

MICHAEL ALLEN GILLESPIE, *The Theological Origins of Modernity*, The University of Chicago Press, London and Chicago, 2008. 386 páginas.

*Mother Dear/
Did bring forth Twins at once/
Both Me and Fear.*

Thomas Hobbes¹

Que la Modernidad padece un ímpetu extraordinario para ser percibida como pura emergencia o, —como se suele apuntar desde los márgenes de cierta teoría política— una suerte de inclinación compulsiva a la amnesia, es algo con lo que los amantes del pensamiento político están relativamente acostumbrados a tratar. Para aquellos bien dispuestos a reinterpretar los acordes del pasado a partir de los contrapuntos y melodías de un presente en donde empiezan a brotar algunas promesas, el libro del profesor Michael Allen Gillespie, de quien hasta ahora no teníamos conocimiento², otorga la posibilidad de recuperar una de las fuentes secuestradas de la moderna ciencia política: la teología.

Para ello es necesario reabrir la pregunta acerca de los orígenes de la Modernidad; tarea que Gillespie se propone a partir de su profunda erudición en filosofía medieval, especialmente aquella que da cuenta del malentendido que supone “to imagine that modernity is in its origins and

its core atheistic, antireligious, or even agnostic” (prefacio, p. xii)³. Y será uno de los mayores logros de este libro que esta reapertura del caso de la Modernidad no abandone la posibilidad del juicio razonado, ni desemboque en una tediosa —y poco creativa— propuesta de retorno a la escolástica. Si el grito de guerra de Voltaire respecto a la autoridad y la superstición encarnada en el enemigo eclesiástico era: “Écrasez l’infame!”, Gillespie no caerá en el revanchismo de proponer una *contracruzada* que conjure las luces un tanto cegadoras de la historia oficial del pensamiento moderno. Quizás sea adecuado sostener que lo que el autor ofrece al lector es la posibilidad de un juicio con garantías; un juicio que le permita comprender con mayor hondura el lugar nada desdeñable que ocupa la pregunta religiosa en la teoría política moderna.

Un punto clave de este libro es la premisa que toma el autor como punto de partida y que le permite conspirar en la

¹ [Mi querida madre/ alumbró gemelos en el acto/ a mí y al miedo].

² Michael Allen Gillespie es *Jerry G. and Patricia Crawford Hubbard Professor of Political Science* en el Trinity College of Arts and Sciences y profesor de filosofía en Duke University. Ha publicado anteriormente: *Hegel, Heidegger, and the Ground of History*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1984; y *Nihilism before Nietzsche*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1995.

³ [Imaginar que la modernidad es en sus orígenes y en su núcleo es atea, antirreligiosa o incluso agnóstica].

atmósfera de algunos de los grandes maestros de la teoría política del siglo veinte —como Eric Voegelin, Leo Strauss y posiblemente, desde cierto ángulo, Hannah Arendt. Modernidad implica *ab initio* definir al ser en términos temporales, connota entre otras cosas interpretar(se) como radicalmente nuevo: *al modo del hoy*; un modo de ser en el mundo que en su manera absoluta no sería tanto una forma de ser, sino más bien, de *devenir*. Este énfasis que la Modernidad pone en el devenir por encima del ser permite en parte comprender por qué el pensador auténticamente moderno se percibe a sí mismo como el creador de su propio origen, superior a sus predecesores⁴ pues no se siente atado a tradición alguna ni gobernado por potencias trascendentes. Una vez desatados los cordeles de la tradición, incluso el hilo de Ariadna de su herencia intelectual, el pensador secular pasa drásticamente a ser “self-liberating and self-making, and thus not only to be in history but to make history” (p. 2)⁵. Una tarea prometeica que se inscribirá en los genes

de la nueva filosofía gracias a una considerable dosis de aquello que la polis ateniense hubiese probablemente asociado con el delito cívico⁶: la *hybris* o la soberbia humana que redundaba en la destrucción de la ciudad. Si bien los alcances de esta lesión, y la pérdida del sentido común y filosófico que comporta la Modernidad, son hoy todavía palpables y trascienden *la querelle des anciens et des modernes*, al profesor Gillespie no le preocupan tanto las consecuencias como la forma en que esta situación llegó a producirse. Su argumento cobra así una relevancia provocadora puesto que a su juicio en los orígenes de la Modernidad se agita el magma incendiario del pensamiento político: la pregunta todavía abierta, aunque oculta, sobre los lazos entre razón y revelación⁷.

Con buen tino el autor retoma el proyecto moderno desde la época que le dio cabida —la baja Edad Media— y no desde el momento en que la Modernidad se vuelve auto-consciente y construye su propio relato heroico (entre los siglos dieciséis y diecisiete, aproximadamente). Un gesto

⁴ Como ejemplo de esto, Gillespie da cuenta de las despachadas e ingenuas palabras de Voltaire cuando sostiene que el alumno que en el siglo diecisiete abandona el liceo es ya más sabio que cualquiera de los filósofos de la antigüedad (p. 6).

⁵ [Auto-liberador y hacedor, y, por lo tanto no sólo ser en la historia sino *hacer* la historia].

⁶ Ver Arlene SAXONHOUSE, *Free Speech and Democracy in Ancient Athens*, Cambridge University Press, New York, p. 28.

⁷ “If modernity is the age in which we define our being in terms of time, and time in terms of our being as historicity, we can only come to terms with ourselves by becoming to terms with our temporality. Temporality, however, becomes meaningful for us against the background of eternity. To understand the question that modernity thus poses for us, we must consequently consider the question of the theological origins of modernity” (p. 18). [Si la Modernidad es la era en la cual definimos nuestro ser en términos del tiempo, y al tiempo en términos de nuestro ser como historicidad, solamente podemos reconciliarnos con nosotros mismos aceptando nuestra temporalidad. La temporalidad, de todas formas, se vuelve significativa para nosotros en relación al fondo de la eternidad. Para comprender la pregunta que la Modernidad nos posa, debemos consecuentemente considerar la cuestión de los orígenes teológicos de la Modernidad].

que converge, en nuestro mundo mediterráneo, con el de teóricos como Javier Roiz o José Gaos, quienes sugieren que — en el decir de éste último— “el hombre moderno es histórica prolongación del hombre de la Edad Media, que aún pervive en su fondo”⁸. Así, el primer capítulo del libro, *The Nominalist Revolution and the Origin of Modernity* (pp. 19-43), da cuenta del enconado debate al interior del cristianismo a partir del siglo trece: el realismo racionalista de la escolástica tomista de un lado (con sus magníficos palacios conceptuales, sus estancias teóricas arraigadas en universales como realidad última y, sobre todo, la confianza plena en que la Naturaleza y Dios se reflejaban recíprocamente y que por tanto podían ser humanamente comprendidas), frente a la revuelta nominalista de pensadores franciscanos como John Duns Scotus (1266-1308) y William de Ockham (1280/1288-1349) del otro. Pensadores que, desde las Universidades de Oxford y París, irradiarán hacia el centro y norte de Europa una nueva

metafísica que acentuará exponencialmente la omnipotencia y arbitrariedad como rasgo cardinal de la divinidad. Al rechazar la síntesis tomista entre razón y revelación, lo que los teólogos franciscanos proponían no solamente era, como mantenía Ockham, que *God is no man debtor*, sino también que *sólo* la fe nos enseña que Dios es omnipotente y no puede ser contenido por la razón humana⁹. Todo lo que existe y es, lo es en virtud de que Él así lo quiere, y el que se mantenga vivo tan sólo responde a *Su Voluntad*. Nos encontramos ante los primeros presagios del voluntarismo gótico, en el que Dios ya aparece desprovisto de letargia y en donde ni siquiera está claro que ame a su propia creación. Un mundo cristiano de habla latina que poquito a poco irá postulando la radical particularidad de sus componentes, el rechazo violento de las influencias griegas, árabes y judías por paganas e infieles y, sobre todo, un retorno al primitivo ascetismo de las primeras sectas cristianas como arma de combate contra la corruptela romana.

⁸ José GAOS, “Filosofía de Maimónides”, conferencia pronunciada en ocasión del octavo centenario del nacimiento del sabio sefardí. Posteriormente fue publicada en la *Revista de Occidente*, vol. XIII, n.º 141, 142, (marzo-abril de 1935), pp. 303-322 y 11-34. El fragmento citado está extraído de <http://www.librosgratisweb.com/html/gaos-jose/filosofia-de-maimonides/index.htm> (17 de septiembre de 2009), p. 21. Y, también: Javier ROIZ, *Sociedad vigilante y mundo judío en la concepción del estado*, Editorial Complutense, Madrid, 2008, pp. 19, 313-315.

⁹ El argumento de Ockham, según lo elabora Gillespie, apuntaría a la contradicción implícita de postular simultáneamente la omnipotencia divina juntamente con la existencia de principios universales, causas últimas o un orden inmutable cognoscible por el hombre, puesto que, de existir principios universales el propio poder divino quedaría constreñido a ellos. En la teología que se insinúa en Scotus y se explicita con Ockham, lo único verdaderamente universal y necesario, sería la voluntad divina. La pluralidad ontológica del mundo queda así reducida a pura contingencia —contingencia que se entiende en un sentido devastador: pura probabilidad en un mundo sujeto a la arbitrariedad divina, donde el cielo puede devenir infierno o el justo, pecador *si Él así lo quisiera*. Cuenta Gillespie que Jean Calvin “was later so troubled by the injustice of such a God that he could only imagine him to be the devil in disguise” (p. 25). [Se sintió luego tan perturbado por la injusticia de tal Dios que sólo pudo imaginarlo como el diablo disfrazado.]

No en vano tres importantes sabios del pensamiento mediterráneo serán atacados o sencillamente ignorados por esta nueva teología: Aristóteles, Averroes y, una omisión tristemente elocuente de Gillespie, Moisés Maimónides.

En *Petrarch and the Invention of Individuality* y en *Humanism and the Apotheosis of Men* (capítulos 2 y 3) el autor renueva esta conexión entre la arbitrariedad de la voluntad divina que el nominalismo había bosquejado y aquello que, entrado *el Trecento italiano*, comienza a transmutar como una interioridad humana empapada de omnipotencia. Así se puede entender la lectura que el autor extrae de Francesco Petrarca (1307-1374); lectura que tiene como mar de fondo episodios muy agitados y convulsos de la historia europea con los que estos primeros humanistas tuvieron que vérselas y a través de los cuales no pocas veces asoma la ansiedad y el desamparo¹⁰.

Da por momentos la impresión que el profesor Gillespie atiende como a un eco

de la lontananza a este mundo de la Europa del sur. Se puede decir que lo presiente e intenta acercársele; es una pena que, sin embargo, a la postre, se deje arrancar por el viento del Nordeste al que, con embriaguez romántica, Hölderlin cantaba. En efecto, retumban en esta parte de su libro esas comprensiones un poco *à la Heidegger*¹¹: como cuando sostiene que el humanismo del norte de Europa, encarnado en Erasmo de Rotterdam y Martín Lutero, contenía un atractivo *mucho más democrático* y menos extravagante que el de los humanistas italianos puesto que su mensaje se recostaba en la simpleza de la fe y la condena a los excesos de la iglesia romana (p. 93). O cuando interpreta que el humanismo de Niccolò Machiavelli es cristiano en sentido amplio, aunque sea un cristianismo subordinado a las necesidades humanas de este mundo (p. 91). No es fácil extraer de Machiavelli una comprensión cristiana como la que Gillespie propone, y nos queda el regusto áspero de pensar que el autor la sostiene a condición

¹⁰ “I have spent all my life, to this moment, in almost constant travel...I, begotten in exile, was born in exile, with so much labor undergone by my mother, and with so much danger, that she was considered dead for a long time not only by midwives but by the doctors. Thus I experienced danger even before being born and I approached the very threshold of life under the auspices of death”. [He pasado toda mi vida, hasta este momento, en viaje casi constante...Yo, engendrado en el exilio, nací en el exilio, con tanto esfuerzo durante el parto, y con tanto peligro, que a mi madre la consideraron muerta por largo rato no sólo las comadronas, sino también los doctores. De esta manera, he experimentado el peligro incluso antes de nacer y me he aproximado al umbral de la vida misma bajo los auspicios de la muerte]. Francesco PETRARCA, *Rerum familiarum libri*, State University of New York Press, Albany, 1975, vol. 1, p. 7; citado por el autor en p. 46.

¹¹ Sobre Martín Heidegger y el humanismo puede consultarse el interesante artículo de Víctor ALONSO-ROCAFORT, “El olvido de la retórica en el posthumanismo heideggeriano”: *Política y Sociedad*, n.º 3 (2008), pp. 45-60. Allí sostiene el autor que “sería este humanismo procedente del norte de Europa...el encargado de mediar entre la metafísica tradicional y la revolución cartesiana en los albores del pensamiento moderno...Pero este humanismo, que es el único al que presta atención Heidegger, no es ni mucho menos el más importante que se dio en el complejo pensamiento filosófico que surgía de la baja Edad Media”. *Ibid.*, p. 49.

de desterrar a *Fortuna* o de apartar la constante preocupación del florentino por rebajar las expectativas voluntaristas (y omnipotentes) de eso que supone la *grandeza inherente* a la condición humana. Aquí los olvidos y omisiones del autor renuevan los de su maestro, Martin Heidegger—a quien cita como al pasar tanto en la obertura como en las conclusiones del libro. Con ello pone de manifiesto las dificultades y recelos con los que la metafísica septentrional europea ha tendido a menospreciar al humanismo cívico y al arte retórico oriundo de la cuenca mediterránea.

La versión cristiana y manipuladora de la retórica¹² reaparece en *Luther and the Storm of Faith* (capítulo 4) a través de la afiebrada crisis espiritual del padre de la Reforma. Se trata de una forma bastante violenta de apropiarse de la retórica que —bajo la égida del pensamiento cristiano— aparecerá atada a la Escritura y a la predicación militante. Una retórica que a diferencia del antiguo *orare* está enfáticamente dirigida a la acción y que se fundamenta en la profusión de la palabra, no en la hondura del silencio del cual emerge. Tan sólo unas palabras de Lutero que Gillespie cita como muestra de la coerción tormentosa a la que el autor refiere: “*Crux Christi unica est eruditio verborum dei, teologia sincerissima*” (p. 119)¹³.

Descartes's Path to Truth (capítulo 6) y *Hobbes' Fearful Wisdom* (capítulo 7) son

los capítulos encargados de afinar la conexión entre estos elementos de omnipotencia y voluntarismo teológico del cristianismo con la materia prima conceptual del pensamiento científico moderno, esto es: el poder. Los coqueteos de Descartes, a pesar de su escolarización jesuita, con la filosofía hermética de Cornelius Agripa y con el proyecto rosacruz (pp. 175ss.), su apuesta por la certeza del juicio y su remodelación de la metafísica en *mathesis universalis* (pp. 196-200) toman el pulso de un pensador que se propuso nada más y nada menos que el dominio y control absoluto del mundo natural a través de la aplicación metódica de la voluntad humana. Algo que hoy podríamos describir como un mecanismo todopoderoso de defensa frente al temor (humano) a la omnipotencia e infinitud de la divinidad. Finalmente, en el relato de nuestro autor será Thomas Hobbes el gran armonizador entre estas nociones aterradoras de lo divino, teñidas por la idea calvinista de la predestinación, y los supuestos modernos de la causalidad mecánica (pp. 225-228). Según Gillespie, la física hobbesiana no sólo enfatiza un mundo radicalmente atomizado donde todo está en movimiento, sino también que *sólo existe un tipo de movimiento*: aquel que tiende al impacto de un cuerpo sobre otro cuerpo. Movimiento que el sabio de Malmesbury caracteriza metafóricamente a través de expresiones geométricas y que

¹² “This understanding of the impact of Scripture and the importance of preaching clearly owes a great deal to the rhetorical tradition of humanism...Scripture...is the greatest act of rhetoric and God is the greatest rhetorician”. [Este entendimiento del impacto de la Escritura y la importancia de la predicación claramente le debe mucho a la tradición retórica del humanismo...La Escritura...es el acto de retórica más grande y Dios el mayor rétor].

¹³ [La cruz de Cristo es la única forma de conocer la palabra de Dios, es la más pura teología].

derivará en dos metonimias fundacionales de la ciencia moderna: que el conocimiento *es* poder —dos hermanos gemelos, en el decir de Francis Bacon— y que el saber que esta nueva ciencia persigue tiene como fin la ejecución del acto, la puesta en marcha de alguna acción (p. 231)¹⁴.

Nos encontramos así con un libro brillante, exuberante en cuanto su argumenta-

ción. Una obra que trata con respeto, paciencia y hondura a algunos de los fabulosos pensadores de una era, la moderna, que aferrándose a la ciencia como dogma y denostando a la teología como vanidad filosófica, todavía continúa predicando el miedo.

SILVINA VÁZQUEZ

¹⁴ Aunque Gillespie deseche en este punto la lectura que de Hobbes hace Quentin Skinner (pp. 222-223), cabría señalar su formación humanista. Al igual que Bacon, a quien asistió como secretario, Hobbes reflexiona científicamente a contraluz de su educación retórica: su edición de la *Retórica* de Aristóteles, su admiración por Tucídides, sus *Verse Life* en el ocaso de su vida serían apenas algunas muestras de su frondosidad como pensador.