

La modernidad de Hans Blumenberg

Hans Blumenberg Modernity

*Juan Cristóbal Cruz Revueltas**

* Doctor en Filosofía Política por la Universidad de París 1-Pantheón Sorbona, Francia. Profesor Investigador de Tiempo Completo en la Universidad Autónoma del Estado de Morelos (UAEM). Contacto: jccruzr@me.com.

Resumen

A cien años de su nacimiento, Hans Blumenberg es sin duda uno de los grandes pensadores de la historia reciente. Sin embargo, por el peso de las modas intelectuales, por lo amplio y por la diversidad de su obra y quizá también por las políticas y barreras de la traducción, la gran aportación filosófica blumenbergiana no ha sido reconocida en su justo valor. En el presente texto, realizado a manera de homenaje, pretendemos reconstruir el debate sobre la autocomprensión de la modernidad en el que Blumenberg fue figura central.

Palabras clave: Eric Voegelin, Carl Schmitt, legitimidad, gnosticismo, secularización.

Abstract

One hundred years after his birth, Hans Blumenberg is undoubtedly one of the great thinkers of recent history. However, because of the weight of intellectual fashions, because of the wide or for the diversity of his work and, perhaps also, for the policies and barriers of translation, Blumenberg's contribution has not been recognized in its fair value. In this text, carried out as a tribute, we intend to rebuild the debate on the self-understanding of Modernity in which Blumenberg was a central figure.

Key-words: Eric Voegelin, Carl Schmitt, gnosticism, legitimacy, secularization.

Introducción. Blumenberg, ¿el gran filósofo invisible?¹

A finales del siglo pasado, Hans-Robert Jauss sentenciaba refiriéndose a Hans Blumenberg: “(es) el gran renovador de la filosofía” (Redacción, 1997). Dice mucho de la difusión del conocimiento, del peso de las modas en el mundo de la cultura y, en general, de la calidad del debate intelectual, el hecho de que, aún en pleno siglo XXI y a cien años de su nacimiento, el creador de la *metaforología* siga siendo poco conocido. Más aún, muchos de lo que están en la confidencia de su obra la leen con cierta suspicacia. Algunos consideran que su “escritura torrencial” (Gianni Vattimo citado por Monod 2004) es demasiado parecida a una suerte de trama policiaca para ser realmente filosófica. Otros se acercan con temor a su obra por encontrarla en exceso sedimentada sobre una erudición difícil de digerir que lo mismo hace referencia a Goethe que a Platón, a Robert Musil y a James Joyce que a Nicolás de Cusa. Una “prodigiosa erudición teológica” (Trierweiler, 2010: 106) se ha dicho de él, probablemente a manera de halago envenado. Por su constante uso de referencias eruditas, se le ha tachado de ser un “filósofo escondido detrás de la historia de la filosofía” (Rusch, 2010). Se ha señalado también que el excesivo interés en las últimas décadas por autores como Martin Heidegger y Michel Foucault, ha hecho que se deje su obra al margen del debate y del canon filosófico (Schumm, 2010). Probablemente la vastedad y diversidad de su obra hacen difícil vislumbrar su unidad arquitectónica (postmetafísica) y entorpecen su recepción. Un juicio más prudente encuentra que la lectura de la historia de la filosofía que nos ofrece este autor, en particular su innovadora interpretación de la modernidad por mucho tiempo poco discutida salvo en Alemania o en Italia (curiosamente, Jürgen Habermas le hace poca justicia en su célebre libro *El discurso filosófico de la modernidad*), no debe de ninguna manera ser ignorada.²

¹ Nos permitimos hacer referencia a *El filósofo invisible (Der unsichtbare Philosoph)*, título de un documental dedicado a Hans Blumenberg, dirigido por Christophe Rüter en 2018.

² Por falta de espacio, no abordaremos aquí la extensión del debate que ha tenido

Máxime que se inserta en un debate decisivo al menos desde el siglo XIX hasta nuestros días.

Coterráneo de Thomas Mann, Blumenberg nace en Lübeck el 13 de julio de 1920. En 1941, de manera cercana a lo que sucedió con Hannah Arendt, se descubre judío debido a la persecución llevada a cabo por el régimen nazi. Si bien había sido educado bajo la religión católica, por los orígenes de su familia materna y en virtud de las Leyes de Núremberg de 1935, fue considerado un “mitad judío” (*Halbjude*) (Monod, 2007: 9). Durante la guerra es enviado al campo de trabajo de la tristemente célebre “Organización Todt”, una organización dedicada a la ingeniería y construcción de infraestructuras que explotaba la mano de obra de prisioneros de guerra y de judíos deportados. Afortunadamente, logra escapar y encuentra refugio en Lübeck, en casa de una familia contraria al régimen. Tras el fin de la guerra, en 1947 defiende su tesis de doctorado, cuyo tema es la ontología medieval, y en 1950 presenta su tesis de habilitación cuyo título es “La distancia ontológica. Una investigación sobre la crisis de la fenomenología de Husserl”. Este trabajo es realizado bajo la dirección de un antiguo asistente del mismo Husserl de nombre Ludwig Landgreve. Poco después comienza una larga carrera universitaria, y a partir de 1963, es uno de los cofundadores del conocido grupo de investigación *Poética y Hermenéutica*, entre cuyos miembros destacan el mismo Hans Robert Jauss y el historiador Reinhart Koselleck (es inevitable mencionar que el homenaje de Jauss a Blumenberg mencionado en un inicio no deja de producir una cierta extrañeza cuando sabemos, ahora, que el teórico de la “estética de la recepción” fue miembro, durante la guerra, de la *Waffen SS* [cuerpo de combate de élite del régimen nazi]).

Uno de los debates que marcó de manera determinante la obra de Blumenberg es aquel que tuvo lugar en Alemania luego de la Segunda Guerra Mundial en torno a la autocomprensión de la modernidad (entendida aquí, al menos en lo que se refiere a nuestro autor, como el periodo que va desde el Renacimiento y llega, al menos, a la Ilus-

lugar más recientemente en Italia con autores como Massimo Cacciari, Roberto Esposito, Giorgio Galli o Giacomo Marramao.

tración) y, en particular, aunque no exclusivamente, sobre si ella debe ser entendida como una suerte de período histórico derivado de presupuestos teológicos anteriores. El trabajo de Blumenberg más elaborado al respecto se encuentra en su densa obra *Die Legitimität der Neuzeit*, (primera edición de 1966). El libro es la prolongación de un ensayo anterior de título “‘Säkularisation’, Kritik einer Kategorie historischer Illigetitimität” (“‘Secularización’, crítica de una categoría de ilegitimidad histórica”) presentado en el marco del *VII Congreso alemán de filosofía* de 1962 dedicado a la discusión de la idea de “progreso”. Valga detenerse por un momento en el título del libro en español que aparece como *La legitimación de la edad moderna* (Blumenberg, 2008). Cabe preguntarse si el peso de las influencias (o conflictos) culturales se refleja en esta elección, pues el paso del original “legitimidad” al término “legitimación”, que refiere a la acción o al efecto de legitimar, modifica el sentido original y sugiere la idea de algo carente de plena legitimidad (en inglés, en francés y en italiano fue traducido de manera correcta, respectivamente como *legitimacy*, *légitimité* y *legittimità*).³ En otras palabras, el título en español parece reflejar el *Zeitgeist* de las últimas décadas marcado por la influencia de autores como Martin Heidegger, Carl Schmitt, Michel Foucault o Jacques Derrida. Es decir, por el credo según el cual la modernidad carece de legitimidad, o al menos ella no es muy clara y menos evidente. (Es de preguntar hasta qué punto pesa que el traductor, Pedro Madrigal, ha sido también traductor de obras de Carl Schmitt). Como veremos aquí, uno de los atractivos de la obra de Blumenberg es justamente el de ofrecer una visión alternativa y crítica de este clima intelectual dominante aún en nuestros días. Dado este contexto, no sorprendente entonces que el libro de Blumenberg fue consecuencia del mencionado *VII Congreso alemán de filosofía*, así como lo fue también la llamada “querrela de la secularización” que tuvo lugar en la Alemania de la posguerra, misma de la que nos ocuparemos a continuación.

³ Esto recuerda el caso de la traducción del título de otra gran obra de la filosofía, me refiero a aquella de John Rawls *A Theory of Justice* (*Una teoría de la justicia*) convertida en la versión del Fondo de Cultura Económica en *Teoría de la justicia*, de manera que también se desvirtúa la concepción del autor.

La secularización

La noción de secularización ha constituido un indicador clave para interpretar la historia de los últimos siglos en filosofía y en las ciencias sociales. Ahora bien, por principio se debe observar que con el paso del tiempo esta noción, que originalmente significaba *saeculare* (del “siglo”, del “mundo”), se ha vuelto polisémica. Si ella se entendía originalmente como un ámbito dado por oposición al divino, ella adquirió posteriormente el significado del paso de los bienes de la iglesia a manos seculares. Este fue el caso con la Reforma protestante en el siglo XVI; como lo fue con la Revolución francesa y como sucedió, en diferentes países, durante la aplicación de políticas de corte liberal y republicano durante la segunda mitad del siglo XIX y a principios del XX. De manera análoga, esta noción pasó a señalar un cambio de época caracterizado por el debilitamiento de las instituciones religiosas. Ella puede hacer referencia también a la transferencia de contenidos de una época a otra: por ejemplo, la idea de progreso puede ser interpretada como una forma “secularizada”, es decir, como una hipostasis de la providencia (regresaremos a este punto). Desde un enfoque histórico, la manera de entender el papel de la secularización da pie a tres diferentes modelos históricos para entender la modernidad. El primero sería el de una modernidad entendida como una prolongación de la Antigüedad (lo que dio lugar, en los hechos, a la denominación “Renacimiento”) que convertía a la Edad Media, como su nombre lo dice, en un (mero) “paréntesis” histórico entre dos épocas. La segunda interpretación sería, a manera de una suerte de antítesis de la anterior: aquella que ve al mundo moderno como una “Edad Media secularizada” (Carl Schmitt). El tercer modelo consistiría, finalmente, en verla como una edad diferente de la anterior puesto que radicalmente original (que, como veremos, es el caso de Blumenberg, pero también de un autor como Ernest Gellner). El mencionado debate alemán del siglo XX se centró en estas dos últimas opciones al focalizarse en la relación entre modernidad y religión.

La secularización como liquidación

La Ilustración entendió la modernidad como un proceso de emancipación o de franca liquidación de la dimensión religiosa. En efecto, el desarrollo de la Razón (con mayúscula) y de la ciencia fueron entendidos como una liberación del yugo de las arcaicas creencias y de los dogmas religiosos gracias a la actitud crítica y al libre examen, al derecho ilimitado a la curiosidad teórica y al apoyo del conocimiento en los datos de la experiencia. Valga observar que se suele hacer referencia a Giordano Bruno y a Galileo Galilei a manera de casos emblemáticos. Pero, por nuestra parte, sostenemos que se ignora así que la perspectiva pictórica renacentista, tal y como la teoriza Leon Battista Alberti, constituye ya un verdadero dispositivo intelectual destinado a poner fin en el arte, pero no solamente ahí, a toda referencia a un mundo trascendente. No solamente en el ámbito del arte porque la obra teórica de Maquiavelo es, en este aspecto, sin olvidar los elementos republicanos también presentes en Alberti (Skinner, 1978: 102), una prolongación de aquella de Alberti. Una versión más reciente de esta lectura de la modernidad como una superación de lo religioso, nos la ofrece el ya bien conocido análisis de Max Weber sobre la “autonomización” (*Eigengesetzlichkeit*) de las diferentes esferas sociales (arte, economía, derecho, política, etcétera) en que éstas se liberan de toda referencia trascendente (como aquellas, precisamente, de la religión) para sólo someterse a sus propias normas internas. Ahora bien, como veremos, la obra del mismo Weber va más allá de esta interpretación y permite distintas lecturas de la relación entre modernidad y religión.

Secularización como transferencia

En relación con la tesis de la secularización como transferencia, ya desde el siglo XIX en el pensamiento filosófico y social la secularización empezó a ser asimilada al proceso de transferencia de contenidos teológicos a otros ámbitos sociales. En particular, aunque no exclusivamen-

te, de lo teológico a lo político. En efecto, como lo ha observado Karl Löwith y como ha insistido más recientemente Jean-Claude Monod (2007: 55), las raíces de esta tesis se encuentran en Hegel. En contra de la ya mencionada idea de corte ilustrado de la modernidad como una liquidación de lo religioso, Hegel ya había visto a la época moderna como una mundanización del cristianismo, es decir, como el momento en que el espíritu cristiano logra encarnarse en la historia empírica. El conjunto de la historia de Occidente sería la lenta maduración de este proceso. En la Edad Media, con el catolicismo, no se logra zanjar la ruptura entre el elevado mensaje cristiano y la banal realidad de la vida cotidiana; en nuestros días, Bobbio califica la concepción del Estado medieval de “visión negativa del Estado” puesto que su función se limitaba a la tarea de reprimir para “poner remedio a la naturaleza malvada del hombre” (2006: 58). Se puede decir que con este juicio, Bobbio no hace sino retomar en este aspecto al mismo Hegel, como lo muestra un párrafo de la *Filosofía de la Historia* en el que atinadamente insiste en señalar Jean-Claude Monod (Monod, 2007):

Pues la brutalidad, el apetito y la injusticia son el mal; el hombre como preso en este mal, es incapaz de la moralidad objetiva y de la religiosidad, y es de esta voluntad violenta que lo ha liberado la severidad medieval. De un modo igualmente feroz y terrorista sostuvo la Iglesia la lucha contra el salvajismo de una sensibilidad brutal; lo derrocó con la fuerza de los horrores del infierno y lo mantuvo siempre reprimido, a fin de insensibilizar el espíritu brutal y de apaciguarlo (Hegel, 1971: 430).

Para el filósofo decimonónico alemán, sucede todo lo contrario en el mundo moderno. El protestantismo consigue eliminar esa violencia represora al lograr que se interioricen los preceptos cristianos, de manera que el “sacerdocio” se vuelve universal. Esta interiorización va a la par con el reconocimiento del valor infinito del individuo (en particular, como fundamento del orden político). Reconocimiento que constituye, para Hegel, la verdadera encarnación moderna de los valores cristianos, tal y como es expresada con toda claridad en el parágrafo 124 de su obra *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho*: “El derecho de la

particularidad del sujeto a encontrarse satisfecha o, lo que es lo mismo, el derecho de la libertad subjetiva constituye el punto de inflexión y central en la diferencia entre la época antigua y la moderna. Este derecho en su infinitud está expresado en el cristianismo y se ha convertido en principio universal real de una nueva forma del mundo” (Hegel, 2000: 192, § 124).

Otros autores ya habían elaborado una lectura semejante en el caso de la difusión de la tolerancia política y religiosa. En el siglo XVIII Hume había visto la paradójica aparición de una cultura de la tolerancia a partir de sectas que en sus inicios había sido acentuadamente fanáticas (Hume, 1963). En el siglo XX, en una lectura muy cercana a la de Hume y diferente a su ya mencionada teoría de la autonomización y separación de las esferas sociales, Max Weber ve la difusión de asociaciones y clubes laicos como resultado de una secularización de las sectas. Por otra parte, haciendo eco a la tesis mencionada de Hegel, el mismo Weber en su obra *La ética protestante y el espíritu capitalista* ve en el protestantismo la transformación moderna del antiguo ascetismo religioso a vocación en la vida secular.

Pero más pertinente aquí es la figura del ya mencionado Karl Löwith, un filósofo alemán, alumno de Edmund Husserl y Martin Heidegger. En 1940 aparece su libro publicado en el exilio americano, *Meaning in History*. No es sino hasta 1954 que esta obra es traducida al alemán como *Welgeschichte und Heilgeschehen*, con el subtítulo “Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia” (así aparece en la versión en español: *Historia del mundo y salvación: los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia* [Löwith, 2007]). En esta obra Karl Löwith defiende que, de Condorcet a Marx, las teorías modernas del progreso no son sino las versiones secularizadas de la providencia: “toda la filosofía de la historia se vuelve totalmente dependiente de la teología, es decir, de la interpretación de la historia como historia de la Salud” (Löwith, 2007: 13). Löwith quiere decir así que el progreso ha sido entendido como fatalidad, es decir, como esperanza escatológica. Se entiende que presente su libro anunciando que: “[...] la siguiente exposición histórica de nuestra concepción de la historia querría mostrar que la filosofía moderna de la historia arraiga en la fe bíblica en la consumación y termina con la secularización de su paradigma escato-

lógico [...] la fe en el progreso reemplazó a la fe en la providencia [...]” (Löwith, 2007: 14)

Por su parte, el célebre jurista alemán, Carl Schmitt —quien, al igual que Heidegger, en su momento fue cercano al Partido Nacionalsocialista— afirma: “todos los conceptos significativos de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados” (*Alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre sind säkularisierte theologische Begriffe* [Schmitt, 1996: 43]). Al respecto, una prueba sería el moderno concepto de soberanía que, “en realidad”, no sería sino una derivación de la idea de un “dios omnipotente”; o, también, la moderna noción de representación política que no sería sino una recuperación (en vocabulario moderno) de la idea de Iglesia como representante de la *civitas humana*.

Otra referencia imprescindible en este debate es la obra del filósofo político Eric Voegelin, quien fue alumno de Hans Kelsen en Viena. En su libro *La nueva ciencia política* (Voegelin, 2000) concuerda también con la idea de que la política del mundo moderno es, en sus rasgos fundamentales, la expresión de la persistencia de motivos medievales. Entre estos Voegelin observa la visión elaborada en el siglo XII por el teólogo católico Joaquín de Fiore que aplica la noción de trinidad a la interpretación de la historia dividiéndola en tres grandes periodos: la edad del Padre, la del Hijo y finalmente la del Espíritu Santo. De acuerdo con el teólogo, cada uno de estos periodos tendría progresivamente un grado de espiritualidad mayor al anterior. Más allá de la periodización humanista de la historia universal en Edad Antigua, Edad Media, Edad Moderna, la fórmula inaugurada por de Fiore, de una sucesión trídica de la historia en la que cada fase es más elevada a la anterior, se habría convertido en un elemento estructurante del imaginario moderno, tal y como lo ejemplifica el pensamiento de Turgot, de Hegel o de Comte. Pero Voegelin observa su reaparición sobre todo en los movimientos políticos de masas; este es el caso de la filosofía marxista que sería una actualización de las tres fases descritas por de Fiore con su división de la historia en tres épocas distintas: el comunismo primitivo, la sociedad de clases y el comunismo final. El menos elaborado filosóficamente Tercer Reich del nacionalsocialismo, retoma también, como lo indica su nombre, esta visión tripartita y mi-

lenarista de la historia (Voegelin, 2000: 166-167). De manera análoga a Weber, Voegelin ve una de las grandes fuerzas del mundo moderno en este deseo de salud gnóstico mundanizado que ha dejado atrás la idea de un postrero “más allá” y para cada caso singular, poner en su lugar la voluntad de un paraíso “para todos, aquí y ahora”. Los acontecimientos que testimonia Voegelin en sus días lo hacen concluir que se trata de una fuerza destructiva de largo aliento, una “corrosión de la civilización occidental que se extiende sobre un millar de años” (Voegelin, 2000: 256).

Este tipo de argumentos se puede encontrar también en pensadores de corte conservadores más recientes. Estos son los casos del escocés Alasdair MacIntyre y del canadiense Charles Taylor, quienes defienden que el mundo liberal contemporáneo vive de recursos morales tomados prestados de otras épocas. Con ellos se refieren en particular a la tradición de la ética cristiana, ya que el mundo moderno liberal carece, a su parecer y en particular, de recursos morales capaces de “hacer comunidad”. Por lo demás Taylor ve, al igual que el filósofo francés Marcel Gauchet, al cristianismo como la “religión de la salida de la religión”. En otras palabras, estamos de nuevo ante diferentes versiones de la tesis según la cual el mundo moderno no sería otra cosa sino la expresión de una suerte de deuda no confesada, puesto que prolongación disimulada de la historia del cristianismo (Vanheeswijck, 2013).

Teorema de la secularización

Dada su importancia dentro del debate que nos ocupa aquí, podemos empezar por las críticas que a partir de la obra de Blumenberg se pueden hacer en contra de la lectura propuesta por Carl Schmitt. Estas son de tres tipos o registros, a saber, metodológico, ideológico e histórico. En lo que se refiere al aspecto metodológico, Schmitt afirma que: “todo lo que yo he expresado sobre la teología política son enunciados de un jurista en torno a un sistemático parentesco estructural [...] entre conceptos teológicos y jurídicos” (citado por Blumenberg, 2008: 96). Más allá del deseo ideológico de atacar a la modernidad sugiriendo su ilegiti-

timidad original, el tipo de explicación por medio de analogías o similitudes como la realizada por Schmitt, no equivale a una demostración de tipo causal. Puede tener quizá un valor metafórico, pero no es entonces necesariamente una explicación válida. Es cierto que una metáfora puede ser fructífera (nótese que el interés por las metáforas constituye el eje central en el resto de la obra de Blumenberg), pero una metáfora como puede ser verdadera, puede ser falsa; es decir, no ofrece objetividad (Bunge, 2005: 137). Por otra parte, Blumenberg observa que uno esperaría de un pensador del derecho y de lo político como Schmitt, que diera prioridad a lo político y que “interpretara la fenomenalidad teológica de los conceptos políticos como una consecuencia de la cualidad absoluta de realidades políticas” (Blumenberg, 2008: 93-94). Pero, al contrario, Schmitt opta por una idea de secularización como transferencia (a partir de lo religioso). En tanto que, desde el punto de vista histórico, Schmitt olvida datos cruciales como puede ser el hecho que desde los mismos orígenes del cristianismo se alejó y defendió la no coincidencia del poder político y el religioso.

Más allá de la crítica a Schmitt, la obra de Blumenberg tiene el mérito de presentarse como una alternativa a lo que se antoja una suerte de *doxa* dominante del pensamiento filosófico y social de los últimos cien años. En efecto, todos los casos arriba mencionados (incluyendo el de Schmitt) tienen como común denominador implícito lo que Blumenberg llama el “teorema de la secularización”. Este se puede formular de la siguiente manera: “Y no es nada más que X secularizado”. En otras palabras, estamos ante lo que Blumenberg denomina una “categoría de la injusticia histórica”, ¿por qué? Porque, tácitamente, se da por entendido que la novedad moderna, no sería una; en realidad, ella sería una mera transferencia de lo religioso a la esfera profana. En sus mismos fundamentos, la modernidad sería entonces una época deudora de antiguos recursos teológicos. Si la modernidad se apropió de bienes intelectuales de una manera no consciente o no confesada, esto significa que la comprensión de sí misma que tiene la modernidad no es sino una ilusión. Es decir, “la modernidad se pretende una Y pero en realidad es la máscara de X”. De aquí que la *doxa* intelectual (valga el oxímoron) sostenga que la modernidad no tiene valor por sí misma ni es auténtica. El teorema de la secularización sería, efectivamente como lo sostiene

Blumenberg, la vía real para subsumir la modernidad bajo la categoría de la ilegitimidad.

La crítica o el franco ataque a la modernidad ha sido una gran obsesión desde el Romanticismo. Encontramos múltiples ejemplos de esta inclinación en un sector importante del pensamiento del periodo de la posguerra, así como en el posmodernismo y en el relativismo contemporáneo. Uno de los portavoces más influyentes de este *pathos* antimoderno es Martin Heidegger, un filósofo cercano a Carl Schmitt. En el caso del autor de *Ser y tiempo* (en el original *Sein und Zeit* [1927] curiosamente traducido por Fondo de Cultura Económica bajo el título de *El ser y el tiempo*), reaparece el objetivo de descalificar el mundo moderno, pero con una cierta diferencia de matiz. Recuérdese que Martin Heidegger ve a la modernidad como la época del olvido del Ser: lo único que ha sucedido entre el lapso que separa los días del profesor de Friburgo de aquellos de los presocráticos, es la historia del olvido de la interrogante fundamental de la filosofía. Dicho en otros términos, para el filósofo de la Selva Negra el mundo moderno es una suerte de época alienada. Valga observar que, en este punto, su lectura se antoja cercana a la de Hegel: el mundo moderno es la culminación del mundo cristiano en tanto vía de la afirmación de la subjetividad; lo que distingue al filósofo de la Selva Negra del autor de la *Fenomenología del Espíritu* es el carácter negativo con el que tacha implícitamente ese devenir histórico de Occidente. Ahora bien, Blumenberg no se equivoca cuando juzga que “[...] lo único que la *historia del ser* le deja abierto al hombre: la *sumisión*”. Realmente el absolutismo del ser no es más que una continuación del resultado medieval con otros medios” (Blumenberg, 2008: 193 [los subrayados son del original]). A pesar de esta demisión, los alumnos de Heidegger se enfrascaron por esta misma vía. Así, por ejemplo, la crítica heideggeriana de la “metafísica de la presencia”, se convierte en Jacques Derrida en la (des)calificación del conjunto de la historia occidental por su logocentrismo, falocentrismo, falologocentrismo, etcétera. Por lo demás, este ataque en contra de la modernidad ha estado en boga en otras influyentes corrientes filosóficas como aquella de la Escuela de Fráncfort: “la Ilustración, decía Richard Rorty, con tono de broma, pero señalando justamente ese espíritu de la época, ha estado en

la mira desde que Adorno le echó la culpa por Los Ángeles” (Rorty, 1983).

Pero volviendo específicamente a nuestro debate, ¿cuáles son los puntos débiles que Blumenberg observa en el teorema de la secularización? En primer lugar, adoptarlo implica llevar a cabo una lectura reduccionista extrema. Sostener que “Y no es nada más que X secularizado” supone interpretar toda una época en bloque y reducirla a una relación unívoca entre una causa y un resultado. Por lo demás, ello requiere ignorar los constantes préstamos que la misma religión toma de otros modos de pensar o de otras expresiones culturales. No es necesario aludir al hecho que la transformación del agua en vino es una herencia del pensamiento mágico y no hace falta retomar la tesis nietzscheana del cristianismo como un platonismo para el pueblo; basta pensar en la noción de providencia que surge primero en el pensamiento filosófico de los estoicos y que tiene *luego* un papel central en la doctrina cristiana a lo largo de toda su historia. Asimismo, el teorema de la secularización conlleva violentar las supuestas continuidades, puesto que los contenidos del mesianismo judío y de la apocalíptica cristiana poco tiene que ver, en realidad, con la idea de una historia que *progres*a (Monod, 2007: 128). Finalmente, como ya hemos mencionado, defender el teorema es afirmar que hay un sustrato que se mantiene idéntico bajo distintas apariencias históricas, la modernidad sería así una simple versión enmascarada y alienada de una Edad Media que define, de manera subterránea, el guion de la historia y, a la vez, se preserva intacta tras bambalinas.

La legitimidad de la modernidad

En contra las teorías de la secularización, Blumenberg defiende que la modernidad no es, de ninguna manera, un seudofenómeno; ella puede ser entendida desde su propia legitimidad. Máxime que la modernidad emerge del colapso del pensamiento medieval: “lo ocurrido al final de la Edad Media no fue otra cosa que la pérdida de ubicación del hombre en el mismo sistema referencial de la teología” (Blumenberg, 2008: 177).

Ante ello, ante lo que llevará al sentimiento de que Dios se ha vuelto un ser ausente, la modernidad será entonces el esfuerzo por resolver, en un nuevo contexto y con nuevos estándares, los problemas conceptuales a los que la Edad Media no pudo hacer frente. En otras palabras, “[...] la historia de la filosofía sería el intento de contestar a una cuestión medieval con los medios, posmedievales, disponibles” (Blumenberg, 2008: 56); la modernidad será entonces esa respuesta que no apela necesariamente a una racionalidad ahistórica, sino simplemente a las posibilidades pragmáticas disponibles.

Valga retomar, aunque sea rápidamente, los tres grandes problemas que, de acuerdo con nuestro autor, llevan a la ruina al imaginario medieval. En primer lugar, Blumenberg ve al catolicismo medieval como un intento de respuesta al problema de la existencia del mal planteado, desde los inicios del cristianismo, por el gnosticismo. En efecto, ¿cómo se puede entender que si un Dios perfecto creó el mundo, exista el mal? La respuesta del gnosticismo según Marción, teólogo del segundo siglo de nuestra Era, consiste —en una versión discutida pero muy difundida— en disociar el Dios de la creación (o quizá, según una variante, un demiurgo que habría falseado la Creación) de aquel otro Dios que aporta la salud. Para el gnosticismo nuestro mundo no es sino parcialmente obra de Dios y, por lo mismo, puesto que impostura, la divinidad tiene el derecho (o quizá la obligación) de aniquilarlo. La Edad Media intentará sobrepasar el gnosticismo alegando, con Agustín de Hipona, que el mal no proviene del mundo ni de la creación. El mal tiene su origen en el pecado original, es decir, en el hombre y, más precisamente, en el ejercicio de su libertad. En consecuencia, Agustín defiende que la libertad —que ya nos llevó a caer en el pecado original— no puede salvarnos, sólo la gracia. El mundo es eximido del problema del Mal, pero no sin que se pague un muy alto costo, a saber, el de denostar a la libertad humana y, por ende, su capacidad para transformar su propia situación. Se condena entonces al hombre a la mera resignación. Como veremos más adelante, la modernidad será, para Blumenberg, no la prolongación, sino la superación, a la vez, del gnosticismo y de la respuesta que había dado la Edad Media a ese mismo gnosticismo.

El segundo factor de descomposición del imaginario intelectual medieval vendría del redescubrimiento del atomismo antiguo. El evento

decisivo fue el hallazgo de la obra de Lucrecio por Poggio Bracciolini, personaje de los círculos humanistas y discípulos de Petrarca, secretario del Papa y Canciller de Florencia. En efecto, en 1417, Poggio da con el único ejemplar de *De la naturaleza de las cosas* (*Dē rērum natūra*) conservado en el monasterio de Saint-Gall (hoy, Suiza alemana). Como sabemos, el materialismo atomista de Lucrecio, seguidor de Epicuro, permitió conocer un pensamiento en todo ajeno al cristianismo: sin providencia, sin Dios creador ni soberano y con un cosmos absolutamente indiferente al hombre. Las repercusiones sobre el pensamiento occidental son incalculables. De lo poco que sabemos de la juventud de Maquiavelo, es que copió a mano la obra de Lucrecio. El alumno latino de Epicuro influye en Montaigne, en Shakespeare y seguramente en Locke. Jefferson poseía varias versiones de la obra de Lucrecio en su biblioteca, Darwin lo lee con pasión. Sin duda, la modernidad no es concebible sin el redescubrimiento de Lucrecio.

Pero el cambio de época se da en la conjugación de esta reaparición del atomismo antiguo con la crisis intelectual provocada a finales de la Edad Media por el nominalismo y una suerte de regreso del Dios de los gnósticos. Recuérdese que el nominalismo parte de la convicción de que la voluntad divina es absolutamente contingente: Dios (*potentia absoluta*) todo lo puede y en cualquier momento. En consecuencia, Dios no se limita o no se somete a ninguna legislación y, por ende, Dios no puede ser entendido. Esta instancia misteriosa no puede sino convertirse para el hombre, como ya hemos dicho, en un Dios escondido (*Deus absconditus*). Como movimiento intelectual, el nominalismo corresponde así a la radicalización de la idea de la omnipotencia y al consiguiente regreso del Dios oculto de los gnósticos. Este Dios omnipotente que ya esta presente en el evangelio de Lucas: “Ninguna cosa, dice el ángel a María al momento de la anunciación, sería imposible para Dios” (Lucas 1:37). Dios infinito pudo encarnar en Jesús, un ser finito, puede nacer de una virgen, convertir el agua en vino y sacrificarse. Con esta radical contingencia del mundo, el nominalismo destruye la visión aristotélica-atomista de un orden divino en el que Dios se limita a su propia legislación y en la que el hombre podía entender a Dios. En efecto, con el nominalismo (y con su crítica de los universales) se rompe de manera radical con la idea de un cosmos comprensible, ordenado y sometido

a una legislación (natural o divina). A partir de ahora, Dios no ofrece ninguna garantía al hombre.

Si la ausencia de garantía debía llevar, como se esperaba, a que los hombres se entregaran, en un acto de “capitulación sin condiciones”, a la fe, el resultado terminó siendo, paradójicamente, justo el contrario. Si la idea de la potencia absoluta de Dios y de una voluntad divina incognoscible, si la carencia de garantías divinas, convertían al dios de finales del Medievo en una suerte de dios ausente, el hombre no pudo sino optar por su autoafirmación, por actuar por sí mismo, por tomar sobre sí toda la responsabilidad. Como lo observa Odo Marquard, para Blumenberg la modernidad ha sido teológicamente provocada: “Pero lo teológico no funciona directamente como posición, sino indirectamente como trauma ahí en donde Dios se vuelve aquel que aniquila el mundo, el mundo debe ser defendido sin él y contra él” (Marquard, 1984). En contra de las sobre-exigencias teológicas vueltas insostenibles, la aparición de la modernidad es a la vez una reacción y un acto performativo: la época moderna no existe sino cuando se declara como tal. El hombre abandonado de Dios, el hombre solo, toma en sus propias manos su destino y su propia temporalidad. Esto explica que “la Edad Moderna fue la única y la primera en entenderse a sí misma como una época” (Blumenberg, 2008: 116).

Un efecto de esta transformación será la valoración positiva de la curiosidad. Como el lector recordará, desde Agustín la curiosidad había sido condenada como *concupiscentia*: el interés por el mundo distrae de “lo único importante”, es decir, de la salvación y de Dios. Pero si la tarea de la modernidad se descubre como aquella de defender al mundo, el interés y la curiosidad por el mundo son rehabilitados, se convierten en virtudes. No sólo se sobrepasa el desinterés agustiniano por el mundo, también se deja atrás el viejo gnosticismo y su condena del mundo. Pero nótese bien que aquello que afirma la modernidad es la curiosidad teórica que, a diferencia de la curiosidad ingenua, es reflexiva, orientada, disciplinada y metódica. Esta curiosidad teórica no tardará en institucionalizarse como ciencia y luego como técnica, como medios necesarios para la autoconservación y para la autoafirmación. Todo ello como un proyecto no providencial de reducción de males. De nuevo refiriendo a la obra de Blumenberg, Marquard subraya

“la curiosidad científica moderna es sólo verdaderamente moderna allí donde es legítima sin previa observancia de los deberes de legitimación” (Marquard, 2006: 155). Pero, más que una mera autoconsecución y una autoafirmación biológica, se trata de un hacer frente a una cuestión existencial: lo que está en juego es cómo el hombre se percibe a sí mismo y cómo define sus posibilidades en el seno de la realidad (Blumenberg, 2008: 136).

Si se quiere encontrar una traducción visual de la crisis intelectual que se vive en las postrimerías del medioevo observada por Blumenberg, la podemos encontrar en un artista sienés contemporáneo de Guillermo de Ockham, el primero en pintar una obra civil no religiosa (“Alegoría de los efectos del buen y mal gobierno”). Pero la obra de este artista que nos interesa aquí es aquella que linda ya con la invención de la perspectiva, me refiero a *La Anunciación* pintada por Ambrogio Lorenzetti en 1344 (Pinacoteca Nacional, Siena). Como lo subraya Jorgen Petersen esta obra se funda en el encuentro (milagroso), pero también, y a la vez, en la separación (ontológica) entre dos planos radicalmente distintos, el divino y el humano:

el plano humano, racional, claramente definido y plenamente reconocible —y el plano sobrenatural, irracional, divino que no se puede alcanzar por medio de la percepción sino solamente con ayuda de la fe. El conjunto de la estructura espacial pone en valor la manera en el que estos dos planos están íntimamente unidos a la vez que permanecen a una distancia infinita uno del otro. El espacio del mundo humano, claramente definido en términos de planos horizontales y verticales, se disuelve en una atmósfera celeste más allá del espacio y del tiempo (citado por Arasse, 2010: 78).

Conclusiones

¿La Modernidad ha fallado? Esta es una tesis recurrente al menos desde Heidegger. Así, en contra de la defensa de la Modernidad llevada a cabo

por Blumenberg, un pensador católico como Remi Brague defiende que “nuestra” única opción es un regreso al sentimiento de trascendencia, es decir, una suerte de retorno “espiritual” a la Edad Media. Esta sería, nos dice, la única posibilidad de sobrevivencia existencial para una humanidad actual sin orientación (Brague, 2013). Más allá de la imagen poco atractiva que —de Petrarca a Bobbio, pasando por el Hegel— inspira la Edad Media (aunque hoy en día tengamos una visión más fina y compleja de ella, que aquella que tuvieron los ilustrados), la profunda crisis actual de la Iglesia católica y las innumerables expresiones de autoritarismo o franca inclinación totalitaria que encarnan las versiones políticas de las religiones (en particular, aunque ya no privativamente, las monoteístas), es válido tener muchas dudas ante la propuesta de autores como Rémi Brague. Sobre todo existe, tal y como lo observa Blumenberg, un nexo lógico entre la abdicación a la autonomía (moderna), y la sumisión y la aparición de formas autoritarias y totalitarias de gobierno. Por lo demás, de la catástrofe rusa de Chernobyl a la gestión en China de la epidemia del coronavirus (Covid-19), nada prueba que ese tipo de gobiernos tengan mejor capacidad de respuestas a los grandes problemas de nuestra época.

Más interesantes son las lecturas menos perentorias e ideológicas y las críticas más matizadas. Por ejemplo, la crítica a la idea defendida por Blumenberg de una ruptura radical entre la modernidad y las épocas anteriores, idea cuyo interés estriba en enfatizar “la situación *singular* y la incomparable energía con que arrancan la Edad Moderna” (Blumenberg, 2008: 145 [el subrayado es del autor]). En contra de esta idea, se puede afirmar la continuidad entre el mundo moderno y la época que el mismo Blumenberg reconoce como una “Edad Moderna inhibida” (Blumenberg, 2008: 145), a saber, el helenismo (Narbonne, 2016), o si se prefiere, la Antigüedad clásica. Continuidad defendida por autores de la talla de Cornelius Castoriadis o Karl Popper.

De igual manera, se puede defender la existencia de un sustrato ahistórico común —que hace que los problemas fundamentales sigan siendo los mismos— dado el supuesto de una verdad objetiva. La historia intelectual, desde la Edad Media hasta nuestros días (aunque, para ser honestos, la figura del “retorno a Grecia” comienza en la Antigua Roma), da testimonio de un constante regreso, sin una verdadera ruptura, a las

fuentes grecorromanas. Esto explica, por ejemplo, que un gran historiador del arte como Erwin Panofsky prefiera hablar de renacimientos en plural, antes que de Renacimiento en singular (Panofsky, 1985). Por otra parte, se podría decir que en la época de la teoría de la relatividad y de la física cuántica, el pensamiento antiguo podría ser ignorado y hacer válida la idea de una ruptura radical entre “ellos y nosotros”. Ahora bien, al menos esto no fue lo que pensó uno de los fundadores de la física cuántica, Erwin Schrödinger (2014), en su libro *La naturaleza y los griegos* (Schrödinger pensaba que si se les quiere superar, se tiene que empezar por discutir con ellos).

En fin, la traducción de muchas de las obras de Hans Blumenberg (al español, al francés, al inglés) y, en particular, de su obra principal *La legitimidad de la edad moderna*, sigue siendo relativamente reciente. Quizá esto explique, al menos en parte, que esta obra aún se encuentre en proceso de ser reconocida en su justa dimensión. Por nuestra parte, en el presente texto hemos intentado hacer eco a Manfred Frank cuando afirma que la obra de Blumenberg: “es la más importante investigación sobre la genealogía y la fenomenología de los Tiempos Modernos” (citado en Monod 2004: 294). Sobre todo que, como hemos visto aquí, su lectura nos ofrece un alternativa bienvenida y refrescante ante las desgastadas modas intelectuales de las últimas décadas. Los problemas que aborda —la modernidad, la religión o nuestra situación histórica— siguen siendo nuestros problemas y siguen en el centro de nuestros debates.

Bibliografía

- Löwith, K. (2007). *Historia del mundo y salvación*. Buenos Aires: Katz.
- Arasse, D. (2010). *L'Annociation italienne, una histoire de perspective*. París: Hazan.
- Blumenberg, H. (2008). *La legitimación de la edad moderna*. Valencia: Pretextos.
- Bobbio, N. (2006). *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

- Bunge, M. (2005). *Buscar la filosofía en las ciencias sociales*. Ciudad de México, Siglo XXI Editores.
- Burckhardt, J. (1985). *La cultura del Renacimiento en Italia*, vol. 1. Barcelona: Orbis.
- Hegel, G. W. F. (2000). *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Hegel, G. W. F. (1971). *Filosofía de la historia*. Barcelona: Ediciones Zeus.
- Hume, D. (1963). *Essays Moral, Political and Literary*. Oxford: Liberty Classics.
- Marquard, O. (1984). Aufklärer Polytheismus-auch eine politische Theologie? En J. Taubes, *Gnosis und Politik*. Munich: W. Fink.
- Marquard, O. (2006). *Felicidad en la infelicidad*. Buenos Aires: Katz.
- Monod, J.-C. (2007). La sécularisation du christianisme. Fondements et limites d'une interpretation. *Esprit* (333), 297-314.
- Monod, J.-C. (2007). *Hans Blumenberg*. París: Belin.
- Monod, J.-C. (2004). Mythe, Métaphore, Modernité. *Archives de Philosophie* 67 (2), 203-209.
- Monod, J.-C. (2007). *Sécularité et laïcité*. París: Presses Universitaire de France.
- Narbonne, J.-M. (2016). *Antiquité critique et modernité, essai sur le rôle de la pensée critique en Occident*. París: Les Belles Letres.
- Panofsky, E. (1985). *Renacimiento y renacimientos en el arte occidental*. Madrid: Editorial Alianza.
- Redacción, C. d. (1997). Entrevista con Hans Robert Jauss. *Revista AEN* 17 (62), 313-327.
- Rorty, R. (1983). Against Belatedness. *London Review of Books*, 5 (11).
- Rusch, P. (2010). Hans Blumenberg et la grammaire historique des idées. En D. Trienweiler, *Hans Blumenberg, Anthropologie philosophique*. París: Presse Universitaire de France.
- Schmitt, C. (1996). *Politische Theologie*. Berlín: Auflage.
- Schmitt, C. (1988). *Theologie politique*. París: Gallimard.
- Schrödinger, E. (2014). *La nature et les grecs*. París: Les belles lettres.
- Schumm, M. (2010). A propos de Hans Blumenberg, entretien avec Heinz Wisman. *Cahiers philosophie*, 3 (3), 89-100.
- Skinner, Q. (1978). *Los fundamentos del pensamiento político moderno. 1. El Renacimiento*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

- Strauss, L. (2000). Nicolás Maquiavelo. En L. Strauss y J. Cropsey (eds.), *Historia de la filosofía política*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Trierweiler, D. (2010). À propos de Hans Blumenberg: Entretien avec Denis Trierweiler. *Cahiers philosophiques*, 3(3), 101-109.
- Vanheeswijck, A. C. (2013). The Future of the Christian Past: Marcel Gauchet and Charles Taylor on the Essence of Religion and its Evolution. *The Heythrop Journal*, LVI, 958-974.
- Voegelin, E. (2000). *La nouvelle science du politique*. París: Seuil.

Recibido: 19 de febrero de 2020

Aceptado: 9 de septiembre de 2020