

La secularización después de Blumenberg*

Antonio Rivera García

A la extensa bibliografía que podemos encontrar sobre el tema de la secularización, hay que añadir la reciente publicación de la tesis doctoral de Jean-Claude Monod, que lleva por título *La querelle de la sécularisation. Théologie politique et philosophies de l'histoire de Hegel à Blumenberg*¹. El autor, tras reconocer su deuda con las clásicas monografías de Hermann Lübbe y Giacomo Maramao², indica que pretende completarlas y, sobre todo, discutir la caracterización de este concepto como «categoría de la ilegitimidad» (S, p. 41). Hans Blumenberg es el autor que, en los últimos años, ha polarizado el debate filosófico de la secularización en torno a la legitimidad y realidad de la ruptura moderna. En concreto, el origen de la «querrela de la secularización» 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 extraerá un artículo titulado *Säkularisation. Kritik einer Kategorie historischer Illegitimität* (S, p. 203), que se encuentra en el origen de su monumental obra *Die Legitimität der Neuzeit*, cuya primera edición data de 1966 y la última de 1988.

La relevancia de la tesis de Monod radica en la atención prestada a la crítica que Blumenberg dirige contra los teoremas de la secularización, en especial contra la schmittiana teología política y las filosofías de la historia. El principal mérito de este libro, el balance de la cuestión de la secu-

* Este artículo forma parte del proyecto de investigación BFF2002-02315, financiado por el Ministerio de Ciencia y Tecnología y el FEDER. En cierto modo, puede considerarse el fruto de las discusiones y reflexiones planteadas en el curso de doctorado dedicado a Blumenberg que, en compañía de José Luis Villacañas, sin duda quien mejor conoce a este filósofo alemán en nuestro país, impartimos en los meses pasados. Quiero asimismo agradecer la valiosa participación en este curso de Olivier Feron, Alfonso Galindo, Esteban Molina y Antonio de Murcia.

1 Vrin, París, 2002, 317 pp. A partir de ahora S.

2 H. LÜBBE, *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, Alber, Friburgo/Munich, 1965; G. MARRAMAO, *Cielo y tierra. Genealogía de la secularización*, Paidós, Barcelona, 1998.

larización después de la intervención del filósofo alemán, está lastrado, sin embargo, en algunos capítulos por una insuficiente aproximación a la obra de este filósofo. Pues ni ha complementado el análisis de *La Legitimidad* con títulos tan decisivos como *Arbeit am Mythos*, que le habrían permitido comprender mejor la secularización en Marx y Nietzsche, ni ha seguido otros momentos decisivos de la querrela, como la crítica que formula Blumenberg a Marquard, ni ha subrayado el papel de la retórica moderna para superar las patologías del *Neuzeit*. En este artículo intentaré completar y corregir algunos de los argumentos que, como el de la contradicción entre la teología política y la autonomía de la esfera jurídico-política, podemos seguir en el, a pesar de todo, valioso libro de Monod. Asimismo, al final del artículo, argumentaré que la tesis de Blumenberg sobre el absolutismo teológico, que, como veremos, provoca una autoafirmación incompatible con el pensamiento de la secularización, resulta más plausible si, aparte de aplicarse al nominalismo, se predica sobre todo de la teología de la Reforma centrada en la *potentia absoluta Dei*.

1. LA COMPLEJIDAD DEL CONCEPTO DE SECULARIZACIÓN: TRANSFERENCIA O LIQUIDACIÓN DE LA HERENCIA CRISTIANA

La secularización es uno de esos conceptos modernos que, como indica Koselleck, se caracteriza por su multiplicidad de significados o contenidos semánticos. Jean-Claude Monod ha intentado aprehender la complejidad de este concepto en la historia, y por eso ha seguido los cambios que ha experimentado desde Hegel hasta Blumenberg. Simplificando al máximo, se podría decir que este concepto ha sido objeto de un uso débil y fuerte: el uso *débil* hace referencia a su significado técnico, esto es, a la conversión de personas o bienes eclesiásticos en seculares. Con el uso *fuerte* aludimos al concepto filosófico que, nacido —como señala Lübbe— en el siglo XIX, pretende caracterizar a toda una época. Monod afirma que, cuando nos detenemos en este uso, cabe distinguir entre una secularización como transferencia de contenidos teológicos a la esfera temporal y una secularización reducida a simple liquidación de la herencia cristiana.

El primer tipo cuestiona seriamente la legitimidad de la novedad moderna, pues los tiempos modernos tan sólo serían una mundanización del cristianismo. La crítica de Blumenberg se ha dirigido principalmente contra este tipo de secularización, o contra lo que él denomina teorema de la secularización, según el cual una teoría secular no sería más que teología secularizada. Los nombres de Weber, Schmitt y Löwith 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. Precisamente, los hitos fundamentales de la querrela de la secularización, que coinciden con dos de los tres capítulos del libro de Monod, se centran en la discusión que Blumenberg mantiene, por un lado, con el teórico de la teología política, y, por otro, con Löwith, el teórico de la filosofía de la historia. La segunda tesis, la que alude a la liquidación del cristianismo y que ha sido desplegada desde el republicanismo francés hasta Rorty (*S*, pp. 24-25), mantiene, en cambio, que la novedad revolucionaria aspira a liberarnos de la obligación religiosa y de los restos teológicos medievales. Monod apunta, por último, que, como la secularización es un concepto que contiene dos sentidos antagónicos, el de transferencia de contenidos teológicos a la esfera laica y el de emancipación de la religión, probablemente nos hallamos ante uno de esos conceptos contradictorios con los cuales Hegel pretendía explicar una realidad tan contradictoria como la modernidad (*S*, p. 35). Esta contradicción es el *leit-motiv* de todo el libro, y, por supuesto, de la primera parte de *La querelle de la sécularisation*, en la cual se repasa los hitos fundamentales de la historia de este concepto en Alemania, desde Hegel hasta Max Weber.

2. EL CONCEPTO HISTÓRICO-FILOSÓFICO DE SECULARIZACIÓN EN ALEMANIA

2.1. De Hegel a Nietzsche: de la realización a la liquidación del cristianismo

La secularización es uno de los conceptos nucleares o fundamentales de la filosofía alemana de la historia, cuyo hito principal debe localizarse en la obra de Hegel, el autor que interpreta los tiempos modernos como una *Verweltlichung* (mundanización) del cristianismo. La principal virtud de esta teoría se halla en su capacidad para suturar la brecha abierta por la modernidad y ofrecer así una concepción unitaria de la historia. La ruptura moderna queda integrada dentro del *continuum* histórico porque los contenidos modernos son vistos por el filósofo como realizaciones del cristianismo. Lejos de la corriente de pensamiento que ve la modernidad como una liquidación de la religión, esta tradición inaugurada por Hegel tiene un carácter eminentemente alemán. Recordemos a este respecto que no sólo la Ilustración alemana fue menos hostil al hecho religioso que la francesa, sino que, desde Goethe, solía vincular la Revolución francesa a la Reforma, otro de los acontecimientos centrales de la alemana filosofía de la historia.

Hegel —nos recuerda Monod— utiliza el término *Verweltlichung* (mundanización) para referirse a la realización (*Aufhebung*) de la religión cristiana o a la penetración del *Geist* en el *Welt*; pero nunca el latino *Säkularisierung* porque está connotado con la significación anti-cristiana de expropiación (*S*,

p. 46). Los tres momentos de la dialéctica de la *Verweltlichung* hegeliana nos muestran cómo se ha realizado en la historia el contenido verdadero de la religión. Movimiento dialéctico que, por lo demás, prueba que la secularización (*Verweltlichung*) tiene como objetivo la reconciliación de los tiempos modernos con los precedentes. El primer momento hace referencia a la separación, introducida por el monoteísmo judeo-cristiano, de lo espiritual (divino) y lo mundano, Iglesia y Estado, piedad y virtud. En una segunda etapa, durante la Edad Media, el catolicismo se alza contra esta separación, ya que una institución, la Iglesia, que encarna el principio espiritual separado del mundo, pretende dominar el mundo. Sin embargo, el dominio del mundo por la Iglesia católica no es espiritual, como demuestra el uso de medios religiosos externos y coercitivos o el fenómeno de las Cruzadas. Dentro del catolicismo, principio natural y espiritual siguen escindidos (S, p. 55). El tercer momento, la síntesis de los dos anteriores, es el de la *Verweltlichung* o reconciliación definitiva de espíritu y mundo. Esta reconciliación es anunciada por la Reforma y culminada por el saber especulativo. La Reforma de Lutero, a pesar de introducir el principio moderno de la individualidad absoluta, de la libertad subjetiva, también se caracteriza por la santificación del mundo (sacerdocio universal). Para Hegel, se trata de conservar esta segunda dimensión de la Reforma y superar la concepción luterana del reino de Dios como pura interioridad. La mundanización no es más que la realización del cristianismo a través de la espiritualización de lo profano, esto es, de la transformación del mundo por los principios espirituales, y de éstos por el mundo, de forma que, al final, lo sagrado se mundaniza y lo temporal se sacraliza (S, p. 58). Como es sabido, el Estado moderno es la institución encargada de producir dicha síntesis o de realizar el cristianismo. A este respecto nos dice Hegel que el Estado, si bien no es *geistlich* (clerical) como la Iglesia católica, es algo mejor, *geistig* (espiritual), por cuanto la herencia cristiana ha penetrado en él de forma inmanente.

Si para Hegel el pensamiento de la secularización, entendida como *Verweltlichung*, se refiere a la realización en el mundo del espíritu cristiano, los filósofos Feuerbach, Marx y Nietzsche entienden la secularización como un proceso de liberación o emancipación del dominio religioso. De Feuerbach a Nietzsche cabe apreciar un continuo *crescendo* en la pretensión de liquidar el legado cristiano. En Feuerbach, sin embargo, domina todavía la secularización como transferencia, pues, por un lado, los atributos de Dios se transfieren al hombre (*homo homini Deus*), de forma que la antropología filosófica ocupa el lugar vacío dejado por la teología; y, por otro, la política aparece como una religión secular. Feuerbach escribe que «el protestantismo conduce directamente a la república» porque, al igual que la Reforma religiosa nos liberó del catolicismo religioso, la Reforma política o republicana-

nismo debe liberarnos del catolicismo político de los tiempos modernos, esto es, del principio jerárquico y de sus consecuencias, principalmente del derecho civil romano y penal (S, p. 68).

Las reflexiones de Marx sobre la secularización son más complejas, en la medida que si bien cabe analizar, y así lo hace Löwith, su filosofía de la historia como una traducción laica de la escatología cristiana; no es menos cierto que la política marxiana pretende emanciparnos de esta religión. Ello le obliga a rechazar toda filosofía que, como la de Feuerbach, constituye una *Verweltlichung* del cristianismo, una simple transferencia de los abstractos atributos de la divinidad al hombre, o una mera sustitución de una religión por otra. Tal operación se presenta como la *Verweltlichung der Philosophie*, esto es, como la superación de la filosofía abstracta y la apertura a una praxis política capaz de transformar el mundo (S, p. 72). Suficientemente conocida es la crítica de la religión contenida en la obra de juventud *La cuestión judía*. Tan sólo mencionar que, para Marx, el retraso del Estado alemán era debido a que se fundamentaba en el cristianismo, en una religión cuya esencia individualista o *privada* generaba una sociedad completamente atomizada. Éste es el punto de convergencia de cristianismo y liberalismo: ambos son antisociales, ambos son responsables de la diferencia generada entre la abstracta igualdad de todos los hombres ante Dios, o de todos los ciudadanos ante la ley, y la real desigualdad que padecen los cristianos y los ciudadanos separados en clases. La crítica de la religión cristiana desemboca de este modo en la crítica política dirigida contra el Estado democrático liberal, representativo y tolerante; Estado que, según Marx, constituye la más cristiana de las instituciones porque consagra la separación entre la realidad de la sociedad civil, en cuyo seno el hombre carece de auténtica libertad, y el abstracto ideal público.

Marx prosigue la tradición filosófica alemana cuando otorga una gran importancia a la Reforma, a la teórica, teológica e insuficiente revolución de los alemanes, cuyo fruto principal, la libertad interior, debe completarse en el plano práctico o político. El protestantismo aparece a los ojos de Marx como una religión burguesa que legitima la *secularización* de los bienes eclesiásticos (y aquí hace uso del sentido técnico o jurídico del término), de la cual sale beneficiada la nueva clase emergente, convertida ahora en propietaria de los bienes secularizados. La Reforma, con la expoliación de la Iglesia católica, ha dado el primer paso en el proceso de liberación del hombre. Ahora bien, el progreso, la emancipación real, sólo tendrá lugar cuando los expropiadores sean expropiados, cuando el proletariado expoliese las tierras y medios de producción que han pasado a manos de los magnates del capital (S, p. 79). Según Monod, el autor de *El Capital des-metaforiza* la secularización porque acaba aproximando su sentido filosófico, abstracto o teórico, el relativo a un

concepto que interpreta la historia occidental como un irreversible proceso de liquidación del pensamiento cristiano, a su significado más concreto o técnico; esto es, la devuelve al plano económico-jurídico (*S*, p. 81).

En un libro donde Blumenberg ocupa una posición tan destacada, sorprende que Monod no mencione las páginas de *Arbeit am Mythos* en las cuales su autor demuestra con una original argumentación que Marx no ha logrado, pese a todo, emanciparse del cristianismo. Que Marx sigue encadenado a las viejas categorías del cristianismo, se puede comprobar cuando analizamos cómo emplea el mitologema de Prometeo, que, por lo demás, resulta tan esencial para los filósofos del siglo XIX. Ya Schelling había convertido al titán griego, en su obra de 1856 *Philosophie der Mithologie*, en una figura esencial para la filosofía de la historia. Aquí, el idealista alemán se apartaba de la interpretación politeísta del mito, e identificaba en la práctica el enfrentamiento entre Zeus y Prometeo con el dualismo entre el Padre creador y el Hijo salvador presente en el monoteísmo cristiano³. Dualismo que Schelling llevaba, como podemos leer en el siguiente fragmento, hasta la ruptura con el primer mandamiento del Decálogo: «frente a lo divino, Prometeo es voluntad, voluntad invencible, inmortal incluso para Zeus, capaz de plantarle cara a Dios» (cit. en *TM*, p. 589). Para Blumenberg, éste sería también un ejemplo de la interpretación cristológica del «tremendo apotegma», *nemo contra deum, nisi deus ipse*, que cita Goethe al comienzo de la IV parte de *Poesía y verdad*. En contraste con la interpretación politeísta que Blumenberg atribuye a Goethe, Schelling lee el apotegma en el sentido dualista de que sólo otro dios, el Hijo, puede oponerse al Padre. Tal dualismo es necesariamente cristiano porque acaba resolviéndose en unidad: Prometeo, que ha pasado a convertirse en «el principio de la humanidad» (*TM*, p. 613), en el «insigne modelo del yo humano», vence y termina ocupando —ésta es la clave del mito decimonónico— el lugar de Zeus. El Prometeo idealista —concluye Blumenberg— es la imagen del «terrible rodeo que ha de dar lo divino a través de lo antídívino para poder llegar a sí mismo» (*TM*, p. 612). El rodeo, la espera —uno de los medios de significación del mito—, ha durado siglos. Pero ahora, en el siglo XIX, el hombre por fin tiene conciencia de que él mismo es Dios.

Marx, aunque con el tiempo pretenda haberse alejado totalmente de Feuerbach, nunca abandonará la interpretación idealista del mito. Desde luego, en su disertación de doctorado, Prometeo es «el santo y mártir más ilustre» (*TM*, p. 617). La confesión que el joven filósofo atribuye al titán, «en una palabra, que odio a todos los dioses», demuestra que ya no estamos ante el mito griego, pues el enemigo de todos los dioses no puede ser el Prometeo

3 H. BLUMENBERG, *Trabajo sobre el mito [=TM]*, Paidós, Barcelona, p. 589.

antiguo, el cual únicamente se oponía a que otro dios no le admitiera a su lado, pero de ningún modo aspiraba a ocupar su lugar. Entonces, cabe preguntarse quién puede ser el enemigo de todos los dioses. La respuesta, añade Blumenberg, es sencilla: el dios único y omnipotente, el defendido por Pablo en el Areópago (*TM*, pp. 278-280), el que ha abandonado el orden politeísta basado en el reparto de poderes y ya no admite a su lado a ninguna otra deidad (*TM*, p. 621). La interpretación juvenil no se desvanece con los años: el Marx de *El Capital* todavía sigue apegado a Prometeo como metáfora de la humanidad, ahora confundida con el proletariado, que se libera a sí misma. En el capítulo XIII de esta obra, Prometeo no es más que la prefiguración del proletariado encadenado «a las desnudas rocas de la producción capitalista» (*TM*, p. 625). Y es que, en el fondo, los revolucionarios del siglo XIX sólo han pensado en la sustitución de una omnipotencia por otra, y probablemente por esta razón, aparte de no haber superado la peor herencia del cristianismo, no han sabido generar una teoría política resistente al absolutismo y al Estado total. Hay en sus obras tanta teología política como en la de Schmitt. En realidad, desconocen la valiosa lección que Blumenberg extraerá más tarde del mito griego: la libertad del hombre no se puede alcanzar sin la división de las poderosas instituciones políticas, las cuales, tras la autoafirmación moderna, han de tener forzosamente un origen artificial y democrático.

Después del fracaso de Marx, la *secularización-liquidación* parece ser culminada por Friedrich Nietzsche. Para el autor del *Zarathustra*, Marx no ha conseguido desprenderse completamente del legado cristiano: sigue inconscientemente atrapado en la *secularización-transferencia* porque asume los principios cristianos del valor infinito de los individuos y de la igualdad. Nietzsche considera que el socialismo, el anarquismo, e incluso el ateísmo, son diversos ejemplos de *religiones seculares* o de simple transferencia de los principios cristianos a las esferas seculares de conocimiento. Se trataría, por tanto, de combatir el cristianismo latente no sólo en las instituciones seculares, empezando por el Estado, sino también en las ideologías que se presentan como anti-cristianas.

Pese a la desvalorización nietzscheana, cabe preguntarse si realmente es posible la emancipación completa de la teología cristiana, y, por tanto, si el pensamiento de Nietzsche no estaría todavía condicionado por esta religión. Monod y Blumenberg apuntan esta idea. El primero menciona un fragmento de una carta que Nietzsche dirige en 1881 a Gasta («soy el descendiente de líneas enteras de eclesiásticos cristianos — ¡perdóneme esta limitación!») (cit. en *S*, p. 92) donde reconoce la contradicción de declararse heredero de una herencia que pretende abolir. Asimismo, el autor de *La querelle* indica que se puede entender las obras de Nietzsche, e incluso los mismos títulos de algunas de ellas, *Ecce Homo* o *El Anticristo*, como una parodia de las Escrituras.

Argumento que, a mi juicio, no tiene demasiado peso para demostrar los límites de la liquidación nietzscheana, pues, precisamente, la parodia, la ridiculización, de lo sagrado constituye el rasgo más propio de Satanás, uno de los restos, como ha señalado Blumenberg, más míticos, politeístas o menos serios del cristianismo. El diablo, cuya naturaleza consiste en su «falta de naturaleza» porque al igual que Proteo se sirve de una manera omnipotente de las metamorfosis, no es más que una parodia del realismo de la encarnación (*TM*, p. 152). Y si a algún sitio podría llevamos tal parodia no es de vuelta al cristianismo, sino a los dioses griegos que, en contraste con la seriedad del dogmático Dios monoteísta, pueden jugar, metaforsearse —lo contrario de la encarnación— e incluso reír.

Con mayor fortuna que Monod, Blumenberg ha demostrado que el nietzscheano mito del eterno retorno comparte con el dogma cristiano algunos de sus rasgos más importantes. Ciertamente, el mito del retorno de lo igual, que hace indiferente cada paso del ciclo cósmico, se halla en las antípodas del mundo y de la historia cristiana que concibe la pasión y redención de Cristo como un acontecimiento absoluto, único e irrepetible (*TM*, p. 268). Sin embargo, Nietzsche también coincide con el reduccionismo dogmático en combatir la prolijidad, uno de los principales medios de significación del mito y de la retórica, en aquellos fragmentos donde atribuye la calidad del mundo a una razón única y suficiente, si bien ésta ya no depende de Dios sino del hombre mismo (*TM*, p. 270). La criatura, y no la divinidad, se convierte ahora en el artífice de toda su realidad, en el *autor* de una obra de arte total. Este *autor*, y aquí Blumenberg demuestra su perspicacia, se encuentra más cerca del solitario creador *ex nihilo* cristiano que del antiguo. Por otra parte, el eterno retorno es «un mito de la propia forma del mito», que por haber concedido más importancia a la forma, tan abstracta y universal como los atributos del dios metafísico, que a la materia mítica, «pierde su capacidad genuina de ser portador de nombres y, en vez de ser una sola historia, tener —como el mito— historias» (*TM*, p. 658).

Aparte del reduccionismo que implica el *mito formal* del eterno retorno, Nietzsche toma del dogma cristiano su antropocentrismo. La religión monoteísta es antropocéntrica porque, cuando desaparece la pluralidad de dioses, el único relato o historia posible ha de versar sobre las relaciones de Dios con su criatura; lo cual, tiene, como contrapartida, que el hombre se convierta en el centro del dogma. La tesis de Feuerbach sobre el origen de la religión, en la medida que ve a la divinidad como la autoproyección del hombre en el cielo, sólo sirve para explicar la confesión centrada en las relaciones de Dios con el hombre. Por contra, en el genuino mito griego, la criatura no es el protagonista de las historias, sino el beneficiario de unos relatos que sirven para despotenciar o apaciguar el absolutismo de la realidad (*TM*, p. 147). Pues bien,

la visión que nos proporciona Nietzsche del mitologema de Prometeo parece dar la razón a Blumenberg. En *La gaya ciencia*, Prometeo es «la figura prototípica del autodescubrimiento de la divinidad del propio hombre» (TM, p. 657). El titán se parece al nuevo receptor del mitologema del eterno retorno, al *Übermensch*, «al hombre más animoso posible», al «más vivo afirmador de lo que es el mundo». El mito griego, sin embargo, no es antropocéntrico como admite el mismo Esquilo: «representa la historia que le pasa a un dios a causa de los hombres, no la historia de los hombres consigo mismos». De ahí que, finalmente, Prometeo pueda ser, como desea Nietzsche, una máscara de Dioniso, pero nunca una alegoría del hombre (TM, pp. 649-650). Una vez más, el Prometeo decimonónico nos permite comprobar que en este siglo la secularización no puede identificarse con la completa liquidación del dogma cristiano.

2.2. *El momento weberiano: secularización y desencanto*

Aun sabiendo que no hay ciencia sin valores o convicciones, el análisis sociológico de Weber aspira a la neutralidad valorativa. Ya no se trata, como en el caso de los filósofos anteriores, de luchar contra los valores cristianos. La función del sociólogo no es la del político, no tiene un fin práctico, ni puede proclamar la superioridad de un valor sobre otro. La secularización no es para el sociólogo Weber un programa político, sino tan sólo una categoría fundamental para comprender la modernidad. Monod señala que la clave del estudio de Weber se halla en la distinción entre desencanto del mundo (*Entzauberung der Welt*) y secularización (S, p. 99), diferencia que en cierto modo se corresponde con la discriminación entre la secularización como liquidación y como transferencia.

El desencanto moderno del mundo implica el rechazo de las mediaciones mágicas, particularmente las de la Iglesia católica; supone, además, prescindir de Dios o de la teología para explicar los procesos naturales; y, por último, lleva al abandono de la creencia en un sentido ético o natural del mundo. Si bien Monod no considera iguales el desencanto y la secularización-liquidación pretendida por Marx o Nietzsche, resulta evidente que la última característica citada del desencanto es incompatible con el cristianismo y con cualquier tipo de religión secular o de sustitución. Si entre las raíces del desencanto se encuentra el protestantismo, y en especial el calvinismo caracterizado por su hostilidad hacia todo tipo de magia, incluidas las reliquias católicas y los sacramentos o medios externos de salvación, ha de concluirse forzosamente que el desencanto, por desembocar en la pérdida de sentido ético del mundo, no puede ser una consecuencia querida por un cristianismo tan anti-gnóstico como el calvinista.

Monod, siguiendo a Weber, añade que el protestantismo consume la tendencia contraria a la magia que inicia el judaísmo con su ética de la ley y con las profecías que hacen al mundo previsible (S, p. 101). Las raíces de este desencanto, aparte de religiosas, también son científicas y económicas. El declive de las creencias mágicas es favorecido tanto por la ciencia griega y el posterior desarrollo empírico de la ciencia, como por la desaparición de las comunidades agrarias y por la ética racional intramundana que se impone en los contextos históricos donde triunfa la burguesía urbana. Las clases burguesa y proletaria ya no dependen de fuerzas extra o sobre-humanas, sino de la organización social y del dominio científico-técnico de la naturaleza. No obstante, Weber también ha subrayado los límites de este dominio. Como buen relativista, opina que la racionalidad científica no es omniexplicativa, ni permite enseñar cómo se debe actuar en la esfera práctica (S, p. 104).

Junto a la tesis del desencanto, que interpretada hasta sus últimas consecuencias puede conducir a la superación de cualquier religión o creencia en un sentido natural u objetivo del mundo, encontramos en la sociología weberiana algunos de los más claros y famosos teoremas de la secularización. Particularmente conocidos son los que aluden a la transferencia de los principios de las sectas americanas y del ascetismo calvinista a la esfera secular. Entre los precursores de esta tesis weberiana podemos citar principalmente a Tocqueville, Jellinek o Troeltsch. El teorema de la secularización que aparece en el artículo de 1906 sobre las sectas americanas no puede ser más sencillo: las sectas religiosas son sustituidas por asociaciones laicas que continúan cumpliendo la función de las primeras y en las que se conserva el mismo estado de espíritu colectivo. Sin embargo, la otra famosa transferencia, la producida desde la teología protestante calvinista a la esfera económica, no resulta, a juicio de Monod, un ejemplo tan claro (S, pp. 108-109). Se trata de una transferencia mucho más compleja, puesto que el ascetismo calvinista, cuyo fin radica en la salvación, únicamente puede fomentar los deberes intramundanos si antes salva el obstáculo de la predestinación y de la indiferencia ante las obras. El medio utilizado ha hecho época: el éxito profesional considerado como índice de *certitudo salutis*.

Los análisis weberianos demuestran, según Monod, que el desencanto no coincide con la transferencia de actitudes religiosas a la esfera temporal (S, p. 109). Esta última modalidad de secularización suele generar, en contraste con el desencanto, nuevas formaciones de sentido, o nuevas religiones seculares que, como la filosofía de la historia idealista o el materialismo histórico, se oponen al abandono de una significación ética del mundo y de la existencia humana. Pero el desencanto tampoco coincide, según Monod, con la secularización-liquidación. Precisamente, esta diferencia le permite explicar el actual retorno de las religiones e incluso los fundamentalismos modernos. El autor

de *La querelle* aventura la hipótesis de que la secularización moderna debe interpretarse como un proceso de desencanto que lleva a un dominio racional y técnico de la naturaleza, mas no como una retirada completa de la religión, la cual seguiría dominando determinados ámbitos sociales (S, p. 110). Ahora bien, las fronteras, como hemos explicado más arriba, entre la secularización-liquidación y la *Entzauberung der Welt* se difuminan cuando esta última va unida a la pérdida de significación del mundo. Tan sólo parecería acertada la tesis de Monod si rebajáramos el desencanto a una actitud racional contraria a la magia. Por lo demás, si entendemos la secularización como salida del monoteísmo judeo-cristiano, Weber, con su desencanto y relativismo politeísta, y Blumenberg, con su retórica y mito politeísta, estarían más cerca de conseguirlo que Feuerbach, Marx o Nietzsche.

3. PRIMER TEOREMA DE LA SECULARIZACIÓN: LA TEOLOGÍA POLÍTICA

Monod destaca, a lo largo del extenso capítulo dedicado a la teología política, la contradictoria o ambivalente solución que en los textos schmittianos se da al problema de la secularización o de la relación entre religión y política. Así, a la omnipresencia estructural de la teología política, la cual suele ser elevada al rango de esencia de lo político, se contraponen su localización en una época pretérita marcada por el dominio de la esfera teológico-metafísica (S, p. 142). Es decir, a unos textos donde se convierte en necesaria la teología política, ya que se trataría de la verdad de lo político, se oponen otros donde se subraya su contingencia histórica, su vinculación al absolutismo del Antiguo Régimen. Esta contradicción es fruto, según Monod, de diversas aproximaciones metodológicas a este problema, pues en Schmitt convive el estudio ontológico de la política con la historia de los conceptos y la sociología histórica (S, p. 154). No está aquí muy afortunado el autor de *La querelle de la sécularisation*. Basta leer la *Teoría de la Constitución* de Schmitt para comprender que los secularizados conceptos de soberanía y representación siguen siendo válidos para una política contemporánea hostil al liberalismo.

Monod también destaca la tensión que se produce en la obra de Schmitt entre, por una parte, la conocida aseveración de que todos los conceptos políticos fundamentales son conceptos teológicos secularizados, de forma que con esta transferencia de la teología a la política se convierte en altamente problemática la caracterización de la modernidad como época de novedades; y el reconocimiento, por otra parte, de que en los tiempos modernos se produce una deseable autonomía de la esfera política, lo cual obliga a expulsar de este ámbito al teólogo, cuyo rastro se puede seguir en la teoría de los derechos humanos o en el derecho internacional que moraliza las leyes. De nuevo, Monod pretende aplicar a la obra del jurista alemán la doble cara de

la secularización: como transferencia o liquidación de la teología cristiana. De ahí que al teorema de la secularización propugnado por la teología política oponga la defensa de una ciencia jurídica y de una política autónomas, no contaminadas por el universalismo del teólogo que suprime las determinaciones, los límites concretos, de la política. En mi opinión, no es cierto, como intentaré demostrar en las páginas siguientes, que exista en Schmitt una contradicción entre la teología política y la defensa de la autonomía de la esfera jurídico-política. El error de Monod se debe probablemente a que no ha apreciado la profunda diferencia que existe entre la autonomía schmittiana y la liberal (*S*, p. 194).

3.1. Conceptos políticos secularizados: soberanía y representación

El autor de *La querelle* opina con razón que el estudio de la secularización no sólo exige detenerse en la teología política schmittiana, sino también en la de Kantorowicz, especialmente en el libro *El doble cuerpo del rey*. Tres razones aconsejan su atenta lectura. En primer lugar, Kantorowicz, al distinguir entre secularizaciones paganas y cristianas, nos obliga a reconocer que nuestro concepto no está vinculado únicamente a la religión de Cristo. Un claro ejemplo de secularización pagana puede apreciarse en el Renacimiento —la época más proclive a este tipo de secularizaciones— cuando el artista es declarado soberano y elevado a la altura de pequeño-Dios creador, como tan gráficamente refleja la coronación de Petrarca en el Capitolio (*S*, p. 134). En segundo lugar, este jurista ha incrementado la complejidad del proceso de secularización. En concreto hace referencia a diversos conceptos teológicos que, antes de ser secularizados, habían sido el resultado de una transferencia efectuada desde el derecho imperial a la teología. La tesis de que los conceptos de la teología política no se derivan directamente de la religión cristiana sino del derecho imperial, guarda una cierta similitud con la crítica que Peterson dirige a Schmitt. El mejor ejemplo de esta compleja secularización se encuentra en la expresión «amor a la patria» o «morir por la patria» que, primero, fue un concepto secular unido a la ética patriótica romana; después, durante la Edad Media fue des-secularizado o espiritualizado, de modo que la patria fue transferida al cielo y ese gesto extremo de amor que consistía en morir por ella, ahora bajo la modalidad de martirio y defensa —como sucede en las Cruzadas— de la religión, pasó a convertirse en una demostración de *caritas* cristiana. Finalmente, en la modernidad el concepto es re-secularizado, y acaba adoptando el significado de sacrificio público y de *publica caritas*. Ahora bien, esta re-secularización no implica una simple vuelta a la significación primigenia del *pro patria mori*, pues, tras la última transferencia desde la teología, se incorpora al concepto de

sacrificio cívico la dimensión de deber sagrado y de recompensa eterna. Por último, la obra de Kantorowicz resulta muy valiosa para seguir la deuda contraída por el derecho público y la institución estatal con la teología cristiana y el derecho canónico.

Monod se pregunta, en la línea crítica de Blumenberg, si realmente puede ser moderna la secularizada teología política cuando está íntimamente unida a formas de dominación carismática, y, sin embargo, el desencanto moderno impone paulatinamente —como nos recuerda Weber— una dominación legal-racional. Carl Schmitt sí ve en la legitimidad carismática una forma secularizada *moderna*, aunque en este caso se trate de la secularización como transferencia de contenidos teológicos que, según Blumenberg, se encuentra al servicio de la reaccionaria deslegitimación de los tiempos modernos. Schmitt deriva la legitimidad carismática de la teología política luterana, cuyas raíces se pueden encontrar en las páginas de Rudolf Sohm, en el teórico de la hierocracia cristiana, para quien toda fe cristiana es carisma o gracia incompatible con la legalidad y legitimidad jurídicas (*S*, p. 119).

En la teología política schmittiana, el concepto secularizado por excelencia es el de soberanía. No olvidemos que la *Teología Política* de 1922 se subtitula «Cuatro capítulos sobre la teoría de la soberanía». Aunque el jurista habla sobre todo de la transferencia de los atributos de Dios al príncipe, fundamentalmente el de su *potestas absoluta*, también ve una secularización en la teoría de Joseph De Maistre sobre la identidad de infalibilidad papal y soberanía: «la infalibilidad constituye para De Maistre —nos informa Schmitt— la esencia de la decisión inapelable, y la infalibilidad del orden espiritual es idéntica a la soberanía del orden estatal; ambas palabras, *infalibilidad* y *soberanía*, son *parfaitement synonymes* (*Du Pape*, cap. 1)»⁴. Esta secularización católica contrasta nítidamente con la ilegítima secularización protestante que, para De Maistre, se halla en el origen de la soberanía popular de Rousseau. Frente al orden y estabilidad que genera la soberanía inspirada en la infalibilidad papal, la rousseaniana justifica el derecho de resistencia del pueblo y la revolución (*S*, p. 125). El contrato social, tan distinto del *pactum dominationis* medieval, también suele considerarse por los autores de la contrarrevolución católica como una secularización de la relación vertical directa, o sin mediaciones, que mantiene el creyente protestante con su Dios. Por tanto, el contrato social, marcado por la atomización de las relaciones sociales, podría tratarse de un nuevo concepto secularizado, y el Estado liberal del punto culminante de la *Reforma* (*S*, pp. 148-149). La distinción entre una secularización legítima o católica y otra ilegítima o protestante consti-

4 C. SCHMITT, *Teología Política*, en *Estudios Políticos*, Cultura Española, Madrid, 1941, p. 55.

tuye una de las claves, a mi juicio, de la compleja secularización schmittiana. Ésta podría ser examinada como una —siempre católica— *complexio oppositorum*, ya que los conceptos políticos más importantes proceden de teologías opuestas, en particular de las teologías luterana, calvinista y católica: la legitimidad carismática se deriva de la teología luterana; la decisionista y moderna soberanía, aunque también puede ser considerada una secularización de la infalibilidad del obispo de Roma, suele ser el fruto de una transferencia al soberano del poder absoluto del Dios calvinista;⁵ y, finalmente, la genuina y antiliberal representación política constituye una secularización de la representación de la Iglesia católica.

Las conclusiones vertidas por Schmitt acerca del jurista francés Jean Bodin, a quien atribuye prácticamente la paternidad de la teología política, le parecen a Monod especialmente discutibles. En su opinión, el atributo fundamental de la soberanía bodiniana, la facultad de dar y anular a discreción las leyes sin necesidad del consentimiento de superior, igual o inferior, y la consecuencia ulterior de que sea irresponsable, de que no deba responder ante ninguna instancia política, sea el parlamento o cualquier otro magistrado, más que el resultado de una secularización, de una transferencia desde la teología, podría analizarse —y la crítica de Blumenberg casi siempre va en esta dirección— como una elaboración jurídico-constitucional autónoma, como uno de los problemas genuinos de la política (*S*, p. 128). Lo cierto es que si, por un lado, Bodin atribuye en numerosos pasajes al soberano la *potestas absoluta* de Dios⁶, en virtud de la cual no se encuentra ligado por sus propias leyes o mandatos, no es menos cierto, por otro lado, que Schmitt distingue claramente la soberanía de Bodin, «inscrita en el pensamiento tradicional del orden»⁷, del decisionismo hobbesiano claramente inspirado en la *potentia Dei absoluta*.

Si el concepto de soberanía se halla en el núcleo de la primera *Teología política*, el otro gran concepto de la teoría política, el de representación, constituye el centro de la obra de 1924 *Römischer Katholizismus und politische Form*. Sin embargo, en el largo capítulo dedicado a la teología política, Monod apenas ha tratado este tema. Se limita a decir que la Iglesia católica ofrece un concepto de representación, de articulación de lo individual y lo colectivo, de los fieles en la institución, que debería inspirar al Estado

5 *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica* [=SM], Tecnos, Madrid, 1996, pp. 28-29.

6 Especialmente significativa es la teología política que defiende el sabio calvinista Curcio en el *Colloquium heptaplomeres* (CEC, Madrid, 1998, pp. 55-56).

7 «En ella [en la teoría bodiniana] subsisten la familia, el estamento y otros órdenes e instituciones legítimos, y también el soberano es una instancia legítima, a saber, el rey legítimo» (*SM*, p. 29).

moderno. Según Jean-François Kervégan, esta teoría de la representación demuestra que Schmitt se ha tomado en serio el tema de la secularización, ya que para el alemán los conceptos políticos no son más que «des transpositions de concepts théologiques»⁸. La representación política (*Repräsentation*) en la que piensa Schmitt no debe confundirse, como ya explicaba Hegel, con la representación privada (*Vertretung*) que sujeta el arbitrio del representante al mandato del representado. La representación existencial o política no es la de los individuos electores, la de sus plurales y heterogéneos intereses, sino la de una idea o una realidad transcendente, «la unidad política como un todo», a la que llamamos Estado o pueblo. De esta tesis se derivan principalmente dos consecuencias: en primer lugar, ni el orden jurídico puede ser deducido de normas generales, ni el representante puede estar limitado por las leyes, sino que, por el contrario, las normas se deducen de la idea de orden que el representante ha de hacer visible; y, en segundo lugar, la representación exige una jerarquía o relación vertical de mando y obediencia que implica la subordinación de los ciudadanos al mandato del representante. Pues bien, todo ello se encuentra de forma ejemplar en la Iglesia de Roma, la cual extrae su representación «de lo alto»⁹, es decir, representa una realidad transcendente, a Dios encarnado, con el objeto de establecer una mediación entre el ser de Cristo y la *civitas humana* (C, p. 22), y, además, presupone una jerarquía (C, p. 29).

Particular importancia tiene el fragmento de *Catolicismo romano y forma política* donde se expresa que no hay representación en el Leviatán hobbesiano porque «no cabe representar ante autómatas y máquinas, del mismo modo que ellos tampoco pueden representar y ser representados» (C, p. 26). El Leviatán no es el ser transcendente, la idea u orden realmente existente al que alude Schmitt. Tanto el representante como el representado deben tener una autoridad personal. El representado, si no es una dignidad personal, al menos ha de ser una idea (Dios, pueblo, igualdad, libertad) que, «en la medida en que es representada, queda personificada» (C, p. 26). Ahora bien, nunca se trata de un «concepto cosificado» como lo es el Leviatán, o la decimonónica polaridad burgués/proletario que agrupa «a la sociedad objetivamente, según la posición en el proceso productivo, y por ello se corresponde con el pensamiento económico» (C, p. 25)¹⁰. Recordemos, por lo demás, que, para

8 J.-F. KERVÉGAN, «Carl Schmitt et la crise de la représentation», en J.-F. KERVÉGAN (ed.), *Crise et pensée de la crise en droit. Weimar, sa république et ses juristes*, Lyon, Ens Éditions, 2002, p. 162.

9 C. SCHMITT, *Catolicismo y forma política* [=C], Tecnos, Madrid, 2000, p. 32.

10 En la *Verfassungslehre*, Carl Schmitt ha explicado con más claridad quién es ese sujeto o ser transcendente representado: «representar es hacer perceptible y actualizar un ser imperceptible mediante un ser de presencia pública [...] Esto no es posible con cualquier especie de ser, sino que supone una particular especie del ser. Una cosa muerta, desvalorizada o desprovista de

Schmitt, el Parlamento de comienzos del siglo XX se había limitado a ser el órgano de expresión de la lucha de clases, y, por lo tanto, había sustituido la genuina y pública *Raprsentation* por la privada *Vertretung*.

En mi opinión, el *Ordnungsdenken* del Schmitt de 1934 hace referencia a un Estado que podría entenderse también como una secularización de la Iglesia católica. Sobre todo porque la superioridad de la nueva forma política se debe a la misma razón, a que es una auténtica *complexio oppositorum*, por la cual ha triunfado la Iglesia católica durante siglos. El nuevo Estado, aparte de integrar los conceptos políticos de soberanía y representación, vinculados a teologías muy diversas, nos ofrece una versión muy compleja de representación. Se trata de una «institución de instituciones», «en cuyo orden muchas otras instituciones en sí autónomas encuentran su defensa y su orden» (*SM*, p. 64). En cierto modo, esta complejidad «católica» del Estado supone restaurar la representación de los estamentos en una época en la que éstos, como consecuencia de la Revolución Francesa, ya han desaparecido; pues la identificación de un único estamento con toda la nación significó el fin de la propia idea de estamento, «que, por definición, presupone una pluralidad de estamentos para que exista un determinado orden social», y la penosa sustitución de la idea pública o *subjetiva* de representación por aquella privada u *objetiva* que tutela únicamente intereses materiales (*C*, pp. 24-25).

3.2. *El liberalismo, el enemigo de la teología política*

Desde Donoso Cortés, la comparación entre la política y la religión resulta frecuente: la monarquía se corresponde con el monoteísmo, el republicanismo con el politeísmo, la monarquía de los contrarrevolucionarios con el teísmo, el constitucionalismo con el deísmo, el anarquismo con el ateísmo, etc. Para un contrarrevolucionario resulta especialmente peligroso el deísta constitucionalismo liberal porque aspira a prescindir del concepto de soberanía. En oposición al decisionismo político que exigen los tiempos de crisis, la cultura del compromiso y de la tolerancia defendida por el hombre liberal difiere, suspende, indefinidamente la toma de decisiones. El Parlamento es el

valor, una cosa inferior, no puede ser representada. Le falta la superior especie del ser, que es susceptible de una elevación al ser público, de una *existencia* [...] Aquello que sirve tan sólo a cosas privadas y a intereses privados puede, es cierto, ser representado; puede encontrar sus agentes, abogados y exponentes, pero no será *representado* en sentido específico [...] En la representación, por el contrario, adquiere apariencia concreta una alta especie del ser. La idea de la representación se basa en que un pueblo existente como unidad política tiene una alta y elevada, intensiva especie del ser, frente a la realidad natural de cualquier grupo humano con comunidad de vida» (*Teoría de la Constitución*, Alianza, Madrid, 1982, p. 209). «Así, pues, el hecho de que X actúe por medio de Y, presente, o por un millar de tales Y, no es representación» (*Ibidem*, p. 210).

órgano donde, por la inacabable discusión de los representantes, tiene lugar la puesta en escena de la indecisión liberal. Resulta evidente, como no deja de señalar Monod, que el pensamiento decisionista del católico Schmitt conecta con la doctrina de la decisión de Kierkegaard, con la teología de Pablo sobre la inminencia de la catástrofe, y con la teología protestante de la crisis de un Gogarten o de un Barth, teólogos que censuraban la metafísica liberal como una metafísica de la indecisión. También convendría detenerse en el concepto de neutralidad que subyace a la tolerancia liberal. Schmitt considera que el liberal, en lugar de tomarse en serio el carácter conflictivo de la religión y las diferencias políticas que pueden introducirse en el interior de esta esfera, desdramatiza el conflicto y proclama, mediante la neutralidad negativa o la tolerancia, su indiferencia política.

En una línea radicalmente opuesta al decisionismo schmittiano, Monod opina con Marquard que la fuerza del liberalismo radica en su ironía, en su oposición politeísta a cualquier fórmula absoluta o unilateral (*S*, p. 146). Al igual que Heinrich Meier, ve una llamativa paradoja en que Schmitt oponga a la neutralización y despolitización liberal la genuina autonomía política, pues precisamente dicha autonomía constituye una de las clásicas reivindicaciones liberales (*S*, p. 194). Monod parece ignorar que Schmitt no rechaza todo tipo de neutralización, sino tan sólo esa neutralidad religiosa o abstencionista que va unida al Estado pluralista y liberal. El jurista alemán distinguía claramente, en su ensayo de 1931 sobre los significados y funciones del concepto de la neutralidad política interna, entre la neutralidad negativa o inhibidora de la decisión política, la cual transforma la religión en una esfera privada sin efectos políticos, y la neutralidad positiva que favorece la toma de decisiones en cualquier esfera, incluida la espiritual, que tenga consecuencias políticas¹¹. A este último tipo de neutralidad pertenecían todas aquellas medidas que, como las sucesivas abjuraciones de Enrique IV o el monopolio, defendido por el Hobbes menos liberal, de la interpretación de las Escrituras por el rey, permitieron superar las guerras civiles de religión.

La crítica dirigida por Schmitt contra el liberalismo aparece en ocasiones bajo el aspecto de una crítica a una mala secularización. No es que choque —como piensa Monod— la tesis de la teología política con la defensa de la autonomía, sino que Schmitt distingue entre una buena secularización, la de la teología política, compatible con la autonomía de la esfera jurídico-política, y una mala secularización, la liberal, que lleva en el fondo —aun presentándose como una defensa de la separación entre religión y política— a la indistinción de esferas o a la privatización de la política. Este confuso pensamiento liberal resulta evidente, según Schmitt, en la teoría de los derechos

11 C. SCHMITT, *El concepto de lo político*, Alianza, Madrid, 1991, pp. 125 ss.

humanos y en el derecho internacional que se ha impuesto tras la ruina del clásico *ius gentium europæum*. La teoría de los derechos humanos, que para Jellinek había surgido de una compleja secularización de la libertad religiosa calvinista, moraliza la norma positiva que los recoge y la eleva por encima de todo orden concreto, empezando por el Estado. En este punto no conviene olvidar la ambivalencia que tiene la teología calvinista para las teorías de la secularización: la soberanía moderna puede ser analizada por Schmitt como una secularización del principal atributo del dios calvinista, pero también los derechos humanos que acotan aquella soberanía pueden ser considerados, y ésta es la tesis de Jellinek que acepta Schmitt, como una consecuencia de los límites impuestos al Estado por la religión calvinista.

La liberal teoría de los derechos humanos, y el primer derecho individual burgués fue la libertad religiosa a la que siguieron la libertad de conciencia y de pensamiento, la libertad de asociación y reunión, la libertad de prensa y la de comercio e industria, significa ante todo, para Schmitt, la desaparición de la vida pública y del concepto político de representación. Con la separación *liberal* de política y religión o, lo que es lo mismo, con el traslado de la religión al ámbito de lo privado, lejos de favorecerse la autonomía de la política, se produjo —siempre según Schmitt— la desaparición de la vida pública y la «santificación» de lo privado. En la sociedad europea moderna, con el triunfo de la mentalidad liberal, todo se convirtió, el mismo concepto de representación, en asunto privado. El liberalismo seguía siendo religioso porque se había limitado a sustituir las antiguas confesiones por la religión de lo privado. El jurista católico explica en los siguientes términos cómo tuvo lugar la santificación de lo privado: «allí donde se introduce la religión, se muestra su eficacia absorbente y absolutizadora, y cuando lo religioso es lo privado se produce la consecuencia de que lo privado se santifica en religioso: ambos resultan inseparables. La propiedad privada es también sagrada, precisamente porque es un asunto privado» (C, p. 35). O aún con más claridad: «el hecho de que la religión sea un asunto privado otorga a lo privado una sanción religiosa, de suerte que sólo allí donde la religión es un asunto privado existe una garantía de la absoluta propiedad privada frente a posibles riesgos» (C, p. 36).

Los universales derechos humanos constituyen, desde este punto de vista, una mala teología secularizada: son el fruto de la *deificatio* moderna, de la transferencia de la dignidad y soberanía de Dios a todos los seres humanos. La secularización liberal, además de consagrar la absoluta igualdad y dignidad de todos los hombres, pretende abolir, aunque sin éxito, lo político en tanto ámbito de discriminación entre amigos y enemigos. El fracaso de esta operación se debe a que la despolitización *humanitaria*, la supresión de las diferencias entre los hombres, conduce a formas de dominación y exclusión

más intolerables que las de la teología política. Son los *humanistas*, especialmente los revolucionarios cuya emancipación se centra en la difusa categoría de humanidad, quienes, ante la realidad antropológica de la enemistad, dan origen a un *parásito*, el hombre inhumano (*Unmensch*), que es preciso extirpar del cuerpo social. En este contexto, Schmitt critica la privatización del derecho internacional o la contaminación que éste sufre, a partir de la Revolución Francesa, por las nociones teológicas, absolutas y abstractas de humanidad y paz perpetua. La confusión de política y religión, o de política y moral, que se encontraba en el centro de las guerras de religión de los siglos XVI y XVII, vuelve a imponerse.

La valoración que Monod realiza de los ataques schmittianos contra el *humanismo* moderno no puede ser más sensata: lo más positivo de la crítica se halla en la desmitificación de una cierta jerga universalista que, tras su apariencia jurídico-moral, esconde una política imperialista; lo peor reside en que, al universalismo cosmopolita de los derechos humanos, opone la teoría del *Großraum*, y en que prescinde de todos los obstáculos o protecciones, en especial de la codificación de los derechos humanos, que los modernos han establecido contra la arbitrariedad política. Por esta causa no resulta difícil compartir la opinión de Monod cuando concluye que debemos renunciar a ver en la obra de Schmitt una de las más valiosas fuentes críticas del liberalismo contemporáneo (S, p. 171).

Probablemente tiene razón Taubes cuando afirma que las objeciones planteadas por Schmitt contra la modernidad liberal son una variante católica de la crítica a la mundanización y a la religión moderna de la técnica (S, p. 179). La despolitización liberal, la sustitución del mando político por el impersonal dominio de la economía y de la técnica jurídica, o la completa secularización de nuestro mundo, entendida como liquidación de la herencia cristiana medieval, conducen a una existencia completamente inmanente que rompe los límites que impedían a la humanidad el exterminio y la guerra total. Contra el progreso moderno, contra la aceleración revolucionaria, que sólo en apariencia suponen la búsqueda de un estado de paz y prosperidad, por cuanto favorecen una forma de guerra y enemistad más destructiva incluso que la conocida durante las guerras de religión; contra todo ello, Schmitt invoca el efecto retardador del Apocalipsis al que, con la palabra *Katechon*, aluden, entre otros, Pablo de Tarso en la segunda Carta de los Tesalonicenses, los Padres de la Iglesia y los monjes germanos de la época franca y otón¹². Esta función y fuerza histórica, la de «*detener* la aparición del anticristo y el fin del eón presente», fue asumida durante la Edad Media por el imperio

12 C. SCHMITT, *El nomos de la tierra en el Derecho de Gentes del Jus Publicum Europaeum [=NT]*, CEC, Madrid, 1979, p. 39.

cristiano (NT, p. 38). Schmitt pensaba que el *Katechon* era el único concepto histórico auténticamente cristiano (NT, p. 39), y, casi me atrevería a decir, el único concepto realmente histórico. Pues en tanto la modernidad secularizada por el liberalismo, la dominada por el materialismo económico, absolutiza la historia, la despolitiza, porque no concibe que exista nada más allá de su propia historicidad, nada que se oponga al inexorable o necesario progreso, Schmitt valora del catolicismo medieval su conciencia de que la era cristiana puede ser superada por otra temporalidad negativa: «lo fundamental de este imperio cristiano —leemos en *El nomos de la tierra*— es el hecho de que no sea un imperio eterno, sino que tenga en cuenta su propio fin y el fin del eón presente, y a pesar de ello sea capaz de poseer fuerza histórica» para superar la paralización escatológica de la acción humana y retardar el final de los tiempos (NT, p. 38). Precisamente por esto, porque sabe que no es eterno, el cristianismo medieval está preparado —como testimonia el concepto de *Katechon*— para impedir o frenar la emergencia del tiempo del anticristo, y para conservar la principal forma de ordenación, el imperio, que puede hacer frente «al poder avasallador del mal».

Entre el orden medieval y el moderno, entre la *Respublica Christiana* y el Estado, no cabe hablar de una continuidad sustancial. La unidad medieval de imperio y sacerdocio, basada en la diferencia entre *potestas* y *auctoritas*, ni implica una «concentración de poder en manos de una persona», pues son «*diversi ordines* en los que perdura el orden de la *Respublica Christiana*», ni la relación entre Iglesia e Imperio es semejante a la relación posterior entre Iglesia y Estado. Ahora bien, el Estado moderno, en la medida que «significa esencialmente la superación de la guerra civil religiosa», aunque a través de un medio, la neutralización, desconocido en la Edad Media (NT, p. 40), cumple la función de *Katechon*. Schmitt reconoce, en una carta dirigida a Freund en 1969, que el *Katechon* no sólo hace referencia a un orden, el imperio medieval, que impide la emergencia del anticristo, sino también al Estado hobbesiano, cuya principal función consiste en evitar esa forma secularizada del fin de los tiempos que es la guerra civil o la revolución¹³. Monod opina incluso que el III *Reich* constituía, para el jurista alemán, una nueva modalidad de *Katechon* (S, p. 182).

El antisemitismo schmittiano es otro punto que, según Monod, resulta esencial para explicar el tema de la secularización, ya que el jurista alemán ha establecido una clara relación entre liberalismo y judaísmo. Todo parece indicar que el jurista de Plettenberg examina el normativismo moderno como una secularización de la teología judía de la ley. El judío Spinoza, reconoce Schmitt en su *Leviatán* de 1938, es uno de los padres del liberalismo, el filósofo

13 *Schmittiana*, t. IV, Duncker & Humblot, Berlín, 1994, p. 83, cit. en S, p. 180.

que con su *Tratado Teológico-Político* ha sentado las bases de la neutralidad liberal, de la tolerancia y sus dos corolarios, la libertad de pensamiento y de opinión. Para ello ha establecido una clara separación entre religión y política, entre un ámbito interior —el de la religión— inaccesible a la autoridad del Estado y el ámbito externo de la política.

Spinoza ha jugado un papel decisivo en la historia de la secularización moderna por su contribución a la autonomía de las esferas temporales. El autor de *La querelle* no juzga que haya una secularización-transferencia en aquellos fragmentos de la obra del filósofo de Amsterdam donde se acentúa la convergencia de la recta razón, que ha de emplearse en la construcción de instituciones seculares, con la verdadera religión. Muy distinta es la opinión de Schmitt, quien no sólo ve en el Estado liberal, tan diferente del Leviatán, una secularización de la teología protestante, sino también de la teología judía de la ley. En *El Leviatán*, uno de los libros de los años nazis, después de distinguir entre pueblos, los paganos y germánicos, que conciben al dragón como una divinidad protectora, y pueblos, como el judío, que rechazan al monstruo Leviatán, Schmitt localiza en la comunidad judía, en el pueblo que siempre antepone su ley transcendente a los intereses estatales, el principal enemigo del nuevo Leviatán: el Estado nacional. Desde este particular punto de vista, los Spinoza, Mendelssohn, Heine o Marx, son los pensadores judíos que han combatido la unidad teológico-política de pueblo y Estado, y, por tanto, los grandes enemigos del Estado moderno y neutralizador de los conflictos sociales (*S*, p. 187).

Schmitt relaciona la primacía otorgada por la teología judía a la ley con el normativismo del siglo XX, que coloca la norma y el derecho por encima de la representación política, y, por consiguiente, subordina el *rex* a la *lex*. Esta asociación resulta muy clara en el siguiente fragmento: el pueblo judío es uno de esos pueblos que, «sin tierra, sin Estado, sin Iglesia, sólo existen por la ley; para ellos el pensamiento normativista parece el único pensamiento jurídico razonable» (cit. en *S*, p. 190). En este otro, perteneciente a un artículo de 1934 donde el alemán explica las razones por las cuales se ha adherido al nacionalsocialismo, alude de la siguiente manera a la influencia judía sobre el derecho: «pensamiento de un pueblo que, desde hace milenios, no vive como Estado ni sobre un suelo, sino sólo por la ley y la norma»¹⁴. De ahí la conclusión de que el normativismo, el de un Kelsen por ejemplo, no sea más que una secularización de la teología judía. Schmitt añade que, en contra de ese normativismo de raigambre judía, sólo cabe defender un *nomos*, un orden, capaz de impedir la liberal subordinación del representante supremo a

14 C. SCHMITT, «National-Sozialistische Rechtsdenken», en *Deutsche Recht*, 25 de mayo de 1934, cit. en *S*, p. 191.

la ley. Una mala interpretación del *nomos Basileus* de Píndaro, la de Hölderlin, consiste en traducir *nomos* por *Gesetz*. Por el contrario, la teoría de los *órdenes concretos* devuelve la significación originaria a la fórmula griega, ya que el orden concreto requiere una persona soberana, un *Führer*, capaz de representar o hacer realidad la idea directriz (la homogeneidad del pueblo alemán) propia de esa institución u orden concreto que es el Estado. El *Ordnungsdenken*, la teoría jurídica inspirada por el institucionalismo de Hauriou y para la que el soberano siempre lo es de un orden que no se descompone en individuos, sino en otros órdenes, adquiere una gran importancia en la obra de Schmitt porque permite reconciliar el decisionismo, que en un principio aparece vinculado al pensamiento protestante, contractualista e individualista de Hobbes, con las mediaciones católicas.

3.3. Los críticos de la teología política, de Peterson a Blumenberg

Dada la importancia otorgada por Schmitt al *Nomos Basileus* de Píndaro, es decir, a un orden supralegal al cual está subordinada la ley, Monod se pregunta si la teología política no sería más expresión de una nostalgia de la religión civil arcaica, en la que política y religión estaban unidas, que el producto de la lógica cristiana, agustiniana, de separación de los dos reinos o ciudades (S, p. 172). La sospecha de que el *nomos* schmittiano no es realmente cristiano ya se encuentra en la obra de Peterson *Der Monotheismus als politisches Problem* (1935), cuyo objetivo fundamental consistía en demostrar «la imposibilidad teológica de una *teología política* cristiana» (S, p. 173). También Günter Meuter opone la visión pagano-cristiana de Schmitt, que pretende conseguir con el Estado-Leviatán una nueva unidad de política y religión, a la doctrina judeo-cristiana que, llevada hasta su máxima expresión por el protestantismo, introduce la ruptura radical entre lo teológico y lo político¹⁵.

En el libro citado, Peterson rechaza como no cristiana la leyenda «un pueblo, un Dios, un jefe». Tras afirmar que fueron los obispos de Corte, como Eusebio, los que vincularon teología y política, Peterson concluye que la sacralización del soberano o del emperador no procede de las originales fuentes cristianas, sino que nos encontramos más bien ante una herencia judía y helenística adaptada a los intereses del Imperio y de su aliada, la Iglesia. Es más, tanto la doctrina de la Trinidad sostenida por los padres griegos de la Iglesia como la escatología cristiana hacen inviable la monarquía divina. Con esta explicación, Peterson no sólo pretende haber liquidado teológicamente

15 G. MEUTER, *Der Katechon. Zu Carl Schmitts fundamentalistischer Kritik der Zeit*, Duncker & Humblot, Berlín, 1994.

el monoteísmo político, sino también toda *teología política* que «haga un uso impropio de la revelación cristiana para justificar una situación política». De ahí que únicamente «en el ámbito del judaísmo o del paganismo pueda darse algo parecido a una *teología política*»¹⁶.

La respuesta de Schmitt no llegará hasta 1970, con la publicación de su segunda *Teología Política*. Para el jurista resulta imposible, como pretende Peterson, la liquidación *teológica* (esto es, basándose en el dogma de la Trinidad y en la escatológica doctrina agustiniana de la paz) del monoteísmo en cuanto problema político. Si la monarquía divina, o cualquier otra utilización política de la religión, es un asunto político, y «si *teológico* y *político* son dos ámbitos de contenido separados —distintos *toto caelo*—, entonces una cuestión *política* sólo puede ser liquidada *políticamente*.» (*TPII*, p. 449). No olvidemos, por lo demás, que lo político, para Schmitt, «no posee un objeto susceptible de ser deslindado, sino que se refiere, antes bien, a un determinado grado de intensidad de la asociación o disociación, el cual puede extraer su material de todos los ámbitos», incluido el religioso (*TPII*, p. 405). La respuesta teológica a una cuestión política nunca puede consistir en una «liquidación», sino en una «renuncia al mundo y a la dimensión de lo político o al intento de reservarse influencias o repercusiones directas o indirectas para el ámbito de lo político» (*TPII*, p. 449). La oposición contra cualquier tipo de política implica un grado de disociación que ya es político. Por esta causa, la proposición de Peterson, «el monoteísmo político ha sido liquidado teológicamente», implica más bien «la reclamación de facultades de decisión por parte del teólogo también en el ámbito político, así como la de autoridad frente al poder político» (*TPII*, p. 449). Moltmann indica a este respecto que el hacer imposible el monoteísmo político es precisamente la función política de la Trinidad (*S*, pp. 177-178). Por tanto, se impone la conclusión de que la censura de Peterson no es más que un fragmento de teología política.

Ciertamente, los asuntos políticos y teológicos son dos cosas distintas, pero si hablamos de teología política, e incluso de secularización, es porque existe al menos una analogía estructural entre la ciencia de las cosas divinas y los conceptos jurídico-políticos. La sospecha de Blumenberg de que el símbolo de las cosas secularizadas, la teología política, disimula en realidad una concepción de «la teología como política»¹⁷, parece ser cierta cuando comprobamos que no sólo «la formalización jurídica de la Iglesia católica es publicística» como consecuencia de su esencia representativa (*C*, p. 36), sino que hasta en el mismo corazón de la teología, en el dogma de la Trini-

16 C. SCHMITT, *Teología Política II. La leyenda de la liquidación de toda teología política* [=TPII], en H. O. AGUILAR (sel.), *Carl Schmitt, teólogo de la política*, FCE, México, 2001, p. 443.

17 H. BLUMENBERG, *La légitimité des Temps modernes* [=LM], Gallimard, París, 1999, p. 107.

dad, se introduce la semilla de lo político. Al entender de Schmitt, la frase de Gregorio de Nacianceno sobre la Trinidad, «lo uno (*tò Hén*) está siempre en rebelión (*stasiatón*) contra sí mismo (*prós heautón*)», convierte la teología en una estasiología, y, en consecuencia, en política. No debe extrañar que, si a toda unidad, incluida la de la Trinidad, «le es immanente una dualidad», «una posibilidad de perturbación, una *stasis*» (*TPII*, p. 458), Schmitt interprete el tremendo apotegma de Goethe (*nemo contra deum, nisi deus ipse*) como un conflicto, o un dualismo apenas evitado por la dogmática, entre Creador y Salvador, Demiurgo y Dios Hombre, entre el Padre que como Zeus ata y el Hijo que como Prometeo libera (*TM*, p. 568).

La crítica de Blumenberg tiende a reducir la teología política a un conjunto de analogías estructurales, tesis que Schmitt parece reconocer en la letra pequeña de su obra de 1970: «Todo lo que he dicho acerca del tema de la teología política son las afirmaciones de un jurista sobre una evidente afinidad estructural sistemática entre los conceptos teológicos y jurídicos en los ámbitos de la teoría y la práctica jurídicas» (*TPII*, p. 447, nota 1). De ser ello cierto, el teorema de la secularización quedaría reducido a una simple analogía estructural, y resultaría vano derivar una estructura de otra, la política de la teología, o las dos de una forma anterior común (*LM*, p. 104). Cabe entonces preguntarse si tiene algún sentido seguir hablando de teología política, pues, mientras el uso analógico, el recurso metafórico al vocabulario dinástico de la teología (*LM*, p. 102), no implica una transformación o transferencia de los contenidos teológicos, la hipótesis de la teología política afirma necesariamente la preexistencia (*LM*, p. 111) de una sustancia teológica que es secularizada.

Blumenberg acude a la historia de algunos significativos conceptos políticos para desmontar la tesis secularizadora. Los *estados de excepción*, por ejemplo, deben comprenderse antes en relación con el fracaso del racionalismo de la *Aufklärung*, cuyas leyes naturales no admitían ni excepciones ni intervenciones extraordinarias del Todopoderoso, que como el recurso a un concepto anterior a la Ilustración, repetido ahora bajo su forma secularizada. Asimismo, cuando De Maistre reduce la función del Estado al momento de la decisión absoluta, pura o sin razonamiento, en lugar de encontrarnos ante la secularización de la *creatio ex nihilo*, nos hallamos ante la interpretación metafórica del escenario político surgido tras el punto cero de la Revolución. Tales ejemplos demuestran —añade Blumenberg— que la situación de hecho explica la elección de las metáforas teológicas. Como sabía el Marx de *El 18 de Brumario*, los hombres son «inventivos con el mimetismo histórico», es decir, conjuran a menudo a los espíritus del pasado, y toman prestados sus nombres y sus ropajes, con el propósito de construir con ese antiguo y venerable disfraz la nueva escena de la historia universal. Por eso, la teología

política no nos informa sobre el origen de las representaciones y conceptos políticos, sino más bien parece ser el símbolo de una metáfora que permite extraer conclusiones sobre las situaciones en las cuales se ha recurrido a la teología (*LM*, pp. 101-103). Blumenberg se opone de esta forma al sustancialismo histórico que subyace a la teoría que ve en toda novedad política una simple metamorfosis de la materia teológica. Por lo demás, el filósofo no olvida señalar que, detrás de la búsqueda histórica de un sustrato, teológico o de cualquier otro tipo, cabe apreciar la influencia de las ciencias naturales, con su pretensión de encontrar constantes objetivas, sobre las espirituales (*S*, p. 155).

La discusión entre Schmitt y Blumenberg también se ha centrado en los conceptos de legalidad y legitimidad. Lo cierto es que ambos atribuyen a la legitimidad un sentido muy distinto. Para el primero, 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*» (*TPII*, p. 452). Ésta es la razón por la cual Schmitt sostiene que Blumenberg debería denominar legalidad, y no legitimidad, a la «justificación con base en un conocimiento de marcado carácter racional y *conforme a la ley*» que singulariza a los tiempos modernos (*TPII*, p. 452). Para el jurista constituye una gran paradoja que la legitimidad de una época se fundamente en su discontinuidad con respecto a la anterior (*LM*, p. 107). Mas la legitimidad a la cual se refiere Blumenberg es una categoría histórica muy diversa. Según el filósofo, sólo se habla de legitimidades cuando éstas son atacadas: tenemos derecho a hablar de *Legitimität der Neuzeit* porque la racionalidad moderna ha sido considerada por los partidarios del teorema de la secularización como una agresión contra la teología, de la que, sin embargo, se ha extraído de manera críptica todo lo que aquella tiene de más valioso (*LM*, pp. 106-107). La teoría schmittiana de la representación pública da, sin duda, la razón a Blumenberg.

Monod recoge tímidamente el pensamiento de Blumenberg y acusa a la teología política de forzar demasiado la tesis de la secularización. Así, cuando se indica que el monarca ocupa en el Estado la misma posición que Dios en el sistema cartesiano del mundo (cit. en *S*, p. 150), parece que estamos simplemente ante una inversión de la comparación establecida por el filósofo del siglo XVII: «Dios ha establecido las leyes naturales como el rey establece las leyes en su reino». En esta comparación, la transferencia, en caso de pro-

ducirse, habría tenido lugar desde la política a la metafísica, del rey a Dios. No obstante, el Schmitt inspirado por la sociología histórica de Weber y por la sociología del derecho matiza a menudo las contundentes afirmaciones de la teología política. El jurista alemán no ignora que hay una gran distancia entre los conceptos y la realidad histórica, y por eso reconoce que el Estado no ha sido omnipotente en la modernidad. Sabe que la omnipotencia estatal, que este secularizado de la teología política, es más —para decirlo con la terminología de Koselleck— un factor que un índice histórico, pues el mismo príncipe absoluto estaba obligado a respetar el derecho divino y natural, la Iglesia y la familia (*S*, p. 152, nota 3).

Monod, aparte de subrayar las dificultades que existen para distinguir una secularización de una simple analogía, admite que las evoluciones conceptuales no son tan simples como apunta el teorema de la secularización: no siempre son el fruto, como nos ha enseñado Kantorowicz, de una transferencia desde lo sagrado a lo secular. De todas formas, el autor de *La querrela de la secularización* no es tan categórico como Blumenberg en el rechazo de la secularización schmittiana, y por eso, entre las principales virtudes de la teología política, menciona el hecho de que niega la originalidad absoluta de la razón moderna (*S*, p. 157). Ahora bien, a esta misma conclusión llega Blumenberg sin necesidad de defender una secularización que cuestiona seriamente la legitimidad de la Edad Moderna, y que responsabiliza a ésta de deshacerse de conceptos teológicos que, como el de representación católica, tienen una evidente dimensión pública.

4. SEGUNDO TEOREMA DE LA SECULARIZACIÓN: LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA

A Karl Löwith debemos la paternidad del segundo gran teorema de la secularización, cuyo enunciado se puede resumir así: la moderna filosofía de la historia es una «secularización del principio teológico de la historia de la salvación que pasó a ser el cumplimiento terrenal de su sentido». «El descubrimiento —agrega Löwith— del mundo histórico y de la existencia histórica, cuyo sentido se sitúa en el futuro, no es el resultado de una comprensión filosófica, sino el producto de una expectativa esperanzada referida inicialmente a la llegada del reino de Dios y finalmente a un futuro reino del ser humano»¹⁸. La obra de este filósofo donde aparece el citado teorema de la secularización es *Meaning in History* (1949), muy pronto traducida al alemán, y entre sus influencias cabe mencionar a Hegel, Weber, quien ya hacía

18 K. LÖWITH, «Del sentido de la historia» (1961), en *El hombre en el centro de la historia*, Herder, Barcelona, 1998, p. 320.

referencia a la relación compleja que existe entre la providencia y el progreso (S, p. 205), o Heidegger.

La filosofía de la historia no sólo se ha alejado del pensamiento de los antiguos, y por eso resulta incompatible con la visión cíclica de la historia y con la reducción del mundo sublunar de los hombres a una parte más del cosmos total, sino también se ha distanciado del pensamiento cristiano que subordina la historia profana a la sagrada (S, p. 208). Es más, la filosofía de la historia se ha elaborado contra la teología de la historia. Por todo ello no deja de ser paradójico que una filosofía que favorece el desencanto y alejamiento de la religión tenga, como sostienen Löwith y otros autores, profundas raíces cristianas.

Providencia y escatología son los dos conceptos de la teología cristiana que son transferidos a la filosofía de la historia, desarrollada y culminada —como es bien sabido— por el idealismo alemán, y sobre todo por Hegel. Más problemática resulta la primera transferencia, la que nos lleva desde la providencia o fe en los decretos de la divinidad hasta la fe en el progreso y en un *Weltplan* inmanente, como el aludido por Kant en su conocido opúsculo *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*. Principalmente hay dos razones que dificultan 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 propia existencia. Por este último motivo, Bloch acierta al decir que la providencia excluye todo elemento prometeico: el Dios celoso de la Creación no permite que ninguna luz brotada de la historia de los hombres salve el mundo (S, p. 212): sólo a Él le compete esta tarea. Blumenberg contribuye a hacer más dudosa la citada transferencia cuando indica que 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, en concreto del estoicismo (LM, p. 46). De ahí que, en el caso de haberse producido una secularización, sería tan compleja como la experimentada por el concepto de *pro patria mori*.

La escatología, por el contrario, sí es una noción teológica original del cristianismo. Ésta es la causa, según Blumenberg, por la que en los teoremas de la secularización se da preferencia a la escatología sobre la *pronoia*. Joaquín de Fiore es el teólogo que, a juicio de Löwith, 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 escatología de Joaquín se basa en un doble *eschaton*: a un primer final histórico o inmanente de la historia sagrada (*Heiligeschehen*), le sucede el *eschaton* transcendente: la era (*Äon*) nueva abierta por el retorno de Cristo. Lo importante es que el primer *eschaton*, el reino del espíritu o la última revelación de la voluntad de Dios, tiene lugar sobre la tierra y en el tiempo. El contraste con la escatología ahistórica de Agustín de Hipona no puede ser más claro. Para éste, el fin de la historia no es el resultado de un largo proceso, sino que puede tener lugar en cualquier momento, en cualquier punto del tiempo después de Cristo. El cumplimiento de la historia acaece en un único acontecimiento (*Ereignis*) imprevisible e incalculable que no debe nada a lo que le precede (*S*, p. 217). La argumentación joaquinista puede entenderse, en cambio, como un intento de salvar el valor del mundo, de «dotar al curso inmanente de la Historia de un significado del que carecía en la concepción agustiniana»; si bien esta primera tentativa de hacer inmanente el significado de la historia, en la medida que la plenitud histórica se logra «por medio de una nueva y transcendental irrupción del Espíritu Santo», no es tan radical como la secularizada y moderna filosofía de la historia¹⁹.

La escatología de Joaquín se caracteriza por proyectar el esquema trinitario sobre la historia del mundo, que de este modo queda dividida en la Edad del Padre (se corresponde con el Antiguo Testamento y desarrolla la vida del seglar), del Hijo (se inicia con la aparición de Cristo y desarrolla la vida contemplativo-activa del sacerdote) y del Espíritu Santo (comenzará hacia el año 1260 y tendrá como resultado la perfecta vida espiritual del monje). Cada una de estas edades se inicia asimismo con una figura dirigente: Abraham, Cristo y el futuro *Dux* (*NC*, p. 174). Löwith y Vögelin piensan que todas las modernas divisiones de la historia en tres reinos o épocas (la enciclopedista división de la historia en antigua, medieval y moderna, las teorías de Turgot y Comte sobre la sucesión de las fases teológica, metafísica y científica, la dialéctica marxista con sus tres fases de comunismo primitivo, sociedad de clases y comunismo final, e incluso el símbolo nacional-socialista del III Reich) [*NC*, p. 175] constituyen una secularización de la escatología joaquinista. Para Monod resulta demasiado forzado extender la secularización a fenómenos históricos recientes como el Tercer Reich, sobre todo si tenemos en cuenta que en el nacional-socialismo los elementos paganos se imponen sobre los cristianos. Por ello, Löwith es más convincente cuando reduce su tesis de la secularización al idealismo alemán. Los Lessing, Fichte o Hegel, los filósofos que interpretan el proceso de mundanización o secularización como una realización espiritual del reino de Dios sobre la tierra, son los grandes herederos

19 E. VÖGELIN, *Nueva ciencia de la política* [=NC], Rialp, Madrid, 1968, p. 186.

modernos de la escatología histórica de Joaquín de Fiore (S, p. 218). En particular, Hegel y Schelling tuvieron conocimiento de los escritos del teólogo medieval a través de Lessing, cuya teoría sobre las tres edades del mundo guarda cierta semejanza con la escatología trinitaria de Joaquín (S, p. 222).

El más grande de los idealistas alemanes, Hegel, buscaba «cristianizar» el curso de la historia sin ningún propósito revolucionario. Lo cierto es que sus herederos, como los del mismo Joaquín, los movimientos contestatarios franciscanos, sí buscaron la consumación acelerada de la historia y la rápida conquista del objetivo final: la emancipación definitiva y auténtica de la humanidad. La escatología política moderna posee un gran parecido con ese milenarismo utópico cristiano, el de un Thomas Müntzer por ejemplo, que intenta *mundanizar* el trascendente juicio final. La interpretación inmanente de la historia de la salvación suele ser tachada de herética por la institución eclesiástica, y quizá por este motivo los pensadores revolucionarios modernos, de Marx a Sorel, de Engels a Bloch, siempre se han reconocido herederos de algunas de las más importantes manifestaciones del milenarismo cristiano, fundamentalmente de la *Bauernkrieg*. En la línea propuesta por el libro *Meaning in History*, Odo Marquard también se refiere en sus escritos a la metamorfosis de la escatología bíblico-cristiana en la moderna y revolucionaria filosofía de la historia (cit. en S, p. 232). La utilización del símbolo del nuevo mundo que nacerá de las ruinas del presente, y la denuncia del Estado como una nueva encarnación del anticristo, parecen demostrar la transferencia, continuidad o identidad de función que existe entre el milenarismo y la revolucionaria filosofía de la historia. Resta saber si esta última es simplemente una secularización de la escatología cristiana o también, como se podría deducir del libro de Jacob Taubes *Abendländische Eschatologie*, del antiguo milenarismo o profetismo judío.

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 escatología demuestra que la expectativa de un final feliz, el de la libertad absoluta del hombre, y la idea moderna de progreso no constituyen una metamorfosis de la escatología neotestamentaria. El historiador de la religión nos enseña que en la escatología medieval el *temor* al juicio final, a la consumación de los tiempos, se imponía sobre la esperanza. La idea de un futuro temporal mejor, que está en el corazón del progreso, resultaba en realidad extraña al cristianismo (LM, p. 54), a una religión para la que «el paraíso no ha sido jamás atrayente, y sólo ha sido aceptado porque era lo contrario del infierno» (LM, p. 56). 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 secularización, mundanización

o institucionalización del cristianismo en una Iglesia influye decisivamente la intención de superar el temor producido por el milenarismo. Esta secularización, tan distinta a la explicada por Löwith o Schmitt, parte de la tesis, ya formulada por Bultmann, de que la escatología, la cual en un principio niega toda duración o historia porque espera una próxima o inminente redención, ha sido secularizada, *historizada*, por la misma religión cristiana. Pablo de Tarso y el evangelista Juan son los primeros en expresar que el fin está ligado a un acontecimiento ya cumplido: la llegada de Cristo (*LM*, p. 53). Desde este momento, el futuro ya no puede aportar ninguna novedad radical con respecto a la salvación, y se considera que la función del Juicio final es la de servir exclusivamente a la justificación de Dios, quien contrapone su perennidad y perfección a la caducidad de un mundo humano donde conviven elegidos y condenados. Por todo ello, la Iglesia deja de aguardar con esperanza el final, y pasa a concebir la historia como un «plazo de gracia» (*LM*, p. 54). Esta Iglesia se convierte ahora en una institución visible o secular que detenta el monopolio de los bienes de salvación, de los sacramentos, con los cuales se apacigua las angustias escatológicas y se prepara a cada uno de los cristianos para superar la sanción divina. El juicio particular reservado en el instante de la muerte es, en opinión de Blumenberg, una doctrina bastante tardía dentro de la historia del cristianismo, cuyo objeto era *relativizar* el milenarista final colectivo. La Iglesia medieval aparece así como un «factor estabilizador» (*LM*, p. 54) que combate cualquier interpretación escatológica. La hipótesis del autor de la *Legitimidad* también nos permite comprender por qué la crítica de la Reforma dirigida contra los sacramentos y demás mediaciones católicas tiene como primera consecuencia, desde luego no deseada ni por Lutero ni por Calvino, la reactivación del milenarismo más violento.

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. Marquard, sin embargo, no cree que la apología de los tiempos modernos requiera salvar a esta filosofía que, a su juicio, no es tanto una consecuencia del espíritu moderno como una regresión al monoteísmo más antiliberal (*S*, p. 233). La filosofía revolucionaria de la historia arruina la distinción entre público y privado, política y religión, y acaba, según este filósofo, con los más preciosos principios modernos liberales: la tolerancia y el pluralismo (*S*, p. 238).

Aunque todo un capítulo de *La legitimidad de los tiempos modernos*, «¿Hacer la historia para descargar a Dios?», está dedicado a discutir la tesis de Marquard sobre la filosofía de la historia como una secularización de la teodicea, sorprendentemente Jean-Claude Monod no hace ninguna referencia a este episodio de la querrela. De forma muy resumida, podemos decir que, para Marquard, la autonomía del hombre, que se encuentra en la base de la

idealista filosofía de la historia, «se volvió necesaria por razones teodiceicas: para descargar a Dios negando que sea el Dios creador, cuyo lugar ocupa (para descargo de Dios) el ser humano autónomo y creador. Así pues, mi tesis es que esta autonomización (una especie de ateísmo *ad maiorem Dei gloriam*, del que forma parte el teorema y posterior mitologema del final de Dios) es un motivo teodiceico en la filosofía moderna»²⁰. Marquard explica seguidamente la secularización de una manera funcional: la filosofía idealista de la historia no sería ni en su contenido ni en su estructura formal una teología secularizada, pero, aun expresándose como una antropología, sí tendría la misma función, la de justificar a Dios. Por ello, la filosofía de la historia sería una especie de «teología indirecta» que habla del hombre para no dañar la imagen de Dios; o en otras palabras, sería una secularización indirecta de una idea teológica. Blumenberg, con suma agudeza, llega a escribir que la teología metamorfoseada en filosofía de la historia, en la medida que hace referencia a un dios que tras adoptar diversos disfraces ha conseguido el anonimato más completo, supone el cumplimiento del docetismo (*LM*, p. 70), que, por lo demás, es la ontología más apropiada para el *ahistórico* mito (*TM*, p. 152).

Blumenberg discute sobre todo la identidad funcional que Marquard establece entre la teodicea, cuando aparece bajo la forma de filosofía de la historia, y la teología (*LM*, p. 68). Para el primero, la teodicea *moderna*, al menos desde Leibniz, no es una obra teológica ni la secularización de tal obra, ya que el motivo de la justificación de Dios es un *medio* que permite asegurar el principio más radical de autonomía filosófica: el principio de razón suficiente (*LM*, p. 65). De ahí que la filosofía de la historia surgida de la teodicea, en lugar de ser una representación indirecta del interés de Dios, de ser «teología por otros medios», sea una representación indirecta del interés humano por legitimar la libertad. Lógicamente, como su principal función consiste en garantizar la autonomía humana, dicha teodicea histórica deberá por fuerza negar la omnipotencia divina. Este resultado ya lo había advertido Voltaire cuando señalaba que si la filosofía de la historia, bajo la forma de la teodicea, ha de salvar la bondad divina, debe asimismo negar su omnipotencia (*LM*, p. 68), el rasgo que, llevado hasta su máxima expresión por el nominalismo, había puesto en peligro la fiabilidad del mundo. Precisamente, el principal interés de la *Aufklärung* por la teodicea se debía a que podía ofrecer una fiabilidad del mundo «más fuerte que la *veracidad* cartesiana, y garantizar así que el curso del mundo obedezca a una ley autónoma y no perturbada

20 O. MARQUARD, «Descargos. Motivos teodiceicos en la filosofía moderna», en *Apología de lo contingente*, Institució Alfons el Magnànim, Valencia, 2000, p. 34. En similares términos se expresa en «Idéalisme et théodicée» (1965), en *Des difficultés avec la philosophie de l'histoire*, Maison des sciences de l'homme, París, 2002, p. 55.

por los milagros» (*LM*, p. 69). Por eso, la moderna filosofía de la historia, más que «un ateísmo metódico *ad maiorem Dei gloriam*», más que ver la historia como el símbolo de la descarga de Dios por el hombre, es un ateísmo hipotético, el símbolo de lo superfluo de la divinidad, cuya función pasa a ser asumida por la criatura.

Tiene razón Monod cuando critica a Marquard por intentar expulsar las filosofías revolucionarias de la historia fuera de la modernidad. El error de Marquard resulta más evidente si tenemos en cuenta que tales filosofías contienen una explicación racional de la evolución histórica y una valoración positiva de la acción humana en la historia (*S*, p. 234). Sin embargo, de nuevo nos sorprende Monod cuando reduce la *querella* entre Löwith y Blumenberg a un simple diálogo de sordos (*S*, p. 229) provocado por la plurivocidad del concepto de secularización: uno, Löwith, alude a la transferencia o secularización de la escatología en filosofía de la historia, mientras que el otro, Blumenberg, se refiere con este término a la adaptación de la Iglesia al mundo y, en consecuencia, a la neutralización o alejamiento de la escatología. Se puede estar en desacuerdo con la tesis de Blumenberg, pero resulta absurdo afirmar que éste no ha escuchado a Löwith cuando nos encontramos ante el mejor de los críticos de la secularización-transferencia.

No se equivoca, en cambio, Monod en las páginas donde subraya la aversión que Löwith sentía por la escatología. Como han puesto de relieve Marquard y Habermas, el autor de *Meaning in History* no sólo da la espalda a todo tipo de milenarismo, sino que pretende incluso volver a las posiciones filosóficas del helenismo estoico y escéptico. Esto es, pretende reconquistar el «sentido del presente» y el deseo de vivir según la naturaleza que era propio de los antiguos. Su inclinación hacia la filosofía japonesa u oriental, que no conoce esa «actitud de objetivación y abstracción respecto al mundo y a uno mismo» propia de la filosofía occidental²¹, también debe entenderse en un contexto de oposición al pensamiento totalizador occidental, a la escatología cristiana y a la filosofía de la historia (*S*, p. 225). De la crítica a la escatología que podemos hallar tanto en autores (Löwith, Marquard) favorables al teorema de la secularización, como en un filósofo contrario a ella (Blumenberg), Monod concluye que en la actualidad un pensamiento emancipador que quiera profundizar en la libertad e igualdad de los hombres ha de renunciar a toda escatología, a toda fe absoluta en la historia (*S*, p. 239). Aunque, como reconoce unas páginas más adelante (*S*, p. 250), quizá sea el *ethos* histórico kantiano, invocado por Blumenberg en su conferencia sobre Cassirer, la mejor respuesta a los desmanes del «principio esperanza».

21 K. LÖWITH, «Observaciones sobre la diferencia entre oriente y occidente», en *El hombre en el centro de la historia*, cit., p. 293.

5. LA SECULARIZACIÓN SEGÚN HANS BLUMENBERG

5.1. *Aproximación funcional y legitimidad de los tiempos modernos*

A lo largo de este artículo ya hemos citado en bastantes ocasiones la obra de Blumenberg *Die Legitimität der Neuzeit*, no obstante quisiera ahora detenerme en ella, y discutir las principales tesis que contiene este libro a propósito del tema de la secularización. Aquí, el filósofo alemán defiende la legitimidad de los tiempos modernos basándose principalmente en tres argumentos: 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. Blumenberg intenta salvar en este libro el concepto más importante de la filosofía de la historia, el de progreso; concepto en cuyo origen no encontramos una simple metamorfosis de la providencia y escatología bíblicas, sino fuentes racionales, sobre todo los avances científicos o los éxitos logrados en el ámbito de la ciencia y de la técnica para satisfacer las necesidades humanas. Esto no significa que la modernidad suponga una ruptura total con la Edad Media. Blumenberg toma de Cassirer la distinción entre sustancia y función, y afirma que el rechazo de la secularización como simple transformación de contenidos teológicos, es decir, la crítica del sustancialismo histórico, no impide hablar de una cierta continuidad *funcional* entre la Edad Media y la Edad Moderna, pues esta última sigue intentado dar respuesta a las preguntas y problemas que en la época anterior fueron solucionados por el saber teológico. Las respuestas dadas en los tiempos modernos, aun siendo muy distintas de las medievales, y por eso no podemos hablar de una continuidad sustancial, sí tienen una función similar²². En particular, la filosofía de la historia ejerce la función de dar sentido a la creación que durante la Edad Media había desempeñado la historia cristiana de la salvación.

Según 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 han advertido los católicos contrarrevolucionarios, y, en el siglo XX, Carl Schmitt. Blumenberg difícilmente podría defender la legitimidad

22 O. MARQUAD, «Descarga del absoluto», en *Filosofía de la compensación*, Paidós, Barcelona, 2001, p. 116.

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 fueron el resultado de la transformación de la teología cristiana. Desde este enfoque, el dominio científico de la naturaleza se había realizado a imagen del señorío del Creador sobre el cosmos (*S*, p. 252). 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.

Entre los rasgos más genuinos de los tiempos modernos, de la época de las novedades, se encuentra la preocupación por los fundamentos del saber. Monod nos indica a este respecto que la metáfora arquitectónica, a la cual hacer 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 (*S*, p. 263). 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 (*LM*, p. 156). 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*» (*LM*, p. 157). La ciencia cartesiana, a pesar de su racionalismo, coincide con la religión cristiana en presentarse sin precursores, sin presupuestos, sin el lastre de ninguna herencia; pretensión que el historiador ha de eliminar sin por ello cuestionar la legitimidad de la nueva época. Blumenberg, aun situándose más allá de la mítica unidad del sujeto histórico (*TM*, p. 604), concibe el *Neuzeit* como el intento, dentro de un nuevo contexto, de dar respuesta 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.

5.2. Superación moderna del gnosticismo y respuesta al desafío del nominalismo

La teoría de Blumenberg relativa a la modernidad como segunda y exitosa superación del gnosticismo contrasta con la de Vögelin, quien ve huellas gnósticas detrás de los más importantes fenómenos modernos, tales como las declaraciones de derechos humanos, la Encyclopédie, la Revolución Francesa o el marxismo (NC, pp. 216-217). Es bien sabido que el gnosticismo intenta responder al problema del mal estableciendo un doble principio, el Dios de la creación o el culpable demiurgo y el inocente Dios de la salvación; y que, con este reparto de funciones, en la medida que se atribuye la autoría del mal al Creador 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 o de la responsabilidad culpable del hombre. Pero el precio pagado por la teología medieval para exculpar a Dios, la libertad y el valor autónomo de las obras humanas, resultaba 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.

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 —nos explica Blumenberg— 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 llegará 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 antropológica 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 dios muerto 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 —concluye Blumenberg— es la moderna autoafirmación del hombre.

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, Monod menciona 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, Hobbes o Spinoza; y la de Goldstein, el discípulo de Metz para quien Blumenberg no comprende realmente el significado que tiene la libertad de Occam y del nominalismo²³. 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 la primera desarrolla plenamente el absolutismo teológico del segundo, y, por ello, provoca la respuesta de la modernidad.

5.3. *El absolutismo teológico de la Reforma*

Ya sabemos que, para Blumenberg, la modernidad es una respuesta absoluta (consistente en la autoafirmación humana, en la autonomía del hombre con respecto a la divinidad o a toda transcendencia) a un desafío absoluto, el del nominalismo o —como sostenemos nosotros— el de la Reforma, que eleva hasta tal punto la omnipotencia divina, que el Dios absoluto, para el cual no existe ningún límite, ni siquiera el de engañar a los hombres, se convierte en un Dios superfluo porque no desempeña la función de asegurar el

23 S, pp. 274-275. W. HÜBENER, «Der Nominalismus legende», en N.-W. BOLZ & W. HÜBENER (eds.), *Spiegel und Gleichnis. Festschrift für Jacob Taubes*, 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.

mundo, de volver fiable el cosmos natural o de justificar la contingencia, el peor de los males humanos. Al absoluto trascendente medieval responde la modernidad con un absoluto inmanente. Para decirlo con palabras de Blumenberg: «La provocación del absoluto *trascendente*, cuando se radicaliza hasta su punto máximo», lo cual sucede con el nominalismo o con la teología reformada de Lutero, «se transforma en el descubrimiento del absoluto *inmanente*». Blumenberg añade a continuación que Lutero ya se ha dado cuenta de este hecho, de que un absolutismo trascendente genera por fuerza un absolutismo inmanente, una radical y absoluta autoafirmación humana, cuando escribe: «*Non potest homo naturaliter velle deum esse deum, immo vellet se esse deum et deum non esse deum*». La traducción de este fragmento vendría a decir que el hombre no puede querer por naturaleza (es decir, el hombre antes de recibir la gracia) que dios sea dios, sino que, por el contrario, quiere ser él mismo dios y que dios no sea dios (*LM*, p. 200; *TM*, p. 574).

A continuación, el autor de *La legitimidad* indica que la certidumbre o autofundamentación absoluta, la basada exclusivamente en la razón humana, que busca la filosofía de Descartes no consiste en secularizar la *certitudo salutis*, que para los reformadores exige simplemente *nuda fiducia* en Dios, sino más bien en su contrapartida. Al absolutismo teológico, y en primer lugar al de Lutero, le resulta indispensable la existencia de un peculiar ateísmo y antropoteísmo, que el reformador alemán condena por ser algo *natural*, por ser propio de hombres que carecen de *gracia*. Del absolutismo teológico no se puede extraer, mediante una transferencia, la legitimidad de la autonomía humana porque se trata de una teología que nunca hallará algo racional y humanamente necesario. Por el contrario, la autonomía sólo puede alcanzar un cariz positivo y convertirse en *legítima* más allá de la Edad Media y más allá de Lutero. Recordemos, por lo demás, que, para Blumenberg, la cuestión de la legitimidad sólo se plantea si previamente se ha rechazado. La época moderna acaba con el papel negativo o *natural* (sin gracia) que el absolutismo teológico atribuye a la libertad, la *legítima* en suma, mediante dos medios que no implican secularización o transferencia de contenidos teológicos, sino alejamiento, separación, emancipación de la teología: el primero consiste en el *ateísmo hipotético* de un Grocio, quien afirma la validez de los principios racionales humanos aunque no existiera Dios; el segundo en el *deísmo racional* de Descartes que, en las antípodas del absolutismo teológico y del providencialismo católico, pone al ser más perfecto al servicio del hombre, lo instrumentaliza y, finalmente, lo convierte en «un principio de deducción de la fiabilidad del mundo y de su conocimiento» (*LM*, p. 201).

Si esto es así, casi parece forzoso concluir —aunque Blumenberg en ningún momento lo haya hecho— que la modernidad está vinculada necesariamente a la Reforma. Pues sólo en este ámbito cultural 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 protestantes, 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 reformados 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 —y Lutero aún lo era—, 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. En este sentido, he tratado de demostrar dentro del campo político que cuando el calvinista norteamericano John Winthrop piensa, en el siglo XVII, en la forma política republicana nunca se plantea el problema, como sí lo hace Savonarola, de que el gobierno del cielo sea monárquico mientras que no lo es el de la tierra²⁴. Esta separación de esferas provocada por el absolutismo teológico de la Reforma constituye una de las claves por las cuales la modernidad, en su origen, no pasa por el catolicismo.

La relevancia dada por Blumenberg al absolutismo teológico en *La legitimidad* nos permite comprender por qué, aparte de 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: «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].»²⁵ 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

24 John Winthrop y la libertad de conciencia calvinista, Sevilla, 2002; «Libertad, democracia y religión en el debate neorrepblicano», en *Res publica*, n.º 9-10 (2002).

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

del orden social y político. La teoría del contrato, tan profusamente utilizada por el iusnaturalismo protestante como fundamento radical y artificial de las sociedades políticas, sería también un claro ejemplo de la autoafirmación moderna en el plano de la política.

Por otra parte, si esta tesis que propongo es cierta, difícilmente se podría hablar de modernidad allí donde el catolicismo conserva toda su fuerza e influencia. Está claro que en España no existe el desafío, la provocación, del absolutismo teológico, pues en el momento en que la teología reformada se extiende por toda Europa, la Segunda escolástica de dominicos y jesuitas nos ofrece una teología radicalmente opuesta a la nominalista y, por supuesto, a la reformada. Para los teólogos católicos, el discurso sobre la *potentia ordinata Dei* se impone sobre la espinosa cuestión de la *potentia absoluta*. Debemos subrayar, además, el hecho de que en el ámbito católico la respuesta al desafío nominalista, al absolutismo teológico, se produzca sin salirse del marco de la propia teología, sin provocar una autonomización de los saberes humanos que podría acabar con el papel central de la religión; mientras que en el contexto de la Reforma la respuesta más contundente consistirá en separar la esfera teológica de las otras esferas seculares, y en afirmar la potencia del hombre para levantar todas las instituciones mundanas.

El jesuita Suárez, el mejor de los teólogos de la Segunda Escolástica, sostenía que la tesis nominalista se basaba «en que todas las cosas que caen bajo la ley natural no son malas más que porque Dios las prohíbe, y Dios las prohíbe libremente porque es señor y gobernante supremo», y no porque sean malas en sí mismas²⁶. Por eso, en opinión de Occam, Dios, si quisiera, no sólo podría dispensar y abrogar, en virtud de su poder absoluto, la ley natural o las dos tablas del Decálogo, sino también podría engañar a los hombres. Con el objeto de evitar el peligro del *Dieu Trompeur*²⁷ y demostrar que el autor de la naturaleza también respeta los principios naturales, que su poder está ordenado y limitado por estas normas, Suárez hace una distinción conceptual entre el Dios autor (el dotado de *potentia ordinata*) y el Dios legislador (el dotado de *potentia absoluta*); y, acto seguido, manifiesta que la inmutabilidad de la *ley natural*, su necesidad, está asegurada porque este precepto no señala a la divinidad como su legislador, y, por consiguiente, su fuerza vinculante no se deriva del mandato divino. Por el contrario, lo señala como el autor de lo que es bueno en sí mismo, de manera que Dios en cuanto autor no puede

26 F. SUÁREZ, *Las Leyes*, I.E.P., Madrid, 1967, II, XV, 3, p. 163.

27 G. CANZIANI, M. A. GRANADA, Y. CH. ZARKA (eds.), *L'omnipotenza divina nel pensiero dei secoli XVI e XVII*, FrancoAngeli, Milán, 2000, pp. 32-34. Sobre esta obra véase mi artículo «Teología política: consecuencias jurídico-políticas de la *Potentia Dei*», en *Daimon*, n.º 23 (2001), pp. 171-184.

convertir el bien en mal, el mal en bien, como podría hacer Dios en cuanto legislador²⁸. En realidad, Suárez acaba eliminando, para no caer en la trampa nominalista, al Dios legislador.

Detrás de esta diferencia entre autor y legislador se encuentra la distinción entre *auctoritas* y *potestas*, sin la cual no se puede entender la relación que existe para los católicos entre la perfecta sociedad espiritual, la Iglesia, y las imperfectas instituciones temporales, comenzando por el Estado. Desde el punto de vista católico, la *potestas* siempre está limitada por la *auctoritas* de la Iglesia, la voluntad secular por la razón espiritual, pues sin el sostén de la institución eclesiástica el poder desemboca en el decisionismo o absolutismo político más intolerable. Para la tradición católica, el monarca de la teología política es un tirano que, por adoptar como modelo la *potentia absoluta Dei*, acaba siendo tan arbitrario como el dios *legislador* de los nominalistas. En cambio, Hobbes —y aquí me remito al análisis de Carl Schmitt— no sólo se niega a diferenciar entre la *potentia absoluta* y la *ordinata* de Dios o del príncipe, sino que también rechaza la distinción entre *auctoritas* y *potestas*. Por esta causa, la sentencia *auctoritas non veritas facit legem* se refiere a una autoridad soberana, la de un príncipe que empuña tanto la espada como el báculo, que se confunde totalmente con el poder más absoluto.

Los teólogos católicos de los siglos XVI y XVII sabían que la estabilidad de nuestro mundo y la suerte de la misma religión pasaban por la necesidad de rebajar la potencia de Dios. Un Hacedor tan absoluto —vuelvo a insistir— como el de los nominalistas, cuya voluntad resulta incomprensible para los hombres, elimina toda garantía y seguridad metafísicas, convierte al mundo en un lugar contingente e inseguro, y, a la postre, acaba transformándose en una divinidad arbitraria e innecesaria. A diferencia de la teología reformada, el pensamiento católico sobre la *potentia ordinata* elude esta aporía nominalista porque somete al Creador a sus propios principios, los cuales, además, pueden ser conocidos por el hombre. Las instituciones humanas se hacen de este modo más estables, más seguras, pero, desde luego, no más autónomas, no más modernas. Difícilmente se puede construir unas instituciones completamente autónomas cuando toda la historia de los hombres está guiada por la mano diestra de Dios. Y es que el providencialismo, como muy bien sabían nuestros contrarrevolucionarios del siglo XIX, se convierte en la clave de la filosofía católica de la historia. Teniendo en cuenta esta filosofía, resulta

28 «Dios es, sin duda, el hacedor y como el maestro de la ley natural; pero de ahí no se sigue que sea su legislador; porque la ley natural no señala a Dios como a quien manda, sino que señala lo que en sí mismo es bueno o malo —de la misma manera que la visión de un objeto señala que aquello es blanco o negro— y como efecto de Dios señala a Dios como a su autor, pero no como a legislador.» (F. SUÁREZ, o. c., II, VI, 2, p. 120).

fácil comprender por qué el catolicismo ha denunciado la modernidad y la desmedida autoafirmación de la razón humana. También ahora podemos comprender por qué nuestros clásicos del pensamiento político, desde Saavedra Fajardo a Donoso Cortés, cuando critican el absolutismo de Maquiavelo o de las revolucionarias escuelas liberales y socialistas, en realidad se dirigen contra la visión autónoma, emancipada de lo divino, que acerca de la esfera política nos propone el pensamiento moderno.

Tras la lectura de las dos primeras partes de *La legitimidad*, parece inevitable sostener que la superación de la gnosis, y, en consecuencia, la revalorización del mundo y de las instituciones, pasa por dos estrategias muy distintas. La primera consiste en rebajar la potencia de Dios para dejar espacio al hombre, y esto es lo que hace el catolicismo, siempre demasiado cercano al pelagianismo. A esta estrategia se refiere Hans Jonas, en su libro *Agustín y el problema paulino de la libertad*, cuando vincula la posibilidad de la idea de *progreso* al pelagianismo, esto es, a la posición contraria a la doctrina paulino-agustiniana de la gracia. Pelagianismo que, según Jonas, transforma la gracia en una mera fuerza de persuasión que permite a los hombres ser conscientes de su libertad responsable. Desde luego, Blumenberg, siempre hostil al teorema de la secularización, niega en el capítulo dedicado a Marquard que la idea moderna de progreso tenga una raíz cristiana. A pesar de ser cierto que el agustinismo excluye la idea de progreso, esto no justifica la hipótesis de que su contrario, el pelagianismo, represente la alternativa intrateológica de esta posición (*LM*, p. 64).

La segunda superación de la gnosis, y ahora nos referimos a la estrategia de la autoafirmación, consiste en defender la autonomía y capacidad de la razón humana para dar sentido al mundo. A su vez, la autoafirmación del hombre moderno puede ser compatible, como desea Blumenberg, con el reconocimiento de la contingencia o de los límites del saber humano; pero también puede dar, a semejanza de la teología medieval, una respuesta absoluta, y limitarse a poner a la criatura en la posición ocupada anteriormente por Dios. Ninguna fórmula ha expresado mejor esta *deificatio* moderna que el «homo sibi Deus» de Feuerbach, frase que gustaba citar al anarquista Pi y Margall, pero que a Donoso Cortés le parecía la prueba más evidente de la ilegitimidad y del carácter teológico del pensamiento revolucionario.

5.4. El absolutismo de la modernidad

El progreso científico-técnico se *justifica*, según Blumenberg, porque tiene como objetivo la superación de la indigencia humana, y la consiguiente eliminación de un mundo darwiniano en donde sólo sobreviven los más fuertes; y es *legítimo* porque se deriva de esa autoafirmación, de esa

concentración del interés del hombre sobre sí mismo, que reacciona contra la completa anulación de las facultades humanas por el absolutismo teológico. No obstante, Blumenberg también denuncia los excesos de los tiempos modernos. De un lado, reconoce los inconvenientes de la civilización científico-técnica, y por eso sabe que la producción tecnológica se desarrolla en ocasiones con independencia de nuestras necesidades. De otro, advierte los males de la moderna filosofía de la historia, la cual toma del mito y de la teología la pretensión de ofrecer una explicación total y definitiva que elimine la contingencia y el azar. No olvidemos que, para este filósofo, la ciencia moderna abandona el objetivo de proporcionar una explicación total; objetivo que todavía caracteriza, por ejemplo, a la obra de Lessing *La educación del género humano*.

La ciencia moderna carece de medios adecuados para responder satisfactoriamente a las grandes preguntas medievales; es decir, los conceptos modernos, aunque lo pretendan, no pueden rellenar el sistema de posiciones vacías dejadas tras el ocaso de la Edad Media. El providencialismo cristiano lega unas exigencias y expectativas de sentido, de necesidad, de seguridad, de inmortalidad a la postre, tan desmesuradas que difícilmente pueden ser satisfechas por una ciencia que ha de renunciar a la pretensión de totalidad. El lugar privilegiado que ocupaba el hombre en el cosmos medieval, cuya fiabilidad era garantizada por la providencia divina, es ahora desmentido por la nueva ciencia. De ahí que, para Blumenberg, en vez de intentar satisfacer las excesivas demandas de sentido heredadas del cristianismo medieval y de querer formular un fin tan absoluto como es el progreso de la filosofía de la historia, el hombre moderno debiera rebajar o moderar sus expectativas. En principio se puede dudar incluso de que esas grandes preguntas o expectativas sean necesarias e irrenunciables. Pero, aun en el caso de que lo sean, no queda más remedio, si no queremos caer al final en la melancolía, que sustituir esos objetivos tan desmesurados, como el de la felicidad, libertad o emancipación absoluta de toda la humanidad, por el más moderado de una progresiva reducción de los males. Y, por supuesto, se debe renunciar al esquema providencialista de una razón hipostasiada, el *Geist* idealista, que guía el curso de la historia hasta su objetivo final, el único que, situado en el futuro, da sentido a nuestro mundo, pero que, en contrapartida, exige el sacrificio del presente. A esta filosofía opone Blumenberg el *ethos* kantiano de la historia que sigue «el imperativo de no servirse de la humanidad, en ninguna persona, como mero instrumento». Tal *ethos* «excluye el que algún presente pueda ser algo así como la finalidad de la historia, o bien acercarse a ella de una forma privilegiada. Es el *ethos* que destruye la mediatización de la historia. Para nuestra suerte, pues el hecho de que no haya en la historia ninguna finalidad nos libra de orientarnos *provisionalmente* hacia una fina-

lidad de este tipo, de ser exhortados a ponernos a su servicio como simples medios»²⁹. Se trata, en definitiva, de una filosofía que, sin caer en los excesos del milenarismo, tampoco nos convierte en medio de una futura humanidad emancipada.

Lamentablemente, el saber de los tiempos modernos no siempre ha seguido el *ethos* kantiano de la historia, y, por este motivo, no siempre ha sido consciente de sus límites; o, en otras palabras, no siempre ha sabido reconciliarse con la contingencia de todo lo humano. Contra el patológico absolutismo de la ciencia y de la técnica de los últimos siglos, Blumenberg propone una *retórica* que, además de moderna, asume que nuestro mundo siempre puede ser de otra manera. Seguramente, la retórica de Blumenberg conecta con esa tradición alemana de los Weber, Jellinek, Radbruch o Kelsen, para quienes el relativismo teórico o dualismo metódico no tiene por qué desembocar en la inacción o escepticismo político. La retórica puede ser definida como la fatigosa producción del acuerdo, del *consensus* o la tolerancia que hace posible el obrar. Se corresponde con una antropología que subraya la pobreza del hombre, de un ser que carece «de estructuras de adaptación y regulaciones dadas y preparadas de antemano» para hacer frente al cosmos (R, p. 119). Los presupuestos de la retórica, falta de evidencia y compulsión a la acción, se derivan de la deficitaria naturaleza del ser humano, de su inadaptación natural, a la que con frecuencia Blumenberg denomina «absolutismo de la realidad». En oposición a una filosofía que promete verdades eternas o certidumbres definitivas, la retórica sabe arreglárselas con lo provisional, con la falta de evidencias. En cierto modo podría entenderse como una modificación en sentido escéptico de la cartesiana *moral par provision*, ya que «sigue siendo dudoso no sólo el que se pueda coronar y consumir el conocimiento científico, en el ámbito que sea, sino también el posible resultado de todo ello para una *morale définitive*» (R, p. 121). Este instrumento de la moral provisional se halla muy lejos de la razón cartesiana, del órgano intemporal del comienzo absoluto, que ni admite que las necesidades externas entren en juego, ni asume el reto de superar el «absolutismo de la realidad» (LM, p. 156). El fin de la retórica, en lugar de la verdad filosófica, es el *consensus*, el asentimiento conseguido como resultado de la muy republicana persuasión. De ahí que la política democrática moderna sea fundamentalmente, como a su manera sostienen el jurista Kelsen y la filósofa Hannah Arendt, retórica.

Por otro lado, la contingencia y mortalidad del ser humano explican por qué esta técnica no puede soportar ilimitadamente, a diferencia de lo que sucede con el saber científico, la provisionalidad de sus resultados. La

29 H. BLUMENBERG, *Las realidades en que vivimos [=R]*, Paidós, Barcelona, 19 p. 170. Cf. S, p. 250.

carencia de evidencias, el relativismo, no puede conducir a un escepticismo que estorbe la praxis. Para evitar la parálisis del ciudadano, la retórica adopta como axioma el *principio de razón insuficiente*, que, lejos de confundirse con una decisión irracional, se identifica con la opinión «fundada de una forma difusa y no metódicamente reglamentada» (R, p. 133). Lo insuficiente, el tratar con enunciados basados en fundamentos inverificables o sin evidencia, puede ser más *racional* que una manera de proceder científica pero que suspenda la acción. El principio de razón insuficiente alude así a reglas racionales de decisión que no presentan un cariz científico. A esta modalidad pertenece el famoso *argument du pari* de Pascal, el cual, más allá de que fuera pensado para una ganancia transcendente, «sigue siendo válido en decir que el ser humano, ante cualquier riesgo de error, tendría que hacer la apuesta de toda su praxis por la oportunidad de una alternativa teórica favorable a su autoafirmación y autodesarrollo» (R, p. 135). Lo importante en este caso es que la duda teórica no impide actuar. Blumenberg prosigue de este modo la corriente de pensamiento que, de Kant a Weber, afirma la independencia de las posiciones morales con respecto a las demostraciones teóricas. La retórica nos invita a hacer «como si» los axiomas o fundamentos prácticos no fueran cuestionados por la teoría: «la praxis —concluye Blumenberg— axiomatiza como postulados aquello que motive a percibir las más grandes posibilidades humanas. La retórica es aquí el arte de persuadirnos a no considerar aquello [la duda teórica] que se opone a la apuesta a favor de estas posibilidades» (R, p. 136). Todo ello, por lo demás, nos permite comprender el gran principio relativista del que parte la filosofía jurídica de Radbruch: «el silencio de la razón teórica es precisamente la más fuerte llamada a la razón práctica»³⁰.

Blumenberg es consciente de que la racionalidad moderna, la que está presente en los conceptos de progreso o revolución, «favorece casi siempre factores de aceleración y condensación de los procesos» (R, p. 130). En relación con la estructura temporal de las acciones, la retórica propone sin embargo un modelo dilatorio. Los medios de significación de esta técnica, entre los cuales destaca la prolijidad, la fantasía en el tratamiento o la ritualización, «llevan implícitos la duda de que la unión más corta entre dos puntos sea también el camino apropiado para el hombre» (R, p. 130). Por eso, mientras el fenómeno moderno de la técnica se resume en la intención de ganar tiempo y de adoptar decisiones rápidas, las disciplinas retóricas, y entre ellas cabe destacar la política moderna de corte republicano y democrático, la basada en la división de poderes y en el parlamentarismo que reemplaza

30 G. RADBRUCH, *Filosofía del derecho*, Comares, Granada, 1999, pp. 14-15. Véase mi artículo «Relativismo historia de los conceptos políticos», en *Daimon*, n.º 24 (2001), pp. 93-110.

las acciones por «meras palabras» (*R*, p. 126), hacen uso del aplazamiento, de la dilación, de la prolijidad o del rodeo metafórico (*R*, p. 132). Ésta es la razón por la cual «si la retórica clásica apunta, esencialmente, al mandato de la acción, la moderna retórica solicita un aplazamiento de la acción, o, por lo menos, una comprensión del mismo» (*R*, p. 133).

Blumenberg denuncia, en suma, que la cultura moderna, que la ciencia y la técnica desarrolladas tras la Revolución Francesa, tras la aceleración de los tiempos producida desde finales del siglo XVIII, también ha *pecado* de absoluta u omnipotente. Un síntoma de la omnipotencia de la ciencia moderna se refleja en la pretensión, siempre insatisfecha, de acabar con todas las metáforas absolutas, con todas esas imágenes literarias que proporcionan una idea global acerca de fenómenos, como el mundo, la historia, la conciencia o la vida del hombre, sobre los cuales no es posible una experiencia total porque dependen de circunstancias infinitas e imposibles de prever. Se trata de metáforas que compensan la incapacidad de los conceptos universales de nuestra razón, de los conceptos científicos, para aprehender la complejidad y singularidad del ser humano y del mundo³¹. «La relación del hombre —escribe Blumenberg— con la realidad es indirecta, complicada, aplazada, selectiva y, ante todo, *metafórica*» (*R*, p. 125), porque la única manera de combatir la «realidad genuinamente mortífera» y de hacer el mundo familiar y manejable consiste en representarlo o reemplazarlo.

El patológico absolutismo de la ciencia y de la técnica modernas también se refleja en el intento de acabar con los medios con que las historias míticas combaten la indiferencia e infinitud de la realidad, y hacen al mismo tiempo del mundo algo significativo. La simultaneidad, la identidad de lo latente, el retorno de lo mismo, la reciprocidad entre la resistencia y la elevación existencial, la insistencia en el principio y fin de los relatos históricos, el rodeo y la prolijidad son algunos de estos medios de significación que la ciencia ha heredado de las historias míticas³². Los mitos, siempre potencialmente plurales, siempre alejados del dogma teológico o del dogma científico, de la respuesta que cierra definitivamente la brecha abierta por la pregunta, revelan los límites del saber del hombre, y la imposibilidad de escapar a la contingencia, a una historia siempre plural, o, como dice Marquard, politeísta. Este autor despliega las tesis apuntadas por Blumenberg cuando señala que «la polimiticidad es saludable, mientras que la monoticidad es dañina». Un monomito sería la filosofía de la historia moderna, el mito del progreso incontenible de

31 Sobre la metáfora en Blumenberg, véase el decisivo artículo J.L. VILLACAÑAS, «Esferas de acción y sistema filosófico. El carácter imprescindible de la metáfora», en *Daimon*, n.º 24 (2001), sobre todo las pp. 121-126.

32 Véase el capítulo «Significación» de *TM*, pp. 69-125.

la historia universal hacia la libertad, que «proclama la Historia en oposición al acervo tradicional de historias», «como si fuera el único sendero posible que condujese hacia la [auténtica] humanidad»; y, sobre todo, lo sería el monoteísmo cristiano, que pone fin a «la pluralidad de historias, a la división de poderes en el absoluto, al gran principio humano del politeísmo»³³.

Pero las metáforas absolutas y los mitos regresan siempre. Unas veces por medio del pensamiento antimoderno y contrarrevolucionario, el que no cree en la legitimidad de los tiempos modernos. Infinidad de autores barrocos y románticos se han servido de metáforas absolutas y de mitos para denunciar los males de la modernidad, y en muchas ocasiones para relativizar la vida temporal y metamorfosear la filosofía moral o natural en una teología capaz de vincular la existencia temporal a la espiritual. Se convierten entonces, como apunta Blumenberg acerca de las metáforas barrocas de Gracián, en «un instrumento de resignación de lo finito a favor de lo infinito»³⁴, esto es, en un medio para condenar la legitimidad de la autonomía humana. En cierto modo, se podría decir que si el absolutismo teológico provoca el absolutismo inmanente, éste, a su vez, cuando no cumple con las exigencias asumidas, con las expectativas despertadas, puede provocar una reacción teológica que afirma la heteronomía humana.

Otras veces regresan en el seno mismo de la ciencia moderna. En *La legibilidad del mundo* hace referencia Blumenberg a diversas ciencias que no pueden escapar a la retórica, en concreto a la metafórica de la legibilidad, y que, por tanto, no pueden reducirlo todo a legalidad conceptual. A este respecto me parece ejemplar el capítulo dedicado a la interpretación de los sueños de Freud. Aquí podemos leer que el psicoanálisis, y por supuesto la interpretación de los sueños, tenían para Freud un carácter *provisional*, pues en el futuro el determinismo endógeno de la omnipotente bioquímica debería hacer innecesario el determinismo exógeno presente en el análisis de las actividades del *alma*: «El edificio —escribía Freud en 1917— del psicoanálisis que nosotros hemos construido es, en realidad, una superestructura que un día deberá asentarse sobre su fundamento orgánico; pero éste todavía no lo conocemos» (*L*, p. 347). Y antes, en 1914, cuando acude al mito griego para explicar esa desviación de la realidad que llamamos *narcisismo*, Freud recuerda que «todo este conjunto de respuestas psicológicas que damos *provisionalmente* se han de asentar un día sobre el suelo de soportes orgánicos» (*L*, p. 349). La interpretación de los sueños, el uso de la metafórica de la legibilidad del alma, no era más que un sustituto provisional del fundamento bioquímico

33 O. MARQUARD, «Elogio del politeísmo. Sobre monomiticidad y polimiticidad», en *Adiós a los principios*, Alfons el Magnànim, Valencia, 2000, pp. 107, 109 y 113.

34 H. BLUMENBERG, *La legibilidad del mundo* [=L], Paidós, Barcelona, 2000, p. 121.

aún por encontrar. La historia ha demostrado que este fundamento se trataba de una utopía tan inalcanzable como la *morale définitive* cartesiana, o como el *télos* que da sentido a las modernas filosofías de la historia. Por esta causa, la metafórica freudiana utilizada para leer los sueños prueba —dicho casi con la misma jerga freudiana— «el carácter definitivo de lo provisional» (*L*, p. 351), el carácter insuperable de lo contingente. En realidad, esto es lo único definitivo del ser humano, que no hay nada definitivo.

5.5. Liberalismo, republicanismo y secularización

Monod muestra ciertas reservas hacia *La legitimidad* de Blumenberg. Sigue empeñado en decir que el funcionalismo del pensador alemán no consigue alejarse de la secularización, pues, aunque ya no quepa hablar de sustancialismo o de simple traducción secular de los principios y dogmas cristianos, resulta indudable que la modernidad hereda las grandes expectativas de sentido despertadas por la religión medieval. Además, la tesis de Blumenberg acerca de la modernidad como respuesta al nominalismo es tan difícil de verificar como el teorema de la secularización. Frente a la primera crítica, tan sólo cabe aconsejar la relectura de las páginas donde el filósofo prueba que las disciplinas científicas o filosóficas modernas no son teología por otros medios. La segunda crítica resultaría más fácil de desmontar si el absolutismo teológico, como he tratado de exponer en las páginas anteriores, se identificara fundamentalmente con la teología de la Reforma.

Para Monod, lo mejor de la teoría de Blumenberg radica en la demostración de que la modernidad posee sus propias, sus genuinas, fuentes (*S*, p. 281). Considera asimismo que esta teoría puede entenderse como una respuesta a todos aquellos filósofos, de Heidegger a Adorno, de Schmitt a Löwith, que critican el fondo nihilista de la racionalidad moderna (*S*, p. 278). Se puede leer, en el fondo, como una réplica tanto a los críticos reaccionarios como post-modernos del *Neuzeit*.

El autor de *La querelle*, no contento con explicar los principales hitos de la discusión moderna y contemporánea sobre la secularización, concluye afirmando la legitimidad de este concepto. Defiende un concepto neutral de *secularización* que se halla unido a la definición liberal de tolerancia, esto es, a la libertad para elegir entre diversas formas de vida y de creencias. Los conceptos políticos de secularización y tolerancia son además hostiles a esa filosofía que, desde el republicanismo jacobino, pretende la completa liquidación del cristianismo, e incluso la sustitución de la religión de Cristo por una nueva religión civil o laica (*S*, p. 291).

El pensamiento de Blumenberg, aunque se opone a la secularización-transferencia como concepto filosófico para explicar la autonomía moderna,

no resulta de ninguna manera contrario a la tolerancia o al pluralismo. Su retórica y filosofía del mito, su relativismo y politeísmo, su defensa de la división de poderes y de la prolijidad, todo ello se dirige contra cualquier modalidad de absolutismo u omnipotencia, y, en especial, contra el decisionismo que se agazapa detrás de la teología política. Y aún más, opino que el rodeo metafórico propio de la retórica moderna define a un tipo de republicanismo que, tras asumir las profundas carencias antropológicas del hombre, convierte a la siempre provisional y horizontal persuasión, y al sentido común sin el cual no se puede obtener el *consensus*, en las claves del poder político. De ahí, finalmente, el profundo atractivo que tiene Blumenberg para quienes defendemos un republicanismo moderno compatible con la pluralidad de valores.