

Blumenberg y el Debate sobre la Secularización

Antonio Rivera García

Universidad de Murcia

Resumen

Reseñamos la obra monumental de Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*. Primero exponemos la crítica de Blumenberg a los teoremas de secularización y su defensa de la continuidad funcional entre la Edad Media y la moderna. En segundo lugar exponemos la teoría de Blumenberg sobre la modernidad como segunda y exitosa superación del gnosticismo. Y, por último, la tesis de que tal superación de la gnosis ha sido provocada al final de la Edad Media por el *absolutismo teológico* del nominalismo.

Palabras clave: secularización, modernidad, gnosticismo, sustancia, función, absolutismo teológico, nominalismo.

Abstract

The main object of this paper is to examine Blumenberg's monumental work *Die Legitimität der Neuzeit*. We will first present Blumenberg's criticism of secularization theorems, and his own defense of the functional continuity between the Middle and Modern Ages. Secondly, we will display Blumenberg's view of modernity consisting in the second and successful overcoming of Gnosticism; a point we will finally complement with the thesis that such overcoming resulted at the end of the Middle Ages from the theological absolutism of Nominalism.

Key words: Secularization, Modernity, Gnosticism, Substance, Function, Theological Absolutism, Nominalism.

Blumenberg y el Debate sobre la Secularización

Antonio Rivera García

Universidad de Murcia

En esta reseña sobre la obra monumental de Blumenberg *Die Legitimität der Neuzeit*¹, abordaremos algunas de las principales tesis que contiene este libro a propósito del tema de la secularización. Hans Blumenberg es el autor que, en los últimos años, ha polarizado el debate filosófico en torno a la legitimidad y realidad de la ruptura moderna². En concreto, el origen de la disputa hay que remontarlo a su intervención en el VII congreso alemán de Filosofía celebrado en 1962 y consagrado a la idea de progreso. De su intervención extraeré un artículo titulado *Säkularisation. Kritik einer Kategorie historischer Illegitimität*, que se encuentra en el origen de *La legitimidad de los tiempos modernos*, cuya primera edición data de 1966 y la última de 1988.

La crítica de Blumenberg se ha dirigido principalmente contra lo que él denomina teorema de la secularización, según el cual una teoría moderna no sería más que teología secularizada. Los nombres de Weber (el éxito intramundano en la empresa capitalista como secularización de la *certitudo salutis* protestante), Schmitt (los conceptos políticos modernos como conceptos teológicos secularizados) y Löwith (las filosofías modernas de la historia como secularización de la escatología cristiana) suelen aparecer ligados a esta modalidad de secularización, aunque no siempre sean del todo conscientes, especialmente Weber, de la deslegitimación de la modernidad que se deriva de dicho teorema.

El filósofo alemán defiende la legitimidad de los tiempos modernos basándose principalmente en tres argumentos que desplegaremos en las siguientes páginas: la modernidad no es una transferencia, metamorfosis o, aún peor, deformación de la teología medieval; ha logrado superar con éxito la desvalorización gnóstica de las instituciones temporales; y constituye una respuesta adecuada al desafío del *absolutismo teológico* que lanza a fines de la Edad Media la teología nominalista.

1. Legitimidad de los tiempos modernos: crítica de los teoremas de secularización y defensa de la continuidad funcional

Los teoremas de la secularización nos dicen que toda novedad es en el fondo una transformación de una sustancia teológica que permanece a lo largo de la historia. La modernidad ha contraído así una deuda con respecto a la tradición teológica de la que pretende liberarse. Blumenberg, desde su nota aparecida en 1959 sobre la obra de Bultmann *Geschichte und Eschatologie*, ya apuntaba esta tesis. Advertía entonces que ni el historiador ni el filósofo están en condiciones de explicar plenamente el concepto de secularización. Sólo el teólogo puede reconocer el origen de las transformaciones, es decir, la sustancia teológica que subyace a los cambios o novedades modernas. Pues bien, el autor de la *Legitimidad de los tiempos*

¹ Hay una reciente traducción al español: *La legitimación de la Edad Moderna*, Pre-Textos, Valencia, 2008.

² Entre la extensa bibliografía sobre la secularización destacan: H. Lübke, *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, Alber, Friburgo/Munich, 1965; G. Marramao, *Cielo y tierra. Genealogía de la secularización*, Paidós, Barcelona, 1998; y J.-C. Monod, *La querelle de la sécularisation. Théologie politique et philosophies de l'histoire de Hegel à Blumenberg*, Vrin, París, 2002. Y de la bibliografía sobre Blumenberg destaco los siguientes libros: F. J. Wetz, *Hans Blumenberg. La modernidad y sus metáforas*, Valencia, Edicions Alfons El Magnànim-IVEI, 1996; A. Borsari (ed.), *Hans Blumenberg. Mito, metáfora, modernità*, Il Mulino, Bolonia, 1999; y J. C. Monod, *Hans Blumenberg*, Belin, París, 2007. En esta reseña tengo en cuenta sobre todo los libros de Monod y Wetz.

modernos se embarca en una crítica de los teoremas de la secularización, que le lleva a cuestionar la ontología de la historia sustancialista y el carácter fundamental de la teología. Los teoremas responden, ciertamente, a la necesidad de encontrar constantes, arquetipos, sustratos, etc. que permitan estabilizar el proceso de conocimiento. El problema es que de esta manera nunca comprenderemos la modernidad y su legítima pretensión de autonomía.

Un buen ejemplo del sustancialismo histórico es el teorema de la secularización construido por Löwith en *Meaning in History*, y que Blumenberg se esfuerza en desmontar en uno de los capítulos de su libro. Providencia y escatología son los dos conceptos de la teología cristiana que son transferidos a la filosofía de la historia. Especialmente problemática resulta la primera transferencia, la que nos lleva desde la providencia o fe en los decretos de la divinidad a la fe en el progreso y en un *Weltplan* inmanente. Hay varias razones que, según Blumenberg, hacen absurda dicha transferencia: en primer lugar, el progreso es el resultado de una previsión racional, y, sin embargo, los decretos de la providencia divina siempre permanecen opacos; en segundo lugar, el progreso genera confianza en las fuerzas de la humanidad y una concepción optimista del curso histórico, mientras que la fe en la providencia se halla a menudo en el origen de un marcado escepticismo y resignación sobre el poder del hombre para dar sentido, sin la ayuda del ser trascendente, al mundo y a su existencia. Por último, la providencia no es un concepto teológico genuino, sino el resultado de la transformación de una categoría filosófica que la literatura patristica ha tomado de las escuelas helenísticas y, en concreto, del estoicismo.

La escatología sí es una noción teológica original del cristianismo, y por ello tiene un papel más relevante en el teorema de la secularización. Joaquín de Fiore es el teólogo que, desde este punto de vista, ha hecho posible, con la historización de la propia escatología, esto es, con la afirmación de que la revelación del espíritu se produce de forma progresiva dentro de la misma historia de los hombres, la secularización del milenarismo cristiano en filosofía de la historia. La crítica histórica que Blumenberg formula contra este teorema tiene como objeto demostrar la incompatibilidad de la escatología con la teoría del progreso. La historia de la religión nos enseña que en la escatología medieval el temor al juicio final, a la consumación de los tiempos, se impone sobre la esperanza. La idea de un futuro temporal mejor, que está en el corazón del progreso, resulta en realidad extraña al cristianismo, a una religión para la que el paraíso no ha sido jamás atrayente, y sólo ha sido aceptado porque era lo contrario del infierno. Al teorema de la secularización de la escatología en filosofía de la historia, Blumenberg opone una secularización *por* –como consecuencia de– la escatología. Es decir, el filósofo alemán sostiene que sobre la mundanización o institucionalización del cristianismo en una Iglesia influye decisivamente la intención de superar el temor producido por el milenarismo.

Todas las observaciones críticas formuladas por Blumenberg contra el teorema de la secularización favorecen la tesis de la novedad y legitimidad de la filosofía de la historia. Esto no significa que los tiempos modernos supongan una ruptura absoluta con la Edad Media. La crítica de Blumenberg no puede ser fácilmente incluida dentro del par continuidad/discontinuidad. Aunque domine la dimensión de la discontinuidad, en la *Legitimidad* matiza esta ruptura con la ayuda de dos conceptos: *Umsetzung* (transferencia, transposición, desplazamiento) y *Umbesetzung* (reocupación, redistribución en un sistema de funciones). Lo que a veces se piensa en términos de transferencia o desplazamiento (*Umsetzung*) de una misma sustancia, como hacen los teoremas de la secularización, debería, a juicio de Blumenberg, pensarse como la reocupación (*Umbesetzung*) de ciertas *funciones* o de ciertos papeles. Los dos conceptos mencionados se corresponden, por lo demás, con la distinción que establece Ernst Cassirer entre sustancia y función.

La crítica del sustancialismo histórico no debe impedirnos hablar de una cierta continuidad *funcional* entre la Edad Media y

la Edad Moderna. Esta última sigue intentado dar respuesta a las preguntas y problemas que en la época anterior fueron solucionados por el saber teológico. Blumenberg habla en este contexto de una “hipoteca de preguntas” con respecto a la tradición, o de unas preguntas o problemas que una época lega a otra. Por ejemplo, el cristianismo de los Padres de la Iglesia se desarrolla en un contexto en el que predomina la cultura griega, y por ello los teólogos cristianos se ven obligados a responder a preguntas similares a las planteadas por los filósofos antiguos. Lo mismo sucede con las comentadas filosofías modernas de la historia, las cuales ejercen la función de dar sentido a la Creación que durante la Edad Media había desempeñado la historia cristiana de la salvación. La respuesta es distinta a la medieval, pero lo relevante es que los modernos asumen el deber de responder una cuestión legada por la época anterior. En suma, las respuestas dadas en los tiempos modernos, aun siendo muy diversas de las medievales, y por eso no podemos hablar de una continuidad sustancial, sí tienen una función similar³.

A juicio de Blumenberg, si fueran ciertas todas las secularizaciones descubiertas en el último siglo, la modernidad, en la medida que conservaría la sustancia del saber medieval, debería ser juzgada inevitablemente como un proceso de deformación y alienación de los significados teológicos medievales. Se trataría de una época que llevaría la impronta de la ilegitimidad, como muy bien habían advertido los católicos contrarrevolucionarios del XIX. Blumenberg difícilmente podría defender la legitimidad de la ciencia moderna si ésta, por ser el resultado de una secularización de contenidos teológicos, no implicara una clara ruptura con el saber medieval. Löwith considera, por el contrario, que la auténtica ruptura se produjo entre la antigüedad greco-romana y el cristianismo, mientras que la ciencia y la técnica modernas tan sólo son el resultado de la transformación de la teología cristiana. Desde este enfoque, el dominio científico de la naturaleza se realiza a imagen del señorío del Creador sobre el cosmos. El autor de *Meaning in History* acusa asimismo a la ciencia moderna de romper con la actitud teórico-contemplativa de los griegos, de arruinar el sentimiento de admiración y reverencia hacia el cosmos eterno, de rebajar la relación del hombre con la naturaleza a una simple relación instrumental, y, finalmente, de degradar la teoría al nivel de simple curiosidad. Todo ello da la razón a Blumenberg cuando concluye que Löwith deslegitima tanto la modernidad como el Schmitt más católico.

Este último, a propósito del concepto de legitimidad, mantuvo una interesante polémica con Blumenberg en su *Teología Política II*. Lo cierto es que ambos atribuyen a la legitimidad un sentido muy distinto. Para Schmitt, la legalidad es un concepto sincrónico que se limita a calificar una situación de acuerdo con una norma, mientras que legitimidad es un término diacrónico, caracterizado por santificar la continuidad histórica y establecer la inviolabilidad de los órdenes salidos de las profundidades de la historia. Ese concepto, después de ser monopolizado por el legitimismo dinástico, ha sido utilizado “para justificar, con base en la permanencia, la antigüedad, el origen y la tradición, para efectuar una justificación *histórica* a partir del pasado y para establecer una *escuela histórica del derecho*”. Ésta es la razón por la cual Schmitt sostiene que Blumenberg debería denominar legalidad, y no legitimidad, a la justificación de los tiempos modernos basada “en un conocimiento de marcado carácter racional y *conforme a la ley*”⁴. Para el jurista constituye una gran paradoja que la legitimidad de una época se fundamente en su discontinuidad con respecto a la anterior. Mas la legitimidad a la cual se refiere Blumenberg es una categoría histórica muy diversa. Según el filósofo, sólo se habla de legitimidad de un periodo, de

³ O. Marquard, “Descarga del absoluto”, en *Filosofía de la compensación*, Paidós, Barcelona, 2001, p. 116.

⁴ C. Schmitt, *Teología Política II. La leyenda de la liquidación de toda teología política*, en H. O. Aguilar (ed.), *Carl Schmitt, teólogo de la política*, FCE, México, 2001, p. 452.

un proyecto, cuando es atacado. Como veremos más abajo, la crisis del absolutismo teológico, que lleva al absurdo la teoría del poder divino absoluto, conduce a un racionalismo humano que extrae de sí mismo su legitimidad. Los tiempos modernos, como indica Monod, se han visto obligados a inventar su propio modo de legitimidad, que consiste menos en indicar sus fuentes que en valorar sus consecuencias. Es esta valoración por los objetivos alcanzados la rechazada por el teórico de la teología política, por quien considera que el presente político sólo tendrá consistencia si se conecta con fuentes teológicas.

Entre los rasgos más genuinos de los tiempos modernos, de la época de las novedades, se encuentra la preocupación por los fundamentos del saber. La metáfora arquitectónica, a la cual hace referencia Blumenberg en *La inquietud que atraviesa el río*, expresa de una forma muy gráfica una de las principales diferencias entre el hombre moderno y el medieval. El interés de la modernidad por el suelo, por los fundamentos del edificio de la ciencia, contrasta con el desorden, con la acumulación de autoridades, que caracteriza a la escolástica y a la ciudad medieval. Se comprende así que Descartes presente su filosofía como un comienzo absoluto, y la razón como el órgano que nos permite prescindir de toda herencia, de toda deuda con el pasado. Sin embargo, la tarea del historiador de la filosofía, la del propio Blumenberg, consiste en demostrar que no existen comienzos absolutos: la ciencia moderna, pero también el dogma cristiano o el mito –cuya investigación debe centrarse en la recepción y no en la búsqueda de un mito original–, responden a preguntas que vienen de muy lejos. Por este motivo, la idea de un comienzo absoluto de los tiempos modernos es tan poco racional como cualquier otra *creatio ex nihilo*. La Ilustración vendrá a reforzar, no obstante, el esquema mítico de la creación desde la nada y de la *tabula rasa*, mientras que el Romanticismo corregirá las ilusiones modernas de autofundación y descubrirá razón en el mismo pasado, en la religión, en las costumbres, etc. La ciencia cartesiana coincide con la religión cristiana en su deseo de presentarse sin precursores, sin presupuestos, sin el lastre de ninguna herencia, pretensión que el historiador ha de eliminar. Descartes, desde luego, no es un comienzo absoluto, y su filosofía no se puede comprender sin sus relaciones con la escolástica tardía o con el nominalismo. Ahora bien, ello no supone cuestionar la legitimidad de la nueva época. Blumenberg, aun situándose más allá de la mítica unidad del sujeto histórico, concibe –vuelvo a insistir en este punto– el *Neuzeit* como el intento, dentro de un nuevo contexto, de dar *nuevas* respuestas a problemas antropológicos, principalmente el del valor de las instituciones temporales, ya planteados por el hombre medieval. Por lo demás, debemos advertir, para no caer en el funcionalismo teológico de Marquard, que son funciones antropológicas, y no teológicas, las que quedan vacantes y deben ser respondidas de otro modo por los hombres modernos.

2. La modernidad: superación exitosa del gnosticismo y del absolutismo teológico

La teoría de Blumenberg relativa a la modernidad como segunda y exitosa superación del gnosticismo contrasta con la de Eric Voegelin, quien ve huellas gnósticas detrás de los más importantes fenómenos modernos, tales como las declaraciones de derechos humanos, la Enciclopedia francesa o el marxismo. El autor de la *Legitimidad* toma de Harnack la idea de que el catolicismo ha sido construido esencialmente contra la gnosis. Es bien sabido que el gnosticismo intenta responder al problema del mal estableciendo un doble principio: el culpable demiurgo, el Dios de la creación, y el inocente Dios de la salvación. Con este reparto de funciones, en la medida que se atribuye la autoría del mal al generador del mundo, quedan desvalorizadas todas las instituciones temporales. Para Blumenberg, el primer intento, aun fallido, de superar el gnosticismo

tiene lugar en la Edad Media, sobre todo con Agustín de Hipona, quien logra acabar con el dualismo gnóstico, con la culpabilidad del Dios creador, mediante la acentuación del pecado original, de la responsabilidad culpable de la voluntad humana por introducir el mal en el mundo. Pero el precio pagado por la teología medieval para exculpar a Dios, la libertad y el valor autónomo de las obras humanas, resulta demasiado elevado. Por eso tampoco Agustín consigue evitar esa nefasta consecuencia del gnosticismo consistente en la devaluación de las instituciones mundanas. Solamente con la modernidad, con la nueva autoafirmación del hombre, puede hablarse de auténtica superación del gnosticismo y, por tanto, de una revalorización de la libertad y de las instituciones temporales. Por lo demás, la importancia concedida por Blumenberg a la gnosis no significa que estemos ante un nuevo teorema de la secularización, ya que sólo desempeña un papel negativo y, por lo tanto, no hay transferencia de la sustancia gnóstica a la modernidad.

Según Blumenberg, la autoafirmación moderna que consigue superar la gnosis ha sido provocada al final de la Edad Media por el *absolutismo teológico* del nominalismo. Es entonces cuando los Escoto u Occam radicalizan hasta tal punto la *potentia absoluta Dei*, que acaban con el papel mediador entre la fe cristiana y el saber heredado del mundo greco-romano que la escolástica reservaba al pensamiento teológico. El principal problema de la teología nominalista reside en que, cuando el poder divino no está sometido a ningún límite racional, nada permanece estable o seguro. Escoto llega a decir que este poder es tan inmenso que Dios, si quisiera, podría cambiar hasta la segunda tabla del Decálogo. Occam va más allá, y atribuye al Hacedor la facultad de cambiar todos los principios del Decálogo. Ahora bien, con el aumento de la *potentia Dei* y la disminución de las capacidades de la criatura tiene lugar un efecto imprevisto: la reducción del papel de la teología en la explicación del mundo. El Dios de los nominalistas es tan omnipotente que ya no sirve para cumplir la función de proporcionar seguridad a los hombres. En contraste con la visión consoladora de la creación ofrecida por el tomismo o por el racionalismo escolástico-medieval, que concibe el mundo como un todo ordenado y una pirámide en cuyo vértice se encuentra el hombre hecho a semejanza del Creador, el nominalismo convierte al cosmos en algo incomprensible para la criatura, en una obra radicalmente contingente, pues se sospecha que, en realidad, Dios ha originado todas las cosas con el exclusivo fin de autoglorificarse y demostrar su poder. Una divinidad que podría incluso engañar a los hombres ya no es fiable: se vuelve un dios superfluo o, lo que es lo mismo, un *Deus absconditus* que podría ser reemplazado por el azar. Ante esa teología de la omnipotencia divina y de la impotencia de la criatura, la única respuesta viable consiste en la autoafirmación de un hombre que se va a comportar como si Dios hubiera muerto. Para decirlo en los términos de Blumenberg: la provocación del absoluto trascendente, cuando se radicaliza hasta su punto máximo, se transforma en el descubrimiento del absoluto inmanente. Con este desencantamiento del universo se abre un nuevo campo para la curiosidad humana, para explorar y revelar todos los secretos naturales. En los tiempos modernos, la curiosidad deja de ser aquel vicio condenado por la teología medieval y se convierte en una de las mejores aliadas de la ciencia.

La visión que del nominalismo nos ofrece *Die Legitimität der Neuzeit* ha sido objeto de numerosas críticas en los últimos años. Entre las más sobresalientes, cabe citar las de Wolfgang Hübener, para quien la negación de la libertad humana y la acentuación consiguiente del poder de Dios debe buscarse, más que en el nominalismo, en los modernos reformados, en los Lutero, Calvino o Hobbes; y la de Goldstein, el discípulo de Metz, para quien Blumenberg no comprende realmente el significado que tiene la libertad de Occam y del nominalismo⁵.

⁵ W. Hübener, "Der Nominalismus legende", en N.-W. Bolz & W. Hübener (eds.), *Spiegel und Gleichnis. Festschrift für Jacob Taubes*,

Por mi parte, considero que la crítica de Hübener no afecta en lo esencial al funcionalismo de Blumenberg, pero sí creo que la tesis de este filósofo debe ser replanteada en el sentido de dar mayor importancia a la Reforma que al nominalismo. Pues sólo en el ámbito cultural protestante se podía sentir el desafío planteado por la omnipotencia divina. Sólo aquí Dios estaba caracterizado por su *potentia absoluta*. Y sólo aquí se producía un extremo alejamiento entre el hombre y su Creador, cuyas consecuencias más evidentes en el plano eclesiástico fueron el desencantamiento de los medios mágicos o externos de la Iglesia, y la clara escisión entre la Iglesia invisible perfecta y las instituciones humanas imperfectas. Los teólogos reformados, dada la importancia que concedían a la voluntad divina, siempre se opusieron a la distinción escolástica entre una *potentia Dei ordinata* y otra *absoluta*. La predeterminación y justificación por la fe eran dogmas extraídos de una concepción que reducía la *potentia Dei* a un poder absoluto. Ahora bien, para que el mundo siguiera teniendo sentido, los reformadores no milenaristas, los que no creían en el inminente apocalipsis o juicio final, y, por tanto, no tenían nada de gnósticos, se vieron obligados a reconocer la separación estricta entre los dos reinos, el temporal y el espiritual; de tal modo que a los Estados y demás instituciones humanas ya no les afectaba la reflexión sobre el insondable y absoluto poder divino. Todo ello implicaba que no hubiera secularización, que no hubiera transferencia de contenidos desde la teología a otras esferas.

La relevancia dada por Blumenberg al absolutismo teológico en *La legitimidad* nos permite comprender, aunque él sólo haya insistido directamente en el nominalismo, por qué, aparte de la vía humanista abierta por Maquiavelo, va a surgir en el contexto cultural de la Reforma las primeras explicaciones radicalmente autónomas del derecho y de la política. Uno de los primeros hitos políticos del pensamiento de la modernidad es el ateísmo hipotético de Hugo Grocio, expresado de esta forma tan clara: “Ciertamente –escribe el holandés–, lo que hemos dicho tendría lugar, aunque admitiésemos algo que no se puede hacer sin cometer el mayor delito, como es el aceptar que Dios no existe [ateísmo hipotético] o que Éste no se preocupa de lo humano [deísmo]”⁶. Por tanto, aunque Dios no existiera, los principios expuestos por Grocio seguirían siendo válidos. O en otras palabras, ya no necesitamos conocer el libro de Dios para establecer los fundamentos del orden social y político.

La legitimidad se cierra con una cuarta parte en la que su autor reflexiona sobre el umbral de la modernidad a través de la comparación de dos autores tan diversos como Nicolás de Cusa y Giordano Bruno. Aunque antecedentes de las conquistas de la modernidad se pueden encontrar ya en germen en el siglo XIII, esto no debe significar la renuncia a comprender la ruptura entre las épocas. Indudablemente, el umbral de época es una frontera imperceptible, pero cuando ponemos al Cusano al lado del Nolano aparece como una evidencia que no podían estar uno al lado del otro, y de que entre tanto se ha producido una evidente ruptura. Nicolás de Cusa, un pre-copernicano, pretende salvar los conceptos medievales con hipótesis que en última instancia implican que todavía Dios puede articularse con el mundo. En cambio, Giordano Bruno, un post-copernicano, piensa en un universo infinito y homogéneo, en el que el mito cristiano deja finalmente de ser el acontecimiento decisivo de la historia de la humanidad. Por supuesto, con ello no queremos decir que la modernidad, que la misma ciencia, pueda prescindir del mito. Pero esto ya forma parte del argumento principal de otro de sus grandes libros, *Arbeit am Mythos*.

Königshausen-Neumann, Wurtzburg, 1983, pp. 87-111; J. Goldstein, *Nominalismus und Moderne. Zur Konstitution neuzeitlicher Subjektivität bei Hans Blumenberg und Wilhelm von Ockham*, Alber, Friburgo/Munich, 1998.

⁶ H. Grocio, *Del derecho de la guerra y de la paz*, Proleg., V, 11, CEC, Madrid, 1987, p. 36.