

Del cielo abierto a la tierra *compiuta*

Giacomo Marramao y la secularización

Nerea Miravet Salvador¹

Los anales del pensamiento occidental están repletos de conceptos cuyo peso y fuerza expresiva responden menos a su aptitud para hacerse cargo de una determinada realidad, que a su poder de convocatoria en la formación de frentes políticos. Este parece ser el caso del concepto de «secularización».² Preguntado en 2013 por la necesidad de seguir pensando aún hoy en una categoría tal, Giacomo Marramao, reconocido especialista en la materia, aludía al nexo que ya había hecho notar en su obra de 2008, *Pasaje a Occidente*, entre secularización y globalización. Reafirmaba así la voluntad de declinar juntas las problemáticas de la tensión entre *cielo y tierra* y de la exportación a escala planetaria del «orden hobbesiano», algo que también había sugerido en *Dopo il Leviatano*. El llamado a revigorizar la reflexión alrededor de este lema tampoco estará ausente en aquellas obras en las que se ocupa de la diferencia entre el tiempo cronológico y el tiempo kairológico, en un intento de aplacar los efectos de la futurolatría moderna.³

El carácter ideológicamente connotado del concepto de secularización no engloba, sin embargo, la totalidad de su trayectoria. Se trata inicialmente de un término técnico, perteneciente al derecho canónico, con el que se designa, ya desde las últimas décadas del siglo XVI, el tránsito a la vida laica de un religioso regular. Ni siquiera su conquista de la primera línea del debate a raíz de la división de las confesiones en el seno del mundo cristiano y las guerras de religión socavan la neutralidad de una categoría que se ensancha para denominar la transferencia de potestad sobre personas, beneficios, propiedades o lugares de adscripción inicialmente eclesial.⁴ El término marca por tanto, ya desde sus comienzos, una distancia entre el reino de Cristo y cualquier reino temporal, prefigurando así, «aunque sólo sea virtualmente, la metamorfosis moderna de los “pares paulinos” celeste/terrestre, contemplativo/activo, espiritual/mundano».⁵

La transformación decisiva, en cuanto a determinación del debate posterior, se produce en el siglo XIX cuando el concepto se pone al servicio de la emancipación de la sociedad burguesa, pasando así a designar el proceso de progresiva independencia respecto a la autoridad religiosa y, por extensión, a cualquier agente susceptible de obstaculizar la fundación racional de la moral, la política,

el conocimiento, el arte... La secularización se convierte de este modo en uno de los conceptos clave de las decimonónicas filosofías de la historia. Se apuntala así su dimensión prospectiva, pues la historia moderna escenifica, desde este punto de vista, un camino irrefrenable de secularización, inacabado pero empíricamente corroborable en su volcado institucional.⁶

Una reconstrucción tan somera de la historia del concepto no impide, con todo, apreciar la variedad de capas de significado (jurídica, eclesiástica, política, histórica, filosófica...) que le dan cuerpo. La policromía de que goza su sección ha contribuido a generar una multiplicidad de definiciones y enfoques no solo a nivel diacrónico, sino también en el tratamiento teórico contemporáneo del concepto, imponiendo el interrogante de si cabe una visión unitaria al respecto. Pero, como matiza Marramao, no se trata de una mera polisemia, sino de una «ambivalencia estructural de significado, que da lugar a variantes antitéticas o diametralmente opuestas» (*CyT*, 18). Si tomamos la secularización por la ruptura con los preceptos cristianos y el subsiguiente repliegue de la religión de las instituciones modernas, el término se aproxima al de *desacralización* y mantiene intactas las pretensiones modernas de estar abriendo un tiempo nuevo y de ser el hombre, a pasos crecientes, el verdadero artífice de la historia. Entendida, en cambio, como transformación de ideas, esquemas y pautas de origen religioso pero esquejadas ahora al terreno mundano, se asociaría más bien al concepto de *descristianización* y convertiría las citadas pretensiones modernas en una ilusión autoinducida. Como señala Jean-Claude Monod, la secularización se emparenta de este modo con aquellos «conceptos contradictorios» creados por el joven Hegel, dado que cubriría a la vez la emancipación del mundo cultural y social occidental respecto al cristianismo y su metabolización escondida en la forma de esa modernidad pretendidamente laica (*QS*, 35).

Esta ambivalencia estructural explica que el concepto de secularización haya encontrado su espacio en la reflexión posterior como herramienta de comprensión y toma de postura respecto a la Época Moderna. Lo que se discute es, en último término, si la ambición moderna de auto-fundación racional desoye, cuando no oculta directamente, la deuda contraída con el cristianismo, esto es, qué nivel de verosimilitud estamos dispuestos a conceder a la conciencia de ruptura de estos *Tiempos Nuevos*.⁷

LOS TÉRMINOS DE LA DISPUTA

Entre las posturas más críticas con esta pretensión auto-fundacional hay una gran variedad de tonos que van de la comprensión del capitalismo como la expresión intramundana del ascetismo, a la denuncia del poder intelectual o mediático como actualización del dominio eclesial, pasando por la recepción del celo metódico moderno como una reformulación del rigorismo. Pero las tesis más

célebres son, sin duda, la mutación de nociones teológicas en términos jurídico-políticos mantenida por Carl Schmitt y la transposición de la escatología cristiana en inmanencia histórica a manos de las filosofías de la historia, postulada por Karl Löwith. Según este último, las filosofías del progreso habrían tomado de la tradición judeocristiana la idea del futuro como lugar donde se ubica lo temporalmente determinante, trasladando no obstante del más allá al interior de la historia misma la resolución contenida en este.⁸ Habría sido el propio desapego de lo mundano fomentado por la religión el que habría posibilitado el desencantamiento del mundo –como, por otro lado, ya anticiparon Hegel y Weber– provocando el paradójico efecto de una absolutización y sacralización del mundo histórico (CγT, 92). En este sentido Monod puede afirmar que desde la perspectiva de Löwith: «el mundo post-cristiano está más desacralizado que ninguna forma de sociedad pasada no solo porque ya no es cristiano, sino también precisamente *porque lo fue inicialmente*» (QS, 209).

En el otro lado de la contienda encontramos a Hans Blumenberg, cuya crítica a teoremas de la secularización como los mencionados se dirige no solo a reivindicar la dimensión novedosa de la Modernidad, sino también y sobre todo a poner de manifiesto la pretensión deslegitimadora de aquellos que la ponen en cuestión.⁹ Al tratar de inscribir la Época Moderna en la historia del cristianismo, como una fase más de su despliegue, se da pábulo a la permanencia de una identidad substancial del mundo, puesto que se convierte el devenir humano en una secuencia de fases que se explican siempre en referencia a estados anteriores y, por tanto, no se reconoce ninguna transformación genuina, que pueda afectar incluso al original. Desde esta perspectiva, la novedad se restringe a la transposición o desplazamiento de contenidos, esquemas o modelos que remiten en todo caso a un fondo persistente. De ahí la ilegitimidad de lo moderno, en tanto que, al reivindicar la originalidad de sus conceptos, encubre y deforma la raíz teológica de la que en realidad proceden.

La alternativa de Blumenberg no pasa, con todo, por concederle a la Edad Moderna el origen inmaculado de la creación *ex nihilo*. El planteamiento blumenberguiano se asienta mal en la estrechez del binomio ruptura/permanencia, frente al que se plantea una cierta continuidad funcional por la que la Modernidad hereda un desafío que, sin embargo, asume el deber de enfrentar mediante soluciones inéditas. Así las cosas, la tesis de la secularización no da cuenta satisfactoriamente del surgimiento de la Modernidad, por cuanto imputa a los conceptos fundamentales de la misma (progreso, revolución, liberación...) un mecanismo de heterodeterminación contrario a ese gesto autónomo de enfrentamiento de los problemas legados por el cristianismo medieval. Frente a ella, la propia categoría de «legitimidad» se alza en este autor como noción paradigmática de la autoafirmación radical de la libertad y autonomía humanas, ligada a la metáfora absoluta de la Modernidad: la revolución copernicana.¹⁰

Marramao sitúa las críticas de Blumenberg al teorema de la secularización –como también las de J. Habermas, S. Mazzarino y P. Rossi– entre las más solventes. Sin embargo, encuentra que la respuesta de este pensador flaquea en dos puntos fundamentales: la categoría «legitimidad» ni carece, como la de secularización, de un anclaje en la tradición jurídica –algo que ya señaló Schmitt–, ni resulta menos problemática que esta en el momento en que se amplía metafóricamente para cubrir nuevos usos; y, por otro lado, ese vínculo entre Modernidad y disolución en lo que a transferencias teológico-metafísicas se refiere, no desmiente necesariamente la tesis de la secularización, sino que constituye una variante de la misma (*PyS*, 24). En términos generales, Marramao reclama a partidarios y detractores una visión más acorde con la amplitud del espectro semántico que abarca nuestra categoría, so pena no solo de enmascarar su riqueza estratigráfica sino incluso de acabar empleando para derrocarla argumentos que en realidad animan a su conservación, como el fracaso del proceso de secularización por la persistencia de lo sagrado en nuevos objetos que aparentemente lo excluirían (Por ejemplo en *PyS*, 28-29, a propósito de Alain Touraine). El italiano insiste además en que, contra lo defendido por algunos de sus censores, la secularización no empaña forzosamente las particularidades que distinguen entre sí la visión cristiana de la historia y la concepción moderna del progreso: «En efecto, lo esencial de aquella tesis no está –salvo en algunas versiones teológico-históricas de cuño providencialista– en la afirmación de una continuidad a toda costa, sino “simplemente” en señalar que el judaísmo y el cristianismo animan un *interés por la historia* de un modo que no se encuentra en el pensamiento clásico ni en las demás culturas» (*CyT*, 140). En una línea marcadamente weberiana, Marramao transforma esta afirmación en pregunta y exhorta a los opositores de la secularización a explicar por qué sólo en el Occidente de raíz judeocristiana se han producido los fenómenos que caen bajo la categoría en cuestión y a los que habría acompañado un desarrollo socio-económico y técnico-científico sin parangón, así como la imposición de una mirada futurocéntrica (*K*, 89-92).

Ello no conlleva, no obstante, que posiciones enfrentadas a la de Blumenberg como la de Löwith reciban de Marramao un peritaje mucho más indulgente. Aunque aprecia la aportación de este por su identificación del embrión de la idea moderna de progreso en el milenarismo de finales de la Edad Media o principios de la Moderna, el italiano le retrae su excluyente toma de partido por la genealogía, en detrimento de una mayor atención a la estratigrafía conceptual y a las mudanzas de sentido solo mediante las cuales habría podido darse ese paso de las teologías de la historia a la filosofía de la historia. Frente a ello, la propuesta de Marramao se vincula explícitamente con la *Begriffsgeschichte* en el intento de «construir un fecundo campo de interacción y de tensión entre el análisis semiológico y la determinación de los deslizamientos semánticos experimentados por un término en concomitancia con las metamorfosis del contexto del que se ha originado». ¹¹ Se trata, también en este caso, de una aplicación de la genea-

logía vuelta a reconstruir el itinerario conceptual del término y evidenciar su carácter culturalmente determinado. Máxime cuando, con la secularización, nos hallamos ante la categoría genealógica por excelencia, pues ella misma alberga una «pretensión genealógica» en virtud de la cual se pone en suspenso la representación de autosuficiencia moderna (CyT, 12-13). Pero esta «genealogía de la genealogía» toma asimismo buena nota de las investigaciones de Reinhart Koselleck y se impone una visión del concepto sensible a su constitución hojaldrada –la sedimentación en ellos de múltiples experiencias que atraviesan las épocas a diferentes velocidades– y a su capacidad de «producir relaciones, de modelar y orientar sus propios referentes socio-políticos», esto es, a su doble condición de índice y factor (PyS, 17 y 55-56). No solo el estudio de la secularización, sino el conjunto del trabajo de Marramao va a estar comprometido con la idea de que si aún hoy hay una función reservada para la filosofía, esta es la de una deconstrucción-reconstrucción arqueológica de los términos fundamentales que organizarían la experiencia occidental, que no caiga, con todo, en el mero des empeño de metalenguaje de la ciencia o de observancia de los enunciados designados respectivamente por el empirismo lógico y la filosofía analítica (K, 71-72).

SECULARIZACIÓN COMO CASO Y COMO PROBLEMA

El examen de la secularización de Marramao se divide, según él mismo puntualiza, en dos fases: reconstrucción y diagnóstico.¹² En la fase reconstructiva el italiano llega a la conclusión löwithiana de que «la naturaleza típicamente constructiva y predictiva (“futurológica”) del Proyecto moderno (...) es incomprendible fuera de la referencia genealógica y simbólica a la idea hebraico-cristiana de redención» (DL, 403). El tiempo irreversible, acumulativo y dirigido a una meta futura tendría su origen en la idea escatológica, ajena al mundo antiguo, según la cual el devenir humano adquiere sentido gracias a una finalidad que trasciende los acontecimientos particulares. La secularización supondría en este sentido la adquisición por parte de los conceptos fundamentales modernos de un carácter «proyectante-constructivo» que los distinguiría de la idea de salvación gnóstica y que trocaría el espacio de redención en un ejercicio político de medición, ordenación y pronóstico. El italiano advierte del peligro de minusvalorar la importancia de Agustín de Hipona en este proceso, particularmente en cuanto al origen y desarrollo del concepto de «interioridad» –aportación esencial que de acuerdo con Marramao el cristianismo le brinda al pensamiento occidental– y la dimensión práctica que adquiere el par interior/exterior (PyS, 34-35).

El *redi te ipsum* agustiniano anticipa el *cogito* cartesiano y opera una unión inquebrantable entre sujeto y fundamento que inaugura la vía por la que se impondrá la centralidad del sujeto como sustrato constante; pero también delimita un «fuero interno» de naturaleza impolítica que, justamente por ello, hace del

ámbito político una cuestión de artificio. A la interioridad pertenece la verdad, a ella le concierne deslindar el bien y el mal, el devenir y la contingencia de la ciudad terrena le son extraños. Así las cosas, el Renacimiento no representa en opinión de Marramao un corte limpio con respecto al teocentrismo medieval: «Si por un lado es momento liberador, en cuanto a que la “interioridad” adopta una trayectoria expansiva, por otro es continuidad, momento de recuperación-transvaloración, por la permanencia del sentido y del reconocimiento de la separación (y, bien mirado, precisamente esta permanencia es lo que hace brusca y abrupta la inversión de perspectiva)» (*PyS*, 61-69). Esta impoliticidad originaria de la conciencia interior y la interrupción entre ciudad de Dios y ciudad terrena de la que es portadora, se mantienen, solo que se invierte su estimación. El *homo faber* asume y afronta la fractura entre providencia divina y azares mundanos mediante esa creación suya que es la política y que ahora adquiere un carácter científico y autónomo. Se abre así un campo de tensión irresoluble entre la impoliticidad originaria de la interioridad y la subsiguiente artificialidad de la política que en opinión de Marramao prepara el terreno para la idea moderna de crítica y alcanza con la Ilustración la forma de conciencia soberana habilitada para juzgar las resoluciones y acciones políticas.¹³ La separación que atraviesa la política en el despliegue de la Modernidad es entonces, en realidad, la hiperdilatación de la dimensión cristiano-occidental de la conciencia interior, que instituye al progreso como agente legitimador de la política en tanto que realización de las aspiraciones éticas (*PyS*, 63 y 74-76). De ahí la importancia fundamental de la planificación, dado que el mundo histórico es una producción humana vuelta a la realización de determinados fines establecidos según una conciencia ética. La historia se entiende como teniendo un sentido concurrente con su dirección, con lo que queda suturado el corte entre razón y tiempo mundano y se impone la actitud de dominio ante un proceso temporal en el que el futuro desplaza del centro de atención tanto al pasado de la tradición como al presente de la calculabilidad, propio de la incipiente Edad Moderna. En este contexto, la conversión de la utopía en ucronía es sintomática de la adquisición por parte de los conceptos modernos de un carácter proyectante-constructivo, a la que nos referíamos unas líneas más arriba (*PyS*, 76-88). El proceso de secularización moderno se corresponde entonces con el afianzarse de una concepción de la temporalidad como proceso creativo, acumulativo e irreversible de cambios rápidos y constantes, generados por la progresiva emancipación respecto a lo sido y a lo siendo. O vale decir que la experiencia de la aceleración constituye la forma genuina de la Modernidad, de la que dependen en última instancia sus conceptos políticos y científicos fundamentales (*PyS*, 48).

Pero esta fase reconstructiva del trabajo de Marramao, en el seno de la cual la secularización específica en último término la emergencia de una nueva forma de temporalidad, va acompañada de un segundo momento en el que la genealogía y el estudio de los vaivenes semánticos se ponen al servicio de una identificación

de los factores patogenéticos que determinan el carácter problemático de la era contemporánea. La historia progresista aumenta exponencialmente el ritmo de cambio y amplía a cada embestida el horizonte de posibilidades que ofrece el porvenir. Con el tránsito a la Época Hipermoderna –que Marramao prefiere de forma expresa al lema «Posmodernidad»– esta dilatación de la expectativa conquista la auto-subsistencia estableciendo un hiato entre el carácter futurocéntrico del Proyecto Moderno y los fines que lo concretaban, animaban y organizaban. La serialidad de fragmentos de tiempo siempre nuevos que se agotan en sí mismos a una velocidad inusitada, engulle la índole emancipatoria del futuro. Es el cariz particular que Marramao le da a la fórmula koselleckiana «futuro-pasado», que pasa en sus trabajos de categoría histórica-hermenéutica a cabecera de la «inversión simbólica de la perspectiva futuroológica, la cual –de factor energético-emancipativo– acaba por volcarse en factor entrópico-coactivo» (*DL*, 403-404; también en *PyS*, 89-90). Perdida la carga axiológica del progreso o el carácter intencional y proyectado del futuro, el tiempo presente se ve acuciado por el síndrome de la prisa. Como el italiano enfatiza en diferentes ocasiones, no se trata sin más de apego a la velocidad, que en toda época ha sido valorada con arreglo a la consecución de determinados objetivos y enmarcada en su momento oportuno, cuanto de la prisa, esa condición intempestiva en la que el proyecto se reduce a «dispositivo técnico de aceleración del cambio y de “colonización del futuro”» (*K*, 19-21).

La naturaleza patógena de dicha circunstancia remite a un desequilibrio inherente a la Modernidad, a saber, «la desproporción entre la riqueza de posibilidades que el proyecto técnico-científico de dominio de la naturaleza (y de racionalización de los procesos evolutivos sociales) proporciona al individuo y la pobreza de su experiencia» (*K*, 27). El ensanchamiento del horizonte de posibilidades y la sucesión acelerada de aquellas que son realizadas, achica significativamente los márgenes de la experiencia. Así las cosas, la novedad del tiempo presente y el fondo último de la dolencia que Marramao le achaca, no es tanto el mantenimiento de un modelo de temporalidad futuroológico, cuanto la magnitud que esta perspectiva habría adquirido, a causa de la acción conjunta del mercado y las tecnologías poselectrónicas del tiempo real (*K*, 23 y 103). De ahí que el italiano apueste por el rótulo «Hipermodernidad», puesto que la presunta «Posmodernidad» es el resultado de un énfasis de las premisas modernas, no una fractura respecto a las mismas. Como señalaba ya en *Poder y Secularización*, la condición posmoderna constituye en realidad la plena realización de la temporalización iniciada en la Modernidad, de tal manera que «el tiempo histórico regido por el principio de irreversibilidad se presenta plenamente en su carácter de “homogéneo y vacío”», en la forma de un futuro ya siempre liquidado (*PyS*, 121-122).

La consecuencia inmediata de semejante intensificación es una doble pérdida de gobernabilidad del tiempo. En el plano individual, se desconfía de la sujeción del futuro a nuestra capacidad de decisión, considerándolo en cambio a disposi-

ción de estructuras impersonales como las grandes empresas o grupos de comunicación global (K, 19-20). En el nivel político, Marramao sostiene que hay una interdependencia entre la crisis de legitimidad de que adolecerían los estados contemporáneos y la erosión simbólica sufrida por el futuro. La búsqueda incesante de mayor dinamismo perseguida por las instituciones y normas hipermodernas, se interpretaría de acuerdo con ello como producto de las dificultades de reproducción que encontraría el programa moderno de futurización, habiendo perdido el recurso al progreso o a la revolución (PyS, 121-122).

La pérdida del papel movilizador del Estado-Nación no es, por tanto, ajena al coronamiento de ese proceso de temporalización de la historia cuyo diagnóstico, como vamos viendo, apuntala la voz «secularización» en la obra de Marramao. Más aún, la plétora de fenómenos que desde la década de los 60 ha sido congregada bajo el membrete «globalización», remite en Marramao a una fase reciente del proceso de expansión planetaria de la Modernidad, asimilada a una extensión problemática de la fractura entre religión y política. Dicho esquemáticamente, la secularización habría trascendido los límites del espacio judeocristiano, ampliando el alcance de la afirmación de soberanía intramundana de los Estados, pero iniciando con ello una erosión del «orden hobbesiano» implementado tras la Paz de Westfalia.¹⁴

DE LA MODERNIDAD-NACIÓN A LA MODERNIDAD-MUNDO

Marramao propone un enfoque filosófico de la globalización como «pasaje a Occidente», que se distancia explícitamente tanto de descripciones en términos de «occidentalización del mundo» (Latouche) o uniformización en un pensamiento único (Fukuyama), como de narraciones en la línea de la «desecularización», «desoccidentalización» (Toynbee) o el «choque de civilizaciones» (Huntington). Frente a estas, el italiano prefiere hablar de un «tránsito hacia la Modernidad» en virtud del cual esta exporta dinámicas que le son propias a alteridades culturales por las que, a su vez, ella misma se ve afectada (PO, 15-26 y PyS, 26 y ss.). En este sentido, nuestro autor opta, junto a la de «pasaje a Occidente», por la fórmula «Modernidad-Mundo», mediante la cual entrelaza la referencia a la cuestión de la secularización (vía «mundanización») y la alusión al desarme de la modernidad de las naciones.¹⁵

Reconstruyendo el proceso a través de esta doble vía, nos encontramos que la secularización de las jerarquías producida entre los siglos XVII y XVIII conlleva, como indicara Niklas Luhmann, una desnaturalización del vínculo social, en virtud de la cual la unidad deja de ser un dato de hecho sostenido sobre la dicotomía identidad/diferencia, cediendo su lugar a la gestión secular del par inclusión/exclusión (PO, 29-55, también para lo que sigue). Separadas la *potestas* política y la *autoritas* religiosa, el Estado moderno teje una alianza entre pueblo,

territorio y soberanía que permite ubicar aquello que queda dentro y aquello que queda fuera. Los límites de circunscripción del demos son las fronteras que permiten cuantificar el alcance del poder político moderno, configurando así una disposición formada por una sucesión de condensaciones de soberanía encargadas de gestionar en el interior de sus contornos el pluralismo de intereses detentado por sus ciudadanos.

Desde sus inicios esta «Modernidad leviatánica» fue acompañada de oleadas mundializadoras –cuya primera manifestación se remonta a la conversión del globo en una esfera circunnavegable a partir de la llegada al Nuevo Mundo¹⁶– responsables de inaugurar un área expansiva de dependencias económicas mutuas. Sin embargo, alcanzado el siglo XX y con la caída del Muro de Berlín y el derrumbe del «socialismo real» como inicios simbólicos, el ímpetu globalizante moderno adquiere una estructura ambivalente que lo distinguirá de sus precedentes. La implantación a lo largo y ancho del planeta de unos estándares de consumo derivada de la «uniformización técnico-económica», convive en la hodierna fase de mundialización con una «diferenciación ético-cultural» patente en la revigoriación de reclamos identitarios y el localismo de los valores de pertenencia. Por ello Marramao celebra la fórmula «glocalización»¹⁷ y reprueba desde ella análisis que, como el de Zygmunt Bauman, le parecen a este respecto simplificadores.¹⁸ Lo glocal no consiste en una mera coexistencia de dos tendencias contrapuestas, sino que permite referir a esa aporía del «sistema-mundo» por la que homogeneización y heterogeneización se implican mutua y conflictivamente. El italiano asegura que el campo de tensiones entre global y local no se dirime en una mera repulsa comunitarista a la inclinación moderna a la expansión, sino más bien en «una verdadera *producción* [global] *de localidad*» (PO, 41-43). La disolución de la diferencia operada por la globalización va unida constitutivamente a una reconstrucción de la misma, por la que el contacto entre individuos desnaturalizados potencia un ánimo creativo en lo que a tradiciones y comunidades se refiere, que convierte lo local, en palabras de Appadurai de las que Marramao se adueña, en una práctica social de la imaginación. El cortocircuito entre ambas dimensiones se da cuando la instancia destinada a mediar entre ellos, el Estado-Nación, se muestra ineficaz al resultar demasiado pequeño para afrontar los desafíos del mercado global y demasiado vasto para gestionar la emergencia de reivindicaciones y conflictos localistas (PP, 31).

La debacle del orden hobbesiano no es solo, por tanto, la crisis de un modelo de organización internacional apoyado en núcleos de poder soberano acotados espacialmente. Se trata así mismo del ocaso de la posibilidad para el Estado-Nación de monopolizar el control sobre los procesos de inclusión e identificación simbólica de los sujetos sociales. Marramao describe este desarrollo como un tránsito del «pluralismo de los intereses» al «pluralismo de los valores» o de la identidad, aunque matiza que ninguno de ellos existió en estado puro en ninguna época.¹⁹ Una situación que el isomorfismo pueblo-territorio-soberanía no

está en condiciones de administrar. De ahí que nuestro autor encuentre el perfil actual de Europa más parecido a la *respublica christiana* que al de un superestado en ciernes, habida cuenta de la «proliferación de impulsos autonomistas y localistas, alcaldes que se las dan de príncipes, presidentes regionales que asumen el semblante y el ceño arrogante de los gobernadores, y, como si no fuera suficiente, el despertar de las *potestates indirectae*, representadas en la situación actual por “caballeros mercenarios” del poder mediático, *lobbies* financieros y autoridades religiosas que interfieren directamente en la política y en las instituciones, tratando de condicionarlas o, directamente, de hegemonizarlas.» (PO, 250). La actual fase de la globalización se acerca más, desde este punto de vista, a la tesis de las guerras de religión, que a un conflicto entre supuestas unidades culturales compactas. El desencuentro no se da entre global y local –complementarios aun cuando se dicen enemigos– sino entre glocal y búsquedas de universalidad, a las que la religión responde solícita, dado su carácter inherentemente transnacional y transcultural (PP, 30-33 y PO, 248).

Así las cosas, no nos hallamos lejos de la perspectiva weberiana reivindicada por ciertos autores, en el sentido de que el desencantamiento del mundo no habría conllevado sin más su completa desacralización.²⁰ Por el contrario: «El proyecto occidental de neutralización técnico-científica de las “potestades” originarias ha acabado por dar lugar a una masa crítica de contrafinalidades que aparecen siempre menos gobernables en el interior de los retículos –siempre más sofisticados pero también siempre más exasperantemente auto-referenciales– de la racionalidad formal de molde “ilustrado”».²¹ Marramao se aparta, de este modo, de una lectura lineal de la secularización como proceso continuo de laicización. Tanto es así, que el núcleo del conflicto global toma, en sus escritos, la fisonomía de una tensión entre fe religiosa y moderna racionalidad occidental, solo que no como un mero retorno de lo sagrado, sino como la adquisición por parte de las religiones o las éticas de fundamento religioso de una función política: desde su vocación universalista, las religiones monoteístas van a condensar las preguntas por el sentido y a capitalizar las vías de identificación simbólica y de pertenencia (PO, 63 y PP, 34-35). Con ello no quiere decir el italiano que el conflicto global no tenga también un lado material o estratégico, pero este queda engullido dentro de la cuestión identitaria.

A MODO DE CONCLUSIÓN

Así pues, la secularización vehicula, también en Marramao, una crítica de la Modernidad, pero no en el plano de valorar la verosimilitud o legitimidad de sus pretensiones de auto-fundación, sino en el aquilatamiento de las consecuencias que para la organización política de un determinado territorio habrían tenido la pérdida de sentido de la historia –a resultas de la hiperdilatación de la pers-

pectiva futuroológica– y la desnaturalización del vínculo social –en beneficio de una gestión secular del par inclusión/exclusión– máxime habida cuenta de la expansión planetaria que conllevaría la modernización. No en balde, tras sus exhaustivos estudios del concepto de secularización en *Poder y Secularización* y *Cielo y Tierra*, el italiano vuelve una y otra vez a llamar la atención sobre él en el marco, ahora, de trabajos en los que se abordan tres problemáticas y tres propuestas fundamentales: las patologías derivadas de ese tiempo entrópicamente vuelto hacia un porvenir hueco y la urgencia de recuperar «el tiempo oportuno» –como en *Kairós*–; la apertura de una nueva vía para la configuración de Europa como un actor político unitario en el nuevo orden poshobbesiano que no ignore sin embargo la complejidad inherente a la dimensión de la pertenencia –como en *Dopo il Leviatano*– ; y la fundamentación de una nueva visión de la identidad que bajo el lema «universalismo de la diferencia» huya tanto del asimiliacionismo como del multiculturalismo, reconociendo el carácter contingente e irreductiblemente conflictual de la identidad –como en *La passione del presente*–. Lo que unos y otros abordajes comparten es la prerrogativa de tratar de salir tanto de la visión lineal del tiempo amparada en la idea de progreso, como de su perfil circular custodiado por la tradición (*PP*, 179). El empeño de Marramao en contribuir a un diagnóstico del proceso moderno de temporalización está alentado por la convicción de que solo una comprensión stratigráfica del tiempo histórico permite dar cuenta de la eclosión inesperada de cuestiones problemáticas presuntamente cerradas y, desde esta, entender los conflictos que asaltan al siglo XXI. De ahí, en suma, la importancia de una revisión exhaustiva del lema secularización.

NOTAS

1. Este artículo ha sido elaborado en condición de beneficiaria del programa de ayudas para la formación de personal investigador de carácter predoctoral, en el marco del Subprograma «Atracción de Talent» de VLC-CAMPUS de la Universitat de València y en el seno del proyecto de investigación «Hacia una Historia Conceptual comprehensiva: giros filosóficos y culturales» (FFI2011-24473) del Ministerio de Economía y Competitividad. Recibió su redacción definitiva en la Universidad de Buenos Aires gracias a una ayuda para estancias cortas en el extranjero de la Universitat de València.
2. Así lo plantea Hermann Lübbe en su *Säkularisierung. Geschichte eines Ideepolitischen Begriffs*, Friburgo-Munich, Verlag Karl Alber, 1965. Para una reflexión general sobre cómo la lucha semántica se agudiza con la Revolución francesa en el intento de definir posiciones sociales y políticas e implantar o supervisar el orden desde ellas, cfr. Reinhart Koselleck; *Futuro pasado: para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós, 1993, capítulo 5, particularmente pp. 110 y ss.
3. Cfr. por ejemplo: Giacomo Marramao; *Kairós. Apología del tiempo oportuno*, Barcelona, Gedisa, 2008, p. 89. En adelante citaremos como *K* y el número de página.
4. Para una reconstrucción más detallada de la historia del concepto, cfr. Jean-Claude Monod; *La querelle de la sécularisation. Théologie politique et philosophies de la histoire de Hegel à Blumenber*, París, Vrin, 2002; la obra de Lübbe citada en la nota 2; Reinhart Koselleck; *Aceleración, prognosis y secularización*, Valencia, Pre-Textos, 2003; y la entrada «Säkularisierung» redactada por el propio Marramao para el *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd.8. Darmstad 1992, pp. 1133-1161.
5. Giacomo Marramao; *Cielo y Tierra. Genealogía de la secularización*, Barcelona, Paidós, 1998, p. 8. En adelante citaremos como *CyT* y el número de página.

