

ARTÍCULOS

EL TRÁNSITO DE LA FILOSOFÍA A LA TEOLOGÍA EN LA REFLEXIÓN SOBRE LA HISTORIA EN WOLFHART PANNENBERG

CARLOS ALBERTO BLANCO

Universidad de Navarra

RESUMEN: Este artículo trata de examinar la naturaleza conceptual del tránsito de la filosofía a la teología en la reflexión sobre la unidad y el sentido de la historia en el pensamiento de Wolfhart Pannenberg. Nos proponemos esclarecer si el movimiento que efectúa Pannenberg desde una perspectiva filosófica a una teológica en su tratamiento de la historia responde a una necesidad de la propia filosofía o si podría interpretarse, más bien, como una «deuda» contraída con sus presuposiciones teológicas.

PALABRAS CLAVE: Pannenberg, historia, filosofía de la historia, teología de la historia.

The transition from philosophy to theology in the reflection on history in Wolfhart Pannenberg

ABSTRACT: The aim of this article is to examine the conceptual nature of the transition from philosophy into theology in the consideration of the unity and meaning of history in the thought of Wolfhart Pannenberg. We want to elucidate whether Pannenberg's movement from a philosophical into a theological perspective in his treatment of history responds to a necessity of philosophy itself or if it could be regarded as a «debt» to his theological presuppositions.

KEY WORDS: Pannenberg, history, philosophy of history, theology of history.

La historia, para Pannenberg, posee una sustantividad que trasciende el ámbito de la experiencia individual de lo histórico (la historicidad o *Geschichtlichkeit* de Heidegger y Bultmann)¹. Esta convicción fundamental, a saber, el carácter ontológico de la historia como una realidad que no puede reducirse a la historia particular de cada individuo, la comparte con Hegel², si bien, a diferencia del gran filósofo alemán, para Pannenberg no se puede conocer *a priori* el desarrollo global del proceso histórico, porque todavía no ha tenido lugar su consumación definitiva. El futuro permanece abierto, también para el pensamiento, por lo que el significado final de cada acontecimiento particular no puede todavía dilucidarse. La huella de Dilthey en este punto es clara³.

¹ Cf. PANNENBERG, W., «Acontecer Salvífico e Historia», 230; FRAIJÓ, M., «Interpretación existencial y universal de la historia: de Bultmann a Pannenberg», 189ss.

² Cf. HEGEL, G. W. F., *Lecciones sobre Filosofía de la Historia Universal*, 44.

³ Cf. DILTHEY, W., «Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften», en *Gesammelte Schriften*, vol. VII, 236-242.

La importancia de la historia como realidad supra-individual, dotada de una constitutividad propia, y la afirmación de que sólo en el terreno de la historia universal, todavía inconclusa, puede comprenderse el sentido de la vida individual, lo enfrentan decididamente a las posiciones de Heidegger y de Bultmann. Como escribe M. Fraijó, «se puede afirmar que todo el proyecto teológico-filosófico de Pannenberg se dirige contra este conato de reducir la historia a la existencia individual»⁴. Muy al contrario, la historia, según Pannenberg, no es la mera suma de las historias individuales, y éstas sólo pueden entenderse en base a su inserción dentro de un contexto más amplio, porque la parte sólo se comprende a la luz del todo en el que se integra.

De esta perspectiva surgen dos consecuencias claras. Por un lado, la historia, propiamente, sólo puede contemplarse como historia universal, porque la parte no puede erigirse en explicación autosuficiente de sí misma. Las historias particulares, ya sean de individuos o de colectividades, pertenecen a un marco superior, el de la historia universal, y sólo pueden entenderse desde él. Y, por otra parte, la historia no es a la larga secularizable. Este punto posee una especial relevancia, y constituye el nexo entre la filosofía de la historia de Pannenberg y su teología. Para Pannenberg, sólo aceptando que Dios es el sujeto de la historia, sólo admitiendo que existe un fundamento trascendente del devenir histórico, es posible que la historia tenga unidad. En este aspecto se muestra cercano a la tesis de R. Wittram⁵. Dios es, de acuerdo con Pannenberg, el fundamento de la unidad de la historia, y sólo en virtud de una historia unitaria es posible plantearse la pregunta por el sentido de los acontecimientos particulares.

El rechazo de Pannenberg de toda tentativa de un entendimiento netamente secular de la historia lo distingue de H. Blumenberg⁶. Blumenberg, crítico con la idea de secularización, considera, a diferencia de R. Guardini⁷, que la modernidad no tiene una deuda o hipoteca con el cristianismo⁸. Si Guardini había caracterizado la modernidad como el resultado de un proceso de secularización del cristianismo, y Gogarten la contempla como un efecto de la propia fe cristiana⁹, ya que la concepción bíblica de Dios desacraliza el mundo (perspectiva que parece guardar estrecha relación con la tesis del «desencantamien-

⁴ FRAIJÓ, M., *El Sentido de la Historia. Introducción al Pensamiento de W. Pannenberg*, 133.

⁵ Cf. WITTRAM, R., *Das Interesse an der Geschichte; zwölf Vorlesungen über Fragen des zeitgenössischen Geschichtsverständnisses*, 135.

⁶ Sobre la discrepancia pannenbergiana de la tesis de H. Blumenberg, cf. PANNENBERG, W., «Die Christliche Legitimität der Neuzeit. Gedanken zu einem Buch von Hans Blumenberg», en *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*, 114-128.

⁷ Cf. GUARDINI, R., *Das Ende der Neuzeit. Ein Versuch zur Orientierung*, de 1950.

⁸ Cf. BLUMENBERG, H., *Die Legitimität der Neuzeit*, de 1966.

⁹ Cf. GOGARTEN, F., *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit: die Säkularisierung als theologisches Problem*. Sobre la secularización, cf. COX, H. G., *The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective*; LÜBBE, H., *Säkularisierung: Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*. Para un examen de las teologías de la secularización, cf. CAMPS, V., *Los Teólogos de la Muerte de Dios*; DUBACH, A., *Glauben in säkularer Gesellschaft. Zum Thema Glaube und Säkularisierung in der neueren Theologie, besonders bei Friedrich Gogarten*.

to del mundo [*Entzauberung der Welt*]» de Weber)¹⁰, Blumenberg quiere romper con el estigma de «ilegitimidad» que parece afectar a la modernidad, y que se refleja, según él, en la categoría de «secularización» como instrumento teórico que permite expresar, aun subrepticamente, la hipoteca histórica que tienen con el cristianismo algunos de los conceptos centrales de la cosmovisión moderna. Blumenberg prefiere hablar en términos de «autoafirmación de la razón [*Selbstbehauptung der Vernunft*]»: la modernidad sería una «contrapropuesta [*Gegenposition*]» al absolutismo teológico del cristianismo. La modernidad habría surgido, de esta manera, en oposición al cristianismo, y no como un proceso de secularización (en virtud del cual se habría preservado los contenidos cristianos modificando el continente)¹¹.

A juicio de Blumenberg, la problemática derivada de la teodicea jugó un papel determinante en el cristianismo y en la génesis del absolutismo teológico¹². La idea de progreso se habría erigido en alternativa ante el fracaso de la teodicea y de los intentos de reconciliar la omnipotencia de Dios con su omnibenevolencia, atribuyendo ahora la responsabilidad exclusivamente al ser humano, como fruto de su libertad. Sin embargo, Pannenberg cree que en ningún momento la teodicea adquirió un significado tan central en la historia de la teología como estima Blumenberg, porque el cristianismo no exoneró a Dios a propósito de la existencia del mal en el mundo, sino que profesó la fe en una reconciliación [*Versöhnung*] final¹³. Y, por otra parte, si, según Blumenberg, la modernidad, desde sus orígenes, se constituyó en oposición a la creencia en un Dios omnipotente que rige los destinos del mundo, Pannenberg argumenta que no es entonces posible justificar el hecho de que muchos grandes científicos y pen-

¹⁰ En palabras de Weber, «Jener grosse religionsgeschichtliche Prozess der Entzauberung der Welt, welcher mit der altjüdischen Prophetie einsetzte und, im Verein mit dem hellenischen wissenschaftlichen Denken, alle magische Mittel der Heilssuche als Aberglaube und Frevel verwarf, fand hier [en el ascetismo calvinista] seinen Abschluss» (*Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, vol. I, 94). Sobre el desencantamiento del mundo en Weber, cf. SCHLUCHTER, W., *Die Entzauberung der Welt: sechs Studien zu Max Weber*.

¹¹ Cf. PANNENBERG, W., «Die Christliche Legitimität der Neuzeit. Gedanken zu einem Buch von Hans Blumenberg», en *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*, 116.

¹² O. Marquard se hace también eco del papel crítico de la teodicea en el desarrollo de la conciencia moderna, atribuyéndole un rol capital en la configuración de las modernas filosofías de la historia. Cf. *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, 16ss. La crítica de la filosofía de la historia se encuentra también ya en G. Simmel (*Die Probleme der Geschichtsphilosophie. Eine erkenntnistheoretische Studie*), y reaparece, entre otros, en LÜBBE, H., *Geschichtsphilosophie. Verbliebene Funktionen*. Para una panorámica sobre el estatus de la filosofía de la historia en el pensamiento alemán contemporáneo, cf. BAUMGARTNER, H. M., «Philosophie der Geschichte nach dem Ende der Geschichtsphilosophie», 151-172; NAGL-DOCEKAL, H. (ed.), *Der Sinn des Historischen: Geschichtsphilosophischen Debatten*, 7ss.; ROHBECK, J., «Rehabilitating the Philosophy of History», 187-211, y, del mismo autor, *Technik, Kultur, Geschichte: eine Rehabilitierung der Geschichtsphilosophie*. Aunque ya de hace varias décadas, para una exposición sucinta de la evolución de la filosofía de la historia, cf. THYSSEN, J., *Geschichte der Geschichtsphilosophie*.

¹³ Cf. PANNENBERG, W., «Die Christliche Legitimität der Neuzeit. Gedanken zu einem Buch von Hans Blumenberg», en *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*, 119.

sadores que protagonizaron la génesis de la cultura moderna tuviesen motivaciones religiosas, como por ejemplo Newton y Leibniz¹⁴.

Para Pannenberg, la reflexión cristiana sobre la libertad humana en la elección entre el bien y el mal habría contribuido a la emancipación de la razón frente al absolutismo teológico al que se refiere Blumenberg, por lo que la modernidad no puede interpretarse simplemente como un acto de afirmación humana ante la «tiranía» de la gracia divina. La modernidad se dirigió no contra la gracia del Dios omnipotente, sino contra la positividad del sistema eclesiástico de salvación y su monopolio de esa misma gracia, algo que ya había sido denunciado en la Baja Edad Media por figuras como Eckhart, Taulero, Bradwarine o Nicolás de Cusa¹⁵. Con todo, un impulso decisivo en la emergencia de la modernidad habría sido el protestantismo, y su actitud de cuestionamiento de la tradición y de la autoridad. La Reforma influyó, de este modo, en la emancipación moderna, constituyendo una expresión de la legitimidad cristiana de la modernidad, y en su sentido genuino la secularización tiene una motivación cristiana, sobre todo reformada: la afirmación del laicado frente al unilateralismo clerical¹⁶.

Aunque Pannenberg ve aspectos positivos en la idea de secularización, relacionados, principalmente, con la emancipación humana de la tradición y de la autoridad, considera que, en último término, secularizar la historia equivale a privarle de su fundamento. Asimismo, el teólogo alemán no renuncia a preservar el carácter contingente de la historia, para garantizar, de esta manera, su apertura al futuro, al *novum*, que impida contemplar el proceso histórico como un mero desarrollo a partir de un núcleo. Se trata, en cualquier caso, de un futuro escatológico, pero la escatología podría interpretarse como un «cierre» de la historia, anulando su contingencia, al subordinar el momento presente al cumplimiento de una economía inexorable. Si hay un *telos* que rige el devenir histórico, ¿dónde se encuentra la contingencia? La alusión a una posible anticipación del final como estrategia para salvaguardar la apertura de la historia en el presente, a la vez que se sostiene que ésta no está dejada al acaso, sino que responde a un determinado plan, no resuelve la cuestión, porque sigue siendo una historia guiada, no abierta a un *novum* real, al estar ya en Dios el *telos* hacia el que Él «atrae» desde el futuro.

¹⁴ Cf. PANNENBERG, W., «Das Heilige in der modernen Kultur», en *Beiträge zur systematischen Theologie*, vol. I, 11-12. Con todo, Pannenberg reconoce, ya en escritos de los años setenta, que el cristianismo no se toma como algo evidente [*selbstverständlich*] en nuestra época, sino que existe un problema de legitimación que es imprescindible abordar (cf. PANNENBERG, W., «Die Christliche Legitimität der Neuzeit. Gedanken zu einem Buch von Hans Blumenberg», en *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*, 114-128).

¹⁵ Cf. *op. cit.*, 125.

¹⁶ Cf. *op. cit.*, 126. Para Hegel, la Reforma inaugura la Edad Moderna (cf. HEGEL, G. W. F., *Lecciones sobre Filosofía de la Historia Universal*, 660). En cualquier caso, permanece abierto el interrogante sobre si las Iglesias o el cristianismo como tal han sido capaces de contribuir activamente al proceso de secularización o si, por el contrario, lo que predominó fue un espíritu sectario por su parte, que hizo que este proceso transcurriera, precisamente, en oposición a las Iglesias. Pannenberg ha abordado específicamente la cuestión del papel del cristianismo en un mundo secularizado en *Christentum in einer säkularisierten Welt*, de 1988.

Éstos y otros interrogantes tienen difícil solución desde el ámbito de la filosofía. Pannenberg emplea categorías filosóficas, y es consciente de su dependencia intelectual de autores como Hegel y Dilthey, pero como teólogo tiene una propuesta clara: Dios es el fundamento que confiere unidad y sentido a la historia. La historia no es, en consecuencia, un proceso ciego, sino que está orientada por Dios hacia una consumación escatológica, en la que se desvelará el auténtico significado de los acontecimientos singulares.

La filosofía de la historia de Pannenberg se ve obligada a dar el salto a la reflexión teológica. En esta empresa, la obra de K. Löwith le ha proporcionado una ayuda inestimable a lo largo de su trayectoria intelectual, como él mismo reconoce en escritos suyos más recientes¹⁷, y su impronta se puede apreciar en textos tan tempranos como «Acontecer Salvífico e Historia»¹⁸.

En *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, de 1949, Löwith defiende la tesis de que la filosofía de la historia parte de presupuestos teológicos [*theologische Voraussetzung*], siendo, de hecho, inviable sin ellos. La moderna filosofía de la historia se levantaría sobre «la fe bíblica en un cumplimiento y termina con la secularización de su modelo escatológico»¹⁹. Con Voltaire se deja de ver en la historia el reflejo de la voluntad divina y de su providencia, para estudiar las acciones de los hombres «*comme historien et philosophe*»²⁰, pero el tránsito de la idea de providencia a la de progreso con la llegada de la Ilustración no significa que se produzca una transformación radical en el nivel del contenido «conceptual» de esta nueva noción: a juicio de Löwith, el «progreso» se vale del legado de la teología providencialista, porque se sigue creyendo en una orientación de la historia hacia un destino, aunque se haya cambiado el sujeto del proceso (que ya no es la voluntad divina, sino la naturaleza humana).

Löwith estudia la idea de historia en Burckhardt, Marx²¹, Hegel²², el en-

¹⁷ Cf. PANNENBERG, W., «Christliche Anthropologie und Personalität», en *Beiträge zur systematischen Theologie*, vol. II, 150-151.

¹⁸ PANNENBERG, W., «Acontecer Salvífico e Historia», 227ss.

¹⁹ Cf. LÖWITH, K., *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, 11-12.

²⁰ Voltaire desarrolla esta perspectiva en *Essai sur les Mœurs et l'Esprit des Nations et sur les Principaux Faits de l'Histoire depuis Charlemagnes jusqu'à Louis XIII*. En palabras de Löwith, Voltaire y Vico «emanzipierten die irdische Geschichte von der himmlischen» (*op. cit.*, 175). En Vico, de hecho, y como muestra Löwith, la historia de la religión queda subordinada a la de la civilización.

²¹ La presencia, aun secularizada, de la teología judeocristiana en la obra de Marx es, para Löwith, a toda luces clara: «Der ganze Geschichtsprozess, wie er im 'Kommunistischen Manifest' dargestellt wird, spiegelt das allgemeine Schema der jüdischen-christlichen Interpretation der Geschichte als eines providentiellen Heilsgeschehens auf ein sinnvolles Endziel hin» (*op. cit.*, 48). En Marx tiene lugar un combate entre Cristo (el proletariado) y el anti-Cristo (la burguesía), y el proletariado, como Cristo, posee una misión universal, y viene revestido con rasgos cuasi mesiánicos. Marx contempla un «reino de la libertad» al final de la historia, «ein Reich Gottes, ohne Gott – das Endziel des historischen Messianismus von Marx» (*op. cit.*, 46), y es así que, para Löwith, «der historische Materialismus ist Heilsgeschichte in der Sprache der Nationalökonomie» (*op. cit.*, 48).

²² Con Hegel, dice Löwith, la teología cristiana de la historia se transforma en un siste-

frentamiento entre progreso y providencia en Proudhon, Comte, Condorcet y Turgot, la visión de la historia en Voltaire, Vico, Bossuet, Joaquín de Fiore, Agustín, Paulo Orosio, así como la interpretación bíblica. En lo referente al cristianismo, Löwith piensa que, en esta religión, la historia representa un *interim*, un «*Zwischenheit*» en camino hacia la consumación que le aguarda al curso de los tiempos²³. La historia es un escenario de salvación, y la presencia de un acontecer salvífico en la historia representa el «escándalo» del cristianismo²⁴, que ni Celso ni Voltaire podían aceptar, pero ello no puede ocultar que la moderna conciencia histórica mantiene entre sus presupuestos y consecuencias la visión del pasado como preparación [*Vorbereitung*] y del futuro como cumplimiento [*Erfüllung*], al menos hasta la emergencia de una conciencia posmoderna que niegue la existencia de una estación final en la historia²⁵. En la modernidad, con todo, lo salvífico se convierte, según Löwith, en una teleología impersonal [*unpersönliche Teleologie*], a través de la idea de desarrollo progresivo²⁶, en la que cada estadio presente cumple la preparación histórica previa, mediante una asimilación (por vía de la secularización) del esquema judeocristiano.

La visión cristiana de la historia no es, en cualquier caso, una adquisición teórica, sino el resultado de la fe. La razón, por sí misma, no puede atribuir a un acontecimiento singular un valor salvífico para toda la creación, como pretende el cristianismo. ¿Cómo percibir, en efecto, lo escatológico en la historia? Es imposible identificar, afirma Löwith, un plan en la historia mediante de la razón²⁷: la historia es imprevista, y constantemente nos desborda. El mundo moderno es cristiano y no cristiano: se basa en gran medida en una secularización de lo cristiano, pero uno de los efectos más señeros de este fenómeno, como es el ateísmo, ha sido posible dentro de la tradición cristiana²⁸. El ateísmo moderno, prosigue Löwith, no es un ateísmo politeísta²⁹, sino monoteísta, fundado en

ma especulativo (cf. *op. cit.*, 176). Para un estudio comparativo de las filosofías de la historia de Hegel y de Marx, en el contexto de la filosofía analítica, cf. COHEN, G. A., *Karl Marx' Theory of History: A Defence*, 1-27.

²³ Piensa así Löwith que «los cristianos no son un pueblo histórico» (*Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, 178), a diferencia de los judíos, un pueblo eminentemente histórico, que interpreta los acontecimientos de su historia desde Dios, tanto más cuanto más en su contra habla la evidencia empírica. Los profetas son así «radikale Geschichtsphilosophen» (*ibid.*), que incluso en medio de las peores catástrofes han sido capaces de vislumbrar la acción de Dios.

²⁴ Cf. *op. cit.*, 169.

²⁵ Sobre la condición posmoderna y la crítica de los denominados «grandes relatos», cf. LYOTARD, J.-F., *La Condition Postmoderne: Rapport sur le Savoir*.

²⁶ Cf. LÖWITH, K., *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, 170.

²⁷ Cf. *op. cit.*, 181.

²⁸ Una consideración similar sobre la ambivalente relación entre el cristianismo y la modernidad la encontramos en Pannenberg. Cf. su «Wahrheit, Gewissheit und Glaube», en *Grundfragen systematischer Theologie*, vol. II, 226.

²⁹ Cf. LÖWITH, K., *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, 184.

la separación radical entre creador y creación. En un mundo poscristiano hay creación sin creador, y nos encontramos en un «*saeculum* que carece de perspectiva religiosa, no ya profano, sino meramente mundano [*weltlich*]»³⁰. Esta paradoja de la historia moderna se manifiesta en que su procedencia [*Herkunft*] es cristiana, pero su resultado [*Ergebnis*] es anti-cristiano³¹. Como escribe Löwith, «ningún progreso terreno podrá nunca lograr la meta cristiana»³², ya que no nos puede salvar del pecado y de la muerte, y, cualitativamente, la historia del mundo no ha cambiado después de Cristo: sigue siendo una historia de acciones y de pasiones³³.

Sin embargo, Pannenberg considera que las críticas de Löwith a la sobrevaloración moderna de la historia (y a la filosofía de la historia en cuanto tal)³⁴ conducen a la escisión entre historia y acontecer salvífico. Si, para Löwith, la radical novedad introducida por los acontecimientos salvíficos desautoriza a la historia como escenario de significado que pueda servir a su esclarecimiento, Pannenberg cree que «Löwith desconoce que la historia de salvación no es una supra-historia, sino que, en razón de su tendencia universal, incluye esencialmente todo acontecer»³⁵. En esta afirmación podemos comprobar cómo se condensa un importante «nervio» de la filosofía de la historia pannenberiana: no es legítimo hablar de una «historia de la salvación», o de los acontecimientos salvíficos como realidades paralelas a la historia profana. Coincide, eso sí, con Löwith, en señalar que la importancia de la conciencia histórica en occidente es deudora de la fe de Israel³⁶, la cual habría sido secularizada por la filosofía moderna y por la Ilustración, aun manteniendo el punto nuclear de la centralidad de la historia para la comprensión del ser humano. El pensamiento moderno, eso sí, habría reemplazado a Dios por el ser humano como sujeto de la historia³⁷.

La antropologización de la historia sólo puede tener como consecuencia, opina Pannenberg, su disolución en historias individuales, porque si el protagonista es

³⁰ *Ibid.*

³¹ Cf. *ibid.*

³² *Op. cit.*, 173.

³³ Cf. *op. cit.*, 174.

³⁴ De la importancia de la crítica de Löwith a la filosofía de la historia se hace eco Habermas en «¿Qué significa el socialismo hoy en día? Las revoluciones de recuperación y la necesidad de un nuevo planteamiento», en BLACKBURN R. (ed.), *Después de la Caída. El Fracaso del Comunismo y el Futuro del Socialismo*, 46. Para la crítica de la filosofía de la historia desde la Escuela de Frankfurt, cf. HORKHEIMER, M. - ADORNO, TH., «Zur Kritik der Geschichtsphilosophie», 253-256.

³⁵ PANNENBERG, W., «Acontecer Salvífico e Historia», en *Cuestiones Fundamentales de Teología Sistemática*, vol. I, 227.

³⁶ El pueblo de Israel, a juicio de Pannenberg, manifestó una fe paradigmática en la acción divina en la historia. Pese a toda la evidencia aparentemente contraria a esta creencia, Israel se reafirmó en su fe radical en Dios, y fue alumbrando progresivamente una conciencia escatológica que le llevó a esperar una consumación [*Vollendung*] definitiva del mundo y de la historia en el futuro. Cf. PANNENBERG, W., «Der Gott der Geschichte. Der trinitarische Gott und die Wahrheit der Geschichte», en *Grundfragen systematischer Theologie*, vol. II, 118.

³⁷ PANNENBERG, W., «Acontecer Salvífico e Historia», en *Cuestiones Fundamentales de Teología Sistemática*, vol. I, 228.

el hombre, por fuerza sólo puede serlo el individuo, y «el siguiente paso por esta dirección no podía ser otro que la atrofia de la conciencia histórica y del interés histórico en general (al menos, del interés por una historia universal)»³⁸. El alarmismo de Pannenberg no podría más que causar extrañeza: difícilmente se le acusará al pensamiento moderno de «atrofiar la conciencia histórica». Las filosofías de Hegel y de Marx son buena prueba de ello, así como el hecho de que arduamente puedan las ciencias sociales, a día de hoy, permitirse prescindir de la dimensión histórica de todas las actividades humanas, en aras de un pretendido abstraccionismo o sincronismo. Lo cierto es que Pannenberg parece estar alertando sobre el peligro de reducir la sustantividad de la historia al ámbito de la historicidad del individuo. Si, en Heidegger, la historicidad del *Dasein* es el fundamento de la historia y de la posibilidad de comprenderla³⁹, para Pannenberg no es la historicidad del individuo, el hecho de que el individuo se perciba como ser anclado en lo histórico, lo que fundamenta la conciencia de la historia, sino «que la historicidad se fundamenta en la experiencia de la realidad como historia, tal como queda a descubierto en esta historia de promesa de Dios con Israel, orientada al cumplimiento anticipado en Jesucristo»⁴⁰.

De hecho, Pannenberg cree que la sustitución de la historia por la historicidad es la manifestación de un mismo fenómeno, a saber, la progresiva emancipación de la razón humana de Dios: «la emancipación de la historicidad frente a la historia, la inversión de las relaciones existentes entre ambas, en orden a una fundamentación de la historia sobre la base de la historicidad del hombre, aparece como el remate último de un camino que comenzó cuando, en la modernidad, se hizo al hombre sustentador de la historia, en lugar de Dios»⁴¹. La primacía del sujeto humano frente a Dios en el pensamiento moderno habría provocado que el primero terminara convirtiéndose en el centro de la historia, la cual será entendida como una posibilidad más del individuo, y no como una realidad con entidad propia. Sólo un sujeto como Dios sería capaz de garantizar la unidad, la universalidad y la sustantividad de la historia.

La unidad de la historia que, de acuerdo con Pannenberg, exige el reconocimiento de Dios como su fundamento, representa una temática de notable impor-

³⁸ *Ibid.*

³⁹ Cf. HEIDEGGER, M., *Ser y Tiempo*, 349. Para J.-F. Suter, en este aspecto existe un importante distanciamiento entre Dilthey y Heidegger: en Heidegger, el ser humano, en cuanto que arrojado al mundo, se encuentra abandonado al poder del destino, mientras que Dilthey cree en la vocación humana a salvaguardar la herencia cultural del pasado, insertándose en una historia que trasciende su particularidad. Cf. SUTER, J.-F., *Philosophie et Histoire chez Wilhelm Dilthey. Essai sur le Problème de l'Historicisme*, 185-186. Con todo, no puede olvidarse que Heidegger confiere gran importancia a la perspectiva del «cuidado del ser», llegando a definir al ser humano como el «pastor del ser» (*Carta sobre el Humanismo*, 39), por lo que no está del todo ausente la idea de una «vocación» de la humanidad, aun encontrándose arrojada en el mundo.

⁴⁰ PANNENBERG, W., «Acontecer Salvífico e Historia», en *Cuestiones Fundamentales de Teología Sistemática*, vol. I, 228.

⁴¹ *Ibid.*

tancia en la reflexión del teólogo alemán, para quien la historia no puede reducirse a una suma de historias individuales, y menos aún a una yuxtaposición de una historia sagrada y de otra profana. Posicionarse a favor o en contra no es irrelevante, sino que atañe directamente a todas las afirmaciones consecuentes sobre la revelación y la fe cristiana, y «el pensar histórico difícilmente podrá renunciar al presupuesto de una unidad en la historia»⁴². Sin embargo, «¿cómo será posible la concepción de una unidad en la historia?»⁴³.

Desde una perspectiva que recuerda, en gran medida, a la hegeliana, pero que también se inspira en la reflexión de Dilthey en torno a la prioridad del todo sobre la parte, Pannenberg juzga que «únicamente en el horizonte de una historia universal, puede valorarse el acontecer particular en todo su significado»⁴⁴. El aislamiento de los eventos históricos responde a la necesidad de delimitación del objeto de estudio científico, pero no a la verdad de la intrínseca interconexión entre todos los sucesos que integran la historia⁴⁵. La teoría del conocimiento histórico propuesta por R. G. Collingwood ofrece, en opinión de Pannenberg, una sólida base para articular las consideraciones sobre la unidad en la historia⁴⁶. Frente al positivismo histórico y a su extrapolación del método hipotético-deductivo de las ciencias naturales a la historiografía (el investigador, libre de prejuicios, aislaría hechos concretos para luego descubrir las leyes que los rigen), Collingwood rechaza que el historiador se esté centrando únicamente en acontecimientos individuales. Ni el historiador acumula datos individuales para descubrir las leyes de la historia, ni se centra exclusivamente en el análisis de hechos, sino que es «la conexión de eventos individuales (la cual se diferencia específicamente de la concebida en las leyes científico-naturales) lo que constituye el objeto propio del historiador»⁴⁷. El historiador no estudia hechos aislados, sino conexiones. El énfasis en las conexiones, sin embargo, podría comprometer la defensa de la contingencia de los hechos particulares. Es por ello, según Pannenberg, que la concepción de la historia como unidad debe satisfacer una serie de condiciones que permitan armonizarla con el respeto a la peculiaridad de los hechos históricos: «todo proyecto de decurso de la historia ha de estar de tal modo construido que no excluya la contingencia de lo histórico»⁴⁸.

En todo caso, llevar a efecto este propósito no es sencillo, y, como en tantas otras instancias, parece conveniente enumerar primero los modelos hermenéuticos de la historia que son incompatibles con este proyecto antes que pro-

⁴² *Ibid.*

⁴³ *Op. cit.*, 264.

⁴⁴ *Op. cit.*, 264-265.

⁴⁵ Esta consideración desempeña un papel central en la exposición sistemática de la naturaleza de los procesos históricos que Pannenberg lleva a cabo en *Antropología en Perspectiva Teológica*, 647ss.

⁴⁶ R. G. Collingwood expuso, en lo fundamental, su teoría del conocimiento histórico en *The Idea of History*, de 1946.

⁴⁷ PANNENBERG, W., «Acontecer Salvífico e Historia», en *Cuestiones Fundamentales de Teología Sistemática*, vol. I, 267.

⁴⁸ *Op. cit.*, 268.

poner, positivamente, un esquema de pensamiento que responda a él. Para Pannenberg, el evolucionismo histórico (la historia como despliegue necesario de un núcleo original) es esencialmente irreconciliable con el respeto a la contingencia del acontecer histórico y con la apertura a la novedad radical del futuro, y tampoco cabe reducir la historia a tipologías estructurales (centradas en las culturas, en los ciclos históricos...), que sacrificarían la posibilidad de que surgiera algo nuevo en el decurso temporal.

Igualmente contraria a la perspectiva pannenbergiana es la tesis de K. Jaspers, quien identificó un «tiempo axial», comprendido entre los años 800 y 200 antes de Cristo, en el que habrían nacido las categorías fundamentales del pensamiento occidental y oriental, a modo de «centro» de la historia que marcaría un antes y un después⁴⁹. Puede encontrarse un inquietante paralelismo entre la centralidad que Jaspers confiere a su tiempo eje y la que el cristianismo atribuye al acontecimiento-Cristo. En palabras de Pannenberg, «Jaspers es consciente de construir su proyecto a modo de secularización de la concepción cristiana, que ve a Jesucristo como eje de la historia»⁵⁰, pero el teólogo alemán no comparte esta tentativa. Desde el plano estrictamente argumentativo, Pannenberg piensa que el tiempo axial de Jaspers no satisface las condiciones necesarias para erigirse en una anticipación del final escatológico de la historia, a diferencia de la figura de Jesús de Nazaret: «la unidad interna de la persona de Jesús de Nazaret y, sobre todo, su significado escatológico como presencia del fin de la historia, que son los únicos elementos por los que Jesucristo viene a ser el módulo definitivo de todo lo posterior, no son transferibles a una extensión temporal de la historia humana»⁵¹. Un período histórico, como el de aproximadamente seiscientos años que propone Jaspers, no constituye un acontecimiento singular; al carecer de unidad interna, no está capacitado para anticipar el fin de la historia, y el fin de la historia debe anticiparse necesariamente en lo singular.

La insistencia pannenbergiana en el hecho histórico singular como única instancia legítima para anticipar el sentido de la totalidad de la historia resulta problemática. El observador crítico seguirá manteniendo que la misma centralidad que Pannenberg concede a un hecho singular podría aplicarse a un conjunto de hechos con unas características comunes que denotasen una relativa unidad (como es el caso del tiempo axial de Jaspers). Además, delimitar los márgenes y el alcance de un hecho o de una figura singular es sumamente complicado, máxime cuando se ha afirmado, como hace Pannenberg (siguiendo a Collingwood), que la historia es un tejido de conexiones entre hechos⁵². Y, con todo, el punto

⁴⁹ Cf. JASPERS, K., *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, de 1949.

⁵⁰ PANNENBERG, W., «Acontecer Salvífico e Historia», en *Cuestiones Fundamentales de Teología Sistemática*, vol. I, 269.

⁵¹ *Ibid.*

⁵² Tampoco parece muy coherente que Pannenberg afirme que la figura de Jesucristo (el hecho singular) no debe aislarse de la historia en la cual se inscribe (la de Israel), como se hace en la quinta tesis dogmática de *La Revelación como Historia*, mientras que, al analizar el pensamiento de Jaspers, no se proceda de la misma manera, sino que se exija que el tiempo axial se concrete en un hecho o en una figura específica. La asimetría metodológica es evi-

más débil de la argumentación de Pannenberg en contra de Jaspers reside en una sentencia, cuanto menos, enigmática: «que Jesucristo sea el eje de la historia [y no el tiempo axial de Jaspers], por cuanto es ya su consumación incoada, todo cristiano habrá de juzgarlo también como empíricamente confirmado. Deberá poner su confianza en que, en lo sucesivo, la marcha de la historia seguirá asimismo robusteciéndole en su convicción. Y llegará un día en que la confirmación empírica del conocimiento cristiano de Jesucristo será reconocida por todos los hombres, a gusto o disgusto, como consumación de la historia. Validez la tiene ya ahora para todos: sobre ello se asienta la misión de la Iglesia»⁵³.

Difícilmente se salvarán las anteriores frases de la acusación de apriorismo o incluso de fundamentalismo. En efecto: ¿con qué legitimidad puede considerarse «empíricamente demostrado» el carácter proléptico de Jesús con respecto al fin de la historia? Afirmar la posibilidad de que el final de la historia se anticipe en un hecho histórico concreto dista mucho de identificar esa anticipación con una figura determinada, y más aún de considerar que esta vinculación haya sido «empíricamente demostrada». ¿Cómo se puede demostrar empíricamente que Cristo anticipa el final de la historia? ¿Por qué no pueden otras figuras y otros acontecimientos revestirse de un significado proléptico análogo al de Jesucristo? Lo cierto es que Pannenberg piensa que las carencias de las distintas propuestas de fundamentación de la unidad de la historia que, a su vez, respeten la contingencia de los acontecimientos, hace necesario traer a consideración la realidad divina: «la infructuosidad de todos estos ensayos puede ser una indicación de que la unidad de la historia está fundamentada de un modo trascendente. El Dios que, debido a la trascendencia de su libertad es origen de lo contingente en el mundo, fundamenta también la unidad de lo contingente como historia, de manera tal que no se excluya la contingencia de los acontecimientos en ella conexos»⁵⁴.

Si, a juicio de Pannenberg, las explicaciones que prescinden de Dios no ofrecen una justificación de la unidad de la historia, persiste entonces una pregunta: ¿debe el historiador comprometerse con una imagen teísta de la historia? ¿De qué modo afecta la fundamentación de la unidad y de la coherencia de la historia a la labor científica? ¿No se verá ésta irremediablemente comprometida? Pannenberg no desea subordinar la investigación científica del historiador

dente. Aspecto distinto sería que el tiempo axial de Jaspers no reuniera, a nivel de contenidos, los mismos requisitos que la figura de Jesús para erigirse en eje de la historia, pero estructural y tipológicamente las diferencias no son, al menos aparentemente, tan profundas.

⁵³ PANNENBERG, W., «Acontecer Salvífico e Historia», en *Cuestiones Fundamentales de Teología Sistemática*, vol. I, nota 118.

⁵⁴ *Op. cit.*, 270. La afirmación de una continuidad en el acontecer, que no sacrifique la contingencia de la historia, es tan importante en Pannenberg que el teólogo alemán llega incluso a sugerir que la distinción entre naturaleza e historia debería superarse para comprender la naturaleza como historia (*op. cit.*, nota 121). Sobre la disyuntiva entre una hermenéutica antropocéntrica y una teocéntrica de la historia en Pannenberg, cf. KOCH, K., *Der Gott der Geschichte. Theologie der Geschichte bei Wolfhart Pannenberg als Paradigma einer philosophischen Theologie in ökumenischer Perspektive*, 90-91.

a la aceptación de Dios, aunque, en la práctica, y al menos según se deduce de su propuesta filosófica, al historiador no le quede otra alternativa que aceptar la realidad divina. En efecto, o rechaza la existencia de una unidad en la historia, ignorando entonces el profundo nexo entre todos los acontecimientos que la componen, o bien la acepta pero no le confiere una fundamentación adecuada. No parece claro que exista una salida a este dilema⁵⁵.

Seguramente, la exposición de Pannenberg interpele más al teólogo que al historiador, intentando convencerle de que la historia no puede ser deducida apriorísticamente según la lógica del absoluto (desvelada filosóficamente o mediante el examen de la fe), sino que debe insertarse en la comprensión de los propios hechos históricos: «una teología de la historia de esta índole [la propuesta por Pannenberg] se diferencia del tradicional pensar histórico-salvífico en su intención de ser, por principio, históricamente verificable. Lo cual no significa que pueda extraerse directamente de una serie de datos particulares cualesquiera»⁵⁶, si no se quiere caer en concordismos ya superados. La teología no puede aproximarse a la historia desde instancias externas al desarrollo inmanente de esta última. Su tarea consiste en dilucidar la acción de Dios «a través de las experiencias, la planificación y la actuación de los hombres, en y a pesar de su perversión pecadora»⁵⁷. Eso sí: la historia, admite Pannenberg, es incapaz, por sí misma, de manifestar un significado. En ello coincide con Löwith: la cuestión relativa al sentido de la historia conlleva una clara orientación teológica⁵⁸, y, si se abandonan los presupuestos teológicos, es imposible siquiera plantearse este interrogante, ya que sólo cabría una explicación de carácter naturalista.

El interés en la temática del sentido de la historia, que marca la trayectoria intelectual de Pannenberg, ya desde escritos tempranos como «Acontecer Salvífico e Historia», reaparece en sus textos más recientes, como algunos de los ensayos reunidos en los *Beiträge zur systematischen Theologie*, en los que Pannenberg reitera la necesidad de conferir a la historia un fundamento divino. El problema radica, como él mismo reconoce, en el desafío de la presencia del mal

⁵⁵ Pannenberg considera que esta pregunta resulta especialmente acuciante en el caso de la historia de las religiones, donde «más directamente se plantea la pregunta sobre la divinidad que opera estos cambios» (PANNENBERG, W., «Acontecer Salvífico e Historia», en *Cuestiones Fundamentales de Teología Sistemática*, vol. I, 272). El problema reside en cómo convencer al historiador de las religiones de que las transformaciones en la idea de Dios responden, en último término, a la acción divina, y no a cambios de orden sociológico, económico, cultural, psicológico, etc.

⁵⁶ *Op. cit.*, 273.

⁵⁷ *Op. cit.*, 274.

⁵⁸ Esta tesis aparece también en el análisis de la filosofía de la historia de la Escuela de Frankfurt (la historia como proceso de emancipación de la humanidad) elaborado por M. Theunissen (cf. *Der Andere: Studien zur Sozialontologie der Gegenwart; Kritische Theorie der Gesellschaft. Zwei Studien*). Cf. PANNENBERG, W., «Der Gott der Geschichte. Der trinitarische Gott und die Wahrheit der Geschichte», en *Grundfragen systematischer Theologie*, vol. II, 112. Sobre el pensamiento de la Escuela de Frankfurt, cf., entre otros, CORTINA, A., *Crítica y Utopía: la Escuela de Frankfurt*; MUGUERZA, J., *Desde la Perplejidad*, 628-641.

y del sufrimiento en el mundo, que dificulta todo intento de reconciliar el curso de la historia con la voluntad de Dios. Pannenberg no renuncia, sin embargo, a la convicción profunda de que Dios, como fundamento de la historia, permite vislumbrar un significado para el curso de los tiempos, porque la idea de Dios constituye una respuesta al interrogante sobre el sentido [*Sinn*] de la realidad como un todo⁵⁹.

Del acercamiento pannenbergiano a la historia, en diálogo con algunas de las principales propuestas filosóficas contemporáneas, puede colegirse que, para el pensador alemán, Dios es la única realidad capaz de conferir al decurso histórico una unidad y un sentido⁶⁰. Constituye ésta una tesis que, como hemos visto, aparece en los escritos iniciales de Pannenberg, pero que mantiene su vigor también en sus obras más tardías, como signo de su relevancia en la mente de nuestro autor. El lugar central que Pannenberg concede a Dios en el esclarecimiento de la naturaleza de la historia representa, asimismo, un valioso vínculo con la teología. Filosofía y teología de la historia parecen confluir, en Pannenberg, en la necesidad de reconocer el carácter de Dios como fundamento de la historia.

CONCLUSIONES

En el pensamiento de Pannenberg, el tránsito de la reflexión filosófica sobre la historia a la teológica, mediante la introducción de Dios como fundamento último del acontecer histórico, garante de su sentido y de su unidad, y del acontecimiento-Cristo como anticipo del destino final de la historia, viene motivado por una necesidad interna a la propia consideración filosófica, y no por un elemento extrínseco a ella. Dios, para Pannenberg, es necesario si se quiere admitir la posibilidad de que el curso de los tiempos atesore un significado, aun cognoscible únicamente desde la perspectiva de la consumación escatológica de la historia. Sin una instancia divina sería imposible fundamentar, en el plano puramente filosófico, el sentido y la unidad de la historia, reducida entonces a una suma de acciones humanas individuales. Análogamente, la filosofía advierte la posibilidad de anticipar el sentido futuro ya en el presente, pero no propone una concreción de esta *prolepsis*, a diferencia de la teología, que la encuentra en el acontecimiento-Cristo.

La historia posee, para Pannenberg, unidad, en base a los nexos de sentido que vinculan a todos los acontecimientos entre sí, y la identidad de cada sujeto remite a la recepción de unos contextos vitales y sociales que lo anteceden. En

⁵⁹ Cf. PANNENBERG, W., «Sinnerfahrung, Religion und Gottesgedanke», en *Beiträge zur systematischen Theologie*, vol. I, 112.

⁶⁰ Sobre la importancia de este aspecto, a saber, del carácter de Dios como fundamento de la unidad de la realidad (la cual sería concebida como un proceso unitario que engloba tanto la naturaleza como la historia), cf. BULLER, C. A., *The Unity of Nature and History's in Pannenberg's Theology*, 63-79.

la historia, el sujeto se encamina hacia una meta que puede anticipar y, anticipando el final, el ser humano construye su identidad. La convicción de que existirá un cumplimiento futuro de la historia, una clausura definitiva que le asigne un significado final, es lo que para Pannenberg confiere unidad al proceso histórico. La unidad la da el fin: el fin futuro permite englobar la multiplicidad de eventos históricos pasados y presentes en un marco de comprensión unitario, el de la historia como realidad sustantiva y universal. Una historia perennemente inconclusa imposibilitaría la búsqueda de un sentido unitario para todos los sucesos. La historia estaría condenada a la indefinición y a la dispersión. La presencia de un punto focal, aun en el futuro, posibilita referir todos los sucesos de la historia a un mismo objetivo.

Sin embargo, ese punto focal no resulta evidente desde un tratamiento puramente filosófico. La filosofía, sin una referencia a Dios, no es capaz de encontrar un fundamento que verdaderamente vincule las partes del proceso histórico entre sí. Sin una instancia trascendente a la historia no sería posible vislumbrar un sentido, una orientación en su marcha, y siempre permanecería la sospecha de que todo hubiera sido dejado al acaso. La historia aparecería, entonces, como un agregado de acciones. Para Pannenberg, sólo mediante la atribución a Dios del carácter de fundamento es posible concebir la unidad de la historia. En esta tesis reside la clave más importante para entender el tránsito pannenbergiano de una comprensión meramente filosófica de la historia (que, retomando las reflexiones de Löwith, que tanto han influido en Pannenberg, remite, en último término, a presupuestos teológicos) a su intelección teológica. Podríamos decir que este paso, el que conduce de la filosofía a la teología, representa un momento necesario en el acercamiento pannenbergiano a la historia. Lo que la teología añade a la filosofía no es algo meramente extrínseco, de lo que la filosofía pudiera, eventualmente, prescindir, si optase por desligarse de una cosmovisión judeocristiana, sino que, a juicio de nuestro autor, son las limitaciones inherentes al razonamiento filosófico sobre la historia y, en particular, su incapacidad de fundamentar un sentido que ligue todos los acontecimientos que en ella participan, lo que exige abrirse a una consideración teológica que entronca, también, con la experiencia de fe del pueblo de Israel.

Sólo un fundamento trascendente a la historia vincula *ab origine* unidad y contingencia. La historia es unitaria porque toda ella procede de Dios, y está integrada por hechos contingentes en virtud de la libertad divina. De ese modo, Pannenberg asocia las dos características principales de su concepto de historia (unidad y contingencia) con dos atributos de Dios: su unidad entitativa y su libertad. La historia no dejaría de ser un simple despliegue del ser divino o de su voluntad si no se respetara la libertad de Dios, cuya salvaguarda obliga a hacer depender el sentido de lo histórico del futuro, y a albergar la posibilidad de novedad en la historia. La libertad de Dios, sin embargo, no puede representarse como pura espontaneidad arbitraria, o, de lo contrario, la historia perdería su coherencia. La libertad de Dios es fidelidad a sus promesas, pero la forma en que esto se lleve a cabo no puede deducirse a través de un razonamiento mecánico-causal.

La disyuntiva principal en la hermenéutica de la historia se produce, de esta manera, entre una visión antropocéntrica y una teocéntrica, entre el ser humano o Dios como sujeto de la historia. En cualquier caso, una fundamentación divina de la historia, que se traduce en una hermenéutica no antropocéntrica, no basta, por sí sola, para satisfacer las exigencias del concepto pannenberciano de historia. A juicio de nuestro autor, es esencial, para toda visión de la historia, respetar la contingencia de los acontecimientos particulares, y para ello hay que adoptar un entendimiento de Dios que lo conciba como el poder del futuro. Puede decirse, por tanto, que no servirá, a los propósitos pannenbercianos, cualquier tipo de fundamentación divina de la historia, sino que ésta habrá de adoptar una ontología del futuro que permita, desde la idea de la libertad divina, respetar la individualidad y la contingencia en el seno del proceso histórico.

La teología, por tanto, contribuye a la filosofía no sólo aportando un fundamento trascendente, a saber, Dios, para la historia, sino también un anticipo del sentido final del curso de los tiempos, que, para Pannenberg, sólo puede ser Jesús de Nazaret, dado que en su figura se cumplen las exigencias de unicidad (un acontecimiento singular, y no un evento dilatado en el tiempo) y de universalidad (está abierto «para todo el que tenga ojos»). En ello radica la importancia de la teología: la filosofía descubre, por así decirlo, la posibilidad de anticipar el sentido final de la historia, pero no ofrece una concreción de ese anticipo en ningún acontecimiento singular. La reflexión filosófica sobre la historia se encuentra, así, doblemente incompleta: es incapaz de encontrar un fundamento del sentido de la historia prescindiendo de Dios, y es incapaz de proponer un anticipo concreto de ese sentido definitivo. La primera carencia es subsanable desde la propia filosofía, mediante la referencia a Dios como fundamento trascendente del proceso histórico como un todo, aunque la aceptación de una visión teocéntrica apunte ya, irremediablemente, a la reflexión teológica, al introducir a Dios. La segunda, sin embargo, sólo puede resolverse, cree Pannenberg, si la filosofía tiene en cuenta el significado del acontecimiento-Cristo como anticipo del final escatológico de la historia. Para ello, es necesario que se establezca un diálogo fecundo entre la filosofía y la teología.

BIBLIOGRAFÍA

- BAUMGARTNER, H. M.: «Philosophie der Geschichte nach dem Ende der Geschichtsphilosophie», en H. NAGL-DOCEKAL (ed.), *Der Sinn des Historischen. Geschichtsphilosophischen Debatten*, Fischer Taschenbuch, Frankfurt, 1996, 151-172.
- BLACKBURN, R. (ed.): *Después de la Caída. El Fracaso del Comunismo y el Futuro del Socialismo*, Cambio XXI, México, 1994.
- BLUMENBERG, H.: *Die Legitimität der Neuzeit*, Suhrkamp, Frankfurt, 1966.
- BULLER, C. A.: *The Unity of Nature and History's in Pannenberg's Theology*, Rowman and Littlefield Publishers, Lanham MA, 1996.
- CAMPS, V.: *Los Teólogos de la Muerte de Dios*, Nova Terra, Barcelona, 1968.

- COHEN, G. A.: *Karl Marx' Theory of History: A Defence*, Princeton University Press, Princeton, 2000.
- COLLINGWOOD, R. G.: *The Idea of History*, Clarendon Press, Oxford, 1946.
- CORTINA, A.: *Crítica y Utopía: la Escuela de Francfort*, Cincel, Madrid, 1985.
- COX, H. G.: *The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective*, Macmillan, Nueva York, 1965.
- DILTHEY, W.: «Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften», en *Gesammelte Schriften*, vol. VII, B. G. Teubner Verlagsgesellschaft, Stuttgart, 1957.
- DUBACH, A.: *Glauben in säkularer Gesellschaft. Zum Thema Glaube und Säkularisierung in der neueren Theologie, besonders bei Friedrich Gogarten*, Peter Lang, Frankfurt am Main, 1973.
- FRAJÓ, M.: «Interpretación existencial y universal de la historia: de Bultmann a Pannenberg», en *Proyección Teológica* 110 (1978) 189-200.
- *El Sentido de la Historia: Introducción al Pensamiento de W. Pannenberg*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1986.
- GOGARTEN, F.: *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit: die Säkularisierung als theologisches Problem*, Friedrich Vorwerk Verlag, Stuttgart, 1953.
- GUARDINI, R.: *Das Ende der Neuzeit. Ein Versuch zur Orientierung*, Hess Verlag, Basilea, 1950.
- HEGEL, G. W. F.: *Lecciones sobre Filosofía de la Historia Universal*, traducción de J. Gaos, Alianza, Madrid, 1997.
- HEIDEGGER, M.: *Ser y Tiempo*, traducción de J. E. Rivera, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1997.
- *Carta sobre el Humanismo*, versión de H. Cortés y A. Leyte, Alianza, Madrid, 2000.
- HORKHEIMER, M. - ADORNO, TH.: «Zur Kritik der Geschichtsphilosophie», en M. Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, vol. V, Fischer, Frankfurt, 1987, 253-256.
- JASPERS, K.: *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Artemis-Verlag, Zürich, 1949.
- KOCH, K.: *Der Gott der Geschichte. Theologie der Geschichte bei Wolfhart Pannenberg als Paradigma einer philosophischen Theologie in ökumenischer Perspektive*, Matthias-Grünewald-Verlag, Maguncia, 1988.
- LÖWITH, K.: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart, 1953.
- LÜBBE, H.: *Säkularisierung: Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, K. Alber, Friburgo, 1965.
- *Geschichtsphilosophie. Verbliebene Funktionen*, Palm und Enke, Erlangen, 1993.
- LYOTARD, J.-F.: *La Condition Postmoderne: Rapport sur le Savoir*, Éditions de Minuit, París, 1979.
- MARQUARD, O.: *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Suhrkamp, Frankfurt, 1973.
- MUGUERZA, J.: *Desde la Perplejidad*, Fondo de Cultura Económica, México, 1990.
- NAGL-DOCEKAL, H. (ed.), *Der Sinn des Historischen: Geschichtsphilosophischen Debatten*, Fischer Taschenbuch, Frankfurt, 1996.
- PANNENBERG, W.: «Die Christliche Legitimität der Neuzeit. Gedanken zu einem Buch von Hans Blumenberg», en *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*, Vandenhoeck und Ruprecht, Gotinga, 1972, 114-128. Publicado originalmente en *Radius* 3 (1968) 40-42.
- «Acontecer Salvífico e Historia», en *Cuestiones Fundamentales de Teología Sistemática*, Sígueme, Salamanca, 1976, 211-275. Publicado originalmente como «Heilsgeschehen und Geschichte», en *Kerygma und Dogma* 5 (1959) 218-237 y 259-288.
- «Der Gott der Geschichte. Der trinitarische Gott und die Wahrheit der Geschichte», en *Grundfragen systematischer Theologie: gesammelte Aufsätze*, vol. II, Vandenhoeck und Ruprecht, Gotinga, 1980, 96-128.

- PANNENBERG, W.: «Wahrheit, Gewissheit und Glaube», en *Grundfragen systematischer Theologie: gesammelte Aufsätze*, vol. II, Vandenhoeck und Ruprecht, Gotinga, 1980, 226-264.
- *Christentum in einer säkularisierten Welt*, Herder, Friburgo, 1988.
- *Antropología en Perspectiva Teológica*, Sígueme, Salamanca, 1993.
- «Das Heilige in der modernen Kultur», en *Beiträge zur systematischen Theologie*, vol. I: «Philosophie, Religion, Offenbarung», Vandenhoeck und Ruprecht, Gotinga, 1999, 11-26. Publicado originalmente como «Il sacro nella civiltà moderna», en *Fondamenti* 4 (1986) 105-123.
- «Sinnerfahrung, Religion und Gottesgedanke», en *Beiträge zur systematischen Theologie*, vol. I: «Philosophie, Religion, Offenbarung», Vandenhoeck und Ruprecht, Gotinga, 1999, 101-113. Publicado originalmente en *Theologie und Philosophie* 59 (1984) 78-190.
- «Christliche Anthropologie und Personalität», en *Beiträge zur systematischen Theologie*, vol. II: «Natur und Mensch- und die Zukunft der Schöpfung», Vandenhoeck und Ruprecht, Gotinga, 2000, 150-161.
- PANNENBERG, W. - RENDTORFF, R. - WILCKENS, O. - RENDFORFF, T.: *La Revelación como Historia*, Sígueme, Salamanca, 1977.
- ROHBECK, J.: *Technik, Kultur, Geschichte: eine Rehabilitierung der Geschichtsphilosophie*, Suhrkamp, Frankfurt, 2000.
- «Rehabilitating the Philosophy of History», en P. KOSLOWSKI (ed.), *The Discovery of Historicity in German Idealism and Historicism*, Springer, Nueva York, 2005, 187-211.
- SCHLUCHTER, W.: *Die Entzauberung der Welt: sechs Studien zu Max Weber*, Mohr Siebeck, Tübinga, 2009.
- SIMMEL, G.: *Die Probleme der Geschichtsphilosophie. Eine erkenntnistheoretische Studie*, Duncker und Humblot, Munich, 1922.
- SUTER, J.-F.: *Philosophie et Histoire chez Wilhelm Dilthey. Essai sur le Problème de l'Historicisme*, Verlag für Recht und Gesellschaft AG, Basilea, 1960.
- THEUNISSEN, M.: *Der Andere: Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Walter de Gruyter, Berlín, 1965.
- THYSSEN, J.: *Geschichte der Geschichtsphilosophie*, Junker und Dünnhaupt, Berlín, 1936.
- VOLTAIRE: *Essai sur les Mœurs et l'Esprit des Nations et sur les Principaux Faits de l'Histoire depuis Charlemagnes jusqu'à Louis XIII*, Garnier, París, 1963.
- WEBER, M.: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, J. C. B. Mohr, Tübinga, 1920.
- WITTRAM, R.: *Das Interesse an der Geschichte; zwölf Vorlesungen über Fragen des zeitgenössischen Geschichtsverständnisses*, Vandenhoeck und Ruprecht, Gotinga, 1968.

Instituto de Cultura y Sociedad
 Universidad de Navarra. Edificio de Bibliotecas
 Campus Universitario. 31009 Pamplona

CARLOS ALBERTO BLANCO

[Artículo aprobado para publicación en diciembre de 2011]

