cual la modernidad se definiría a través de valores completamente extraños a aquellos de la citada tradición²⁵. Blumenberg, en otras palabras, no admite de hecho que Löwith asuma la categoría de *secularización* para discriminar entre tradición cristiana y edad moderna²⁶. Por otra parte, Löwith no acepta que Blumenberg haya unido, en su tesis acerca de la secularización, una hipotética *identidad de sustancia* entre la visión hebraico-cristiana de la historia y aquella de la filosofía de la historia actual, sobre la cual actuaría, como proceso, la secularización misma porque, en este modo -afirma Löwith- Blumenberg *a priori* ofrece “a su adversario un honor de prueba que el mismo considera insostenible”²⁷. Según Löwith, de hecho, es obvio que no se podrá jamás

²⁵ Cf. H. BLUMENBERG, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt am Main 1966-1974 [trad. Id., *La legittimità dell'età moderna*, Marietti, Genova 1992]. La respuesta se encuentra en K. LÖWITH, *Recensione del libro di Hans Blumenberg*, p. 60-66.

²⁶ Cf. *Ibid.*, p. 18-20.

²⁷ K. LÖWITH, "Recensione del libro di Hans Blumenberg *Die Legitimität der Neuzeit*", en *Aut-Aut. Nuova Serie* 222 (1987), p. 60-66, aquí p. 62.

concebir la continuidad histórica como identidad de sustancia, la cual no viene destruida por alguna mutación histórica²⁸.

Es interesante observar, cómo esta polémica entre Löwith y Blumenberg tiene, extrañamente, polarizadas dos visiones filosóficas acerca de la historia. Hace solamente tres años Gianni Vattimo escribía:

“Blumenberg, en polémica con autores como Karl Löwith que ha [justamente, según yo] interpretado la modernidad como *desvío* secularizante de la herencia hebraico-cristiana, retiene que la modernidad se defina esencialmente en base a valores del todo nuevos respecto a aquella tradición, que se resumen (como del resto había pensado el iluminismo y mucho del historicismo, entre ellos Hegel de la *Fenomenología*) en una nueva actitud hacia el mundo, caracterizado como voluntad para organizar lo real según una racionalidad del todo independiente de cualquier autoridad”²⁹.

En términos similares hacía eco el teólogo Giuseppe Lorizio, el cual, en el mismo año apuntaba:

“El peso de la responsabilidad en el constituirse del moderno y de aquella que bajo la mirada neopagana puede representarse como desvío secularizante va, en esta perspectiva, puesta todo sobre el cristianismo y sobre el viernes santo, así en buena paz de Blumenberg, quedaría confirmada y ulteriormente sufragada la notable tesis de Karl Löwith acerca de la génesis de la modernidad y su relación con la revelación hebraico-cristiana”³⁰.

La opción entre la hipótesis de Löwith y la de Blumenberg parecería poner al filósofo sobre dos caminos opuestos que se implican y

²⁸ K. LÖWITH, *Recensione del libro di Hans Blumenberg Die Legitimität der Neuzeit*, p. 62.

²⁹ G. VATTIMO, *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso*, Milano 2002, p. 76.

³⁰ G. LORIZIO, "La valenza speculativa della croce in alcune figure del pensiero postmoderno", en P. CODA – M. CROCIATA, (ED.), *Il crocifisso e le religioni. Compassione di Dio e sofferenza dell'uomo nelle religioni monoteiste*, Roma 2002, p. 267-279, aquí p. 270.

relacionan necesariamente: la concepción de la postmodernidad. Se trata de optar por leer el movimiento de la modernidad como parte de un proceso de secularización, o decidirse por el polo opuesto, como “metáfora transgresiva de esto”³¹. Sin olvidar la necesidad de valorar positiva o negativamente aquel *peso de responsabilidad* que pudo haber tenido el cristianismo en la construcción de lo moderno³². Me es una obligación, por lo tanto, formular mi propia hipótesis interpretativa³³, que no pretende ser resolutive. Podemos fijar de este modo las coordenadas conclusivas del presente trabajo: entender exactamente en cuál historia vivimos hoy movidos por la comprensión de cuanto nos ha precedido.

4. IDENTIDAD POSITIVA DE LA SECULARIZACIÓN

La secularización, en su originario sentido jurídico, reenvía a la idea de una expropiación ilegítima de un bien poseído a justo título por el propietario original. Pero bajo esta acepción -con sabor blumenberghiano³⁴- aparece como un *último theologumenon* que podría hacer experimentar a los herederos la conciencia culpable por ser poseedores de su herencia. Obviamente, esto provoca un inicio radicalmente nuevo y discontinuo de la edad moderna, perseguida por Blumenberg, que se liga a una visión fragmentaria de los hechos, como ha observado Löwith, de tal modo que se hace imposible cualquier esquema de filosofía de la historia. Fue Hans Georg Gadamer (1900-2002) quien

³¹ Es la feliz expresión utilizada por uno de los más finos conocedores del fenómeno posmoderno: C. DOTOLO, *La teologia fondamentale davanti alle sfide del «pensiero debole» di G. Vattimo*, Roma 1999, p. 49.

³² G. LORIZIO, *La valenza speculativa*, p. 270.

³³ Quiero, así, responder a la invitación que me hiciera el año pasado U. SARTORIO, "Recensione Gianluigi Pasquale. Oltre la fine della storia", en *Credere Oggi* 24 (2004/5), p. 131-133, aquí p. 132-133: "Nos permitimos indicar al autor de retomar en un breve artículo los frutos de su apreciable trabajo, tal vez desarrollando el tema final acerca de la "secularización y reproposición del cristianismo" que en verdad llama la atención y podría iluminar y reorientar las dinámicas demasiado cortas, hacia una acción pastoral de visiones en grande acerca de la historia".

³⁴ Cf. K. LÖWITH, *Recensione*, p. 66.

se manifestó contra la tesis de Blumenberg, realizando una legítima hermenéutica del concepto de secularización para la edad moderna, en cuanto que aporta a la autocomprensión de aquello que ha llegado a ser y que es, toda una dimensión de *sentido escondido*, y en tal modo muestra que el presente es y significa mucho más de cuanto sea consciente de sí mismo.³⁵

Toda la cuestión, gira en torno, como se decía al inicio, al sintagma *filosofía de la historia*. Blumenberg, asumiendo que la verdad sucede en el mundo de la vida y no en el mundo del pensamiento y de la conciencia (por ser *secularizados*, se mueve contracorriente respecto a todo aquello que sabe de *proyecto* histórico o bien de *sistema* de la historia, proyecto que no obstante todo nos alcanza). El hecho es que, según Blumenberg, donde hay filosofía de la historia, hay filosofía, pero *no* historia. Blumenberg, en realidad, hace suya la crítica benjaminiana. Y radicaliza la alternativa que estaba ya presente, de hecho, en W. Benjamín (1892-1940): el movimiento va de la historia al concepto, o el movimiento va del concepto a la historia³⁶.

En el primer caso, la historia está subordinada al concepto. En el segundo, el concepto ha llegado a ser historia, evento. Blumenberg se pregunta: ¿es todavía historia una historia de la cual el concepto se apropia, al punto que su trama aparece escrita no tanto en la realidad cuanto en la idea que se tiene? ¿Qué historia es aquella que la filosofía toma de sí misma y se deja deducir, exponer, leer en código, fuera un código propuesto por el *genio escondido* que regula los mecanismos de los cuales hablaba Leibniz? ¿No debe, al contrario, la filosofía corresponder al flujo de la historia, interrogándola libremente, más allá de cualquier código? La respuesta a estas cuestiones ya la hemos mencionado, y nos lleva a fraccionar el sintagma en dos pilares, la filo-

³⁵ Cf. H.G. GADAMER, *Verità e metodo*, (trad. G. Vattimo), Milano 1983, p. 401-403 [orig. *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1972]. Ver también F. DONADIO, *Elogio della storicità. Orizzonti ermeneutici ed esperienza credente*, Milano 1999, p. 123-127.

³⁶ Cf. W. BENJAMIN, *Angelus Novus: Saggi e frammenti*, (trad. R. Solmi), 1982 [orig. *Gesammelte Briefe*. I. (1910-1918), Frankfurt am Main 1995]; *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, (trad. E. Filippini), Torino 1974; *Il concetto di critica nel Romanticismo tedesco: Scritti 1919-1922*, Torino 1982.

sofía *de la historia*. Pero esta operación, habíamos dicho es, de partida, desechable. Para comprender la actual atmósfera postmoderna, el único sendero ininterrumpido al que podemos recurrir, se circunscribe a la confrontación entre Löwith y Blumenberg en torno al concepto de *secularización*.

Siguiendo Löwith el camino de la modernidad hacia la postmodernidad, parecería llegar mediante la recuperación de una condición precedente de secularización, condición que pueda recalificar la idea madre que está a la base de la filosofía de historia, o sea, la apocalíptica, actualmente agente en su determinación escatológica³⁷. Al recorrer el sendero iniciado por Blumenberg aparecería más ingenuo, porque implicaría una exagerada confianza en la posibilidad de que la historia sea autónomamente capaz de novedades radicales, y una enfática acentuación de la pretendida libertad absoluta del hombre: los dogmas fosilizados al interno de la época en la cual quisieron explicar el origen, no resultan ciertamente obvios en el momento en el cual la modernidad aparece para muchos como una fase concluida.

Por otro lado, es interesante notar en este momento que la perspectiva de Löwith señala correctamente a los nacidos a la modernidad, colocándolos dentro de la *novedad* que ofrece el cristianismo acerca de la comprensibilidad de la historia. En esta novedad reside la auténtica legitimidad de la modernidad, legitimidad que es inseparable del cristianismo. Aquí quiero expresar en una síntesis lo siguiente: ha sido el cristianismo que insiriendo en Occidente la figura de la *salvación*³⁸, ha impostado la idea, absolutamente inédita, de *futurum*, ha enseñado a pensar en el *mañana mejor*, inventando, por así decirlo, el progreso histórico, esto es, el continuo pasaje del moderno, al postmoderno o,

³⁷ Me permito ofrecer, a este propósito, mi obra *Oltre la fine della storia. La coscienza cristiana dell'Occidente*, Milano 2004, p. 135-142.

³⁸ Sostiene esta tesis U. GALIMBERTI, *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica, Campi del Sapere*, Milano 2000, p. 495-496: "El cristianismo no ha pasado en vano porque el tiempo en Occidente es aún historia en cuanto tiempo que contiene sentido. Es decir, sería debido al hecho que la religión cristiana, admitiendo en el tiempo la figura de salvación ha producido una radical transformación antropológica".

como dice Klaus Eder, al *post secular*³⁹. A este propósito, Löwith argumenta que la carta de regreso de la mentalidad occidental, es decir, la idea de *secularización*, es la más apropiada para entender la modernidad y la misma postmodernidad. El fenómeno de la secularización ha provocado un salto de época al Occidente, divinizando el principio antropológico de la historia y terminando de este modo, de acuerdo a los casos, para sustancializarlo, personalizarlo o voluntarializarlo.

La secularización termina por conservar, a su modo, una conciencia típicamente cristiana: aquella que la historia no es sólo hecha por la iniciativa individual y colectiva del hombre, sino también de factores que el hombre descubre y reconoce como ofrecidos a él por una iniciativa mayor y originaria. La diferencia es que no identifica al protagonista de tal iniciativa en clave cristiana. La secularización, en pocas palabras, no es el abandono de la tradición hebraico-cristiana, ni la separación radical de ésta, porque ello implicaría la posibilidad *ingenua* de un inicio totalmente nuevo, como la ofrecida por Blumenberg. Ingenua porque la edad moderna no tendría nada de donde partir si se excluye la huella cristiana. Fundada sobre esta hermenéutica blumenberghiana, la postmodernidad occidental resultaría, no solamente muy joven, y eso la colocaría en los inicios de sus pretensiones y de los propio efectos de legitimación, la consecuencia es que sería muy difícil pronosticar la siguiente etapa a la que podría conducir.

La secularización, por otra parte, es el paradójico resultado histórico de un proceso milenario que se dio en los comienzos del cristianismo, cuando éste se sumergió en la cultura greco-romana. Entonces el cristianismo comenzó, mediante un proceso de historización, a secularizarse con la utilización de categorías del antiguo mundo griego, para hacerse comprensible al *saeculum*. Después de los efectos del historicismo y del nihilismo, el proceso de secularización parece no retirarse, y tal vez, está llegando a consecuencias extremas. Este fenómeno está frente bajo la mirada de todos, sobre todo allá en el atardecer, en el *occusus mundi*. Pero serán, posiblemente, estas consecuencias extremas las que conducirán al cristianismo a la realización de

³⁹ Cf. K. EDER, *Geschichte als Lernprozess? Zur Pathogenese politischer Modernität in Deutschland*, Frankfurt am Main 1985, p. 256.

