

Manterola, por su parte, defensor de la unidad católica desde la minoría carlista en las Cortes de la llamada –por los liberales, claro– «Gloriosa», opuso en el título de una de sus obras famosas a Don Carlos con el petróleo. Juan Andrés Oria de Rueda es, a no dudarlo, de los que están con Don Carlos.

El libro de nuestro amigo es la trágica ilustración de los efectos de esa ideología referida a los montes. Aun para el profano es imposible recorrerlo sin emoción, la que transmite el autor y alcanza de inmediato al lector. Pero no es sólo un lamento lo que brota de sus páginas, desde las primeras, tan inspiradas, que nos trasladan a los parajes de la infancia de Juan Andrés Oria de Rueda, y al contraste de su situación presente. Están también preñadas de soluciones, parciales, naturalmente, pero valiosas, para nuestros montes. Es lo que cabe esperar de quien, además de estudioso, es ingeniero, que a la ciencia siga la técnica, y a la comprensión de la realidad las operaciones necesarias para su aplicación.

Por eso, la intención del profesor Juan Andrés Oria de Rueda, es la de –antes que nada– «echarse al monte» y recuperar la sociedad tradicional herida de muerte por la revolución liberal y sus secuelas estatistas. El viejo monte carlista se regía por muy sabias medidas, que el «antibosque» desamortizador y liberal desbarató. Este libro es verdaderamente un prodigio. Donde vuelven a acreditarse los saberes de su autor en micología, pero también –en un campo mucho más amplio– botánica y, finalmente, ecología. De la de verdad. De la que no está teñida por la ideología. De la que responde a la arquitectura de la sociedad natural y tradicional. Y donde vuelve a acreditarse el valor intelectual y moral de Juan Andrés Oria de Rueda.

Miguel Ayuso

François Hartog, *Cronos. Cómo Occidente ha pensado el tiempo, desde el primer cristianismo hasta hoy*, Méjico, Siglo XXI Ed., 2022, libro digital.

François Hartog (1946) es un renombrado historiador francés, discípulo del gran helenista Jean-Pierre Vernant (como Hartog dice, «miembro de la pandilla de Vernant»), mas también seguidor de los estudios del germano Reinhart Koselleck, uno de los fundadores de la historia de los conceptos, influyente en este su libro

*Verbo*, núm. 627-628 (2024), 777-808. 779

nuevo. Enseña historiografía en la parisina *École des Hautes Études en Sciences Sociales*. Su trabajo inicia una sana reacción contra el presentismo (el predominio del tiempo presente), el olvido de la historia y la sobrecargada importancia que se da a la memoria.

Ha escrito gran cantidad de obras, algunas de ellas traducidas al español, como *El espejo de Herodoto* (2003), *Regímenes de historicidad. Presentismo y experiencias del tiempo* (2007), *Evidencia de la historia* (2011), *Creer en la historia* (2014), o *De los antiguos a los modernos, de los modernos a los salvajes. Para una historia intelectual de Europa* (2015). Ha realizado ediciones críticas en francés de las *Vidas paralelas* de Plutarco y de la *Historia* de Herodoto.

Este libro, *Cronos*, lo publicó Gallimard en París el 2020 y la traducción al castellano se debe a Norma Durán, historiadora mexicana conocedora de los trabajos de Hartog. En alguno de los artículos que le dedicara, Durán define la perspectiva de Hartog en pocas palabras: «la historia desde la historia», sin olvidar la teoría. Él es un historiador que reflexiona y escribe como historiador, sin dejar de lado la filosofía, aunque trate de textos literarios, filológicos, antropológicos, etc.

*Cronos*, es obvio, trata sobre el tiempo, el «escurridizo Cronos» y sus crisis. Más precisamente, trata del tiempo cristiano: sus inicios, despliegue y colapso final en el siglo XVIII, su conversión o resolución en un nuevo tiempo, el moderno (un nuevo régimen de historicidad) según las ideas progresistas ilustradas que lo secularizan, tiempo moderno salido del cristianismo y del apocalipticismo judío. De ello se da cuenta en el breve prefacio: «El presente indeducible»: Hartog dice allí que escribirá acerca de «el orden de los tiempos y las épocas del tiempo», de las formas griegas al Antropoceno, consagrando la mayor parte del libro al régimen cristiano de historicidad.

Breve es también la introducción: «De los griegos a los cristianos». ¿Es el tiempo inasible y por ello indefinible, inescrutable, como creía San Agustín?, ¿es constitutivamente aporético? En los griegos *cronos*, el tiempo que se desdobra en el humano perecedero y el original inmortal, que en San Agustín se presenta como tiempo y eternidad, dando origen al régimen cristiano del tiempo. Aporía del tiempo porque el movimiento, que lo constituye, es también lo que lo cancela: el tiempo es porque tiende a no ser.

Mas los griegos también desdoblaron el tiempo en *cronos* y *kairos*: el tiempo humano transcurre entre ambos, el tiempo ordinario y otro cualitativamente diferente, el momento favorable y decisivo; a ambos se agrega *krisis*, la resolución mediante el juicio

que, como *kairos*, se aproxima a la idea del momento decisivo. A ese tiempo inasible el hombre, con esfuerzo, puede atrapararlo.

Y el tiempo cristiano se compondrá de estos tres conceptos resignificados. De ello se ocupa el primer capítulo: «El régimen cristiano de historicidad: Cronos entre Kairos y Krisis». *Krisis* es el día del juicio, el acto de juzgar; y *kairos* gana un sentido apocalíptico, marca la ruptura de la continuidad en el tiempo (*cronos*), a la vez que –diría– lo interpreta y lo interpela. En palabras de Hartog, «Cronos fue escatologizado, apocaliptizado y mesianizado, es decir, transformado y dominado» (p. 37). Se vuelve urgente, cobra urgencia. Y para demostrarlo recurre a los textos del Nuevo Testamento, que lee como historiador, según se dijo.

El pasado no es abolido sino interpretado a la luz del cumplimiento de la profecía del Mesías en Jesucristo; su sentido es ahora entendido desde el presente que cambia la historia. Para el autor constituye «una primera forma de temporalización del tiempo», aunque todavía no haya dado lugar a una cronología precisa. Y el futuro pierde –a su juicio– trascendencia: lo que está por delante no es el futuro sino el acomodar la vida humana a la imitación de Cristo. En todo caso, el futuro tiene un sentido apocalíptico, esto es, un tiempo que –para los profetas judíos– está en marcha acelerada, «un tiempo cronos adelantado, por así decirlo, por Kairos y Krisis», que marcha al Día del Juicio que está cerca (p. 47).

En el Nuevo Testamento el fin también está cerca, pero todavía no es tiempo: la historia es historia de salvación por medio de la evangelización, sin renunciar a la emergencia apocalíptica. La venida de Jesús, afirma Hartog, acontece en el tiempo *cronos*, pero manifiesta el tiempo *kairos*, la plenitud de los tiempos; aunque el fin –el cumplimiento de los signos– nadie lo conoce sino sólo el Padre, como enseñó Jesucristo y ha repetido constantemente la Iglesia. La opinión del autor es dudosa: «la perspectiva apocalíptica se mantiene y, a la vez, es radicalmente desapocaliptizada» (p. 53), pues se abriría una brecha entre *kairos* y *krisis*, entre el momento oportuno y el juicio. Así, la Segunda Epístola a los Tesalonicenses que representaría esta dilatación del fin.

La dificultad viene, como en otros (pienso en Karl Löwith o Jacob Taubes, con fuertes matices entrambos), de reducir la Biblia a un texto histórico, primero forzando la aplicación de las categorías temporales de los griegos, y además reduciendo el *kairos* a la Encarnación del Verbo antes de verlo como el «tiempo de la misericordia». Porque la Encarnación clausura el pasado realizándolo al cumplir la promesa, a la vez que abre el tiempo de la salvación

hasta la Parusía. *Kairos* se pega a *krisis* y se anula o deja de tener significado el tiempo intermedio, convertido en simple *chronos*, en espera. Más correcto es lo que dice interpretando a San Pablo unas páginas adelante: «Si con el *Kairos* crístico comenzó el tiempo del fin, el fin de los tiempos es otro asunto y, en cualquier caso, es asunto sólo de Dios» (p. 55).

La Iglesia ha dilatado el *kairos*, se impone la idea del *katechon* paulino como el que retiene o lo que retiene el final, produciendo –en palabras de Carl Schmitt– una «parálisis escatológica» (p. 59). La prueba estaría, según Hartog, en la interpretación del milenio apocalíptico visto por San Juan. Confieso que, si el *Apocalipsis* es un libro difícil, leerlo como un texto meramente histórico, como hace el autor, lo vuelve indescifrable o hace de él un *comic*.

Ahora bien, para Hartog queda así establecido el régimen cristiano de historicidad basado en la relectura de la trilogía temporal griega, un «presentismo» que no es el moderno por ser «apocalíptico», una interpretación tipológica que ve el presente como tiempo pleno que explica el pasado y que absorbe el futuro hasta la Parusía y el Día del Juicio; o mejor, «un presente permanente, perpetuo, sin pasado y sin futuro» (p. 83). Y, sin embargo, dualismo del tiempo: distinción o separación entre el tiempo del fin –que inicia en la Encarnación– y el fin de los tiempos –que únicamente el Padre conoce–; entrambos, «un tiempo *chronos* interino, intermediario, incluso supernumerario, del que no hay mucho que esperar» (p. 70).

Pero esto no tiene sentido: el cristianismo se basa en un presente permanente ¿del que hay poco que esperar? Entonces, ¿se evapora la historia como salvación? Responde el autor: en este presente el apocalipsis ha comenzado o está llegando. Es decir, representa al presente como apocalíptico, volcando el final del tiempo al tiempo presente. El apocalipsis ya no está en el futuro, es el presente, lo cual es un absurdo en tanto cuanto no se hagan precisiones y distinciones, que Hartog omite, porque ha convertido –si lo hemos leído bien– la *krisis* en *kairos*, aunque *krisis* como el Día del Señor esté por venir. Esta contradicción se presenta como una «fisura», superada en la liturgia que –al anticipar la Parusía– constituye «una experiencia de la conjunción de *Kairos* y *Krisis*» (p. 70). Lo cual no arregla nada si por liturgia se entiende la Santa Misa.

Y sin embargo para Hartog –que ha convertido el presente en el apocalipsis– la Iglesia se ha desapocaliptizado (*sic*). ¿Pero cómo ha sucedido esto si él mismo dice que el dualismo cristiano manda vivir en el tiempo de los hombres carnales (*chronos*) como si no se lo fuera (*kairos*)? Para seguir con el juego de términos que emplea

el autor, debería haber dicho que el tiempo del hombre espiritual (*kairos*) impregna y reconfigura el sentido del tiempo del hombre carnal (*cronos*), de modo que *cronos* sirva a *kairos*. Sea como fuere, Hartog afirma que, si Cristo es el *kairos*, entonces un mundo cristocéntrico aleja la *krisis*, posterga el apocalipsis. Notable mezcolanza.

Munido de esta lectura, de aquí en adelante, nuestro autor se ocupará de la difusión del orden cristiano del tiempo (cap. 2), el intento de colonizar y adueñarse del tiempo *cronos*. Comienza la cronología cristiana y aparecen los primeros calendarios cristianos; en este marco, Orosio escribe su *Historia* y San Agustín *La ciudad de Dios*. Según entiende Hartog, dominar *cronos* importa desapocaliptizarlo pero sin quitar el apocalipsis del horizonte cristiano, con la ayuda de una lectura alegórica de la visión de San Juan. Las tablas pascuales, que establecieron el comienzo de la era cristiana (con la datación del año del nacimiento de Cristo), fueron decisivas para aplazar el horizonte apocalíptico.

Luego, hay que «Negociar con cronos» (cap. 3), porque el tiempo crístico es un ideal que conduce a deshistorizar el tiempo, desde que el presente apocalíptico dura y durará. Hay que hallar un lugar a *cronos*. En el medievo se inventan estrategias (operadores de temporalización) que Hartog estudia: la *accommodatio* o acomodación divina a la naturaleza humana, de la perfección de Dios a la debilidad humana, obra de pedagogía que acompaña la historia del hombre ordenándola a su propósito y llena el tiempo; la *translatio* o sucesión de imperios, que reactiva la profecía de Daniel y provee una ordenación de los tiempos al dar continuidad al imperio romano en la Roma cristiana; la *renovatio* o renacimiento, que más allá del sentido espiritual tuvo otro político: el renacimiento del imperio romano; y la *reformatio*, es decir, reforma en varios sentidos, sirviendo tanto a la acomodación cuanto a la sucesión. Ni qué decir que estas operaciones dan lugar a herejías como las de Joaquín de Fiore o Martín Lutero.

Estudia Hartog en el capítulo 4 lo que llama «Disonancias y fisuras», pues si en la visión cristiana de la historia lo viejo se interpreta a la luz de lo nuevo, rebasándolo, no faltaron los intentos de acomodar lo nuevo en el curso de la historia haciendo un sitio mayor a *cronos*. En primer lugar, se trata del desvío humanista: la imitación de lo antiguo como *renovatio*, la *reformatio* como retorno, un nuevo *kairos* que pertenece a *cronos* y, por tanto, mundano. En segundo lugar, la crítica de J. Bodin a la *translatio* y la concepción de los cuatro imperios, que habilita dudar enfáticamente de la decadencia en el tiempo, como se aprecia en la idea del quinto

imperio –Portugal– del jesuita Antonio Vieira. En tercer lugar, la deformación de la *accomodatio* que denunciara de Pascal: haber hecho de la *accomodatio* meros acomodos humanos. Todo ello conduce a enmendar la cronología bíblica, por ejemplo, inventando una humanidad pre adánica, como es el caso de Isaac La Peyrère; o reconsiderando el comienzo de los tiempos, que hicieran Joseph Scaliger y el jesuita Denis Pétau. El capítulo concluye con el examen de la concepción cristiana del tiempo en Bossuet y Newton; el primero historizando el *Apocalipsis* joánico; el segundo inventando un tiempo absoluto matemático y elaborando una nueva cronología.

Pasemos al capítulo 5 en el que Hartog tratará de la desarticulación del régimen cristiano de historicidad «Bajo el imperio de Cronos», desde fines del s. XVIII a mediados del XX, que resume con estas palabras: «Al escapar a la influencia de Kairos que, propiamente, lo trasciende, Cronos arrastrará todo a su paso.» (195) El método del autor es el mismo: estudiar la conversión de las categorías griegas para el tiempo y de los operadores cristianos de la temporalización. El cerrojo bíblico estalla, ya no hay límites para el pasado o para el futuro; nace el tiempo moderno, futurista, *cronos* liberado.

El autor estudia el aporte que hiciera el naturalista Buffon –que desplaza los límites del pasado haciéndolo abismal– y luego el del ideólogo ilustrado Condorcet con su idea del progreso indefinido, del futuro racionalmente escrutable y calculable. En ambos, sólo hay tiempo *cronos*, *kairos* desaparece. Luego se centra en Darwin y lo que llama la creación temporalizada, una revelación racional del progreso, sin principio ni fin, esto es, la autosuficiencia de *cronos*. A partir de acá Hartog mostrará cómo la acomodación, la traslación, el renacimiento y la reforma cobran un nuevo sentido, temporal y secularizado: la perfección desciende de los cielos a la tierra, se convierte en perfectibilidad y progreso, productos del tiempo *cronos*, el operador del proceso histórico. El pasado ya no ilumina el futuro sino a la inversa: es el futuro el que explica el pasado. Y el tiempo se acelera en una suerte de autosuperación (Koselleck).

La historia se sacraliza, deviene una religión universal (Pierre Larousse): *cronos* absorbe *kairos* y *krisis*. El juicio final cristiano se vierte en el tribunal de la historia (Schiller, Hegel, Marx) que es ahora el alfa y la omega; la revolución –Hartog se detiene en la francesa de 1789– ocupa el sitio de *kairos*. Escribe de la historia de Francia: «hay una analogía entre la Revolución y la Encarnación,

en la medida en que es el punto cardinal desde el que se puede ver toda la historia pasada, pero también la historia por venir» (p. 222). En este contexto, *krisis* se vuelve simplemente crisis, un acontecimiento temporal no apocalíptico. Modelo de este tiempo moderno se halla en Ernest Renan.

La parte final del capítulo es de sumo interés: el tiempo absoluto newtoniano (*sensorium Dei*) es revisado por la física planteando la cuestión teórica de la «simultaneidad» y la práctica de la «sincronización de los relojes». Esto es: una vez que *cronos* impera universalmente tiene que uniformarse globalmente. El modo de conseguirlo es convertir al tiempo en una convención técnica, mecánica, que permita una simultaneidad convencional, ya no la divina simultaneidad de Dios. Pero cuando *cronos* pareciera haber triunfado aparecen los cuestionamientos, en particular por la extensión de la *krisis* –estamos en el siglo XX– que, al prolongarse, contamina al *cronos*. Si *kairos* hace del futuro algo contingente, entonces la historia es una mera sucesión aleatoria de acontecimientos sin orden alguno. El progreso decae de religión a mito y con la recurrencia de las crisis surge un clima apocalíptico pero carente de *katechon*.

Caemos así en el capítulo 6: «Cronos destituido, cronos restituido», de factura más impresionista que los anteriores, desde que son nuestros tiempos. Hartog apunta una pluralidad de tiempos, porque cada acontecimiento importante impulsa nociones diferentes sobre el sentido del tiempo: el renacimiento del tiempo progreso como proyecto; la aparición –después de los juicios de Nuremberg– de un tiempo judicial de lo imprescriptible; el tiempo ¿apocalíptico o no? de la bomba atómica y la revisión del futuro; el tiempo de la tierra enfrentado al tiempo corto de *cronos*; la inmediatez digital; etc.

Según el autor, a resultas de todo ello *cronos* es desplazado por el presente: es el «presentismo» no cristiano. Diríase con los posmodernos estructuralistas: fin del sujeto, fin de la historia. El futuro pierde su carácter rector, *cronos* se resuelve o disuelve en el presente: «Nunca estar en reposo, ser flexible, móvil, responder a la demanda, innovar sin descanso, son las consignas. Es la fase conquistadora del presentismo» (p. 261). El presente se perpetúa dominando el pasado y el porvenir, fabricándolos. El presente se acelera, pero sin más significado que él mismo: «Bajo su ley de bronce, somos como el hámster que gira la rueda de su jaula cada vez más rápido, pero sin moverse ni un centímetro» (p. 263). Notable imagen.

La innovación se impone a la obsolescencia; *cronos* se contrae y la aceleración incrementa la urgencia: no hay más perspectiva que la del momento, el ahora, lo inmediato reemplaza al *eschaton* produciendo una escatología invertida (Alphonse Dupront). El presente domina la política, la educación y se infiltra en la religión, haciéndonos vivir una «tiranía de la urgencia». La historia es reemplazada por la memoria que consagra el presente, hace actual el pasado cerrándolo y sin apertura al futuro, salvo por el «nunca más», dice Hartog.

Luego de exponer algunas formas de retroceso del presentismo, el autor se detienen en «un tiempo *cronos* inédito»: el del Antropoceno, que moviliza la idea de catástrofe del presentismo. «Pasamos –dice– de la preocupación por el futuro al miedo al futuro.» Es un nuevo apocalipsis (por ejemplo, el cambio climático), ya no postergado, que se concibe como un fin final, todo lo opuesto a la nueva humanidad de transhumanistas y posthumanistas. La condición digital, a la par, ha restaurado *cronos* en la versión de un tiempo que devora sus hijos, «cronófago», que divide el tiempo en dos dimensiones inconmensurables que están en tensión sin mezclarse: «un tiempo tan corto que casi desaparece y un tiempo tan largo que escapa a cualquier representación» (p. 279).

Hartog se pregunta si se ha producido una nueva condición histórica montada sobre el Antropoceno y los microprocesadores. ¿Hay una nueva conciencia histórica? Imposible resumir las páginas que el autor dedica a la cuestión. Hartog prevé un *cronos* abisal, un término sin *kairos* ni *krisis* –que, sin embargo, merodean–; un tiempo final no de la historia de la tierra sino del mundo (¿del hombre?). Ahora hay un límite, un fin probable o posible: la catástrofe futura que desestabiliza las categorías temporales. Pero no es del todo claro: no sabemos si estamos en el terreno de la geología o de la historia, o quizá en una historia geológica que lleva a cuestas la historia humana, una geohistoria basada en una geotemporalidad. O sí, como afirma Bruno Latour, es una otra historia: la de todo lo terrestre, siendo la humanidad una parte recién llegada (p. 287). Mas esta lectura es semejante a la del poshumanismo, que también aprovecha del Antropoceno.

Es de todo borroso que el fin que plantea el Antropoceno sea verdaderamente final o simplemente una catástrofe que abriría un tiempo post catastrófico, empero lo que interesa a Hartog es verificar que el presente se ha convertido en un momento decisivo. ¿Nuevo *kairos*, entonces? Sí, pero un *kairos* en el que ya ha ocurrido la *krisis*, el juicio; y a pesar de ello el tiempo sigue, hay un lugar para la historia.

Entramos en la conclusión: «El Antropoceno y la historia». De acuerdo a Hartog, el Antropoceno no es una versión más del fin de la historia porque «podría conducir a una reapertura de la historia y a un nuevo concepto de historia» (p. 302). Se trata de indagar si hay un régimen antropocénico de historicidad, pero no es tarea sencilla. Lo que puede asegurar es que el tiempo actual está plagado de brechas que reabren el dualismo cristiano y lo disparan en múltiples direcciones: «Ya no se trata únicamente de articular el pasado, el presente y el futuro (como en los buenos tiempos), sino de tener en cuenta pasados, presentes y futuros que tienen alcances diferentes, divergentes, incluso contradictorios, pero que forman un *nexus* o una maraña de temporalidades de la que somos, en diversas formas y grados, parte interesada y activa.» (p. 308)

Es hora de un balance. Una colega de Filosofía y Letras me advirtió sobre los libros de Hartog hace un tiempo, diciéndome que sus reflexiones eran muy inquietantes e invitándome a leerlo. Cargado de otras ocupaciones y preocupaciones, pospuse de inmediato la idea. Pero ella insistió y me hizo llegar *Cronos*. Venía yo de releer y estudiar a Karl Löwith, así que no me pareció mal continuar este tipo de lecturas. Pero, para desgracia, debo disentir con mi amiga.

El libro merecía una atenta lectura. La clave interpretativa de *Cronos* está en el capítulo primero: Hartog acierta cuando entiende que el «presente» define el concepto cristiano del tiempo, pues es el decisivo, pero desbarra volcando *krisis* sobre *kairos* y luego *kairos* sobre *cronos*. La terminología y los conceptos griegos, como hemos visto, no son fácilmente trasladables a la visión cristiana del tiempo y de la historia.

La causa del error es evidente: los textos bíblicos no pueden escrutarse únicamente como históricos; la concepción cristiana del tiempo no puede ser entendida sólo históricamente. Además, el régimen de historicidad cristiano es imposible atraparlo en la red de *cronos*, *kairos* y *krisis*, en particular por la «ambigüedad» de *kairos*—y de *crisis*— como los ha leído Hartog; y ambigüedad no es lo mismo que «analogía», pues ya en Grecia eran análogos. Sobre todo esto: porque no ha visto las analogías, François Hartog despliega un arsenal cargado de univocidad que suele conducir a la equívocidad.

La historia cristiana, además, no es apocalíptica, porque el apocalipsis es el fin, la conclusión, al que marcha la historia, no la historia misma ni su finalidad. El cristiano no es un hombre dividido como un esquizofrénico que vive en dos tiempos a la vez: el *cronos* o tiempo ordinario y el *kairos* o tiempo apocalíptico. La concepción cristiana del tiempo no deshistoriza la historia, la plenifica

dotándola de un sentido que la trasciende, a pesar de que las instituciones cristianas –como la Iglesia– hayan corrido en diversos períodos el riesgo de mundanizarse, como hoy vemos. Si se quiere recurrir a los términos de Hartog: en la concepción cristiana de la historia *kairos* llena de sentido a *cronos* a la espera de la *krisis*.

El resto de la obra es de sumo interés, especialmente por el agudo examen de la modificación del tiempo cristiano convertido en tiempo moderno. Y aunque Hartog sigue jugando con *cronos*, *kairos* y *krisis*, su aplicación al régimen moderno de historicidad no es tan forzado; al contrario, si conservamos su carácter análogo, se vuelven categorías explicativas válidas. Particularmente interesantes son las impresiones sobre el presentismo, aunque menos organizado o sistemático, y también demasiado extenso.

Lidiar con tantos temas e indicios que revelarían la época del Antropoceno vuelve algo confuso el final de la exposición, imprecisa y tentativa, también porque Hartog está tratando del hoy, un ¿inconsciente? presentismo que produce la confusión de las categorías temporales, que nuestro autor no atina a descifrar del todo. Y hay en ello otro error: creer o pretender que puede haber una historia no humana, protagonizada por otros sujetos (los terrestres o los geológicos), lo que es absurdo.

Juan Fernando SEGOVIA

Sjoerd Griffioen, *Contesting modernity in the German secularization debate. Karl Löwith, Hans Blumenberg and Carl Schmitt in polemical contexts*, Leiden y Boston, Brill, 2022, 496 pp.

La editorial neerlandesa Brill publica una colección de Estudios de Historia Intelectual, bajo la dirección de Han van Ruler, profesor de historia intelectual en la Universidad Erasmo de Ámsterdam. El volumen 337 de la serie corresponde a este libro de Sjoerd Griffioen, profesor de filosofía en la Universidad de Groninga de los Países Bajos: *El desafío a la modernidad en el debate alemán sobre la secularización. Karl Löwith, Hans Blumenberg y Carl Schmitt en contextos polémicos*. Título extenso para un libro extenso también.

La obra se compone de una introducción, cuatro partes que abarcan ocho capítulos, una conclusión, la bibliografía y un índice de nombres y temas. La «Introducción» nos presenta la materia del libro: un estudio filosófico de la secularización a través de los