



Universidad Nacional Autónoma de México

Facultad de Filosofía y Letras

Colegio de Historia

**Genealogías de la modernidad: la controversia entre Carl
Schmitt y Hans Blumenberg**

Tesis

Que para optar por el grado de Licenciada en Historia

Presenta:

Miranda Alethia Martínez Bonfil

Tutora:

Dra. Camila Joselevich Aguilar

Ciudad de México

Mayo de 2021



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

AGRADECIMIENTOS

Hay muchas personas a las que agradecer, pues esta tesis es producto, en realidad, de muchas manos. A Camila Joselevich, por ayudarme a gestar todas estas inquietudes desde su inicio, por enseñarme que se puede construir un lugar para pensar entre las grietas. A Manuel Lavaniegos por abrirme las puertas de un espacio de reflexión sincera en la Universidad y por haber sembrado en mí algunas de las preguntas que me acompañan todos los días. A René Ceceña por ayudarme a gestar una mirada suspicaz y a Thomas Mergel por otorgarme herramientas para transformar mis intereses en un proyecto de investigación viable.

La elaboración de este trabajo no habría sido posible sin el apoyo que la DGECEI me otorgó para realizar una valiosa estancia de investigación en la Universidad de Buenos Aires. Agradezco a Elías Palti por su hospitalidad, por su generosa disposición al diálogo y por sus agudas observaciones; a Gabriel Entín por las pláticas y el apoyo incondicional; a Damián Rosanovich y Agustín Casagrande por ayudarme a clarificar aspectos fundamentales de esta investigación y a Bruno Hamm por la bibliografía y el apoyo en las traducciones. A Falko Schmieder por su calidez y por proporcionarme información para atar los cabos sueltos. A los integrantes de la Maestría en Historia Conceptual de la Universidad Nacional de San Martín, al grupo de estudios blumenberguianos dirigido por Ricardo Laleff y a los participantes de la Escuela de Verano en Historia Conceptual 2019 por compartir conmigo sus reflexiones y por ofrecerme nuevas perspectivas de análisis. A los miembros del PIFFyL sobre Heresiologías por acompañarme en mi trayecto. A Rebeca Villalobos, especialmente, por el enorme trabajo depositado en este escrito y por sus minuciosas observaciones. A mis sinodales Ilán Semo, Fernando Betancourt y Julieta Lizaola por su lectura atenta.

Agradezco profundamente el apoyo de mi hermano Santiago y de mis padres, Rafael y Moisés. A Consuelo, mi madre, por sus correcciones. A mi familia, de sangre y de azar, a María, Jimena, Manuel, Juan S., Lucero, Juaner, Jazmín y a los habitantes itinerantes del 8-502 por su complicidad y acompañamiento. Gracias también a Camilo, Julián, Jorge, Valeria, Mauricio, Melissa, Ilya y Pablo por vivir este proceso en simbiosis ocasional conmigo. A Océanos Vivientes, al equipo del A.D.V.C.. Kolijke, sus amigos –humanos, animales, plantas y hongos–, y al grupo de Ecosofía por su ímpetu vital.

A Andrés, Yael y Anette por todo .

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	5
1. EL PROBLEMA DE LA SECULARIZACIÓN	15
1.1. LAS DOS DIMENSIONES DE LA SECULARIZACIÓN	15
1.2. CONSIDERACIONES PRELIMINARES: HISTORIA DEL TÉRMINO	17
1.3. EL DEBATE ALEMÁN SOBRE LA SECULARIZACIÓN	25
2. CARL SCHMITT Y LA TEOLOGÍA POLÍTICA	37
2.1. LA ENUNCIACIÓN DEL PROBLEMA.....	37
2.2. <i>TEOLOGÍA POLÍTICA. CUATRO CAPÍTULO SOBRE LA TEORÍA DE LA SOBERANÍA</i>	38
2.3. <i>LA ERA DE LAS NEUTRALIZACIONES Y DE LAS DESPOLITIZACIONES</i>	45
2.4. CONCEPCIÓN DEL SER HUMANO EN SCHMITT	49
2.5. ¿EXISTE LA POSIBILIDAD DE UNA TEOLOGÍA POLÍTICA? EL DEBATE SCHMITT- PETERSON.....	54
2.6. LA SECULARIZACIÓN EN LA TRADICIÓN TEOLÓGICA	59
2.7. RESEÑA DE LÖWITH CONTRA SCHMITT.....	67
2.8. KARL LÖWITH Y EL PROBLEMA DEL SENTIDO DE LA HISTORIA	72
2.9. RESEÑA DE SCHMITT A LÖWITH.....	79
2.10. OTROS PARTICIPANTES.....	84
2.10.1. <i>Heidegger</i>	84
2.10.2. <i>Voegelin y el problema del gnosticismo</i>	97
3. HANS BLUMENBERG Y LA LEGITIMIDAD DE LA MODERNIDAD	105
3.1. GESTACIÓN DEL PROBLEMA DE LA SECULARIZACIÓN EN LOS ESCRITOS DE JUVENTUD DE BLUMENBERG.....	105
3.2. EL CONGRESO EN MÜNSTER	116
3.3. <i>LA LEGITIMIDAD DE LA EDAD MODERNA</i>	121
3.4. ARQUITECTÓNICA DEL DEVENIR HISTÓRICO	132
3.5. EL PROBLEMA DE LA LEGITIMIDAD	137
3.6. CONCEPCIÓN DEL SER HUMANO EN BLUMENBERG.....	141
3.7. RECEPCIÓN DE <i>LA LEGITIMIDAD</i>	147
3.8. RECUPERACIÓN TARDÍA DE LOS POSTULADOS DE SCHMITT: KOSELLECK Y KESTING.....	153

4. EL DEBATE INTELECTUAL SCHMITT-BLUMENBERG.....	161
4.1. LA RESPUESTA DE SCHMITT: TEOLOGÍA POLÍTICA II	161
4.1.1. <i>La liquidación teológica: Peterson</i>	165
4.1.2. <i>La liquidación científica: Blumenberg</i>	169
4.2. INTERCAMBIO EPISTOLAR: 1971-1978	178
4.2.1. <i>La sentencia de Goethe</i>	188
4.2.2. <i>Derivas del mito prometeico</i>	190
4.2.3. <i>Figuras de la historicidad en el intercambio epistolar</i>	193
4.2.4. <i>Cartas posteriores y secuelas del debate</i>	204
4.3. EL SUELO COMÚN	206
4.3.1. <i>Esencialismo histórico</i>	208
4.3.2. <i>Esencialismo antropológico</i>	214
4.4. EXCURSUS: EL PAPEL DE LA METÁFORA	218
CONCLUSIONES.....	225
ANEXO CORRESPONDENCIA BLUMENBERG-SCHMITT 1971-1978.....	233

Introducción

Este trabajo surge de un cúmulo de inquietudes sobre lo que la modernidad significa. Desde una perspectiva histórico-filosófica, ella aparece como momento fundador o espacio de génesis del mundo contemporáneo. Sin embargo, las numerosas aristas que se desprenden del análisis de la modernidad, en tanto concepto y en tanto realidad histórica, así como la enorme cantidad de trabajos que buscan dilucidar sus implicaciones, hacen de éste un territorio hostil para la indagación que busca proceder de manera cautelosa.

Ante la imposibilidad de abarcar todas las de capas de significado que dicho término alberga, la atención de este trabajo estará centrada en una de las coordenadas fundamentales que lo constituyen: la secularización. Específicamente, nos interesa analizar uno de los debates más importantes en torno a la secularización que surgió en el horizonte de enunciación de la Alemania del siglo XX y que buscó abordar el difícil problema del tránsito del mundo cristiano al mundo moderno. El núcleo problemático de estas disquisiciones – elaboradas desde diversas trincheras disciplinares– fue la interpretación del papel que, en cada caso, se le otorgó al cristianismo como agente estructurador de los tiempos modernos. Distintas aportaciones buscaron ofrecer elementos para responder a compleja disyuntiva entre la continuidad y la ruptura epocal, entre las herencias insospechadas y las fundaciones auténticamente novedosas, entre lo que permanece vigente del pasado cristiano y lo que quedó obliterado por un nuevo orden histórico. A nosotros nos interesa hacer una recapitulación de dos particulares propuestas interpretativas que surgieron en el seno de dicha discusión para dilucidar los elementos que las componen y los presupuestos sobre los cuales se estructuran, lo que a su vez permitirá hacer una reflexión de carácter más general acerca de las distintas formas en que toma cuerpo la imaginación histórica.

Tanto revuelo alrededor del concepto de secularización sólo puede explicarse en tanto que, como señala Willibald Steinmetz:

[los conceptos] pueden ser entendidos como puntos focales de interpretación y entendimiento; como mecanismos para identificar regularidades y diferencias en el discurso humano; como ventanas a través de las cuales podemos apreciar cómo las comprensiones del mundo están organizadas y son llevadas a la acción; como hitos en el curso cambiante de la evolución del conocimiento; como límites para el caos del pensamiento humano y como posibilitadores de su

transformación; como contenedores racionales y emocionales de la lógica social y la imaginación.¹

En esta medida, las herramientas conceptuales usadas para dar cuenta del pasado humano se revelan como elementos que dan orden a nuestros relatos de la realidad presente y que, en consecuencia, encierran un enorme potencial polémico. Por esta razón, las elaboraciones que intentaron hacer inteligible de distintas maneras el tránsito entre una era y otra no estuvieron circunscritas al plano de la pura erudición, sino que terminaron por estar envueltas en discusiones acerca del sentido más general del valor de las transformaciones profundas del mundo occidental tras el repliegue de la religión como eje orientador de la vida común.

Dado que los conceptos no son una abstracción del mundo, sino una fuerza activa en él, su estela determina la forma que otorgamos a nuestra realidad histórica. En consecuencia, los filamentos que componen las explicaciones del proceso de secularización guardan una relación de insospechada cercanía con el presente, pues mediante una determinada lectura del pasado se establecen genealogías del estado de cosas existente y, con ello, se establece una actitud frente a la actualidad. De este hecho nace la enorme relevancia del debate de la secularización pues, al día de hoy, la labor de ajustar cuentas con nuestros pasados continúa vigente.

En este trabajo nos interesa rastrear el debate que en torno a la secularización entablaron dos pensadores: Carl Schmitt y Hans Blumenberg. Sus propuestas interpretativas nos permiten, por un lado, revelar algunos de los puntos cruciales a los que se enfrentó el pensamiento alemán al abordar la titánica labor de explicar el surgimiento del orden moderno de mundo y, por otro, hacer patentes las cargas afectivas fincadas en las distintas elaboraciones del pasado. Mediante esta indagación no sólo nos interesa esclarecer el itinerario reflexivo de ambos autores y mostrar la fecundidad y relevancia de sus planteamientos para las reflexiones actuales de carácter histórico que busquen habérselas con el problema de la modernidad, sino también encontrar claves para la comprensión crítica del presente como producto de distintos estratos de historicidad. En esta medida, la actualidad de esta investigación radica en la continua necesidad de elaboración del pasado como mecanismo para lidiar con las presiones que sobre nosotros ejerce un presente fracturado.

¹ Willibald Steinmetz, Michael Freeden, "Introduction: Conceptual History. Challenges, Conundrums, Complexities", en Willibald Steinmetz, Michael Freeden, *et.al.* (eds), *Conceptual History in the European Space*, Nueva York/Oxford, Berghahn, p. 2.

Ahora bien, para explicar las propuestas interpretativas de ambos autores y poder analizarlas dentro de su contexto de emergencia, fue necesario primero construir herramientas de orientación básicas. Por ello esta tesis es en realidad un mapa. En ella no sólo se atiende de manera particular el debate entre Schmitt y Blumenberg, sino que se da cuenta de los espacios que constituyeron el horizonte histórico de su discusión y se ofrece un esbozo de los personajes que terminaron envueltos en ella. Debido a lo anterior, en ocasiones puede parecer que nos desviamos de la senda principal, pero estos parajes son importantes para despejar el problema de las múltiples dimensiones de un debate que se extendió por ámbitos reflexivos tan diversos como la sociología, la filosofía, la ciencia política y la historia. En este sentido, los apartados particulares no siempre responden a una lógica argumentativa lineal, sino que pretenden ofrecer una imagen panorámica del problema con el que nuestros autores lidian.

Podemos decir, en términos sumarios, que en el siguiente trabajo se presentan los resultados de tres operaciones: el análisis y comparación de las propuestas interpretativas de Schmitt y Blumenberg acerca del proceso de secularización; la reconstrucción del horizonte discursivo de la querrela de la secularización; y la indagación sobre los recursos lingüísticos que surgieron en estas elaboraciones para dar cuenta de la cesura histórica que la modernidad representa. La labor de reconstrucción del debate ha sido facilitada por textos que, con este objetivo particular, han sido producidos a lo largo del último par de décadas. En particular, han sido de gran ayuda los trabajos de Jean-Claude Monod, Giacomo Marramao y Joe Paul Kroll, quienes allanaron el terreno para la tarea de situar el diálogo entre los dos pensadores que aquí nos interesan dentro del horizonte más general de la tradición filosófica alemana.

Además de un esfuerzo de síntesis de dicho material, hemos procurado introducir una perspectiva novedosa que no sólo acentúe las diferencias entre las propuestas de Schmitt y Blumenberg y haga patente los motivos de su enfrentamiento, sino que también revele los presupuestos históricos compartidos por ambos autores (mismos que, en última instancia, permitieron crear un suelo común para la discusión). Asimismo, nos ha interesado reservar un breve espacio para una reflexión crítica sobre las herramientas que estas propuestas interpretativas nos legan, específicamente sobre los recursos metafóricos que en cada caso nos permiten hacer inteligibles las transiciones históricas y, con ello, imaginar formas de relación singular con nuestros pasados. Esta operación guarda una relación de enorme

cercanía con ciertas líneas de investigación que se han desarrollado en los últimos años a partir de la propuesta metaforológica de Hans Blumenberg y que han coadyuvado a extender los límites tradicionales de la historia conceptual.² En esta medida, dicho autor no sólo es objeto de estudio para esta investigación, sino también, en cierto sentido, una inspiración metodológica.

Para explicar el campo en el que se inserta el debate de la secularización, podemos comenzar diciendo que, en términos generales, este concepto hace referencia al proceso de separación entre el Estado y la Iglesia en Europa –lo que, a su vez, representa el fin de la alianza instituida por Constantino en el siglo IV entre el trono y el altar–. Sin embargo, como ha señalado Giacomo Marramao, dicho proceso histórico puede interpretarse desde dos perspectivas antagónicas. Si partimos de ciertas determinaciones, la separación podría significar una reafirmación del cristianismo de raigambre palestina que, representado por el *Evangelio según Mateo*, afirma la necesidad de mantener al poder temporal separado del espiritual: “A Dios lo que es de Dios y al César lo que es del César” (*Mt. 22:15*). Si partimos de otras, este proceso podría ser interpretado como un giro histórico radical – tradicionalmente asociado a la modernidad política en Occidente– que impuso una ruptura absoluta con la tradición religiosa y que despojó al cristianismo de su papel como agente rector de la sociedad. Esta segunda lectura haría de la separación institucional la evidencia tangible de un eclipse o una liquidación de la trascendencia, es decir, el resultado de la erosión de los elementos metafísicos del mundo y la apertura de la dimensión de lo contingente en la historia.

Durante los siglos XIX y XX, las discusiones teóricas sobre la secularización dejaron de estar referidas al proceso de modificación institucional y se situaron en un plano erudito que pretendía establecer genealogías puntuales de la modernidad.³ Por ello, la *secularización* en su relación con la Historia (en su sentido de concepto singular colectivo) pasa a describir un proceso de carácter más general y pierde su carácter meramente descriptivo. En el momento en que el término adquiere la función de una categoría de interpretación filosófica

² Una serie de trabajos que avanzan en esta dirección ha sido publicada recientemente por el Leibniz-Zentrum für Literatur- und Kulturforschung de Berlín. Ernst Müller, Falko Schmieder (coords.) *Forum Interdisziplinäre Begriffsgeschichte*, n. 1, 2021, DOI: 10.13151/fib.2021.01.

³ Para un recuento del debate durante los siglos XIX y XX, v. Jean Claude Monod, *La querrela de la secularización. Teología política y filosofías de la historia de Hegel al Blumenberg*, trad. de Irene Agoff, Buenos Aires/Madrid, Amorrortu, 2002.

del devenir histórico en su conjunto, se vuelve posible reconocer en él una dimensión *descriptiva* y otra que nombraremos, a falta de un mejor término, *prescriptiva*.⁴

En el plano descriptivo es posible identificar, a grandes rasgos, dos grandes tendencias que toman postura respecto a esta relación: una que sostiene que la modernidad implicó una ruptura radical con el período anterior basado en un orden teológico y otra que afirma una relación de continuidad velada entre el cristianismo y la modernidad. De acuerdo con la segunda, las estructuras teológico-políticas del cristianismo persistieron y dieron forma a una comprensión del mundo, de la sociedad y del ser humano donde ciertas figuras de la trascendencia pasaron a formularse en términos inmanentes. Para ambas tendencias, el término *secularización* se mantuvo como un concepto central. Mientras para las primeras hacía referencia a una salida o abandono de la religión, para las segundas señalaba la transformación de estructuras típicamente cristianas que, tras un proceso de *mundanización*, permanecían como fundamento político y epistemológico en la modernidad.⁵

En el plano prescriptivo, los referentes históricos movilizados por la descripción toman la forma de antecedentes genealógicos del presente y, con ello, provocan una identificación de ciertos estratos del pasado como “propios”. Así, de un lado se encuentran las posturas que condenan lo moderno como una suerte de heraldo de muerte ; en el otro, se encuentran aquellas que lo reivindicán como un momento luminoso en el que el desarrollo técnico y humanístico se libera de los obstáculos impuestos por la religión. Debido a la superposición de ambas dimensiones, las narraciones acerca de la secularización ocupan un lugar privilegiado en la lectura y valoración del presente y, en consecuencia, en la proyección de futuros deseables.

Si bien ninguna de estas posturas plantea criterios explícitos de orden moral o estético con los cuales juzgar los estratos del pasado como positivos o negativos, es indudable que en ellas se postulan elementos que terminan por generar una disposición ya sea de defensa o de crítica de los valores asociados a la modernidad. En otras palabras, los modos divergentes de comprender el espacio liminal en el que se dibujan las cesuras entre dos épocas históricas

⁴ Giacomo Marramao, *Cielo y tierra. Genealogía de la secularización*, trad. de Pedro Miguel García Fraile, Barcelona, Paidós, 1998, p. 10.

⁵ En la tradición alemana, esta divergencia se expresa alternativamente mediante la hendiadís *verweltlichung/säkularisierung*, pues la lengua permite que el concepto sea expresado mediante dos vocablos, uno de raíz germana (*Welt*) o uno de raíz latina (*saeculum*). Ambos términos dan cuenta del proceso mediante el cual un aspecto trascendente se hace secular (se inmanentiza, se temporaliza, se historiza).

determinan ciertas claves de lectura del desarrollo histórico en su conjunto y, con ello, establecen ciertas determinaciones en la relación del ser humano con su entorno y con sus semejantes. Así, el debate de la secularización no sólo intenta esclarecer las continuidades y discontinuidades históricas, sino que se liga ineludiblemente a posicionamientos políticos y críticos de los autores frente a su presente.

En este escenario se inscribe la presente investigación sobre el debate entre Carl Schmitt y Hans Blumenberg, dos de los pensadores más lúcidos involucrados en lo que Jean Claude Monod ha llamado la “querrela de la secularización”.⁶ Esta tesis se ocupa de reconstruir los intercambios directos e indirectos entre Schmitt, Blumenberg y algunos de sus contemporáneos y emplea una perspectiva de historia intelectual para poner en relación estas elaboraciones con la tradición alemana de pensamiento —específicamente con aquella enfocada en el proceso de secularización— y con su propio contexto. En primer término nos interesa mostrar el núcleo de las diferencias entre ambos autores, para lo que es necesario señalar los elementos que cada uno resaltó como característicos de la modernidad y explicitar los soportes teóricos que articularon sus lecturas del cambio histórico. Una vez hecho esto, pretendemos mostrar el suelo común que comparten y complejizar la versión caricaturizada de su incompatibilidad mediante un análisis de su correspondencia que, como mostraremos, revela nuevas facetas de la discusión. Si bien la mayor parte de las aproximaciones existentes al debate entre ambos autores hacen de sus elaboraciones polos irreconciliables, analizar esta fuente nos permitirá poner en perspectiva los argumentos previos de cada autor e iluminar ciertos aspectos inexplorados de su diálogo.

Nuestro propósito, en términos analíticos, consiste en explicitar el andamiaje que sostiene las lecturas de Schmitt y Blumenberg sobre la modernidad: ¿qué elementos componen su interpretación? ¿Hacia dónde apunta la descripción del tránsito histórico, hacia la reivindicación o la condena de los valores que se entienden como propiamente modernos? ¿Cuáles son los presupuestos subyacentes en torno al cambio y la continuidad histórica en cada lectura? ¿Qué estructuras del devenir histórico están implícitas en sus propuestas? ¿Qué figuras alegóricas son movilizadas en la discusión?

Las categorías de continuidad y discontinuidad son clave para la comprensión de las formas en que estos autores conceptualizaron el problema de la secularización, pues ambas

⁶ Monod, *La querrela... op. cit.*

funcionan como los presupuestos sobre los cuales articulan sus interpretaciones respecto a la relación entre cristianismo y modernidad. Nos interesa analizar las propuestas de Schmitt y Blumenberg para descubrir los elementos que permiten hablar de la permanencia de esquemas teológicos bajo nuevas máscaras, así como aquéllos que permiten sostener la idea de un corte histórico que separa, como dos unidades autónomas, el pasado cristiano y los tiempos modernos. Esto arrojará luz sobre la disyuntiva que plantea el problema de la secularización, a saber, la de aceptar la concepción que la modernidad tuvo de sí misma –es decir, reconocer a este momento histórico como novedad absoluta–, o la de rechazar dicha narrativa para señalar las permanencias de la tradición cristiana oculta en su interior.

Para ello estudiaremos tres variables en las lecturas de Schmitt y Blumenberg. En primer lugar, las características de fondo que se reconocen como propias de la época moderna; en segundo, los factores que se identifican como determinantes del cambio histórico; y, en tercero, la concepción del ser humano que subyace a cada una de estas interpretaciones. Los primeros dos aspectos se desarrollarán de manera transversal al análisis de las obras singulares de Schmitt y Blumenberg, ordenadas según un criterio cronológico. Con esto buscamos evitar la presuposición metafísica de una unidad coherente en el pensamiento de ambos autores y, en cambio, pensar cada libro como un intento de reformular tesis previas en función de los cambios contextuales y de las interacciones con otros textos.⁷ El último aspecto, sin embargo, resulta difícil de elaborar de manera transversal debido a lo esquivo de su contenido. En consecuencia, lo aislaremos en apartados singulares con la esperanza de encontrar, a lo largo de sus respectivas obras, un hilo que permita articular el desarrollo de sus postulaciones antropológicas en relación con el problema de la secularización.

Este trabajo ha sido desarrollado con la convicción de que la historia puede nutrirse de las reflexiones aquí plasmadas en dos sentidos distintos. En primer término, el análisis de

⁷ Esto se hace con la finalidad de evitar la tentación de desarrollar un análisis que presuponga un sistema unitario en cada uno de los autores. Nosotros recuperaremos textos de distintas etapas de su producción, sin asumir la existencia de una unidad coherente que se desarrolla a lo largo del tiempo. Para evitar que el anhelo de coherencia nos haga formular un sistema cerrado a partir de sus obras, analizaremos ambos aspectos de manera transversal. Consideramos, sin embargo, que el desarrollo de la temática del tránsito a la modernidad –que se modifica en mayor o menor medida en cada una de sus obras– ayuda a iluminar ciertos aspectos particularmente relevantes de cada etapa de su proceso reflexivo. Antes que piezas de una misma maquinaria, aquí sus obras se pensarán como ensayos de reescritura de sus propias tesis.

la forma en que ambos pensadores estructuraron sus elaboraciones del proceso de secularización y explicaron el origen de la modernidad pone a disposición herramientas teóricas, conceptuales y analíticas de las que el historiador puede echar mano para su propia interpretación histórica del tránsito al mundo moderno. Si bien el tópico de la secularización fundamental en la historiografía, con frecuencia el significado de dicho concepto permanece incuestionado en su profundidad filosófica y, en esta medida, pasa a formar parte del repertorio de la historiografía triunfalista de la modernidad que hace de la religión cristiana un lastre condenado a disolverse. De ahí que estas reflexiones puedan aportar claves de historización para todo aquél que busque desarrollar una lectura que se haga cargo del peso conceptual de los términos que usa para hacer inteligible el pasado.

A su vez, la explicitación de las cargas afectivas depositadas en este debate puede colaborar a que cada nueva aportación historiográfica reconozca la propia historicidad de los conceptos con los que piensa el pasado y de esta manera asuma las consecuencias implícitas del repertorio lingüístico que da consistencia a sus propias explicaciones. Por último, esta querella permite ilustrar de manera diáfana que el pasado emerge siempre como un artificio para lidiar con las realidades en que vivimos, que nuestras elaboraciones a la vez descubren y crean la historia, y que ésta es una labor continua de ida y vuelta que delimita lo que reconocemos como propio.

En el primer capítulo de la tesis desarrollaremos el planteamiento del problema de la secularización en relación con los antecedentes del debate durante el siglo XIX y los primeros años del XX y realizaremos una breve recapitulación de la historia del término en distintos registros del discurso. En el segundo, analizaremos los postulados de Schmitt acerca del tránsito a la modernidad en función de la propuesta desarrollada en *Teología Política* (1922) y *La era de las despolitizaciones y las neutralizaciones* (1929). Asimismo, haremos una breve revisión de algunas aportaciones de otros pensadores contemporáneos en torno al problema. De esta manera, los primeros apartados del segundo capítulo estarán orientados a exponer las tesis schmittianas y la imagen del hombre que funciona como presupuesto de su conceptualización del cambio histórico. A continuación, su contribución al debate se pondrá en diálogo con las propuestas de Erik Peterson (*El monoteísmo como problema político* [1935]), Karl Löwith (*Historia del mundo e historia de la salvación: los presupuestos*

teológicos de la filosofía de la historia [1949]), Martin Heidegger (*La época de la imagen del mundo* [1938]) y algunos teóricos de la teología dialéctica.

En el tercer capítulo se expondrá la crítica de Blumenberg al teorema de la secularización (caracterizado por la fórmula *X* no es más que *Y* secularizado), desde sus primeras formulaciones en artículos periodísticos hasta la publicación de *La legitimación de la Edad Moderna* (1966). También se realizará una reconstrucción de la teoría blumenberguiana del “periodo umbral”, de su arquitectónica del devenir histórico y de la descripción antropológica que suscribe. Posteriormente, se dará cuenta de la polémica recepción de sus postulados por parte de otros participantes en el debate (Karl Löwith, Hans Georg Gadamer, Reinhart Koselleck y Eric Voeglin).

Por último, en el cuarto capítulo reconstruiremos la respuesta de Schmitt en *Teología política II* y el intercambio epistolar ente ambos para analizar el diálogo que establecieron con la pretensión de esclarecer el meollo de sus diferencias. Aquí nos centraremos en dos de los ejes principales del diálogo epistolar, a saber, las figuras alegóricas que les permiten a ambos pensadores concretizar una visión del cambio histórico (Prometeo y Epimeteo), y su elaboración teórica en torno a historicidad cristiana configurada a partir del *katechon*. En este punto, intentaremos arrojar luz sobre las concepciones del cambio y la continuidad histórica que sus propuestas articulan, al tiempo que buscaremos los puntos en que convergen.

A grandes rasgos, podemos adelantar que dichos presupuestos compartidos por Schmitt y Blumenberg toman la forma de dos esencialismos: por un lado, una antropología que hace del hombre un ser carente y, por le otro, una concepción de las épocas históricas como constituidas por rasgos nucleares que definen su especificidad. De esta forma, en la comparación de sus interpretaciones acerca del debate de la secularización, iluminaremos las afinidades que permitieron que éste se desarrollara sobre un suelo común. Mediante este análisis arrojaremos ciertas pistas sobre el sentido de esta polémica en el horizonte histórico de la Alemania del siglo XX.

Incluimos al final de esta tesis, a manera de Anexo, una traducción propia del intercambio epistolar que Schmitt y Blumenberg sostuvieron entre 1971 y 1978 con el objetivo de que el lector pueda consultar en su totalidad estos materiales, hasta ahora inéditos en castellano.

1. El problema de la secularización

1.1. Las dos dimensiones de la secularización

Giacomo Marramao ha mostrado que el concepto de secularización está conformado por dos planos: una dimensión descriptiva y una dimensión prescriptiva. Como ya adelantamos en la introducción, la descriptiva hace referencia al desenvolvimiento de los acontecimientos históricos que caracterizaron la era moderna (el desarrollo de la ciencia, la formación del Estado, la dispición técnica frente al mundo, la consolidación de la noción de progreso histórico, entre otros). Alternativamente, la prescriptiva está relacionada con el marco de referencias y símbolos que el relato histórico de la modernidad crea y que, en términos explícitos o implícitos, tiene a su vez consecuencias sobre lo que se considera deseable en la actualidad.⁸

En el plano descriptivo pueden identificarse narraciones que se acercan a una perspectiva continuista del problema de la secularización, como la de Schmitt, y otras que postulan una narrativa de carácter rupturista, como la de Blumenberg. A su vez, el plano prescriptivo tiende hacia dos polos diferenciados: el de la concepción de lo moderno como condena de lo auténticamente humano y el de su reivindicación como momento inaugural del sendero que lleva hacia la verdadera libertad. Sin embargo, ambos planos sólo pueden separarse metodológicamente, pues el plano descriptivo termina en cierto sentido por cumplir una función prescriptiva en la medida en que los referentes movilizados en la narración histórica disponen una relación específica con el pasado –una genealogía– en la que ciertos agentes son revindicados mientras que otros se constituyen como imágenes de la arbitrariedad (sea ésta pasada o futura). En esta medida, la elaboración del pasado es siempre una genealogía histórica que funciona a su vez como agente productor de un horizonte para el actuar. En términos concretos, por lo que a nosotros concierne, esto se traduce en una defensa o una crítica de los valores asociados a la modernidad y, con ello, en una cierta disposición afectiva hacia las potencias que conforman el mundo actual.

⁸ Giacomo Marramao, *La pasión del presente. Breve léxico de la modernidad-mundo*, Barcelona, Gedisa. 2011, p. 54.

Ahora bien, de las corrientes descriptivas antes señaladas no se derivan corrientes prescriptivas en concordancia: ni todos los pensadores continuistas defienden el pasado cristiano ni todos los rupturistas son apologetas del proyecto moderno. De la misma manera, no existe un vínculo claro ente posturas ideológicas concretas y lecturas históricas determinadas: no puede afirmarse que todo el pensamiento religioso busque establecer una línea de continuidad entre cristianismo y modernidad, ni que todo intento de liberarse de los lastres del cristianismo esté codificado sobre la base de una ruptura. Para poner un ejemplo de esto, podemos señalar que, mientras para un católico continuista como Schmitt el mundo moderno es el reino del anticristo y resulta necesario afirmar el nexo indisoluble entre religión y política, para los autores de la teología dialéctica (Karl Barth, Friedrich Gogarten, Dietrich Bonhoeffer) la ruptura epocal que llevó a la separación de estas dos esferas es deseable porque implica una purificación de la fe de las cadenas del siglo.⁹

A su vez, para otro continuista como Karl Löwith, tanto escatología cristiana como filosofía de la historia moderna representan un problema de igual magnitud, en la medida en que obligan al hombre a hipotecar su existencia en favor de un futuro incierto.¹⁰ A pesar de lo que podría parecer, la postura continuista de Löwith comparte muchos elementos con la rupturista de Blumenberg –mucho más que con la de Schmitt–, quien había generado su obra con el objetivo de defender la legitimidad de la era moderna en rechazo explícito de la tendencia continuista.¹¹ Este debate revela un hecho: para hablar de la modernidad es necesario hacer referencia al cristianismo y su incidencia en Occidente.

Es importante señalar que el tópico de la secularización, que recorre gran parte de la filosofía alemana del siglo XX, está atravesado por posturas políticas sobre la forma de habitar el mundo que en cada caso busca afirmarse: en el caso de Blumenberg, una basada en la defensa de la curiosidad y la autoafirmación humana; en el caso de Schmitt, una basada en el rechazo a un orden entendido en términos puramente inmanentes. Para comprender las lecturas de Schmitt y Blumenberg sobre la modernidad, analizaremos las dos dimensiones (descriptiva y prescriptiva) en relación al marco más general de la filosofía alemana.

⁹ Karl Barth, *Carta a los Romanos*, trad. Aberlardo Martínez de la Pera, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2002; Gogarten, Friedrich, *Destino y esperanzas del mundo moderno*, trad. Carlos de la Sierra, Barcelona, Fontanella, 1951; Dietrich Bonhoeffer, *Ethik*, Munich, Kaiser Verlag, 1949.

¹⁰ Karl Löwith, *Meaning in History*, Chicago, Chicago University Press, 1949.

¹¹ v. Monod, *La querella...*, *op.cit.*, p. 364.

Los principales interlocutores de nuestros autores pueden dividirse en tres grupos. En primer lugar, aquellos que funcionan como antecedentes de sus propuestas y que fijaron durante el siglo XIX el campo de debate acerca de la secularización (Hegel, Nietzsche, Weber). En segundo lugar, los contemporáneos a la primera formulación de problema de la secularización en Schmitt, que intervienen en el debate antes de la publicación en 1966 de *La legitimidad de la Edad Moderna* (Peterson, Löwith, Heidegger, Koselleck). En tercer lugar, aquellos que buscan responder al problema tras la publicación de la obra de Blumenberg (Löwith, Gadamer, Voegelin). Reconstruir este campo de debate nos permitirá situar con mayor claridad las particularidades de las posturas desarrolladas por los autores que a nosotros nos interesan.

1.2. Consideraciones preliminares: historia del término

Al ser una expresión clave para el debate político y filosófico, el término *secularización* ha asumido una enorme variedad de acepciones y se ha vuelto no sólo controversial sino también confuso. El problema deriva de su inscripción en universos discursivos distintos, pero también de lo que Giacomo Marramao ha llamado una “ambivalencia estructural de significado” que, como veremos, ha dado lugar a usos ambiguos del término desde hace, al menos, dos siglos.

Consideramos que un estudio del debate entre Schmitt y Blumenberg exige que aclaremos brevemente la variabilidad del término *secularización*, desde su aparición en el derecho canónico hasta su consolidación como factor de interpretación filosófica del devenir de la civilización. Señalar los momentos de transformación del contenido semántico del término nos permitirá mostrar la complejidad de las redes que lo articulan y hacer evidente éste vehicula, en muchos casos, nociones contrapuestas. También nos ayudará a explicar por qué se convirtió en un elemento fundamental del debate filosófico en el siglo XX y, por último, los términos bajo los cuales dicha categoría ha podido funcionar como arma argumentativa –o como motivo de vituperio–, tanto para los pensadores cristianos como para los defensores del discurso antireligioso.¹²

¹² Esta reconstrucción está tomada de Monod, *op.cit.*, Marramao, *Cielo y Tierra...*, *op.cit.*, y Herman Lübbe, *Säkularisierung Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, Freiburg and Munich, Alber, 1975.

- I. *Saeculum* proviene del verbo *sero* (sembrar, plantar, procrear), que hace referencia a la idea de generación y, en esa medida, implica una cierta idea de temporalidad. El término latino fue empleado para traducir del griego en la Vulgata el término *outos aiôn*, es decir “el mundo presente” o “este siglo” y su contenido se define por oposición a *mellôn aiôn*, es decir, “el mundo por venir”, el “reino” prometido por Jesús. La disyuntiva que está en juego aquí es la de temporal-espiritual, profano-sagrado, tierra-cielo. En la tradición cristiana, la oposición se torna concreta en términos sociales desde muy temprano gracias a los Padres de la Iglesia y a los autores cristianos de los siglos IV y V: existen los hombres que se dedican a la oración y la contemplación (y, en esa medida, viven alejados del tumulto de los asuntos terrenales) y aquellos que viven inmersos plenamente en el mundo profano. Por ello, la noción de *siglo* rápidamente adquirió connotaciones negativas (por ser el lugar del pecado) y, en consecuencia, surgió una corriente que reivindica al monacato como única alternativa para alejarse de la vida inauténtica. La connotación negativa del siglo, entendido como temporalidad impura, pervive en el neologismo francés secularizar (*séculariser*). Esto puede observarse en el ensayo teológico-literario de 1586 titulado *La granada mística, o institución de una virgen cristiana* (*La pomme de grenade mystique, ou institution d'une vierge chrestienne*) cuando se afirma: “no se debe secularizar, sino mantener limpias las vestimentas, no solamente las que lleváis sobre vuestro cuerpo sino también las de vuestra alma”.¹³ En este caso, la secularización forma parte del imaginario de la mácula que impregna lo puro.
- II. Derecho canónico: Desde su nacimiento como concepto jurídico, el término *saecularisatio* estuvo marcado por un esquema antitético regular-secular. Este núcleo originario surgió en el *Codex iuris canonici* para denotar la liberación de un clérigo regular (ordenado bajo regla conventual) de sus votos y su incorporación a las filas del clero secular. Durante el siglo XVI *saecularisatio* fue el término usado por canonistas franceses y por juristas como Jean Papon y Pierre Grégoire para describir el proceso por el que monjes ordenados bajo regla conventual piden un cambio de estatus para pasar a

¹³ Monod, *La querella...*, *op. cit.*, p. 29.

formar parte del clero secular o, de manera más general, a la reducción a la vida laica de quien ha recibido órdenes religiosas.¹⁴

- III. Momento político: Es durante las Guerras de Religión europeas cuando el término adquiere una connotación de expropiación. En las negociaciones de la Paz de Westfalia el Duque de Longueville, negociador del lado francés, emplea el término para designar el traslado de propiedades religiosas a manos del poder político. La propuesta de la secularización de las diócesis, que causó molestias tanto en círculos católicos como protestantes, marcaría el inicio de un nuevo estrato de significado del término. Éste comenzó a formar parte del vocabulario del derecho público para denotar el traspaso de las propiedades eclesiásticas a las manos del Estado, es decir, pasó a hacer referencia a un proceso de apropiación jurídico-económica de los bienes del poder religioso, lo que implicó un enfrentamiento abierto entre las esferas espiritual y temporal que hasta entonces habían establecido una relación simbiótica. Dado que estas acciones atentaban contra los intereses de la iglesia, el término pasó a estar asociado con la indignación de la comunidad religiosa frente a las acciones despóticas de la autoridad civil.
- Por algún tiempo se mantuvo vigente la idea de que el término nació unido a esta connotación política y que había sido acuñado como neologismo (*séculariser*) por Enrique II de Orleans durante las negociaciones de la Paz de Westfalia en Münster (1648).¹⁵ Dicha lectura resultaba llamativa porque, de esta manera, la génesis del vocablo sería simultánea al nacimiento del mundo moderno y el fin del arquetipo teológico-político. Esto provocó que, por mucho tiempo, el término se convirtiera en un símbolo que remitía al fin del ciclo histórico de alianza entre poder político y religión cristiana que se había abierto en el 313 con el Edicto de Milán. Dicha asociación permitió que el

¹⁴ Jean Papon, Recueil d'arrests notables des cours souveraines de France, edición a cargo de Jean Chenu, Paris, 1607, Pierre Grégoire *Institutiones breves et novae rei beneficiariae ecclesiarum* [1559], Lyon, 1592 e *Ibid*, *Syntagma juris univerti*, Orléans, 1611. *Apud.*, Marramao, *Cielo y Tierra...*, *op.cit.*, .

¹⁵ La idea surgió gracias a una edición de 1734 *del Acta pacis westphalicae publica* de Johann Gottfried von Meiern y fue difundida por diccionarios de alta reputación como el Hoffmeister, *Wörterbuch der Philosophischehn Begriffe*, Hamburgo, 1955, p. 531-32. Durante buena parte del siglo XX se tuvo la convicción filológica de que éste había sido el origen de la expresión. *Ibid.*, p. 22.

término fuera usado como alusión al triunfo de la soberanía intramundana y el Estado Moderno frente al poder eclesial.¹⁶

Para 1765 ya se reconocen las dos acepciones previamente descritas, como lo demuestra la *Enciclopedia*. La entrada dedicada a la secularización reconoce bajo este vocablo, por un lado, la acción de secularizar a un hombre –para lo cual se necesita un permiso papal (*bref de sécularisation*)–; por otro, la acción de expropiar un beneficio o lugar religioso. En esta segunda acepción se hace referencia a un acto jurídico en el que los príncipes reafirman su primacía al expropiar las propiedades temporales de la Iglesia para destinarlas a otros fines. En consecuencia, remite a la consolidación paulatina del monopolio del Estado sobre la vida y el espacio público, es decir, a su coronación como eje regulador de la vida pública que relega a la Iglesia a segundo plano. Los neologismos *sèculariser* y *sècularisation* estuvieron asociados, a partir de ese momento, al proceso de imposición de la jurisdicción secular sobre espacios tradicionalmente administrados por religiosos, haciendo que el dominio de la autoridad terrenal se expandiera no sólo física sino simbólicamente.

Otro aspecto relevante de la *Enciclopedia* es que no sólo cumple una labor de definición semántica del término, sino que aventura una valoración reveladora: “Sería de desear que se recurriese a la secularización para sacar de las manos de los eclesiásticos bienes que la ignorancia y la superstición prodigaron a hombres a quienes el poderío y la grandeza temporales apartan de las funciones del ministerio sagrado”¹⁷. Estas consideraciones muestran el nuevo sentido del término secularizar, que funciona como índice de las transformaciones profundas en el reparto de labores entre poder estatal y eclesiástico. Este concepto, a diferencia del surgido en el derecho canónico, implica ya un acto de violencia, la expropiación –en la enciclopedia retratada como deseable– de los bienes eclesiásticos por parte del poder secular.

La connotación de despojo puede encontrarse también en los mandatos de secularización posteriores, como aquel impuesto a los conventos por José II de Austria (1741-1790) y

¹⁶ Lo erróneo de esta concepción ha sido demostrado por H. W. Strätz, *Säkularisation, säkularisierung*, II, en *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexicon zur politische-sozialen Sprache in Deutschland V*, Stuttgart, 1984, p. 789. *Apud.*, Marramao, *Cielo y Tierra...*, *op. cit.*, p. 19.

¹⁷ “Sécularisation” en *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers*, t. XIV, Neufchastel 1765, p. 883. *Apud.*, *ibid.*, p. 21.

en las secularizaciones emprendidas por la Revolución Francesa. Dicho núcleo semántico se mantuvo vigente y adquirió un nuevo ímpetu con el acta de secularización napoleónica de 1803, en la que se impusieron dichas medidas sobre el imperio alemán derrotado en un intento por compensar a los príncipes por las recientes pérdidas. Gracias a este trayecto, el concepto se establece inequívocamente como uno que hace referencia a la usurpación de derechos espirituales, ya sea a modo de festejo o como un concepto acusatorio que señala la “emancipación ilegítima de bienes de la supervisión y cuidado clerical”.¹⁸ Es por esto que dicho término tiende a delatar la postura ideológica del discurso en que se emplea, pues mientras para los religiosos alude a la profanación de algo sagrado y el robo de los bienes legítimamente resguardados por el poder eclesiástico; para los defensores del proyecto moderno se emplea como símbolo de la reordenación del mundo según criterios racionales y de la necesaria abolición del poder ilegítimo de las autoridades encumbradas durante una época de ignorancia y oscuridad. Así, el término se consolidó como terreno de disputa desde este momento y mantendría una gran presencia durante el *Combate cultural* [*Kulturkampf*] en Alemania.¹⁹

- IV. Categoría de interpretación histórico-filosófica: Desde el siglo XVIII, *secularización* se transformó en una categoría entrelazada con las coordenadas simbólicas de la modernidad (libertad, revolución, progreso, etc.) y con una forma nueva de pensar el tiempo histórico a través del concepto de Historia Universal. Es por esto que la secularización comienza a ser entendida como un movimiento histórico unitario en el que el pensamiento filosófico, científico y jurídico se rebelan en contra de la tutela religiosa para gobernarse mediante la razón. De esta manera, se consagra como una categoría de emancipación de la humanidad y como puerta de entrada a una nueva época histórica de mayor prosperidad. Esta acepción fue desarrollada por instituciones del republicanismo francés, (principalmente en la escuela de Victor Cousin), la *Secular Society* inglesa y en el ámbito alemán por la *Deutsche Gesellschaft für Ethische Kultur*.

¹⁸ Herman Lübbe, *Säkularisation...*, *op. cit.*, p. 28.

¹⁹ Este conflicto enfrentó, durante la década de 1870, a Otto Von Bismark y los los intereses de la iglesia católica. El enfrentamiento tuvo como tema central el papel del catolicismo en la vida pública y su relación con el Estado.

- a. Para la tradición de pensamiento francesa el proceso de formación de la modernidad se entrelaza de tal con el nacimiento del espíritu laico que ambos se vuelven indistinguibles. Por ello, el concepto de secularización se transforma en una consigna política contra el irracionalismo.²⁰ Aquello que hasta cien años antes refería a un simple acto jurídico, pasa a ser interpretado como condición misma del progreso social. Este ensamblaje conceptual es característico de la experiencia histórica francesa, en la que secularización se entiende como laicización –es decir, como eliminación de lo religioso del espacio público– y en la que se extiende la proclama de que “todos los bienes de la iglesia deben ser secularizados”.²¹ Si bien un sentido similar aparece ocasionalmente en el ámbito alemán –tal como lo muestra el panfleto de 1798 *La verdad sigue a las secularizaciones (Die Vernunft fordert die Säkularisirungen)*, o el pensamiento del joven Fichte– normalmente estas posturas responden a un centro de enunciación que toma como referente inmediato a la Revolución Francesa. En esta primera acepción, el concepto de secularización se ubica en la transición entre dos términos antitéticos: oscurantismo medieval e Ilustración. De esta manera, permite entender el cambio que se opera al pasar del orden teológico –en última instancia, de barbarie y arbitrariedad– a uno guiado por la racionalidad filosófica y la defensa de la libertad.

²⁰ Esto puede apreciarse en lo que dice Robespierre durante la asamblea del 7 de diciembre de 1792: “el imperio de la superstición está casi destruido (...). Ya la antorcha de la filosofía, penetrando hasta las condiciones más alejada de ella, ha expulsado todos los temibles o ridículos fantasmas los que la ambición de los sacerdotes y la política de los reyes habían ordenado adorar en nombre del cielo” Robespierre, “Sur le Project de supprimer les fonds affectés au culte”, Oeuvres, t.5, p.117. *Apud.*, Monod, *La querella..., op. cit.*, p. 39.

²¹ Vale la pena en este punto aclarar que en la actualidad la diferencia entre laicidad y secularización se establece en función de las diferentes relaciones institucionales entre Iglesia y Estado dentro del marco europeo. En los países de tradición católica se habla de una separación laica entre los poderes de Estado y de la Iglesia, lo cual usualmente implica un enfrentamiento directo con la autoridad religiosa. En francés hay una diferencia entre laïcité y laïcisme: la primera es el principio de separación y la segunda la doctrina que de él deriva. En cambio, los países de mayoría protestante se conciben como seculares, pues las Iglesias preservan un papel en la organización de la vida pública. v. Françoise Campion, “Entre laïcisation et sécularisation. Des rapports Église-État dans l’Europe communautaire”, *Lé Débat*, n. 77, nov-dic 1993. *Apud.*, *ibid.*, p. 42.

Con ello la secularización-eliminación se vuelve un concepto concomitante al de progreso histórico.²²

- b. La Ilustración alemana tuvo un proceso drásticamente distinto al de la Ilustración francesa porque el antagonismo entre razón y teología fue, para esta experiencia histórica, mucho menos radical. Para gran parte de los pensadores de la época, la filosofía era antes una realización del mensaje religioso (*Verwirklichung*) que su aniquilación. La cuestión se presenta en esta tradición como una transferencia o transformación de lo religioso al mundo terrenal, es decir, como una superación racional que recupera aquello que había sido expresado en términos espirituales con anterioridad. Dicha explicación permite salir de la lógica del enfrentamiento propia del pensamiento francés. Lo anterior se explica por el hecho de que, en Alemania, el fenómeno de la modernidad se asocia no sólo con el acto inaugural de la Revolución Francesa sino también con el de la Reforma, es decir, con un evento surgido al interior de la esfera religiosa. De esta manera, la secularización no podría entenderse como un proceso de eliminación de la religión del ámbito público, sino un proceso de reformulación en el que la religión se considera un elemento ineludiblemente atado a la idea de progreso del espíritu humano. Por último, es importante señalar que en alemán existen dos vocablos derivados del término latino, a saber, *Säkularisation* y *Säkularisierung*. A pesar de no presentar contenidos semánticos claramente diferenciables, fueron usados en la tradición intelectual de maneras ligeramente divergentes: mientras que el primero fue típicamente incorporado en los discursos de corte histórico y legal, el segundo fue empleado con mayor frecuencia por la tradición de la filosofía de la historia y la

²² Existen notables excepciones de esta valoración al interior de la tradición francesa, como puede verse en el pensamiento de Turgot, Quinet o Tocqueville.

crítica cultural. Así, la vasta mayoría de autores a los que haremos referencia, emplean el segundo término.

La riqueza semántica de este concepto hace inevitablemente que éste adquiriera un carácter multívoco. Sin embargo, la pregunta que se plantea es la de si, dentro de las modificaciones sucesivas, podemos siempre descubrir la presencia –latente o explícita– de los campos en los que había aparecido previamente el concepto. ¿Pueden entenderse las modificaciones como un tejido de redes semánticas en el que se articula un significado siempre sobre la base del anterior? ¿o es posible distinguir discontinuidades en las que no queda rastro de los núcleos previos que componían el concepto? Esto es relevante por lo siguiente: si se cree que en cada uso singular del concepto se movilizan las capas previas de significado, entonces la tesis blumenberguiana de la secularización como categoría de ilegitimidad de la era moderna perdería buena parte de su fuerza (pues, como hemos mostrado, el sentido de expropiación no es un contenido indispensable en sus primeras determinaciones). Blumenberg parece asumir que el sentido instituido por los decretos napoleónicos fue avasallador y que esa experiencia histórica logró oscurecer todos los sentidos previos, haciendo que el concepto de secularización implicara, ineludiblemente, una carga de inequidad, o en otras palabras, de despojo injustificado de un bien de su ámbito originario. Recuperaremos estas reflexiones más adelante.

Basta por ahora señalar que el concepto adquirió en el siglo XX una enorme variedad de significados que se ramificaron siguiendo la estructura de las distintas disciplinas (sociología, historia, filosofía, teología), por lo que establecer un sentido único resulta cada vez menos viable. En cada área del conocimiento el concepto de secularización se ha empleado de manera diferente y esta polisemia conduce, muchos casos, a equívocos en el análisis, pues no todos los planos son comensurables.²³ Nosotros limitaremos el análisis de la categoría a su acepción filosófica, es decir, a aquella que se asocia con el devenir histórico occidental en su conjunto.

²³ Aquí no tomaremos en cuenta los recuentos sociológicos que analizan la separación entre Estado e Iglesia, ni los teológicos que buscan explicar el lugar del cristianismo en la sociedad actual. Si bien estas discusiones se relacionan de manera adyacente con el debate teórico de las relaciones entre cristianismo y modernidad, las investigaciones al respecto mantuvieron una línea independiente y no son fundamentales para comprenderlo.

1.3. El debate alemán sobre la secularización

Hemos señalado que la discusión filosófica en torno al tema de la secularización surgió por la necesidad de explicar la relación entre cristianismo y Tiempos Modernos (*Neuzeit*). En este apartado recuperaremos tres figuras del debate alemán para explicar la conformación del campo de reflexión acerca de los tiempos modernos: Hegel, Nietzsche y Weber. Estos autores construyeron la topografía sobre la cual se desarrollaría el debate en el siglo XX y pueden entenderse como los antecedentes inmediatos a la discusión que aquí nos interesa.

Fue Hegel quien introdujo el concepto de secularización entendido como parte de la necesidad de una reapropiación superadora de los contenidos previamente expresados en términos religiosos.²⁴ En su elaboración, la secularización es la labor que debe ser llevada a término por el pensamiento filosófico para alcanzar el propósito del desarrollo del Espíritu en la historia o, dicho de otra manera, es el movimiento de superación dialéctica de la oposición originaria entre cielo y tierra. Para este autor la secularización se plantea en términos de mundanización (*Verweltlichung*) porque no concibe la cultura cristiana y el presente moderno como agentes opuestos que se excluyen, sino como parte de las transformaciones de un mismo proceso histórico de realización del Espíritu. Hegel no podría haber usado la expresión de *Säkularisierung* porque las connotaciones de apropiación-expropiación no forman parte de su discurso. Por el contrario, el término mundanización implica hablar de un cambio que viene desde dentro de la estructura misma (y no una imposición que viene desde fuera).

A comienzos del siglo XIX, la connotación impositiva del término *Säkularisation* estaba relacionada con el acta de 1803, mediante la cual Napoleón autorizó a los príncipes alemanes a tomar en sus manos los bienes de la Iglesia católica. Para Hegel, en cambio, el logro de la modernidad habría sido extraer el núcleo auténtico del cristianismo y expresarlo en términos inmanentes y, así, reconciliar el espíritu divino y el mundo empírico. Es decir, la lógica que organiza el devenir histórico, la Razón, ya no se manifiesta sólo en el orden de lo teológico, sino que se realiza o se consume como lo que está llamado a ser. En esta

²⁴ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, “Die Positivität der christlichen Religion (1795-1796)”, en H. Nohl (ed.), *Theologische Jugendschriften*, Tubinga, Mohr-Siebeck, 1807, p.225 *Apud.*, *Ibid.*, p. 61. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *La fenomenología del Espíritu*, trad. Wenceslao Roces y Ricardo Guerra, México, Fondo de Cultura Económica, 2017.

superación dialéctica de las etapas anteriores, se logra conciliar lo que en la Edad Media estaba escindido: cielo y tierra. Por ello la modernidad subsume y supera las contradicciones de la etapa previa, pues es el momento en que se consuma el proceso de autorrealización de la Razón.

Este metarrelato le permite a Hegel descubrir una coherencia escondida en la historia y otorgarle orden a todo lo que a primera vista parece caótico y arbitrario. Este concepto excede al acto jurídico de expropiación para establecerse como instrumento de diagnóstico cultural que señala el camino emprendido por la Historia mundial hacia una reconciliación entre los elementos espirituales y mundanos que habían estado escindidos en el cristianismo; es decir, como un concepto que da cuenta de la realización auténtica en el terreno histórico de la sustancia previamente contenida en la doctrina cristiana.²⁵

A pesar de que puede reconocerse una variabilidad en el uso del concepto (si se considera la obra hegeliana en términos diacrónicos), aquí esquematizaremos los puntos fundamentales del planteamiento plasmado en las *Lecciones sobre filosofía de la Historia* y las *Lecciones sobre filosofía de la religión*.²⁶ Partiendo de estas obras, la dialéctica de la secularización puede resumirse en tres etapas. Un primer estadio de separación radical entre lo divino y lo mundano llevado a cabo por Cristo en su renuncia a una comunidad política y el desplazamiento de la llegada del Espíritu a un mundo por venir (“mi reino no es de este mundo” Juan 18,36); un segundo momento de negación formal de esta separación en el poder espiritual-terrenal de la Iglesia medieval que realiza una primera *Verweltlichung* (de signo negativo), en la que hay una dominación meramente exterior del mundo y, por último, un tercer estadio de reconciliación entre ambos polos.

Si en la primera etapa ambos polos se establecen como antípodas, en la segunda existe una tensión ente el mundo terrenal y el espiritual. Dicha polarización impide cualquier reconciliación interior entre el Espíritu y el mundo, que se soluciona únicamente mediante un tercer movimiento –aquel iniciado por la Reforma–, en el que se reconcilian ambos espacios mediante la interiorización de la fe y la subjetivación de los contenidos religiosos.

²⁵ v. Bernard Bourgeois, *El pensamiento político de Hegel*, trad. Aníbal C. Leal, Buenos Aires, Amorrortu, 1972.

²⁶ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, trad. José Gaos, Madrid, Alianza, 1980; Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Lecciones sobre filosofía de la religión*, trad. Alejandro Rerrera y Ricardo Ferrara, 3 t., Madrid, Alianza Editorial, 1984.

Así, en esta última etapa se realiza una reformulación filosófica de los contenidos teológicos desde el interior del individuo, a la vez que se desplazan las nociones tradicionales de autoridad. Gracias a Lutero, el Espíritu libre da el primer paso para posibilitar la comprensión “auténtica” –es decir, filosófica– del mensaje cristiano mediante el reconocimiento del carácter divino de la razón; esto, a su vez, abriría camino para la reelaboración de contenidos teológicos en términos filosóficos. Mediante este mecanismo, en la modernidad se elimina el dualismo cristiano para someter al tiempo histórico y la vida concreta de los hombres a una misma dinámica resguardada bajo la figura del Estado. Aún más, este proceso es el que permite una espiritualización de lo profano en términos concretos.²⁷

De esta manera, los postulados de Hegel rompen con la lógica del antagonismo propia de la laicización francesa para, en su lugar, describir un proceso en el que los contenidos modernos subsumen lo que había sido ya elaborado en términos religiosos. En esta formulación, las novedosas elaboraciones modernas pueden, pues, entenderse como realizaciones o encarnaciones en el orden político-temporal de los contenidos antes expresados en términos cristianos. Si bien, con esto no se niega que existe un proceso de ruptura entre la Edad Media y la Moderna, dicha ruptura termina por ser subsumida en el proceso más amplio de autorrealización del Espíritu. En consecuencia, su esquema implica antes una transformación de lo teológico que su eliminación: la era moderna sería entendida como aquella que realiza universalmente, en el terreno histórico, el mensaje del cristianismo. Con ello se rehabilita al cristianismo como una etapa necesaria en el desarrollo de la Historia: no como configuración opuesta a la modernidad, sino como un paso más de la sucesión de determinaciones del Espíritu. Según esta posición, la modernidad sería una reapropiación humana de los contenidos teóricos alienados en la religión, y el proceso de desarrollo histórico mundial apuntaría entonces a una secularización del cristianismo.

Este planteamiento de la secularización, entendida en clave positiva, fue cuestionado desde dos frentes: el de los hegelianos de izquierda, que defendieron una apropiación humanista de lo religioso, y el de los de derecha, que abogaban a favor de la experiencia religiosa, en detrimento de la ilusión de libertad en el mundo burgués.²⁸ La radicalización de esta disputa derivaría, en última instancia, en la querrela de la secularización del siglo XX,

²⁷ Monod, *La querrela... op. cit.*, p. 65.

²⁸ v. Karl Löwith, *From Hegel to Nietzsche*, trad. David E. Green, Nueva York, Columbia University Press, 1991, p. 53-121.

que para algunos autores sólo es comprensible como una prolongación de la división de los herederos de Hegel.²⁹ En concreto, la filosofía alemana post-hegeliana tendría que encargarse de solucionar las relaciones entre religión, filosofía y política, profundizando con ello la reflexión en torno a los ejes de secularización/mundanización.

Para comprender la consolidación del debate abierto por Hegel, pueden tomarse dos referentes específicos que permiten apreciar la forma en que se configuró el campo: Feuerbach y Marx. El primero sostiene que la idea hegeliana de la realización del Espíritu absoluto en la historia es simplemente producto de un fantasma teológico que necesita ser expulsado de la reflexión filosófica. De esta manera, se advierte una sustancia continua que se expresa de distintas formas en cada momento de la historia (como religión, ciencia o arte). La especificidad de la formulación teológica estaría en proyectar hacia lo trascendente todo aquello que desborda al ser humano, es decir, postular una exterioridad que le permita lidiar con aquello que le resulta inexplicable. A diferencia de Hegel, Feuerbach concibe la religión como producto de una antropología proyectiva y no como una fase necesaria del despliegue del Espíritu.³⁰

A pesar de que en su planteamiento se preserva vagamente la idea hegeliana de que la nueva filosofía debe expresar lo que el cristianismo sólo representaba, esta nueva formulación delinea un programa de crítica dirigido hacia las visiones que sostienen una continuidad sustancial entre religión y filosofía. Su posición pretende dejar de lado el protestantismo y abrazar el republicanismo, lo que implica reconocer al cristianismo simplemente como la puerta de entrada para el reconocimiento ateo de que la ley suprema debe ser el amor del hombre por el hombre; es decir, el discurso que permite abrir un camino que culmina con la coronación de la política como única religión. Feuerbach no busca liquidar por completo las herencias del cristianismo, sino desplazar el objeto de la sacralización a la esfera de lo político, que le parece el reino de lo “propiamente humano”.³¹

²⁹ Monod, *La querella...* *op.cit.*, p. 86.

³⁰ A pesar de esta elaboración, en su filosofía se reserva un lugar específico a lo “sagrado”, entendido como dependiente de las relaciones sensibles o de supervivencia (el amor materno, la sexualidad, etc.) cuya existencia habría sido cooptada y enviada hacia la exterioridad por las instituciones religiosas. *Cf.* Löwith, *From Hegel...* *op. cit.*, p. 80-85.

³¹ Ludwig Feuerbach, “Vorläge Thesen zur Reformation der Philosophie” y “Das Wesen des Christentums”, en *Gesammelte Werke*, ed. W. Schuffenhauer, Berlin, Akademie-Verlag, 1970, t.9, Kleiner Schriften II, p. 247; L. Feuerbach, “Notwendigkeit einer Reforme der Philosophie” (1842), en *Sämtliche Werke*, F. Jodi (ed.), Stuttgart, Frommann, 1904, p. 219; Ludwig Feuerbach, “Das Wesen des Christentums”, *Gesammelte Werke*, t. 5, 1973, p. 143-144. *Apud.*, Monod, *La querella...*, *op. cit.*, p. 86.

Muy pronto, los contemporáneos de Feuerbach realizaron una crítica a sus postulados sobre la base de su insuficiencia. Se le imputó haber hecho una simple transferencia de sacralidad desde lo religioso hacia lo político –transferencia que no modifica las estructuras cristianas de valoración, sino que formula un sucedáneo terrenal de la religión. Éste es el caso del la crítica recuperada por Marx y Engels a sus razonamientos.³² En su labor reflexiva, ambos autores reconocieron, al igual que Feuerbach, la necesidad de operar una “mundanización de la filosofía” (*Verweltlichung der Philosophie*), pero en este caso la mundanización no está dirigida en contra de la religión, sino, en primera instancia, contra las teorías que se mantienen en el terreno de lo abstracto y no se hacen cargo de los problemas del mundo social. En esa medida, no sólo obligaron al pensamiento filosófico a salir de la esfera de las ideas para involucrarse en la lucha política y social, sino que le asignaron la labor de cuestionar las formas de reproducción material.

De esta manera, la mundanización de la filosofía podría volverse una herramienta para generar conocimiento práctico dirigido a la erradicación de las carencias materiales del hombre. Según este razonamiento, eliminar las condiciones de precariedad que posibilitaron el surgimiento de la religión, haría que ésta perdiera su potencia. Dado que el pensamiento religioso es consecuencia de las desigualdades reales, es decir, un simple efecto de superficie, el problema verdadero estaría en la estructura económica que permite a ciertos hombres lucrar con el trabajo de otros. Su proyecto filosófico busca atacar esa configuración de fuerzas y tornar la acción de expropiación “en contra de los expropiadores”, es decir, reproducir el gesto de secularización que el Estado había ejercido sobre los bienes de la Iglesia, pero esta vez para dismantelar las relaciones de producción capitalistas.

Al hacer esto se opera una desmetaforización de la categoría de secularización, de manera tal que se usa en su acepción jurídico-política como elemento explicativo de una etapa del desarrollo del espíritu –tal como la usaban los filósofos idealistas. El planteamiento de Marx hace un llamado a la transformación de la reflexión filosófica, de forma que se vuelva un arma para eliminar las condiciones materiales que obligaron a la humanidad a refugiarse en la esperanza de redención cristiana. De esta forma, *secularización* deja de designar la recuperación-superación terrenal de los esquemas teológicos en una etapa

³² Friedrich Engels, *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, París, Editions Sociales, trad. de E. Bottigelli, 1979; Karl Marx, *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, en Karl Marx y Friedrich Engels, *Gesamtausgabe*, Berlín, Dietz Verlag, 1982, t. 2, p.170. *Apud.*, *ibid.*, pp. 92-93.

superior del espíritu y pasa a referir de nuevo a un acto de expropiación material de los bienes económicos. Considerando lo anterior, podría decirse que el proyecto de mundanización de la filosofía tiene como correlato el fin del uso especulativo-hegeliano o feuerbachiano del concepto de secularización y la reemergencia de su sentido material y jurídico previo, que está en consonancia con el programa práctico-económico de restitución a los trabajadores de una propiedad usurpada.³³

Ahora bien, la respuesta más contundente al planteamiento hegeliano vino de la pluma de un pensador que llevó a su límite el sentido de la secularización, atacando por igual al núcleo religioso originario y a aquellos herederos seculares que continuaron moral o políticamente la tradición cristiana.³⁴ Con ello se alza una perspectiva crítica a la propuesta marxista (que había construido su propia base sobre el suelo ideológico cristiano, es decir, sobre la creencia en la igualdad absoluta de todos los individuos); contra la ciencia (que recupera del cristianismo la metafísica de la verdad); contra el ateísmo militante (que es una suerte de fe en la increencia); y contra todas las metamorfosis políticas del cristianismo que cargan a costas el resentimiento del débil. Nietzsche hace un señalamiento de los pantanos que dejaron las aguas de la religión en su retirada y, con ello, se abre una nueva posibilidad para la crítica de la secularización-mundanización (*Verweltlichung*). Su propuesta se dirige a desenmascarar los pensamientos críticos del siglo XIX (positivismo, cientificismo, socialismo, anarquismo) que, desde su perspectiva, tienen a sacralizar un ámbito a pesar de abandonar la referencia religiosa cristiana.

Nietzsche marca el inicio de la crítica a los “sucedáneos de la religión” (la ciencia, el Estado, el progreso), que no hacen sino satisfacer el ansia de sacralidad y salvación y que, en esa medida, actúan como sustitutos del impulso religioso. Esta postura implica una perspectiva novedosa en la filosofía alemana que no intenta –como sí lo intentó el idealismo– salvar racionalmente el núcleo verdadero del cristianismo, sino que procura destruirlo desde sus basamentos para poder dar lugar a que aparezcan formas de vida no-cristianas. Su esfuerzo está dirigido a “develar y extirpar el ideal tradicional cristiano, incluso allí donde se ha roto con la forma dogmática del cristianismo. Los peligros del ideal cristiano residen en

³³ *Ibid.*, p. 106.

³⁴ Friedrich Nietzsche, *La gaya ciencia*, trad. Pedro González Blanco, Madrid, Sarpe, 1984; Friedrich Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 2012; Friedrich Nietzsche, *El Anticristo: maldición sobre el cristianismo*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1997.

sus escalas de valores, en aquello que puede prescindir de expresión conceptual: mi combate es contra el cristianismo latente (por ejemplo, en la música, en el socialismo)".³⁵

Aquí la secularización es entendida como un movimiento de transferencia y humanización de los valores cristianos, como un encubrimiento o un camuflaje de la creencia religiosa cuyo sentido debe ser radicalizado con miras a desterrar por fin las sombras del cristianismo que se niegan a desaparecer. Este destierro es la labor principal del filósofo, figura que termina por ocupar el centro de esta empresa: "el filósofo como verdadero antagonista de la secularización, como contradictor de toda felicidad aparente y engañosa y de todo cuanto prometa una felicidad semejante entre los hombres".³⁶ En consecuencia, su proyecto filosófico desea crear las condiciones para que la conciencia pueda afirmarse en este mundo de manera categórica sin tener que recurrir a las fantasías de otro mundo, uniendo lo eterno y lo efímero en esta vida (y superando con ello la oposición postulada por el cristianismo).

A pesar de todo esto, parecería plausible afirmar toda pretensión de realizar o completar la secularización no es sino un relevo parcial de la promesa de salvación religiosa. La promesa de consumación secular parecería en cierto sentido relevar al anuncio de la *parousía*, pues en ambos casos lo que se pregona es la llegada inminente de un acontecimiento de novedad absoluta que liberará al hombre de sus cadenas pasadas. Esta crítica al pensamiento nietzscheano sería desarrollada por Blumenberg más adelante. Sin embargo, lo que estas reflexiones revelan de manera indirecta, es que el tema de la secularización era ineludible en la formación intelectual en la Alemania de la época. No es casualidad que, tanto en el pensamiento de juventud de Nietzsche como en el de Marx, aparecieran reflexiones en torno a la secularización, pues el tema parecía un peldaño necesario para cualquier formulación filosófica posterior, un punto de partida que necesariamente había que transitar y reformular para poder establecer un diálogo con la tradición.

Un nuevo giro en las reflexiones sobre la secularización vino de la pluma de Max Weber. Su obra representa una novedad en la reflexión sobre la secularización porque gracias

³⁵ Friedrich Nietzsche, "Nachlassene Fragmente, 1185-1887", *Kritische Studienausgabe*, vol.12, p. 453. *Apud.*, Monod, *La querella...*, *op.cit.*, p. 120.

³⁶ Friedrich Nietzsche, *Nachlassene Fragmente*, 1869-1874, *Kritische Studienausgabe*, vol. 7, p. 812. *Apud* Monod, *La querella...*, *op.cit.*, p. 115.

a ella fue posible trasladar el enfoque de la investigación hacia un terreno de pretensiones científicas. La llamada “consolidación sociológica” del término implica al mismo tiempo una continuidad con las reflexiones previas aquí mencionadas y una ruptura pues, a diferencia de ellas, su lectura no nace ligada una tentativa de crítica antirreligiosa ni a un afán de señalar vías de salvación mundanas sino, más bien, al intento de describir el fenómeno de formación de las estructuras del mundo moderno. Su estudio se desplaza hacia un régimen de discurso que intenta disociar el plano de la prescripción y el plano de análisis, y en esta medida no intenta reducir la religión a una única fuente –como hace Nietzsche con el resentimiento–, o una función social –como hace Marx–. En esta medida puede situarse a la par de las tentativas de Ernst Troeltsch, quien desde el historicismo intenta elaborar una investigación imparcial sobre el desarrollo de la religión cristiana en Occidente, que le serviría a Weber como herramienta para confirmar sus tesis.³⁷

Su libro *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*³⁸ es el sitio en donde se despliega uno de los modelos más emblemáticos del teorema de la secularización, que se formula de la siguiente manera: el capitalismo puede entenderse como producto del ascetismo puritano secularizado. La valoración (*bewertung*) capitalista del trabajo no es sino la consecuencia de la búsqueda de certeza de la salvación en el marco de la fe reformada.³⁹

Resolver el problema del tipo de nexo causal que Weber establece entre estas dos cosas excede los propósitos de este análisis, lo que es fundamental entender es únicamente

³⁷ En el ámbito del historicismo alemán las dos más importantes elaboraciones del problema de la secularización son Ernst Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tubinga, J.C.B. Mohr, 1912 y Adolf von Harnack, *Lehrbuch der Doememeschichte*, 3 t. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1886-1889. Para Troeltsch, a diferencia de Weber, la secularización no es consecuencia el protestantismo en su conjunto sino del *Sektentum* (el puritanismo de las sectas). Su obra tiene dos motivos principales. Por un lado la secularización del individualismo religioso, que se instaura a partir de la revolución inglesa y que se vuelve el presupuesto para la secularización del Estado (para él el hecho más importante del mundo moderno). Para desarrollar este punto rastrea la secularización del concepto teológico de *lex naturae* en el contractualismo de Hobbes y Locke, al igual que en sus derivaciones norteamericanas en nociones como “derechos humanos” y “tolerancia”. Por otro lado, elabora una interpretación de la filosofía progresista de la historia como secularización de la escatología cristiana, motivo que sería posteriormente desarrollado por Karl Löwith. Cf. Marramao, *Cielo y Tierra... op.cit.*, p. 64.

³⁸ Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, trad. Jorge Navarro Pérez, Madrid, Akal, 2015, p. 307.

³⁹ Es importante aclarar que el estatus causal de la relación entre creencias religiosas y *ethos* capitalista dista mucho de ser clara. La obra de Weber dio pie a un sinnúmero de malinterpretaciones y equívocos que pueden rastrearse en: Schluchter, Wolfgang, *El desencantamiento del mundo: seis estudios sobre Max Weber*, trad. Juanita Tejeiro Concha, Francisco Gil Villegas, et. al., Bogotá/Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 2017.; Francisco Gil Villegas, *Max Weber y la guerra académica de los cien años: historia de las ciencias sociales en el siglo XX: la polémica en torno a La ética protestante y el espíritu del capitalismo (1905-1912)*, México, El Colegio de México-Fondo de Cultura Económica, 2013,

que la corriente continuista en los análisis sociológicos tomaría este planteamiento como punto de partida. Ahora bien, Weber no formuló nunca una teoría de la secularización equiparable a su teoría de la racionalización, pero la tradición interpretativa tendió a equiparar el proceso de secularización (*Säkularisationsprozess*) con aquel de desencantamiento del mundo (*Entzauberung der Welt*).⁴⁰ El desencantamiento del mundo – metáfora que Weber toma de Schiller –, podría entenderse como una categoría de alcance general que se usa para describir el desarrollo occidental en su paulatino alejamiento de un cosmos mágicamente manipulable, lleno de poderes oscuros e imprevisibles, lo que a su vez implica la desacralización de los elementos naturales y el abandono de un sentido ético del mundo. Este proceso alcanzaría su punto más radical como consecuencia de la orientación racionalista del protestantismo, misma que llevaría a su conclusión la tendencia anti-mágica originada en el monoteísmo judío al renegar de la salvación mediante el sacramento. A pesar de que la amplitud de las aseveraciones de Weber podrían parecer resultado de las herencias de la filosofía de la historia, sus categorías no dependen de un esquema apriorístico, sino que son extraídas *ex post* mediante una metodología comparativa. Con ello se produce una novedad metodológica que pretende encontrar los efectos particulares de los tipos ideales (*Idealtypus*), comprendidos en conceptos generales tales como “capitalismo” o “racionalismo occidental”.⁴¹

En cambio, la noción de secularización en su obra cumple un papel menos general y se emplea para describir la continuidad en la función de ciertas instituciones religiosas en instituciones laicas.⁴² Tal es el caso de su uso en un artículo de 1906, que analiza la continuidad entre asociaciones religiosas y aquellas como los clubes y las sectas religiosas protestantes, al tiempo que busca entender el papel de estas últimas en la formación de una noción típicamente moderna: libertad de conciencia.⁴³ Sin embargo, vale la pena intentar

⁴⁰ Jean Claude Monod se ha dado a la tarea de diferenciar conceptualmente ambos procesos. Monod, *La querrela... op. cit.*, pp. 128-147.

⁴¹ Marramao, *Cielo y Tierra... op. cit.*, p. 56.

⁴² Joe Paul Kroll, “A Human end to History? Hans Blumenberg, Karl Löwth and Carl Schmitt on secularization and modernity”, *Tesis doctoral*, Princeton University, 2010, pp.68-92. Aquí se señala el hecho de que Weber no estableció un vínculo entre el surgimiento de la conciencia moderna directamente con este concepto.

⁴³ Max Weber, “Kirchen und Sekten in Nordamerika. Eine kirchen- und sozialpolitische Skizze”, 1906, reeditado como “Die protestantisch Sekten und der Geit des Kapitalismus”, en *Gesammelte Aufsätze sur Religionssoziologie*, t.1, Tubinga, Mohr-Siebeck, 1920, pp. 117-202. Este tema había sido desarrollado previamente por Georg Jellinek y por Wener Sombart. Marramao, *Cielo y Tierra... op. cit.*, p. 62.

poner en diálogo estas dos cuestiones con el fin de esclarecer el papel de este intelectual en las obras del pensamiento alemán que le son deudoras.

Para Weber la particularidad del ascetismo de la religiosidad protestante estriba en que el mundo se vuelve el campo para la comprobación activa de la gracia divina, lo que implica una reubicación del foco de la vida, que se dirige, ya no a la alabanza y la contemplación, sino al trabajo y a la vida social. La nueva inclinación está determinada porque se reconoce en el éxito económico un signo de la gracia concedida por Dios. Así, el calvinismo trajo consigo una separación radical entre los actos en la Tierra y la posibilidad de salvación, reduciendo la capacidad de injerencia que en el catolicismo se le otorga al individuo sobre su propio destino. Mediante una acentuación del abismo entre probos y réprobos, y un refuerzo de la doctrina de la predestinación, se hacía de los acontecimientos mundanos tan sólo señales o indicios de aquello que estaba ya decidido de antemano. Las consecuencias no-deseadas de este hecho coadyuvarían a arraigar el capitalismo en Europa. Weber lo explica de la siguiente manera:

Sólo el protestantismo ascético acabó realmente con la magia, la exramundanidad de la búsqueda de la salvación y la “iluminación” contemplativa intelectualista en tanto que su forma suprema; sólo él creó los motivos religiosos para buscar la salvación precisamente en el esfuerzo en la “presión” intramundana (y en oposición a la concepción de la profesión estrictamente tradicionalista del hinduismo: en el cumplimiento de la profesión racionalizada metódicamente)⁴⁴.

En otras palabras, lo que aquí se plantea es que existe una innegable afinidad entre la esfera religiosa del calvinismo y la económica del capitalismo, fenómeno que permitió encadenar prácticas sociales de manera tal que se crearan sistemas racionales de producción, en donde hay un “control ético racional de la codicia”. Este empate permitió el nacimiento de una economía capitalista organizada.

Para Weber, la muestra más clara de esta afinidad entre el calvinismo y el capitalismo es la idea de que el creyente, al no poder ser oído por Dios y tener la posibilidad de ganarse el paraíso verdadero, debe buscar las señales que aclaren su condición espiritual en el mundo terreno. Así, los indicadores que pueden revelar su propia condición están ligados directamente con el trabajo y la bonanza económica, lo que trajo consigo, en el terreno de la historia, un marcado individualismo y la transformación de dinámicas sociales (como la

⁴⁴ Max Weber, *La ética protestante...op.cit.*, p. 307.

familia, los empleos, la producción, etc.) que se extenderían a todo el mundo. Si la vía predilecta para reconocer que alguien está previamente salvado o condenado es el éxito económico, lo que se produce es una vida fundada en una “racionalidad respecto a fines”.

En conclusión, el trabajo de Weber explica que el extremo individualismo producido por el calvinismo tiene una relación clara con el tipo de comportamiento humano que requería el capitalismo para desarrollarse. Cuando habla de capitalismo, se refiere a un sistema económico racionalizado, es decir, a la consecuencia lógica y natural de los postulados propios de la religiosidad protestante que había roto el flujo entre el hombre, el mundo y Dios. La afirmación de que el hombre está solo ante el mundo y la confirmación de la imposibilidad de comunicarse con Dios, creó un ascetismo intramundano, es decir, encaminó a Occidente hacia una creciente racionalización que no dejaría, a partir de ese momento, de presentarse como fuerza viva y operante. Gracias a esta nueva vertiente del cristianismo se dio una trasfencia ascética desde el convento hacia el plano del mundo y se establecieron las bases para el surgimiento de aquello que conocemos como Tiempos Modernos, marcados con la signatura de la lógica instrumental. A diferencia de sus antecesores, Weber nunca desarrolla los efectos del desarrollo de la racionalidad instrumental, nunca dirige su crítica hacia los efectos secundarios de la eliminación de los vínculos tradicionales ni se propone mostrar el lado oscuro de este desarrollo.

Sus estudios también pusieron sobre la mesa un tema que tendría repercusiones en las discusiones del siglo XX, a saber, el vínculo entre creencia religiosa y autoridad carismática. Esto abrió la puerta a las reflexiones sobre los elementos teológico-políticos o las religiones seculares, sobre todo después del surgimiento de los regímenes totalitarios. Mientras el proceso de desencantamiento-racionalización se define como un desarrollo definitivo de largo plazo –esto sobre todo, en la famosa conferencia *Wissenschaft als Beruf*– también puede entenderse, ya sea como elemento transhistórico o como elemento que se traslada de lo religioso a lo político. Si lo segundo es cierto, llevaría a pensar que la presencia de lo carismático marca el límite de la racionalización y que hay elementos de lo teológico que se resisten a desaparecer.

Lo anterior tendría repercusiones para estudios como el *Laudes regiae*⁴⁵ de Kantorowicz de 1946, e incluso abriría la puerta a las reflexiones acerca de la supuesta eliminación de los elementos teológicos del terreno político, manifiestamente dominado por discursos de corte científico. Tal sería el caso de Carl Schmitt en *Teología política*, pero también en los años de la posguerra, durante los cuales se acerca al problema de la autoridad carismática propuesto por Weber en su intento por comprender los movimientos antiliberales que se habían desarrollado a principios de siglo.⁴⁶

Los tres planteamientos antes expuestos son los que delinearon, en mayor medida, el campo de los estudios acerca de la secularización en el pensamiento alemán. De estas ideas se nutren los planteamientos que desde la sociología, la historia, la teología y la filosofía surgieron durante la primera mitad del siglo XX. El planteamiento de Carl Schmitt, Hans Blumenberg y aquellos pensadores que tomaron postura dentro del debate de la secularización usando este concepto como herramienta de diagnóstico cultural, parten de dicho suelo.⁴⁷

⁴⁵ Ernst Kantorowicz, *Laudes regiae: a study in liturgical acclamations and medieval ruler worship*, Berkeley, University of California Press, 1946.

⁴⁶ Schmitt dice en una carta a Julien Freund en 1965: “me siento abrumado por el problema de la legitimidad carismática en la sociología de Max Weber. He descubierto sus orígenes y su raíz”. Carl Schmitt, *Schmittiana*, t. IV, Berlín, Duckner & Humblot, 1994, p.58. El tema de la autoridad carismática en relación con los movimientos antiliberales del siglo XX puede apreciarse más concretamente en Carl Schmitt, *Parlamentarisme et démocratie*, París, Seuil, 1988, p. 115. *Apud.*, Monod, *La querella...*, *op.cit.*, pp. 153-154.

⁴⁷ Lübke, *Säkularisation... op. cit.*, p. 23.

2. Carl Schmitt y la teología política

2.1. La enunciación del problema

Este uso de la categoría de secularización de naturaleza no prescriptiva, inaugurado por Weber se torna secundaria en las reflexiones filosóficas de principio del siglo XX, sobre todo en aquella encabezada por Carl Schmitt en su *Teología política*. En la obra del jurista se reactiva la dimensión prescriptiva del dilema de la secularización –es decir, aquella que incorpora una dimensión axiológica en juicios sobre la modernidad– de manera tal que las perspectivas sociológicas aparecen, cuando menos, como un intento vano de ocultar el verdadero problema del tránsito a la modernidad mediante un análisis “científico-objetivo”. Desde la perspectiva schmittiana, la investigación de corte weberiano está irremediablemente atada a la ilusión de neutralidad que se impuso tras la serie despolitizaciones a las que se vio sometido Occidente durante los últimos siglos. Este proceso de neutralización prescriptiva, que se puede observar tanto en la idea liberal del Estado neutral (terreno político), como en la apuesta por análisis científicos neutrales (terreno epistemológico), sería el que habría desembocado en una sociedad materialista y tibia que no es capaz de tomar responsabilidad de sus decisiones políticas. Así, las elaboraciones pretendidamente imparciales no harían sino encubrir los enfrentamientos subyacentes al cambio histórico que él intentará revelar en su obra.

Para hacer una reconstrucción del papel que desempeña la secularización en el pensamiento de Schmitt tomaremos como referencia principal dos de sus obras: *Teología Política*, publicada en 1922, y una conferencia pronunciada en octubre de 1929, en un Congreso del *Europäischer Kulturbund* en Barcelona, titulada *La era de las neutralizaciones y las despolitizaciones*.⁴⁸ Si bien el autor no desarrolla la misma temática en los dos textos, la comparación entre ambos nos permitirá dilucidar el papel que se le asigna a la secularización en el desarrollo espiritual de Occidente, así como presentar una imagen

⁴⁸ Las referencias están hechas en función de las ediciones traducidas al español. Carl Schmitt, *Teología política. Cuatro capítulos sobre la teoría de la soberanía*, Madrid, Trotta, 2009; Carl Schmitt, “La era de las despolitizaciones y neutralizaciones” en *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza, 2014.

esquemática del proceso histórico moderno dentro del pensamiento de Schmitt. La reconstrucción es necesaria porque los argumentos de este pensador carecen de una articulación concisa y su postura teórica sólo puede delinearse a partir breves escritos, relacionados en su mayoría con temas de actualidad para la Alemania del periodo de entreguerras.⁴⁹ Si bien con este gesto se corre el riesgo de imponerle una homogeneidad inexistente al pensamiento del jurista, consideramos que, en este caso, la operación se justifica por el hecho de que ambos textos pertenecen a un mismo período y tratan de temas paralelos: en *Teología Política*, el problema de la fundamentación de la soberanía; en *La era de las neutralizaciones*, el desenvolvimiento de los ámbitos centrales (*Zentralgebiet*) en el espíritu europeo y su relación con las formas históricas de articulación del poder.

2.2. Teología política. Cuatro capítulos sobre la teoría de la soberanía

En este texto Schmitt presenta un ataque frontal contra el normativismo liberal y la concepción parlamentarista de la política. Su planteamiento se compone de dos líneas argumentativas centrales. Por un lado, una que desarrolla el problema de la fundamentación de la soberanía –en oposición a la tradición positivista alemana– y la compleja relación que existe entre orden normativo y decisión soberana. Por otro lado, una que busca establecer, mediante una sociología de conceptos jurídicos, una relación de continuidad profunda entre los esquemas teológicos y las formas de concebir el poder político en la modernidad. En este texto la noción de secularización tiene una función polémica que sale del ámbito neutral de la sociología weberiana para cuestionar las pretensiones de novedad de la era moderna. Al situarse en un punto de vista que cuestiona la auto-comprensión de lo moderno como un periodo en relación de discontinuidad con la tradición cristiana, la crítica de Schmitt señala la cercanía de ambos momentos históricos. Para ello elabora la idea de que existe un paralelismo estructural entre teología y jurisprudencia, haciendo evidente la equivalencia entre el problema del milagro divino y de la excepción jurídica, a lo que nos dedicaremos a continuación.

⁴⁹ Heinrich Meier, Oliver Simons, *The Oxford Handbook of Carl Schmitt*, Nueva York, Oxford University Press, 2016.

El texto inicia con la célebre sentencia: “Soberano es el que decide sobre el estado de excepción”.⁵⁰ Con ello se abre un campo de batalla contra el normativismo liberal y su idea de que todo orden político está fundamentado en la correcta instrumentación de ley y las garantías constitucionales para afirmar, desde una perspectiva contraria, que el Estado no es únicamente guardián del orden jurídico sino el espacio mediante el cual dicho orden se establece mediante la decisión soberana que realiza la agrupación amigo-enemigo. Según la tradición liberal representada por Hans Kelsen y Hugo Krabbe,⁵¹ el Estado es idéntico a la constitución, es decir, representa un orden objetivo y, en consecuencia, su papel es únicamente el de garantizar el cumplimiento de la ley. Schmitt sostiene, en contrapartida, que dicha forma de concebir el orden jurídico es un sinsentido que busca ocultar el hecho indudable de que toda norma depende de un momento fundacional externo a ella, y al no reconocerlo, excluye de la teoría política el problema de la fundamentación y del origen del orden: “La excepción es más importante que el caso normal. Lo normal nada prueba; la excepción, todo; no sólo confirma la regla, sino que ésta vive de aquélla”.⁵²

El jurista recupera la autoridad de Hobbes como el representante clásico del *decisionismo* para abonar argumentos a su conclusión de que toda decisión concreta sobre la ley parte de una instancia soberana determinada. Con ello se afirma que, en la realidad de la vida jurídica, importa quién toma la decisión, al margen del contenido de la misma, pues es

⁵⁰ Schmitt, *Teología política... op. cit.*, p. 17. La frase en el idioma original implica una cierta ambigüedad, pues la preposición über ofrece un doble sentido a la oración. Por un lado, da a entender que el soberano es aquel que decide si el estado es de excepción o no y, por otro, que el soberano es el que decide en el caso de excepción, es decir, es quien que toma las decisiones una vez que éste se ha decretado. George Schwab analiza este problema en la traducción del texto al inglés de 1985. Cf., George Schwab, “Introduction”, en Carl Schmitt, *Political Theology. Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, Chicago, The University of Chicago Press, 2005. El término *Ent-scheidung* (decisión) indica también el acto de cortar, expresado por el latín *de-cadere* y de distinguir los fines de una decisión o de un juicio, expresado en griego mediante el vocablo *krisis* –separar, discernir–, este significado también está en la base de los derivados “crítica” y “criterio”. Marramao, *Cielo y Tierra... op. cit.*, p. 73.

⁵¹ Hans Kelsen fue un jurista austriaco que en su libro *Das Problem der Souveranität und die Theorie des Völkerrechts* de 1920 sostenía la posición de que el Estado debe ser una entidad puramente normativa que sostenga el orden jurídico vigente. De esta manera la competencia suprema no estaría en una persona o un complejo de poder, sino en la unidad del sistema normativo, y la validez de una norma estaría siempre garantizada sobre la base de otra norma. De esta manera el Estado se volvería idéntico a su Constitución y quedaría claro que su papel es únicamente el de un agente que supervisa el cumplimiento de la ley. Por su parte, Krabbe sostiene una posición similar al decir que el Estado se limita la producción de derecho. Todos estos autores reclaman la objetividad del Estado y abogan a favor de la desaparición de todo elemento personalista, haciendo con ello una maniobra que permita reconocer la objetividad de la norma válida al subjetivismo del mandato. Cf. Hans Kelsen, *Das Problem der Souveranität und die Theorie des Völkerrechts*, Tubinga, Mohr, 1920. v. Hugo Krabbe, *Die moderne Staatsidee*, La Haya, M. Nijhoff, 1919.

⁵² Schmitt, *Teología política...*, p. 20.

la autoridad y no la verdad la que hace la ley (*Auctoritas non veritas facit legem*). En esta medida, la soberanía no debe entenderse, como tradicionalmente se ha hecho, como monopolio del mando, sino como monopolio de la decisión amigo/enemigo, en tanto sólo muestra su verdadero carácter cuando se le observa desde la perspectiva de la situación límite. Lo anterior implica que el derecho se funda en una decisión arbitraria que descansa únicamente en la autoridad del soberano y no responde a ningún criterio constitucional.⁵³ Así pues, la ley es el simple producto de la decisión cristalizada como instrumento de regulación, es secundaria y no provee por sí misma ningún carácter de validez anterior a la voluntad del soberano.

El problema fundamental del planteamiento liberal es, desde la perspectiva de Schmitt, que elimina la posibilidad de pensar el problema de la soberanía y la experiencia política, a la que le son inherentes momentos de normalidad y momentos de excepción. Mientras que el constitucionalismo sostiene que el orden depende de autoridades impersonales que vigilan la aplicación pura de la ley –intentando con ello evitar que el pueblo esté sujeto a la autoridad arbitraria de un individuo–, la propuesta schmittiana muestra que todo orden legal está basado en la decisión soberana de una entidad concreta y no puede entenderse simplemente como producto de una norma. Esta postura responde a la idea de que el derecho no puede realizarse a sí mismo, sino que requiere de un elemento subjetivo que permita a la ley adaptarse a cada circunstancia. Más aún, la aplicación de la norma presupone la existencia de un estado de normalidad homogénea y el soberano es el único con la capacidad de determinar si una circunstancia particular es de normalidad o si debe declararse un estado de emergencia que suspenda las garantías constitucionales para salvaguardar el orden político. De esta manera, Schmitt hace un llamado a ocuparse del derecho en su

⁵³ Para mostrar el desenvolvimiento del concepto de soberanía, Schmitt hace un recuento de las formulaciones realizadas por distintos teóricos del Estado Moderno y señala que todos ellos, a diferencia de los liberales, lograron percibir la importancia del caso crítico. Una la pieza clave en este desarrollo es la elaboración de Bodino, quien habría sido el primero en insertar el concepto de decisión en el de soberanía. Si bien en esta formulación el soberano está sujeto a las leyes (porque lo obliga su promesa que descansa en el derecho natural), también se reconoce que en caso de necesidad el príncipe está obligado a defender los intereses del pueblo, y esa obligación lo puede llevar a suspender la observancia de la ley. El problema es el de quién asume la competencia en un caso para el que no se ha previsto competencia alguna. Esto no implica que haya caos en estado excepcional, sino simplemente que el orden ya no es jurídico, descansa en la decisión del soberano. Cf. Schmitt, *Teología...*, *op.cit*, p. 18-21.

aplicación concreta, ya no como como formulación legal abstracta sino en su aparición específica en la vida política.⁵⁴

En consecuencia, la perspectiva schmittiana sostiene que todo orden es necesariamente producto de un momento límite en el que el soberano establece de manera absoluta y arbitraria el orden vigente y por ello éste es el único momento de interés para una teoría de la soberanía: “normativamente considerada, la decisión surge de la nada”.⁵⁵ El positivismo legal en su ciego interés de consolidarse como campo neutral de enfrentamiento y de volver a la política transparente e impersonal –es decir, una continuidad de la racionalidad subjetiva– intentaría negar el hecho de que dentro de todo orden subsiste el conflicto y la contingencia de la cual ha surgido.⁵⁶ Mientras el marco conceptual del racionalismo considera que sólo la normalidad es de interés científico, la propuesta decisionista recupera al pensamiento católico decimonónico conservador de autores como De Maistre, Bonald y Donoso Cortés para sostener que el estado de emergencia (*Ausnahenzustand*), es decir, aquel que suprime los acuerdos constitucionales, es el único que permite salir de la trabazón teórica de las ideas positivistas que sostenían la política de la República de Weimar (1918-1933).

El segundo problema tratado en este texto, a saber, el de la correspondencia entre los conceptos centrales de la moderna teoría del Estado y los conceptos teológicos, se desarrolla a partir del tercer apartado, del cual toma título el texto en su conjunto. Aquí, Schmitt pretende mostrar que lo político está estructurado análogamente a lo teológico y, de esta manera, derribar la idea tradicional del proceso de secularización como un abandono de la determinación religiosa de la vida pública. Esta cuestión muestra al discurso emancipatorio de la Ilustración –que pretendió eliminar lo trascendente y partir del “absoluto” de la humanidad para fundar el orden social–, como un fenómeno enteramente dependiente de aquello que pretendía liberarse. Dicho en otras palabras, no hay una eliminación de las estructuras religiosas del cristianismo, sino una transferencia y reestructuración de las mismas. Definitivamente, en esta aseveración se esconde una carga de ilegitimidad implícita, pues destruye el andamiaje sobre el cual se sostiene la narrativa ilustrada y la de sus

⁵⁴ *Ibid.*, p. 20.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 32.

⁵⁶ Carlo Galli, *La mirada de Jano. Ensayos sobre Carl Schmitt*, trad. María Julia de Ruschi, México, Fondo de Cultura Económica, 2010, p. 67.

herederos. Sin embargo, en el pensamiento de Schmitt, la operación de transferencia no necesariamente implica que el producto de la secularización deba ser rechazado por impuro o por ser una falsa imitación del núcleo cristiano originario. Esto podemos verlo en el hecho de que defiende elementos secularizados tales como el Estado soberano, al tiempo que ataca otros como los derechos del hombre, pues representan la absolutización de la ley sobre el poder político. Si bien ambos son producto de la secularización, este hecho no les concede de antemano una valoración, pues ella depende, desde su perspectiva, en la función que cumplen abona o mina la ola de neutralizaciones que acecha al desarrollo histórico moderno.⁵⁷

Si bien la tradición interpretativa que busca entender los rasgos más importantes de la modernidad en relación de continuidad con el cristianismo tiene sus raíces en el siglo XIX (Hegel, Nietzsche, Weber), es Schmitt quien introduce esta tesis en el siglo XX con más fuerza. En este sentido, la secularización funciona como categoría genealógica, pues busca poner en duda la idea de la modernidad como fenómeno autofundado para iluminar las dimensiones del pensamiento religioso sobre las que se erigieron las prácticas y reflexiones modernas. Sin embargo, no puede verse en la propuesta de Schmitt una continuación de los postulados hegelianos que describen a la modernidad como una realización de lo que ya había sido formulado en términos religiosos –en este sentido no hay una evolución progresiva y dialéctica– ni una recuperación de las posturas de Nietzsche o Weber. Su propuesta reinterpreta la pretensión laica de emancipación de la religión y muestra las estructuras de fondo que le son comunes al pensamiento teológico y al pensamiento político moderno –sin asumir la realización política de lo teológico– con la intención de denunciar la imposibilidad de encontrar un terreno neutral para la fundamentación de una sociedad.⁵⁸ Schmitt quiere señalar que el mundo político, incluso habiendo sido despojado de su fundamentación divina, mantuvo el marco conceptual derivado de la estructura teológica. Así, en la moderna teoría del Estado, el lugar del Dios omnipotente habría sido ocupado por el legislador todopoderoso, y la doble estructura de la teología (escritura revelada-teología natural) sería reproducida por el binomio secular Constitución-jurisprudencia.

⁵⁷ v. Monod, *La querrela...* op.cit., p. 204.

⁵⁸ Carlo Galli, *Genealogía de la política. Carl Schmitt y la crisis del pensamiento político moderno*, Buenos Aires, Unipe, 2018, pp. 283-371.

El tercer apartado está dedicado a rastrear la fundación de la teoría legal moderna y su desarrollo entre los siglos XVII y XIX, enfrentándose con ello a la interpretación de la teoría moderna del Estado como un proceso de exclusión de la religión, y mostrando las líneas de continuidad entre el pasado cristiano y el presente secular. Schmitt afirma que las formas de concebir la política moderna son en realidad derivaciones de un núcleo metafísico, es decir, que están construidas sobre la base instituida por la teología católica. Por ello, el reino de lo teológico y el de lo político se estructuran de manera análoga y el problema de la decisión soberana es equiparable al del milagro en la teología: el estado de derecho, al identificar Estado y orden jurídico, sería entonces análogo al deísmo que concibió a Dios como una entidad puramente normativa y eliminó su capacidad de intervención en el mundo. Según Schmitt, esta postura alienta un inmanentismo que, al igual que el pensamiento científico naturalista, quiere eliminar lo excepcional del dominio del espíritu humano.

Con este procedimiento comparativo, Schmitt quiere mostrar que la política y la religión comparten un mismo ritmo, un movimiento entre lo ordinario y lo extraordinario (entre norma y excepción), y que la negación “burguesa” de la decisión lleva a un estado de indeterminación que se niega a mirar el caso excepcional y se refugia en la comodidad de la regularidad normativa. El problema político del positivismo jurídico estaría en excluir lo excepcional e ignorar el problema del fundamento, produciendo con ello un Estado débil, que es incapaz asumir responsabilidad sobre lo que concierne a las cuestiones últimas. De ello deriva su crítica a las instituciones de la concepción burguesa de la política, que se refugia en una discusión eterna y en un sistema parlamentarista para no llegar nunca a asumir el fondo irracional de todo orden político.⁵⁹

Sin embargo, la propuesta de Schmitt tiene una cierta carga de ambigüedad, pues la explicación de la analogía entre teología y jurisprudencia se juega en dos sentidos sin decantarse completamente hacia ninguno: por un lado, como resultado de un proceso de derivación histórica y, por otro lado, –y esta interpretación es mucho más radical–, como una necesidad estructural irrenunciable. Si lo que se sostiene es una analogía estructural o una

⁵⁹ Si bien la analogía entre teología cristiana y proyecto utópico moderno que sostiene Schmitt no trae explícitamente una carga de ilegitimidad de lo segundo, ésta fue adivinada tanto por Blumenberg como por Jacob Taubes, para quien libro era “era claro para mí, desde el inicio, que representaba un ataque a gran escala contra la democracia liberal. Jacob Taubes, *Ad Carl Schmitt. Gegenstrebiges Fügung*, Berlin, Merve Verlag, 1987, p. 11. La traducción es propia.

equivalencia, entonces dicha relación no requeriría de una secularización –entendida como transferencia histórica directa– y en esa medida, la prerrogativa soberana de anular la ley no tendría por qué responder a un origen teológico, pues ambos reinos podrían tener procesos de formación independientes. Por el contrario, para sostener la idea de secularización como derivación, sería necesario verificar la dependencia diacrónica de los conceptos jurídicos de los teológicos, es decir, revelar un proceso de transformación que compruebe dicha continuidad. Ambos sentidos estarán en juego durante esta primera exposición del problema, aunque Schmitt se vio obligado a hacer un repliegue estratégico y replantear el asunto en términos más modestos en *Teología política II* (1969), después de que Blumenberg hiciera hincapié en la necesidad de pruebas contundentes para sostener la hipótesis de la derivación.

En virtud del texto de Schmitt, se consolida en el siglo XX la categoría *teología política* como eje articulador de una reflexión que cuestiona la idea de una separación radical entre lo político y lo teológico. El concepto que funciona como columna vertebral de esta teología política es el de secularización: con él Schmitt reintrodujo la sospecha de que ciertos aspectos centrales del mundo moderno guardan en realidad una relación de inesperada cercanía con lo teológico. Con esta propuesta se denuncia que el proceso entendido tradicionalmente como *salida de la religión* no hacía sino ocultar una afinidad profunda entre cristianismo y modernidad.

Paracomprender el horizonte en el cual se gestó este texto, es fundamental señalar que la primera versión publicada tiene como telón de fondo una Alemania amenazada por fuertes conflictos políticos y el resquebrajamiento de la constitución de Weimar. En este marco debe entenderse la crítica de Schmitt a la teoría jurídica liberal y a juristas como Krabbe y Kelsen que, en su empeño por ocultar bajo la fachada de la objetividad legal la arbitrariedad de la decisión soberana, crearon un fundamento débil para el Estado. Ahora bien, una versión ligeramente revisada del texto se publicó en 1934, una vez que la desintegración de la República de Weimar había concluido y Hitler había logrado eliminar a todos sus oponentes, lo cual modificó profundamente el contexto de recepción de sus ideas.⁶⁰ Para este momento, Schmitt había pasado de ser únicamente un jurista católico conservador para volverse –el mismo mes que Heidegger– miembro del Partido Nacionalsocialista, con

⁶⁰ Esto produjo cambios menores en el texto, por ejemplo, la omisión de algunos pasajes donde se hablaba favorablemente del legislador judío Erich Kaufmann.

el que sostuvo una relación muy cercana que sigue siendo objeto de debate y que lo volvería una figura polémica durante la posguerra y a lo largo de la Guerra Fría.⁶¹ Esta decisión tuvo enormes consecuencias para el del texto que aquí nos interesa, pues fue leído por sus contemporáneos como una legitimación teórica a ultranza de las acciones del *Führer*. A pesar de esto, su intervención abrió un campo de investigación que sirvió como punto de partida para reflexiones muy diversas: llevó a la teología protestante a buscar la dimensión política de la fe, a la sociología norteamericana a investigar a las religiones civiles y a la historiografía a realizar una revisión sobre las diferentes dinámicas de alianza entre poder el político y el religioso.⁶²

2.3. La era de las neutralizaciones y de las despolitizaciones

En *La era de las neutralizaciones y de las despolitizaciones* Schmitt presenta otra cara del problema de la llegada de la modernidad mediante un recorrido de las etapas atravesadas por el espíritu europeo en los últimos cuatro siglos. El autor afirma que a cada siglo le corresponde una “esfera espiritual” que funciona como centro gravitatorio del resto de las esferas: la teología para el siglo XVI, la metafísica para el XVII, el moralismo humanitario para el XVIII y la economía en el XIX. Cada nueva etapa trae consigo una reorganización de las redes conceptuales en torno a un nuevo centro, a pesar de que nada de lo acontecido en la etapa anterior queda eliminado. Así, en cada siglo hay una cierta coexistencia pluralista de las etapas que ya fueron recorridas y una rearticulación de las dimensiones políticas, filosóficas y sociales alrededor de un nuevo ámbito central (*Zentralgebiet*).⁶³

Si bien este tránsito no responde a una ley general de evolución, ni tampoco puede entenderse como un camino progresivo y ascendente, está claro en la propuesta de Schmitt

⁶¹ La entrada de Schmitt al nacionalsocialismo es un tema que permanece problemático hasta la actualidad. Las razones de su alianza continúan siendo un tema muy discutido y, mientras algunos consideran que el régimen nazi era la encarnación de sus planteamientos teóricos antiliberales y antisemitas (Dyzenhaus, Scheuerman), otros creen que su ambición personal fue lo que lo empujó a adaptarse al nuevo status quo, a pesar de que no hubiera afinidad ideológica (Bendersky, Schwab). v., Carl Schmitt, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2014. En <https://plato.stanford.edu/entries/schmitt/>. Consultado 10/03/19. Para una aproximación a la biografía y pensamiento del jurista, v. Joseph J. Bendersky, *Carl Schmitt. Theorist for the Reich*, Princeton, Princeton University Press, 1983; Reinhard Mehring, *Carl Schmitt: Aufstieg und Fall. Eine Biographie*, München, C. H. Beck, 2009; Gopal Balakrishnan, *The Enemy. An Intellectual Portrait of Carl Schmitt*, Londres, Verso, 2000.

⁶² v. Jan-Werner Müller, *A Dangerous Mind. Carl Schmitt in Post-War European Thought*, New Haven/Londres, Yale University Press, 2003.

⁶³ Carl Schmitt, “La era de las neutralizaciones y las despolitizaciones” en *El concepto... op. cit.*, pp. 111-129.

que el desarrollo histórico occidental puede entenderse como un camino unificado en el que el “espíritu europeo” pasa de un ámbito a otro, es decir, como variaciones de una misma entidad transhistórica. Lo anterior no implica una doctrina teleológica o biomorfológica de los estados de la civilización, pues no existe un camino ascendente sino más bien puntos de cristalización del movimiento de la cultura occidental, pero sí una perspectiva homogeneizadora del desarrollo cultural de Europa.⁶⁴ Este movimiento unificado está determinado por la búsqueda constante de la neutralización del conflicto entre los hombres. La idea general es que existe una secuencia de desplazamiento producida por la búsqueda de un ámbito neutral que, al instaurarse, obliga al orden del mundo a rearticularse. Como ha señalado Marramao esto implica lo político, a pesar de ser un criterio atópico, da lugar a concretísimas topografías del orden.⁶⁵

La historia que se narra en el texto de Schmitt comienza con el giro acaecido entre el siglo XVI y el XVII, e ilustra cómo se realizó un desplazamiento desde el ámbito teológico hacia un sistema de cientificidad racional que buscaba poner fin a los conflictos derivados de las disputas teológicas irresolubles de los siglos anteriores. Con esto se opera una neutralización del campo de enfrentamiento central –aquél que articulaba la distinción amigo-enemigo, y del que dependen todos los demás ámbitos– que se habría vuelto demasiado polémico, durante las guerras de religión para sostener un orden. Así, cada etapa del espíritu es una nueva neutralización del ámbito a partir del cual se produjo el desplazamiento con miras a encontrar un nuevo territorio neutral.⁶⁶

Dicho recuento describe la paulatina destitución de la teología en favor de la moral humanitaria y de la economía que, tras la superación de las guerras civiles confesionales, se impusieron a la par que el idioma de la política y el derecho secular, todos ellos reproducidos mediante la lógica estatal. En la evasión del enfrentamiento teológico, la humanidad se volcó sobre un sistema naturalista que prometía consolidarse como un nuevo suelo neutral, y ofrecía las respuestas compartidas para la totalidad del género humano, garantizando con ello la posibilidad de una paz duradera. De esta forma, la metafísica deísta que supedita a Dios a una norma, habría logrado desplazar al Dios tradicional, que dejaría de entenderse como un

⁶⁴ Marramao, *Cielo y Tierra... op. cit.*, p. 76.

⁶⁵ *Ibidem.*

⁶⁶ Schmitt, “*La era...*”, *op. cit.*, p. 113.

ser con capacidad de intervención voluntariosa para pasar a entenderse como un concepto (Kant), operando una desteologización de la argumentación jurídico-política.

El credo antropológico de Schmitt sostiene que la tendencia a la neutralización de los últimos siglos de nuestra historia no puede evitar que el conflicto florezca entre los seres humanos. Por ello, la humanidad siempre está saliendo de un campo de batalla para entrar a un terreno neutral, que al poco tiempo se transforma a su vez en terreno de disputa y vuelve necesario el traslado a un nuevo ámbito. Dicho de otra forma: luego de la era de la teología, las sucesivas de la metafísica, del moralismo humanista, y de la economía no pudieron tampoco traer paz. A las guerras de religión les siguieron guerras nacionales y después económicas. Así, cada nueva etapa es un nuevo intento, condenado por principio, de encontrar un ámbito neutral. La despolitización absoluta es inalcanzable y, en esa medida, el cambio histórico es constante: “y el que una y otra vez se nombre y se conjure la paz no cambiará nada”.⁶⁷

A pesar de que Schmitt considera que en cada época hay un centro que articula la realidad espiritual en su conjunto, su conceptualización reconoce la “simultaneidad de lo no contemporáneo”, es decir, el hecho de que elementos de distintos momentos históricos conviven siempre en una misma realidad.⁶⁸ Debido a dicha comprensión del tiempo, Schmitt considera que los cortes históricos no son radicales. A través de la lectura de este texto es posible advertir que la posición de Schmitt no es de un continuismo absoluto, a pesar de que reconoce la existencia de un claro quiebre en la conciencia europea relacionado a la caída del orden teológico en el siglo XVI.

A diferencia de lo que podría creerse a partir de la lectura *Teología política* –donde el acento está puesto en la continuidad–, su teoría del cambio histórico en *La era de las neutralizaciones...* plantea que existen etapas claramente diferenciadas que, sin embargo, dejan rastros sobre los desarrollos históricos posteriores. En este segundo texto, el proceso de secularización se inscribe como parte de la tendencia hacia la neutralización que caracteriza al desarrollo histórico occidental de los últimos cuatro siglos. Con esto podemos observar que el continuismo desplegado por Schmitt en 1929 sufre una reformulación al interior de un proceso de cambio histórico guiado por la búsqueda de un espacio neutral. De

⁶⁷ Schmitt, “*La era...*” *op. cit.*, p. 127.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 114.

aquí que el siglo XX, entendido como siglo de la técnica, parezca haber alcanzado verdaderamente lo que todos los anteriores habían buscado. Sin embargo, para Schmitt es sólo una cuestión de tiempo antes de que las reagrupaciones amigo-enemigo vuelvan a tomar forma, pues la técnica no tiene por sí misma ninguna determinación política y su poder sólo puede ser desplegado por un agente político. Estas líneas, escritas antes de la Segunda Guerra Mundial, se leen ahora como una profecía que se cumpliría en los años por venir.

Los textos que Schmitt escribe durante la década de 1920 y 1930 buscan exponer las contradicciones de la sociedad contemporánea en general, y de la constitución de Weimar en particular, para mostrar la insuficiencia de las categorías jurídico-constitucionales del positivismo jurídico y el déficit de autoridad que vivía el Estado, al tiempo que generar con ello una crítica constructiva que pudiera dirigirse hacia la creación de un estado de derecho sólido. Sin embargo, en términos más generales, podemos describir su obra como una empresa filosófica dirigida contra dos tendencias de la era actual, a saber, el antropocentrismo y el dominio de la racionalidad instrumental como medio para cumplir las ambiciones humanas. Estas dos tendencias son subsumidas en sus trabajos bajo las categorías de “nihilismo” y “planeación” aspectos que caracterizan a todas las ideologías heredadas de las premisas ilustradas. Estos son los vectores que, según Schmitt, atraviesan tendencias tan divergentes como el liberalismo político, las ideologías del progreso y el comunismo.⁶⁹

Al hablar de planeación, Schmitt hace referencia a la predominancia de un enfoque técnico sobre la vida, es decir, a una inclinación prometéica a prever y conceder al humano la ilusión de poder sobre la totalidad del mundo. El dominio de la técnica en el siglo XX, es lo que llevó a la abolición de lo político-moral y al establecimiento de un mundo “sin seriedad”, al tiempo que a la consolidación de una esfera de pura simulación en la que el hombre pretende controlar el futuro. Al hablar de nihilismo, por otro lado, se busca señalar el conjunto de tendencias que destierran todo elemento trascendente del desarrollo histórico y reducen la existencia del mundo terrenal a la pura dinámica impuesta por las acciones humanas, entendidas en términos técnico-neutrales.

⁶⁹ Esta equivalencia se formula en *Catolicismo romano y forma política* de la siguiente manera “el gran emprendedor no tiene un ideal diferente al de Lenin, esto es, una tierra electrificada. El único debate está en el medio correcto para la electrificación” La traducción es propia. Carl Schmitt, *Römischer Katholizismus und politische Form*, Stuttgart, Klett-Cotta, 2002, p. 22.

Desde la perspectiva del jurista, este estado de cosas no era consecuencia de una desviación accidental de la vía correcta hacia la emancipación humana –como afirmaban los críticos culturales de izquierda– sino el único resultado al que puede conducir la tentativa de controlar el mundo por medios técnicos.⁷⁰ En consecuencia, la neutralización, la técnica y su enorme poder destructivo representan la realización de los peores temores de Schmitt, quien en su diario escribió: “me repugna un mundo hecho por los hombres para los hombres”.⁷¹ Éste sería, según el autor, el destino fatídico que espera a cualquier sociedad que intente reducir la totalidad del mundo al mundo humano.

2.4. Concepción del ser humano en Schmitt

Antes de explorar los nudos conceptuales que se volverían problemáticos a ojos de sus contemporáneos, vale la pena desarrollar brevemente los presupuestos antropológicos que subyacen a la propuesta schmittiana. En *Teología política*, Schmitt había reconocido que “toda idea política adopta una actitud determinada frente a la naturaleza del hombre y presupone que el hombre es bueno o malo por naturaleza”.⁷² En esta medida, los postulados metafísicos que sustentan toda empresa política mundana dependen de un suelo antropológico que, tras el cristianismo, debe tomar postura frente al dilema de si el hombre es bueno o malo por naturaleza y con ello reconocer o negar la naturaleza humana como producto derivado del pecado original. Al señalar estos presupuestos antropológicos, Schmitt pretende mostrar que también el pensamiento de sus contrincantes ideológicos descansa sobre un acto de fe –aunque con objetivos antiteológicos– o, lo que es lo mismo, que los liberales, los marxistas y los anarquistas siguen doctrinas tan teológicas como aquéllas que buscan negar, pues toda toma de postura frente a este dilema es arbitraria.⁷³

⁷⁰ Kroll, *op. cit.*, p. 180.

⁷¹ “*Mir ekelt vor einer von Menschen für Menschen gemachten Welt*” La traducción es propia. Carl Schmitt, *Glossarium. Aufzeichen der Jahre 1947-1951*, Berlin, Duncker & Humblot, 1991, p. 264. Este texto es una suerte de diario intelectual que Schmitt llevó desde 1947 hasta 1951. A autores como Heinrich Meier les parece la clave para el pensamiento de Schmitt. Heinrich Meier, *The Lesson of Carl Schmitt. Four Chapters on the Distinction between Political Theology and Political Philosophy*, trad. Marcus Brainard y Robert Berman, Chicago/Londres, Univeristy of Chicago Press, 2011.

⁷² Schmitt, *Teología política... op. cit.*, p. 51. A este mismo tema hace referencia en El concepto de lo político y agrega “La maldad puede entenderse como corrupción,, debilidad, cobardía, estupidez, o también como salvajismo, instinto, vitalidad, irracionalidad, etc.; la bondad será correlativamente racionalidad, perfectibilidad, ductilidad, educabilidad, pacífica simpatía, etc.” Carl Schmitt, *El concepto... op. cit.*, p. 89.

⁷³ Monod, *La querella... op. cit.*, p. 85.

De acuerdo con esta idea, las tres filiaciones ideológicas plantean una caracterización del género humano: el racionalismo ilustrado lo considera necio y rudo pero susceptible de educación; el marxismo lo entiende como un producto contingente subordinado a las condiciones económicas, mientras que el anarquismo ateo entiende que la naturaleza humana es bondadosa y que la maldad es producto del pensamiento teológico y sus derivaciones (en específico, de nociones tales como las de autoridad, Estado, superioridad)–. Ante *El contrato social* de Rousseau –que supone un estado de naturaleza bondadoso, únicamente corrompido *a posteriori*– y la defensa igualmente positiva de Proudhon, Schmitt recupera a Donoso Cortés para hacer del estado postlapsario el fundamento innegable de los avatares humanos.⁷⁴ Donoso, “sucesor espiritual de los grandes inquisidores” continúa una tradición de la que son partícipes De Maistre y Bonald, que afirma como principio antropológico la maldad humana y utiliza la voluntad de poder como evidencia de ello. El español representa una postura más radical que los dos anteriores, pues describe al hombre como un ser despreciable (“de flaca voluntad y compuesto de ridículos apetitos carnales”) y afirma que el triunfo del mal es inevitable a menos que un milagro de Dios lo evite.⁷⁵ Esta última línea, de la que Schmitt es heredero, arroja una sombra sobre la humanidad de la que es imposible separarse, pues todo individuo carga sobre sus espaldas el pecado original.

Haciendo eco de las antropologías negativas precedentes, Schmitt describe la naturaleza humana como absoluta e idéntica, elevando al mal y al miedo como las constantes esenciales de su constitución. En esta estructura, el miedo actúa como la fuerza que guía el desarrollo histórico, pues gracias a él avanza el proceso de neutralización que Schmitt había descrito en *La era de las despolitizaciones* y que pretende eliminar la enemistad constitutiva del conglomerado humano. Así, el miedo al enfrentamiento, en su pretensión de eliminar las diferencias, funciona como el motor del cambio social. En ello podemos ver que el hombre, en tanto ser deficitario, intenta eliminar en el desarrollo histórico su condición política para alcanzar un estado de total acuerdo, mismo que a Schmitt le parece aberrante. La proeza intelectual del jurista radica en haber podido articular dos procesos simultáneos: la retirada de la teología como sector dominante y su permanencia, en términos políticos, como fuente

⁷⁴ Schmitt, *Teología política... op. cit.*, p. 52.

⁷⁵ *Ibidem*.

olvidada de las tomas de posición política, ancladas en una metafísica que responde, en último término, a un cierto credo.⁷⁶

Ahora ¿qué especificidad tiene hablar de la naturaleza política del ser humano en el pensamiento schmittiano? Para responder a esta pregunta es necesario hacer referencia a otro texto de Schmitt, publicado en 1927 y titulado *El concepto de lo político*. El núcleo de este texto se encuentra en la distinción entre amigo y enemigo como criterio específico de la determinación de lo político. Este criterio es entendido como autónomo, pues no deriva de otros referentes (estéticos o morales): “El sentido de la distinción amigo-enemigo es marcar el grado máximo de intensidad de una unión o separación, de una asociación o disociación”.⁷⁷ Esta distinción se toma en su sentido concreto y existencial (no como una metáfora) y refiere a un conjunto de personas que se opone combativamente a otro conjunto análogo en el espacio público. No es producto de ficciones ni de normatividades sino “de la realidad óptica y de la posibilidad real de esta distinción”.⁷⁸ En esta medida poco importan las esperanzas de que esta distinción desaparezca de la faz de la tierra, lo que es fundamental es que ella actúa en términos concretos en la configuración de las colectividades humanas. Como consecuencia necesaria de este planteamiento, las representaciones sobre lo político no pueden partir del optimismo antropológico, pues dicha esfera requiere de la posibilidad real de que exista un enemigo: en un mundo bueno reinaría la armonía y no harían falta teólogos ni estadistas. La existencia necesaria del mal es el nexo metódico que une el pensamiento teológico y el político.

Esta creencia en la maldad del ser humano puede interpretarse como parte de los presupuestos schmittianos que constituyen una “posición conservadora clásica” que exige, para mantener limitado el mal humano, la existencia de una autoridad fuerte, legitimando con ello el gobierno con mano dura.⁷⁹ Dicha instancia de la antropología conservadora –es decir, la concepción del hombre como ser deficitario o *Mängelwesen*– es lo que impide que el ser humano realice sus expectativas mediante su voluntad, es decir, que se posicione como agente de su propia salvación.⁸⁰ Es por esto que, más adelante, Schmitt identificaría esta

⁷⁶ Monod, *La querella...*, *op. cit.*, p. 249.

⁷⁷ Carl Schmitt, *El concepto...*, *op.cit.*, p. 59.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 61.

⁷⁹ Así lo interpreta Kroll, *op. cit.*, p. 223.

⁸⁰ Concepto desarrollado por Arnold Gehlen, uno de los intelectuales conservadores más importantes del s. XIX. Esta definición comprende los siguientes rasgos: el hombre como ser carente de instintos adaptativos al

carencia (*Mangel*)⁸¹ con una figura bíblica fundamental para su propuesta filosófica que es recobrada de un pasaje paulino: el *katechon*, el agente o fuerza retardadora.⁸² Esta figura, que aparece por primera vez en 2 Tesalonicenses 2, refiere a la entidad que retrasa la llegada del Juicio Final, y es descrita por Schmitt en términos de “hambre, deseo, y debilidad”, características todas que revelan la permanencia del estado caído del humano.⁸³ La existencia del *katechon* deja ver la permanencia de todas aquellas características negativas que le impiden ejecutar su plan de salvación. En ausencia de bien concreto, se vuelve imposible para el género humano abolir estas carencias y, en consecuencia, emerge como una necesidad la salvación trascendente.

Como hemos señalado, el escepticismo concerniente a la posibilidad de emancipación humana está estrechamente ligado al rechazo tajante de Schmitt frente a cualquier utopía. De acuerdo con Joe Kroll, la necesidad de enemistad, tan arraigada en su pensamiento, depende de la convicción de que sólo la permanencia del enfrentamiento puede prevenir la pacificación total del globo –y con ello el fin de la historia– hacia la que apuntaban todos los proyectos utópicos. Dichos proyectos buscan abolir el miedo mediante la afirmación de un proyecto salvífico intramundando y mediante una organización que apuntara hacia su realización.

entorno natural, como ser con instintos y rasgos biológicos deficientes, como ser abierto al mundo (sujeto a los estímulos exteriores). Para librarse de esto el hombre se ve forzado a realizar una “descarga” (*Entlastung*), para convertir sus deficiencias en oportunidades v. Peter Sloterdijk ha realizado una crítica a las consecuencias de esta antropología de la carencia (*Misere-Konservativus*). En Peter Sloterdijk, *Sphären III. Schäume, Plurale Spharäologie*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 2004, p.701 en adelante.

⁸¹ Este término puede traducirse del alemán tanto como deficiencia (orgánica) como carencia (material).

⁸² El *katechon* (retardador) es la figura que prorroga el apocalipsis y funciona como contrapeso del poder del anticristo. En 2 Tes 2 se afirma: “A propósito de la venida de nuestro Señor Jesucristo y de nuestra reunión con él, os rogamos, hermanos, que no perdáis fácilmente la cabeza ni os alarméis por alguna revelación, rumor, o supuesta carta nuestra, como si el día del Señor estuviera encima. Que nadie en modo alguno os engañe. Primero tiene que llegar la apostasía y manifestarse el hombre de la impieda, el hijo de la perdición, el que se enfreta y se pone por encima de todo lo que se llama Dios o es objeto de culto, hasta instalarse en el templo de Dios, proclamándose él mismo Dios. ¿No recordáis que, estando aún con vosotros, os hablaba de esto? Sabéis lo que ahora lo retiene, para que se manifieste a su debido tiempo. Porque el misterio de la iniquidad está ya en acción; apenas se quite de en medio el que por el momento lo retiene, entonces se manifestará el impío, a quien el Señor Jesús destruirá con el soplo de su boca y aniquilará con su venida majestuosa”

⁸³ Estudios filológicos señalan que es muy probable que dicha epístola no haya sido escrita por Pablo. v. Camila Joselevich, *La disidencia en Pablo de Tarso. Elaboración retórico-discursiva de la perversidad en el origen del cristianismo universalista*, Tesis para optar por el grado de Doctora en Historia, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 2017, pp. 47-51. Schmitt diría, unos años más tarde: “El *Katechon* –esto es carencia, hambre, deseo e impotencia– figura como (por así decirlo) la simbiosis secular de estado irredento ” La traducción es propia. Schmitt, *Glossarium op. cit.*, p. 272.

En esta definición de utopía converge el desarrollo de Schmitt con el de otros pensadores de la época, como Alfred Döblin y Aldous Huxley, para quienes el deseo incumplido es parte de la condición humana y su fin es el fin de la historia. Según el primero, el pensamiento utópico cree que es posible para los hombres alcanzar un estado de perfección por medio de intervenciones en las instituciones sociales y políticas, y hace una distinción entre el modelo escatológico económico (marxista) y el biológico (nazi).⁸⁴ A pesar de que Schmitt ignora la discusión en torno a la utopía biológica, comparte con este pensador la distinción entre utopía y religión. Para ambos, la primera resulta ingenua y la segunda provee verdaderas respuestas una vez que se ha aceptado la de la salvación mundana. Por otro lado, Schmitt comparte con Huxley el rechazo a un mundo creado mediante la planeación y la tecnología, al igual que el sentimiento de terror hacia el mundo descrito en *Un mundo feliz* en el que la tecnología ha avanzado tanto que se enfrenta con los límites de la naturaleza humana y crea una política que consiste en la estandarización de la vida humana.⁸⁵ El miedo que subyace a este rechazo está ligado a la posibilidad de que el hombre realice un estado de perfección que vuelva irredimible al mundo en términos verdaderamente escatológicos.

En consecuencia, para Schmitt, el miedo de Dios es el inicio de la sabiduría, pues es la contraparte del lema del Anticristo (*Pax et securitas*)⁸⁶, que se instala la era de la seguridad desplaza los designios de la providencia divina.⁸⁷ Para que la historia continúe su curso es necesario que el hombre se mantenga imperfecto, que continúe su periplo histórico hasta la consumación del tiempo. Por ello, el dominio de la tecnología tiene un significado religioso, a pesar de que la fe en ella es la contracara de la verdadera fe:

⁸⁴ Alfred Döblin, "Die literarische Situation", en *Schriften zu Ästhetik, Poetik und Literatur*, Olten, Walter, 1989. *Apud.*, Kroll, *op cit.*, p. 191.

⁸⁵ Aldous Huxley, *Un mundo feliz*, trad. Ramón Hernández, Barcelona, Debolsillo, 2011.

⁸⁶ *Pax et Securitas*, el lema imperial romano, funge en la elaboración paulina como el polo opuesto a la salvación verdadera. De esta manera se expresa en 1 Tes 5 "En lo referente al tiempo y a las circunstancias no necesitáis que os escriba, pues vosotros sabéis perfectamente que el Día del Señor llegará como un ladrón en la noche. Cuando estén diciendo 'paz y seguridad', entonces, de improviso, les sobrevendrá la ruina, como los dolores de parto a la que está encinta, y no podrán escapar. Pero vosotros, hermanos, no vivís en las tinieblas, de forma que ese día os sorprenda como ladrón; porque todos sois hijos de la luz e hijos del día; nos somos de la noche ni de las tinieblas. Así, pues, no nos entreguemos al sueño como los demás, sino estemos en vela y vivamos sobriamente". El antiimperialismo paulino ha sido profusamente tratado en Richard Horsley (ed.), *Paul and the Empire, Religion and Power in Roman Imperial Society*, Harrisburg, Trinity Press International, 1997.

⁸⁷ Heinrich Meier, *The Lesson of Carl Schmitt. Four Chapters on the Distinction between Political Theology and Political Philosophy*, trad. de Marcus Brainard y Robert Berman, Chicago/Londres, University of Chicago Press, 2011, p. 164.

El anticristo triunfaría –y a la larga sólo podría triunfar– si lograba convencer a los hombres de que la oposición entre amigo y enemigo ha sido superada de una vez y para siempre, que ellos no tenían ya que decidir entre Cristo y Anticristo. Al describir el ideal de un globo pacificado definitivamente, de un mundo sin política, de una vida sin seriedad, Schmitt está luchando contra el “imperio del Anticristo”. Al afirmar lo político, por su propia auto-comprensión, él afirma no el estado de naturaleza sino un estado de historicidad escatológicamente concebido, un estado que demanda una decisión moral, o probidad y juicio.⁸⁸

Hay, sin embargo, una tensión en el pensamiento schmittiano entre la aseveración de que la enemistad es imposible de evitar en el terreno histórico y la preocupación de que el proceso de neutralización llegue hasta sus últimas consecuencias. Si el ser humano es malo por naturaleza y, en esa medida, político, su existencia está inevitablemente destinada a recaer en periodos de enfrentamiento, por lo que el devenir histórico no puede estar verdaderamente amenazado por el proceso neutralización total.⁸⁹ Siguiendo esta línea argumentativa, una vez que el proceso de neutralización parece consumado, aparece de nuevo un espacio polémico en el que se actualiza la distinción existencial entre amigo y enemigo. Desde esta perspectiva, el presente, aparentemente dominado por la neutralidad tecnológica, terminará por derrumbarse en una subsecuente fase de conflictos en la que será forzosa una decisión. De esta manera, según el primer planteamiento, el activismo neutralizador intramundano perderá siempre la lucha contra la fe mesiánica, es decir, contra la certeza de la necesidad de enfrentamiento, pues este último resultaría inevitable.⁹⁰ Sin embargo, en algunos pasajes escritos por Schmitt, esta convicción se tambalea por momentos y emerge la posibilidad, terrorífica a su parecer, de que la verdadera neutralización mundana sea posible y no una simple ilusión. En las elaboraciones del jurista podemos ver una alternancia entre el polo de seguridad inamovible en la polemicidad inherente al devenir humano y el momento de la duda ante la enorme potencia neutralizadora en avanzada.

2.5. ¿Existe la posibilidad de una teología política?

El debate Schmitt-Peterson

Antes de que Blumenberg impugnara el teorema de la secularización (caracterizado por la fórmula x no es más que y secularizado), hubo una primera oleada de críticas dirigidas a la

⁸⁸ Leo Strauss [1932], “Notes on Carl Schmitt” en Heinrich Meier, *Carl Schmitt and Leo Strauss. The hidden dialog*, trad. de J. Harvey Lomax, Chicago/Londres, Chicago University Press, 2006, p. 49. La traducción es propia.

⁸⁹ *Ibid.*, pp. 8-103.

⁹⁰ Meier, *Carl Schmitt and Leo Straus...op. cit.*, p. 79.

Teología política de Schmitt formuladas en términos directamente políticos. Entre ellas, probablemente la de mayor repercusión fue la de Erik Peterson.⁹¹ El subtexto de este debate está constituido por el enfrentamiento político que tuvo lugar durante el colapso de la República de Weimar que llevaría al establecimiento del Tercer Reich –en el cual Schmitt, tras un breve periodo de resistencia, terminaría por desempeñar un papel importante.

En *El monoteísmo como problema político (Der Monotheismus als politisches problem)*, publicado en 1935, Peterson intenta demostrar la imposibilidad teológica de toda teología política en lo que puede ser leído como un ataque contra dos frentes: contra los teólogos del Reich, quienes veían realizada su visión escatológica en el nazismo, y contra la teología política de Carl Schmitt.⁹² La tesis central del libro es que existe una heterogeneidad irreconciliable entre los reinos de la política y de la religión, y que la confusión entre ambos es simplemente una herencia de las convenientes artimañas que realizó el Imperio Romano durante el reinado de Constantino para legitimarse. Así, el edificio de la teología política cristiana sería únicamente parte de la “confusión imperial” que había fusionado la división cristiana originaria entre lo teológico (trascendente) y lo político (mundano).

Este debate es interpretado por Peterson como un enfrentamiento entre dos figuras centrales para la historia cristiana: Eusebio de Cesarea y Agustín de Hipona. El primero, teólogo oficial de la corte de Constantino, fue quien estableció la correspondencia entre el monoteísmo cristiano y la soberanía imperial, en lo que puede entenderse como un intento por justificar la *Pax Augusta* en términos de la historia sagrada, es decir, como el cumplimiento de la promesa escatológica en el terreno histórico. Según Peterson, quien escribe desde una perspectiva agustiniana, las doctrinas de Eusebio no sólo eran heterodoxas, sino que eran producto de su arrianismo, pues toda perspectiva verdaderamente cristiana debería reconocer obligatoriamente una separación radical entre teología y política. En la formulación auténtica, el plano terreno y trascendente se unen únicamente durante la

⁹¹ Para un análisis del papel de Peterson en relación con Schmitt y Blumenberg v. Roberto Navarrete Alonso, “Teología política y Modernidad: Peterson, Blumenberg y Schmitt”, *Revista Internacional de Filosofía*, n. 65, 2015, pp. 63-75.

⁹² Erik Peterson, *Der Monotheismus als politischen problem. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum*, Leipzig, Jakob Hegner Verlag, 1935, p.158. En una carta a Philipp Dessauer, escrita entre 1935 y 36, Peterson dice: “It was my book’s intention to give a kick to Reich theology”. Erik Peterson “Translatio Imperii.” en B. Nichtweiß (ed.), *Ausgewählte Schriften*, v. 4: *Offenbarung des Johannes und politisch-theologische Texte*, Würzburg, Echter, 2004, p. 247. *Apud.*, Jens Meierhenrich y Oliver Simons, *The Oxford Handbook of Carl Schmitt*, Nueva York, Oxford University Press, 2016, p. 11.

liturgia.⁹³ Por lo tanto, la idea de una monarquía divina no sería parte del núcleo verdaderamente cristiano sino fruto de una reelaboración helenística de la fe judía (consecuencia de la intervención en el canon de autores como Filón de Alejandría) que, a la postre, se volvería parte de la propaganda de la Iglesia corrompida en su alianza con el Imperio Romano. En consecuencia, dicha tradición debe ser entendida como una interpretación errónea e históricamente contingente que debe ser desmantelada. Así, toda teología política es simplemente la instrumentalización política de la predicación cristiana, y la continuación de esta fatídica línea de falsos ideólogos que habría comenzado con Eusebio terminaría con Carl Schmitt, “peluquero de la peluca teológica del emperador”. En esta medida, fragmentar la idea de “un pueblo, un Dios, un rey” mediante el dogma trinitario sería la verdadera lección cristiana.⁹⁴

En un sentido similar criticaría el filósofo Karl Löwith la propuesta de Carl Schmitt, acusándolo de “justificar de manera pseudo-cristiana el mundano *appetitus unitatis et omnipotentiale* [apetito de unidad y de omnipotencia]”.⁹⁵ Dicha objeción fue sostenida a su vez por teólogos y filósofos que veían en las tentativas Schmitt un proyecto que pretendía reconstruir la unidad entre política y religión y que, en consecuencia, los obligaba a hacer explícito su rechazo a la idea de un *Nomos* (ley) absoluto. Ellos veían en esta unidad una nostalgia hacia la religión civil arcaica que habría sido fragmentada por la lógica agustiniana de las dos ciudades.⁹⁶ El peligro de reactivar una autoridad total, cuya voluntad fuese ley por sí misma con independencia de la razón, era inaceptable para aquellos que veían a este mismo fenómeno realizarse en el presente mediante el ascenso de la figura de Hitler.⁹⁷

En este punto la discusión acerca de la secularización llega a su punto más polémico en sentido político, pues el peligro de la unión entre el trono y el altar se hacía patente en la

⁹³ Lluís Duch, *Religión y política*, Barcelona, Fragmenta, 2014, p. 86.

⁹⁴ Monod, *La querrela...*, *op. cit.*, p. 221.

⁹⁵ Karl Löwith, recensión de obras de Peterson en Karl Löwith, *Sämtliche Schriften*, t.3, Stuttgart, Metzler, 1981-1989, p. 425. *Apud.*, *Ibid.* p. 220. No es claro si la transcripción de Monod tiene un error o si es Löwith el que agrega una letra l adicional a la palabra *omnipotentiae* del texto de Agustín, que dice: “Habet ergo et superbia quemdam appetitum unitatis et omnipotentiae” Agustín, *De vera religione*, 45-85. En cualquier caso, la traducción propia señalada entre corchetes responde al texto original.

⁹⁶ San Agustín, *La ciudad de Dios. Contra paganos*, trad. Santos Santamarta del Río y Miguel Fuertes Lanero, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2009.

⁹⁷ A pesar de esto, tras la publicación de *El Monoteísmo* los autores continúan su intercambio epistolar, lo cual llevaría a una reunión en Italia en 1936. Alexander Schmitz y Marcel Lepper, “Logik der Differenzen und Spuren des Gemeinsamen”, en Hans Blumenberg/Carl Schmitt, *Briefwechsel 1971-1978*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 2007, p. 278.

adoración al *Führer* como redentor del pueblo alemán que, para ese momento, estaba creciendo exponencialmente en Alemania gracias al apoyo de la *Volkstheologie*. Figuras como los teólogos Gerhard Kittel, Paul Althaus y Emmanier Kirch sostuvieron la creencia del pueblo alemán como pueblo elegido de dios, uniendo la suástica y la cruz.⁹⁸ Son precisamente contra estos *Deutsche Christen* que Peterson escribe su tratado, intentando salvar la doctrina tradicional de los dos reinos como medio para combatir esta temible simbiosis. La posición de Schmitt en estos primeros textos poco tenía que ver con la de los cristianos nacionalistas, sin embargo, en este punto, la situación política hacía que las sutilezas pasaran a un segundo plano y su teoría fuera fácilmente homologada a las de los defensores del régimen nazi.⁹⁹

La defensa de Schmitt contra las acusaciones de Peterson ve la luz casi cuarenta años después, en 1970. La primera parte de *Politische Theologie II* está dedicada a refutar sus tesis, las cuales considera históricamente poco sólidas e ideológicamente fundamentadas. El jurista considera a *El monoteísmo...* un intento de realizar una separación artificiosa e insostenible entre política y teología, y de aprovechar la delicada circunstancia política para sostener una tesis endeble en términos teológico-dogmáticos. Schmitt rechaza la estrategia de extraer paralelismos históricos entre 1935 y el 325 –cosa que le parece científicamente inadmisibile– y reprocha que la tesis de Peterson termina por fundir los elementos teológicos y los argumentos políticos, realizando precisamente aquello que se habría propuesto combatir.¹⁰⁰

En este texto, Schmitt regresa a la pregunta acerca de la posibilidad de una interpretación cristiana de la historia y aduce la respuesta negativa de Peterson a una carencia metodológica, a saber, no haber tomado en cuenta la figura teológica decisiva: el *katechon*, entendido como el agente retardador de la llegada del Anticristo.¹⁰¹ En ella recae uno de los

⁹⁸ No todos los cristianos se supeditaron a las exigencias del Reich. Dietrich Bonhoeffer y los teólogos que suscribieron la declaración de Barmen en 1934 abogaron siempre en contra de la supeditación de la Iglesia al Estado. Sobre el papel de los teólogos que apoyaron al régimen nazi v. Robert P. Ericksen, *Theologians under Hitler*, New Haven/Londres, Yale University Press, 1985.

⁹⁹ En la época siguiente, Schmitt sí produciría textos en directo apoyo al régimen nazi. Entre los más significativos de esta etapa se cuentan *El Führer protege la ley (Der Führer schützt das Recht)* de 1934, *Constitución de la libertad (Verfassung der Freiheit)* de 1935 y *Estudios legales alemanes en su lucha contra el espíritu judío (Deutsche Rechtswissenschaft im Kampf gegen den jüdischen Geist)* de 1936.

¹⁰⁰ Schmit, *Teología política II... op. cit.*, p.120.

¹⁰¹ Esto lo afirma Schmitt en sus notas sobre el libro de Peterson y en otros materiales de archivo. Meier, *The Lesson... op. cit.*, p. 12.

problemas fundamentales del cristianismo, a saber, el de la segunda llegada de Cristo. Schmitt reconoce la acción de esta fuerza retardadora, subyacente al devenir histórico, y es precisamente ella, en sus diferentes encarnaciones, la que hace inteligible la vida terrena desde una perspectiva cristiana.

Es curioso que Schmitt recuperara esta figura para atacarlo, pues ella había estado presente en las clases de Peterson de 1924-1925 a las que el jurista había atendido. Peterson había hecho referencia al *katechon* durante su explicación del tiempo escatológico como un elemento que atraviesa tanto la *civitas dei* y la *civitas terrena* como la relación entre Cristo y Anticristo pero, convenientemente, había decidido dejarlo de lado en su argumentación de *El Monoteísmo...*¹⁰² Mediante esta figura, Schmitt logra reivindicar las tesis de Eusebio, cuyo mérito estaría en haber reconocido en el Imperio al agente retardador de la *parousia*.¹⁰³ Así, la autoridad política romana no sería la realizadora de la promesa salvífica en la historia (cosa imposible en el marco de una religión que promete salvación en la trascendencia), sino la encargada de postergar el fin de la historia. Al igual que Eusebio, Schmitt buscaba entender cuál era aquella entidad *katechónica* en su propio tiempo. Dicha entidad cobra una enorme relevancia al ser la que preserva el impulso retardador y, en consecuencia, cancela la posibilidad de una realización salvífica tal como la pregonaban los revolucionarios y liberales, es decir, una clausura intrahistórica del tiempo llevada a cabo por los hombres. Esta figura teológica, que nace ligada al debate con Peterson, tendrá un enorme papel en el posterior debate con Blumenberg.

¹⁰² Blumenberg/Schmitt, *Briefwechsel 1971-1978*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 2007, p. 284. En su curso, Peterson dijo: “Si el sin-ley no está todavía con nosotros, al menos su espíritu y sus poderes ya generan una marca en el presente [...] La razón de que el sin-ley esté presente y, sin embargo, no aparezca, es explicado por Pablo en referencia al poder que la primera vez designó como τὸ Κατέχων y una segunda vez como ὁ Κατέχων”. Es por esto que no podemos entender lo que debe ser comprendido como este poder. Erik Peterson, “Satan und die Mächte der Finsternis” en H. U. Wiedemann (ed.), *Ausgewählte Schriften*, v. 7. *Der erste Brief an die Korinther und Paulus-Studien*, Würzburg, Echter, 2006, p. 445. *Apud.*, Alexander Schmitz, *Legitimacy of the Modern Age? Hans Blumenberg and Carl Schmitt*, Oxford, Oxford Handbooks Online, p.12 en 10.1093/oxfordhb/9780199916931.013.39 Consultado el 2/11/2019. La diferencia funciona de la siguiente manera: Κατέχων, escrito con omicron, es un adjetivo neutro, “lo que le detiene” (2 Tes 2:6). y ὁ Κατέχων, escrito con omega, refiere a un sujeto masculino, pues es un verbo en participio (2 Tes 2:7).

¹⁰³ Es decir, el advenimiento de Cristo en el Juicio Final.

2.6. La secularización en la tradición teológica

Otra vertiente del debate de la secularización en Alemania fue desarrollada por teólogos. La *teología dialéctica*, también llamada *teología de la crisis* o *teología de la paradoja*, fue la principal responsable de las reflexiones respecto a este tema durante los años veinte y las décadas subsecuentes. Dicho movimiento surgió en la teología protestante como una respuesta a la catástrofe alemana tras el final de Primera Guerra Mundial y marcó el fin de la teología liberal, misma que intentaba reconciliar razón y revelación, al tiempo que buscó una integración entre la institución y la cultura vernácula. El primer núcleo de pensadores en abordar de manera directa este problema estuvo reunido alrededor de la revista *Zwischen den Zeiten* (1923-1933), fundada por Karl Barth, Friedrich Gogarten, Eward Thurneysen y Georg Merz, pero a la que se unieron con posterioridad miembros fundamentales como Rudolf Bultmann o Emil Brunner.¹⁰⁴ A pesar de que los principales exponentes de esta corriente fueron protestantes, el *leitmotiv* de sus obras fue compartido también por pensadores de otras tradiciones teológicas (judíos, ortodoxos y católicos), formando un frente de crítica al idealismo que Odo Marquard ha descrito como “un evento ecuménico del más alto rango”.¹⁰⁵

Estas corrientes teológicas surgieron en enfrentamiento abierto contra el pensamiento decimonónico (Hegel, Fichte, Schelling, Schleiermacher), pero también contra la moral de la Ilustración y el espíritu liberal de la era moderna. Su crítica al idealismo estuvo basada en dos pilares: la idea de una absoluta trascendencia de Dios y la total soberanía de su revelación (por encima de cualquier producción filosófica). En lo que refiere a la relación entre cristianismo y mundo secularizado, la teología de la crisis suscribió una postura cercana a la de Schmitt, haciendo de la modernidad un producto derivado del cristianismo. Su perspectiva sostiene que nociones fundamentales para la modernidad tales como “autonomía” o “libertad de decisión” son en realidad derivaciones de planteamientos teológicos, y que la tarea de la teología está en mostrar dichas conexiones.

¹⁰⁴ Francis Fiorenza, “Dialectical theology and hope I”, *The Heythrop Journal*, 9, 2, abril 1968, pp. 143-145.

¹⁰⁵ A la lista de teólogos se agregan Eugen Rosenstock-Huussy, Ferdinand Ebner, Leo Schestow, Franz Rosenzweig y Martin Buber. v. Odo Marquard, “Idelismus und Theodizee”, *Philosophisches Jahrbuch*, 73, 1, 1965, p. 33. La traducción es propia. Desde la perspectiva católica también pueden agregarse a esta lista los nombres de Karl Rahner, Dietrich Bonhoeffer, Reinhold Niebuhr, Adwart Schillebeeckx, Jürgen Moltmann, John A. T. Tobinon, Harvey G. Cox y Paul van Buren.

Detrás de esto, sin embargo, hay una tarea ulterior a la se dirigián todos los esfuerzos intelectuales: poner al acontecimiento de la fe más allá del nexo histórico entre dos realidades epocales. Esto implica que existe al mismo tiempo una afirmación de la religión como semilla de las transformaciones posteriores y una ratificación de la necesidad de separación entre las esferas sagrada y profana. De lo primero se deriva una legitimación teológica de la categoría de la secularización (entendida como derivación), haciendo de ella la clave para comprender el lazo entre religión y cultura moderna. De la segunda tarea se deriva lo que ellos entienden como una “doble liberación”, a la vez mundana y religiosa, que permite otorgar autonomía al mundo moderno profano (ahora librado de la teología como eje articulador de la realidad) y liberar a la religión de las cadenas del siglo. De este modo hay una doble liberación: la fe puede purificarse de las imperfecciones terrenas y el mundo puede ser sólo mundo.¹⁰⁶

Así, para Barth y Gogarten *secularización* se entiende como un progresivo mundanizarse de la religiosidad, y esta lectura los dirige hacia la necesidad de situar a la fe más allá de ese nexo.¹⁰⁷ Ninguno de estos autores busca promover una recristianización del mundo, pues predicán que no puede ya, en el siglo XX, haber fe sin el reconocimiento de la separación entre esfera secular y religiosa acaecida en la modernidad. La secularización se vuelve entonces consecuencia necesaria y legítima de la fe cristiana (en contraposición a lo que Barth denominó *secularismo*, que sería una negación de la fe que a cambio sacraliza al mundo) y, a su vez, la separación de ambas esferas se transforma en estandarte de lucha.¹⁰⁸ Dicho de forma concisa, según estos autores, para que haya fe, la secularización es un

¹⁰⁶ Monod, *La querrela... op. cit.*, p. 83.

¹⁰⁷ Karl Barth, *Carta... op. cit.*; Gogarten, *Destino... op. cit.*

¹⁰⁸ La distinción que Barth elabora entre secularización y secularismo toma como punto de partida el término *secularism* que había sido introducido a mediados del XIX por la Secular Society de Londres para indicar el fenómeno hoy comúnmente definido como “laicización” es decir, como emancipación de las instituciones de toda autoridad religiosa. En los orígenes esta asociación se pensaba como un pilar del pensamiento científico en consonancia con las directrices éticas de la cristiandad. Sin embargo, después de que su fundador George Holyoake fue sucedido por Charles Bradlaugh, se impuso una dirección anti-eclesiástica y atea. Esto provocó que la religión fuera rechazada por los seguidores del *secularism* y que, en consecuencia, el pensamiento secular fuera deslegitimado por la teología conservadora. La posición de la Secular Society hizo que grandes sectores de la población cristiana vieran en el secularismo la nefasta consecuencia del pensamiento racionalista ilustrado. Así, las pretensiones totalizadoras de Secular Society terminaron por borrar la distinción entre secularización y secularismo, haciendo que amplios sectores cristianos rechazaran ambas vertientes como si fuesen lo mismo. Desde la perspectiva de Barth, la secularización implica una separación necesaria, mientras que el secularismo es la expresión degenerada de lo profano que carga sobre sí las pretensiones propias del campo de la fe. Los problemas planeados por este teólogo serían recuperados por otro participante fundamental del debate de la secularización: Karl Löwith. v. Marramao, *Cielo y Tierra... op. cit.*, pp. 85-87.

presupuesto imprescindible, pues ella misma es consecuencia necesaria y legítima de la historia cristiana.¹⁰⁹

La necesidad de preservar la división entre estos dos ámbitos está en estrecha relación con las turbulencias políticas de Alemania que hicieron necesaria una reelaboración teológica para enfrentarse a los *Deutsche Christen*.¹¹⁰ Estos últimos apoyaron al régimen nacionalsocialista tras la pérdida de la fe en el progreso causada la catástrofe económica producida por el Tratado de Versalles. Esta tendencia nacionalista cristiana provenía del largo linaje de reformulación teológica decimonónica que había procurado limpiar a Jesús de sus raíces judías, volviéndolo un guía moral que pronto pasó a homologarse con la figura del germano perfecto. Para explicar esto, es necesario señalar que durante la imposición de la democracia en la República de Weimar existieron dos principales posiciones teológicas para leer la catástrofe de la Primera Guerra Mundial: por un lado, la de aquellos que la leyeron como una prueba que Dios imponía al pueblo elegido (germano), y la de aquellos que, fusionando la narrativa cristiana con la mitología germana, creían que la culpa era de los liberales, comunistas y judíos que habían traicionado al ejército de la misma forma en que los apóstoles habían traicionado a Cristo.¹¹¹

En la teología del pueblo (*Volkstheologie*), el pueblo alemán se vuelve una entidad trascendental mística, que fusiona la vida histórica de un pueblo con la institución de la Iglesia en la esperanza de un renacimiento político-espiritual que terminó por encarnarse en la figura del *Führer*. Así, la suástica y la cruz unidas parecían a estos teólogos un acto de gracia divina, y Hitler un segundo Lutero (pues en 1933 era aniversario de su nacimiento). Los *Deutsche Christen* fueron los más radicales dentro de este amplio espectro teológico, defendiendo una tesis nacionalista que se alzó como oponente principal de la *teología dialéctica* y de los diversos sectores que suscribieron la Declaración de Barmen en 1934.¹¹² Este es el trasfondo político frente al cual deben leerse las disputas sobre la secularización.

¹⁰⁹ Cf. Gogarten, *Destino...op. cit.*

¹¹⁰ Robert P. Ericksen, *Theologians Under Hitler: Gerhard Kittel, Paul Althaus and Emanuel Hirsch*, Yale University Press, 1985.

¹¹¹ La *Volkstheologie* creía que los germanos vencerían en la Primera Guerra Mundial porque ellos eran el pueblo elegido de Dios, lo que se había demostrado con la victoria de 1813 sobre Napoleón. Estas esperanzas, tras ser defraudadas, tuvieron que moverse de espacio y terminaron encontrando un refugio en la ideología nacionalsocialista. *Ibidem*.

¹¹² En 1934 diversos sectores intentaron distanciarse del régimen Nazi y firmaron esta declaración escrita por Karl Barth, que sostenía que la Iglesia no debe supeditarse al Estado.

Ahora bien, podemos ver que existe cierta relación de parentesco entre las posturas de la teología dialéctica por un lado, y las de Carl Schmitt y Hans Blumenberg por el otro. Tanto Barth como Gogarten comparten con Schmitt la relación de oposición entre dos núcleos: la exigencia a partir de la nada y el pensamiento racionalista (que mantiene confianza férrea en las leyes). Estos funcionan dos como polos antitéticos frente a los cuales los autores toman posturas diversas, pero desplegando siempre un ataque al pensamiento de raigambre liberal. Sin embargo, las motivaciones de este ataque distan mucho de ser las mismas: para Barth y Gogarten el problema surge de la cercanía de la teología liberal al mundo; para Schmitt surge de la incapacidad del liberalismo para comprender las condiciones propias de lo político.

A pesar de ello, en ambos casos su afinidad con el pensamiento decisionista se apoya en la conciencia de la excepción de raigambre kierkegaardiana. Podemos ver que Schmitt, en su oposición a la metafísica liberal, vuelve política la necesidad de decisión y para ello cita a Kierkegaard –sin mencionarlo por su nombre– al tiempo que conjuga dicho planteamiento con la certeza de la catástrofe inminente (que recupera del pensamiento paulino). Por su parte, en Barth y Gogarten existe una deuda explícita con el pensamiento del danés que se expresa en su defensa de la radicalidad religiosa entendida como un domino que debe ser mantenido lejos de toda política.¹¹³ Para estos últimos, hacer equivalentes las promesas cristianas a un fenómeno coyuntural de la cultura implicaría una degradación de las primeras, pues el ejercicio religioso verdadero consiste en enfrentarse desnudo a Dios, eliminar toda la mediación y colocarse ante lo incondicionado, o en términos de Franz Overbeck “en el aire”. Así, ni el Estado, ni la familia, ni la tradición funcionan como medio para acercarse a Dios, pues éste sólo puede aparecer cuando el hombre está sostenido en la nada y se produce una aniquilación creadora.¹¹⁴

A su vez, Gogarten sigue una línea paralela a la de Schmitt en su crítica al liberalismo y en el intento de destrucción de la metafísica occidental planteado por Heidegger. Según Jacob Taubes, el pensamiento de Schmitt puede entenderse como la variante católica de esta crítica surgida de manera concomitante en la teología protestante; según Karl Löwith ambos

¹¹³ Monod, *La querella... op. cit.*, p. 227.

¹¹⁴ Schmitt dice: “un teólogo protestante, que ha demostrado la intensidad vital que puede alcanzar la reflexión teológica aun en el siglo XIX”. Schmitt, *Teología política... op. cit.*, p. 20.

son expresión del decisionismo en la reflexión filosófica del momento.¹¹⁵ Sin embargo, en la versión schmittiana lo que se critica no es tanto la sujeción de los atributos divinos a elementos mundanos o el afán burgués de seguridad, paz y felicidad material, sino el triunfo de la técnica y la economía como esferas dominantes. Esto quiere decir que su crítica está más específicamente dirigida hacia la consolidación de una religión de la planeación en detrimento del anhelo de salvación y de todas las exigencias espirituales fundamentales.

Ahora bien, las convergencias entre los planteamientos de la teología de la crisis y el pensamiento de Blumenberg están relacionadas con su descripción de los rasgos esenciales del mundo moderno. Ambos resaltan la idea del tránsito a la modernidad como una toma de conciencia de la novedad que surge por la fractura del límite teológico impuesto al mundo y por la irrupción de la contingencia como factor fundamental del devenir. Así, ambos esbozan una época histórica determinada por la autoafirmación y la curiosidad del hombre. Sin embargo, en esta descripción de la modernidad –entendida como afirmación de independencia del hombre frente a la autoridad divina– su valoración es antitética. Con ello se hace evidente que un paralelismo en el plano descriptivo no necesariamente implica una convergencia en el plano prescriptivo. Para un autor como Barth, este fenómeno implica la condena de la esperanza religiosa; mientras que para Blumenberg estas características son las que hacen de esta época una respuesta liberadora frente al absolutismo teológico, un abrigo sólido frente a las amenazas (a pesar de haber emergido como un artificio). Por lo demás, resulta notable que argumentos análogos –y en algunos casos idénticos– a los usados por Blumenberg para atacar el teorema de la secularización hayan sido usados por los pensadores religiosos radicales para legitimar este mismo planteamiento desde una perspectiva teológica.¹¹⁶

Existe una tercera oleada de teólogos a los que vale la pena hacer referencia, a pesar de que su participación en el debate es tan solo tangencial. Son aquellos que tomaron el concepto de *Teología política* para otorgarle un nuevo sentido que, paradójicamente, señalaría un rumbo opuesto a aquél perseguido por Schmitt.¹¹⁷ Estos autores tomaron

¹¹⁵ Jacob Taubes, *La teología política de Pablo*, trad. Miguel García-Baró, Madrid, Trotta, 2007. Löwith, *El decisionismo ocasional...* op.cit., p. 87.

¹¹⁶ Marramao, *Cielo y Tierra...* op. cit., p. 110.

¹¹⁷ v. Helmut Peukert (ed.), *Diskussion zur "politischen Theologie"*, Mainz/Munich, Matthias Grünewald Verlag, 1969.

distancia durante los años sesenta de los esquemas conceptuales previos y de los debates sobre la secularización para proponer un proyecto que rescatase la pureza de la acción del cristianismo en el mundo.¹¹⁸ Sus principales representantes fueron Johan Baptist Metz y Jürgen Moltman.¹¹⁹ Ellos intentaron hacer una propuesta que, desde la teología, tomara distancia tanto del pensamiento decisionista como de la religión cristiana burguesa, abogando en favor de los aspectos mesiánicos del cristianismo que permiten crear una forma de vida fincada en la esperanza y no en la resignación.¹²⁰

Metz, alumno de Karl Rahner, pretendió romper con la teología trascendental para volver a la praxis a través del diálogo con el marxismo –principalmente con Walter Benjamin y la Escuela de Frankfurt– por lo que su trabajo sería uno de los más importantes referentes para los movimientos de teología de izquierda surgidos tras el Concilio Vaticano I, especialmente para la teología de la liberación.¹²¹ Esta teología política se posiciona contra las desigualdades provocadas por el capitalismo y hace un llamado a la movilización revolucionaria en nombre de Cristo en contra del conservadurismo, por lo que podría entenderse también como una teología de la sublevación organizada en función de la sentencia “los últimos serán los primeros”.¹²² Metz y Moltman formaron parte del movimiento de restauración del cristianismo que buscaba reivindicar dicha fe tras la derrota de Hitler y la caída de los *Deutsche Christen*.¹²³

Estos dos autores coinciden con Schmitt en la imposibilidad de separación de lo religioso y lo político y en su crítica anti-liberal, pero en este caso su argumentación parte

¹¹⁸ Lluís Duch, *Religión y política*, Barcelona, Fragmenta, 2014, p. 86.

¹¹⁹ Johan Baptist Metz, *Teología del mundo*, trad. Constantino Ruiz-Garrido, Salamanca, Sígueme 1971; Johan Baptist Metz, *La fe, en la historia y la sociedad. Esbozo de una teología política fundamental para nuestro tiempo*, trad. M. Olasagasti y J. Ma Bravo Navalpotro, Salamanca, Sígueme, 1979. Jürgen Moltman, *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*, Munich, Christian Kaiser Verlag, 1964; Jürgen Moltmann, *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, Munich, Christian Kaiser Verlag, 1972.

¹²⁰ A este tipo de teología política se le ha descrito también como apelativa o exhortativa según la categorización de Böckenförde, quien también reconoce otros dos tipos de teología política: jurídica e institucional. v. Ernst-Wolfgang Böckenförde, “Politische Theorie und politische Theologie” en Jacob Taubes (ed.), *Religionstheorie und Politische Theologie, t. I: Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*, Munich/Paderborn, Wilhelm Fink und Ferdinand Schöningh Verlag, 1987, p.16-25.

¹²¹ Sobre este tema v. Benoît-Marie Roque, “Réception et interprétation de la théologie politique de J. B. Metz”, *Laval Théologique et Philosophique*, v. 63, n. 2, junio 2007, pp. 259-274. *Apud.*, Duch, *Religion...*, *op. cit.*, p. 70.

¹²² Para una explicación puntual de las raíces de esta corriente v. Leonardo Boff, *Teología desde el lugar del pobre*, trad. Jesús García-Abril, Santander, Sal Terrae, 1984

¹²³ Monod, *La querrela...*, *op. cit.*, p. 223.

desde un suelo teológico, lo que paradójicamente los lleva a acercarse más a la intención de Peterson y a propugnar por llevar esta alianza teológico-política hacia lo social para luchar contra la dominación.¹²⁴ Esto muestra que no se puede reducir los planteamientos de la teología política a una posición conservadora, tal como sucede en el Carl Schmitt. Como ha señalado Jean Claude Monod, este resurgimiento progresista de lo teológico-político recuerda, en efecto, la diversidad de direcciones políticas del movimiento en torno a la secularización: “el compromiso cristiano, como la teología política, puede ser tener miras opuestas, desde la impugnación radical del orden vigente hasta su defensa incondicional”.¹²⁵

Schmitt incluso hace una referencia en su *Teología política* que en cierto sentido avala a esta corriente teológica, pues en un par de líneas atribuye a Gogarten el mérito de haber mostrado que, sin el concepto de secularización, no es posible la comprensión de los últimos siglos de nuestra historia.¹²⁶ Lo mismo sucede su carta a Blumenberg de 1970, cuando usa la iniciativa de Metz como forma de demostrar la posibilidad de una teología política cristiana. Incluso en *Teología política II* Schmitt hace referencia al trabajo de Moltman para manifestar, en contra de Peterson, que el cristianismo es, en términos esenciales, también político, pues la figura de Dios crucificado por el Imperio no puede sino tener una fuerte carga política.¹²⁷ Así, estos tres creyentes defienden la imposibilidad de dividir, como esferas separadas, lo teológico y lo político, y coinciden en que intentar separarlas es simplemente una decisión –política– que quiere evadir su responsabilidad bajo un manto de pureza. Sin embargo, frente a lo que ellos consideraron una lógica agustiniana insuficiente (defendida por figuras como Barth y Peterson), estos teólogos tomaron una posición política opuesta a la de Schmitt, haciendo que la dimensión política de la religión cristiana se alzara contra las pretensiones de los cristianos que apoyaron al Tercer Reich.

Una cuarta corriente de pensadores católicos involucrados en el debate de la secularización fue la de aquellos que lo tomaron como vehículo para su propia crítica

¹²⁴ Metz sostiene que se puede entender la interpretación de Peterson como un intento de aplicar la fórmula de la Trinidad desde una perspectiva de crítica a la dominación, y de este modo de modo que se haga visible su peligro liberador y emancipador y con ello reconoce que la doctrina de la trinidad tiene el efecto de imposibilitar un monoteísmo político, sin embargo, reconoce que ésta es a su vez una decisión política. Metz, *La fe...*, op. cit., p. 127. La cercanía entre los proyectos de Schmitt y de Metz es tema de controversia. Por un lado hay autores como Hans Maier que han intentado asimilarlos; por otro, hay quienes los consideran completamente opuestos como Lluís Duch. Cf. Duch, *Religión...* op. cit. p.70-86.

¹²⁵ Monod, *La querella...* op. cit., p. 225.

¹²⁶ Schmitt, “Introducción” en *Teología política...* op.cit., p. 11.

¹²⁷ Monod, *La querella...* op. cit., p. 174.

antimodernista. El principal exponente de este tipo de aproximación fue Romano Guardini, uno de los intelectuales católicos más sobresalientes de la posguerra que ostentaba una cierta autoridad moral y que, desde una postura teológica, se lamentaba de la deshonestidad de la autocomprensión moderna. En su libro de 1950 titulado *El ocaso de la Edad Moderna. Una búsqueda de orientación*,¹²⁸ suscribe la tesis de la continuidad cristiana en los cimientos de la modernidad, tal como habían hecho Schmitt o Löwith en su momento. Sin embargo, la crítica teológica recupera ciertos argumentos que aluden a una “niebla de las secularización” que impide ver la verdad —es decir, las raíces cristianas del mundo moderno— para movilizarla en contra del optimismo de los proyectos progresistas que obligan al hombre a perderse en los laberintos creados por su propio obrar.¹²⁹

Tanto Guardini como Robert Spaemann formaron parte de los intelectuales que recuperaron formulaciones descriptivas de la secularización elaboradas por filósofos para sostener una postura de defensa religiosa, en muchos casos en contra de las intenciones de las formulaciones originales.¹³⁰ Así, por ejemplo, a pesar de que, como veremos más adelante, Löwith no defendiera un supuesto núcleo auténtico cristiano en contra de las apropiaciones seculares —pues rechaza ambos como aspectos de un mismo error histórico—, sus contemporáneos vieron en sus tesis la oportunidad de generar una defensa histórico-política de la fe cristiana.

Con esto podemos ver que las constantes reactivaciones del debate sobre la secularización y la teología política durante varios momentos en el siglo XX no sólo respondieron a la necesidad abrir nuevos campos de estudio, sino que fueron una forma de elaborar y dar sentido los conflictos políticos de Alemania al interior de una tradición confesional. El enfrentamiento hermenéutico de estas autoridades intelectuales en torno a la relación entre la historia del mundo y la historia de la salvación habla también de la necesidad de claves que permitan entender el devenir histórico y, en específico, de hacer inteligibles los inicios de la catástrofe europea del siglo XX en un registro filosófico .

¹²⁸ Romano Guardini, *El ocaso de la Edad Moderna*, trad. José María Hernández, México, PPC, 1995, p. 115.

¹²⁹ Kroll, *op. cit.*, p. 27.

¹³⁰ Robert Spaemann, “Weltgeschichte und Heilsglaube”, *Hochland*, v.50, n.4, 1958, 297-311. *Apud.*, *Ibid.*, p. 127.

2.7. Reseña de Löwith contra Schmitt

Tras la publicación de *El concepto de político*, Karl Löwith publicó una reseña titulada *El decisionismo ocasional de Carl Schmitt*, en la que hizo una dura crítica a la postura schmittiana sobre la base de tres argumentos: en primer lugar, porque consideró que su decisionismo es de tipo ocasionalista; en segundo, porque juzgó que su esquema de explicación histórica basado en ámbitos centrales (*Zentragebieten*) estaba incompleto; y por último, porque rechazó las consecuencias políticas de tu teoría.¹³¹

Unos años después de la Segunda Guerra Mundial reeditó este texto, agregando una comparación del pensamiento de Schmitt con las posiciones de Heidegger y Gogarten, en un esfuerzo por rastrear la genealogía de la tradición que opone el tipo ocasionalista burgués a la existencia romántica y encontrando para ello una fuente en el pensamiento de Marx y Kierkegaard. Además, en esta segunda edición agregó una crítica que nos permite entender en sentido retrospectivo lo que se jugaba en el terreno ideológico con esta definición de lo político. En esta medida el texto funciona simultáneamente como un eslabón del debate filosófico y como una lectura *a posteriori* sobre el sentido político de esta disputa.¹³²

La tesis central del texto es que el decisionismo antirromántico y ateológico de Schmitt es en realidad tan ocasionalista como aquél de la tradición del romanticismo político que tan duramente el jurista había criticado.¹³³ Aún más, su esquema de transición entre ámbitos centrales explica el curso de los últimos cuatro siglos, pero no explica cuál es el ámbito central del siglo XX. Para comprender la primera aseveración es necesario retomar las descripciones de Schmitt, que caracteriza al romanticismo como una corriente que se basa en un oportunismo individualista y que tiene la capacidad de volver cualquier aspecto el

¹³¹ Para hacer esto Löwith toma como referentes principales de la postura de Schmitt *El concepto de lo político*, *La era de las neutralizaciones y las despolitizaciones*, *Teología política y Romanticismo político*.

¹³² Este texto fue publicado originalmente bajo el pseudónimo de Huego Fiala. Hugo Fiala, “Politischer Dezisionismus”, *Revue Internationale de la théorie du droit*, n. IX, 1935, p. 101-123. Esta versión fue ampliada y publicada en el octavo volumen de las obras completas de Karl Löwith con el título “Der okkasionelle Dezisionismus von Carl Schmitt”. Karl Löwith, “Der okkasionelle Dezisionismus von C. Schmitt”, en *Sämtliche Schriften. Heidegger –Denker in dürftiger Zeit. Zur Stellung der Philosophie im 20. Jahrhundert*, t.8, Stuttgart, J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1984. Nuestro análisis se basa en la traducción al español de esta última versión. Karl Löwith, “El decisionismo ocasional de Carl Schmitt”, en *Heidegger, pensador... op. cit.*, pp. 43-91.

¹³³ Schmitt había establecido una división de las filosofías del Estado de la contrarrevolución entre el grupo del romanticismo político (representado por Adam Müller o Novalis) caracterizado como ocasionalismo irónico – y en última instancia como ejemplo de la indecisión liberal de la burguesía– y la teología política (representada por Donoso Cortés, Bonald y De Maistre) caracterizada como decisionismo soberano. Siguiendo esta división Schmitt termina alabando al segundo y vituperando al primero.

centro espiritual de la vida, pues los elementos cobran relevancia sólo en tanto alimentan el ego del autor que los sostiene. Así, el mundo se presenta sólo como oportunidad para engrandecer al individuo ingenioso e irónico, quien se transforma por ello en la instancia superior de apelación. Löwith ve en esta postura, que hace de la realidad una simple incitación para el individuo, un elemento de convergencia con el decisionismo de Schmitt, puesto que en ambos casos se reniega completamente de los vínculos de la decisión con la norma y se privilegia una instancia definitoria indeterminada que prevalece por encima del contenido de la decisión.

Aún más, el decisionismo schmittiano se revela como ocasional por no estar basado en ningún fundamento, por no responder a ningún contenido sustancial sino simplemente afirmar la potencia de la decisión. A diferencia de aquellas posturas que reivindican la decisión sobre fundamentos científicos (como la de Marx) o teológicos (como Kirkegaard), la de Schmitt no tiene fe ni en la metafísica del siglo XVII ni en la moral del XVIII.¹³⁴ “Lo que defiende es una política de la decisión soberana, para al cual el contenido, sin embargo, es sólo el producto de la *occasio* contingente de la situación política del gobierno y no el producto ‘de la fuerza de un conocimiento íntegro sobre lo originariamente correcto y justo’”.¹³⁵ Así, la decisión flota en libertad, es ocasional porque no depende de nada más que de sí misma. La diferencia entre el decisionismo y el romanticismo únicamente residiría en el hecho de que este último no se guía por un *dictum* apodíctico sino por una vacilación.¹³⁶

Löwith señala que Schmitt realiza una selección tramposa de las formulaciones de sus antecesores para abonar a su argumento, ignorando que tanto los filósofos de la contrarrevolución,¹³⁷ como Marx y Kirkegaard, sostienen la necesidad de la decisión a favor de un contenido específico (sea la defensa de la fe católica, el avance de la humanidad o la

¹³⁴ Como hemos explicado con anterioridad, según Schmitt hay un ámbito central para cada siglo: teología en el XVI, metafísica en el XVII, moral humanista en el XVIII y economía en el XIX, haciendo del romanticismo una etapa intermedia de lo estético entre el moralismo y el economicismo. Véase apartado 2.3 este trabajo.

¹³⁵ Löwith, “El decisionismo...” *op. cit.*, p. 53.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 48.

¹³⁷ Löwith critica el nihilismo activo de Schmitt señalando que su modelo a seguir, Donoso Cortés, en realidad sólo había llegado a la idea de que podía tomar una decisión correcta subordinando su voluntad a la del papa. Aquí la decisión era la de un cristiano que no hubiera respaldado nunca a Schmitt (pues lo único que puede crear algo de la nada es la decisión divina). Este nihilismo sería por lo tanto exclusivo de Schmitt y los alemanes del siglo XX. Ni Donoso, ni Hobbes comparten el nihilismo de Schmitt (pues su realismo pesimista sigue siendo una especie de fe en el progreso a partir de la reducción del estado de naturaleza), al que hubieran juzgado una comedia terrible, pues el nihilismo moderno sólo puede pensarse a partir de la ruptura de Nietzsche, quien fue el primero en reconocer que el hombre moderno, se salva solo a partir de la voluntad misma. *Ibid.*, p. 56.

decisión existencial-religiosa), y no una afirmación del derecho anormal de decisión en tanto tal.¹³⁸

Para el jurista, en cambio, lo político se define a través del concepto de decisión soberana: se abstrae de todo ámbito central y se vuelve más bien una intensidad. Ello implica una indiferencia radical frente a todo contenido político, pues hace de la decisión algo puramente formal y presupone que todos los contenidos tienen el mismo valor, elevando la guerra a la cumbre de la gran política.¹³⁹ Es por esto que su concepto de lo político no tiene como característica esencial la vida en la *polis*, sino solamente el *ius belli*: “La decisión de Schmitt por lo político no es, como una decisión religiosa, metafísica o moral, es decir, espiritual, una decisión para un ámbito determinado y regulativo, sino nada más que una decisión por la decisividad—no importa a favor de qué— porque ésta ya es la esencia específica de lo político”.¹⁴⁰ Este *pathos* de la decisión, compartido por el decisionismo político, la teología dialéctica y la filosofía de la existencia decidida sería, según Löwith, aquél que habría de preparar el camino para las decisiones impunes de Hitler y, en esa medida, el responsable de las consecuencias políticas de la llamada “revolución del nihilismo”.¹⁴¹

Se ha dicho que la base del concepto del ser político en Schmitt es la máxima agudización de la situación política, tal como sucede en el caso de guerra. Al igual que en la ontología existencial de Heidegger—según la cual la disposición fundamental del *Dasein* consiste en “que es” y no sabe para qué “tiene que ser”—esta definición carece de contenido específico, por lo que cualquier quiddidad, es decir, descripción esencial, resulta indiferente.¹⁴²

¹³⁸ Otro ejemplo que se ofrece en este sentido, es que Kierkegaard nunca pretendió justificar lo excepcional en tanto tal, sino reconciliar la excepción con lo universal. Para Schmitt, en cambio, estas dos cosas se encuentran en perpetuo enfrentamiento, pues el caso normal se opone radicalmente a la situación límite extrema, en la que se puede realizar una filosofía de la vida tal como él la concibe. *Ibid.*, p. 51.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 64.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 57. Otro elemento empleado para mostrar su ocasionalismo está en el giro que da en 1934, cuando ocurre un vuelco en su pensamiento que lo lleva a atacar ya no sólo al normativismo impersonal, sino también al decisionismo personal y dictatorial, abogando en cambio por el ‘pensamiento de orden concreto’, es decir, un pensamiento suprapersonal del orden y la configuración. Como consecuencia de este giro, se sustituye la oposición norma/decisión por la oposición norma/orden, y este orden absorbe dentro de sí la decisión en favor del recién surgido del nacionalsocialismo. Lo que sostiene dicho reordenamiento es la convicción de que el desorden requiere de una decisión para ordenarse, pero una vez surgido, lo que se necesita es una vida comunitaria ordenada (pensamiento del orden y ya no de la decisión).

¹⁴¹ Cf. Christian Graf von Krockow, *Die Entscheidung, eine Untersuchung über E. Jünger, C. Schmitt, M. Heidegger*, Frankfurt, Campus Verlag, 1958.

¹⁴² El común denominador lo encuentra Löwith en la convicción decisiva de la aniquilación de todos los bienes y valores tradicionales, de todos los contenidos y parámetros, y la igualación del “mundo” con el mundo histórico del hombre. Löwith, *El decisionismo... op. cit.*, p. 89. Cf. Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, trad. José Gaos, México, Fondo de Cultura, 1951, §9 y §29.

La diferencia entre ambas es que, para Schmitt, el caso extremo deriva en guerra, lo que la vuelve más grave por demandar del hombre el sacrificio de la propia vida. Según la crítica de Löwith, el hecho de que la única causa legítima de la guerra sea la afirmación ontológica de la propia existencia frente a un enemigo, no significa que el concepto de lo político de Schmitt carezca de contenido, pues involucra –muy a su pesar– presupuestos morales y metafísicos, por más que estos sean de índole amoral o nihilista.¹⁴³

Aún más, la aceptación de Schmitt del Estado Total era interpretada por Löwith como el último paso de la secularización (la mezcla de lo teológico y lo político dentro del ámbito del mundo) antes que como un regreso a la verdadera religión, pues impedía la liberación de toda fe escatológica en la historia. Desde esta perspectiva, la empresa presentada como imparcial por el jurista no resultaría en lo absoluto sincera, pues no busca únicamente comprender qué es lo político sino usar una definición que resulte favorable para los fines prácticos de una política determinada. Por ello, la reseña de Löwith está dedicada a arrojar luz sobre la posición belicista que Schmitt encubre.

Delinear un programa de crítica a las distinciones schmittianas pasa aquí por una crítica directa de sus consecuencias políticas, a saber, su apoyo hacia Hitler, a quien considera Löwith que servían de propaganda. La definición misma de lo político le parece un instrumento intelectual que, en última instancia, describe el vínculo entre el *Führer* y sus seguidores y ofrece su apoyo a una política determinada.¹⁴⁴ Este vínculo no tendría sólo un

¹⁴³ Crítica también que Schmitt parta de la división liberal entre público y privado para definir al enemigo, que sería únicamente enemigo público (*hostis*), no privado (*inimicus*). Este le parece un estratagema para conciliar la idea del enemigo con la enseñanza cristiana de “ama a tus enemigos” (*diligete inimicos vestros*), pues según su explicación esta ley referiría únicamente al enemigo privado y no al público. Para Löwith eso es incoherente con lo que Schmitt mismo había planteado en *Catolicismo Romano*, pues reduciría a exigencia absoluta de la religión cristiana a una cuestión privada. Lo único consecuente con un pensamiento cristiano es para Löwith no distinguir entre enemigos públicos y privados, porque el caso decisivo extremo no es la guerra en la tierra sino el juicio final, que llega para todos, impidiendo separar las cualidades privadas de las públicas de los seres humanos de modo fundamental. v. Löwith, *El decisionismo... op. cit.*, p. 69.

¹⁴⁴ Esta perspectiva de apoyo al nacionalsocialismo se hace evidente, según Löwith, en los ajustes que hizo Schmitt a la segunda edición de *El concepto de lo político* (1932) y que volvieron al texto más atractivo para la autoridades. A esta acusación respondió Schmitt con una reimpresión de los pasajes eliminados y la nota “La presente reimpresión está copiada verbatim de la edición de 1927, que pone al lector en una mejor posición para juzgar los esfuerzos realizados por las revistas de emigrantes para descartar algunas de mis correcciones como cambios de opinión indecentes”. Carl Schmitt, *Positionen und Begriffe in Kampf mit Weimar-Genf-Versalles 1923-1939*, Hamburgo, Hanseatische Verlagsanstalt, 1940, p. 314.

carácter antiliberal, sino también antisemita, pues su idea de un Estado justo presupone un pueblo constituido bajo un concepto de igualdad nacional en sentido racial.¹⁴⁵

Es por estas mismas razones que Löwith escribe contra el decisionismo del periodo de entreguerras y vitupera con singular ahínco las posiciones de Heidegger y Gogarten; dos autores cercanos, al menos en una etapa, al nazismo.¹⁴⁶ Después de todo, no es una coincidencia que *Ser y el tiempo* apareciera en el mismo año que *El concepto de lo político* y en el mismo momento en que la teología dialéctica alcanzaba su cenit.¹⁴⁷ Todos ellos elevan como objeto central la muerte, que se revela como la nada ante la cual se manifiesta la radical finitud de nuestra existencia temporal.¹⁴⁸ Para Heidegger, la “libertad para la muerte” (§53) es el medio por el cual el *Dasein* alcanza su “poder-ser total” [*Ganz-sein-können*] y, en la misma sintonía, lo político se revela de manera más evidente en el sacrificio de la vida por el Estado total en el caso de una emergencia de la guerra. Así: “Lo que en el horizonte del *Dasein* en cada caso propio aparece como la libertad para la muerte puede aparecer en el horizonte político de la comunidad nacional como el sacrificio de la vida por la nación”. En ambos se busca el regreso radical a algo último, a la facticidad, es decir, a lo que queda de la vida cuando se ha barrido con los contenidos. Y, por si esto fuera poco, la afirmación del “propio ser” pasa por una reivindicación de lo alemán, y de la figura en que el pueblo se encarna: Hitler.¹⁴⁹ El espíritu del nacionalsocialismo, en tanto movimiento de fe, no tiene tanto que ver con lo nacional y lo social, sino con aquella resolución y dinámica radical que

¹⁴⁵ El fundamento intrapolítico de la distinción amigo-enemigo sería en realidad la distinción entre arios y no-arios. La propia ‘índole del ser’ a la que refiere la diferencia fundamental entre amigo y enemigo tiene como fundamento una sustancialidad aria que le da una apariencia de contenido y que se utiliza de modo polémico para oponerse al ser-no-ario. Löwith, *El decisionismo... op. cit.*, p. 71.

¹⁴⁶ Gogarten durante un momento se convirtió al cristianismo alemán (aunque después regresa a una postura más cercana a la de Bultman) y el *Dasein* se tornó alemán también. v. Hjalmar Falk, “The ‘Theological Nihilism of Friedrich Gogarten. On a Context in Karl Löwith’s Critique of Carl Schmitt”, *European Review*, v. 22, n. 2, 2014, p. 217-230.

¹⁴⁷ Es por estas mismas razones que Löwith apoya el proyecto de Peterson –también un exiliado– en contra de Schmitt, aquel de la destrucción histórica de toda teología política desarrollado en *El monotesismo como problema político*. Karl Löwith a Leo Strauss, 31 de diciembre, 1935 en Karl Löwith, Leo Strauss, “Correspondence”, *Independent Journal of Philosophy*, n. 5, 1988, p. 191.

¹⁴⁸ Löwith encuentra enormes similitudes en la empresa de Gogarten y la Heidegger, sobre todo en el hecho de que para ambos el destino de la cultura carece de importancia. La diferencia entre la destrucción filosófica de la metafísica tradicional y el desmantelamiento teológico de la teología tradicional hasta algo último y radical consiste sólo en que esto último era, en un caso, la inminencia de la muerte y el mantenerse ante la nada, y en el otro, el encontrarse ante un Dios inconcebible e incomprensible en tanto que aniquilación creadora. Löwith, *El decisionismo... op. cit.*, p. 87.

¹⁴⁹ Löwith simplifica aquí los términos y emplea como única fuente para sustentar dicho argumento el discurso de Heidegger como rector de Friburgo, que apareció en el diario estudiantil el 1 de junio de 1933

rechaza toda discusión y acuerdo porque confía solamente en sí misma, en el poder ser (alemán) en cada caso propio.

En esta medida, la producción intelectual de los autores antes referidos solo puede ser aclarada, según Löwith, sobre el trasfondo histórico-político, que permite explicar la recurrencia de ciertas nociones clave: destino y deber, obstinación con el poder-ser (alemán), disciplina y compulsión, claridad de saber, dureza, inexorabilidad, severidad, rigidez, rigurosidad, valerse de uno mismo, esforzarse y exponerse al peligro, resistencia, posibilidad de cambio radical, resurgimiento, irrupción, etc. Para el filósofo, dichas palabras reflejan el modo de pensar catastrófico de la generación alemana del periodo de posguerra y esconden una propaganda pro-aria en medio de los tambaleos entre la existencia y la resolución, el ser y el poder-ser.¹⁵⁰ Esta obsesión con el origen, el fin y las situaciones límite serían sólo el reflejo del proyecto nazi en la esfera del pensamiento: “Fundamentalmente, estos conceptos términos eran la expresión de la amarga y dura resolución de una voluntad que se afirma ante la nada, orgullosa de su desprecio de la felicidad, la razón y la compasión”.¹⁵¹

2.8. Karl Löwith y el problema del sentido de la historia

Unos años después de haber publicado su reseña *El concepto de lo político*, en 1949, Löwith publicó *Historia del mundo y salvación: los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*,¹⁵² un texto que tendría profundas consecuencias para las reflexiones en torno a la secularización. En él, Karl Löwith busca mostrar la dependencia estructural de las filosofías de la historia modernas respecto de la perspectiva histórica delineada por la escatología judeocristiana. Su estudio señala que el proceso de conformación de las ideas modernas sobre el devenir histórico no se deriva de una racionalidad pura, ni puede entenderse como producto de una ruptura con la tradición precedente, sino que es, en términos estructurales, estrechamente dependiente de las coordenadas establecidas por el pensamiento histórico cristiano. Con esto se pone en tela de juicio la tradición de pensamiento moderno que busca establecerse en total oposición al pensamiento religioso, para evidenciar las permanencias

¹⁵⁰ Löwith, *El decisionismo... op. cit.*, p. 80.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 85

¹⁵² Se publicó originalmente en inglés con el título *Meaning in History. The Theological Implications of the Philosophy of History*. Karl Löwith, *Meaning in History*, Chicago, Chicago University Press, 1949.

insospechadas de la religión en las disposiciones conceptuales y afectivas del ser humano frente al mundo histórico.

Löwith pretende establecer la particularidad del modelo futurocéntrico, compartida por los cristianos y modernos, del devenir histórico frente al de la antigüedad grecorromana. Afirma que las filosofías de la historia, a diferencia de las reflexiones clásicas sobre la temporalidad, en las que los acontecimientos aparecen dispuestos conforme a procesos cíclicos, están dirigidas hacia un futuro totalizante que clausura el tiempo y que articula desde ese centro el resto del acontecer histórico.¹⁵³ Mientras en las mitologías griega y romana las genealogías aparecían como fundacionales e imperecederas, como objetos de reverencia y referentes de la gloria actual, en la visión hebrea y cristiana de la historia, el pasado es visto como una promesa de futuro y el presente cobra sentido únicamente como tránsito, como momento de exilio previo a la reconciliación del hombre con Dios. Para su análisis realiza una revisión retrospectiva de las filosofías de la historia más representativas de los siglos XVIII y XIX, pasando por Burckhardt, Marx, Hegel, Comte, Condorcet y Voltaire hasta llegar a la Biblia para demostrar que la escatología cristiana es la fuente de la cual abrevan las premisas fundamentales de dichas teorías. En este recorrido se muestra que, mediante un complejo juego de espejos, la imagen cristiana de mundo fue deformada para insertarse en los cimientos que dan forma a la historia mundana. Löwith presenta así un recorrido que señala la paulatina historización y mundanización de las narrativas religiosas de salvación y el surgimiento de nuevos agentes salvíficos (el pueblo, el Estado, la libertad) como un proceso de derivación ciego ante su propia dinámica. En su exposición se busca desentrañar los complejos procesos de secularización que subyacen a las distintas concepciones de la temporalidad desarrolladas durante los últimos siglos de la reflexión occidental, reconociendo en el cristianismo una matriz de significado ineludible.

A grandes rasgos, la obra hace evidente un proceso paradójico en el que se construyeron grandes sistemas de pensamiento sustentados en la búsqueda de bases científicas para la especulación filosófica que, sin embargo, no dejaron de estar basados en los principios cristianos contra los que se habían declarado desde el inicio. Así, no resulta ya azaroso que tanto la visión de la historia cristiana como la moderna, encuentren su particularidad en el carácter futurístico que paulatinamente pervirtió el significado clásico

¹⁵³ Löwith, *Meaning...*, *op. cit.*, p. 6.

del término *historein* –que como Löwith señala, se relacionaba originalmente sólo con eventos presentes y pasados–, para dar lugar a una imagen del devenir histórico inclinado hacia adelante:

The future is the true focus of history, provided that the truth abides in the religious foundation of the Christian Occident, whose historical consciousness is, indeed, determined by an eschatological motivation, from Isaiah to Marx, from Augustin to Hegel and from Joachim to Schelling. The significance of this vision of an ultimate end, as both *finis* and *telos*, is that it provides a scheme of progressive order and meaning, a scheme which has been capable of overcoming the ancient fear of fate and fortune. Not only the *eschaton* delimits the process of history by an end, it also articulates and fulfils it by a definite goal. The bearing of the eschatological thought on the historical consciousness of the Occident is that it conquers the fluzz of historical time, which wastes away and devours its own creations unless it is defined by an ultimate goal.¹⁵⁴

Que la filosofía de la historia moderna está asentada en la experiencia cristiana del tiempo se demuestra por el hecho de que los acontecimientos históricos se significan a través de un *eschaton*, es decir, de un fin, entendido como meta y finalidad. Como consecuencia de esto el pasado tiene sentido únicamente como preparación significativa del futuro. El pensamiento moderno, que había buscado legitimarse apelando a los estandartes de su autofundación e independencia respecto a la religión, se mostrará aquí dependiente de los presupuestos teológicos que, aunque transformados, siguieron operando en el corazón de las visiones del devenir. En palabras de Löwith “la conciencia histórica moderna es tan cristiana por derivación como anti-cristiana por consecuencia”,¹⁵⁵ pues el pensamiento moderno niega a Cristo como el suceso fundamental de la historia humana, al tiempo que recupera las consecuencias proyectivas de la historia del mundo como historia de la salvación.

El método regresivo de Löwith tiene como objetivo encontrar los hilos que se articulan en el proceso de secularización para comprender cómo se vincularon filosofía y teología, y con ello ofrecer una narrativa que describa en su complejidad el proceso normalmente descrito como simple “salida de la religión”. El proceso histórico concebido como camino hacia la verdadera vida –originalmente más allá y eventualmente dentro de la historia– es lo que permite a Löwith mostrar las líneas de continuidad con el pasado de un tiempo que se entiende a sí mismo como secular. Es esta estructura providencial la que al volverse intrahistórica y depositar su confianza en lo humano, estableció las condiciones que

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 18.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 197.

permitieron que surgiera la aspiración del hombre por dominar la historia y las fuerzas de la naturaleza. El problema derivado de esta mundanización de la promesa salvífica, no es tanto su dependencia enmascarada frente a la teología, sino sus consecuencias para el presente, pues la eliminación de lo trascendente deriva en una reificación de hombre, en la eliminación de la posibilidad de contemplación y de homenaje a lo real en favor de una actitud de dominio que termina por sofocar a la vida misma. Lo que su trabajo intenta mostrar son los procesos de transformación sufridos por la escatología que dieron forma a la concepción del tiempo histórico que permea la cultura occidental.

Para poder comprender cabalmente el significado de esta obra en el pensamiento alemán, vale la pena reconstruir de manera general el desarrollo intelectual de Löwith quien, como gran parte de su generación, estuvo muy influido por el pensamiento de Nietzsche. Es probablemente del modelo crítico de este pensador que Löwith heredó la tendencia a observar las penetraciones religiosas en fenómenos modernos. Como gran parte de su generación, hereda también de él la conciencia del nihilismo europeo y un profundo deseo de superarlo. Desde su perspectiva, la posibilidad de superación viene de dos frentes: del poeta Stefan George y de Heidegger.¹⁵⁶ Vale la pena dedicarle algunas líneas al segundo, pues guarda un lugar privilegiado en el desarrollo de la filosofía alemana en general, y de Löwith y Blumenberg en particular.

Tras haber terminado su *Habilitation* con Heidegger, Löwith comenzó a dirigir su atención hacia marxismo, lo que derivó en un estudio comparado entre Max Weber y Karl Marx. Unos años antes, durante su estancia en Munich en 1919, había quedado impresionado por la famosa conferencia de Weber “*Wissenschaft als Beruf*” y desde ese momento su trabajo estaría marcado por una desconfianza weberiana ante las falsas totalidades. En *Historia del mundo y salvación...* esta sospecha se dirige tanto hacia el pensamiento de Marx como hacia el de Heidegger, pues para Löwith el lenguaje de este último era enteramente dependiente de conceptos teológicos, e incluso la *Seinsfrage* era en sí misma criptoteológica. Así, Heidegger pecaría de ceguera, al igual que Marx, al no reconocer los remanentes de la teología que su teoría acogía.¹⁵⁷

¹⁵⁶ Kroll, *op. cit.*, p. 97.

¹⁵⁷ Löwith, “Diltheys und Heideggers Stellung zur Metaphysik”, en *Sämtliche Schriften...*, *op. cit.*, v. 8, p. 258-265 y 268-270.

A pesar de que el pensamiento de Löwith estuvo guiado, al igual que el de Heidegger, por la idea del retorno a los orígenes y por la intención de quitar capas de oscuridad para revelar lo auténtico, la ruptura entre ambos fue verdaderamente profunda.¹⁵⁸ Según Gadamer, esto no impidió que Löwith lograra recuperar una relación digna con él tras el final de la Segunda Guerra Mundial, lo cual se comprueba por el hecho de que la primera presentación de la investigación realizada en *Historia del mundo y salvación...* en alemán fuera publicada en un *Festschrift* para Heidegger. Este texto, titulado *Weltsgeschichte und Heilsgeschehen* (título que conservó más tarde la traducción final al alemán), mantiene al concepto de secularización en el centro pero es mucho más breve y no tiene ya una estructura retrospectiva. En este ensayo se recupera el concepto weberiano de *consecuencias imprevistas*, para ayudar a el proceso de transformación del núcleo cristiano.¹⁵⁹

La concepción del cambio histórico plasmada en este estudio es de fundamental importancia para lo que a nuestro trabajo compete, pues permite enfocar el trabajo de Löwith de manera precisa y comenzar a delinear el problema de la legitimidad de la Edad Moderna en su obra, mismo que sería el núcleo central de los ataques que lanzaría algunos años después Hans Blumenberg contra el teorema que sostiene que *X* no es más que *Y* secularizado.

Hablando sobre la dinámica de la secularización, Löwith dice: “Las consecuencias filosóficas de un nuevo comienzo pueden parecer, a su predecesor, ser meras reconstrucciones falaces de sus intenciones; sin embargo, sólo pensando en términos ahistóricos podría oscurecerse el hecho de que dichas dislocaciones e inversiones son las consecuencias legítimas de una fundación históricamente efectiva. Los hijos históricamente

¹⁵⁸ Según Dieter Henrich, “Löwith no daba un solo paso, al menos ninguno públicamente visible, que no incluyera una crítica de Heidegger” La traducción es propia. Dieter Henrich, “Sceptico Sereno. Rede am 9. 1. 1967.” en Hermann Braun (ed.), *Natur und Geschichte. Karl Löwith zum 70. Geburtstag*, Stuttgart, Kohlhammer, 1967, p. 460. *apud.*, Kroll, *op. cit.*, p. 128. Otros autores como Richard Wöllin niegan o ponen en tela de juicio la supuesta ruptura entre el pensamiento de Löwith y el de Heidegger. Cf. Richard Wolin, *Heidegger's Children. Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse*, Princeton, Princeton University Press, 2001.

¹⁵⁹ Gadamer, *Pilosofosche Lehrjahre. Eine Rückschau*, Frankfurt/Main, Kolstermann, 1977, p. 176. La idea de consecuencias imprevistas es fundamental para explicar la transformación de ideas y acciones en la Historia. Es ella la que permite explicar que Hegel haya encontrado a sus herederos más cercanos en Marx y Kirkegaard. Esta ley también parece ayudar a clarificar el proceso de secularización, pues sirve para explicar el proceso mediante el cual la historia de la salvación sufrió desviaciones que la hicieron mundanizarse.

legítimos son siempre los ilegítimos”.¹⁶⁰ Podemos leer en estas líneas la intención de demarcarse de la crítica realizada por el pensamiento teológico al proceso de secularización, pues su investigación busca señalar continuidades sin suscribir la idea de autonomía como criterio de legitimación histórica. Más aún, lo que en este fragmento se hace evidente es una declaración de principios: todo desarrollo histórico es siempre ilegítimo. Con esto Löwith introduce a la contingencia como agente central en el devenir histórico, asumiendo que la historia intelectual no responde a reglas de correspondencia lógica, que no puede apelarse a criterios de justicia y concordancia ideológica entre las formulaciones originarias y sus transformaciones subsecuentes. Con esto se dice que la imprecisión hermenéutica no puede ser el centro de ninguna crítica que busque comprender el obrar del hombre y su capacidad de crear mundo.

Blumenberg señalaría con posterioridad en *La legitimidad...* algunos de los puntos débiles de la propuesta interpretativa de Löwith, pues en el linaje de la secularización propuesto por este último ciertas preguntas permanecen irresueltas. Esto se hace evidente en el hecho de que la secularización puede ser leída tanto en términos genéticos de una “sustancia religiosa transformada” como en términos de “condiciones de posibilidad” abiertas por el pensamiento judeocristiano. La crítica de Blumenberg está fincada en una lectura de corte genético-sustancialista que hace de la narrativa löwithiana de la secularización una suerte de filosofía de la historia renovada, en la que una entidad autónoma sufre un proceso de corrupción y transformación. A pesar de que la lectura blumenberguiana del teorema de la secularización es parcial y pasa de largo la particularidad de la propuesta de Löwith al no reconocer el carácter paradójico del proceso histórico descrito por este autor, tiene razón al señalar que no se ofrece una explicación consistente de este proceso. El libro de Löwith se centra en el análisis de los autores elegidos y no dedica un apartado especial para desarrollar un planteamiento teórico minucioso que permita entender a profundidad su propuesta. Lo que él intenta es mostrar continuidades antes que ahondar en las profundidades

¹⁶⁰ Karl Löwith, “Weltsgeschichte und Heilsgeschehen”, en Hans Georg Gadamer (ed.), *Anteile. Martin Heidegger zum 60 Geburtstag*, Frankfurt/Main, Klostermann, 1950, pp. 106-153, p. 152. La traducción es propia.

teóricas que permitan formular una hipótesis general del cambio histórico. Precisamente en ello está la mayor virtud y al mismo tiempo el límite de su trabajo.¹⁶¹

Por lo anterior, la dimensión teórica que subyace a la propuesta de Löwith permanece oculta y aflora sólo cuando está referida a un caso específico, sin nunca plantearse nunca en términos abstractos y generales. Sin embargo, en una lectura atenta no es difícil notar que el proceso de secularización, lejos de plantearse aquí como una marcha lineal en la que una sustancia sufre alteraciones, se lee como un ejercicio constante de traducción. Cada traducción tiene su propia dinámica y, mientras ciertos elementos religiosos perviven bajo nuevos nombres, en otros permanece la fachada religiosa a pesar de reconocerse una discontinuidad profunda en el contenido. Así, el recuento realizado por Löwith presenta trayectorias errantes en las que las que ciertas fuentes religiosas terminan secuestradas para propósitos contrarios a los que sirvieron originalmente. Lo importante son las consecuencias imprevistas de los acontecimientos antes que los juicios de valor determinados por las exigencias de concordancia e intencionalidad.

Con esto queremos adelantar lo que desarrollaremos más adelante, y es que la crítica de Löwith no está dirigida específicamente al principio de autocomprensión del mundo moderno –pues no hay una imputación que busque desvirtuar a la secularización por su dependencia del pasado religioso– sino que, más bien, constituye un ataque frontal a todo pensamiento de carácter futurocéntrico.¹⁶² Lo anterior nos obliga a situar la propuesta de Löwith a justa distancia de las críticas dirigidas a la modernidad por gran parte de los teólogos que suscribirían su diagnóstico y de los que Löwith mismo intenta demarcarse diciendo que “sus intenciones habían sido malentendidas en un sentido positivamente cristiano”.¹⁶³ Su propuesta también está alejada de la de aquellos pensadores que, como Ernst Bloch, buscaban rescatar principios religiosos para darles sentido presente, pues su apuesta está en una

¹⁶¹ Existen varios puntos compartidos entre las posturas de Löwith y Blumenberg que quedan oscurecidas por su debte. Ambos buscan refugio a los “males de la modernidad” mediante un retorno a posiciones de la filosofía helenística. Una más cercana al estoicismo (Löwith) y otra a el epicureanismo (Blumenberg) . Esta idea fue señalada por Odo Marquard, “Aufgeklärter Polytheismus –auch eine politische Teologie?”, en Jacob Taubes (ed.). *Religionstheorie...op cit*, t. I, pp. 77-94.

¹⁶² “Temo que rechazaría, en el nivel de los principios y el método, el hilo que corre a lo largo de mi discurso incluso más decididamente si reconociera lo que en es, en su corazón, el elemento ‘destrutivo’”. Löwith a Voeglin, Febrero 11, 1959. en Löwith/Voeglin, “Briefwechsel”, en *Sinn und Form*, v. 59, n. 6 ,2007, p. 765-794. p.790. *Apud.*, Kroll, *op. cit.*, p. 115. La traducción es propia.

¹⁶³ Löwith, “Curriculum Vitae” en *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*, Stuttgart, Metzler Verlag, 1986, p. 153.

contemplación histórica que ha sido descrita como un “escepticismo contemplativo” .¹⁶⁴ Löwith lucha contra la auténtica conciencia cristiana pero también contra la de sus herederos seculares, pues ve en ambos un resultado catastrófico que sitúa al hombre en una posición de privilegio frente a todo lo existente. El problema aquí no es el de la heterogonía, sino el de las consecuencias fácticas que la filosofía moderna, impregnada por la escatología, trae consigo. Por ello su postura está más cercana a la de Burckhardt, pues busca la posibilidad de una felicidad relativa que no deposite su sentido último en un mundo por venir.¹⁶⁵

A pesar de sus intenciones personales, el texto de Löwith fue acogido en comunidades filosóficas con tendencias políticas radicalmente distintas a las de él. En realidad, su abierto rechazo a las tendencias que buscaban restaurar un modelo de autoridad política que respondiera a una correcta comprensión de la soberanía divina, no evitó que precisamente el círculo formado por Carl Schmitt y sus estudiantes fuera el lugar en el que la lectura de Löwith tuvo mayor resonancia.

2.9. Reseña de Schmitt a Löwith

A diferencia de la posición crítica de Löwith frente al pensamiento de Schmitt, la reseña que este último publicó acerca de *Historia del mundo y salvación...* resulta un texto laudatorio.¹⁶⁶ Aquí la reflexión gira en torno a tres aspectos fundamentales que se derivan del análisis de la interpretación löwithiana de las filosofías de la historia: el paralelismo que se establece entre la época actual y el surgimiento del cristianismo (ambos como momentos de ruptura

¹⁶⁴ Löwith a Bloch, carta sin fecha, respondida el 10 de Octubre, 1964, DLA Marbach. *Apud.*, Kroll, *op. cit.*, p. 115. Es por esto que Habermas se refiere a su posición no como ahistórica, como retirada estoica de la conciencia histórica. Cf. Jürgen Habermas, “Karl Löwith. Repliegue estoico frente a la conciencia histórica”, en *Perfiles filosófico-políticos*, trad. Manuel Jiménez Redondo, Taurus, Madrid, 2000, pp. 175-194.

¹⁶⁵ Otra pista para comprender la postura personal de Löwith frente a la situación de desarraigo traída por el proceso de secularización puede encontrarse en las últimas páginas de *Von Hegel zu Nietzsche*, donde Löwith suscribe la opinión de Overbeck quien, a diferencia de Nietzsche, acepta la tristeza de la orfandad pero no puede, como Kirkegaard, ignorar la distancia que lo separa de Cristo para volverse su contemporáneo. *Ibid.*, p. 102. Löwith, al igual que Overbeck, aboga por una consideración crítica del cristianismo que no simplifique ni niegue su legado. Para Löwith, lo único que queda hacer es aceptar a la contemplación ascética como una forma de vida sin esperar la *parousía* o una imitación profana de la salvación.

¹⁶⁶ La versión alemana, “Drei Möglichkeiten eines christlichen Geschichtsbildes,” se publicó originalmente con un título cambiado, “Drei Stufen historischer Sinngebung”, (tres grados, pasos o etapas de justificación histórica), en *Universitas, Zeitschrift für Wissenschaft, Kunst und Politik*, v. 8 (agosto 1950), pp. 927-931. Se publica en Universitas, un diario fundado por Serge Maiwald –alumno de Schmitt– que servía como mediador entre los detractores de Schmitt y su pensamiento, tras haber sido rechazador por el *Mercur*. Para las citas de este trabajo se ha utilizado la traducción al español. Carl Schmitt, “Tres posibilidades de una concepción cristiana de la historia”, *Arbor*, n. 62, febrero, 1951, pp. 237-241.

histórica con lo anterior, como fin de un *eon* o época); el problema de la posibilidad de conjugar fe escatológica y conciencia histórica, y por último, el papel que desempeña la figura del *Epimeteo cristiano* en esta relación entre la historia de la salvación y el tiempo del mundo.¹⁶⁷ Parece que, para ese momento, Schmitt no estaba al tanto de que la reseña negativa de su libro firmada con el pseudónimo Hugo Fiala en 1935 era obra de Löwith y hasta ese momento la había atribuido a Georg Lukács.¹⁶⁸

A pesar de que Löwith fue un duro crítico de Schmitt –y su relación es más bien una de adversarios intelectuales– su propuestas interperativas comparten muchos elementos, lo que permitió a Schmitt emplear la postura de Löwith para su propio beneficio. Si bien uno habla en términos de categorías sociológico-legales y el otro se centra en analizar narrativas en la filosofía de la historia, el resultado es, en ambos casos, un diagnóstico de continuidad entre pasado cristiano y presente moderno. Aún más, ambos son pensadores que están en deuda con las elaboraciones de Max Weber, a pesar de que la propuesta de Schmitt presenta un cierto tipo de absolutismo decisionista dentro de su marco conceptual, mientras que Löwith se limita a hacer un diagnóstico. Estos elementos en común fueron aprovechados por Schmitt en su artículo.¹⁶⁹

¹⁶⁷ Schmitt logra alabar el texto de Löwith a pesar de que sus razones sean contrarias a las de su autor. Podemos sospechar que esto resulta de un movimiento estratégico para abonar a su propia causa, pues en sus notas privadas, Schmitt califica este libro como una “recepción completamente acrítica del *Monoteísmo* de Peterson, más oculta que explícita”. Hans Blumenberg y Carl Schmitt, *Briefwechsel*, Frankfurt/Main, Suhrkamp, 2007, p. 127. Schmitt en estas mismas cartas a Blumenberg se refiere a Peterson como “der Mystagoge Löwiths” (el mistagogo de Löwith) y también le reporta que Löwith atendió a una “Introduction to Christianity” de Peterson en Roma entre 1935 y 1936. Schmitt a Blumenberg, septiembre 19, 1975. *Ibid.*, p. 138 y noviembre 24, 1974, p. 126.

¹⁶⁸ Henning Ritter, “Karl Löwith’s Geständnisse”. *apud.*, Kroll, *op. cit.*, p. 120.

¹⁶⁹ Es probable que estas coincidencias llevaran a Hans Paeschke, editor de la revista *Merkur*, a ofrecerle a Schmitt la traducción de *Historia del mundo y salvación*. El jurista declinó dicha oferta pero sugirió como reemplazo a Hans Kelsen, uno de sus admiradores de Heidelberg. El editor hizo esta sugerencia a Löwith sin mencionar la mano de Schmitt en el asunto a petición suya, pues temía repercusiones contra su persona. En una carta a Paeschke escribió: “los emigrantes son impredecibles y mentalmente inestables en lo que refiere a la moralidad [...] no tengo ningún deseo de exponer mi persona a los sentimientos de odio de dichas personas encima de la persecución que ya tenido que soportar” Schmitt a Paeschke, Julio 4, citada en Blumenberg/Schmitt, *Briefwechsel... op.cit.*, p. 140. (La traducción es propia). Kesting comenzó esta traducción y fue contactado en 1950 por Gadamer, quien llevaba las noticias de Schmitt comunicando que Jakob Hegner (un católico convertido al cristianismo que había publicado la crítica de la teología política de Peterson y que también había publicado en un journal católico llamado *Summa* varios artículos de Schmitt) estaba interesado en su texto. Para este momento Kesting había ya comenzado la traducción con ayuda de Schmitt, pero no sería él quien lograría terminarla, sino su amigo Reinhart Koselleck, quien tradujo los último cuatro capítulos sin recibir reconocimiento por ello. Reinhart Koselleck, “Dankrede”, en Stefan Weinfurter (ed.), *Reinhart Koselleck (1923-2006). Reden zum 50. Jahrestag seiner Promotion in Heidelberg*, Heidelberg, Invierno 2006, p. 45. *apud.*, Kroll, *op. cit.*, p. 120-121. El libro se publicó en 1953, pero ya no en la impreta de

La primera parte de la reseña se centra en el papel que jugaron las filosofías de la historia en las configuraciones políticas concretas. Ellas se han vuelto un componente esencial de los discursos políticos que quieren atraer a las masas, pues es mediante este registro que puede justificarse una posición política en función de una predicción de las cosas que vendrán: “Toda la fe de las masas no es sino la creencia de hallarse situadas acertadamente, en tanto que el adversario se encuentra en una posición errónea, porque el tiempo, el futuro y la evolución trabajan en contra suya”.¹⁷⁰ Esto sería evidente en el marxismo, pero puede reconocerse, según Schmitt, en todo tipo de propaganda masiva, lo que a su vez es un indicador de que las configuraciones políticas y los discursos que las sustentan están íntimamente comprometidas con algún tipo de filosofía de la historia. Es mediante ella que se solucionan las divisiones amigo-enemigo, pues esta cuestión excede lo moral o lo jurídico y no puede resolverse únicamente mediante la apelación a la objetividad de las ciencias modernas.

A continuación, el foco de atención en la reseña se traslada hacia el paralelismo entre la época actual y la del surgimiento del cristianismo. En ambos casos, Schmitt reconoce un intento por dejar atrás los errores de la tradición anterior para abrazar la fe en un nuevo movimiento construido por las masas. El socialismo se presenta como un nuevo cristianismo después de Saint Simón, y esto puede leerse desde un pensamiento cíclico como el inicio de una nueva era; desde el progresista como una nueva elevación en espiral hacia una época más perfecta; o desde el escatológico como el acercamiento del fin. Sin embargo, aquí Schmitt matiza la linealidad del proceso de secularización establecido por Löwith diciendo lo siguiente: “Sabemos que la fe progresista de la Ilustración y del positivismo no fue sino judaísmo y cristianismo secularizados y que de ellos tomó su *eschata*. Y, asimismo, vemos de qué se trata realmente en la actualidad: ni de uno, ni de lo otro. No de convicciones cíclicas ni escatológicas sino de interpretaciones o, mejor aún, de fijaciones de sentido para planificaciones de gran escala que unos hombres imponen a otros”.¹⁷¹ Podemos ver aquí un intento de componer una imagen más compleja del tiempo en la modernidad, una imagen que alterna dos melodías (una cíclica, otra escatológica) para, instrumentalmente, marcar pautas

Hegner sino en la del nuevo editor alemán de Löwith, Kolhammer, quien lo publicó en una edición paperback barata para aumentar su difusión.

¹⁷⁰ Schmitt, *Tres posibilidades...*, *op. cit.*, p. 237.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 238.

de acción para las masas. De esta manera Schmitt presenta un esbozo que pretende complejizar el análisis de las temporalidades a las que se somete el ser humano, enlazándolas con la dimensión política que se esconde detrás de las fijaciones de sentido histórico.

Más adelante, sin embargo, aparece el fragmento más relevante del artículo: aquel que aboga a favor de la compatibilidad entre fe escatológica y conciencia histórica. Rebatir la idea común de que son incompatibles –dado que el fin inmediato parece privar a la historia de su sentido, provocando una parálisis escatológica– se soluciona en esta elaboración gracias a la figura del *katechon*, aquélla que aplaza al llegada del Anticristo.. Esta idea, proveniente de la segunda epístola a los Tesalonicenses, permite que ambos registros confluyan, pues se da cuenta de una fuerza metafísica que detiene el advenimiento del fin y reprime el espíritu del mal, permitiendo que la historia se desarrolle. Esta potencia puede ser encarnada por diversas figuras, sea ésta la de un emperador –como lo creían los alemanes–, o la predicación de la palabra del señor –como lo creía Calvino– pero existe siempre, pues para Schmitt es necesaria la idea de un poder retentivo que aplaze la llegada del fin.

Aún más, la copertenencia del tiempo del mundo con el tiempo sagrado está dado, según el jurista, porque el cristianismo mismo es una religión que habla de procesos históricos. Su quintaesencia no es una moral ni una doctrina, sino un “suceso histórico de infinita, inapropiable e inocupable unicidad”.¹⁷² Los cristianos construyen su razón y su imagen interna [*Ingrund und Inbild*] a través de la contemplación retrospectiva de sucesos ya consumados en los que encuentran un arquetipo que les permite leer los significados opacos de la historia mientras ésta continúa. Con ello se dice que el tiempo histórico no es meramente un *interin* ni un mero accidente, sino que el mundo recupera su dignidad tras haber sido el espacio donde el Verbo se hizo carne, el lugar de la revelación, y en esa medida, punto de orientación que adquiere una densidad de suyo, elevando a la historia como parte esencial del credo cristiano.

Siguiendo esta línea de pensamiento, Schmitt recupera la imagen mariana de la historia propuesta por el gran poeta alemán Konrad Weiss, es decir, una historicidad basada en la imagen de encarnación de Dios en el cuerpo de la Virgen.¹⁷³ Para Weiss, las fuerzas retentivas no son suficientes, puesto que hay que aprovechar y ganar en las circunstancias

¹⁷² *Ibid.*, p. 240.

¹⁷³ Konrad Weiss, *Der christliche Epimetheus*, Berlin, Edwin Runge, 1933. Schmitt toma el poema de la revista vienesa *Wort und Wahrheit* en abril de 1949 y hace referencia al trabajo introductorio de Friedhelm Kemp.

históricas, lo que Schmitt interpreta como un movimiento contra las fuerzas neutralizadoras puestas en acto en la historia moderna: “Su visión puede, ciertamente, desecharse como mera mística de la historia. Pero con ello no queda desvirtuada su oscura verdad, ni tampoco su importancia como fuerza histórica, opuesta a la neutralización de la historia, tendiente a convertir a lo humano, con carácter general, en museo del pasado y en disfraz alquiladizo para verter la desnudez de las interpretaciones activistas de lo que carece de sentido.”¹⁷⁴

Para Schmitt, el cristiano vive su vida como Epimeteo, (el que mira hacia atrás), es decir, en contemplación activa hacia el pasado, y considera a los eventos concluidos como el lugar de donde todo sentido. Si cada evento histórico es singular, no puede haber guía para el futuro, lo que excluye cualquier posición de prospectiva. La humildad del *Epimeteo cristiano* está en que ve retrospectivamente y con ello hace de la historia una aceptación pasiva de eventos. Reivindicar por lo tanto la posibilidad de una visión mariana de la historia se vuelve un antídoto contra los males presagiados en su ensayo sobre *La Era de las neutralizaciones...*, pues entender la encarnación en la Virgen auténticamente significa hacer un “encuadramiento de lo eterno en el transcurso de los tiempos, un arraigar en el dominio telúrico de los tiempos”.¹⁷⁵ En suma, vivir una existencia en la que la historia no sea sólo un archivo del pasado, sino en el que la singularidad de cada evento histórico sea entendida como espejo de lo pasado bajo el abrigo de la providencia cristiana. Así, el libro de Löwith le servía a Schmitt para abogar en favor de una visión que no había defendido nunca explícitamente, a saber, la de una estructura de significado absoluta ligada a la narrativa cristiana.¹⁷⁶

En esto vemos la fundamental diferencia entre Schmitt y Löwith, pues si bien sus afirmaciones teóricas son conmensurables, tanto sus consecuencias como sus motivaciones son fundamentalmente distintas. Aunque ambos esfuerzos están dirigidos hacia una aclaración reflexiva de las premisas ocultas de la modernidad, la diferencia reside en que, mientras Löwith desea la eliminación absoluta del pensamiento escatológico y sus derivaciones secularizadas, Schmitt teme la pérdida de la dimensión sagrada de la historia.¹⁷⁷

¹⁷⁴ Schmitt, *Tres posibilidades...* op. cit., p. 240.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 241.

¹⁷⁶ Kroll, op. cit., p. 188.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 266.

2.10. Otros participantes

2.10.1. Heidegger

Una gran parte de los participantes de este debate estuvo ligada estrechamente –en términos personales o intelectuales– a Martin Heidegger y, en esa medida, una breve referencia a su trabajo en relación con el marco general del problema de la secularización es indispensable. Este pensador representa una pieza clave de esta querrela, pues su interpretación del fenómeno moderno como *época de la imagen del mundo* marcó una pauta a partir de la cual se articuló el debate filosófico sobre la modernidad en la Alemania del siglo XX.¹⁷⁸ Sin embargo, es importante tomar en cuenta que la participación de Heidegger se dio principalmente durante las primeras décadas del siglo, pues en el contexto intelectual de la posguerra se dio un consenso anti-totalitario que llevó a los académicos políticamente comprometidos con el nazismo –como es el caso de Heidegger– a ser vetados de publicar. Esto duró, en la mayoría de los casos, hasta 1949, es decir, todo el tiempo que comprende el gobierno militar de los aliados, sin embargo, en el caso de Heidegger, la prohibición de enseñanza (*Lehrverbot*) se prolongó hasta su retiro en 1951.¹⁷⁹ En este apartado explicaremos brevemente los puntos centrales de la argumentación de Heidegger en un texto de 1938 que lleva por título *La época de la imagen del mundo* que reúne de manera concisa algunas de sus tesis en torno a la modernidad, para después exponer los vínculos intelectuales entre él y el resto de los participantes.

Este texto comienza por afirmar que los fenómenos característicos de toda edad histórica están fundamentados por una metafísica común que los penetra, pues ella es la que determina la interpretación de lo ente y la concepción de la verdad sostenidas en cada periodo.¹⁸⁰ Por ello, para descubrir la esencia de la Edad Moderna, habría que recurrir a buscar dichas interpretaciones al interior de los fenómenos particulares y, en este caso, en el

¹⁷⁸ Martin Heidegger, “La época de la imagen del mundo” en *Caminos del bosque*, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza, 1996, p. 1. Consultado en http://www.fadu.edu.uy/estetica-diseno-i/files/2015/08/heidegger_epoca_imagen_mundo.pdf el 11.01.2020.

¹⁷⁹ Esto no afectó a todos de la misma manera. Schmitt, por su parte, estuvo bajo detención americana un año, lo cual le costó la confiscación de su biblioteca y la pérdida de su grado de profesor, lo que lo llevó a crearse una figura de sabio incomprendido. Gottfried Benn, por su parte, a quien los nazis habían vetado en 1938 pudo publicar hasta 1948. Ernst Jünger, por ejemplo, no se desnazificó nunca pero pudo seguir publicando. Kroll, *op. cit.*, p. 173.

¹⁸⁰ Heidegger, “La época...” *op. cit.*, p.1.

factor más característico de dicha era: la ciencia moderna.¹⁸¹ La ciencia moderna, fundamentada en una investigación de carácter metódico, se caracteriza por construir conocimiento a partir del proceder anticipador, sea buscando una ley que describa fenómenos naturales por adelantado o un proceder riguroso que permita objetivar el pasado como historia. Por ello, este tipo de ciencia, que se desarrolla a partir del siglo XVII, es inconmensurable respecto a la *scientia* medieval o la *episteme* griega, las cuales no tuvieron nunca una aspiración de exactitud, no se fundamentaron en términos experimental-matemáticos y tampoco intentaron establecer leyes fundamentales (es decir, representaciones de las condiciones según las cuales un conjunto de movimientos puede ser seguido en su transformación).¹⁸²

Una segunda característica de la ciencia moderna es su carácter institucional, que asegura la consolidación de lo ente como algo objetivo susceptible de ser investigado, al tiempo que obliga a dichos entes a estar a disposición de la representación.¹⁸³ Para la ciencia natural o histórica lo ente existe en tanto es susceptible de calcularse, ya sea por adelantado o *a posteriori*, es decir, haciéndose objeto de representación explicativa y provocando, en consecuencia, que sólo lo objetivo se haga visible. Así, la ciencia es investigación cuando la verdad se ha transformado en certeza de la representación.

Según Heidegger, es en el pensamiento de Descartes donde emerge por primera vez la configuración que determina a lo ente como objetividad de la representación y a la verdad como certeza.¹⁸⁴ Para que éste sea el personaje que le permite a Heidegger marcar una ruptura

¹⁸¹ La Edad Moderna estaría compuesta por cinco fenómenos esenciales según Heidegger: la ciencia, la técnica mecanizada, el proceso que introduce el arte en el horizonte de la estética, el que el obrar humano se interprete como cultura y la desdivinización o pérdida de dioses. *Ibid.*, p. 1. Los primeros dos y el quinto son los más relevantes para el debate de la secularización, pues son los que se enfocan más explícitamente de la relación entre la Edad Media cristiana y la Edad Moderna.

¹⁸² Es por esto que Heidegger considera imposible que Bacon sea el precursor del moderno investigador experimental, como muchas veces se afirma. Según esta definición, Bacon sería más bien el sucesor de Aristóteles, pues sólo aboga en favor de la *empiria* aristotélica, es decir, la interpretación de las cosas tal y como se nos presentan sin pautas hermenéuticas creadas en función de la escritura revelada. Esto no implica que dicho método sea similar al de la ciencia moderna, pues a diferencia de ésta no busca confirmar una ley ni está al servicio de un proyecto basado en la exactitud. *Ibid.*, p. 2.

¹⁸³ Para los griegos el ente es aquello que se manifiesta, es decir lo que decide abrirse y hacerse presente al hombre. Para los medievales lo ente es el *ens creatum*, es aquello que se desprende del acto de creación de una entidad superior en su cualidad de causa primera. En ninguno de estos casos el ser de lo ente reside en el hecho de ser un elemento objetivo observado por un espectador, nunca es en tanto que *raepresentatio*. En la modernidad e hombre se sitúa respecto a lo ente en la imagen, se pone a sí mismo en escena dentro de lo representado públicamente. *Ibid.*, pp. 6-7.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 5. La centralidad de la figura de Descartes se debe a que él marca el punto de inversión entre un hombre determinado por su misión física antes que metafísica, el momento de la subjetivación que apunta hacia

entre dos eras distintas, Edad Moderna y Edad Media, tiene que definir cada una según su propia representación. La característica central de la segunda es la de concebir como supremo conocimiento a la teología, es decir, a la interpretación hecha por la Iglesia de la palabra divina; por el contrario, la característica central de la primera está en concebir la esencia de la verdad en función de su susceptibilidad a ser representada objetivamente. Esta transición del pensamiento teológico al científico es descrita a su vez como la de una de “pérdida de dioses”, en la que existe un doble proceso en virtud del cual, por un lado, se cristianiza la imagen del mundo poniendo el fundamento en lo infinito y absoluto; y por otro, el “cristianismo transforma su cristiandad en una visión del mundo (la concepción cristiana del mundo), adaptándose a los tiempos modernos”.¹⁸⁵

Como consecuencia, hablar del advenimiento de la modernidad desde esta perspectiva, implicaría hacer referencia a la adaptación del marco cristiano de comprensión del mundo que termina trasladando el fundamento de la palabra divina a la enunciación del sujeto y con ello perdiendo su fundamento trascendente. En consecuencia, la Edad Moderna traería consigo una liberación del hombre que conduciría al desarrollo del subjetivismo y el individualismo; pero con esto se arrastraría también su contraparte, a saber, un objetivismo sin parangón en otras épocas. En la lectura heideggeriana “lo esencial es el juego alternante y necesario entre subjetivismo y objetivismo [...] Lo decisivo no es que el hombre se haya liberado de las anteriores ataduras para encontrarse a sí mismo: lo importante es que la esencia del hombre se transforma desde el momento en que el hombre se convierte en sujeto”.¹⁸⁶

Mediante el término sujeto (*subjectum* en latín, *hypokeimenon* en griego), se designa lo que yace ante nosotros y que funciona como fundamento, elemento que antes de la

un optimismo histórico y ya no extramundando. Descartes sería entendido como la figura como aquel que prolongó el movimiento de valorización de las técnicas útiles para la vida, iniciado en el renacimiento, que se hizo evidente cuando invitó a Isabel de Bohemia a no dedicar demasiado tiempo a la metafísica. v. Marie Bardet (ed.), *Elisabeth de Bohemia y René Descartes, Correspondencia*, Buenos Aires, Cactus, 2018. En este proyecto no se trata de perseguir realidades intangibles sino de buscar la felicidad en esta vida. Lo importante no son tanto los males físicos imputables a la naturaleza sino los males sociales o antropológicos, que pueden remediarse mediante la técnica: no sólo con el control de la naturaleza sino con el mejoramiento de las relaciones humanas. Así, la salud reemplaza a la salvación. Monod, *La querrela... op. cit.*, p. 312.

¹⁸⁵ La desdivinización no implica un proceso de ateización del mundo, sino más bien un estado de indecisión con respecto a Dios. Al igual que Blumenberg lo sostendría con posterioridad, Heidegger cree que el cristianismo es el que más parte ha tenido en este acontecimiento que, lejos de excluir la religiosidad, es el que permitió transformar la relación con los dioses en vivencia religiosa. Heidegger, *La época... op. cit.*, p.1.

¹⁸⁶ *Ibidem*.

modernidad distaba mucho de estar relacionado con el ser humano. Al convertirse éste en auténtico *subjectum*, traslada la primacía ontológica de las cosas tal y como ellas se muestran, a las cosas tal y como se le presentan al Yo. De esta manera, se modifica la concepción de lo ente en su totalidad, pues el hombre se vuelve el fundamento de todo lo ente (su modo de ser y su verdad), haciendo que el mundo pueda convertirse en imagen.¹⁸⁷

De esta descripción heideggeriana de la modernidad nos interesa rescatar cuatro elementos. En primer término, la idea de la ciencia –con todas las características antes mencionadas– como característica central de la época; en segundo, la idea del cambio metafísico acaecido en la aparición de la figura del *subjectum* asociado al Yo; en tercero, la idea de una adaptación del marco cristiano a la modernidad en términos de una concepción que se transmuta pero permanece; y por último, la preeminencia de la figura de Descartes en la transición epocal. Todos estos factores se pueden reconocer como focos de disputa para las elaboraciones posteriores del debate. A continuación intentaremos poner en relación la figura de Heidegger y su elaboración con sus sucesores en el debate sobre la secularización: Karl Löwith, Carl Schmitt y Hans Blumenberg.

A pesar de que la relación entre el autor de *Ser y Tiempo* y Karl Löwith no es objeto de tematización en esta tesis, vale la pena hablar ella en la medida en que sirve como indicador del poder que Heidegger ejerció sobre las jóvenes generaciones con las que tuvo contacto. En esta medida, testimonio de Löwith sirve como punto de partida para enmarcar la figura de Heidegger en el debate intelectual entre los dos personajes que aquí nos interesan.

Löwith, de familia judía pero bautizado en una iglesia luterana, estudió con Heidegger en Friburgo y esta experiencia tendría, al tiempo que una enorme importancia para su desarrollo intelectual, consecuencias devastadoras en el terreno personal.¹⁸⁸ En 1923

¹⁸⁷ Es por esto que no existe un paso de una “imagen del mundo griega” a una “imagen del mundo medieval” y luego a una moderna. Que el mundo devenga imagen es una consecuencia de la propia configuración esencial que aparece con la modernidad. *Ibid.*, p. 6.

¹⁸⁸ Löwith nació en una familia burguesa completamente asimilada, pero dejó la escuela mediante un examen final de emergencia (*Notabitur*) para unirse en 1914 al ejército alemán y fue capturado en el frente italiano al año siguiente, después de lo cual regresó a su casa en Munich en 1917 para comenzar sus estudios universitarios. Ahí vivió la breve experiencia de la República Soviética (Räterepublik), la cual lo hizo huir y continuar sus estudios en Friburgo. Enormemente influido por Nietzsche –sobre quien trabajó en su tesis de doctorado– desarrolló un gran interés por el nihilismo europeo y se dedicó a buscar vías para superarlo. Esas vías llegaron a través del poeta Stefan George y Martin Heidegger. Tuvo que salir de Marburg después de que incluso a los veteranos judíos se les quitaron privilegios y se fue a Italia, donde escribió su libro sobre Jakob Burckhardt (*Der Mensch inmitten der Geschichte*), que le permitió dejar atrás el radicalismo alemán mediante la apelación a una naturaleza humana universal y ahistórica. En este texto se hizo evidente la enorme simpatía que sentía por

terminó su tesis doctoral sobre Nietzsche en Friburgo y siguió a Heidegger hasta a Marburg, donde realizó su *Habilitation* en 1928. Después de haber construido un vínculo estrecho, los eventos surgidos tras el ascenso de Hitler al poder quebraron la relación, volviendo a Löwith un detractor del radicalismo de Nietzsche –a partir de 1935– y un enorme crítico de su maestro, a quien consideraba “radical en todas las cuestiones últimas, dispuesto a ceder en todas las penúltimas”.¹⁸⁹ La ruptura fue tan profunda que incluso se ha dicho que Heidegger fue la figura a la que Löwith más se opuso. Él mismo atestigua el enorme poder que Heidegger tenía sobre su generación cuando declara: “[Heidegger] ejercía un poder dictatorial sobre las mentes jóvenes aunque ninguno de sus escuchas entendía realmente el punto de su reflexión”.¹⁹⁰

A pesar de la ruptura personal entre estos dos hombres, el pensamiento de ambos estuvo guiado por la noción de retorno a los orígenes, por la idea de quitar capas de oscuridad para revelar lo auténtico, –si bien para Löwith no se trataba de superar la metafísica sino de superar la forma particular del pensamiento escatológico para regresar a la dimensión que él, influido por los griegos, llama *physis*– lo cual muestra evidencias de filiación que sobrevivieron a la ruptura intelectual. Es por esto que Löwith, a pesar de concebir *Historia del mundo y salvación...* como una crítica del pensamiento histórico de Marx y Heidegger, mantiene una caracterización de la modernidad muy similar a la sugerida por su maestro en *La época de la imagen del mundo*. Si bien no es sorprendente que, entre los rasgos centrales de su definición epocal, se encuentre un elemento como la ciencia moderna, sí es revelador el hecho de que ésta se entienda como prolongación de la subjetivación y antropologización de la verdad (y el mundo) iniciada por el cristianismo. Löwith, al igual que su maestro, profesa

el temperamento del historiador y su creencia en la moderación, en la búsqueda de una “felicidad relativa” (lo que, como veremos, acerca su propuesta al núcleo afectivo de su propuesta a la de Blumenberg). Después de que Mussolini incorporara las reglas raciales de Hitler, Löwith se trasladó a enseñar en la Universidad Japonesa de Sendai, donde escribe *De Hegel a Nietzsche*. Tras el pacto de Japón con Alemania se exilia de nuevo en Connecticut, en el *Harford Theological Seminary* gracias a la ayuda de Paul Tillich y Reinhold Niebuhr, ahí permaneció ocho años y escribió *Historia del mundo y de la salvación*. Después de eso comenzó a dar clases en la *New School for Social Research*, para luego regresar a Alemania en 1952, aceptando una cita con la Universidad de Heidelberg que Gadamer –quien había sido profesor en Marburg– le ayudó a conseguir. Para el momento en que llegó a Heidelberg ya había adquirido fama el círculo de Sombart, Hanno Kesting y Reinhart Koselleck –Sombart terminó su doctorado en 1951 y Kesting y Koselleck siguieron en Heidelberg tiempo suficiente para entrar en contacto con él–. Kroll, *op. cit.*, p. 97-120. Para información biográfica sobre Löwith v. Weibrecht Ries, *Karl Löwith*, Stuttgart, J. B. Metzler, 1992 y Enrico Donaggio, *Una sobria inquietud. Karl Löwith y la Filosofía*, trad. Sergio Sánchez, Buenos Aires, Katz editores, 2006.

¹⁸⁹ Löwith, *Mein Leben...*, *op. cit.*, p. 45 y 50. La traducción es propia.

¹⁹⁰ Löwith, “Curriculum Vitae”..., *op. cit.*, p. Cf. Kroll, *op. cit.*, p. 97. La traducción es propia.

una enorme admiración hacia la posición griega frente al cosmos, y lamenta el giro que ha transmutado la relación entre hombre y mundo en un vínculo de carácter instrumental. En este caso no hay –como sí puede leerse en Heidegger– siquiera una posibilidad vaga a la salvación: el que vivimos es un tránsito hacia la nada.¹⁹¹

Según Kervegan, el rechazo de Löwith hacia Heidegger estaba dado porque le parecía “el más claro representante de las aporías del pensamiento en un mundo vuelto secular por falta de perspectiva religiosa”.¹⁹² Así, esta relación sirve como un ejemplo singular que arroja luz sobre el tipo de vínculo que entablaron gran parte de los filósofos jóvenes de la época con Heidegger pues, ya sea siguiendo sus pasos o buscando encontrar un camino alejado de ellos, su figura permaneció como un referente ineludible. En el debate de la secularización, toda empresa particular nacida en el ámbito de la filosofía establece un diálogo implícito o explícito con él.

La llegada de Hitler al poder también marcó un punto de inversión en la relación entre Heidegger y Carl Schmitt aunque, en este caso, de signo opuesto. En agosto de 1933 –y después de haberse declarado a favor del régimen nazi–, Schmitt decidió establecer contacto epistolar con Heidegger, con quien, hasta entonces, no había tenido contacto personal. A su carta agregó una copia de la nueva edición de *El concepto de lo político*. Así, las circunstancias políticas impuestas por el viraje político permitieron que dos pensadores relativamente ajenos hasta el momento se reconocieran como parte de la misma empresa ideológica.¹⁹³

A este primer gesto de simpatía, Heidegger respondió con una breve carta. En ella agradece cordialmente el envío y lidia brevemente con dos temas, uno de índole teórica y

¹⁹¹ Es por esto que Löwith critica a Heidegger por apelar a aquellos que no pueden ya creer pero quieren a pesar de eso ser religiosos. Karl Löwith, “Diltheys und Heideggers Stellung zur Metaphysik”... *op. cit.*, pp. 258-275.

¹⁹² Sus escritos dedicados a Heidegger se encuentran en el octavo volumen de *Sämtliche Schriften*, v.8, Stuttgart, Metzler, 1984. *apud.*, Jean-Fraçois Kervegan, “Ambiguities of ‘secularization’: about the Löwith-Schmitt-Blumenberg Debate and its Consequences. Workshop: Karl Löwith’s Historical Vision”, Universidad de Tel Aviv, Borrador a ser publicado en *Tel Aviv Yearbook of German History 2019*.

¹⁹³ En este año Schmitt había ya realizado la siguiente declaración: “Sólo cuando el presidente del Reich, el 30 de enero de 1933, nombró al líder de movimiento nacional-socialista, Adolf Hitler, canceller de Alemania, recuperó el Reich alemán su liderazgo político, y el Estado alemán encontró al fuerza para aniquilar al marxismo como enemigo del estado... Este fue el día, podría uno decir, que ‘Hegel murió’. Carl Schmitt, *Staat, Bewegung, Volk*, Hamburgo, Hanseatische Verlaganstalt, 1933, p. 11. Esto, porque el estado Nazi es una sumatoria de Estado, movimiento y pueblo (y no ya un estado liberal-democrático decimonónico).

otro que considera, resultan de interés para ambos.¹⁹⁴ El primero guarda relación con el fragmento 53 de Heráclito, mismo que Schmitt agregó en la tercera edición de su libro y que a Heidegger le parece fundamental para enmarcar de manera correcta el problema de la guerra (*polemos*). Como hemos explicado, Schmitt entiende que el *polemos* tiene un estatus ontológico porque opera como condición misma para la existencia, lo cual está en consonancia con la idea de Heráclito de que “la guerra es el padre de todas las cosas”.¹⁹⁵ Es este poder el que, mediante la creación de entidades diferenciadas, permite que éstas lleguen a ser y se sostengan mutuamente. En esta medida, la oposición entre amigo y enemigo no refiere al enfrentamiento entre entidades previamente existentes, sino funciona como el elemento que, mediante el establecimiento de ciertos límites, permite que dichas entidades tomen una forma determinada.¹⁹⁶ Heidegger pone en relación esta concepción del enfrentamiento con el problema del *basileus* (rey) en el fragmento de Heráclito, al tiempo que confiesa que él mismo tiene una hipótesis que vincula dicho problema con el concepto de verdad (entendido en el sentido griego de *aletheia*) pero que la “guerra en la que se encuentra” lo ha llevado a dejar de lado sus proyectos de escritura.¹⁹⁷

Por otro lado, el segundo tema, de índole práctica, tiene que ver con la reconstrucción de los programas educativos de la Facultad de Derecho, situación que Heidegger deseaba discutir con Schmitt. A la firma de esta carta, la precede un emblemático “*Heil Hitler*”, dos palabras que explican, en cierta medida, el espontáneo interés de estas dos figuras prominentes del ámbito intelectual por estrechar sus lazos. A pesar de que no existe evidencia documental de que la relación personal avanzara de ninguna otra forma, ambos permanecieron como las dos figuras más importantes de la discusión acerca de la secularización ligadas al nazismo y junto con Oswald Spengler, Herman Jünger, Romano Guardini, Stefan George y Werner Sombart, como ejes de la argumentación conservadora en Alemania.

¹⁹⁴ La carta de Heidegger a Schmitt puede consultarse en Heidegger y Schmitt “The Bottom Line”, *Telos*, v. 1987, n. 72, junio 1987. <http://journal.telospress.com/content/1987/72/132.abstract> Consultado el 2/03/20.

¹⁹⁵ El fragmento a discusión es el siguiente: “La guerra es el padre de todo [todas las cosas], el rey de todo [todas las cosas]. A algunos los demuestra dioses, a otros hombres; a algunos ha hecho esclavos, a otros libres”. *Los Filósofos Presocráticos*, trad. Conrado Eggers y Victoria E. Juliá, Madrid, Gredos, p. 387.

¹⁹⁶ Bertnhard Radloff, *Heidegger and the Question of National Socialism: Disclosure and Gestalt*, Toronto, University of Toronto Press, 2007, p. 284.

¹⁹⁷ Para Heidegger *basileus* es el nombre dado al *polemos* en tanto principio de individuación de los seres. *Ibid.*, p. 286.

Otro aspecto en el que los planteamientos de Heidegger y Schmitt convergen está relacionado con su lectura histórica, pues ambos comparten la idea de que el cristianismo pervive en cierto sentido en la modernidad, que funciona el sustrato que dio pie a la articulación del mundo secular y que, a pesar de sufrir una transmutación, permanece en lo más profundo de las configuraciones posteriores. La diferencia está en que, mientras para Heidegger el cristianismo desapareció como figura histórica central y como agente de las configuraciones históricas, permaneciendo únicamente como un antecedente insoslayable, para Schmitt se mantiene en el corazón de las instituciones políticas Occidentales y en la lógica de articulación de los sentidos de comunidad. Mientras para Heidegger el cristianismo actúa como aquello desde cuyo fondo, de manera explícita o no, la nueva libertad tiene que surgir, para Schmitt no sólo constituye el fondo sino la columna vertebral de las sociedades modernas.¹⁹⁸

Aún más, si bien ambos intelectuales compartieron un interés profundo por la técnica moderna, entendida como uno de los rasgos que dan forma a la apropiación de la naturaleza (en tanto mera materia), sus posturas fueron divergentes. Para Heidegger la técnica es propia de la forma humana de existencia que, en el caso de la modernidad, adquiere la particularidad de presentarse específicamente como un modo de desocultamiento de la verdad en el que lo descubierto es transformado, lo transformado es acumulado, lo acumulado a su vez repartido, y lo repartido se renueva. Semejante dinámica que determina la relación del hombre moderno con lo que es. En esta medida, la distinción sujeto-objeto propia de la modernidad implica una relación instrumental con el entorno y, con ello, impide que se efectúe plenamente una relación existencial de develamiento de la verdad.¹⁹⁹ En el caso de Schmitt, por otra parte, el poder que ejerce la técnica se muestra como algo amenazador, como la fuente misma de la neutralización racional-técnico-burocrática que culmina en el gobierno de la falta de espíritu sobre el espíritu.²⁰⁰ Así, el hombre moderno venera a la neutralidad técnica como si se entregara a la justicia absoluta, y convierte al mecanismo neutralizador –por ejemplo, el mercado– en un dispositivo de producción de juicios que adquieren por sí mismos el carácter

¹⁹⁸ Monod, *La querrela...*, *op. cit.*, p. 17.

¹⁹⁹ Martin Heidegger, “La pregunta por la técnica”, en *Filosofía, ciencia y técnica*, trad. Francisco Soler, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 2007, p. 128.

²⁰⁰ Schmitt, *La era...*, *op. cit.*, p. 122-127.

de valor de último.²⁰¹ Desde su perspectiva, nada era más urgente que detener esta maquinaria teológico-política neutralizadora y despolitizadora. Su teología política se postula como un manifiesto de dicha resistencia.

Otro episodio de la relación entre ambos pensadores que vale la pena referir se dio tras la desastrosa aventura de Heidegger con el Estado Nazi que lo llevó a dimitir del rectorado de la universidad de Friburgo. En 1935, el filósofo dio un seminario donde lanzó un ataque contra la distinción amigo/enemigo en Schmitt, a la que acusó de estar basada en una forma liberal de entender la política.²⁰² Cinco años después, en 1940, durante el curso dedicado a Nietzsche, Heidegger atacó las formas de leer a la modernidad basadas en la idea del surgimiento de la razón política independiente (es decir, fundamentados en la figura de Maquiavelo) al igual que aquellas que suscriben la tesis fuerte de la secularización. Estas últimas funcionarían únicamente como argumentos clericales que intentan ocultar el franco declive del cristianismo.²⁰³ En este ataque existe una referencia velada contra la tesis schmittianas, lo cual permite comprender que, a pesar de que ciertas intersecciones entre el pensamiento de ambos resultan evidentes, éstas no son lo suficientemente fuertes para posicionarlos dentro de una misma corriente en lo que al debate de la secularización respecta.

Blumenberg, por su parte, tuvo una relación personal muy estrecha con Heidegger desde su etapa formativa. Esto hizo evidente en su tesis de Habilitación, titulada *La distancia ontológica (Die ontologische Distanz)*,²⁰⁴ que se mantiene muy cercana a la fenomenología heideggeriana y a ciertos postulados de la filosofía de Husserl. Al igual que sus dos maestros, Blumenberg sostuvo en esta tesis una analogía entre la crisis que dio paso a la modernidad y aquella que se vivía en el siglo XX causada por el avance del nihilismo. A pesar de que

²⁰¹ Mario Frade Blas, “Hans Blumenberg y Carl Schmitt: secularización política y reocupación retórica”, *Tesis doctoral*, Universidad Carlos III de Madrid, diciembre, 2015, p. 9.

²⁰² Esto lo dice en un seminario en enero de 1935 sobre la Filosofía del Derecho de Hegel. Martin Heidegger, *Seminare: Hegel-Schelling*, Frankfurt, Klostermann, 2011, p. 606. *Apud.*, Laurence P. Hemming, “Heidegger’s claim: “Carl Schmitt thinks as a Liberal”, *Journal for Cultural Research*, v. 20, 2016. La discusión está en la definición de lo político en términos de la diada amigo/enemigo, pues para Heidegger, lo político es simplemente una determinación del ser (y no al revés). Para Heidegger, la relación entre uno y otro (es decir, la relación amigo/enemigo), es decir, la cura (en vocabulario de *Sein und Zeit*) es constitutiva de la existencia. Heidegger demuestra que tanto Schmitt como su enemigo Hegel, operan mediante una oposición dialéctica que resuelve en una difusa: el Estado.

²⁰³ Monod, *La querrela...*, *op. cit.*, p. 17.

²⁰⁴ La tesis de Habilitación de Blumenberg permaneció inédita y sólo puede consultarse actualmente en el archivo de DLA Marbach. Esta situación es anormal dentro de la academia alemana, pues en gran parte de las carreras académicas, la tesis de Habilitación se transforma en la primera publicación de renombre y su carta de presentación

algunos de los temas que aparecen en esta tesis se volvieron recurrentes en la gran mayoría de sus trabajos (la relación entre mito y logos, el absolutismo de la realidad, la percepción del mundo, la autocomprensión de la filosofía, etc.), y de que, incluso en ese momento, ya existía un fuerte interés en los orígenes de la racionalidad moderna –a los que identifica, con Heidegger, en la enunciación cartesiana–, su postura acabó separándose progresivamente de la de su maestro con el paso del tiempo.²⁰⁵ Al parecer, después de *Caminos del Bosque* (*Holzwege*), lectura que Blumenberg describió a su amigo Alfons Neukrichen como “un placer del más alto rango”,²⁰⁶ jamás volvió a leer a Heidegger ni a hablar sobre él públicamente. Esto le sería reprochado por Gadamer después de la publicación de *La legitimidad de la Edad Moderna*, lo que el hanseático justificaría como un acto de autopreservación.²⁰⁷ Aunque Blumenberg tomó distancia de la perspectiva fenomenológica de su juventud, de ella es que surgen todos los problemas que desarrollaría a lo largo de su carrera.²⁰⁸

Si bien Blumenberg reconoció en Heidegger una enorme potencia intelectual, las circunstancias políticas y su propio desarrollo intelectual pronto abrieron una brecha teórica entre ambos que continuaría creciendo hasta el fin de la vida del segundo. Esto llevaría a el hanseático a distanciarse de ciertas orientaciones heideggerianas (tales como la postulación de un dualismo fuerte entre técnica y cultura o el ontologismo) y a combatir abiertamente otras (tales como la crítica de la antropología y la tecnología moderna). Así, el problema de Blumenberg terminó siendo menos con el Heidegger nazi que pagó sus cuotas hasta el fin, y más con su intento de elevar lo auténtico sobre lo simbólico. Después de la muerte de

²⁰⁵ Puede encontrarse un recuento de dicho distanciamiento en Rüdiger Campe, “Von der Theorie der Technik zur Technik der Metapher. Blumenbergs systematische Eröffnung” en Anselm Haverkamp y Dirk Mende (eds.), *Metaphorologie*, Berlin, Suhrkamp, 2009, pp. 283-315.

²⁰⁶ Esto lo confirma Blumenberg mismo en una carta de Neukrichen del 3 de noviembre de 1987. DLA Marbach. *Apud.*, Kroll, *op. cit.*, p. 39. El único momento en que este silencio se rompió, fue en 1980 durante una serie de charlas que dio con el título “El Heidegger de Marburg”.

²⁰⁷ Gadamer a Blumenberg 13 de agosto de 1967, DLA Marbach. A esto le respondió Blumenberg diciendo lo siguiente: “I do not evade the accusation of having no idea of what the late Heidegger is doing. A dogged resistance against the fascination to which I saw so many helplessly fall prey in my years of apprenticeship was, to me, an act of self-preservation – and certainly so un- just and to my own detriment as such forcible acts of intellectual economy tend to be.” Blumenberg a Gadamer, 16 de agosto de 1967, DLA Marbach. *Apud.*, *ibid.*, p. 37.

²⁰⁸ Sobre el tema v. Pedro García Durán, *De la historia a la antropología. El camino fenomenológico de Hans Blumenberg*, Tesis doctoral. Universidad de Valencia, 2015.

Heidegger, Blumenberg volvió a leerlo, finalizando el momento de la ruptura a ultranza y reconociendo las deudas con su pensamiento.²⁰⁹

A pesar de esto, a lo largo de la producción blumenberguiana existe una fuerte recuperación y reordenación de ciertos conceptos heideggerianos, entre los cuales tal vez el más importante sea el cuidado (*Sorge*, también traducido como inquietud),²¹⁰ sobre el cual construiría su libro de ensayos de 1987 titulado *La inquietud atraviesa el río (Die Sorge geht über den Fluss)*.²¹¹ Otro de los conceptos en los que podemos reconocer un vínculo entre ambos pensadores, es el de *Selbstbehauptung* (autoafirmación), identificado por Blumenberg como rasgo central de la modernidad, es decir, como un programa existencial donde el hombre reconoce su propia vida como inserta en una situación histórica concreta y, a partir de eso, intenta aprovechar las posibilidades que su realidad circundante le ofrece.²¹² Esta relación con el mundo no podría de ninguna manera formularse en la antigüedad, pues se habilita mediante el surgimiento de la técnica moderna, entendida como práctica, construcción y prevención.²¹³ Blumenberg discute esta cuestión partiendo de ciertos elementos de la filosofía kantiana para probar que la categoría de progreso, a pesar de compartir ciertos rasgos con la idea de providencia cristiana, no responde a las genealogías planteadas por Löwith en *Historia del mundo y salvación...*, sino que tiene un origen autónomo en el pensamiento científico. Por su parte, en Heidegger, la autoafirmación (*Selbstbehauptung*) se entiende como una instancia de la ontología fundamental independiente de la subjetividad moderna, es decir, de un desarrollo histórico específico y que nada tiene que ver con el intento de salvar las cuestiones metafísicas o naturales irresolubles. Éste concepto toma una significación diferente, de carácter político, en su discurso de aceptación del rectorado de la Universidad de Friburgo, titulado *La autoafirmación de la universidad alemana (Die Selbstbehauptung der deutschen*

²⁰⁹ Kroll, *op. cit.* p. 39.

²¹⁰ Del que había dicho a Neukirchen “el más hermoso y más importante concepto introducido a la filosofía por Heidegger” Blumenberg a Neukirchen, 10 de junio de 1952, DLA Marbach. *Apud., ibid.*, p. 40. *cf.* Martin Heidegger, *Ser y Tiempo...*, *op. cit.*, § 42. En español este concepto se ha traducido como cura, cuidado o preocupación.

²¹¹ Hans Blumenberg, *La inquietud que atraviesa el río*, trad. Jorge Vigil, Barcelona, Península, 1992.

²¹² Para un análisis y explicación del concepto v. Jürgen Goldstein, “Selbstbehauptung” en Robert Buch y Daniel Weidner (eds.), *Blumenberg lesen. Ein Glossar*, Berlin, Suhrkamp, 2014.

²¹³ Un poco más adelante explica: “La transferencia del modelo del progreso teórico y estético a la representación general de la historia presupone que el ser humano se ve a sí mismo, en esa totalidad, como el único competente en el trabajo y considera posible deducir la estructura de la historia a partir del sujeto racional y creador” Blumenberg, *La legitimación...*, *op. cit.*, p. 136.

Universität),²¹⁴ uno de los discursos más polémicos de su carrera, en el que acepta las directivas nacionalsocialistas y enmarca la labor intelectual universitaria dentro de este esquema de desarrollo nacional.²¹⁵

Ahora bien, existe entre ambos autores una diferencia fundamental en la interpretación que hacen de la Edad Moderna, enraizada no sólo en una divergencia en las características que reconocen como particulares de este periodo, sino una discrepancia más profunda relacionada con su comprensión disímil de lo que la historicidad es.²¹⁶ Mientras que, para Heidegger, la sucesión histórica en occidente se lee como la historia del desarrollo de la metafísica en tanto olvido del Ser,²¹⁷ para Blumenberg cualquier intento de uniformizar la historia, sea desde la perspectiva del olvido del Ser o en términos de la historiografía clásica (es decir, como una sucesión de eras), resulta un sinsentido. La historia, desde su perspectiva, representa un proceso en el que diversas preguntas surgidas de un contexto específico van siendo respondidas y transformadas en el trascurso del tiempo, es decir, un proceso que de ninguna forma obedece a una sucesión lineal coherente, sino a las acrobacias que, en cada momento histórico, son necesarias para lidiar con las herencias amenazadoras del pasado. Debido a que Blumenberg reivindica lo histórico como un camino de discontinuidades constantes, cualquier intento de reducir la diversidad histórica a un principio absoluto resulta vano y superficial. En concordancia, para él la modernidad sería entendida no como resultado de la profundización del olvido del Ser, sino como una respuesta creativa frente a la crisis del pensamiento medieval.²¹⁸

A pesar de las enormes diferencias que separan a ambos filósofos, su reconstrucción de los tiempos modernos también encuentra muchos puntos en común. Para ambos el teorema de la secularización (X no es más que Y secularizado) es insuficiente: para Heidegger en términos conceptuales, para Blumenberg en términos estructurales.²¹⁹ El primero critica a la

²¹⁴ En español puede encontrarte en Martin Heidegger, *La autoafirmación de la Universidad Alemana. El Recordado, 1933-1934. Entrevista del Spiegel.*, trad. de Ramón Rodríguez Madrid, Tecnos, 2009.

²¹⁵ Hacer un análisis detallado de esta cuestión que resulta tan llamativa y problemática resulta incompatible con los límites fijados para este trabajo y podrá ser motivo de una investigación en el futuro.

²¹⁶ Theodor Negru, “Heidegger and Blumenberg on modernity”, *Trans/Form/Ação*, v. 35, n. 2, 2012, p. 96. Consultado en <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-31732012000200006&lng=en&nrm=iso>. ISSN 0101-3173. el 01/03/20.

²¹⁷ Cf. Heidegger, *Ser y Tiempo...*, *op. cit. Passim*.

²¹⁸ Para un estudio de los vínculos entre ambos pensadores v. César González Cantón, “Blumenberg versus Heidegger: la metaforología como destino de la analítica existencial”, *Anuario Filosófico*, v. 38, n. 83, 2005, pp. 725-746.

²¹⁹ Cf. Marramao, *Cielo y Tierra...*, *op. cit.*, p. 97.

corriente que reivindica la secularización por defender una idealización sin concepto, pues a pesar de que el mundo de la modernidad (*Neuzeit*) está arraigado, de cierta forma, en la noción cristiana de la *certitudo salutis* (Weber), tiene un fundamento propio. Estos enraizamientos singulares son los que, según Heidegger, permitieron a dicha corriente generar una interpretación de fenómenos individuales en términos totales y leer a la Edad Moderna en tanto una “secularización del cristianismo”, sin prestar atención al hecho de que el horizonte general de interpretación entre estas dos eras es diferente.²²⁰ En consecuencia, la idea de secularización sólo serviría para disfrazar el presente como fruto del cristianismo olvidado.²²¹ Blumenberg, en cambio, se muestra renuente al teorema de la secularización por considerarlo parte de una interpretación sustancialista de la historia, pero también rechaza la caracterización de Husserl y Heidegger de la modernidad como una etapa basada en un “programa matemático”, en un “viraje hacia el objetivismo” o en una “voluntad de voluntad”. Por ello, en sus obras de madurez recupera fenómenos raramente considerados (como la escolástica), a corrientes de pensamiento desconocidas (el nominalismo o el atomismo reactivado por la ciencia moderna) y debates previos a las figuras de Descartes y Galileo, privilegiadas por los otros dos pensadores, para presentar a la modernidad desde perspectiva distinta.

²²⁰ Como hemos sugerido anteriormente, Heidegger sustituye esta teoría por la tematización del olvido del Ser. En esta formulación, la verdad del destino occidental se juega en la metafísica, y todos los intentos de destruirla –sobre todo aquellos del siglo XIX–. Ahora bien, Heidegger sí reconoce cierta continuidad entre los fenómenos cristianos y los fenómenos modernos (lo cual no implica reducir uno al otro). Heidegger explica esto mediante una comparación entre la secularización y la pretensión de Nietzsche de derribar la metafísica. La similitud está en que los brutales embates de Nietzsche contra la metafísica habrían sido infructuosos, pues únicamente habrían sustituido lo suprasensible por lo sensible, dejando intacto el marco mismo de la metafísica –y por lo tanto este ataque pasa a ser una consumación de aquello que pretende derribar–. Nietzsche no simbolizaría para Heidegger el ocaso de la metafísica en tanto forma configuradora de la historia, sino la consumación de su visión. De la misma forma, la secularización, al enfrentarse contra el cristianismo, no elimina a su enemigo. El cristianismo, a pesar de haber muerto como potencia eclesial, permanece en el mundo moderno mediante la configuración específica de la técnica que él hizo posible (es decir, la permanencia de uno de sus pilares: el dominio del hombre sobre la naturaleza, entendida como creación). Esto lo dice Heidegger en su curso de 1944. Heidegger, Heraklit, *Gesammelte Arbeiten*, t. 55, 1996, p. 209. *Apud.*, Monod, *La querrela...*, *op. cit.*, p. 361. Según Monod, la lectura de Heidegger no es el todo apropiada, pues Nietzsche no pretende rehabilitar el mundo aparentemente sensible en detrimento del verdadero (metafísico) sino destruir la oposición entre verdadero y aparente, sensible y suprasensible. *Ibid.* p. 362.

²²¹ Marramao, *Cielo y Tierra...*, *op. cit.*, p. 97.

2.10.2. Voegelin y el problema del gnosticismo

Antes de analizar a profundidad el planteamiento de Blumenberg sobre la Edad Moderna, vale la pena recuperar algunos de los elementos que se incorporaron al debate de la secularización gracias a la propuesta de Eric Voegelin. En el texto *Las religiones políticas*, publicado en 1938, este autor pone el acento en el papel de lo religioso en la formación de los órdenes políticos. Este tema sería ampliado en 1952, en una serie de conferencias publicadas bajo el título de *La nueva ciencia de la política*, donde explora el papel del gnosticismo en la configuración de la modernidad.²²²

El término gnosticismo (del gr. *gnôsis*: conocimiento) hace referencia a ciertas corrientes cristianas que emergieron durante los s. I y II y que usaron preceptos de la filosofía helenística (sobre todo neoplatónica) para el estudio de las escrituras.²²³ Los gnósticos postulaban la existencia un verdadero Dios inalcanzable y achacaban la existencia del mundo sensible a un Dios falso, un demiurgo maligno.²²⁴ Según estas narrativas, la humanidad debe rechazar lo mundano y esperar a que regrese la verdadera divinidad a aniquilar el cosmos que no creó y predicar la desobediencia a la ley que ella no dictó (ese sería el verdadero mensaje

²²² Eric Voegelin, *Die politischen Religionen*, Múnich, Wilhelm Fink, 1993; Eric Voegelin, *The New Science of Politics. An Introduction*, Chicago, University of Chicago Press, 1987. En el siglo XIX dicha corriente sólo era conocida a través de los textos heresiológicos de los padres de la iglesia (Hipólito, Ireneo, Tertuliano, etc.) El redescubrimiento de textos gnósticos, tales como *La refutación de la herejía* de Hipólito, el *Pistis Sophia* [1895], las *Odas de Salomón*, los *Actos apócrifos de los apóstoles* y el *Himno de Perla*, hicieron que muchos pensadores comenzaran a analizar a la modernidad desde la óptica de un renacimiento de dicho movimiento. Tal es el caso de la filosofía analítica de Jung, el mesianismo revolucionario de Scholem y el criticismo literario de Harld Bloom. v. Lee Trepantier “Gnosticism”, *Voegelin View*, 31/08/2016 en <https://voegelinview.com/gnosticism/>, Consultado el 3/04/20.

²²³ El problema sobre qué es exactamente el gnosticismo (una herejía cristiana, un competidor del cristianismo, una religión tradicional pre-cristiana que hereda elementos del sincretismo oriental, etc.) es muy complejo. Para profundizar en este tema v. Karen L. King, *What is Gnosticism?*, Harvard, Harvard University Press, 2005; Kurt Rudolph, *Gnosis. The Nature & History of Gnosticism*, Nueva York, Harper One, 1987; Elaine Pagels, *Gnostic Gospels*, Nueva York, Random House, 1989.

²²⁴ El teólogo Adolf von Harnack –cuya interpretación del gnosticismo fue muy influyente a principios del siglo XX– la describe como conocimiento soteriológico susceptible de ser conocido por revelación y no por la razón. Adolf von Harnack, *Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der grundlegung der Katolischen Kriche*, Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1924. El fenómeno del gnosticismo comenzó a recibir atención durante el curso del siglo XIX y provocó la aparición de trabajos científicos y filosóficos sobre el tema en el siglo XX, en un principio centrados en la figura de Marción y con el paso del tiempo en el resto de los grupos gnósticos. Los trabajos más sobresalientes sobre en tema fueron los de Baur, Dilthey, Bossuet y Harnack. v. Ferdinand Chrstan Baur, *Die Christliche Gnosis: oder, Die Christliche Religions-Philosophie in Ihrer Geschichtliche Entwicklung*, Sydney, Wentworth Press, 2018. Wilhelm Dilthey, “Die Gnosis. Marcion und seine Schule”, *Zur Geschichte des 19. Jahrhunderts. Portraits und biographische Skizzen, Quellenstudien, und Literaturberichte zur Theologie und Philosophie im 19. Jahrhundert. Gesammelte Schriften*, t. XV, Göttingen, Vandenhoeck & Rupert, 1991. Wilhelm Bossuet, *Hauptprobleme der Gnosis*, Göttingen, Vanderhoeack & Ruprecht, 1907.

de Jesús). De ahí que los grupos gnósticos sostuvieran una marcada orientación escatológica, al igual que un pronunciado rechazo de todo lo material y una sospecha contra las autoridades terrenas que, en última instancia, servirían a los intereses del falso Dios. Como consecuencia de esto, los grupos gnósticos se consolidaron en oposición a los intereses de la naciente Iglesia romana, cuyo propósito principal era el de reunir a todas las almas en espera del fin y guiarlas en su tránsito por este mundo. Para los gnósticos, la salvación no está en la Iglesia sino que viene de afuera, de la voluntad y el designio del verdadero Dios. En consecuencia, la historia y la política resultan no sólo irrelevantes sino también perversas, pues el fin inminente y la salvación no pueden ser predichos ni acelerados intrahistóricamente sino acaso, adivinados por signos.²²⁵

La propuesta interpretativa de Voegelin sostuvo que el gnosticismo, específicamente la corriente del gnosticismo representada por Marcion (c. 85-144) –para la cual la salvación no se entiende como una restitución de la condición original paradisiaca, sino algo completamente nuevo que llegará al finalizar el proceso histórico– fue aquella que logró inmanentizarse de dar forma a la concepción del progreso histórico.²²⁶ Gracias a esta metamorfosis, el gnosticismo se desplegó plenamente como proyecto mundano, pues al eliminar la imagen del *deus ex machina* de su relato se volvió necesario depositar en el hombre el poder de alcanzar la realización de aquel estado que la divinidad había fracasado en establecer. Así, la usurpación del poder divino implicó a su vez una redivinización de la esfera temporal. Este proceso de inmanentización produjo, por lo tanto, una inversión de la valoración gnóstica original y terminó por divinizar lo colectivo al otorgar al ser humano un papel central en el cumplimiento de la promesa escatológica. En dicha introyección de la tensión escatológica dentro del pensamiento gnóstico encuentra Voegelin el origen de la idea de autorredención que constituye el núcleo de la modernidad.²²⁷

Así, el libro de Voegelin se plantea como una interpretación que enfatiza la relación de continuidad entre los fenómenos totalitarios y las tradiciones gnósticas que, ocultas, continúan operando de manera profunda en la configuración de la política contemporánea.²²⁸ Esta “reincidencia gnóstica” moderna sería descrita por el autor en términos de una

²²⁵ Kroll, *op. cit.*, p. 165.

²²⁶ Eric Voegelin, *The New Science ...op.cit.*, p. 107

²²⁷ Marramao, *Cielo y...*, *op. cit.*, p. 114.

²²⁸ Este tema sería ampliado en Eric Voegelin, *Wissenschaft, Politik und Gnosis*, Munich, Kösel Verlag, 1959.

reaprehensión casi inconsciente, es decir, como una corriente que fluye desapercibida en la historia de occidente pero que funciona como núcleo auténtico de las experiencias políticas modernas.²²⁹ Esta tesis se formuló con una fuerte carga política contra lo que Voegelin define como *religiones políticas del siglo XX* –nazismo y comunismo– cuyo rasgo gnóstico consiste en delimitar una figura depositaria del mal –sean burgueses o judíos– y, en consecuencia, hacer emerger un horizonte de sentido en el que es necesaria una élite que dirija la acción humana para expulsar a dicho mal.²³⁰ Aún más, estas corrientes políticas reconocen la posibilidad de la redención en el auto-conocimiento: el hombre se aliena del mundo para constituirse como un ente autónomo y poderoso, capaz de salvarse a sí mismo a través de la *gnosis*. De manera más general, asegura que los puntos centrales compartidos por estas corrientes y la modernidad son la circunstancia de exilio (alienación del mundo), la experiencia de la falta de consistencia de la realidad (en el caso gnóstico por considerar al verdadero Dios como ausente de lo material, en el caso moderno por la experiencia de la “muerte de Dios”) y, por otro lado, la necesidad de expulsión del mal existente en la realidad.²³¹ En el combate contra los agentes malignos, los gnósticos, al igual que ciertos grupos contemporáneos, reclamaron un conocimiento de los principios ocultos del curso del mundo, lo que su vez les permitió investirse del poder de identificar al grupo que debía ser expulsado (de la sociedad o del mundo entendido en términos absolutos). Voegelin reconoce el auto-endiosamiento moderno como resultado de la expansión del impulso gnóstico y engloba en dicha descripción a corrientes tan disímiles como el progresismo, el humanismo, el comunismo, el fascismo y el psicoanálisis.

Por lo tanto, desde la perspectiva de Voegelin, la modernidad deber ser entendida como heredera de la versión inmanentizada del gnosticismo y de su respuesta egofánica que, al reducir toda experiencia fundamental al ego, no puede sino conferir a un grupo la tarea de salvar al mundo de la maldad. Por la eficiencia retórica de este tipo de discursos es que los

²²⁹ La continuidad de las *gnosis* y la modernidad fue afirmada muchos años después también por Jacob Taubes, pero con un propósito político opuesto. A pesar de que tanto Taubes como Voegelin rechazan el proyecto de la modernidad y de que emplazan argumentos y ejemplos similares, para Taubes al *gnosis* es la antecesora de todas las corrientes emancipadoras de izquierda que, a lo largo de la historia, de aquellas que han reivindicado a los oprimidos. v. Jacob Taubes (ed.), *Gnosis und Politik, Religionstheorie und Politische Theologie*, t.2, Munich/Viena, Fink/Schöningh 1984

²³⁰ Esto lo lleva a reconocer que “La creación de Dios contiene el mal, el señorío del ser queda oscurecido por la miseria de la criatura; el orden de la comunidad se ha edificado sobre el odio y la sangre, con grandes lamentos y en la apostasía de Dios”. Duch, *op. cit.*, p. 94.

²³¹ Lee Trepanier, *op. cit. Passim*.

mecanismos elitistas desarrollados por el gnosticismo perseveraron en el tiempo, heredando una serie de mecanismos de control que permanecieron vigentes hasta el siglo XX y que responden, en última instancia, a la promesa de un *eschaton* imanentizado. En consecuencia, el rasgo gnóstico de estos movimientos es necesariamente violento, pues toman una posición que pretende ser inatacable, más allá del bien y del mal, para ejercer un control desmedido sobre aquellos que considera obstáculos para su obra.²³²

Según esta formulación, tanto los primeros gnósticos como los gnósticos milenaristas de la Edad Media (o aquellos como Joaquín de Fiore que dieron un paso más en la mundanización del *eschaton*), introdujeron una serie patologías religioso-políticas que han reaparecido a través de las ortodoxias de las ideologías y de los partidos totalitarios –al igual que en la filosofía–, patologías que han sobrevivido el proceso de secularización y que resultan atroces para la vida en comunidad.²³³ Así, para Voegelin el gnosticismo actúa como un virus que revivió al interior de las corrientes cristianas y permitió primero la independización de la filosofía del absolutismo teológico y luego la aparición de la idea de Progreso. Se entiende que, de este error originario, derivan las corrientes que atentan contra lo que Voegelin considera que debe ser el fundamento de la humanidad: la ininterrumpida apretura del ser humano a las distintas fisionomías de la alteridad. En consecuencia, su libro no sólo niega la autonomía de la Edad Moderna sino que la acusa de herejía contra la única fe legítima.²³⁴

Si bien su trabajo tuvo gran éxito debido a que fue de las primeras reflexiones histórico-filosóficas que se formuló en oposición radical al nazismo, en términos académicos fue severamente criticada por personas como Blumenberg, quienes señalaron la incompatibilidad de su idea del gnosticismo con el gnosticismo histórico, y denunciaron a esta categoría como un artificio anti-ilustrado, un núcleo carente de contenido que busca englobar a todas las doctrinas salvíficas seculares –por diferentes que sean– y cuya función sería más bien la de envolver bajo una misma caracterización a todos aquellos que Voegelin

²³² Lluís Duch, *Religión y Política*, Barcelona, Fragmenta, 2014, p. 95.

²³³ El punto culminante de este proceso en la filosofía se identifica con el advenimiento del saber absoluto y la celebración de un hombre-dios en las filosofías de Hegel, Marx y Comte. Sin embargo y aunque todas comparten la autodivinización del hombre, reconoce que existen gnosis diversas, dependiendo de cual facultad predomine: la contemplativa (Hegel o Schelling), la emocional (líderes de sectas) y la voluntarista (activista).

²³⁴ Es por esto que la idea de imanentización en Voegelin, a pesar de tener un sentido similar al concepto de mundanización en Löwith –aunque sin la connotación de ilegitimidad–, fue criticada por este último, que no compartía las inclinaciones cristianas del primero.

consideraba potenciales enemigos de Dios y de la humanidad.²³⁵ El uso polémico y ambiguo de dicha categoría permitiría crear una distinción entre aliados y contrincantes de la fe y anti-ilustrado estaría, en última instancia, destinado a denostar a la modernidad y a las filosofías de la historia como caminos que derivan necesariamente en el totalitarismo.²³⁶

Hans Blumenberg, por su parte, tematiza esta relación entre gnosticismo y mundo moderno de manera opuesta en *La legitimidad de la Edad Moderna*. En su formulación teórica, la modernidad es el resultado de una superación –esta vez exitosa– de los cuestionamientos gnósticos a la frágil explicación católica de la existencia del mal. Los gnósticos señalaron la imposibilidad de que un Dios benevolente fuer también creador del mal, paradoja que el cristianismo intentaría sortear infructuosamente durante sus primeros siglos. La contradicción está en el hecho de afirmar, simultáneamente, que Dios creó un espacio para la vida, y que éste debe ser liberado del mal que el mismo Dios puso en él mediante la llegada de un Mesías. Para la Iglesia católica de los primeros siglos, el problema se superó mediante un traslado de culpa en un flujo que va de la voluntad del creador al fatídico uso del libre albedrío otorgado como don a Adán y Eva. Sin embargo, tras la caída, esta libertad no puede ejercerse para la salvación del alma –pues ésta se recibe únicamente mediante la gracia divina– y, en consecuencia, cualquier pretensión del hombre por salvarse a sí mismo o mejorar el mundo por su propia mano se transforman inmediatamente en postulados heréticos.

Los gnósticos abogaron, en cambio, por una narrativa de mayor coherencia en la que se desvinculó a la divinidad originaria del mundo y se canceló la posibilidad de cualquier acción positiva en el mundo material, por ser este último la creación de un falso Dios. Dicha condición haría de cualquier seguidor del gnosticismo un detractor de la posibilidad humana de transformación de la realidad. Según Blumenberg, los intentos de superación católica de la contradicción señalada por el gnosticismo resultaron infructuosos y esa medida, la actitud pasiva frente al mundo se mantuvo como la única alternativa coherente. No fue sino hasta la llegada de la modernidad que se superó la el *impasse* y se forjó un mecanismo que permitió la rehabilitación de la posición activa frente al mundo. Así, en la modernidad se habría

²³⁵ A pesar de las críticas sus tesis fueron recuperadas por la filosofía alemana de la posguerra (Augusto Del Noce, Ernst Nolte y Ernst Töptisch).

²³⁶ Marramao, *Cielo y Tierra...*, *op. cit.*, p. 116.

logrado solucionar el problema del mal en el mundo mediante la reivindicación de la autoafirmación (*Selbstbehauptung*) humana.

Este proceso de superación tuvo, según Blumenberg, dos etapas: primero, la de una aproximación optimista frente al mundo y su creador, que se elabora filosóficamente como teodicea –es decir, como una justificación del mal en el mundo que absuelve a Dios y le quita responsabilidad sobre la creación–; y segundo, una que surge tras la crisis de este optimismo y que termina por reivindicar al mundo no como creación divina, sino como algo a ser creado, lo que posiciona al hombre como potencia transformadora del curso del mundo.²³⁷ La llegada de los tiempos modernos estaría, por lo tanto, íntimamente ligada a la superación del persistente rasgo gnóstico, a la legitimación de la dominación racional sobre el espacio-tiempo y, finalmente, a la reivindicación de la libertad humana y la esperanza de que ésta conduzca, en última instancia, a la eliminación de los males (y en primer lugar el mal de la falta de libertad).

Ahora bien, es importante señalar que la posición conservadora de Voegelin comparte ciertos rasgos con la de Schmitt, a pesar de que estos autores ocuparon un lugar diametralmente opuesto en el tablero de la política alemana. Esta cercanía está relacionada con la búsqueda de claves que permitan entender el desarrollo histórico en una clave trascendente, lo que puede observarse en la serie de clases compilada bajo el título *The New Science of Politics*, donde Voegelin busca –al igual que Schmitt– identificar el poder que permitirá mantener la marcha histórica abierta hasta el momento de la redención extramundana. Por otro lado, comparten también un fuerte distanciamiento de la idea del hombre que busca hacer la historia para su propio beneficio y, por lo tanto, un rechazo todos los proyectos utópicos.

El papel de Voegelin en el debate sobre la secularización hace patente la enorme carga política y afectiva de esta polémica en el contexto de la primera mitad del siglo XX. Es tal vez la enunciación que permite ver, de forma más transparente, las enormes apuestas depositadas en el diagnóstico de los males de la modernidad. En última instancia, esta serie de críticas al proyecto moderno partieron de la conciencia de una falta, de un mal originario que se pretendía rastrear históricamente y que podía ser identificado con la escatología (Löwith), el gnosticismo (Voegelin), la neutralización (Schmitt) o la

²³⁷ Para Blumenberg, la diferencia entre filosofía de la historia y teología de la historia es precisamente ésta.

reocupación/*Umbesetzung* (Blumenberg). En esta tentativa, los pensadores buscan la herida originaria de la que emanan los problemas present

3. Hans Blumenberg y la legitimidad de la modernidad

3.1. Gestación del problema de la secularización en los escritos de juventud de Blumenberg

El camino que llevó a Blumenberg a desarrollar la propuesta plasmada en *La legitimidad de la Edad Moderna* es complejo. Antes de adentrarnos en este texto, vale la pena detenerse en algunos momentos de su trayectoria previa para entender los elementos que le permitieron construir una crítica sistemática al teorema de la secularización (X no es más que Y secularizado) y que dieron paso a la gestación de su propia teoría del cambio histórico. Como veremos, estos desarrollos no se llevaron a cabo únicamente en su producción académica de juventud sino, en gran medida, en ensayos de corte literario o en reseñas culturales publicadas en periódicos alemanes durante la década de 1950.²³⁸

El primer eslabón de esta cadena es su tesis de habilitación (*Habilitationsschrift*), titulado *La distancia ontológica (Die ontologische Distanz)*, donde describe el ciclo histórico que va de los inicios del proyecto moderno, simbolizado por autoafirmación del hombre – específicamente, con aquella plasmada en la filosofía ilustrada–, a la crisis de la modernidad, asociada con el momento en que la fenomenología lanza su proyecto filosófico que pretende alcanzar certezas en la descripción del mundo.²³⁹ La fenomenología sería, según Blumenberg, la última tentativa de rescatar el proyecto filosófico moderno. En esa investigación, el hanseático rastreó la marginalización de la historicidad (*Geschichtlichkeit*) en tanto problema ontológico inherente a la auto-comprensión del hombre en el pensamiento moderno.²⁴⁰

²³⁸ Para un estudio de sus escritos sobre literatura v. Alberto Fragio y Josefa Ros Velasco, “Hans Blumenberg: Filosofía y la Literatura entre 1952 y 1958”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, v. 31, n. 2, julio-diciembre, 2014, pp. 483-506.

²³⁹ A pesar de lo que sugiere el título, la tesis no está centrada en *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie* de Husserl (este texto fue publicado hasta 1954). Blumenberg ignoraba en este momento una parte considerable de dicho texto tal y como hoy lo conocemos, por lo que se vio obligado a citar los manuscritos (*Nachlassmanuskript*) o ediciones en otros idiomas. En esta etapa su dominio de la fenomenología husserliana estuvo limitado y determinado en gran medida por las enseñanzas de los discípulos de Husserl (principalmente por aquellas de Ludwig Landgrebe, quien fue supervisor de la investigación de Blumenberg). v. Alberto Fragio, “La ontología cosmológica en la obra temprana de Hans Blumenberg: las Beiträge y Die ontologische Distanz”, *Res publica*, 23, 2010, p. 113.

²⁴⁰ A diferencia de lo que sucede con gran parte de los intelectuales alemanes, cuyos *Habilitationsschriften* se convierten en libros icónicos (como es el caso de *Kritik und Krise* de Koselleck o *Strukturwandel der Öffentlichkeit* de Habermas), ni la tesis doctoral de Blumenberg titulada *Beiträge zum Problem der*

Siguiendo el hilo de su argumentación, se puede decir que la filosofía ilustrada, al intentar establecer un suelo firme para la subjetividad, habría sido la primera en privilegiar las determinaciones del ser humano y del mundo en tanto universales –lo que a su vez implica la expulsión o marginalización de las determinaciones históricas–, proceso que terminaría hasta el momento en que la crítica histórica dismantelara el edificio construido por la subjetividad trascendental.²⁴¹

En este periodo, su trabajo estaba aún bajo la clara influencia de Husserl y Heidegger, por lo que su tesis se construyó en completa consonancia con el criticismo cultural de la época, del que recupera dos de sus postulados centrales: la crisis de la modernidad y la carencia de fundamento metafísico como causante de dicha crisis. Partiendo de la hermenéutica de la facticidad –es decir, del marco heideggeriano–, identificó la crisis de la modernidad con el avance del nihilismo, es decir, con el colapso del proyecto moderno de certeza que tuvo a Husserl como último representante.²⁴² La cercanía a ambos autores iría diluyéndose lentamente en la obra de Blumenberg, quien pocos años después comenzaría una ardua crítica a la “retórica de la crisis” representada por dichos autores.

Ahora bien, en esta tesis, la intención de Blumenberg era arrojar luz sobre los orígenes de la racionalidad europea, con la esperanza de que, al explicar el comienzo de la modernidad, pueda hacerse inteligible su final. Para lograr dicho cometido, el autor se enfrentó con problemas tales como el papel de la Ilustración en la formación de la historia de la filosofía y la auto-comprensión del hombre dentro del cosmos moderno, pero también con cuestiones mucho más generales, como el del surgimiento de la conciencia histórica, el de la relación entre mito y logos o inclusive el de la relación entre existencia y devenir. Semejantes problemáticas permanecieron como núcleos fundamentales de su producción intelectual durante las siguientes décadas, aún cuando sufrieron, a lo largo del tiempo, cambios profundos.

Ursprünglichkeit der mittelalterlichen Ontologie (1947) ni su *Habilitationschrift* (1950) fueron publicados y permanecen hasta hoy en su *Nachlass*. Como consecuencia de esta situación, nuestro análisis de su *Habilitationsschrift* se basa en los estudios de Kroll, *op. cit.* y de Fragio, *op. cit.*

²⁴¹ Kroll, *op. cit.*, p. 33.

²⁴² Como consecuencia de esta situación, nuestro análisis de su *Habilitationsschrift* se basa en los estudios de Kroll, *op. cit.* y de Fragio, *op. cit.*

Un ejemplo de ello puede verse en que, a pesar de que su tesis de Habilitación esboza ya el andamiaje que permanecería como base de *La legitimidad...*, una enorme cantidad de contenidos específicos fueron reelaborados, lo cual se hace evidente en la caracterización de ciertos personajes como Descartes o en las consideraciones acerca del mecanismo que opera en las transiciones epocales. En ambos textos, sin embargo, se hace a la teología nominalista el agente responsable de la ruptura del concepto de verdad y de la irrupción de la incertidumbre –misma que se deriva de la fragmentación de la unidad entre saber (*Wissen*) y comprender (*Erkennen*)– que llevaría, en última instancia, a la apertura de un espacio de negociación teológico-científica en el cual resurgiría el problema de la relación entre realidad y apariencia. Según esta narrativa, el certificado de defunción de la escolástica fue sellado por Lutero quien, tras esta distinción filosófica entre saber y comprender, habría introducido una aún más mortífera: la separación irreconciliable entre fe y conocimiento. La clave para comprender el paso de una época a otra, en ambos casos, está en que la respuesta a esta última crisis no vino de la esfera dominante de la teología sino de la filosofía secular, que inauguraba con este gesto una nueva fase de la historia humana. En su tesis de habilitación, la descripción este momento como uno de discontinuidad está ligada al reconocimiento de la figura de Descartes como parteaguas entre una época y otra. En esta primera elaboración –a diferencia de lo que diría en 1966– es el autor de *El discurso del método* quien marca la separación entre el mundo de la filosofía medieval y el moderno, en el cual el gesto de autoafirmación se transforma en fundamento.

Durante los años que siguieron a este primer texto, Blumenerg se dedicó a escribir en revistas, principalmente en *Philosophische Rundschau*, dirigida por Hans-Georg Gadamer, *Hochland*, una revista católica que tendría un papel importante en el desarrollo general del debate de la secularización y *Studium Generale*. Paralelamente, escribió pequeños ensayos sobre tópicos científicos o literarios en el *Düsseldorfer Nachrichten* y el *Bremer Zeitung* – con lo cual generaba ingresos para sobrevivir– y también publicó, bajo el pseudónimo de “Axel Colly”, artículos para el *Feuilleton*, la sección cultural de los periódicos alemanes dedicada a las artes. Los ensayos y artículos periodísticos de este periodo (1950-1965)

permitieron a muchas de sus intuiciones filosóficas cobrar forma, por lo que vale la pena hacer una breve revisión de algunos de ellos.²⁴³

El primer texto que analizaremos fue publicado la nochevieja de 1952 en el *Feuilleton* del *Düsseldorfer Nachrichten* con el título de *Plegaria para este tiempo. Reivindicación de una época difamada*.²⁴⁴ En este breve artículo se inaugura una defensa de la modernidad en contra de las corrientes predominantes de crítica cultural alemana y las posturas “decadentistas”, actitud que permanecería como parte de su proyecto intelectual durante las siguientes décadas y que implica ya una toma de distancia con respecto la postura defendida en su tesis de habilitación. En esta ocasión se elabora un argumento en contra de los “augures” contemporáneos –es decir, de los existencialistas y los autores de novelas distópicas– que describen la actualidad en términos de un “gabinete de horrores” y busca señalar los logros parciales del proyecto moderno. Con esta intención busca responder a la siguiente pregunta: “¿Podemos hoy percibir una revuelta del espíritu de la época (*Zeigeist*) contra el espíritu de la crítica de la época (*Zeitkritik*)? Un reconocimiento de la vida rompiendo los muros de la resignación?”.²⁴⁵

El argumento central, formulado en el tono festivo característico de las celebraciones de año nuevo, es que el sentimiento de decadencia histórica no es propio del ambiente gris de la posguerra sino un elemento constante en la historia humana que puede rastrearse, sin dificultad, en cualquier época. De acuerdo con Blumenberg: “Tan lejos como podemos avistar en la historia de la mente humana, ésta aparece como una cadena casi ininterrumpida de lamentaciones sobre la depravación, la inadecuación y el mal de cualquier periodo en el que casualmente se encuentra”.²⁴⁶ Con ello rechazaba los postulados de autores como Meinecke, Guardini, Sedlmayr y Heidegger, en quienes reconocía la tendencia de crear

²⁴³ La recopilación de estos textos se encuentra en: Alexander Schmitz y Bernd Stiegler (eds.), *Hans Blumenberg. Schriften zur Literatur 1945-1968*, Berlin, Suhrkamp, 2017. Aquí sólo podemos recuperar ciertos puntos fundamentales. En nuestro análisis se incorporarán algunas de las cuestiones analizadas por Joe Kroll, quien realizó una revisión detallada de la producción periodística de Blumenberg. Kroll, *op. cit.*, pp. 43-54.

²⁴⁴ En ese momento Alfons Neukirchen, amigo cercano de Blumenberg, trabajaba como editor de esta sección del periódico. Hans Blumenberg, “Plädoyer für diese Zeit. Versuch einer Ehrenrettung für eine schlecht beleumdete Epoche”, *Düsseldorfer Nachrichten*, December 31, 1952.

²⁴⁵ Hans Blumenberg, “Plädoyer für diese Zeit. Versuch einer Ehrenrettung für eine schlecht beleumdete Epoche”, *Düsseldorfer Nachrichten*, Dicimbre 1931, 1952. *Apud.*, Kroll, *op. cit.*, p. 25.

²⁴⁶ *Ibidem*.

narrativas exculpatorias de la crisis alemana mediante su inserción dentro del marco más general de una crisis de época.²⁴⁷

Para este momento, Blumenberg, ya no suscribía la idea de una “crisis de la modernidad” –tal como sí lo había hecho en su trabajo académico previo– y se mostraba mucho más jovial en sus juicios hacia las características de fondo de dicha época. En este texto no se hace alusión al declive de la religión y al colapso de las certezas como rasgos centrales de la modernidad, sino que se ponen de manifiesto los logros de dicho proyecto y con ello se presenta el aspecto más luminoso de su herencia. Lo relevante en este artículo no es ya aquello que se demostró falso del proyecto moderno de mundo, sino las pequeñas luchas frente a las que el ser humano había resultado triunfante y las consecuentes mejoras, en términos concretos, de su habitarsobre la tierra. Una orientación similar a ésta, aunque con ligeras variantes, caracterizó su postura personal hasta el final de su vida.

El segundo texto al que vale la pena referirnos fue escrito unos meses antes, con motivo de la publicación de *Carta al padre* de Franz Kafka. En él toman forma dos elementos que resultarían fundamentales para las elaboraciones blumenberguianas posteriores acerca de la modernidad: del concepto de *Selbstbehauptung* (autoafirmación) y la idea de la *Umbesetzung* (reocupación). La articulación entre estos dos elementos daría lugar al esquema que le permitiría formular una teoría del cambio histórico que permitiera, por un lado, aclarar aquellos huecos que el teorema de la secularización no solucionaba de manera satisfactoria y, por otro, hiciera justicia a las discontinuidades profundas entre Edad Media y Edad Moderna.²⁴⁸

Blumenberg recupera como figura central para su análisis literario al padre de Kafka, un personaje imponente y severo, que le explica los mecanismos mediante los cuales la autoafirmación se vuelve un medio necesario para la supervivencia del hombre. El padre, en tanto imagen de lo incontrolable y absoluto, actúa en el relato de Kafka a la manera de una fuerza teológica o mítica, frente a la cual, el hombre debe resistir. Blumenberg ve en los intentos defensivos de Kafka frente a su padre la intención de poder permanecer a su lado sin ser aplastado, es decir, de resituar la autoridad suprema en un lugar manejable para sujeto

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 26.

²⁴⁸ “Der absolute Vater” apareció simultáneamente en *Hochland* y en el *Düsseldorfer Nachrichten* con versiones distintas. “Der absolute Vater” en *Hochland*, n. 45, 1952, pp. 282-284 y *Düsseldorfer Nachrichten*. 8 de noviembre 1952. Cf. Alexander Schmitz y Bernd Stiegler (eds.), *op cit.*, pp. 227-233.

por medio de la autoafirmación. Así, el conflicto familiar del escritor le sirve para ilustrar un asunto de mucho mayor alcance, a saber, la lucha del sujeto contra un *absoluto* opresivo que debe ser manejado de una u otra manera. En consecuencia, la penosa narración de los conflictos familiares de Kafka, le funcionan como alegoría de los intentos constantes del ser humano para sostenerse en su propia existencia frente a las amenazas de lo absoluto.

La lectura que Blumenberg hace de Kafka plantea que su fallido intento por preservar la fe judía en un mundo progresivamente secular, habría resultado en un endiosamiento del padre, en una transmisión de las características del absoluto teológico al absoluto inmediato de la cotidianidad familiar. De esta forma, la carencia producida por el vacío de religiosidad, hizo que el lugar previamente ocupado (*besetzt*) por Dios fuese, este caso, reocupado por una figura de carne y hueso. Con ello se entiende cómo el absoluto, antes circunscrito a conceptos y prácticas religiosas, irrumpe en la esfera de la inmanencia, haciendo al padre guía y juez de toda sus acciones. Dicho mecanismo explicativo plantea que, al existir una posición vacante en la configuración anímica del sujeto, se habilita un espacio que exige ser reocupado por una nueva figura –en este caso la figura paterna. De esta forma, la situación particular de Kafka le sirve a Blumenberg como ejemplo para explorar, en el terreno del desarrollo histórico, las consecuencias de la erosión de las prácticas y creencias religiosas, al tiempo que su sustitución por equivalentes funcionales intramundanos.²⁴⁹

En este sentido el artículo prefigura la dinámica explicativa que Blumenberg desarrollaría posteriormente para dar cuenta del proceso de secularización en *La legitimidad*, donde la lógica del análisis literario se extrapola al análisis histórico. Estas reflexiones le permitieron elaborar un sistema que reconoce ciertas discontinuidades entre las estructuras cristianas y modernas, pues si bien la religión deja de marcar la totalidad de los ritmos de la sociedad, en ciertos sentidos permanece, ya sea como ruido de fondo o como reverberación inconstante. En esa medida, la época moderna, al igual que la vivencia de Kafka, no puede ser entendida como completamente irreligiosa, pero tampoco como mero producto de un cristianismo mundanizado.²⁵⁰

²⁴⁹ En este texto Blumenberg todavía parece preocupado por la falta de fundamentos últimos para el actuar humano en el mundo, lo que nos muestra que su oda a la modernidad no había terminado de cobrar en su pensamiento la consistencia que tendría posteriormente.

²⁵⁰ Kroll, *op. cit.*, pp. 43-52.

Como podemos ver en lo anterior, el término *secularización*, en el contexto del artículo sobre Kafka, remite a un cierto continuismo (a pesar de no tener todavía un sentido específico), pues le sirve para dar cuenta de la permanencia de elementos propios de la esfera religiosa en el mundo terrenal. Tal es la dinámica que permite explicar la impregnación de atributos divinos en la figura del padre, caracterizado como una entidad que crea las reglas sin estar sujeta a ellas, que aparece como un poder arbitrario, celoso y castigador. Así, *secularización* funciona como un eslabón que permite explicar la persistencia de ciertas melodías en la historia occidental a pesar del cambio de escala. En este sentido, la idea de continuidad funciona como un presupuesto del que Blumenberg participa y que, en esta etapa, hace compatible sus elaboraciones con las de Löwith.²⁵¹ Como veremos, con el paso del tiempo, su teoría puso mayor énfasis en la discontinuidad y las formulaciones que aquí aparecían sólo esbozadas terminaron por adquirir más consistencia.

Ahora bien, entre la formulación de su reseña y la de su libro existen diferencias sustanciales. En el artículo, la reocupación (*Umbesetzung*) se presenta como un proceso en el que lo absoluto termina por desapegarse de figuras trascendentes para irrumpir en la esfera de la inmanencia. En cambio, en *La legitimidad...*, se describe como un sistema de cambio histórico complejo basado en interacciones entre preguntas y respuestas, de manera tal que la reocupación de espacios vacantes cobra sentido en un entramado cultural mucho más complejo. En consecuencia, el proceso de reocupación no responde ya a la simple sustitución de un elemento trascendente por uno inmanente, sino al mecanismo mediante el cual la tradición plantea interrogantes que deben ser respondidas novedosamente por el intelecto humano. Así, mientras que, en el primer caso, se plantea un espacio determinado *a priori* que debe ser ocupado una vez que ha sido vaciado de contenido, en la segunda formulación las preguntas y respuestas aparecen como entidades históricamente determinadas y, por lo tanto, sujetas –al menos teóricamente– a ciertas mutaciones epocales.²⁵²

²⁵¹ El hecho de que en esta etapa su pensamiento comparte con la elaboración de Löwith una cierta idea de heteronomía de la edad moderna se hizo explícito en un ensayo que Blumenberg escribió acerca de la novela de Evelyn Waugh “Un puñado de polvo”. Ahí sostiene: “But as the history of modern consciousness, even in its extreme atheistic positions, has the schema of Christian eschatology for its precondition, so in Waugh the situation of man can be understood only in that he permanently suppresses this precondition, replacing it with formulas of infinity.” Hans Blumenberg, “Eschatologische Ironie. Über die Romane Evelyn Waugh’s”, *Hochland*, n. 46, 1953-1954. Cf. Alexander Schmitz y Bernd Stiegler, *op. cit.*, pp. 285-317.

²⁵² A pesar de esto, la forma específica en la que este sistema de preguntas se transforma históricamente nunca termina por ser elaborado de manera precisa. Para un análisis que desarrolla la tensión entre la transformación histórica de dichas preguntas y las interrogantes que responden a un criterio antropológico Cf. Elías Palti, “In

Otra diferencia profunda está en el hecho de que la idea de reocupación que aparece en el artículo va acompañada de una connotación de deuda (*Shuld*) hacia la religión y de culpa (*Shuld*) por haberla abandonado, lo que revela que, en dicha formulación blumenberguiana, el absoluto está siendo pensado como una entidad desplazada del lugar que le era propio (la trascendencia) y que, en consecuencia, ha dejado ciertos vacíos irreparables. En el libro, por el contrario, el tono nostálgico y apesadumbrado desaparece y es suplantado por una actitud de celebración.²⁵³

Ahora bien, si hacemos una comparación entre la versión del artículo realizada para el periódico católico y aquella hecha para el *Bremer Zeitung*, se hace evidente que, incluso en este momento existía ya en Blumenberg un debate interno sobre el significado –en términos axiológicos– del reemplazo de los referentes religiosos por sustitutos funcionales, fueran estos simbólicos, ideológicos, políticos o estéticos. Esto resulta interesante porque revela una posición desde entonces vacilante con respecto a la apreciación del cambio de época, que sería dirimida únicamente con la publicación del libro de 1966. Mientras en la versión de *Hochland* los últimos párrafos presentan la pérdida de fe en Dios como síntoma crisis cultural y ponen el acento en el sentimiento de pérdida y orfandad cósmica; en la versión del *Bremer Zeitung* se sugiere que los sustitutos son una respuesta legítima ante la insuficiencia del fundamento religioso perdido.²⁵⁴ Es revelador el hecho de que en ambas versiones los dos sentidos de secularización, es decir, entendida como adeudo (*Schuld*) y como reocupación (*Umbesetzung*) estén en juego, pues para este momento Blumenberg no había desarrollado una estructura teórica –como sí lo haría en *La legitimidad...*– que le permitiera entender la reocupación funcional de posiciones vacías como la clave para

memoriam... Hans Blumenberg (1920-1996), an Unended Quest”, *Journal of the History of Ideas*, v. 58, no.3, julio 1997. *Passim*.

²⁵³ Este dato es de fundamental importancia para entender la empresa teórica de Blumenberg. A nuestro entender, la conjunción de ambos significados dentro del mismo significante es lo que anima la defensa de Blumenberg de la modernidad en tanto época legítima.

²⁵⁴ Si bien estas diferencias pueden explicarse como un intento de satisfacer distintos criterios editoriales y diversas audiencias, entenderlas únicamente como producto de una concesión al público resulta poco fructífero para nuestro análisis. En términos hermenéuticos resulta más productivo entender este fenómeno como parte de una exploración intelectual genuina que revela una escisión en el pensamiento del autor. Por un lado estaría el anhelo de fundamento religioso –que produce una mirada melancólica hacia el pasado– y por otro, un intento de salir de la retórica de la crisis mediante la rehabilitación de las conquistas de la modernidad. Aquí nos gustaría sugerir que estas dos facetas hacen eco de un debate irresuelto en torno a la legitimidad de dichos sustitutos.

solucionar el problema del adeudo. De esta manera, puede reconocerse en este artículo el germen de sus elaboraciones posteriores.²⁵⁵

La diferencia entre las propuestas interpretativas de sus artículos y de su libro yace en que, en el primer momento de su producción, la continuidad estructural y la sustancial no habían terminado de diferenciarse (como sí sucedería en *La legitimidad...*) y por lo tanto parecían conciliables –lo que delata que el núcleo del problema de la secularización no había sido solucionado todavía. Por ello esta primera exploración sobre el estatus del absoluto y su relación con el complejo religioso está marcada por el sello de la ambigüedad, por el intento de establecer una posición propia en la que se rescatara el valor de la autoafirmación humana sin por ello negar los estragos que dejó la pérdida de confianza en la benevolencia divina. En sus textos posteriores, Blumenberg dejó de lado el registro melancólico en favor de una narrativa que subraya la discontinuidad epocal y que, en el proceso, reivindica axiológicamente los logros de la modernidad.

Blumenberg mismo confesó, en una carta dirigida a su amigo Alfons Neukirchen, que el inicio de su disputa con la religión – que lo llevaría a perder el tono melancólico– llegó con un artículo publicado en *Studium Generale* acerca de Kant.²⁵⁶ En esa misma carta, afirma la necesidad de investigar los orígenes de la Edad Moderna para comprender su crisis y, sin pretenderlo, hizo evidente el potencial prescriptivo de la operación historiográfica en torno al problema de la secularización (al que habíamos aludido en el capítulo 1). En la carta se afirma:

Al preguntar por el pasado acecha la necesidad de determinar el punto en el que aquello que después fue realidad (y por lo tanto inalterable) era todavía sólo posibilidad y, de esta manera, penetrar en la oscuridad de aquello que todavía podría ser una posibilidad para nosotros [...] Si el retorno de Dios pertenece a estas posibilidades abiertas para nosotros es una de las cuestiones más urgentes. Es ella la que nos compele a iluminar nuestros orígenes históricos.²⁵⁷

²⁵⁵ Posteriormente, el trabajo de Blumenberg buscaría establecer con mayor especificidad el proceso de transmisión de lo trascendente a lo mundano, entendiendo los elementos compartidos como efectos lingüísticos de superficie que en realidad forman parte de un proceso complejo de reocupación funcional. Así, en la era moderna, nuevos elementos habrían llenado el lugar de los núcleos simbólicos que habían quedado vacíos tras la crisis del nominalismo. Esto se explicará con mayor detalle en el siguiente apartado.

²⁵⁶ Blumenberg a Neukirchen, 3 de noviembre, 1987, DLA Marbach. *Apud.*, Kroll, *op. cit.*, p. 57. El artículo referido es: Hans Blumenberg, “Kant und die Frage nach dem ‘gnädigen Gott’”, *Studium Generale*, v. 7, n. 9, 1954, pp. 554-570.

²⁵⁷ Su respuesta ahí mismo tiende hacia lo negativo y se acerca a un politeísmo estético similar al de Hölderlin. v. Hans Blumenberg, “Kant und die Frage nach dem ‘gnädigen Gott’”, *Studium Generale*, v. 7, n. 9, 1954, pp. 554-570. *Apud.*, Kroll, *op. cit.*, p. 57. La traducción es propia.

Es esta motivación la que lo llevó a desarrollar sus planteamientos de manera sistemática en *La génesis del mundo copernicano* y en *La Legitimidad....* Como veremos, con el paso del tiempo su postura se volcó a favor del proyecto moderno de mundo, sin por ello poder evitar el gesto melancólico de sus primeras elaboraciones aflore en algunos pasajes de sus obras posteriores.

Regresando a sus análisis literarios, vale la pena detenernos brevemente en un ensayo dedicado a T. S. Eliot publicado en *Hochland* un par de años después, pues aquí desempeña un papel importante el concepto *pseudomorfosis* que sería habilitado con posterioridad para su crítica al teorema de la secularización y para la defensa de la modernidad en términos de autonomía.²⁵⁸ Este análisis literario, Blumenberg se dedica a identificar las *pseudomorfosis* que Eliot realiza entre la noción cristiana de escatología cristiana y su transformación immanente llevada a cabo en *Four Quartets*. Esta operación implica distinguir el genuino contenido religioso de las nociones empleadas por el poeta (en este caso específico, de la escatología), es decir, de su forma modernizada. El concepto de *pseudomorfosis* busca señalar aquellos elementos que guardan cierto parecido con principios cristianos en la superficie pero que, en un análisis más minucioso, se revelan como dependientes de fundamentos radicalmente ajenos a los de la religiosidad. Así, Blumenberg sostiene que hay una diferencia radical entre ambos tipos de “reserva apocalíptica” y señala que la escatología immanente de Eliot está en realidad mucho más cerca de la filosofía existencialista que del pretendido núcleo cristiano.

Dicha operación se convirtió en base de su crítica al teorema de la secularización, pues reconducir los conceptos teológicos a su “significado original”, le permitía a Blumenberg desactivar su potencia como vehículos de crítica cultural y como elementos probatorios de una continuidad inexistente.²⁵⁹ De esta manera, el filósofo distinguió y defendió la escatología original –es decir, la cristiana– en contra de la apropiación cripto-existencialista hecha por Eliot. Si bien, en el artículo de *Hochland*, dicho mecanismo está usado en defensa de la noción religiosa de escatología, su posterior repudio a la teología

²⁵⁸ Hans Blumenberg, “Rose und Feuer. Lyric, Kritik und Drama T.S. Eliots”, *Hochland*, n. 49, 1956-57, pp. 109-126. en Alexander Schmitz y Bernard Stiegler, *op. cit.*, pp. 519-595.

²⁵⁹ Si bien entrar en este problema excede los límites de este trabajo, la idea de que los conceptos teológicos tienen un significado sustancial originario que permanece inamovible a lo largo de la historia resulta, por lo menos, controversial.

cristiana que busca extender sus dominios hacia la totalidad de la modernidad lo llevaría, en sus formulaciones posteriores, a invertir el sentido de la crítica y poner este mecanismo al servicio de la defensa del proyecto moderno.²⁶⁰

Por último, antes de pasar al análisis de *La legitimidad...* vale la pena referir a una reseña de *Historia y escatología* de Rudolf Bultman –publicada en 1958–, pues en ella se profundiza la diferenciación entre los dos tipos de escatología ya señalados en el artículo sobre Eliott y ve la luz su primera crítica clara a la noción de secularización.²⁶¹ Ésta se formula de la siguiente manera:

¿Qué significa realmente decir que la idea de progreso retuvo la noción de un cumplimiento escatológico de forma secularizada? ¿O que la visión kantiana de la historia fue una secularización moralista de la teleología de la historia con su escatología? [...] Creo que el historiador y el filósofo no pueden explicar nada mediante ésta [categoría]. Esto sólo puede hacerlo el teólogo, quien podría asumir el origen trascendente de ciertas proposiciones y decir que las transformaciones de dichas proposiciones –en las que ya no se puede ni reconocerse ni hacerse reconocible su origen– son un caso de secularización, queriendo decir con esto que hubo un proceso de distorsión y de apropiación ilegítima. El historiador y el filósofo tendrán que preguntarse si ciertos aspectos de la comprensión que los hombres tienen del mundo y de sí mismos no pueden expresarse históricamente en formas míticas o religiosas al igual que en articulaciones poéticas o teóricas, de forma tal que –por ejemplo– ningún postulado filosófico tenga que descender de un postulado teológico equivalente, incluso si ambos conviven en un mismo espacio histórico-intelectual.²⁶²

En este fragmento podemos ver formulada la parte central de la tesis que desarrolló más tarde en *La legitimidad* y que está guiada por el imperativo de evitar sucumbir ante las semejanzas superficiales entre fenómenos distintos. Simultáneamente, podemos observar lo que, a nuestro parecer, terminaría por ser uno de los puntos débiles de la teoría de Blumenberg: el fortalecimiento de una perspectiva antropológica que postula aspectos de la existencia humana de manera apriorística en detrimento de una historización fuerte. En efecto, su planteamiento corre el riesgo de presuponer la existencia de preocupaciones propias del humano, es decir, inmutables, que serían siempre subsanadas con respuestas provenientes de diversos reinos (religioso, poético, teórico, etc.) sin nunca modificarse ellas mismas. Esta cuestión nunca es atendida por Blumenberg de manera directa, por lo que queda en la ambigüedad.

²⁶⁰ Kroll, *op. cit.*, p. 60.

²⁶¹ Hans Blumenberg, *Rudolf Bultman, Geschichte und Eschatologie, Gnomon*, n. 31, 1959, pp. 163-166; Cf. Rudolf Bultman, *History and Eschatology. The presence of eternity*, Edinburgo, The University Press, 1957. Consultado en <https://www.giffordlectures.org/lectures/history-and-eschatology> 3/4/20.

²⁶² Blumenberg, *Ibidem. Apud.*, Kroll, *op. cit.*, p. 63. La traducción es propia.

Si bien esta formulación crítica le permitió a Blumenberg rechazar la idea de progreso como una metabolización de la escatología y entenderla antes como algo que excluye al *eschaton* y ocupa su lugar (*seine Stelle besetzt*), el riesgo de su trascendentalismo está en la imposición de una *mismidad* al ser humano, en la determinación unívoca de sus inquietudes centrales en detrimento del reconocimiento de su plasticidad histórica. Si suscribimos estas premisas, el hombre terminaría por ser una entidad inmune a su entorno que crea respuestas diversas a preocupaciones sin éstas transformarse jamás – estructuralmente– por aquello que acontece.²⁶³ Dichos postulados antropológicos encontrarían un lugar privilegiado en las obras tardías de Blumenberg, a las que referiremos más adelante.

Entender la génesis de ciertas premisas filosóficas en el marco de la crítica cultural y literaria revela uno de los aspectos que vuelven singular la elaboración histórica de Blumenberg, a saber, la disposición a generar puentes entre distintos estratos del discurso, o incluso, borrar las fronteras disciplinares y reestructurar las parcelas de la cultura típicamente reconocidas (las artes, la política, la sociedad) para generar una lectura profunda y novedosa de los fenómenos de la vida que no pueden circunscribirse ni delimitarse por una sola de ellas. Ahora bien, antes de continuar con un análisis de *La legitimidad...* realizaremos un recuento de la primera formulación filosófica en la que Blumenberg rebate al teorema de la secularización.

3.2. El Congreso en Münster

No fue sino hasta 1962, una vez que Blumenberg ya había publicado su primera gran obra filosófica (*Paradigmas para una metaforología*) que el debate de la secularización se escenificó de manera presencial mediante un coloquio. La discusión se abrió durante el

²⁶³ Un último paso para que Blumenberg pudiera desarrollar este sistema fue su ensayo sobre la recepción de la filosofía antigua en la patrística pues ahí adopta el concepto de umbral de época (*Epochenschwelle*). Hans Blumenberg, “Kritik und Rezeption antiker Philosophie in der Patristik. Strukturanalysen zu einer Morphologie der Tradition”, *Studium Generale*, v. 12, n. 8, 1959, pp. 485-497. A esto se aúna la reseña de los cinco volúmenes de *Studien zur Naurphilosophie der Spätscholastik* de Anneliese Meier, donde aplaude el esfuerzo por subrayar las rupturas en la historia del pensamiento antes de que postular grandes continuidades. Blumenberg retoma de Meier la distinción entre algo que puede ser anticipado (*vorweggenommen*) por una época anterior y algo preparado (*vorbetet*), entendiendo la distinción según un esquema de problema-solución que puede o no producir rupturas. Hans Blumenberg, “Die Vorbereitung der Neuzeit”, *Philosophische Rundschau* v.9, n. 2/3, 196, pp. 81-132. Este procedimiento hermenéutico y metodológico le daría pautas a Blumenberg para su crítica a la secularización. Para un análisis detallado de esto v. Kroll, *op. cit.*, pp. 65-67.

Séptimo congreso alemán de filosofía, realizado Munster, por la *Allgemeine Gesellschaft für Philosophie in Deutschland* y dedicado a la idea del progreso. En este congreso participaron no sólo Blumenberg y Löwith sino también figuras prominentes del debate de la secularización, tales como Habermas, Gehlen, Voeglin, Lübbe y Adorno.²⁶⁴ Es por ello que Jean Claude Monod marca en este año el comienzo de lo que denomina la “querrela de la secularización”.²⁶⁵

La conferencia inaugural de Löwith, titulada *La calamidad del progreso (Das Verhängniss des Fortschritts)* es una reelaboración de las tesis plasmadas en *Historia del mundo y salvación* que toca un punto que resultaría interesante para el debate posterior de Blumenberg y Schmitt: la figura de Prometeo. En esta charla, Löwith desarrolla una comparación entre las teorías antiguas del progreso y las modernas, señalando que en el primer caso, del progreso de las artes y la técnica no se deriva un progreso del género humano en su conjunto. De esta manera, dice Löwith, se mantiene una sana reserva ante las excesivas expectativas vertidas en el futuro y se pone un énfasis en el presente. La idea moderna del progreso, por el contrario, presupone –y ahí reside su particularidad– que el movimiento histórico conduce a una mejoría y, en última instancia, a la consumación de la historia.²⁶⁶ Si bien en este texto, a diferencia de aquél de 1949, se reconocen aspectos positivos de la modernidad (tales como los avances de la ciencia y la tecnología, la difusión del conocimiento, la educación y los bienes de consumo), a dicho discurso laudatorio lo acompaña también una advertencia: todo aquello que le ha permitido al hombre desarrollarse

²⁶⁴ Los organizadores creían que el tema era verdaderamente original porque hasta ese momento se había mantenido, por herencia de Dilthey, la separación entre ciencias el espíritu y ciencias naturales, alejando la filosofía de las cuestiones tecnológicas. El congreso buscaba restituir la posición privilegiada de la filosofía como intérprete del mundo. Kroll, *op. cit.*, p. 131. El congreso tuvo seis páneles, todos relacionados con ciencia y política. Aunque como consenso implícito estaba el rechazo a la idea total del progreso, existían posturas que buscaban salvar la idea de progreso en cierto sentido (como la de Habermas) El congreso abrió con las presentaciones de Löwith “Das Verhängniss des Fortschritts” (La calamidad del progreso) y de Adorno “Fortschritt” (Progreso). El registro de las intervenciones está en Helmut Kuhn y Franz Wiedmann (eds.), *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt*, Munich, Pustet, 1964 En cambio la posición de Adorno era más de defensa del progreso, pero de un progreso bien hecho que no esté a usado a favor del imperialismo y el totalitarismo, que no interprete la realidad en sentido técnico (muy a la forma de la Dialéctica de la ilustración). Adorno defiende, al contrario de Löwith la soteriología (pues le parece inseparable del progreso) y está en contra de los que abogan por la ilegitimidad de las visiones seculares del progreso y de aquéllos que adoptan el antiprogresivismo basados en el pecado original [es decir, los católicos]. Cree que el progreso mismo tiene una cualidad redentora independientemente de los objetivos concretos que tenga, pues quiere arruinar el triunfo del mal radical, no necesariamente triunfar él mismo.

²⁶⁵ Monod, *op. cit.*

²⁶⁶ Monod, *op. cit.*, p.258.

en la modernidad encierra un potencial destructivo.²⁶⁷ Así, aunque la ciencia natural moderna permita una transformación positiva de ciertos aspectos de la vida del hombre, en su avance destruye la tradición, de forma tal que “en su permanente avance, no deja nada permanente”.²⁶⁸

Esta condición ambivalente, de la que derivan las calamidades del progreso, es alegorizada en la ponencia mediante la figura de Prometeo, el titán que, desafiando los mandatos de Zeus, entregó el fuego a los hombres.²⁶⁹ En esta ponencia, Löwith señala que, si bien el mito clásico manifiesta una tensión entre elementos positivos (*metis*) y negativos (*hybris*) en el titán, la reinterpretación moderna habría domesticado el miedo proveniente del castigo de Zeus hacia la arrogancia de Prometeo. De esta manera, el japetónida se volvería un personaje del cual se desprende únicamente una fuerza de previsión autoafirmativa similar a la que se presenta como *leitmotiv* de la era moderna. El argumento central de Löwith consiste en que el ser humano avanzó más allá de su naturaleza con un ímpetu irreflexivo orientado hacia el futuro (similar al de Prometeo) que presupone la perfectibilidad del mundo. Desde esta perspectiva, plantea la siguiente pregunta: ¿qué puede impedir que el hombre haga todo lo que puede hacer? La ponencia no ofrece respuestas, sin embargo, revela que el problema fundamental de la empresa cristiano-moderna estriba en la creencia de que el mundo está supeditado a la merced del hombre, sea en virtud de un mandato divino o de la capacidad de intervención técnica permitida por la ciencia.²⁷⁰

Blumenberg, por su parte, expuso en este congreso lo que sería la semilla de su tesis sobre la secularización. Para ese momento, Löwith y Schmitt habían publicado ya sus libros que defendían la idea de secularización en clave continuista –por lo demás, como fundamento de orientaciones políticas opuestas– sentando un precedente que Blumenberg buscaría enfrentar con su ponencia titulada “Secularización. Crítica de una categoría de

²⁶⁷ Löwith desarrolla aquí una comparación entre las teorías antiguas del progreso y las modernas. En el primer caso, del progreso de las artes y la técnica no se deriva un progreso del género humano en su conjunto. La segunda presupone –y ahí reside su particularidad– que el movimiento histórico conduce a una mejoría y, en última instancia, a la consumación de la historia. *Ibidem*.

²⁶⁸ Kuhn y Wiedmann (eds.), *op. cit.*, p. 16. La traducción es propia.

²⁶⁹ v. Apartado 4.2.2 de esta tesis.

²⁷⁰ Esta pregunta formaba parte de una preocupación propia de la época, que tenía como telón de fondo la explosión de las bombas nucleares. También resulta una preocupación latente –aunque con un cariz teológico– en el pensamiento schmittiano. Sobre este tema puede encontrarse información en Kroll, *op. cit.*, p. 132.

ilegitimidad histórica”.²⁷¹ En esta conferencia, Blumenberg alega que, para utilizar dicha categoría de manera rigurosa, tendrían que comprobarse al menos, tres cosas: la identificabilidad del bien expropiado, la legítima posesión del primer propietario y la decisión unilateral de su traspaso.²⁷²

Según Blumenberg, los planteamientos que trazan paralelismos entre nociones cristianas y modernas nunca cumplen con estos tres prerequisites y, por lo tanto, resultan falaces. En consonancia, buena parte de la ponencia de Blumenberg estuvo dedicada a describir las profundas diferencias formales entre la idea de *progreso* (un proceso inmanente, que ofrece significados totalizantes) y la de *escatología* (un proceso trascendente, producto de una voluntad externa e intempestiva).²⁷³ Al explicar el desarrollo de la idea del progreso y su transformación en una función cuasi-religiosa como dos procesos separados, Blumenberg llega al núcleo de la crítica que desarrollaría en *La legitimidad...*, a saber, la confusión entre una equivalencia funcional y una sucesión histórica que depende de una derivación genético-sustancial. Según su análisis, es imposible entender el tránsito a la modernidad como una consecuencia de la inmanentización del esquema cristiano. El tipo de explicaciones que suscriben esta premisa no serían sino explicaciones simplistas que responden a una postura ideologizada que busca atentar contra la legitimidad de la modernidad. Desde su perspectiva, el teorema de secularización sería el último teologúmeno que pretende mostrar la deuda de la modernidad con el cristianismo para alegar que, objetivamente, la primera no debería existir.²⁷⁴

Otra explicación que ofrece Blumenberg para el éxito de la categoría de secularización es su facilidad semántica, pues ésta permite explicar el traslado del lenguaje religioso al reino de la política y la filosofía –aunque de manera superficial e ilusoria– sin tener que atender a las discontinuidades ocultas entre los distintos usos de los términos. Según

²⁷¹ “Säkularisation. Kritik einer Kategorie historischer Illegitimität” en Helmut Kuhn y Franz Wiedmann (eds.), *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt*, Munich, Pustet, 1964, pp. 240-265.

²⁷² En este caso, los ejemplos que utiliza para mostrar el empleo erróneo de la categoría de secularización son: la comparación del estado final del manifiesto comunista con el paraíso bíblico, la equiparación de la ética del trabajo moderna con la idea de santidad y, por último, la noción de la unidad del género humano presupuesto por la liga de naciones como derivación de la unidad de la humanidad en Cristo.

²⁷³ De acuerdo con el propio Blumenberg, su crítica a la idea de la modernidad como una herejía cristiana no estaba destinada a Löwith sino a Carl Friedrich von Wiessäcker (quien, por su parte, sí entendió esto y comenzó un intercambio epistolar con el hanseático). Sin embargo, Blumenberg nunca aclaró esto con Löwith, quien lo tomó como un ataque personal. Carta de Blumenberg a Gadamer, 3 de octubre de 1968, DLA Marbach. *Apud.*, Kroll. *op. cit.* p. 149.

²⁷⁴ Blumenberg, “Säkularisation”..., *op. cit.*, p. 256.

la propuesta del hanseático, la constancia lingüística es un mecanismo que permitió a los actores históricos reemplazar los contenidos religiosos originales durante las transformaciones epocales profundas que se vivieron en el tránsito a la modernidad. Desde su perspectiva, si bien los vocablos permanecieron, su contenido había variado.²⁷⁵ En esta medida, la permanencia de ciertas figuras retóricas constataría únicamente la continuidad de la función, más no la transformación “mundanizada” de una sustancia religiosa. Con ello, Blumenberg critica la tendencia a hacer de la historia intelectual una ontología sustancialista de la historia montada sobre un platonismo pobremente encubierto que concibe a toda imagen (*Bild*) como dependiente de una forma originaria (*Urbild*) que posee una primacía ontológica.²⁷⁶ Él abogaba, pues, en favor de una discontinuidad sustancial oculta bajo una semejanza formal.²⁷⁷

De las réplicas a las ponencias de la mesa sobre secularización, la más sugerente vino por parte de Löwith, quien vio en la elaboración blumenberguiana una crítica directa a su proyecto de *Historia del mundo y salvación*.²⁷⁸ Hay dos cuestiones que vale la pena recuperar de este comentario. La primera tiene que ver con el tema de la prueba histórica pues, para Löwith, la exigencia tripartita de Blumenberg es desmedida. El primero apunta que la imposibilidad de señalar evidencias probatorias en cadenas de derivación histórica funciona para ambos lados de la discusión y alega que su libro únicamente quería argumentar en contra de la supuesta autonomía de la filosofía de la historia.²⁷⁹ El segundo punto fue formulado en términos de una pregunta, que sacaba a relucir la relevancia de la distinción heideggeriana entre *Selbigkeit* (mismidad) y *Gleichheit* (identidad) en este caso pues, desde su perspectiva, un contenido histórico puede permanecer el mismo sin ser idéntico.²⁸⁰

²⁷⁵ *Ibid.*, p. 257.

²⁷⁶ Este argumento sería recuperado en Blumenberg, *La legitimación ... op. cit.*, p. 77.

²⁷⁷ Su relación es, según Blumenberg, la de una sucesión histórica, pero no la de una derivación sustancial.

²⁷⁸ Las palabras de Blumenberg fueron “Por ejemplo, un libro impresionante y muy bien conocido puede afirmar que el origen de la idea histórica de progreso en escatología cristiana es algo bien conocido, pero ninguno de estas [tres] condiciones que ya he mencionado ha sido satisfactoriamente comprobada en apoyo de la idea de que la idea del progreso es producto de la secularización de la escatología.” Kuhn y Wiedeman, *op. cit.*, p. 243.

²⁷⁹ Hermann Braun, “Diskussionbericht zu referat Hermann Lübbe und Hans Blumenberg”, en Kuhn y Wiedeman, *op. cit.*, 336.

²⁸⁰ Quizá no sea del todo fortuito que Löwith haya hecho referencia Heidegger al ser atacado de sustancialista, dado que *Ser y Tiempo* está dedicado, en gran medida, a romper con la idea de sustancialidad (mientras se intenta salvar la de mismidad). Parecería sugerir que, en la historia, al igual que en configuración existencial del *Dasein*, no existen sustancias sino pura posibilidad, puro desdoblamiento de las consecuencias imprevistas de lecturas del mundo sostenidas sobre los basamentos de las interpretaciones precedentes.

Esta pregunta está asociada a un tema de enorme alcance filosófico que, si bien no puede desarrollarse de manera extensiva aquí, vale la pena puntualizar. Con la distinción entre *Selbigkeit* y *Gleichheit* Löwith parece señalar que, si bien escatología y progreso no son entidades idénticas, existe entre ambas un rasgo fundamental compartido, una misma experiencia de la temporalidad. Cabe recordar que, para Heidegger, quien fue una influencia tanto para Löwith como para Blumenberg, la temporalidad es descrita como la forma en que el *Dasein* se proyecta hacia el futuro a partir de lo que ya pre-comprende del mundo. Por ello, también puede entenderse como el pasado que opera en el presente como proyección hacia el futuro. Así, las distintas etapas de interpretación del ser (en relación con el tiempo) constituyen la historia de la metafísica. En su comentario, Löwith parece sugerir que una misma temporalidad se consolida como fundamento de la historicidad en ambas experiencias (cristiana y moderna), es decir, que escatología y progreso comparten una misma forma de interpretación del ser, pues ambos tienen un núcleo futuroológico –lo que podría entenderse como un rasgo de mismidad, si bien no de identidad (sustancial). Este núcleo de la experiencia volcada hacia adelante marcaría, de manera profunda, la forma en la que el *ser* despliega su temporalidad en ambas épocas. Desde nuestra perspectiva, lo anterior permitió a Löwith sostener que ambas experiencias de la historicidad son, en lo fundamental, mucho más similares de lo que incluso Heidegger hubiese reconocido.²⁸¹ Esta discusión entre Blumenberg y Löwith quedó inconclusa, pero resurgió años después, en la reseña que este último escribió sobre *La legitimidad...*

3.3. La legitimidad de la Edad Moderna

Hans Blumenberg publicó en 1966 *La legitimidad de la Edad Moderna*, libro donde elabora minuciosamente su crítica a lo que denomina el “teorema de la secularización” (y que puede resumirse en la fórmula: *X* no es más que *Y* secularizado).²⁸² Dicho texto se plantea como una refutación de la idea de continuidad esencial entre estructuras –sean epistemológicas o

²⁸¹ Con ello Löwith emplea esta distinción heideggeriana para señalar las continuidades de aquello que el mismo Heidegger había interpretado como ruptura.

²⁸² Blumenberg, *La legitimación ... op. cit.*, p. 16. Pedro Madrigal decidió traducir, en la edición de Pre-textos, el término *Legitimität* por legitimación, lo que, desde nuestra perspectiva, resulta impreciso. Debido a esto, todas las referencias a cuerpo de texto responden a una traducción propia, a pesar de que en las notas al pie se respeta la traducción original. Es importante señalar, además, que la edición en español tomada como referencia para esta tesis, responde a la última edición del libro y no a la original.

políticas– cristianas y modernas y, en esa medida, se posiciona como antagonista de la corriente de pensadores que buscaron establecer vínculos de derivación entre ambas épocas. Según Blumenberg, la tendencia a ver fantasmas de la cristiandad en cada rincón del desarrollo occidental moderno forma parte de un síndrome de crítica cultural, cuyo máximo exponente es el concepto de secularización.²⁸³ Ésta sería, a su parecer, una noción que intenta justificar la catástrofe alemana mediante su inscripción en el marco más general de una “crisis de la modernidad”. Al señalar al proyecto moderno como culpable indirecto de dicha catástrofe, el concepto de secularización serviría para absolver de culpas históricas a los agentes que propiciaron las desgracias del siglo XX.²⁸⁴ Los continuistas, al imputar a la modernidad una carga de *heterogonía* (falta de fuentes propias), minarían con ello su pretensión de discontinuidad con respecto a la tradición teológica y, en consecuencia, su legitimidad misma.²⁸⁵

Como era evidente desde su ponencia en el Congreso de Münster, Blumenberg considera a la deriva genealógica –aquella que busca en lo medieval la simiente de todos los constructos modernos– un ataque de carácter sustancialista a la legitimidad de la Edad Moderna. Sin embargo, y a diferencia de su texto de 1962, éste incorpora un impresionante *corpus* de información para sustentar sus afirmaciones y, en esa medida, logra respaldar de manera más consistente sus controversiales hipótesis acerca de las características de fondo de la modernidad. En *La legitimidad...* propone una teoría que defiende la discontinuidad de contenidos entre el medioevo y la modernidad mediante argumentos sumamente eruditos, y explica las similitudes lingüísticas en los discursos como simples efectos de superficie: “Debido a las semejanzas superficiales se pasan por alto las diferencias, que están más hondas (...) la constancia del lenguaje indica la constancia de la función en la conciencia, pero no la

²⁸³ En la argumentación de Blumenberg se emplean los términos *Säkularisierung* y *Säkularisation* de manera indistinta. A pesar de que no hay diferencia a nivel semántico en este caso, el primer término es más cercano al ámbito de la filosofía de la historia y el segundo se emplea tradicionalmente en el campo histórico y legal. v. Herman Lübbe, *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, Friburgo/Múnich, Karl Albert Verlag, 1965, p. 23. En el diccionario de *Geschichtliche Grundbegriffe* la entrada de este concepto señala que, aunque en el derecho canónico únicamente se emplea el término *Säkularisation*, en el terreno histórico-filosófico ambos términos se usan de manera indistinta. Werner Conze *et al.*, “Säkularisation, Säkularisierung”, en Otto Brunner, Werner Conze y Reinhart Koselleck (eds.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. vol. V, Stuttgart, Klett-Cotta, 1984, p. 790.

²⁸⁴ Según Jean Claude Monod, la filosofía alemana que va de Adorno a Heidegger y de Carl Schmitt a Löwith, compartía la convicción de que la racionalidad moderna estaba condenada a la autodestrucción nihilista. En esta medida, el libro de Blumenberg, sería una crítica a la retórica de la crisis. Monod, *op. cit.*, p. 351.

²⁸⁵ Palti, “*In memoriam...*” *op. cit.*, p. 504.

identidad del contenido”.²⁸⁶ Con este señalamiento, se vuelve posible la comprensión de la modernidad como un fenómeno de ruptura ante la tradición teológica.

Detrás de esto, sin embargo, no parece esconderse únicamente una preocupación de carácter histórico, pues sus reflexiones no están dedicadas únicamente al problema de la transición histórica entre distintas eras, sino que exploran también las complejas relaciones entre hombres y dioses; ciencia y mito; pasado y presente; la razón y sus límites.²⁸⁷ Como veremos más adelante, esto se traduce también en una postura axiológica frente todo lo que la modernidad implica.

El libro se compone de cuatro partes. En la primera se hace un análisis de la noción de secularización en tanto perpetradora de una injusticia histórica y se realiza una revisión crítica de las propuestas de Gadamer (cap. 2), Löwith (cap. 3), Bultmann (cap. 4), Marquard (cap. 6) y Schmitt (cap. 8).²⁸⁸ En la segunda parte se explica el papel del gnosticismo y el nominalismo en la configuración del mundo moderno y adquiere forma el marco teórico a partir del cual se explicarán las transformaciones surgidas en el tránsito a la modernidad. Este marco, compuesto por un sistema de reocupaciones funcionales (*Umbesetzung*)²⁸⁹, le permite a Blumenberg esclarecer la forma en que la modernidad representa, simultáneamente, un cambio y una continuidad con respecto a la tradición teológica, mediante la apelación a un proceso de sustitución en el que ciertas preguntas, heredadas de una época anterior, son resueltas en lo subsiguiente apelando a contenidos distintos. En la tercera parte se describe el papel que tuvo la recuperación de la curiosidad teórica –surgida en el pensamiento pagano– en la superación del sistema escolástico y en la formulación del pensamiento filosófico moderno. Por último, en cuarta parte –misma que funciona a manera de apéndice– hace una comparación entre Nicolás de Cusa y Giordano Bruno, entendidas como figuras análogas que se sitúan en lugares opuestos del “umbral de época”, lo que le permite ilustrar algunos de los puntos previamente elaborados.

²⁸⁶ Blumenberg, *La legitimación...* *op. cit.*, pp. 89-90.

²⁸⁷ *Ibidem*.

²⁸⁸ Este capítulo es verdaderamente denso, dado que, como Blumenberg señala, cuestionar la categoría de secularización conduce a reconsiderar una enorme serie de conceptos que dependen de ella: modernidad, sujeto, nihilismo, etc. Estos serían, desde su perspectiva, empleados de manera acrítica por la historia y las ciencias humanas. Blumenberg, *La legitimación ... op. cit.*, pp. 13-125.

²⁸⁹ Para un análisis y explicación del concepto v. Herbert Kopp-Oberstebrink, “Umbesetzung”, en Buch, Wiedner, *Blumenberg lesen... op. cit.*, pp. 350-363.

Según Blumenberg, el intento de demostrar la dependencia de la imaginación secular o profana de la teológica genera sus conclusiones a partir de una posición hermenéutica determinada *a priori*, donde las fuentes son leídas desde un marco conceptual que les es ajeno. En consecuencia, dichas investigaciones no pueden sino descubrir continuidades en todo aquello que se les presenta y el teorema de la secularización se vuelve una formulación que permite ofrecer respuestas omniabarcantes de manera injustificada.

Como ya había señalado Blumenberg en su ponencia de Münster, para que dicho programa de investigación pudiera consolidarse mediante pruebas históricas, cualquier ejemplo de un bien secularizado tendría que cumplir los siguientes criterios: identificabilidad del bien tomado, legítima propiedad del ámbito original de pertenencia y expropiación unilateral del bien. Ninguno de los estudios contra los que se enfrenta en *La legitimidad...* cumple estas características. En consecuencia, la apelación al concepto de secularización se revela como una artimaña que sirve a un programa ideológicamente fijado, es decir, como una herramienta para señalar deudas y denostar a la modernidad.²⁹⁰ Para enfrentarse a dichas tendencias y reivindicar la legitimidad de la Edad Moderna, Blumenberg desarrolla una investigación que pretende desmontar el núcleo del teorema de la secularización. Su ataque está dirigido, en el caso específico de la propuesta schmittiana, tanto contra la idea de “derivación histórica”, como contra la de “analogía estructural”.²⁹¹ Según su lectura, los argumentos sostenidos en *Teología política* carecen de fuerza probatoria y son producto de una lectura malintencionada del pasado.

La defensa que Blumenberg hace de la discontinuidad entre ambas épocas se sostiene en un argumento central: la autocomprensión de la era moderna, como fenómeno autofundado y novedoso, proviene de un entendimiento correcto del rol que desempeñó la curiosidad humana en la concepción del mundo después de que la crisis del nominalismo medieval fracturara el edificio construido por la escolástica.²⁹² El rasgo distintivo de los tiempos modernos estaría dado por el gesto de autoafirmación (*Selbsbehauptung*), es decir, por la acción que permite al hombre dejar de concebirse como un ser abandonado a la voluntad de un poder absoluto e incomprensible para volverse un sujeto activo de la historia

²⁹⁰ El señalamiento de esta deuda (*Schuld*) no podría interpretarse como un dato inocuo, pues ella revela a su vez una culpa (*Schuld*), una dependencia que hace a la modernidad construirse como “falta”.

²⁹¹ Para una explicación de las tesis schmittianas v. Cap. 2 de esta tesis.

²⁹² Blumenberg, *La legitimación ... op. cit*, pp. 170-176.

y sostenerse a sí mismo.²⁹³ La autoafirmación implica un programa existencial (*Daseinsprogramm*),²⁹⁴ mediante el cual el ser humano sale de la lógica que lo supeditaba a una entidad trascendente para hacerse cargo de sus propias posibilidades.²⁹⁵ Dicho acto se alza contra las premisas de la tradición teológica –sobre todo de su vertiente nominalista– que habían hecho del hombre un ser pasivo en un mundo gobernado por poderes absolutos e incomprensibles. Por ello, la modernidad depende del cristianismo como precondition, pero en ningún sentido podría decirse que deriva de éste en términos sustanciales.²⁹⁶ La autoafirmación implica, para Blumenberg, que el hombre no sólo logra un avance en el aumento cuantitativo del equipamiento técnico sino que adquiere en esta etapa una nueva cualidad de conciencia en la que la comprensión humana es el *a priori* del significado del mundo.²⁹⁷

La narrativa histórica que propone Blumenberg podría resumirse en los siguientes términos: los principios teológicos de la escolástica que afirmaban la capacidad del hombre de conocer a Dios mediante sus obras, entraron en crisis con el nominalismo en el siglo XIV, que impuso la idea de un *Deus absconditus* cuyo principal atributo, la voluntad, permanecía como incógnita para el intelecto humano.²⁹⁸ Semejante fragmentación del edificio teológico

²⁹³ *Ibid.*, pp. 125-229.

²⁹⁴ *Ibid.*, p. 151.

²⁹⁵ Jean Claude Monod, señala que la descripción de la autoafirmación como “cualidad de conciencia” remite a la fenomenología del primer medio intelectual de Blumengerg. Así, esta reconstrucción de los tiempos modernos sería una alternativa a ciertas reconstrucciones de la lógica de los tiempos modernos propuesta como Husserl y Heideger, para quienes lo central en la modernidad está dado ya por “programa matemático” y un “viraje hacia el objetivismo” o a una “voluntad de voluntad”. Blumenberg se distancia de estas explicaciones al darle importancia a la crisis de la escolástica y a corrientes de pensamiento poco conocidas (el nominalismo, el atomismo reactivado por la ciencia moderna) y a debates previos a las figuras de Descartes y Galileo (privilegiadas por los otros dos). *Ibid.*, p. 149.

²⁹⁶ Esto no significa que no hay vínculo entre ambas épocas, sino que la modernidad ofrece respuestas exitosas a problemas formulados por el pensamiento medieval que no pudieron ser solucionados por vías medievales. De esta manera se justifica a sí misma, independientemente de su relación con la etapa anterior, pues implica una novedad que, aunque mantiene a lo anterior como precondition, no implica su continuidad o transformación sustancial. *Ibid.*, p. 71.

²⁹⁷ *Ibid.*, p. 136 Aquí se dice que la autoafirmación no implica una auto-conservación sino un programa existencial donde el hombre inserta su propia vida en una situación histórica concreta. En esta medida, la comprensión del hombre se vuelve un *a priori* de la significación del mundo.

²⁹⁸ El Dios racional de la escolástica es destruido por el nominalismo porque ésta corriente que niega la posibilidad de que la omnipotencia divina se haya puesto límites a sí misma (*Potentia ordinata*) en beneficio de la inteligibilidad humana. El Dios nominalista es construido como voluntad insondable (*Potentia absoluta*), lo que trajo consigo la destrucción de cosmologías cristianas que comprendían al hombre como indagador de un mundo gobernado por leyes. Este antropocentrismo es el que colapsa con el nominalismo En consecuencia, las garantías metafísicas del mundo desaparecen y el hombre necesita crear un contramundo susceptible de ser conocido. Las matemáticas sería la herramienta que le permitiría al hombre volver a poner orden en el mundo. Palti, “In memoriam...” *op. cit.*, p. 508 v. Blumenberg, *La legitimación ... op. cit* pp. 143-205.

fue la que permitió que surgiera un nuevo concepto de libertad humana y que éste pudiera ocupar los lugares de la reflexión previamente colmados de contenidos religiosos. Así, el nominalismo, entendido como destructor del edificio teológico, es el que permitió a la actitud técnica emerger. Esto significa, en términos concretos, que la autoafirmación no habría podido surgir si no existiera previamente ya una grieta en el suelo de la experiencia medieval de mundo.

Así, la retirada de Dios hacia el dominio del misterio provocó la necesidad de la humanidad de encargarse de su propio mundo y el programa moderno habría respondido a dicha exigencia mediante la autoafirmación que, a su vez, creó un mundo susceptible de ser intervenido racionalmente y manipulado técnicamente.²⁹⁹ Cuando el ser humano dejó de ver la realidad desde el punto de vista de Dios (que se había transformado en una incógnita, en una voluntad inescrutable) se crearon las condiciones que permitieron desarrollar la agencia humana como catalizadora del cambio histórico: “ante la inescrutabilidad de los designios divinos respecto a la salvación o la condena de los hombres, esta teología no significa ya, ni teórica, ni prácticamente, nada para la autoconciencia del hombre y su relación con el mundo.³⁰⁰ Esto representaría, según Blumenberg, la apertura de un espacio de posibilidad para la superación –esta vez exitosa– de las tendencias gnósticas que la iglesia católica apostólica romana no había logrado erradicar (pues para que la autoafirmación sea verdaderamente posible, era necesaria una valoración inmanente del mundo).

La descripción de la modernidad como un segundo intento de superación de la gnosis pone énfasis en la revalorización del mundo –y de la capacidad humana de conocerlo– tras las tentativas de señalarlo como lugar de la ilusión y del pecado. Como señalamos en el apartado 2.10.2, en las narrativas gnósticas el mundo material es creación de una entidad maligna (*demiurgo*) en revuelta contra la divinidad originaria.³⁰¹ Esta tradición dualista, indiferente a lo terrenal, se habría convertido en el primer enemigo de la tradición católica apostólica romana que comenzaba a estructurarse como ortodoxia y que buscaba encontrar

²⁹⁹ Blumenberg lo caracteriza de la siguiente manera: “La relación moderna del hombre con el mundo, encarnada en el empeño humano de autoafirmarse se explicaría, en la práctica, como construcción y como prevención” *Ibid.*, p. 220.

³⁰⁰ *Ibid.*, p. 171.

³⁰¹ Las corrientes gnósticas de los primeros siglos del cristianismo tuvieron variantes considerables. Para un estudio sobre el tema: Giovanni Firolamo, *History of Gnosticism*, Oxford, Blackwell, 1990 y Edwin Blackman, *Marcion and His Influence*, Oregon, Wipf and Stock, 2004.

un cierto balance entre lo celeste y lo terreno.³⁰² Es por esto que, durante su etapa de consolidación, la iglesia combatió a estos grupos, declarados heréticos, intentado conciliar armoniosamente la ambivalencia del mundo, a la vez lugar de pecado y creación divina. En este proceso, la vertiente romana intentó elaborar de diversos modos la relación entre razón y fe como medios cómplices para conocer la verdad. Sin embargo, el intento eclesiástico de superar las tesis gnósticas habría fracasado definitivamente con la exacerbación del absolutismo teológico y con la postulación nominalista de Dios como entidad insondable. En este panorama, la acción humana en el mundo carecía de nuevo de sentido, pues se habían roto los lazos tejidos por la escolástica entre el hombre, la divinidad y el mundo.

Como hemos dicho, sólo hubo posibilidad de transformar esta situación una vez que la estructura escolástica fue fragmentada por el nominalismo y quedó vacante un lugar que sería *reocupado* por la ciencia moderna: “El gran esfuerzo arquitectónico del sistema escolástico por mantener en equilibrio la naturaleza de la creación y la gracia de la salvación, sin enfrentarlas entre sí, se rompió por las discordancias estructurales que había en su interior y la fuerza explosiva del creciente absolutismo de sus componentes teológicos”.³⁰³ Tras expulsar a Dios como agente de las transformaciones mundanas, se habría buscado en la agencia humana una explicación del cambio histórico. Pero para que la autoafirmación pudiera consolidarse como característica de fondo de la modernidad tuvo primero que revalorizarse el mundo y habilitarse la razón como medio para relacionarse con él y después hubo que redefinir la libertad humana en tanto una potencia afirmadora y no ilusoria o pecaminosa.³⁰⁴

Según Blumenberg, el teorema de la secularización serviría al propósito de establecer una continuidad sustancial entre dos épocas y, con ello, ocultar la diferencia entre ideas profanas y teológicas, lo que implicaría un sacrificio de la comprensión precisa e históricamente fundada de la especificidad de la Edad Moderna (*Neuzeit*). Con su teoría, este autor disocia la modernidad de una lectura basada en la herencia y el patrimonialismo para situarla en el marco de una valoración autonomista que subraya la ausencia de deuda. Así, mediante el concepto de la *autoafirmación* humana, desafía los postulados continuistas de

³⁰² Cf. Irineo de Lyon, *Contra los Herejes. Exposición y refutación de la falsa gnosis*, trad. Carlos Ignacio González, Conferencia del Episcopado Mexicano, México, 2000.

³⁰³ Blumenberg, *La legitimación... op. cit.*, p. 335.

³⁰⁴ Sobre las discusiones en torno al gnosticismo v. Apartado 2.10.2. de esta tesis.

las tesis de la secularización y, con especial apremio, la *Teología política* de Schmitt. Dicho concepto habilitó la elaboración de una sutura histórica que da cuenta, por un lado, del abandono de la trascendencia (como el plano del que derivan los ejes rectores del mundo) y, por otro, de la consagración del antropocentrismo cultural –todo lo cual, para Schmitt, no sería sino una ilusión que fundamenta un proyecto neutralizador.

Un último punto relevante en la explicación blumenberguiana de la transición hacia la Edad Moderna está relacionado con la recuperación de la curiosidad teórica como valor positivo. En la filosofía clásica – y sobre todo en su versión aristotélica– este concepto estuvo ligado íntimamente con la búsqueda de felicidad.³⁰⁵ Sin embargo, tras el auge de las escuelas helenísticas, la posibilidad de conocer los fenómenos que rodean al hombre fue puesta en cuestión y, en muchos casos, cancelada, lo que provocó una renuncia a indagar en las verdades del universo. Esto no sólo puso en cuestión la legitimidad de la curiosidad teórica, sino que fomentó una actitud de apatía o resignación frente al cosmos que sería heredada por el cristianismo.³⁰⁶ La conceptualización medieval de la curiosidad teórica heredó de las escuelas helenísticas, y en especial del escepticismo, muchos de sus rasgos principales, e hizo dependiente a la felicidad de la fe antes que del conocimiento.³⁰⁷ Simultáneamente, la curiosidad cobró, en la mayor parte de los casos, una connotación negativa por ser vehículo de la soberbia humana.

Esto cambió, según Blumenberg, en los albores de la modernidad, cuando la rehabilitación de la curiosidad teórica llevada a cabo por la filosofía, permitió legitimar la actividad del conocimiento.³⁰⁸ En consecuencia, dicha actividad dejó de estar subordinada a

³⁰⁵ Blumenberg, *La legitimación ... op. cit.*, p. 238.

³⁰⁶ Para una reconstrucción de la relación de las escuelas helenísticas con la curiosidad teórica v. *Ibid.*, p. 229-277.

³⁰⁷ Esto se fundamenta en ciertas afirmaciones paulinas: la antítesis entre sabiduría y fe, la ciencia que hincha y el amor que edifica (1 Cor 8).

³⁰⁸ Blumenberg señala el siguiente recorrido de la curiosidad teórica en la antigüedad: primero, en los filósofos naturales de la escuela jónica (volcados a la contemplación de la naturaleza), después en el giro socrático (que hace del pensamiento sobre el cosmos un elemento en tensión con las preocupaciones de la vida en la *polis*), pasando por Aristóteles (quien hace de la curiosidad teórica un elemento intrínseco al hombre y, en esa medida, entiende al conocimiento del cosmos como causa de felicidad) y culminando con las escuelas helenísticas (quienes toman una actitud de indiferencia, apatía o resignación en relación con el conocimiento cosmológico). Las consecuencias derivadas del escepticismo, que ve la curiosidad teórica con resignación y cuestiona el nexo sostenido por la filosofía clásica entre felicidad y *theoria* fueron recogidas por San Agustín (Confesiones libro X, 33, 54), y por la tradición cristiana. Esta última otorgó una connotación negativa a la curiosidad teórica, por considerarla un elemento que atenta contra la voluntad divina al invitar al hombre a sobrepasar sus propios límites. La condición de felicidad es, para el cristiano, la de una fe humilde preocupada únicamente por la salvación. *Ibid.*, pp. 379-405.

la necesidad de salvación y, simultáneamente, se liberó de sus lazos con la carne y lo superfluo, por lo que el deseo de saber fue reconocido como un elemento natural del hombre antes que como producto de la soberbia. Si bien esta reafirmación de la curiosidad toma su inspiración de los postulados de la filosofía clásica, se elabora de manera distinta en este periodo, pues la curiosidad moderna es concebida como una potencia que debía volverse eficaz gracias a la disciplina y fecunda gracias a la crítica.³⁰⁹

En esta medida, según Blumenberg, la racionalidad característica de la Edad Moderna sería la que elimina las barreras para la curiosidad humana y reafirma a la razón subjetiva para la construcción del conocimiento. Sin embargo, su elaboración muestra claramente que la curiosidad reivindicada en este periodo parte de una base distinta a la de la concepción clásica: “la rehabilitación de la curiosidad por la teoría a principios de la Edad Moderna no es, en efecto, el mero renacimiento de un idea de vida que ya haya existido una vez y cuya interrupción, en lo concerniente a su valor, no necesitaba sino ser anulada de nuevo”.³¹⁰ En el caso moderno, a diferencia del griego, la felicidad sería relegada a segundo plano, pues el saber ahora está orientado a obtener un cierto grado de poder sobre la naturaleza: no es ya una contemplación ni un movimiento armonioso con el cosmos, sino una relación de dominio sobre la alteridad basada en principios matemáticos. A la larga, este ímpetu desataría un proceso de cientifización del conocimiento y tecnificación de la vida.³¹¹ Por ello, la razón se presenta, para la Edad Moderna, como el elemento que marca un comienzo histórico absoluto independiente de la tradición y funciona, en última instancia, como vehículo de la voluntad de dominio sobre la realidad. De esta manera, el capítulo dedicado a la curiosidad teórica muestra la imposibilidad de reducir el pensamiento moderno a un reemplazo (*Ersatz*) del cristianismo, pero también la imposibilidad de entender a ésta como un renacimiento del espíritu clásico.³¹² La reactualización de la curiosidad práctica en la modernidad es, por lo tanto, descrita como un fenómeno novedoso y singular que se generó en contra del cristianismo y los límites que éste buscó imponer a lo humano.³¹³

³⁰⁹ Monod, *La querrela...*, *op. cit.* p. 356.

³¹⁰ Blumenberg, *La legitimación ... op. cit.*, p. 232.

³¹¹ Franz Joseph Wetz, *Hans Blumenberg: modernidad y sus metáforas*, trad. Manuel Canet, Valencia, Novatores, 1996, p. 34.

³¹² El libro concluye con la siguiente sentencia: “la historia no conoce repeticiones de lo mismo: los ‘renacimientos’ se contradicen con la historia”. Blumenberg, *La legitimación... op. cit.*, p. 953.

³¹³ Los filósofos continuistas a los que Blumenberg busca desmentir reducen la curiosidad a una forma de diversión o distracción. Tal es el caso del párrafo 36 de *Ser y Tiempo* y de la condena löwithiana a la ciencia

La primera ola de reivindicación de la curiosidad teórica es la identificada por Blumenberg en el pensamiento de Bacon, Galileo y Copérnico, quienes sostuvieron que la “curiosidad libre” es el principio de búsqueda de lo verdadero.³¹⁴ Una segunda ola, representada por Descartes y basada en el método, puso el énfasis en una cuestión distinta, a saber, la dimensión subjetiva de la construcción del conocimiento, lo que provocó que la voluntad del hombre terminara por consolidarse como punto de partida de todo cuanto habrá de saberse. Jean Claude Monod describe dicho punto de inflexión de la siguiente manera: “El giro cartesiano hace del pasado un prejuicio, una oscuridad de donde brota la verdad pero de la que ésta no proviene directamente. Es el primer filósofo moderno pero también el primero que proporciona a los tiempos modernos las categorías mediante las cuales se construyó su primera autointerpretación. La razón se presenta como órgano del comienzo absoluto, corolario de la voluntad moderna de dominación de la realidad”.³¹⁵

Ahora bien, la narración de Blumenberg intenta rescatar los progresos efectivos y empíricamente comprobables de la modernidad, al tiempo que realizar una crítica de la razón hipostasiada como sujeto. Desde esta perspectiva, el problema del proyecto moderno estriba en su intento por sustituir las exigencias totalizantes de la religión con sus propios desarrollos conceptuales y técnicos. En esta medida, la obra del hanseático funciona como una rehabilitación parcial de los conceptos descalificados por la “historia del ocaso” de Heidegger, Löwith o Schmitt. El modelo “falibilista”³¹⁶ de ensayo y error, de avances y

moderna por considerarla un rechazo de la actitud teórica contemplativa del cosmos. Si bien Löwith, en la línea de Heidegger, concibe a la ciencia moderna como producto de la subjetivación y antropologización de la verdad y del mundo iniciada por el cristianismo, su veredicto es distinto. Él condena la época moderna, al igual que la cristiana, por haber socavado la admiración antigua del cosmos eterno para establecer, en su lugar, una relación de instrumentalización del mundo. La diferencia está en que para el caso moderno ya ni siquiera hay salvación: el curso del mundo es una transición hacia la nada. Sin embargo, hay un punto en el que Blumenberg coincide con Löwith, pues ambos reconocen que la actitud científica moderna privilegia la objetivación (*scientia activa*) a la contemplación (*scientia contemplativa*). v. Monod, *La querella...op. cit.*, p. 318

³¹⁴ Blumenberg realizó posteriormente un trabajo de corte histórico donde desarrolla de manera más amplia este tema a partir de los descubrimientos de Copérnico. Hans Blumenberg, *The Genesis of the Copernican World*, trad. Robert M. Wallace, Massachusetts, MIT Press, 1987. En este texto la ciencia no aparece –como en *La legitimación ...*– como un medio para domesticar a la naturaleza sino como una fuerza que pone al descubierto la irrelevancia del hombre frente al universo. En este caso, el saber técnico-científico no es un instrumento de realización satisfactoria de la existencia, sino de humillación. Cf. Franz Joseph Wetz, *Hans Blumenberg: la modernidad y sus metáforas*, Valencia, Novatores, 1996, p. 59. A pesar de esto, no parece que ambas posiciones sean irreconciliables, pues si bien la ciencia otorga una sensación de seguridad, también despliega una hostilidad que es capaz incluso de acabar con la humanidad misma.

³¹⁵ Monod, *La querella...op. cit.*, p. 333.

³¹⁶ Según Kroll, esta perspectiva fue habilitada gracias a la lectura de Lucrecio, quien no sólo le ofreció su metáfora favorita (naufragio y espectador en tierra firme), sino que pudo enseñarle a no hacer exigencias desmedidas de significado al mundo y a no suponer que existe un orden inteligible (y mucho menos una

retrocesos históricos, le permite a Blumenberg sacar lecciones de la experiencia acumulada y rescatar los aspectos positivos de la modernidad sin tirar al bebé con el agua sucia. La suya es una visión desengañada del progreso, ya no como promesa de un bien mayor, sino como un movimiento de reducción de los males.³¹⁷ Blumenberg reconoce que el problema de afirmar un valor positivo en el proyecto de mundo es el de ignorar sus sombras, por lo que su ejercicio de defensa de la modernidad y de la ciencia como potencias transformadoras de las condiciones de existencia, reconoce que sus virtudes intrínsecas no lo vuelven un proyecto salvífico. Por ello, su defensa procura distanciarse de la idea del progreso providencialista y señalar sus efectos destructivos, de dominación.³¹⁸

La argumentación de Blumenberg pone al descubierto ciertos aspectos positivos de la modernidad que son irrefutables. En su narrativa exalta nociones propias a lo moderno tales como la rehabilitación de la curiosidad, la capacidad crítica del hombre frente a sus propias elaboraciones, la relación atenta con el mundo (humano y no humano), la apertura del espacio de lo cognoscible. Sin embargo, es evidente que su sistema de interpretación de la Edad Moderna realiza un ejercicio metonímico, en el que ciertos elementos luminosos son arbitrariamente reconocidos como parte fundamental de la modernidad, mientras sus abismos son conceptualizados como accidentes. Así, en ciertos momentos, parece que el centro permanece incorruptible y el error proviene de su instrumentación. Esta lectura sólo contempla a la modernidad desde el aspecto positivo de la desaparición del *telos* y la consecuente autohabilitación (*Selbstmächtigkeit*) racional, pero no termina por dilucidar cómo las ambivalencias propias de la modernidad podrían purificarse de sus agentes cancerígenos.

providencia), en un mundo de átomos movidos por dioses impotentes. Asimismo, reconoce que es posible que otros factores, de índole más personal, pudieran alentar a Blumenberg a generar una lectura que, si bien no es optimista, por lo menos es afirmativa de la modernidad y defensora de los logros de la Ilustración. Es imposible responder a esta interrogante de manera concluyente. Kroll, *op. cit.*, p. 80.

³¹⁷ Monod, *La querrela...op. cit.*, p. 310.

³¹⁸ A diferencia de Gehlen y Löwith, Blumenberg cree que la modernidad no es una simple pérdida de la experiencia de mundo, sino un movimiento cuya ambivalencia y peligrosidad no menoscaban el carácter adecuado de su fundamento. Por más que el dominio de la realidad por la ciencia y la tecnología se haya desviado hacia un camino no previsto por sus instigadores, para Blumenberg la modernidad representa un programa legítimo de reacción contra los males de una realidad indiferente (asociada con el asolutismo teológico). La autoafirmación técnica es la traducción de un interés legítimo y renovado del hombre sobre sí mismo. Según Monod, “esta legitimación del progreso no es ni cristiana ni prometeica, no apunta hacia la salvación ni omnipotencia humana sino que es el contragolpe necesario para la sensación de *Hilflosigkeit* humana, situación de desamparo inicial que Blumenberg toma de Freud”. *Ibid.*, p. 309.

A partir de su propuesta surge necesariamente la pregunta de si el proyecto moderno tiene la legitimidad de un proyecto práctico para defender en la actualidad. Su teoría, en tanto se despliega en el plano de la historia de los conceptos y no en el de la filosofía política, ofrece pocas respuestas. Se puede adivinar en Blumenberg la vaga tentativa de apoyar, desde una perspectiva crítica y con reservas, el proyecto inconcluso de la modernidad. Desde nuestra perspectiva, esta tentativa tiene puntos de quiebre que se ponen en evidencia a través del diálogo con Schmitt, como veremos más adelante. Antes de analizar esta cuestión, nos detendremos en la descripción del andamiaje teórico que estructura su narración y profundizaremos en el sistema de reocupaciones funcionales que subyace a su esquematización del tránsito a la modernidad, al igual que en los presupuestos antropológicos sobre los que se funda.

3.4. Arquitectónica del devenir histórico

El este apartado analizaremos el sistema de posiciones y reocupaciones funcionales propuesto por Blumenberg para describir el tránsito de la Edad Media a la Edad Moderna con el objetivo de profundizar en el andamiaje sobre el cual descansa la narración histórica descrita en el capítulo anterior. Como hemos dicho, el sistema blumenberguiano pretende arrojar luz sobre el supuesto proceso de secularización para desterrar la idea de que hubo una transposición/transformación (*Umsetzung*) de los contenidos teológicos en la modernidad y sustituir dicha explicación por una que permita entender, de manera precisa, el carácter específico de los cambios experimentados en dicha transición epocal. Según nuestro autor, el proceso debe ser entendido como uno de “reocupación funcional” (*Umbesetzung*) en el que los contenidos auténticamente teológicos, en su proceso de declive, dejaron posiciones (*Stellen*) vacantes en la interpretación del hombre de sí mismo y del mundo, espacios que serían posteriormente ocupados por contenidos provenientes de matrices distintas a las de la religión.³¹⁹ La tentativa de Blumenberg está marcada por el supuesto de que el destino de la época moderna sólo puede ser comprendido al entender su origen, y es por ello que su

³¹⁹ Es por esto que el libro evita usar el vocabulario asociado a los postulados continuistas: *umsetzung*, *umwandlung*, etc.

investigación histórica funciona como medio para responder a los ataques contra su legitimidad.³²⁰

Esta cuestión responde a un problema inherente al debate de la secularización que ya había sido elaborado explícitamente por Blumenberg desde 1958, pero también, de manera más general, a la pregunta que plantean todas las teorías de la historia, a saber, la de la posibilidad de generar esquemas epocales para hacer inteligible el cambio histórico. En una reseña del mismo año en que publicó su libro, Blumenberg había planteado la cuestión en los siguientes términos: “la gran pregunta de lo que la ‘historia’ es, permanece siempre de manera silenciosa en el fondo. ¿Qué es una época? ¿Cuál es la estructura del ‘cambio de época’? ¿Cómo debemos entender y manejar objetivamente la incongruencia de los testimonios y los eventos? Estas son las intrincadas preguntas necesarias para liberar al problema de la historia de su abrumadora masividad y transformarlo en algo aprehensible”.³²¹

En *La legitimidad...* Blumenberg ofrece una respuesta tentativa a estas preguntas en relación con la Época Moderna y sostiene que, mientras los planteamientos teológicos sufrieron un proceso de disolución, las interrogantes metafísicas que quedaron irresueltas produjeron un campo fértil para que nociones con orígenes autónomos sobreextendieran sus pretensiones explicativas y terminaran por ocupar el lugar que aquéllos habían dejado vacante.³²² De ahí que la noción de *progreso*, una formulación auténticamente novedosa surgida en el ámbito de la ciencia, tuviera que cumplir una función explicativa de la idea teológica de providencia –que para entonces había perdido ya su potencia exegética.³²³ Desde

³²⁰ David Ingram, “Blumenberg and the Philosophical Grounds of Historiography”, *History and Theory*, v. 29, n. 1, febrero, 1990, p. 6.

³²¹ Hans Blumenberg, “Epochenschwelle und Rezeption”, en *Philosophische Rundschau* 6 (1958), p. 94–120, here p. 94–95. *Apud.*, Daniel Wiedner, “Transitions, thresholds, traditions. Hans Blumenberg and Historical Thought” en https://www.zflprojekte.de/zfl-blog/2019/10/09/daniel-weidner-transitions-thresholds-traditions-hans-blumenberg-and-historical-thought/?fbclid=IwAR0E3hc4jv7jy7YM7iujS8M_19w5pyBeusbUFwRkele2VrrD4FMj5rWtwjw#_ftn2. Consultado el 1/01/2020.

³²² Blumenberg, *La legitimación...* *op. cit.*, p. 300.

³²³ “Trátese aquí de una enajenación o expropiación, de un cambio de significación o de una super-significación, la idea de progreso no es referida a la substancia teológica de la escatología en sus últimas formas medievales, sino que la intervención se produjo sobre una idea de progreso que había surgido independientemente, con el recubrimiento de su auténtica racionalidad. Como enunciado sobre la totalidad de la historia, y con ello, del futuro, el pensamiento del progreso es abstraído de su fundamento empírico en la ampliación de la realidad teóricamente accesible y que se ha vuelto disponible y en la capacidad de rendimiento de una metodología teóricamente efectiva y puesta al servicio de una función heterónoma.” Blumenberg, *La legitimación...* *op. cit.* p. 57.

esta perspectiva, las ideas modernas no pueden verse como una deuda o una continuación sustancial del pensamiento cristiano, sino como nuevas respuestas a viejas preguntas:

La razón moderna ha aceptado, en forma de filosofía, el reto de los grandes problemas, y hasta demasiado grandes, que había heredado del pasado. No es la voluntad autóctona y espontánea de conocer la que sigue insistiendo en ello hasta la extenuación (...) La Edad Moderna se hizo cargo de una serie de problemas como si éstos hubieran sido dejados a su propia suerte, problemas que la Edad Media había ya planteado y presuntamente, contestado, pero que sólo había planteado por creerse en posesión de las respuestas (...) El surgimiento de la idea de progreso y su introducción en la historia general, limitada por la creación y el Juicio Final, son, por consiguiente, dos fenómenos distintos. El pensamiento de la traslocación no explica de dónde procede el nuevo elemento introducido.³²⁴

Mediante el sistema de posiciones y reocupaciones funcionales (*Umbesetzung*) Blumenberg niega una continuidad sustancial entre las dos épocas. Se entiende con ello que, lo único que pervive del pasado teológico en la modernidad es un inventario de problemas no resueltos y una serie de metáforas para lidiar con ellos.³²⁵

Es importante recalcar que, si bien el funcionalismo de la tesis de la reocupación intenta no ser un sistema metafísico para entender el cambio histórico, lo cierto es que el papel de los agentes históricos para modificar la estructura de preguntas históricamente heredadas permanece sin resolverse.³²⁶ Las analogías entre el lenguaje teológico y el moderno serían, según Blumenberg, aspectos superficiales dados por la herencia de un sistema de preguntas asentado por la religión acerca del sentido último de la vida que, ante respuestas insuficientes, tuvo que llenarse con respuestas provenientes de una fuente completamente distinta, a saber, la incipiente ciencia moderna.³²⁷

Como vimos en el apartado anterior, en el momento en que Dios perdió su papel como agente de las transformaciones en el mundo, el hombre estuvo cada vez más obligado a definir sus proyectos por sí mismo y tomar responsabilidad sobre su realización. Es ahí donde

³²⁴ *Ibidem*.

³²⁵ En este libro el sistema de posiciones se presenta como sujeto al cambio histórico, como determinado por las épocas precedentes: “Tendremos que liberarlos de la idea de que hay un canon fijo de grandes cuestiones, que apremian constantemente y ocupan las ansias de saber del hombre, motivando su aspiración de encontrar una interpretación del mundo y de sí mismo. Los sistemas cambiantes de las mitologías, teologías y filosofías serían entonces explicables a partir de la congruencia de su labor de producción de enunciados con aquel canon de cuestiones.” *Ibid.*, p. 71.

³²⁶ Palti ha mostrado que algunas preguntas acerca del origen y las potenciales mutaciones históricas del sistema de posiciones no son respondidas satisfactoriamente por Blumenberg, por lo que dicho modelo puede quedar sujeto a una lectura de corte historicista o a una de corte estructuralista. Palti, “In memoriam...” *op. cit.*, p. 523.

³²⁷ Esto implica que la teología de la historia deja tras de sí un deber de totalidad. La función que ocupaba para la conciencia la “historia de la salvación” es reasumida por la idea de progreso, lo cual no significa que ésta emane de aquella.

la autoafirmación humana ocupó el lugar previamente asegurado por la teología. Así, la transición epocal se entiende como resultado de una crisis intrateológica que introdujo un sentimiento de incertidumbre en la relación del hombre con su entorno, sentimiento que fue resuelto a través de la reafirmación de la razón humana y su capacidad de entablar una relación técnica con el mundo.³²⁸ De esta manera, Blumenberg logra rescatar la idea de un cambio sin tener que sostener que éste viene desde un “afuera”, es decir, logra explicar cómo la fragmentación del sistema escolástico abrió un espacio (*Spielraum*) de indecibilidad y con ello explica el paulatino colapso histórico del cristianismo sin la necesidad de explicaciones externas al propio sistema medieval. Mediante las acciones del nominalismo, se explica que surgiera una fisura en el *mundo de la vida*³²⁹ y que este último se mostrara como dependiente de un fundamento contingente. Así, la conciencia de la contingencia provocó que la clausura del orden teológico se volviera imposible.³³⁰

Con esta explicación se niega la identidad histórica entre las ideas cristianas y las modernas pero se salva algo de su herencia, a saber, que ciertos vestigios de la etapa anterior permanecen como exigencias funcionales, como lugares que exigen ser colmados por contenidos nuevos:

De este modo, es evidente que a la Edad Moderna no lo ha sido posible negar una respuesta a la pregunta sobre la historia en su conjunto. En este sentido, la historia de la filosofía sería el intento de contestar a una cuestión medieval con los medios, posmedievales, disponibles. La idea de progreso fue empujada a una generalización que sobrecarga su volumen de enunciados, al principio regional y vinculado a cosas concretas. Como una de las respuestas posibles a la cuestión sobre la historia en su conjunto, se la introdujo en una función de la conciencia que antes había desempeñado el marco de la historia de la salvación, desde la creación hasta el Juicio final. No dejó de tener consecuencias el que esta labor explicativa exigiera demasiado a su racionalidad.³³¹

Si bien Blumenberg nunca explicita los mecanismos mediante los cuales las preguntas se modifican, por la forma en la que dicho problema es planteado en *La legitimidad...* podría interpretarse que ellas mismas están sujetas a cambios. Con el paso del tiempo, sin embargo, dicho rastro de historización fuerte se borra de las reflexiones blumenberguianas y el marco

³²⁸ Blumenberg, *La legitimación...* op. cit., pp. 236- 240.

³²⁹ Para un análisis y explicación de dicho concepto en Blumenberg v. Manfred Sommer, “Lebenswelt”, en Robert Buch y Daniel Wiedner, *Blumenberg lesen...op cit.*, pp. 160-171.

³³⁰ Pues, como Palti sostiene, la naturaleza contingente del fundamento de un orden, una vez que se revela como tal, tiñe de contingencia el resto de sus derivaciones. La contingencia que viene desde dentro del sistema, contamina a sus productos. Palti, “In memoriam...” op. cit., p. 521.

³³¹ Blumenberg, *La legitimación...* op cit., p. 56.

de funciones adquiere el carácter de condición trascendental para la experiencia del cambio histórico. En obras posteriores, como *Trabajo sobre el mito*, el andamiaje de preguntas funciona como una estructura mínima que permanece idéntica, es decir, como un punto de anclaje que se mantiene fijo a pesar del devenir. Así, tras las elaboraciones tempranas del sistema de preguntas y respuestas, dicho esquema pasa a ser asociado con ciertas necesidades constantes del género humano antes que a necesidades determinadas históricamente.³³² En suma, es este edificio el que funge como marco de referencia común y permite distinguir la sucesión de contenidos en la historia.³³³ A pesar de que el texto de 1966 no afirma todavía ninguno de estos elementos de manera clara, la postulación de un sistema de reocupaciones (*Umbesetzungen*) le permite integrar la discontinuidad como alternativa a las estructuras narrativas (continuistas) que suponen una transformación histórica lineal.³³⁴

Es fundamental señalar que el planteamiento de la *reocupación* blumenberguiana se construye sobre la base de la diferencia conceptual entre forma y sustancia establecida por Cassirer.³³⁵ Dicho planteamiento permite señalar que existen ciertos elementos que pueden ocupar diferentes posiciones al interior de un mismo sistema, de manera tal que éste permanece estático en lo estructural, pero no en lo sustancial. Como señala García Durán, “este funcionalismo aplicado a la historia permitía, pues, dar cuenta de las continuidades sin atribuirles a una sustancia fija, sino al lugar que los elementos ocupaban en un tejido homeostático”.³³⁶

³³² “Tal identidad no es, ciertamente, según la tesis aquí defendida, una identidad de contenidos, sino de funciones. En efecto, contenidos completamente heterogéneos pueden asumir, en determinados puntos del sistema de interpretación del mundo y del hombre, funciones idénticas. Este sistema ha sido decisivamente determinado, en nuestra historia, por la teología cristiana” Blumenberg, *La legitimación... op. cit.*, p. 70. Esta transformación tiene lugar en el periodo que va de *La legitimación...* hasta *Trabajo sobre el mito* y la etapa más antropológica de su pensamiento. Para un estudio de la vertiente antropológica del pensamiento de Blumenberg v. Josefa Ros Velasco, “La antropología filosófica de Hans Blumenberg”, *Res Publica: revista de filosofía política*, n. 25, 2011, pp. 271-284.

³³³ Blumenberg, *La legitimación ... op. cit.*, p. 464.

³³⁴ Herbert Kopp-Oberstebrik sugiere que pudo haber tomado el concepto de los estudios sobre la histeria de Freud (*Studien über Hysterie*, [1895]), pues en el modelo económico de Freud un *quantum* de energía psíquica que se deposita en un determinado objeto del deseo, pero dicho objeto puede ser reemplazado y su lugar ocupado por un objeto distinto. El autor también señala que la crítica nietzscheana a la metafísica tuvo un rol importante en la formulación de Blumenberg, quien utiliza transvaloración y reocupación como sinónimos. En el caso de Nietzsche también se habla de un proceso de reocupación en el que ciertas ideas pueden ser destruidas y dejar un lugar libre. Herbert Kopp-Oberstebrik, “Umbesetzung” en Robert Buch y Daniel Wiedner, *Blumenberg Lesen. Ein Glossar*, Berlin, Suhrkamp, 2014, pp. 350-373.

³³⁵ Ernst Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff: Untersuchungen über die Grundlagen der Erkenntniskritik*, Darmstadt, Wiss. Buchges, 1990.

³³⁶ Pedro García-Durán, *De la historia a la antropología. El camino fenomenológico de Hans Blumenberg* Tesis doctoral. Universidad de Valencia 2015, p. 179.

El modelo histórico de Blumenberg privilegia, mediante la recuperación de Cassirer, las imágenes del desplazamiento antes que las de continuidad oculta o de ruptura absoluta. Sin embargo, y a pesar de que la *Umbestzung* es considerada una categoría heurística, dicho planteamiento no se encarga de ofrecer pruebas contundentes que respondan a la misma rigurosidad con la que se le exige a la idea de secularización demostrar su validez y, en esa medida, puede decirse que su propuesta funciona como un “teorema de la reocupación”.³³⁷

A pesar de que el sistema de Blumenberg es sumamente sólido en términos argumentativos, no está en condiciones de dar una explicación satisfactoria a todos los problemas planteados por Löwith o Schmitt porque no está dispuesto a desentrañar, en términos ideológicos, la raíz de sus diferencias. A este problema nos referiremos más adelante, en el capítulo 4. Antes de comenzar con el análisis del diálogo epistolar entre Schmitt y Blumenberg, nos detendremos en un último problema planteado en el texto de 1966 y desarrollaremos algunos elementos importantes en la recepción de dicho libro en el ámbito filosófico alemán.

3.5. El problema de la legitimidad

En los apartados anteriores hemos centrado nuestra atención en el problema de la transición histórica entre Edad Media y Edad Moderna, de forma tal que la osamenta teórica sobre la cual Blumenberg construye su propuesta quede expuesta. En las siguientes páginas desarrollaremos el problema que implica emplear la categoría de legitimidad para hablar de una época histórica, pues, como señala Elías Palti, “sólo bajo la suposición de la existencia de un *telos* histórico, de valores absolutos que trasciendan época, pueden ser elaboradas preguntas concernientes a la legitimidad o ilegitimidad de una era”.³³⁸

¿En qué consiste el problema de la legitimidad en el debate de la secularización? Dicho término es introducido en la discusión por Blumenberg, quien considera a las corrientes continuistas de la secularización un intento de desestimar la legitimidad de la modernidad mediante una apelación a su origen bastardo. Dado que la Edad Moderna construyó su discurso en función de la noción de un corte radical con la tradición, toda afirmación continuista se constituye como amenaza.

³³⁷ Damián Rosanovich, Conversación personal del 4/06/20.

³³⁸ Palti, “In memoriam...” *op. cit.*, p. 510.

Si bien Blumenberg reconoce la imposibilidad de que cualquier realidad histórica sea “completamente nueva”, defiende la idea de que existe en el núcleo moderno una discontinuidad, aunque no basada en su absoluta autodeterminación, sino en la novedad que implica con respecto a las actitudes contemplativas del pensamiento medieval. El rasgo ilegítimo de dicha empresa, en todo caso, estaría según su lectura en intentar responder a las preguntas postuladas por el cristianismo acerca de la historia como un todo (antes que en su carácter parasitario).³³⁹ Blumenberg declara lo siguiente: “el concepto de la legitimidad de la Edad Moderna no se deriva de los logros de la razón sino de necesidad de dichos logros”.³⁴⁰ Semejante necesidad estuvo dada por la incertidumbre metafísica que había invadido como un virus las estructuras teológicas de inteligibilidad y que funcionaba como un absoluto opresivo. Frente a la resignación medieval, la modernidad decidió tomar un camino sin retorno en el que la autoafirmación tomó las riendas del pensamiento filosófico.

Es importante señalar, que si bien Blumenberg se embarca en el problema típicamente weberiano de la legitimidad no cita una sola vez a Weber. Según Villacañas, “si la legitimidad de la Modernidad no residía en ninguna forma de transmisión tradicional ni era una transferencia de legalidad y sus viejos componentes canónicos al nuevo ámbito del Estado –tesis de la secularización–, entonces sólo podía consistir en alguna forma de legitimidad carismática”.³⁴¹ Sin embargo, desde nuestra perspectiva, la reivindicación blumenberguiana de la modernidad en tanto época legítima está antes asociada a un rechazo de los análisis de segundo grado (de la historiografía y la filosofía) que directamente relacionada con el problema de las formas de legitimación política que surgieron en los albores de la Edad Moderna. En esta medida, su elaboración está encaminada a reconocer los límites que subyacen a toda interpretación continuista, pero también los que se le imponen a toda interpretación absolutamente rupturista.

El justo medio que Blumenberg busca entre ambas posturas está en reconocer que, si bien la legitimidad de dicha época no está determinada por un carácter hereditario de la tradición cristiana (como sostendría un pensamiento monárquico) ni por su cualidad de

³³⁹ Ahora bien, es digno de tomar en cuenta que, en *Trabajo sobre el mito*, la legitimidad (sea de una era o de un mito) depende directamente de su progresiva adaptabilidad antes que de su autonomía. Cf. Ingram. “Blumenberg and...” *op. cit.* p. 3.

³⁴⁰ Blumenberg, *La legitimación...op cit.*, p. 71.

³⁴¹ Villacañas, “La leyenda de la liquidación de la teología política” en Carl Schmitt, *Teología política... op. cit.*, p. 176.

comienzo absoluto (como quisiera sostener el pensamiento ilustrado), ella depende, en última instancia, de los logros parciales ofrecidos por nociones provenientes de ámbitos externos a lo teológico que colaboraron en la reducción de los males que aquejan al humano. Aquellas nociones que pudieron resituarse al ser humano como artífice de su propio destino son las que permiten legitimar dicha era. Al permitir que el ser humano, desde su condición de exilio permanente, articulara sus intuiciones de manera creativa para crear un mundo que lo mantuviese a salvo de los diversos absolutismos que se le presentaban (el teológico, en este caso concreto) la modernidad se torna, desde la perspectiva de Blumenberg, una era con logros innegables que le conceden automáticamente el adjetivo de “legítima”.

Ahora bien, desde nuestra perspectiva, el problema que subyace al concepto de legitimidad empleado por Blumenberg es que se trata un término relacional, pues hace referencia al vínculo positivo que resulta entre una cierta formulación de la autoridad y su aceptación por parte de la comunidad a la que apela. En esta medida, su pertenencia no puede ser unánimemente decidida cuando lo que está en juicio es una época histórica. Para dichas consideraciones, es fundamental tomar en cuenta que sólo en la Época Moderna se rompe el vínculo entre legalidad y legitimidad, de modo que la primera pasa a depender de la noción de la ley, mientras la segunda de la noción de justicia.³⁴² En esta medida, hablar de la legitimidad de la modernidad desde el horizonte de enunciación del siglo XX implicaría un juicio axiológico que buscaría determinar si su existencia es justa o injusta, antes que una toma de postura sobre su correspondencia con el marco de lo previamente instituido como legal. Es por este desgarramiento entre la legalidad y la legitimidad, elementos que antes permanecían unidos, que resulta problemático usar este vocablo para dirigirse a épocas pasadas, pues, como señala Löwith, en el plano de la historia resulta un sinsentido:

Las consecuencias filosóficas de un nuevo punto de partida, pueden parecer, a sus progenitores, puras construcciones falsas de sus intenciones. Sin embargo, sólo un pensamiento ahistórico podría perder de vista el hecho de que dichas dislocaciones e inversiones son la consecuencia

³⁴² La justicia respondería, en este caso, a un orden trascendente y la legalidad a un orden dado de cosas. Es por esto que en la modernidad puede afirmarse algo que para el pensamiento medieval resulta indecible: hay elementos que son legales pero no justos. Este proceso es elaborado también por Schmitt de manera explícita en *Teología política*, donde señala la forma en que el concepto de legitimidad perdió su obviedad a comienzos de la Edad Moderna. Schmitt, *Teología política... op. cit.*, p. 13-21.

legítima de una fundación históricamente efectiva. Los hijos históricamente legítimos son siempre los hijos ilegítimos.³⁴³

Esta cita expresa una idea que, a nuestro entender, resulta fundamental, pues señala que, en el terreno histórico, poco importa si las elaboraciones posteriores de una fundación histórica (sea ésta un acontecimiento, una estructura, un pensamiento, etc.), recuperan o no un sentido pretendidamente auténtico u originario. Dado que, en el terreno del devenir humano, lo que reina es la arbitrariedad y la contingencia, en el ejercicio (en principio historiográfico) de su recuperación sólo importaría lo que de hecho aconteció y no si dicho sentido permanece o se conserva. En esta medida, las lecturas continuistas –entre las que se cuenta la de Löwith– no necesariamente dependerían de la noción de *heterogonía*, es decir, no implicarían una narrativa de corrupción de un núcleo auténtico (como creía Blumenberg). Ello delata que trasponer el problema de la legitimidad (una categoría político-jurídica) al ámbito de lo histórico conduce a una situación paradójica, pues la desfiguración moderna de los mecanismos en los que descansaba la legitimidad tradicional (la herencia) inauguraron un nuevo criterio de legitimación que parte de la autoafirmación. Esto hace inviable todo juicio histórico que pretenda establecer dónde yace el verdadero fondo del asunto, pues el problema de la legitimidad se torna irresoluble. En tanto se trata de un concepto polémico y relacional, que sólo surge cuando es disputado, es imposible arribar a cualquier resolución unívoca.

Ahora bien, existen dos interpretaciones de la defensa de la legitimidad formulada por Blumenberg. Algunos, como Pippin, creen que Blumenberg quiere entender la naturaleza positiva de la empresa moderna y, en esa medida, busca defender el criterio de legitimación que ella misma emplea basado en la autofundación.³⁴⁴ Otros, como Ingram, consideran que Blumenberg se mantiene al margen de la empresa prescriptiva –afirmación que resulta sospechosa, por decir lo menos– y pretende únicamente afirmar como un hecho la necesidad e irreversibilidad de la transformación moderna, a la que asocia con un relativo progreso tecnológico. Según esta lectura, la postura blumenberguiana no tendría un carácter modernista y estaría más cercana a la propuesta de la Escuela de Frankfurt de lo que usualmente se considera.³⁴⁵ Ahora bien, existe un problema en la reivindicación del progreso

³⁴³ Lo dice en el artículo Karl Löwith, “Weltsgeschichte und Heilsgeschehen”, en Hans Georg Gadamer (ed.), *Anteile. Martin Heidegger zum 60 Geburtstag*, Frankfurt/Main, Klostermann, 1950, pp. 106-153, p. 152.

³⁴⁴ Robert B. Pippin, “Blumenberg and the Modernity Problem”, *The Review of Metaphysics*, v. 40, n. 3, marzo, 1987, pp. 535-557.

³⁴⁵ Ingram, “Blumenberg and..” *op. cit.*, p. 16.

que realiza Blumengerg pues, como señala Monod, la redefinición del progreso en términos de “reducción de los males” no permite responder a la crítica que lo ve como un vector ideológico, como coartada de la expansión planetaria de la explotación de recursos a favor de intereses mercantiles y, en última instancia, como un mecanismo de industrialización enajenante en contra de todo propósito propiamente humano.³⁴⁶

Tal vez este conflicto puede verse matizado por el hecho de que, para Blumenberg, la técnica no refiere únicamente a elementos materiales (herramientas), sino también lingüísticos. En esta medida, el intento de Blumenberg de responder a los intelectuales de corte continuista mediante una revaloración de la curiosidad humana le permite, simultáneamente, realizar una crítica del complejo científico omnipotente (*Wissenschaftsbetrieb*), para abrir posibilidades de interpretación que pongan en el centro de debate la capacidad narrativa del ser humano, es decir, su habilidad para enfrentar a lo absoluto de manera creativa y dialógica. A nuestro parecer, el talón de Aquiles de su teoría estriba en su incapacidad de explicar cómo la idea de progreso pudo enmascarar intereses distintos de los del conocimiento, que llevaron, en términos factuales, a cualquier cosa menos a la reducción de los males. Este último punto se haría patente de manera indirecta en la correspondencia entre Blumenberg y Schmitt. Antes de desarrollar los alcances filosóficos de dicho diálogo, nos dedicaremos en los siguientes dos apartados a ligar los postulados acerca del cambio histórico sostenidos por Blumenberg con la concepción del ser humano que se subyace a dicha elaboración y a reconstruir ciertas recepciones críticas de *La legitimidad...*

3.6. Concepción del ser humano en Blumenberg

El señalamiento de Schmitt, “toda idea política adopta una actitud determinada frente a la naturaleza del hombre y presupone que el hombre es bueno o malo por naturaleza”³⁴⁷ puede ocuparse como herramienta para entender la antropología que subyace a las elaboraciones del cambio histórico en el debate de la secularización. Las lecturas del umbral histórico moderno presuponen una antropología –en el sentido laxo del término–, pues las posibilidades pasadas y futuras se explican, en gran medida, como determinadas por una

³⁴⁶ Monod, *La querrela... op. cit.*, p. 316.

³⁴⁷ Schmitt, *Teología política... op. cit.*, p. 51.

naturaleza humana prescrita. De esta forma, cada nueva etapa histórica funciona, en el caso de Schmitt y de Blumenberg, como un golpe de caleidoscopio, es decir, como un movimiento en el que piezas fijas (que componen a la naturaleza inmutable del ser humano) se rearticulan constantemente para crear paisajes distintos.

En el caso específico de Blumenberg, el problema antropológico juega un papel fundamental que fue tematizado durante la última fase de su producción (que comienza con *Trabajo sobre el mito*)³⁴⁸ pero que ya se adivina en la etapa de *La legitimidad...*Sus convicciones antropológicas están forjadas en función de los postulados de Paul Alsborg, Arnold Gehlen y Erik Rothacker, a quienes reconoce explícitamente como las autoridades que le permitieron esbozar una imagen del hombre como ser carente (*Mangelwesen*). Esta lectura hace del humano una criatura determinada por su falta de adaptabilidad al entrono que no puede responder de manera automática a los estímulos exteriores (tal como sí pueden hacerlo los animales mediante su instinto).³⁴⁹ Así, su adaptabilidad precaria lo habría obligado a desarrollar una enorme plasticidad en su esfuerzo de perseverar en la vida ante las amenazas de la naturaleza en acto.

Si bien, en un primer momento, las amenazas de lo absoluto proceden del espacio que el hombre primitivo habitaba (es decir, de la hostilidad del entorno natural), también los propios esquemas contruidos por la humanidad pueden, una vez que han agotado su potencia transformadora, convertirse en estructuras opresivas: tal es el caso del andamiaje religioso que, tras haberse consolidado como medio para enfrentar a la realidad, tomó la forma de un absolutismo teológico. Es por ello que el Dios absoluto del nominalismo, a la vez amenazante y terrible, que excluyó a la participación humana de la construcción del sentido del mundo y

³⁴⁸ En *Trabajo sobre el mito* el argumento historicista de La legitimidad es neutralizado y generalizado como antropología. Este momento es caracterizado como el inicio de un “giro antropológico” en el pensamiento blumenberguiano. Oliver Müller, *Sorge um Vernunft*, Paderborn, Mentis Verlag, 2005, p. 18.

³⁴⁹ Eric Rothacker, *Philosophische Anthropologie: Vorlegungen us den Jahren 1954-54*, Bonn, Bouvier Verlag, 1982, Paul Alsborg, *Das Menschheitsrätsel: Versuch einer biologischen Lösung*, Viena, Sensen-Verlag, 1937 y Arnold Gehlen, *Der Mensch: seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Frankfurt, Kostermann, 2016. Blumenberg cree que *Der Mensch* de Gehlen es la obra más importante del pensamiento alemán del siglo XX después de *Ser y Tiempo*. Ellos son la base de sus elaboraciones en *Trabajo sobre el mito* y *Descripción del hombre*. La noción de ser carente (*Mängelwesen*) es sumamente controvertida, pues aunque Blumenberg nunca emplea dicho término en sus obras mayores, mucha de la bibliografía secundaria la usa para describir su postura. La única referencia explícita al término aparece en un artículo en el que describe al trabajo de Gehlen como seminal (*Grundlegend*), a pesar de sus intenciones cuestionables. Hans Blumenberg, “Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rethorik” en *Wirklichkeiten in denen wir leben*, p.115. *Apud.*, Kroll, *op. cit.*, p. 228.

generó fracturas en el edificio teológico, abrió un camino que permitió al ser humano rebelarse contra lo absoluto. Así, la idea de la autoafirmación inmanente –basada en la racionalidad científica– pudo surgir y ocupar un espacio ya vacante.³⁵⁰ De acuerdo a Blumenberg, las estructuras despóticas de significado (sean teológicas o de cualquier otra índole) terminan por sustituir, en los albores de la modernidad, aquellas imposiciones originales del absolutismo de la realidad y se tornan aquello que se presenta como amenazante.³⁵¹

Lo que se dibuja en la elaboración de Blumenberg es la figura de un hombre mal adaptado, pobre en instintos y, en esa medida, determinado por una apertura total al mundo (*Wettoffenheit*). Ésta lo vuelve objeto de padecimiento ante las determinaciones absolutas de la realidad, pues le permite relacionarse con lo exterior pero también lo obliga a estar siempre sometido frente a algo que lo excede y a depender de ello. Es por esta razón que el hombre se sitúa siempre como una pieza en posición defensiva, pues su autopreservación depende de su capacidad para crear mecanismos que le permitan sobrevivir a dichas presiones de manera exitosa. En esta medida el autoempoderamiento del hombre no se entiende, en la elaboración blumenberguiana, en el marco de la *hybris* griega, sino en la lógica de la supervivencia, como un elemento positivo que le permite a un ser débil sobrevivir a aquello que lo supera.

La descripción del hombre como ser carente vuelve necesaria la explicación de los mecanismos mediante los cuales ha sobrevivido y, en cierto sentido, dominado el mundo. Según Blumenberg, la presión de lo que se le presenta como ineluctable al ser humano lo obliga a generar descargas (*Enlastungen*), es decir, gestos mediante los cuales se generan

³⁵⁰ Es por esto que muchas veces se dice que la deficiencia cumple en Blumenberg una función heurística, sin adquirir el estatus de un axioma ontológico. Con esto se busca distanciar a Blumenberg del conservadurismo de la miseria. Este filósofo considera a esta corriente del “conservadurismo de la falta” (*Misere-Konservativismus* o *Mangel-Konservativismus*), como parte de un ataque a la modernidad desde la ontología, pues afirma que las compensaciones del hombre para superar su carencia son ciegas ante la imposibilidad de cambiar su núcleo sustancial. Esta rama de pensamiento, que considera al hombre como un ser determinado por una carencia, está usualmente asociado un pensamiento depresivo. En el caso específico de Gehlen, Sloterdijk critica la contradicción que se aloja en la idea de apertura al mundo (*Weltoffenheit*)t como característica que proviene de la carencia, cuando para él, en realidad, es una fuente de riqueza inmensa antes que de una constatación de escasez ontológica. v. Peter Sloterdijk, *Sphären III. Schäume, Plurale Sphärologie*. Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 2004, p. 688. *Apud.*, Kroll, *op. cit.*, p. 225.

³⁵¹ Como consecuencia de dicha interpretación, se ha asociado a Blumenberg con Habermas, Rorty y Foucault, como un filósofo que asume que el hombre, al intentar hacerse cargo creativamente de sí mismo, termina sometido por sus propias elaboraciones. El mecanismo de autoafirmación que Blumenberg describe le permite tomar distancia de lo absoluto y crear un paréntesis entre las estructuras despóticas de significado para dar a luz a nuevas posibilidades de relación con el mundo. Es éste mecanismo el que se pone en marcha en el inicio de la Edad Moderna. Franz Josef Wetz, *Hans Blumenberg zur Einführung*, Hamburgo, Junius, 2014, p. 216.

dispositivos que le permiten distanciarse de la realidad. Así, para aliviar la presión del absoluto, el hombre está forzado a quitarse una carga y hacer de sus propios déficits un lugar de oportunidad. Dado que se encuentra mal adaptado al mundo y carece de las habilidades que otros seres vivos poseen para sobrevivir, debe replegarse en el *logos* para lidiar y compensar su carencia de mundo. Las *descargas* permiten establecer cierta distancia ente el objeto y el concepto y, en consecuencia, entre el lenguaje y el hombre. La conciencia de los límites del lenguaje (y la distancia entre el hombre y el mundo) sólo puede ser atendida, de acuerdo a Blumenberg, mediante historias, mitos y narraciones poéticas que otorguen sentido al actuar. Es por ello que su simpatía yace con los sofistas –quienes abogan a favor de la retórica como forma de racionalidad– antes que con la filosofía propiamente entendida, es decir, aquella de Platón y Aristóteles. El enorme problema que plantean las amenazas concretas a la existencia humana hace casi evidente la necesidad de una afirmación del ser humano ante lo que se le presenta como ajeno.³⁵²

Ahora bien, el hecho de que el ser humano haya sobrevivido a pesar de su deficiente disposición biológica, se debe a que ha logrado establecer vínculos con la realidad de manera indirecta y metafórica, y con ello llenar el vacío de sentido mediante herramientas simbólicas. Por ello el lenguaje, antes que valor referencial, tiene para Blumenberg una función pragmática, pues su contenido determina un mundo (es decir, estructura al mundo de manera total) y ofrece una orientación ante aquello que no puede ser reducido conceptualmente. La retórica es el ámbito que ofrece las herramientas requeridas para mediar entre los hombres y la naturaleza, es una técnica que le ha permitido al humano sobrevivir, reducir el miedo, el dolor y el aburrimiento.³⁵³ Por eso algunos comentaristas han enfilado al hanseático en las filas del “criticismo cultural post-restitutivo”, como un agente defensor de la modernidad –aunque un agente muy particular.³⁵⁴ A diferencia de aquellas posturas que buscan restituir a la modernidad como proyecto enteramente viable, Blumenberg se posiciona de manera crítica frente a dicha tradición y muestra las posibilidades técnicas (lingüísticas) del hombre

³⁵² Su trabajo se preocupa por el hombre y su autonomía, su capacidad de dar forma a su mundo. En esta medida, la actualidad no implica un entumecimiento ni una alienación sino la simple voluntad de permanecer en la vida. Éste no es un mundo mejor que los anteriores ni el mejor de los mundos posibles. Kroll, *op. cit.*, p. 30.

³⁵³ Palti, “From Ideas to Concepts...” *op. cit.*, p. 205.

³⁵⁴ “Post-restitutive cultural criticism” Kroll, *op. cit.*, p. 29.

como mediaciones con el entorno, al tiempo que explica lo desastrosa que resulta la idea tecno-científica de la perfectibilidad humana.³⁵⁵

La postura de Blumenberg parte de la idea de que la técnica y la naturaleza no son polos opuestos, como gran parte de la tradición filosófica alemana sostuvo, sino realidades complementarias.³⁵⁶ El objetivo de deshacer el fundamento de dicha dicotomía es sugerir la posibilidad de integrar la tecnología –o el proceso gradual de tecnificación– al mundo de la vida (*Lebenswelt*) natural, pues la tecnología es, para Blumenberg, “el saber de cómo”, en tanto oposición al “saber por qué” y, en esa medida, el mundo de la vida no se erosiona con la tecnología, sino que existe en un estado de interacción compleja con él.³⁵⁷

Por lo anterior, es que la sofística y su defensa de la retórica representan para este pensador un acto de autoafirmación. La sofística, tal como las artes, son evidencia de todo aquello que el ser humano es capaz de hacer, aún incluso sin conocer las razones últimas de sus acciones. La suspensión de la necesidad de una justificación última de las acciones es lo que permitió, al inicio de la edad moderna, generar nuevos caminos a partir de un punto muerto. Es dicha suspensión la que permite al hombre ejercitar su creatividad para responder a preguntas viejas de nuevas maneras. Así, la técnica no implica un camino de perfectibilidad que pretenda solucionar la carencia originaria, sino un medio para llenar el vacío, es decir, un mecanismo que permite al hombre perseverar en la vida.

Ahora bien, este problema tiende un puente entre *La Legitimidad y Trabajo sobre el mito*, al que vale la pena hacer referencia. A diferencia del primer texto, donde se acepta a la razón como un logro particularmente moderno, en el segundo, el tránsito del mito al logos se

³⁵⁵ En esta medida la antropología de Blumenberg representa el puesto de la postura de Husserl que pretende dilapidar la distancia entre el sujeto y el objeto mediante una reducción fenomenológica. Para el hanseático, la distancia ontológica es necesaria para comprender la función mediadora del lenguaje.

³⁵⁶ A pesar de que Blumenberg no da nombres, probablemente se refiere específicamente a Heidegger (*Die Frage nah der Technik*) y a Ernst Junger (*Der Waldgang*), para quienes la tecnología es una manifestación del nihilismo moderno. Con ello el hanseático realiza una crítica de Husserl que anticipa sus futuras elaboraciones en *Lebenszeit und Weltzeit*.

³⁵⁷ Para Husserl, la tecnología –entendida como ciencia aplicada– es la responsable de la destrucción del mundo de la vida, en la medida en que ésta no comprende su propio significado y motivación sino que simplemente desarrolla un automatismo sin límites. En esta medida, la fenomenología funciona como una terapia para regresar al origen y cuestionar lo que parece incuestionable. En contra de esta postura, Blumenberg argumenta que la realidad es comprensible sólo desde la contingencia, es decir, desde una acercamiento técnico concentrado en lo factual. Por lo anterior, considera que Husserl es un epígono de la tradición platónica en el que la búsqueda de la verdad es una tarea infinita. Su argumento contra dicho filósofo encuentra un punto de contacto con su teoría de la llegada de la Edad moderna, pues recupera a la contingencia como punto de partida para la necesidad de autoafirmación humana. Así, la pregunta sobre la tecnología se libera del tono apocalíptico de la fenomenología v. Kroll, *op. cit.*, p. 76.

pone en cuestión y se vuelve un pasaje absolutamente ambiguo, donde las diferencias fundamentales entre estos dos tipos de racionalidad aparecen como absolutamente superficiales, como distintas configuraciones del mismo mecanismo para lidiar con la realidad. En *Trabajo sobre el mito* se rechaza la tentativa de periodizar mito y razón, de manera que ambos se nivelan como formas diferentes de lidiar con el mundo exterior, como mecanismos antropológicos complementarios e incluso, como constantes metafísicas. Aquí la racionalidad moderna pierde su especificidad, pues razón “significa únicamente ser capaz de lidiar con algo”, y no da cuenta ya de una elaboración posterior y refinada de aquello que se había presentado míticamente de manera imperfecta.³⁵⁸ A pesar de lo distante de ambas propuestas, según Ingram, el historicismo de *La legitimidad..* y el metasistema de *Trabajo sobre el mito* pueden conciliarse cuando se entiende que los universales, sean sean míticos o racionalistas, son estructuras simbólicas que surgen en respuesta al problema del absolutismo de la realidad.³⁵⁹ Así, la permanencia del mito no se atribuye a la existencia de arquetipos que dan cuenta de patrones universales de significado, sino que se explica por su capacidad de adaptabilidad a distintos contextos, sin mantener nunca un núcleo semántico.³⁶⁰

En lo anterior se hace evidente que su lectura del devenir histórico está fuertemente atravesada por una determinación acerca de las relaciones fundamentales que entabla el hombre con su entorno. Parece curioso que, si bien el esquema de mutación epocal que propone este filósofo busca consolidarse como contrapunto a aquel de las teorías continuistas y, particularmente, a la formulada por Schmitt, las imágenes del hombre que presentan ambos pensadores coincidan de manera general. Tanto Schmitt como Blumenberg parten de una antropología de la carencia, es decir, presuponen una deficiencia originaria del hombre (a pesar de que no pueden entenderse como dos variedades de una misma antropología reaccionaria, pues sus proyectos son abismalmente distintos). Mientras Schmitt considera que el hombre tiene una carencia fundamental que solo puede ser superada por

³⁵⁸ En esta medida, la razón es simplemente aquello que permite al ser humano lidiar con lo absoluto.

³⁵⁹ Ingram, “*Blumenberg and...*” *op. cit.*, p. 11.

³⁶⁰ El mito sobrevive mediante un cierto proceso de selección natural en el que únicamente las historias mejor adaptadas al entorno sobreviven. Por ello no existe un cumplimiento teleológico de las herencias culturales sino un devenir impredecible. Aún así, como señala Ingram, es inquietante que Blumenberg hable de la historia como un proceso de optimización evolutiva en sentido darwiniano. Al interponer la cultura entre sí misma y la naturaleza humana, se cambia el peso de la adaptación a un cuerpo fantasma artificial, es decir, a uno compuesto por formaciones simbólicas (lenguaje, mito, arte, ciencia). Si lo que evoluciona es la humanidad o la cultura no es claro. En cualquier caso, permanece la idea es que hay un problema contante (el absolutismo de la realidad) que proporciona una vara objetiva para medir el progreso a través de épocas distintas. *Ibid.*, p. 12.

compensaciones absolutas (y no por el hombre mismo, como sostenía Marx), para Blumenberg la tecnología, entendida en el sentido anteriormente descrito, es un medio legítimo para afrontar los retos que la realidad postula. Blumenberg dice: “Nosotros somos también muy malos, eso es seguro. Pero no somos tan malos como para serlo con una conciencia tranquila ¿esto es poco? Oh, yo creo que, tomando en cuenta lo que podemos esperar del hombre, esto es mucho”.³⁶¹ Esta sentencia marca una distancia, aunque mínima, entre la posición de los dos autores que aquí nos interesan. Mientras uno busca señalar los peligros de las elaboraciones humanas, otro se aferra a los pequeños rastros esperanzadores en ellas. Antes de continuar con la elaboración de los puntos de divergencia y convergencia entre Schmitt y Blumenberg, pasaremos a analizar la recepción de la obra del hanseático por Karl Löwith y Hans-Georg Gadamer.

3.7. Recepción de *La legitimidad*

Para hacer un recuento del debate entre Carl Schmitt y Hans Blumenberg surgido a partir de *La legitimidad...*, vale la pena detenerse antes en el proceso de recepción de la obra de Blumenberg dentro de la red de investigadores directamente involucrados en el debate de la secularización, pues esto permite que se iluminan algunos puntos que serían luego puestos a debate en su intercambio epistolar que analizaremos. Para ello nos centraremos en las respuestas ofrecidas por Karl Löwith y Hans-Georg Gadamer, dos participantes prominentes del debate de la secularización que escribieron una reseña colaborativa tras la publicación del libro de Blumenberg mediante la cual señalaron algunos de los puntos más controversiales de la teoría blumenberguiana. En esta medida, otorgarle importancia a estas dos elaboraciones no sólo responde a la relevancia de los autores en cuestión, sino de los problemas que sus objeciones trajeron a la superficie, pues éstas pusieron en evidencia ciertos aspectos de la estructura de las reocupaciones funcionales que resultan paradójicos o irresolubles en términos teóricos.

En el caso de Löwith, la publicación del *La legitimidad...* hizo resurgir problemas añejos que aludían a las discusiones del Congreso de Münster . Por ello, cinco años después de dicho evento, decidió publicar una reseña acerca de la última obra del hanseático en

³⁶¹ Blumenberg. *Apud.*, Kroll, *op. cit.*, p. 27.

Philosophische Rundschau. Esta reseña fue comisionada por Gadamer –quien dirigía la revista– y se dedicó a la primera parte del libro. Es importante señalar que, previo a este acontecimiento, había tenido lugar un intercambio epistolar entre Löwith y Blumenberg, donde el primero agradece la recepción (vía Suhrkamp editores) de la obra del seguro y asegura que le resultó sumamente interesante. En esta carta Löwith alaba algunas de las elaboraciones plasmadas en el libro y se asume como simpatizante de ellas (tal es el caso de la idea de autoafirmación humana como punto de ruptura frente al absolutismo teológico), lo que, sin embargo, no derivó nunca en una conciliación entre las posturas de ambos. Para Löwith, es imposible omitir el punto irreconciliable entre sus dos lecturas, pues la idea de una discontinuidad histórica entre cristianismo y modernidad, en lo que respecta a la vivencia de la temporalidad, le parece absurda y el hecho de que la metafísica post-cristiana encierra un germen cristiano le parece ineludible.³⁶² Blumenberg emitió una respuesta el 5 de enero de 1967 en la que reconoce los puntos de divergencia entre ellos y procura ser conciliador. En esta carta acepta que la modernidad depende de las premisas heredadas de la cristiandad aunque sigue sin conceder validez a la idea de continuidad en sentido fuerte, es decir, de la permanencia de una sustancia teológica –a pesar de que, desde nuestra perspectiva, Löwith nunca hubiera afirmado tal cosa. Aquí terminaría la relación cordial entre ambos.

Más tarde, Blumenberg recibió un *transcript* de la evaluación hecha por Löwith a su libro y decidió romper las convenciones del intercambio académico para escribir una carta para aclarar algunos puntos que, desde su perspectiva, provenían de un malentendido.³⁶³ En dicha carta explica que, cuando acusaba a las tesis de *Historia del mundo y salvación...* de tener un objeto dogmatizante (en su primer capítulo de *La legitimidad...*), en realidad no se refería al contenido directo del libro de Löwith, sino al fenómeno que produjo su recepción. La respuesta de Löwith a las palabras de Blumenberg resulta caballerosa pero arrogante, pues afirma que sus señalamientos son irrelevantes y elabora una crítica de los conceptos mediante los cuales Blumenberg había elaborado su defensa de la modernidad. Como corolario, afirma que el concepto de legitimidad aplicado a la historia resulta impertinente.

El intercambio no resolvió amistosamente la disputa y Löwith publicó su reseña sin modificaciones, en la cual se plantea a la siguiente pregunta:

³⁶² Carta de Löwith a Blumenberg, 26 de diciembre 1966, DLA Marbach. *Apud.*, Kroll, *op. cit.*, p. 144.

³⁶³ Carta de Blumenberg a Löwith, 14 septiembre 1967, DLA, Marbach. *Apud.*, *Ibid.*, p.145.

¿quién podría negar que la herencia de una tradición poderosa (y qué institución, en comparación con las autoridades políticas, se ha mantenido más efectiva y estable durante los últimos dos mil años que las del cristianismo institucional) es un factor codeterminante incluso para todos los comienzos relativamente comienzos? Que la idea de progreso tenga únicamente un significado regional y un origen parcial, es decir, que surge de los descubrimientos científicos y las controversias estético-literarias del siglo XII, y no de la pregunta acerca del significado y el curso de la historia como tal, es tan improbable como la afirmación de que la racionalidad y la autonomía del hombre en la modernidad son absolutamente originales e independientes. Una era sólo podría ser autónoma si comenzara consigno misma de la nada, y no dentro y en contra de una tradición histórica”.³⁶⁴

La hostilidad no está velada. Tanto en el intercambio epistolar como en este escrito puede verse de manera transparente el núcleo de la disputa, pues, a pesar de que ambos autores están de acuerdo en un sinnúmero de puntos, se mantienen en polos opuestos de la discusión acerca de lo que implicó el proceso de secularización: uno sostiene una interpretación rupturista y otro una continuista. El punto irreconciliable tiene que ver, desde nuestra perspectiva, con una cierta predisposición teórica que busca, ya otorgarle preeminencia a las continuidades, ya señalar con mano firme las discontinuidades. Por lo tanto, la afirmación de permanencia de ciertos esquemas cristianos en la modernidad es únicamente aceptada por Blumenberg en un sentido débil (aquel que se enuncia de manera vaga mediante la fórmula “la modernidad sería impensable sin el cristianismo”) y en consecuencia, le parece inaceptable derivar de aquello una continuidad histórica.³⁶⁵

Según Blumenberg, la verdadera razón de sus malentendidos con Löwith está en que la reseña de *La legitimidad...* no toma en cuenta las reelaboraciones de su teoría tras el congreso de Münster, sino que se basa en un conflicto añejo que Löwith no estuvo dispuesto a revisar. Si bien es cierto que los argumentos centrales de crítica de Löwith estuvieron dedicados a cuestiones ya planteadas en la conferencia, es indudable que el núcleo de sus diferencias no reside ahí y no podría haberse solucionado mediante una lectura más atenta del libro de Blumenberg. La incompatibilidad reside más en un posicionamiento prescriptivo divergente –que hace de uno un crítico de la modernidad y de otro un defensor reluciente de ciertos valores propios de la era moderna– que en un fallo hermenéutico por parte de Löwith.

³⁶⁴ Karl Löwith, Hans-Georg Gadamer “Die Legitimität der Neuzeit (H. Blumenberg)”, *Philosophische Rundschau*, v. 15, n. 3, p. 197. A esto agrega: “La ‘autonomía de la autoafirmación humana’, de cuya humanidad uno podría dudar, aun cuando no sea interpretada como impiedad o abandono de Dios, no constituye una autonomía originaria sino un acontecimiento aún inacabado de una larga lista de emancipación de vínculos religiosos, conceptos ontoteológicos e hipotecas teológicas”. Traducción de Damián Rosanovich.

³⁶⁵ Löwith no intenta nunca realmente establecer un vínculo sustancial. Su lectura propone que la profecía veterotestamentaria y la escatología cristiana han realizado un horizonte de pensamientos y un clima intelectual que ha *posibilitado* el concepto moderno de historia y la creencia mundana en el progreso.

Si bien la postura de Blumenberg es caricaturizada por la reseña de Löwith donde se le presenta como un defensor a ultranza del proyecto moderno y su legitimidad, es cierto que también la caracterización de la propuesta löwithiana hecha por Blumenberg resulta deformada por su descripción de ella en términos de una “continuidad sustancial”. Para Löwith, el concepto de secularización no busca en ningún momento señalar una continuidad sustancial, sino dar cuenta de un proceso de transformación mediante el cual propósitos formulados en un registro trascendente lograron encontrar un nicho en las elaboraciones inmanentes (de forma que, a pesar de que sus contenidos quedaron alienados, permaneció como productor de horizontes de sentido histórico).

A nuestro parecer, este problema de orden político-epistémico es la razón de que el intercambio entre ambos pensadores resultara infértil, pues ninguno de los dos estuvo dispuesto a hacer el esfuerzo de tomar en serio la posición contraria. Löwith ignoró la diferencia entre sustancia y función propuesta por Blumenberg –al igual que su meticulosa explicación de que la constancia lingüística no responde a una continuidad conceptual– y este último quiso imponer un sustancialismo histórico a las lecturas del primero, pasando por alto la incuestionable similitud entre ambas épocas que comparten la perspectiva del “vivir en esperanza” en función de una meta futura.³⁶⁶

Si es posible sostener que ésta sea la razón de que ambos autores nunca pudieran establecer un diálogo fructífero es porque, bien miradas, sus elaboraciones resultan mucho más cercanas de lo que podría parecer a simple vista. A Blumenberg le irritaba la idea de una sustancia auténticamente religiosa que se filtra al mundo moderno y lo determina, pero no estuvo dispuesto a reconocer que, en este punto, hay una marcada diferencia entre las posiciones continuistas de algunos teóricos de la secularización y aquella defendida por Löwith. La de este último es una crítica que se dirige tanto a la conciencia histórica cristiana como a la moderna, en tanto ambas se cobijan en la esperanza de un cumplimiento futuro de la historia (sea trascendente o inmanente), lo que Blumenberg parece haber pasado por alto.

³⁶⁶ Esta falta de disposición dialógica se muestra desde los comentarios que Löwith hizo en Münster a la presentación de Blumenberg, donde dijo: “Habiéndose hecho camino a través de la complicada forma de pensar y escribir del autor, uno no puedo sino preguntarse: para qué todo este despliegue de observaciones agudas, de conocimiento histórico exhaustivo y puñaladas polémicas contra el esquema de la secularización, cuando su crítica a ésta categoría ilegítima [secularización] termina siendo muy próxima a aquella que combate, aunque en una forma diferenciada. Karl Löwith, “Besprechung des Buches Die Legitimität der Neuzeit von Hans Blumenberg”, en *Sämtliche Schriften*, t. 2, Stuttgart, Metzler, 1983, p. 457.

La afinidad entre ambos pensadores es muy clara en su rechazo a las utopías seculares y a la idealización de la perfectibilidad humana. Sus propuestas comparten, más allá de esto, dos aspectos: el respeto por el horizonte natural y la hostilidad ante el historicismo.³⁶⁷ Ambos se posicionan como agentes críticos de la tradición dogmática de procedencia teológica y muestran una actitud escéptica ante las filosofías de la historia encaminadas a cualquier tipo de salvación. En este sentido, no es descabellado afirmar que ambos buscan asegurar la “mundaneidad del mundo” y abrir caminos para posibilitar que el hombre otorgue sentido a su actuar más allá de la fe religiosa. Joe Kroll cree que existe una angustia compartida entre los pensadores que puede formularse en los siguientes términos: “¿Qué da forma a la conciencia moderna?, preguntan ellos, y ¿cómo podemos nosotros modernos afirmarnos en contra de las afirmaciones excesivas de los modelos teológicos o escatológicos del destino humano?”.³⁶⁸ Concedemos que la preocupación fundamental en ambos autores es ésta y, sin embargo, nunca pudieron reconocerse como cómplices en el debate de la secularización.

El problema está, a nuestro parecer, en los cortes históricos que ambos establecen o, lo que es lo mismo, en el problema de la tradición (de cómo ésta se transmite y pervive): para Löwith la ruptura crucial está entre la concepción pagana circular de la temporalidad y aquella lineal y futurocéntrica –que nace con el cristianismo pero que se prolonga hasta la era moderna–; para Blumenberg, en cambio, ambas transiciones epocales (Antigüedad-Edad Media y Edad Media-Edad Moderna) se presentan como grietas profundas en la deriva existencial del ser humano. A pesar de esta marcada diferencia, ambas posturas coinciden en su rechazo a la escatología y los diseños utópicos. Aunque Löwith opta por una retirada del mundo en la resignación y la contemplación, y Blumenberg intenta rehabilitar la posibilidad de afirmar la acción del hombre sobre el mundo para, legítimamente, hacerlo más soportable, los dos parecen más cercanos –a la distancia– de lo que ellos mismos parecen haber percibido. Para Löwith no hay salida. Blumenberg ni siquiera la busca, pero reconoce y enaltece el coraje de la conjetura, es decir, el gesto de afirmar aquello que es adivinado o creado para poder lidiar con el absoluto (mitos, historias, cantos). Esta cercanía se hace aún más patente cuando se compara ambas teorías con la de Schmitt, quien realiza una crítica a

³⁶⁷ Marramao, *Cielo y Tierra... op. cit.*, p. 108.

³⁶⁸ Kroll, *op. cit.*, p. 237.

la modernidad mucho más severa que la de Löwith, y quien se convertiría en el adversario más problemático de Blumenberg.³⁶⁹

La última tentativa de ajustar cuentas entre ambos filósofos vino de parte de Blumenberg, quien en su revisión de *La legitimidad...*, publicada bajo el título de *Secularización y autoafirmación* en 1974,³⁷⁰ intentó reformular las objeciones a las tesis de Löwith y poner un énfasis, antes que en la elaboración del filósofo, en la mala recepción de su obra. Si bien este diálogo no ofreció cobijo a ninguno de sus participantes, quienes se mantuvieron distanciados, desde una perspectiva contemporánea permite actualizar su disputa en función de la siguiente pregunta: ¿vale la pena rehabilitar a la modernidad en función de sus logros parciales como refugio de una lógica opresiva? ¿O es ya un sinsentido intentar desprender su potencial destructivo de su capacidad emancipadora?, en suma, ¿qué pasado es el que debe ser rehabilitado para volver a crear un *lugar* habitable y no un *espacio inhóspito*?³⁷¹

Ahora bien, el resto de *La legitimidad...* no fue reseñado por Löwith sino por Gadamer. Su texto presenta una serie de cuestionamientos distintos a las tesis de Blumenberg que se enfocan en las figuras de Nicolás de Cusa y Giordano Bruno. Gracias a la división de labores, esta reseña evade las críticas de Löwith –con las cuales, por lo demás, no termina de concordar– para centrarse en las aportaciones eruditas del libro. Si bien su texto está escrito en un registro laudatorio plagado de elogios, en su postura es posible entrever un profundo desacuerdo con las tesis centrales de Blumenberg.³⁷² La discordancia más severa se percibe desde el inicio de su reseña, cuando señala que el concepto de secularización funciona como una herramienta legítima de interpretación: “Este concepto [secularización] ejerce una legítima función hermenéutica. Ofrece a la autocomprensión de lo dado y de lo presente una dimensión de sentido oculto, y de esta manera, señala que lo presente es más y significa más de lo que sabemos. Esto vale también, y en particular, para la modernidad”.³⁷³ Con ello se

³⁶⁹ Kroll, *op. cit.*, p. 158.

³⁷⁰ Hans Blumenberg, *Säkularisierung und Selbstbehauptung*, Berlín, Suhrkamp, 1974.

³⁷¹ La diferencia entre espacio y lugar se toma de Jean Robert, “Space”, *The international Journal of Illich Studies*, v. 6, n. 1, mayo 2018, pp. 128-131 en https://journals.psu.edu/illichstudies?fbclid=IwAR3JOqTfFNYHuscV_0kmQuwe9kifMsz8wWOC8lm7g23wiNq2fmY_Y-Cq62o Consultado el 03/05/20. Para el autor el lugar se contruye sobre los valores de uso, sobre las tradiciones, las historias y la atmósfera compartida. El espacio, en cambio, implica una abstracción matemática que vuelve homogéneo el terriro y lo priva de significación.

³⁷² Karl Löwith, Hans-Georg Gadamer “Die Legitimität der Neuzeit (H. Blumenberg)” *op. cit.*, p. 202.

³⁷³ *Ibidem*.

hace evidente el profundo desacuerdo hermenéutico entre las posiciones de Gadamer y Blumenberg, pues mientras para el primero resulta fundamental la reivindicación del término secularización como categoría de análisis filosófico, para el segundo es un simple mecanismo de encubrimiento.

Si bien Gadamer desdeña el objetivo profundo de la obra, el resto de su reseña está dedicada a reconocer los logros filosóficos e historiográficos de la obra de Blumenberg (que superan a las intenciones polémicas del primer capítulo). Esto no impidió que muchos de los elementos señalados en su reseña fueran empleados como puntos de antagonismo para el hanseático. En la segunda edición de *La legitimidad...* declara un enfrentamiento abierto contra todas las posturas de raigambre heideggeriana (entre las cuales se cuenta la de Gadamer) que valoran lo “oculto” sobre lo patente, que intentan desentrañar el movimiento profundo que escapa a la descripción de la superficie histórica.³⁷⁴ En este sentido, la empresa de Blumenberg cobra sentido como parte de un enfrentamiento contra las posturas que se fincan en un razonamiento binario irresoluble determinado por los polos profundidad-superficie. Con esto, se abre un espacio para la reflexión filosófica en que lo inmediatamente evidente se reconozca ya, de manera explícita, como una evidencia de los mecanismos que operan de manera cotidiana como taquetes de la realidad.

3.8. Recuperación tardía de los postulados de Schmitt: Koselleck y Kesting

En este apartado nos centraremos en la recuperación de la deriva schmittiana realizada por el pensamiento alemán para ofrecer un contrapunto a la interpretación blumenbeguiana de 1966. Las reelaboraciones más relevantes de las tesis de Schmitt surgieron por parte de Reinhart Koselleck y Hanno Kesting, quienes habían sido sus alumnos y gracias a lo cuales algunas de sus reflexiones alcanzaron una gran difusión. En gran medida, dicha actualización respondió a la necesidad de atacar al marxismo, al comunismo y al liberalismo en tanto manifestaciones de la ideología ilustrada durante la Guerra Fría. La crítica a la filosofía de la historia realizada por esta generación abrió líneas de investigación para explorar las construcciones conceptuales en su dimensión histórica concreta, lo cual implicó que se

³⁷⁴ Blumenberg, *La legitimación... op. cit.*, pp. 21-35.

incorporaran investigaciones preeminentemente centradas en lo social (no ya desde una perspectiva estrictamente filosófica sino de corte empírico y documental). Gracias a ellos se añadieron nuevos elementos al debate de la secularización.

Tanto Koselleck y Kesting, como Werner Sombart –aunque éste en menor medida–, formaban la tercera generación de estudiantes de Schmitt, aunque en realidad los había unido el seminario privado de Alfred Weber.³⁷⁵ Koselleck plasmó sus ideas sobre el desarrollo de la modernidad en su tesis de habilitación titulada *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*,³⁷⁶ texto que se convertiría en su primera obra de renombre. En ella analiza el horizonte filosófico que, entre el siglo XVI y el XVIII, permitió la elaboración del pensamiento utópico y posteriormente las filosofías de la historia.³⁷⁷ Kesting, por su parte, escribió sobre el tema una tesis titulada *Utopía y escatología* que sirvió como base de su libro más famoso titulado *Filosofía de la historia y guerra civil mundial. Interpretaciones de la historia de la Revolución Francesa hasta el conflicto Este-Oeste*, en estrecha vinculación con Schmitt, de quien heredó un fuerte anti-modernismo y a quien siempre reconoció explícitamente como su mentor.³⁷⁸ Si bien su carrera académica fue mucho menos fructífera que la de Koselleck (debido a sus filiaciones de derecha en un momento en que Alemania censuraba la radicalidad) el pensamiento de ambos es relevante para entender los sincretismos que se produjeron entre la obra de distintos teóricos de la secularización durante la segunda mitad del siglo XX.³⁷⁹

Tanto Koselleck como Kesting consideran que la filosofía de la historia es la distorsión utópica por excelencia de la conciencia moderna y, por ser ésta la base de los dos bloques de la guerra global (capitalismo-comunismo), su crítica es también un ataque

³⁷⁵ Kroll, *op. cit.*, p. 120.

³⁷⁶ *Ibid.*, p. 18.

³⁷⁷ La tesis se presentó en 1954 pero el libro no se publicó sino hasta 1959. Reinhart Koselleck, *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*, trad. Rafael de la Vega y Jorge Pérez de Tudela, Barcelona, Trotta, 2007. Löwith, que gracias a Gadamer había tomado una cátedra de filosofía en Heidelberg en 1952, fue el segundo examinador de la tesis. En ella hace referencia explícita a los postulados de Löwith, Reinhart Koselleck, *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1973, p. 108. Cf. Willibald Steinmetz, “Nachruf auf Reinhart Koselleck (1923-2006)” en Hans Joas, Peter Vogt (eds.), *Begriffene Geschichte. Beiträge zum Werk Reinhart Kosellecks*, Fráncfort, Suhrkamp, 2011, p. 62.

³⁷⁸ Hanno Kesting, *Geschichtsphilosophie und Weltbürgerkrieg. Geschichtsphilosophie und Weltbürgerkrieg. Deutungen der Geschichte von der Französischen Revolution bis zum Ost-West-Konflikt*, Heidelberg, Winter, 1959.

³⁷⁹ A pesar de esto es curioso que su obra retome muchas de las ideas de Walter Benjamin.

subterráneo a la política factual. Es importante agregar que, además de ser ambos pupilos de Schmitt, también fueron en cierto sentido deudores de los planteamientos de Karl Löwith. La traducción de *Historia del mundo y salvación* al alemán le fue encargada a Kesting, quien recibió ayuda de su amigo Koselleck para terminar la labor –participación que nunca fue reconocida públicamente.³⁸⁰ Esto les permitiría desarrollar una postura sincrética dentro del debate de la secularización y recuperar ciertos elementos de la formulación de Löwith en su propia elaboración sobre la conciencia histórica moderna.³⁸¹

El tema central del texto de Koselleck es la construcción de la figura del estado absolutista que, mediante la crítica moral-racional, pudo justificarse en términos neutrales e hizo posible que la burguesía evadiera la responsabilidad de tomar una posición explícitamente política. Su estudio se interesa menos en la filosofía en tanto historia del pensamiento y más en su función como vehículo de crítica social. A diferencia de las posiciones antes descritas en el debate de la secularización, él emplea una metodología que no toma como centro la historia espiritual de occidente, sino que presta atención a los factores materiales y las prácticas sociales que se articularon lingüísticamente en estos siglos (con lo cual se puso primera vez un énfasis en procesos sociales y económicos en su articulación con la formación conceptual propia de la modernidad).

Se ha dicho en muchas ocasiones que, en esta controversia, Koselleck ocupa un espacio intermedio entre Schmitt y Löwith, pues del primero recupera la idea de continuidad de los preceptos teológicos en la modernidad y del segundo la idea de la permanencia escatológica.³⁸² Sin embargo, su posición coincide también con ciertos elementos de la propuesta de Blumenberg que muchas veces son pasados por alto. En su tesis afirma que “el núcleo duro de la experiencia moderna de la aceleración, esto es, la transformación técnica e

³⁸⁰ De manera retrospectiva Koselleck confesó que rara vez había aprendido tanto como en los tres meses que le tomó traducir los tres últimos capítulos y las notas del libro de Löwith. Falko Schmieder, “Absolutismo de la realidad. Para una comprensión de la historia moderna en Hans Blumenber y Reinhart Koselleck”, en Faustino Oncina Coves y Pedro García-Durán (eds.), *Hans Blumenberg: Historia in/conceptual, antropología y modernidad*, Valencia, Pre-Textos, 2015, p. 104.

³⁸¹ La enorme influencia de las tesis de Löwith habían sido descritas en términos de un “efecto dogmatizante” por Blumenberg. Blumenberg, *La legitimación... op. cit.*, p. 22.

³⁸² Hay un debate en este punto, pues mientras algunos académicos leen la obra de Koselleck en clave schmittiana, otros como Joas sostienen que se posiciona más cerca de la obra de Löwith. Hans Joas “Die Kontingenz der Säkularisierung. Überlegungen zum Problem der Säkularisierung im Werk Reinhart Kosellecks”, en Hans Joas, Peter Vogt (eds.), *Begriffene... op. cit.*, pp. 319-338.

industrial de la sociedad humana, ya no es deducible a su vez de premisas teológicas”.³⁸³ En esta idea podemos ver la tesis continuista de Löwith y Schmitt reformulada en términos de la experiencia moderna de la aceleración, pero también un posicionamiento de filiación blumenberguiana que afirma una discontinuidad histórica profunda entre modernidad y cristianismo. Por esto, la propuesta de Koselleck puede entenderse como una tercera vía en el debate que no considera a la modernidad como un efecto retardado y bastardo del pensamiento cristiano, ni tampoco como un comienzo auténtico, sino como una deriva que parte del pensamiento religioso (alquímico-científico-teológico) que deviene como una nueva potencia. Desde la perspectiva koselleckiana, el fenómeno moderno no puede entenderse como resultado de una simple transformación –de una secularización– sino de una fuerza que muta y adquiere consistencia propia. Por ello, la aceleración de la era industrial no puede entenderse como un derivado de las premisas teológicas del medioevo ni del mesianismo apocalíptico, sino como una creación que se escinde de ellos para crear un mundo nuevo.

Para Koselleck la clave del cambio está en el periodo de transición conceptual que se da entre 1750 y 1850 (*Sattelzeit*), en el que se gesta no sólo una transformación conceptual (basada en la temporalización, ideologización, democratización y politización de los conceptos), sino la mutación de prácticas y dinámicas sociales que llevaron al estallido de revoluciones políticas y económicas.³⁸⁴ Además de esta modificación conceptual profunda, él sostiene como característica central de la modernidad la inversión de la relación sujeto-objeto, es decir, la hipostatización que hace de la historia un ente independiente de los fenómenos humanos. En esta medida, la arqueología de los singulares colectivos (tales como el de Historia, Revolución, Progreso etc.), le permite hacer que los conceptos revelen partes de las experiencias históricas que les dieron lugar.³⁸⁵ Según Koselleck, es precisamente durante el *Sattelzeit* (tiempo a caballo) que se gesta un catálogo de nuevos conceptos y una temporalización (*Verzeitlichung*) del patrimonio lingüístico que se hace evidente en la

³⁸³ Reinhart Koselleck, “Acortamiento del tiempo y aceleración. Un estudio sobre la secularización” en *Aceleración, prognosis y secularización*, trad. Faustino Oncina Coves, Pre-Textos, Valencia, 2003, p. 63.

³⁸⁴ Reinhart Koselleck, “Introducción. Diccionario histórico de conceptos político-sociales básicos en lengua alemana”, trad. Luis Fernández Torres, *Anthropos*, p. 223, abril-junio 2009, p. 95.

³⁸⁵ De acuerdo a Falko Schmieder es probable que la expresión “singular colectivo” la haya tomado Koselleck de Johannes Hening, “Die Geschichte des Wortes Geschichte” en *Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, XVI, 1938, pp. 511-521. Schmieder, “Absolutismo...” *op. cit.* p. 113.

aparición de los singulares colectivos como Historia o Progreso. Su surgimiento es relevante, pues ellos funcionan a la vez como índices y factores del cambio histórico, es decir, que son resultado de los movimientos en la historia social –depositarios de experiencias históricas concretas– pero también agentes que actúan sobre la propia conformación del devenir histórico.

Es curioso que la categoría de temporalización en su obra funciona en cierto sentido de manera análoga a la categoría de mundanización de Löwith, pues le permite rescatar la idea de que ciertas entidades conceptuales fundamentales para el mundo moderno se derivan de premisas escatológicas rearticuladas en términos inmanentes. A pesar de que, para ambos autores, el fenómeno se explica en términos de una transposición de la concepción originalmente trascendente de la utopía a la historia, en la formulación de Koselleck la constitución de la forma de historicidad moderna no sería producto de las determinaciones impuestas por la idea de progreso sino, más precisamente, por la aceleración de las formas concretas de vida, lo cual no responde ya a las premisas extramundanas de la escatología. Por ello rastrea las transformaciones de las dinámicas sociales que esta idea produjo, pues ellas determinan las formas en que se rigen tanto los tiempos interiores del hombre como los tiempos exteriores de la economía y la política a partir del siglo XVIII.

A esto se aúna una idea de corte schmittiano que Hanno Kesting desarrolló y que Koselleck suscribe: la filosofía de la historia es antes que una consecuencia inesperada y arbitraria de la escatología un instrumento ideológico de planeación política. En esta medida, el mundo moderno no puede leerse como un efecto inesperado de la deriva teológica, sino como el resultado indirecto de los intereses de la burguesía, es decir, como producto de las estrategias que esta clase empleó para salvaguardar sus intereses.

Ahora bien, la experiencia moderna depende, según Koselleck, de la emergencia histórica de los conceptos singulares colectivos (a la vez índices y factores del cambio) que permiten hacer de ciertos elementos abstractos entidades personificadas y universales que instituyen una nueva forma de legitimación del obrar basada en la novedad. En este aspecto fundamental, la propuesta de Koselleck coincide con la Blumenberg, pues para ambos la idea de legitimación por novedad (y no ya por tradición) es uno de los centros neurálgicos de las dinámicas conceptuales modernas, y dicha configuración sólo puede concebirse como producto de una trama de relaciones ajenas al mundo medieval.

Si bien Blumenberg conceptualiza el periodo de transición en términos de *Schwelldenzeit*, es decir, como tiempo-umbral en el que la esfera de lo humano se extiende para abarcar la totalidad del sentido del mundo y, para Koselleck, la transformación epocal del *Sattelzeit* excede la simple autonomización de lo humano y está referida también a la de los conceptos singulares colectivos frente a los propósitos inmediatos de quienes los formularon, su argumentación coincide en el hecho de reconocer que el destino de la historia no está completamente sometido a los designios humanos. Según Koselleck el hombre moderno es, a partir de la modernidad, el enclave racional que, mediante su creación, estructura la historia (a pesar de que no tenga control sobre ella); para Blumenberg la función de descarga (*Entlassungsfunktion*) y el afán de autohabilitación (*Selbsmächtigungstreben*) de estos conceptos implica también la formación de estructuras que terminan por volverse independientes y coaccionan de cierta manera el devenir histórico.³⁸⁶ La clave para entender estos procesos sería, por lo tanto, no la autoafirmación del hombre sino el cambio central de la hegemonía en el terreno histórico (primero trasladada de Dios al sujeto y después del sujeto al objeto, produciendo un lento proceso en el que propiedades originalmente asignadas a la divinidad terminarán, tras la elaboración moderna, volviéndose fuerzas que parecen desenvolverse de manera autónoma y que pueden resultar incluso opresivas).³⁸⁷ Así, si bien la teoría de Koselleck parte de la base de que las filosofías de la historia recuperan el vocabulario y ciertas estructuras de la historia sagrada –a diferencia de Blumenberg, que niega dicha continuidad–, la modernidad se entiende también como un proyecto autónomo que se reapropia de categorías en desuso tras la crítica de la religión ilustrada y las inserta dentro de un nuevo horizonte de sentido que se construye a partir del contexto de la economía política.³⁸⁸

Esta posición intermedia en el debate de la secularización, compartida por Kesting y Koselleck, coincide también con la elaborada por Odo Marquard en el hecho de que la historia es interpretada como la ejecución concreta de cierta posición de autonomía del hombre: “su misión es la demostración concreta de la siguiente tesis: el ser humano hace su

³⁸⁶ Reinhart Koselleck, “Historia social e historia de los conceptos” en *Historias de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*, trad. Luis Fernández Torres, Trotta, Madrid, 2012, pp. 9-26.

³⁸⁷ Schmieder, “Absolutismo...” *op. cit.*, p. 109.

³⁸⁸ El caso más evidente es el de la figura de la mano invisible. *Ibid.*, pp. 112-115.

mundo y en tal medida que, incluso allí donde supuestamente no tiene más remedio que aceptar lo dado, esto puede explicarse por el hecho de que simplemente ha olvidado que él mismo era su creador”.³⁸⁹ Mediante esta estrategia, la argumentación de Kesting y Koselleck pudo conciliar ciertos aspectos de las teorías continuistas de la secularización con aquellas basadas en la discontinuidad. Esto generó nuevas narrativas que permitieron explicar un proceso de mediación conceptual entre lo que el hombre considera prerrogativa suya y aquello se posiciona como superior a sus fuerzas.

Como hemos señalado con anterioridad, la narrativa de la secularización se volvió predominante en algunas ramas de la vida intelectual alemana de los cincuenta porque permitía situar la catástrofe alemana dentro del marco más general de una crisis de occidente y, en esa medida, fungió como herramienta de orientación dentro de una crisis de identidad. Esto se muestra claramente en que, tanto para Kesting como para Schmitt, éste fue el medio para negar la legitimidad de la modernidad liberal y atribuir la crisis permanente al “autoempoderamiento prometico”.³⁹⁰ Para ambos, la causa de la autodestrucción de Alemania nace de la *hybris* moderna que se había manifestado tanto en el terreno político como en aquellas filosofías políticas basadas en el empoderamiento humano que, al sostener la agencia humana como motor del desarrollo histórico, no pueden sino desembocar en la desgracia. De esta manera, la interpretación de la secularización adquiere, para Koselleck y Kesting, un contenido inequívocamente antimoderno –heredero de la crítica a la política liberal de Schmitt– que no está presente en formulaciones continuistas tales como la de Löwith y que permitió a dicha categoría fungir como herramienta argumentativa en el marco de la Guerra Fría.³⁹¹

Según Joe Kroll, el argumento continuista de la secularización –encarnado, en mayor o menor medida, en la posición de Kesting y Koselleck– fue eficaz en tanto que permitió a los historiadores y filósofos alemanes sentir que estaban un paso adelante en la penetración intelectual frente a la derrota fáctica, al tiempo que fungió como una suerte de sustituto de

³⁸⁹ Odo Marquard, “¿Hasta qué punto puede ser irracional la filosofía de la historia?” en *Las dificultades con la filosofía de la historia*, trad. Enrique Ocaña, Pre-Textos, Valencia, 2007, p. 80. *Apuđ.,Ibid.*, p. 112.

³⁹⁰ Cf. Jan-Werner Müller, *A Dangerous...op. cit.*, p. 109.

³⁹¹ Aunque Löwith fuera también un anti-modernista, sus razones eran muy distantes a las de estos pensadores. Su crítica a la secularización no rechaza el afán de autohabilitación humano sino la pervivencia del pensamiento futurístico en la filosofía de la historia. Sin embargo, tanto Kesting y Koselleck, como algunos grupos de creyentes –que querían defender un núcleo católico en contra de las que consideraban perversiones seculares– derivaron de las tesis de Löwith una fuerza anti-moderna con propósitos ajenos a los del autor.

las narrativas de la filosofía de la historia. Autores como Habermas, por ejemplo, consideraron este intento de superar la crítica positivista de la filosofía como una tentativa conservadora y falaz de generar nuevas narrativas.³⁹²

Las propuestas de ambos autores sirven para demostrar que el esquema propuesto en el primer capítulo de esta tesis, a saber, el que establece una cartografía del debate de la secularización en función de una dimensión descriptiva (basada en los polos continuidad-discontinuidad) y una dimensión prescriptiva (basada en los polos reivindicación-vituperio) sólo funciona como un mapa preliminar para entrar en los problemas que dicho debate plantea. Cada propuesta singular engloba un cúmulo de problemas que la vuelve incomparable, en términos absolutos, con las del resto de los autores. Más aún, este panorama está determinado por una complejidad que resulta irreductible esquemáticamente. Nuestro esfuerzo por recuperar el mayor número de voces en este debate responde a la necesidad de arrojar luz, desde diversos ángulos, al problema de la transición entre el mundo medieval y el moderno, pues éste resulta determinante para las posibilidades actuales de lectura del pasado y de proyección hacia el futuro – incluso si la actualidad no es ya propiamente una simple prolongación de la era moderna.

³⁹² Sostiene que dichas tesis responden a un neoconservadurismo a ultranza. Jürgen Habermas, “Verrufener Fortschritt – verkanntes Jahrhundert. Zur Kritik der Geschichtsphilosophie”, *Merkur* 14:5 (1960): 468-477, 469. *Apud.*, Kroll, *op. cit.*, p. 125

4. El debate intelectual Schmitt-Blumenberg

4.1. La respuesta de Schmitt: Teología política II

Como respuesta a las tesis de Blumenberg, Schmitt publicó en 1969 un epílogo al texto en el que había estado trabajando y que recibió el título de *Teología política II*. El escrito surgió originalmente con la intención de responder a los cuestionamientos que Erik Peterson había lanzado contra *Teología Política* muchos años atrás y fue pensado como contribución para el volumen de homenaje (*Festschrift*) al canonista Hans Barion.³⁹³ A Schmitt y Barion los unía un profundo desdén por las reformas introducidas por el Concilio Vaticano II, en este contexto es que cobró renovada relevancia para Schmitt regresar al tema de las relaciones entre teología y política.³⁹⁴ En este texto el jurista regresa, 47 años después de su elaboración original, sobre algunos de los problemas que su *Teología política* había dejado sin resolver y continúa elaborando una crítica abierta a las posturas que, a lo largo de los años, habían pretendido solucionar el problema de las relaciones entre lo político y lo teológico mediante una idea discontinuista simple.

Dicho proyecto de vejez responde a algunas inquietudes que habían sido constantes a lo largo de toda su trayectoria intelectual, principalmente aquella relacionada con el potencial devastador de las utopías seculares y el ímpetu neutralizador de la racionalidad instrumental, entendidas ambas como productos de la *hybris* moderna. La repulsión de Schmitt hacia el orden mundial dictado por el complejo de la tecnociencia, fundada en el presupuesto de que el despliegue pretendidamente neutral de sus potencias atenta contra la naturaleza misma del ser humano y elimina a su paso lo trascendente, se desarrolla más claramente aquí que en sus

³⁹³ Nos referimos aquí al ensayo *El monoteísmo como problema político*, en el cual Peterson intenta impugnar la posibilidad de una teología política cristiana ([1951] 1999). Sobre la obra de Peterson y sobre este texto en particular v. Apartado 2.5 de esta tesis.

³⁹⁴ A pesar de que ambos veían con desaprobación las resoluciones del Concilio, Barion no compartía la posición de Schmitt en lo que respecta a la conexión entre política y teología, pues no creía que hubiera una afinidad entre iglesia católica y forma política (en este sentido concuerda con Peterson) Tal desacuerdo había sido enunciado por Barion en 1968 en el volumen de homenaje a Schmitt. Hans Barion, “‘Weltgeschichtliche Machtform’? Eine Studie zur Politischen Theologie des II. Vatikanischen Konzils.” [1968] en *Epirrhosis: Festgabe für Carl Schmitt zum 80. Geburtstag.* Hans Barion et al. (eds.), Berlin, Duncker & Humblot, 2002, pp. 13–59.

trabajos previos. Es por lo anterior que su énfasis pasó de estar en los peligros de la neutralidad jurídica en *Teología política*.. a los más generales de la neutralidad técnica en *Teología política II*. En el segundo libro surge también un elemento mitológico que resultaría objeto de discusión en su intercambio con Blumenberg, a saber, la dimensión del hombre moderno que justifica su acción sobre la base de la curiosidad y el afán de novedad, lo que para Schmitt resulta una aberración que no puede sino resultar catastrófica en el terreno de lo político.

Conviene hacer énfasis en que, para este momento, el concepto de teología política había sido reelaborado en términos sociales por la extendida “nueva teología política” de J. B. Metz y apropiado con este sentido por los movimientos de izquierda, sobre todo por aquellos asociados a la teología de la liberación que habían ganado gran fuerza en su lucha contra los regímenes totalitarios en América Latina.³⁹⁵ Por ello, en *Teología Política II*, Schmitt buscaba denunciar también la apropiación de dicho concepto por parte de aquellos que, desde su perspectiva, no eran mejores que los revolucionarios seculares. Ahora bien, durante la etapa de gestación de este texto, en agosto de 1969, Schmitt recibió de manos de su colega Gerd Giesler –uno de sus interlocutores cercanos de la época– una copia *La legitimidad...*, lo que lo motivó a agregar un epílogo.³⁹⁶ Esta gran obra representó el último desafío intelectual contra el cual Schmitt dirigió sus esfuerzos.³⁹⁷

El presente capítulo de la presente tesis está dedicado, en primer lugar, a realizar una reconstrucción de las objeciones plasmadas en el texto schmittiano a las teorías de Peterson y Blumenberg; en segundo, a hacer un análisis del diálogo epistolar que surgió entre el jurista y el hanseático a partir de este evento con el objetivo de rastrear los puntos de divergencia entre ellos, pero también para señalar los presupuestos acerca del cambio histórico que comparten; por último, se señalarán aquellos aspectos en donde la conversación entre ambos pensadores ayuda a clarificar los puntos débiles de cada teoría y, a partir de ello, elaborar una

³⁹⁵ Un dato secundario, pero interesante, es que Metz fue colega de Blumenberg en Münster. Kroll, *op. cit.*, p. 245.

³⁹⁶ Schmitt escribió, junto al título de la obra *Tantum novitatem in Israel non inveni* (no he encontrado una novedad tan grande ni siquiera en Israel), haciendo eco de la historia del centurión, el primer gentil converso en Mt (8:3-15) que dice *Non inveni tantam fidem in Israel* (no he encontrado una fe tan grande ni siquiera en Israel). Para una interpretación v. Schmitz/Lepper, “Logik der Differenzen...”, *op. cit.*, p. 285-293.

³⁹⁷ *Ibid.*, p. 254.

breve reflexión acerca de los problemas no resueltos del debate de la secularización que, desde nuestra perspectiva, permanecen vigentes hasta el día de hoy.

Ahora bien, antes de reconstruir los argumentos de Schmitt, es importante tener en cuenta dos factores. Por una parte, la distancia que separa el contexto de publicación de este segundo texto y el de Peterson, cercano a “cultura de la crisis” propia del periodo de entreguerras. Por otra, el hecho de que, para este momento, la presencia académica de Blumenberg estaba en punto más alto, mientras que la de Schmitt había casi desaparecido, pues llevaba desde 1945 en lo que podría entenderse como un aislamiento intelectual. En consecuencia, mientras para el primero esta discusión era tan sólo un punto de partida, para el segundo representaba un esfuerzo por sostener muchas posiciones intelectuales de manera retrospectiva (a pesar de lo que podría interpretarse por la falsa modestia depositada en la descripción de su texto como “un pequeño trabajo hermenéutico de vejez”).³⁹⁸

En realidad, podría decirse que *Teología política II* funciona a la manera de un testamento intelectual en el que Schmitt defiende la labor intelectual de toda su vida de los embates más emblemáticos contra su obra, a saber, del intento de negación de toda teología política en términos teológicos (Peterson) y aquélla formulada en términos científicos (Blumenberg), pasando por la críticas que recibió de Hans Barion, Hans Maier, Ernst Feil, J. B Metz y Ernst Töptisch. Así, este texto es una respuesta a las diferentes vertientes del rechazo a la mezcla schmittiana entre teología y política, con especial énfasis en las de Blumenberg y Peterson, pues ambos comparten la idea de que la propuesta de Schmitt no sólo es políticamente sospechosa sino también inútil para dar cuenta de la posición de la religión respecto a la política en la modernidad.³⁹⁹

La argumentación de Schmitt se opone a dichas interpretaciones y busca señalar la superficialidad de las lecturas que pasan por alto la presencia de una dimensión trascendente en todo discurso político. Como hemos señalado en el segundo capítulo, su elaboración del vínculo entre teología y política parece responder antes a una necesidad de orden práctico y a una genealogía de tipo estructural que a una reivindicación ciega de instancias absolutas. En este sentido resulta iluminadora la interpretación de Carlo Galli, quien afirma que la teoría schmittiana no busca derivar lo político de lo teológico sino mostrar sus vínculos:

³⁹⁸ Schmitt a Blumenberg, 31 de marzo de 1971. Blumenberg/Schmitt, *Briefwechsel...*, *op.cit.*, pp. 111-116.

³⁹⁹ Galli, *La mirada de Jano...* *op. cit.*, p. 93.

Ésta es la teología política en sentido estricto: para Schmitt, no es la deducción de la política de la teología, sino más bien la teoría según la cual la política moderna (sus conceptos, sus instituciones) conserva algo de la religión, y precisamente lo que conserva es el vaciamiento y no la superación de sus conceptos teológicos (sobre todo de la unidad del orden y de su creación soberana). En resumen, conviene repetirlo, la relación entre política (moderna) y tradición teológica es doble: por una parte, a diferencia de la teología, la política se estructura sobre la ausencia de sustancia divina fundativa, pero por otra parte reproduce de ésta, aunque sólo de manera formal y racional, la función ordinativa monista. Esta relación doble y contradictoria es la versión schmittiana de las raíces cristianas de Europa.⁴⁰⁰

En este sentido, leer sus postulados como un intento de fundamentación teológica de la política resutaría impreciso. El señalamiento de que la estructura teológica del cristianismo representa el punto de origen histórico y categorial del orden moderno no implica, como ya había señalado Galli, negar que existe una diferencia entre ambos. Interpretar la modernidad como producto de un proceso de secularización implica, en este caso, negar su autointerpretación ideológica (evolutiva y progresiva, racional y constructiva) para revelar, mediante un ejercicio genealógico, que la permanente coacción al orden en ambas épocas revela los mismos patrones y estructuras monistas. La soberanía moderna –decisionista y representativa– es la única que pudo ocupar políticamente el papel de agente coactivo para la insturación de un orden una vez que se había resquebrajado lo divino como agente articulador de las verdades del mundo y se había negado a la teología como su intérprete.⁴⁰¹ Así, si bien el horizonte de la modernidad se funda en la supuesta independización de lo teológico, para llenar el vacío dejado por la carencia de fundamento se empleó una lógica que venía del sistema previo, una simple transposición irresponsable que pretendía borrar el pasado para autofundarse y que conserva, subterráneamente, una apelación a instancias trascendentales.⁴⁰²

Es por esto que no debe entenderse la postura de Schmitt como la de un católico reaccionario que desea alegar a favor de un regreso a las estructuras cristianas del pasado. Toda su teoría se basa en el reconocimiento de que la política está montada sobre la nada normativa, es decir, que está sujeta a la carencia fundamental que se había revelado con la

⁴⁰⁰ *Ibid.*, p. 79

⁴⁰¹ Schmitt, *Teología política II... op. cit.*, p. 81.

⁴⁰² Con esto quiero hacer énfasis en el hecho de que su interpretación genealógica de la política moderno no quiere señalar, como lo creía Blumenberg, una conexión sustancial, sino la forma en que ambos periodos se engarzan sobre una misma estructura”. Carl Galli refiere a su postura como un teorema de la incompletitud a este problema cuando dice, hablando sobre la interpretación schmittiana: “El estado es el freno del desorden moderno sólo se da en el interior del problema teológico de actualidad: la ausencia de Dios en la modernidad” Galli, *La mirada de Jano... op. cit.*, p. 92.

ruptura al interior del orden teológico. Su llamado está dirigido a hacerse cargo de las raíces de la Edad Moderna en dos sentidos: por un lado, en el reconocimiento de que en ella permanece una “ausencia operante de la tradición religiosa cristiana”⁴⁰³ (estructural); por otro, en el reconocimiento de aquellas aporías o problemas presentes en el mundo humano que la teología había ya tematizado y explorado, y que fueron desechadas como irrelevantes en un mundo en busca de neutralidad (mundo que, sin embargo, mantiene una conexión oculta con las elaboraciones cristianas y no sabe tampoco ofrecer respuestas a las cuestiones últimas). Desde su perspectiva, los problemas fundamentales de la experiencia humana no pueden tener respuesta o remedio, y menos ser resueltos por un ingenuo laicismo basado en la autofundación y la técnica.

Antes de analizar la crítica a Peterson y Blumenberg elaborada en *Teología política II* conviene tener claro que, si bien la lectura hecha por Galli de la crítica de Schmitt lo podría poner en una posición de cercanía injustificada a otros críticos de la modernidad (tales como Adorno, Marcuse o Benjamin) existe una diferencia profunda entre las elaboraciones que intentan rescatar el proyecto moderno de sus tropiezos y la lectura en clave católica que él realiza. La particularidad de su lectura estriba en el problema de lo religioso pues, para Schmitt no sólo el conflicto –entendido en términos metafísicos– es ineludible, sino que la ceguera ante las herencias teológicas en lo moderno produciría una fisura en el inestable equilibrio del mundo, un ocultamiento de las consecuencias funestas del autoempodreamiento humano. De ahí que cobre especial relevancia recuperar al cristianismo como agente vivo en la historia y, con especial énfasis, o la figura teológica del *katechon*, es decir, aquella fuerza o agente que funge como retardador de la llegada del anticristo. Más adelante dedicaremos un apartado a analizar esta cuestión.

4.1.1. La liquidación teológica: Peterson

En el caso específico de la crítica a Peterson, los argumentos de Schmitt se articulan en función de la división que el teólogo había establecido para delinear una forma auténtica de la relación entre teología y política (representada por San Agustín) y una forma pervertida

⁴⁰³ *Ibid.*, p. 51

(representada por Eusebio de Cesarea asociada a los postulados de *Teología política*).⁴⁰⁴ Mediante una argumentación histórica, Peterson había pretendido demostrar que la teológica y la política debieron ser siempre esferas absolutamente separadas y que su confluencia fue resultado de un error surgido en el siglo IV, de un acto de soberbia causado por las ansias de poder imperial en manos de Constantino y Eusebio. En esta medida, el teólogo interpreta el tratado de 1922 de Schmitt como lo que nunca quiso ser –es decir, una derivación política de contenidos y directrices religiosas– y opone a dicha interpretación una visión agustiniana del mundo, es decir, una que aboga por la separación radical entre *civitas dei* y *civitas terrena*.⁴⁰⁵

Schmitt reconstruye en su texto el sendero que llevó a Peterson a dichas conclusiones (comenzando desde su *Tesis de Habilitación* y llegando hasta *El monoteísmo...*) y llega a la conclusión de que la radical separación entre teología y política sostenida por el autor vuelve ilógico el objetivo explícito de sus planteamientos, pues hace imposible liquidar teológicamente la teología política. El argumento central se enuncia en los siguientes términos: Peterson establece una división absoluta entre lo teológico y lo político pero no sigue las consecuencias de aquella división y continúa afirmando la posibilidad de tomar una decisión, desde el ámbito de lo teológico, sobre lo que es políticamente correcto o no, estableciendo de esta forma una cierta supremacía de un ámbito sobre otro y, con ello, una disputa sobre las atribuciones de cada uno.⁴⁰⁶ En otras palabras, no puede haber una liquidación teológica de la teología política si ambos reinos (teología y política) están completamente separados, pues para realizar una operación semejante tiene que existir una conexión entre ellos: “Si el teólogo insiste en su decisión teológica, ha decidido teológicamente una decisión política y ha reclamado una competencia política”.⁴⁰⁷

Aún más, negar la mezcla de ambos reinos de manera ideológica, como hace Peterson, no puede suprimir el hecho de que ambas cosas se dan siempre de manera conjunta en el terreno histórico, pues el conflicto siempre existe cuando hay una disputa de organizaciones e instituciones en el sentido de órdenes concretos, una disputa de instancias y no de

⁴⁰⁴ Eusebio de Cesarea fue situado como ejemplo paradigmático de la falsa teología política de Peterson, quien toma la descripción de este personaje como peluquero de la peluca teológica del emperador de Overbeck (quien la había empleado en 1919 para denigrar a Adolf von Harnack como teólogo de la corte de Prusia) Schmitt, *Teología política II...*, *op. cit.*, p. 66.

⁴⁰⁵ Esto sí es lo que pretenden Metz, Bultmann y Moltmann con su teología política. *Ibid.*, p. 78.

⁴⁰⁶ Pues si la separación fuese radical, una cuestión política sólo podría liquidarse políticamente. *Ibid.*, p. 119.

⁴⁰⁷ *Ibid.*, p. 120.

sustancias. En esta medida, todo conflicto debe aceptar un codeterminación recíproca de lo teológico y lo político, pues sólo así puede comprenderse el hecho de que ambas partes en conflicto apelan a los límites de la otra y le grita: “¡Silete in munere alieno!” [¡Silencio en asuntos ajenos!].⁴⁰⁸ Desde la perspectiva schmittiana, los vínculos entre ambas esferas no sólo denotan la permanencia de las estructuras formales de la religión en la política sino también la participación de lo político en las bases mismas del cristianismo. Sus afirmaciones ponen de manifiesto el hecho de que la iglesia católica tiene una existencia histórica y política y, en esa medida, no puede ser juzgada por parámetros ideales si estos no vienen acompañados de un pensamiento de orden concreto. Por otro lado, Schmitt asevera que, incluso hablando en términos intra-teológicos (dejando de lado los accidentes de la iglesia cristiana en su acertada o fallida realización histórica), la divinidad misma es producto de una potencia política, pues la trinidad no es sino el producto de un enfrentamiento del Uno consigo mismo (*stasis*).⁴⁰⁹ Por último, no puede negarse que incluso en el terreno que desea presentarse como llanamente político –sin rastros teológicos– se reproduce constantemente la idea de la omnipotencia divina, lo cual es evidente tanto en el moderno ideal de democracia como en el de revolución.

Gracias a lo anterior, se busca evidenciar que la teología política existe en un sinnúmero de registros incluso cuando se le niega en el plano del discurso, pues hay una relación inevitable entre estos dos reinos donde sea que se busque. Esto resulta, para Schmitt, incluso más evidente en la época actual: “Los dos reinos ya no son unos ámbitos objetivos distinguibles unívocamente por sustancias o materias. Lo sagrado y lo mundano, el más allá y el más acá, la trascendencia y la inmanencia, la idea y el interés, la superestructura y la infraestructura, ya sólo se pueden determinar desde los sujetos en disputa”.⁴¹⁰ Así, en la modernidad resulta imposible dividir lo teológico mediante su asociación a lo eclesiástico y lo político mediante su asociación a lo estatal.⁴¹¹ En ambos espacios las dos dimensiones están presentes.

⁴⁰⁸ Esto funciona como referencia explícita a la proclamación ilustrada contra los teólogos. *Silete theologi in munere alieno!* *Ibidem*.

⁴⁰⁹ *Ibidem*.

⁴¹⁰ *Ibid.*, p. 69.

⁴¹¹ En el liberalismo del siglo XIX la ficción de las separaciones puras y limpias entre religión y política se mantenía. Se podía definir a la religión como Iglesia (o relegada a lo privado) y la política como Estado. Llegó el momento del cambio y la fachada conceptual heredada se desmoronó cuando el Estado perdió el monopolio de lo político, y una nueva clase revolucionaria (proletariado industrial) se convirtió en un nuevo sujeto efectivo

Schmitt continúa denostando la postura de Peterson mediante el señalamiento de que su triunfo estuvo más ligado a una oportunidad política contextual que a sus méritos académicos: “la consecuencia del tratado de Peterson no fue la liquidación de ese gran problema [de la teología política], sino la utilización eficaz de un mito político”.⁴¹² De acuerdo al jurista, la fuerza del postulado no viene del lado argumentativo-teológico sino del político, pues la deformación de sus postulados mediante un proceso de analogía con la figura histórica del odioso cesaropapista Eusebio, la tesis de Peterson logró hacerse convincente (no solo para los enemigos cristianos del absolutismo estatal y del totalitarismo nacional, sino también para los liberales y anticlericales).⁴¹³ Partiendo de esto, Schmitt hace alusión a que los textos del teólogo fueron acogidos por aquellos que, durante el nazismo, buscaban las herramientas para defender al cristianismo de las posturas que favorecían al *Führer*, al sistema de partido único y al totalitarismo, lo que explica la recepción entusiasta que tuvo *El monotesismo...* en el momento de su publicación. Para lograr aprovechar dicha coyuntura y formular un argumento coherente en contra del nazismo, Peterson tuvo que ignorar la realidad histórica concreta en la que lo sagrado y lo humano se dan de manera conjunta.⁴¹⁴ En esta medida, según Schmitt, la reflexión del teólogo no fue más allá de una disyunción abstracta y absoluta entre teología pura/política impura, actualizando una cierta postura teológica que nada tiene que ofrecer a la interpretación del mundo moderno.

Aunque bien puede parecer gratuito el hecho de el jurista intentara rebatir a un contrincante tan antiguo, la necesidad de dicha crítica se revela de manera clara en el epílogo dedicado a Blumenberg, pues en él se hace evidente que dicho gesto responde a la necesidad de emitir un último posicionamiento teórico que defienda la totalidad de su obra. Antes de analizar el epílogo de este texto, vale la pena detenernos en una nota al pie de la tercera parte del texto contra Peterson que resulta reveladora, pues marca una distancia con la posición original de *Teología política*: “Todo lo que he dicho sobre el tema teología política son manifestaciones de un jurista sobre una afinidad estructural entre los conceptos teológicos y

de lo político. En una época en el que lo religioso ya no se puede definir unívocamente desde la iglesia y lo político ya no se puede definir unívocamente desde el imperio o desde el Estado, fracasan las separaciones objetivas de estos dos reinos. *Ibid.*, p. 108.

⁴¹² Esta connotación se hace evidente en el hecho de que Schmitt dice que “fue exitoso por eso” (*damit*) y no “exitoso en ello” (*darin*). Kroll, *op. cit.*, p. 252.

⁴¹³ Schmitt, *Teología política II...*, *op. cit.*, p. 107.

⁴¹⁴ *Ibid.*, p. 105.

los conceptos jurídicos que se impone en la teoría y la práctica del derecho”.⁴¹⁵ Con estas palabras, Schmitt realiza nuevamente un gesto retórico de falsa modestia para liberar a sus observaciones del peso que habían tenido en su formulación inicial de 1922 y escudarse en el ámbito de lo jurídico. Lo que originalmente se planteó como una “analogía estructural” y una “derivación histórica” es ahora definido simplemente como una “afinidad”. Esto implica un repliegue argumentativo que mantiene en un estatus ambiguo el sentido de sus declaraciones originales, pues dicha afinidad podría ser entendida como fruto de la pura contingencia. Con ello, Schmitt se defiende antes de tiempo de algunos de los elementos más destructivos de la crítica de Blumenberg, pues decanta su argumentación hacia una tesis de la secularización en sentido débil, eliminando el componente estructural y derivativo defendido en su obra de 1922.

4.1.2. La liquidación científica: Blumenberg

La confrontación de Schmitt con Blumenberg en *Teología política II* tiene un tono muy distinto al de la sección dedicada a Peterson. Esto se debe a que el filósofo había realizado una crítica desde un registro muy diferente al del teólogo, basándose en argumentos científico-académicos y que, en consecuencia, resultaban mucho más estimulantes para el jurista. Como hemos señalado, el primer argumento contra Blumenberg aparece veladamente desde el capítulo previo del libro y consiste en la defensa de su trabajo en tanto una simple sociología de los conceptos jurídicos.⁴¹⁶ Con ello, Schmitt busca marcar una diferencia entre sus postulados y otro tipo de paralelismos entre ideas religiosas y políticas, alegando que sus ideas no se mueven en una metafísica difusa sino que refieren a las equivalencias dentro de las dos estructuras más importantes para la racionalidad occidental: la iglesia católica y el derecho público europeo. Sin embargo, en esto se reconoce un cambio discreto, pero fundamental en su teoría, pues reduce la afirmación de una derivación histórica para decantarse por una mera analogía estructural.

La crítica más general de Schmitt a *La legitimidad...* está relacionada con una falla en la estrategia argumentativa de Blumenberg que, si bien le permite al hanseático enfrentar un problema común a muchas interpretaciones del tránsito hacia la modernidad, peca de

⁴¹⁵ *Ibid.*, p.117. Nota al pie 4.

⁴¹⁶ *Ibidem.*

generalizadora. Según el jurista, la tendencia homogeneizadora que reúne posiciones variadas en un cúmulo indistinto de teorías bajo el rótulo de “teorema de la secularización” trae consigo la pérdida de especificidad necesaria para hacer una verdadera crítica del enlace profundo que se había postulado en *Teología política* entre la Edad Media y la Edad Moderna. Para subrayar de manera enfática este punto, Schmitt sugiere que su propia teoría podría entenderse precisamente como una reocupación (*Umbesetzung*) conceptual, en la que el marco cristiano es ocupado por la ley y, con ello, acerca su propia postura a la elaborada por Blumenberg pero, con la salvedad de mantener al edificio estatal de la modernidad ligado a una fundación religiosa.⁴¹⁷ En esto podemos ver cómo, mediante la apropiación de un término blumenberguiano (*Umbesetzung*), Schmitt modifica sus ideas para adaptarlas a nuevos contextos argumentativos.

Fiel al esquema presentado en *Teología política*, la crítica más importante de Schmitt apunta a develar el trasfondo metafísico, no examinado, de la propuesta de Blumenberg:

Este libro establece la no-absolutidad absolutamente y acomete una negación *científica* de toda teología política, científica en el sentido de un concepto de ciencia que no admite influencias de la doctrina de la salvación de una religión que se establece absolutamente. Estas influencias son para él solo hipotecas trágicas de épocas pasadas. La liquidación total de éstas forma parte de la mundaneidad de la modernidad desteologizada y es su ‘oficio crítico permanente’.⁴¹⁸

Con lo anterior señala que la posición de Blumenberg implicaría un rechazo a la teología política a través de una impugnación científica de todo fundamento religioso absoluto. El fallo de dicha argumentación estaría en desconocer el carácter igualmente absoluto del fundamento científico con el cual se opone a la teología, es decir, en su ceguera ante el hecho de que ambas responden a una exigencia metafísica. Esto será fundamental para la parte final la argumentación schmittiana.

El segundo problema tratado por su crítica establece que, si bien Blumenberg quiere imputar a la secularización con una carga de ilegitimidad histórica, con el título de su libro alza una bandera jurídica de la cual no es plenamente consciente, pues la palabra legitimidad fue, durante cien años, un monopolio de la legitimidad dinástica (relacionada con las nociones de duración, edad, procedencia, tradición), de una justificación histórica basada en

⁴¹⁷ Blumenberg recuperaría esta crítica posteriormente para reformular los primeros capítulos de *La legitimación de la Edad Moderna* y publicarlos en 1974 bajo el título de *Secularización y Autoafirmación*. Blumenberg, *Säkularisierung...op. cit.*

⁴¹⁸ Blumenberg, *La legitimación...op cit.* p. 123.

el pasado. Hablar de legitimidad implicaría hacer un contrabando de nociones viejas, pues para la Revolución de 1789 la legalidad era un tipo de legitimidad superior y más válido, en tanto hacía referencia a una elaboración racional y nueva (en contra del tipo dinástico). Blumenberg genera una argumentación que, a diferencia de idea dinástica de justificación, realiza una justificación basada en la legalidad, por lo que en realidad su defensa de la modernidad no podría apelar a la idea de legitimidad en sentido propio, sino de legalidad. El empleo del término legitimidad por Blumenberg sería una errata histórica producto de la apreciación negativa que el concepto legalidad adquirió para el siglo XX (a pesar de que es la legalidad es el único tipo de justificación compatible con la Edad Moderna).⁴¹⁹

Ahora bien, el problema profundo de esta diferencia está en el hecho, señalado por Schmitt, de que Blumenberg habla el lenguaje de la filosofía de los valores, dentro del cual se pierde la especificada histórica de los conceptos (tales como legalidad y legitimidad) para emplearlos en favor de una jerarquización axiológica: no se habla sólo de transvaloraciones sino que también se establece una diferencia que permite señalar a aquello que carece de valor (*Unwert*): “esto muestra cómo el lenguaje puede convertirse en un vehículo de la agresividad más contundente”.⁴²⁰ De este modo, cuestiones como legitimidad o legalidad terminan traducéndose en una “tiranía de los valores” y en la justificación de la aniquilación de aquello que no tiene valor.

Este señalamiento resulta crucial, pues revela que para Schmitt era evidente la carga afectiva que se depositaba en la reivindicación blumenberguiana de la “legitimidad” de la edad moderna. Ésta funciona como un mecanismo prescriptivo antes que descriptivo, pues permite a la novedad asumir un valor positivo sin necesidad de justificación. Dado que la autoafirmación humana y las ganas de saber son consideradas legítimas en sí mismas, su reivindicación se dirige a polémicamente contra una posición que hace de la trascendencia el fundamento de todo conocimiento. Sin embargo, según Schmitt, la capacidad de la modernidad de legitimarse sobre estas bases, no podría fincarse, como pretende el hanseático, en la defensa de la *curiositas*, sino que sería la evidencia de un tipo completamente diferente

⁴¹⁹ *Ibid.*, p. 124.

⁴²⁰ Esta no es una afirmación inocua, pues *Unwert* es la palabra nazi para personas cuyos defectos físicos o mentales justificaban la eliminación. *Ibid.*, p. 126.

de ansias de saber, *tolma* (audacia y gusto por el riesgo), mucho más cercano a la *hybris* de lo que Blumenberg está dispuesto a aceptar.⁴²¹

El siguiente problema al que Schmitt dirige su atención es el del criterio amigo-enemigo que, desde su perspectiva, funciona como elemento propio de la divinidad y, en esa medida, como criterio distintivo de lo político inherente al hombre (creado a su imagen y semejanza). Para sostener su postura recupera la elaboración de Peterson acerca de la doctrina de la Trinidad cristiana basada en de Gregorio Nacianceno (*Oratio theol.*, III, 2): “lo uno (to *Hen*) está siempre en rebelión (*stasiatson*) contra sí mismo (*pros heautón*)”.⁴²² Emplear el término *stasis* para referir a la dinámica interior de la divinidad implica, en primer lugar, reconocer en ella elementos tales como calma, estabilidad, colocación; pero también, advertir que estos conviven con un estado de agitación, movimiento, rebelión y guerra civil. Por ello, en las entrañas de la divinidad trina se juega una *estasiología* teológico-política y, en esa medida, no puede ignorarse el problema de la hostilidad y el enemigo al interior de la teología.⁴²³ El ser humano, en consecuencia, estaría irrevocablemente ligado a sufrir dicha tensión en cualquiera de sus configuraciones históricas concretas. Sin embargo, si se echa un vistazo a las elaboraciones modernas, se hace evidente que la desteologización trajo consigo también un olvido de la *stasis* en tanto dinámica propia de la humanidad y, con ello despolitización en la que “el mundo deja de ser politomórfico”.⁴²⁴ Esto, para Schmitt, resulta catastrófico pues, en la medida en que es imposible eliminar la hostilidad entre seres humanos, el ocultamiento de dicha condición mediante la prohibición de las guerras o mediante el intento de transformar la política en policía mundial, únicamente prepara el terreno para una verdadera catástrofe.

Para aclarar el papel fundamental que tiene la consideración acerca del enfrentamiento al interior de la trinidad (y con ello el enfrentamiento como condición necesaria de toda existencia), Schmitt cita una frase de Goethe,⁴²⁵ popular durante la Segunda

⁴²¹ Schmitt se refrena de usar la palabra *hybris* para designarlo porque le parece que la palabra *tolma* designa con mucha más precisión la actitud moderna. Él mismo reconoce, que reconducir su crítica por vía del primer vocablo sería tan sólo un lamento impotente con aires de teología. *Ibidem*.

⁴²² En este punto Schmitt realiza una historización de dicho concepto, señalando que es una palabra que viene de Platón (*Sofista*, 249-254 y *República* V, 16, 470) y que pasa por los neoplatónicos y los padres de la Iglesia. que tiene al mismo tiempo la connotación de calma y estabilidad (*status*), y de agitación política, movimiento, rebelión, guerra civil. *Ibid.*, p. 127

⁴²³ *Ibid.*, p. 128.

⁴²⁴ *Ibid.*, p. 129.

⁴²⁵ Schmitt, *Teología política II... op. cit.*, p. 131.

Guerra Mundial, que fue reinterpretada numerosas veces: “*nemo contra deum nisi deus ipse*” [Nadie contra Dios sino Dios mismo], el lema latino que aparece en el cuarto libro de *Poesía y verdad*.⁴²⁶ El trabajo hermenéutico sobre este *motto* cobraría una gran importancia en el diálogo entre Schmitt y Blumenberg, pues mientras al primero le permite construir una interpretación cristológica de la historicidad, al segundo le sirve para reivindicar el papel de la *autoafirmación* humana mediante una interpretación politeísta que lo vincula con la figura de Prometeo.

La interpretación cristológica de Schmitt se basa en la atribución del origen del *motto* al drama de Catalina de Siena escrito por Jakob Lenz. El verso “*Gott gegen Gott*”, el cual pretendidamente habría sido recuperado por Goethe, aparece cuando la santa, en un momento de tensión frente a su padre que quiere detener su matrimonio con un artista, huye y en su camino abraza un crucifijo.⁴²⁷ La resolución del problema de dicho enfrentamiento ya se adivina en el fragmento de Lenz, pues Catalina terminaría optando por la vida religiosa en lugar del matrimonio y de esta manera prefiguraría simbólicamente la perspectiva schmittiana según la cual, para afrontar el conflicto, la única salida viable pasa por tomar refugio en lo trascendente.⁴²⁸ Aún más, en este apotegma goethiano, Schmitt encuentra una confirmación de que, en la trinidad, Dios está en enfrentamiento perpetuo consigo mismo, lo que le permite ensayar una solución al problema planteado por el dualismo gnóstico, a saber, la imposibilidad de que un Dios creador y un Dios redentor puedan ser uno y el mismo.⁴²⁹

⁴²⁶ Goethe, *Poesía y verdad*, trad. Rosa Sala, Alba, Barcelona, 2010. Como ha señalado Pedro García-Durán, no fue Goethe el que eligió dicha frase para ocupar el frontispicio de su último libro de recuerdos juveniles sino sus albaceas. Originalmente, estas señalaban la introducción de lo *daimonico* a la vida de Goethe durante su partida a Weimar en 1775. Con este término se refiere a un principio indeterminado que ejerce una enorme influencia y es, en gran medida, una potencia de desasosiego. Dicha fuerza se describe mediante la negación: ni angélico ni demoniaco, ni arbitrario ni causal pero que hace adivinar “cierta coherencia”. Esta sentencia está relacionada también con el vínculo entre Goethe y Napoleón, pues en este último está presente lo daimónico. Schmitt hace este mismo señalamiento en Carl Schmitt, “Clausewitz als politischer Denker”, *Der Staat*, 4, 1967, pp. 479-502. Reeditado en G. Maschke (ed.), *Frieden oder Pazifismus? Arbeiten zum Völkerrecht und zur internationale Weltpolitik 1924-1978*, Berlín, Duncker & Humblot 2005, pp. 887-910. *Apud.*, Pedro García-Durán, “La legibilidad del mundo blumenberguiano. Variaciones sobre Prometeo. Narraciones mitológicas sobre la Modernidad en Hans Blumenberg y Carl Schmitt”, *La Torre del Virrey: revista de estudios culturales*, no. 15, 2014, p. 16

⁴²⁷ Mein Vater blickte wie ein liebender,/Gekränkter Gott mich drohend an./Doch hätt’ er beide Hände ausgestreckt–/Gott gegen Gott’/(sie zieht ein kleines Kruzifix aus ihrem Busen und küsst es)/’Errette, rette mich/Mein Jesus, dem ich folg, aus seinem Arm!../Und seiner Liebe, seiner Tyrannei. M. R. Lenz, “Catarina von Siena” en *Dramen, Werke und Briefe*, Insel, Frankfurt, 1992, v. I, p. 428. *Apud.*, García-Durán, *op. cit.*, p. 16.

⁴²⁸ *Ibid.*, p. 17.

⁴²⁹ v. Apartado 2.10.2 de esta tesis.

Vemos pues, que la referencia a un autor como Goethe –que en ningún sentido puede entenderse como defensor de la fe cristiana–, le permite al jurista ofrecer una interpretación teologizante de la historicidad mediante la constatación de la existencia de un suelo conflictivo sobre el cual invariablemente se despliega el movimiento de la divinidad, al igual que el de la humanidad. De ello se deriva que, en el terreno de lo histórico exista, al igual que en la trinidad, el problema incesante de la enemistad. Comprender este dinamismo inmanente a toda unidad sería la clave para dimensionar la importancia de la teología política que, a diferencia de la pretensión blumenberguiana de eliminar lo trascendente del mundo histórico, permite reflexionar sobre la ineludible cuestión del enfrentamiento.⁴³⁰ El problema de la pretensión blumenberguiana de desteologización científica estaría en que pretende hacer viable una contraimagen secularizada del mundo en la que la enemistad no existe como factor determinante. Por el contrario, Schmitt considera que plantear el tema de la teología política “desde el punto de vista de la cuestión del enemigo” es la única forma pertinente de lidiar con los problemas de orden concreto a los que se enfrenta el hombre.

Esto nos lleva a la última cuestión que Schmitt aborda: el de la autoafirmación humana como fundamento de la defensa legitimadora de Blumenberg. A pesar de que el jurista se libera de cargas al afirmar, con una sospechosa modestia, que no busca enfrentarse a un texto tan monumental como *La legitimidad...* en un simple epílogo, sino simplemente aclarar su posición frente a los ataques a su teoría, en estas páginas podemos ver un cuestionamiento profundo a su postura. El ataque se estructura mediante la explicitación de las premisas que subyacen a la elaboración del filósofo, mismas que pueden sintetizarse de la siguiente manera:

1) La aceptación de que existe una radical discontinuidad entre el conocimiento científico y la teología, donde la ciencia es concebida como puramente humana, es decir, como un proceso que deriva de la condición inapelable de la curiosidad humana.

2) La convicción de que el “hombre nuevo” (o moderno)⁴³¹ es producido por el proceso del progreso fuera del esquema escatológico; es decir, la certeza de que el origen de la idea de progreso humano no responde a la relectura de una estructura ya existente.

⁴³⁰ Problema que había sido desarrollado previamente. Schmitt, *El concepto de lo político... op. cit.*, p. 124.

⁴³¹ El concepto de *Neuzeit* (tiempo nuevo), le permite a Schmitt hablar del hombre moderno en tanto “hombre nuevo”.

3) El progreso no sólo se produce a sí mismo y al “hombre nuevo” sino que, al mismo tiempo, produce las condiciones de posibilidad de sus propias renovaciones.

4) La seguridad de que el valor supremo es la libertad del hombre. Esto implica la aceptación de que la condición de posibilidad para la libertad del hombre es la libertad de la ciencia y del conocimiento humano; que la condición de realización de la verdad valorativa de la ciencia es la libertad de utilización de sus resultados en la producción libre. Ello, a su vez, concede que la libertad de utilización de esta producción está dada por la libertad de valoración en el consumo libre. En otras palabras, la certeza de que debe existir una triple libertad: científico-valorativa, industrial-productiva y de utilización-consumo, lo que para Schmitt representa la triada de los valores de la sociedad progresista científico-técnico-industrial.

5) La afirmación de que el “hombre nuevo” que se articula a través de esta triple libertad no es un nuevo Dios, ni la “nueva ciencia” (es decir, la ciencia moderna) una autodivinización, pues no depende de una antropología cristiana.

6) La certeza de que el “hombre nuevo” es agresivo porque busca reposicionarse constantemente y de que no requiere de las viejas nociones de enemigo o de secularización. En esta medida, lo viejo, la tradición, no es el enemigo de la modernidad sino simplemente algo que se liquida a sí mismo o es descartado como inválido.⁴³²

En el mismo punto, Schmitt afirma, mediante una pregunta retórica, que el mundo creado por la modernidad (*Neuzeit*) es un espacio en el que se encumbra la libertad pero se le priva de contenido. En esta medida, lo que Blumenberg defiende es únicamente la libertad concebida desde una sociedad que desea la neutralización científico-técnico-industrial, lo que constituye una noción de enorme falsedad y agresividad. Dicha crítica se reafirma en la oración que cierra su argumentación: “Si esta cuestión [la recién planteada por Schmitt acerca de la neutralización] se viera ignorada por razones académicas, porque la palabra ‘agresivo’ se ha tornado libre de valores, entonces la situación estaría clara: *stat pro ratione Libertas, et Novitas pro Libertate* [La libertad reemplaza a la razón, la novedad reemplaza a la

⁴³² El punto número 7 es un poema que recupera la sentencia de Goethe *Nisi contra deum nisi deus ipse* (nadie contra Dios sino Dios mismo) pero cuyo lugar en la discusión es difícil de reconocer: *Eripuit flumen caelo, nova flumina mittit/ Eripuit caelum deo, nova spatia struit./ Homo homini res mutanda/ Nemo contra hominem nisi homo ipse.* (Arrebató el rayo de los cielos y envió nuevos rayos/ arrebató a Dios el cielo y se expandió por nuevos reinos/ el hombre es una cosa intercambiable para el hombre/ nadie contra el hombre sino el hombre mismo). Schmitt, *Teología política II... op. cit.*, p. 133.

libertad].⁴³³ La libertad afirmada por la modernidad sería una libertad vacía, al servicio de la técnica, es decir, una libertad que sólo se satisface en la continua novedad.⁴³⁴

El argumento blumenberguiano a favor de una mundaneidad nueva y pura, sin rastro ya de lo trascendente, es para Schmitt una ilusión generada por el avance de la neutralización operada por el “proceso-progreso científico-técnico-industrial”, que supone la posibilidad de una eventual pacificación global y de una humanidad homogénea que cree anclarse en la racionalidad y la libertad, pero termina por sacrificar ambas en el altar de la novedad. En la medida en que, desde su perspectiva, la enemistad es insuperable, esta pseudo-libertad no sería sino una ilusión guiada por el afán de novedad que llevaría de manera ineluctable a la muerte de lo propiamente humano en el altar de un pensamiento utópico ingenuo que corta lazos con la tradición cristiana.⁴³⁵ Para Schmitt, la pretensión de eliminar la “vieja teología política” a favor de la “mundaneidad pura” pretende vanamente ocultar la enemistad inherente a todo lo humano. Es este *factum* el que la teología política busca evidenciar.

Esto revela un cambio en la postura de Schmitt pues, mientras que al inicio la teología política, se preocupaba principalmente por la ceguera científica del formalismo jurídico, en esta etapa se dirige sobre todo contra la ceguera del automatismo técnico.⁴³⁶ De ahí que su epílogo culmine en el séptimo punto con un verso antiprometéico:

Eripuit flumen caelo, nova fulmina mittit

Eripuit caelum deo, nova spatia struit.

Homo homini res mutanda

*Nemo contra hominem nisi homo ipse.*⁴³⁷

⁴³⁴ Esto recuerda a lo había dicho ya Schmitt década antes “La técnica no puede hacer otra cosa que incrementar la paz o la guerra; está dispuesta a ambas cosas por igual, y el que una y otra vez se nombre y se conjure la paz no cambiará nada [...] sabemos que hoy día la guerra más aterradora sólo se realiza en nombre de la paz, la opresión más terrible sólo en nombre de la libertad, y la inhumanidad más atroz sólo en nombre de la humanidad. Schmitt, *La era de las neutralizaciones... op. cit.*, p. 127.

⁴³⁵ *Ibid.*, p. 132.

⁴³⁶ Galli, *La mirada de Jano... op. cit.*, p. 92.

⁴³⁷ “Arrebató el rayo al cielo, envía nuevos rayos/Arrebató el cielo a Dios, construye nuevos espacios./El hombre es para el hombre una cosa que hay que cambiar./Nadie contra el hombre sino el hombre mismo.” La primera de estas frases es una variación de lo que dijo Turgot sobre Franklin: “Arrebató el rayo al cielo y el cetro a los tiranos” (*Eripuit flumen caelo sceptrumpque tyrannis*). *Ibid.*, p. 133.

En estas fulminantes líneas se resume la interpretación que Schmitt hace de la modernidad. El poema funciona a manera del epígrafe de la "nueva época", como tema principal de aquel proyecto que pretendió arrebatar a los cielos su poder y a Dios su capacidad creadora mediante la intervención técnica. Es este periodo en el que la auto-afirmación deja el destino del hombre en manos del hombre y, desde la perspectiva del jurista, el que habría llevado a la instauración del nihilismo contemporáneo (del que, se asume, Blumenberg formaría parte). Es precisamente este automatismo de la técnica el que, en 1969, se le presenta a Schmitt como amenaza crucial.

El fracaso de dicho proyecto parece inminente para el jurista, pues incluso bajo la hegemonía de la técnica que instaura la ilusión del perfeccionamiento humano en el puro plano de la inmanencia, la enemistad es ineludible y terminará por manifestarse: en el siglo XX, debido al enorme desarrollo técnico, de manera más violenta que nunca. Lo importante es por ahora, señalar que para encausar dichos problemas Schmitt no propone un fundamentalismo que retroceda al catolicismo –tal como lo hacían los autores de la restauración– sino una renuncia a las pretensiones ideológicas racionalistas y al esfuerzo ciego de autofundamentación. En cambio, considera que la única posibilidad de frenar estatalmente el desorden moderno (revolucionario o técnico), depende de de el Estado logre reconocerse al interior del problema teológico que supone la ausencia de Dios en la modernidad.⁴³⁸

La pretendida neutralidad de la inmanencia fuera de control es la que Schmitt busca dinamitar mediante el señalamiento de la decisión como punto fundador de lo político. La única posibilidad de frenar el impulso despolitizar se encuentra, desde su perspectiva, en la apelación al *katechon* paulino que, como hemos dicho, hace referencia a la fuerza que aplaza la llegada del Anticristo. Por esto el *katechon* –identificado con distintas encarnaciones terrenas: el Imperio Romano, el bizantino o el germánico– se tornaría una figura recurrente en sus escritos de poguerra. Más aún, dicho tema desempeñó un papel importante en su correspondencia con Blumenberg, por lo que será desarrollado con detenimiento más adelante.⁴³⁹

⁴³⁸ Galli, *La mirada de Jano... op. cit.*, p. 92.

⁴³⁹ v. Apartado 4.2.3 de esta tesis.

4.2. Intercambio epistolar: 1971-1978

Tras la publicación de *Teología política II*, Blumenberg tuvo la iniciativa de comenzar un diálogo epistolar con Schmitt para dilucidar el núcleo de sus diferencias. Esta interlocución se prolongaría, de manera intermitente, en quince cartas que van desde 1971 hasta 1978. En ellas tendría lugar una discusión acerca de las diferentes posibilidades de plantear el problema de la secularización y se pondrían a discusión a figuras como el *katechon* paulino o el mito de Prometeo.⁴⁴⁰ Las primeras cartas son testigo de una confesión de admiración y respeto recíproco, a pesar de que ninguno de los dos se mostró dispuesto a entablar un debate profundo. Durante los primeros intercambios epistolares hicieron una revisión superficial de sus diferencias y discutieron, principalmente, las posibles interpretaciones del apotegma de Goethe mencionado en el apartado 4.1.2. En 1971, se suspendió la comunicación, pero tres años después se reactivó cuando Blumenberg decidió enviar su texto *Secularización y autoafirmación* –una revisión de la primera parte de *La legitimidad...*– donde había hecho ajustes que respondían a las inquietudes que Schmitt había expresado en sus primeras cartas y en su texto de 1969.⁴⁴¹

En el siguiente bloque de cartas, aquel que va de 1975 a 1978, la discusión sobre la secularización se relaciona con temas más generales en torno al mito que ayudarían a Blumenberg a formular sus elaboraciones publicadas en 1979 con el título *Trabajo sobre el mito*. El intercambio epistolar subsiguiente les permitió intercambiar algunas de sus publicaciones del periodo: Blumenberg envió la reedición de la cuarta sección de *La legitimidad...* bajo el título de *Aspectos del umbral de época*, sus libros *La génesis del mundo copernicano* y *Trabajo sobre el mito*, al igual que varios artículos; Schmitt respondió con una copia de *El Nomos de la tierra* y *Ex Captivitate Salus*.

A continuación realizaremos un breve recuento de los primeros años del intercambio epistolar y de las reformulaciones que sufrió la obra de Blumenberg tras este diálogo, para después analizar la figuras alegóricas de historicidad a partir de las cuales los autores sustentan sus posturas teóricas en el segundo bloque de cartas. Para esta segunda labor, nos centraremos en los personajes de Prometeo y Epimeteo, pero haremos referencia también a

⁴⁴⁰ El intercambio epistolar fue reunido y editado por Alexander Schmitz y Marcel Lepper. Blumenberg/Schmitt, *Briefwechsel...* op. cit.

⁴⁴¹ Blumenberg, *Säkularisierung...* op. cit.

las figuras trinitarias en el pensamiento schmittiano (el *katechon*, la *stasis*, etc.). A partir de este análisis intentaremos arrojar luz sobre la dimensión político-prescriptiva de ambas elaboraciones, al tiempo que discutir los límites y alcances de cada una.

El intercambio epistolar entre ambos pensadores estuvo precedido por una carta que Blumenberg envió a su colega Rainer Specht –quien era cercano a Schmitt– donde expresó su atracción por los postulados de *Teología política II* y le pidió su opinión sobre la pertinencia de contactar directamente al autor para establecer un diálogo.⁴⁴² Esto provocó que Specht se pusiera en contacto con Schmitt y hablara en un tono favorecedor de las intenciones de Blumenberg. En su carta dice que el hanseático “estaba casi complacido con su crítica, pues casi nunca escuchaba nada que fuese correcto y, dentro de aquellos que estaban en lo correcto, casi nunca nada iluminador sobre su libro”.⁴⁴³ Es de suponerse que Specht otorgara a Blumenberg la dirección de Schmitt, puesto que un mes después de esto la primera misiva le fue entregada al jurista.

En la primera carta Blumenberg se muestra cauto y decide evadir el tema de la teología política y la secularización, al tiempo que expresa que ninguno de los comentarios sobre *La legitimidad...* llamó tanto su atención como el epílogo de Schmitt. A continuación reconoce su error al haber hecho una mezcla general (*pauschale Vermischung*) de las tesis de Schmitt con todos los usos posibles del término secularización y justifica su estrategia en términos pedagógicos. Por último, se dirige hacia un tema que, desde su perspectiva, ayudaría a aclarar el núcleo de las diferencias de manera tangencial, a saber, el enigmático lema de Goethe (*Nemo contra...*), el cual, alega, había sido parte de sus reflexiones personales desde hacía un más de un año.⁴⁴⁴ En este punto aclara que, a diferencia de Schmitt, su interpretación de dicho lema responde a una clave politeísta, pues cree que alude, específicamente, a la situación de Prometeo. Para sostener dicho argumento, señala que Goethe mismo escribió dios es minúsculas, lo cual representa una monstruosidad para la época si no se lee con artículo indefinido. Para finalizar su carta, señala la conexión de este lema con la complicada

⁴⁴² Blumenberg a R. Specht 15 de febrero de 1971 v. Blumenberg/Schmitt, *Briefwechsel...op. cit.*, p. 107. Blumenberg le escribe, a pesar de sus fracasos en sus intentos previos por establecer diálogos con Löwith y Gadamer tres años antes.

⁴⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴⁴ Blumenberg respalda sus reflexiones previas mediante alusiones a conversaciones sobre el tema que tuvo con Gershom Scholem y Hans Georg Gadamer una tarde después de la apertura de la nueva academia en Düsseldorf, meses antes de que yo tuviera el libro de Schmitt en su poder. Blumenberg/Schmitt, *Ibid.*, p.110.

relación entre Goethe y Napoleón y expresa su deseo de no resultar inoportuno en su intromisión.

A esta primera carta respondió Schmitt una semana después, alabando *La legitimidad...* y expresando que fue una verdadera consolación haber recibido una respuesta substancial a su trabajo. A continuación, asevera que algunas de las preguntas planteadas por Blumenberg en su carta resultarían muy complicadas de responder y –en un eco timorato que reproduce el gesto de cortesía de la primera carta– dispensa al hanseático de entrar en una discusión demasiado profunda. Sin embargo, se muestra dispuesto a elaborar una respuesta con respecto al apotegma de Goethe y dice que la interpretación prometéica le resulta nueva y sorprendente, para después refrendar su interpretación epimetéica del mismo.

A pesar del tono complaciente de Schmitt, Blumenberg no terminó satisfecho con el intercambio y decidió intentar profundizar en su diálogo sobre la base de que las tesis schmittianas lo habían verdaderamente conmovido.⁴⁴⁵ Por ello decidió enviarle algunos de sus nuevos trabajos en los años subsecuentes. Finalmente, en 1973, reúne el coraje para enviar su reformulación de los primeros dos capítulos de *La legitimidad...* publicados con el título de *Säkularisierung und Selbstbehauptung (Secularización y autoafirmación)*, en los que busca hacer justicia a la postura de Schmitt. A dicho envío adjunta una nueva carta pidiendo que eche un vistazo a sus contenidos.⁴⁴⁶ Debido a la longitud de la correspondencia es imposible hacer un recuento detallado de sus contenidos. A partir de ahora intentaremos agrupar el contenido de sus discusiones en dos rubros: la exégesis del apotegma de Goethe y el papel de Prometeo en la interpretación de la modernidad.

Ahora bien, antes de proceder con el análisis, hay dos elementos que atraviesan toda la correspondencia y vale la pena subrayar: por un lado, la notable resistencia que tiene Blumenberg a superponer la dimensión académica de la discusión con la dimensión política del pasado traumático de Alemania; por otro, la particular simpatía que revela la conversación entre ambos autores. En torno al primer punto, es importante señalar, no sólo la actitud elusiva de Blumenberg frente a los problemas políticos concretos que habían

⁴⁴⁵ Esto lo declara el mismo Blumenberg en una carta a Piet Tommisen del 28 de enero de 1972. Blumenberg/Schmitt, *Briefwechsel...op. cit.*, p. 111.

⁴⁴⁶ Entre los trabajos que había enviado se encuentra su ponencia “Neoplatonismen und Pseudoplatonismen in der Naturwissenschaft der frühen Neuzeit”, (Colloques Internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique: Sciences Humaines. Royaumont, 1969) Paris, 1971, pp. 447-471. También envió “Beobachtungen an Metaphern”, en *Archiv für Begriffsgeschichte*, 15, 1971, pp. 161-214. *Ibidem*.

atravesado su vida, sino el hecho de que trabajó durante muchos años con personas que habían sido cercanas a las élites del nacionalsocialismo, tales como Celemens Heselhaus y Hans Robert Jauss, quienes formaban parte del círculo de *Poética y hermenéutica*.⁴⁴⁷ Esto se explica porque, en la época de posguerra, los tres se dedicaron a relativizar sus vivencias biográficas: Heselhaus publicó un magnífico estudio de Else Lasker-Schüller y Jauss un trabajo sobre Marcel Proust, ambos autores censurados por el nacionalsocialismo. Blumenberg hizo caso omiso de su dura experiencia como judío perseguido y continuó con su formación filosófica de manera sistemática. Esto puede entenderse, según Falko Schmieder, como parte de una política de olvido del pasado (*Vergangenheitspolitik*), que fue necesaria para realizar una renovación de la hermenéutica.⁴⁴⁸

Sin embargo, esto no fue exclusivo de dicho grupo de investigación, pues el “silenciamiento comunicativo del pasado” parecía ser, como señala Schmieder, un conceso en el contexto académico de la época –acuerdo que se puede apreciar de manera especialmente clara entre historiadores conceptuales–, pues dicha disposición parecía un prerequisite del proceso de adaptación a la democracia.⁴⁴⁹ Con algunas excepciones, la mayor parte de la reflexión acerca de las consecuencias del nazismo durante el periodo de posguerra sucedió fuera de la academia, pues la filosofía alemana se concebía a sí misma como una disciplina apolítica e inmune al flujo ideológico de la experiencia histórica concreta. Su labor era entendida antes como la de un diálogo con la historia de la filosofía antes que como una declaración de principios frente a un presente históricamente determinado.⁴⁵⁰

⁴⁴⁷ Jauss, que en 1942 fue cabeza de un batallón durante el sitio de Leningrado, fue responsable de combatir grupos de resistencia e incluso formó parte de la SS. Heselhaus fue alumno del germanista nazi Gerhar Müller y durante el Tercer Reich realizó una defensa de la raza biológica de Annette von Dorste-Hülshoffs contra Heinrich Heine. Magnus Klau, “Der radikale stil” en *Versorgerin. Zeitung der Stadtwekstatt* 09/2018 <http://versorgerin.stwst.at/artikel/aug-30-2018-2233/der-radikale-stil>, Consultado el 2/01/2020.

⁴⁴⁸ Esta posición se ve reflejada de manera explícita en una carta que Blumenberg envía a Jacob Taubes recriminándole su posición de desprecio público frente a Schmitt, diciendo que las actitudes de censores morales, es decir, de aquellos que se sienten legitimados para enjuiciar a sus oponentes desde una supuesta superioridad moral, le resultan despreciables. Blumenberg a Taubes, May 24, 1977. Esto persuadió a Taubes, quien a la larga reconocería que “todo lo que aprendió, lo aprendió de Carl Schmitt”. *Apud.*, Kroll, *op. cit.* p. 254.

⁴⁴⁹ Falko Schmieder “Begriffsgeschichte History: Between Historization of Concepts and Conceptual Politics” en *Journal for the History of Ideas* <https://jhiblog.org/2019/09/25/begriffsgeschichtes-history-between-historicization-of-concepts-and-conceptual-politics/> 25/09/2019. Consultado el 8/10/19

⁴⁵⁰ pesar de esto, hubo momento en que la discusión académica se volvió un espacio de discusión implícita acerca del nacionalsocialismo. Uno de estos momentos fue el Congreso de Münster de 1962, donde Blumenberg aludió implícitamente a la cercanía teórica de la *Begriffsgeschichte* y los pensadores de la revolución conservadora. Falko Schmieder, “Begriffsgeschichte History...”, *op. cit.*

Podría pensarse que un hombre en la posición de Blumenberg, quien sobrevivió con dificultades a la guerra y tuvo una posición precaria entre sus compatriotas durante el nazismo, habría buscado un ajuste de cuentas durante el periodo de posguerra. Sin embargo, el filósofo evitó este problema sistemáticamente y, en su correspondencia con Schmitt, no hizo nunca comentarios políticos ni discutió su pasado, e incluso atacó a los pensadores que hablaron desde el privilegio de la victoria sobre el nazismo en contra de los perdedores.⁴⁵¹ Blumenberg mantuvo un patente interés no sólo por Schmitt sino por autores como Heidegger, sobre la base de que, incluso los autores políticamente cuestionables, producen obras que van más allá de sus propios prejuicios. De este particular posicionamiento es que surge la aversión de Blumenberg por la teoría crítica en su intento por reducir las obras de pensadores brillantes a su ideología y que menosprecian su pensamiento por las prácticas sociales implícitas en él. Desde su perspectiva, el pensamiento no se agota en las creencias de quienes lo producen, pues es susceptible de ser transformado por nuevas lecturas.⁴⁵²

En torno al segundo elemento señalado, a saber, el tono particularmente fraterno de la correspondencia establecida entre Schmitt y Blumenberg, pocas certezas pueden tenerse, pues si bien es ineludible el hecho de que las convenciones formales de una época anterior pueden parecer oscuras a los ojos del presente, a nuestro parecer algunas de las sentencias de sus cartas trascienden el nivel de la simple formalidad y, en este sentido, resultan reveladoras. Aunque el intercambio epistolar nunca resultó lo suficientemente profundo como para aclarar, de manera minuciosa, los puntos de convergencia y divergencia entre ambos, el tono de la correspondencia insinúa, desde nuestra perspectiva, no sólo el hecho de que existía un enorme respeto intelectual recíproco –lo cual es reconocido por la bibliografía disponible– sino la intuición compartida de que entre ambos existía una conexión inexplorada.

Las ansias de validación que ambos autores muestran de manera recíproca –aunque intermitente– en su intercambio y las efusivas loas que se dirigen, dan cuenta de que existía un interés mutuo por establecer un diálogo, mismo que nunca llegó a realizarse plenamente pero que abre una posible vía de acercamiento retrospectivo entre posiciones opuestas. Con esto no queremos sugerir una afinidad velada entre ambas posturas, pues son en efecto contrarias –una en defensa del proyecto moderno y la otra en contra– sino un posible camino

⁴⁵¹ El único momento de su correspondencia donde hace referencia a su experiencia con los nazis y alude a su judaísmo es una carta a Hans Jonas del 12 de noviembre de 1955, DLA Marbach. *Apud.*, Kroll, *op. cit.*, p. 80.

⁴⁵² Klau, “Der radikale stil...”, *op. cit.*

a explorar por las investigaciones futuras, que si bien quedó clausurado en el diálogo entre ambos autores, puede ser recuperado como punto de partida para la actualidad. Regresaremos a este punto más adelante.

Ahora bien, antes de pasar al análisis de las figuras de historicidad que marcan la interpretación del cambio histórico en cada uno de los autores, nos detendremos brevemente en las correcciones que Blumenberg realizó, en vista de los primeros comentarios de Schmitt, a sus primeros dos capítulos de *La legitimidad...*, publicados bajo el título de *Secularización y autoafirmación* y enviados al jurista como medio para reabrir el debate. Este texto fue publicado en 1974 como parte de un ejercicio reflexivo que llevó a Blumenberg a reelaborar la totalidad de su obra de 1966 de manera detallada y que resultó en un texto mucho más voluminoso –tan sólo en la primera parte de su libro aumentó 60 páginas–. En esta publicación no sólo responde a las observaciones de Schmitt sino que recupera las críticas que pensadores como Gadamer, Löwith y Koselleck habían hecho a su obra. Para aclarar los alcances de dichas respuestas dice:

No es mi intención polemizar aquí. No cuestiono las pruebas aducidas en casos singulares. Sólo quisiera generar una especie de *anamnesis*, haciendo recordar al lector con unos pocos ejemplos, presentados sin nombrar a su autor, la plenitud de afirmaciones análogas que no puede haber dejado de llamarle la atención en el mundo de los libros de los últimos decenios, pero que acaso ya le resultan tan naturales que difícilmente se translucirá lo arriesgadas que también ellas pueden ser.⁴⁵³

Tras esta declaración de intenciones comienza a elaborar sus respuestas, autor por autor. En torno a Gadamer, quien defendía la categoría de secularización como un elemento que cumple una función hermenéutica legítima al revelar dimensiones de significado ocultas, Blumenberg responde que dicha comprensión de la realidad como un juego entre fondo (oculto) y superficie (manifiesta) le parece anticuada y errónea para entender el problema de la modernidad. Desde su perspectiva, la función de esta categoría es únicamente la de manifestar a la autoconsciencia de la edad moderna como errónea y superficial, pues al mantener un nexo entre lo viejo y lo nuevo, se impide que el resultado sea considerado como una formulación autónoma.⁴⁵⁴

En el caso de Koselleck, quien había intentado mediar en *Crítica y crisis...* entre las posiciones de Schmitt y Löwith, sus reflexiones toman un rumbo diferente. Aquí Blumenberg

⁴⁵³ Blumenberg, *La legitimación ...op. cit.*, p. 22.

⁴⁵⁴ *Ibid.*, p. 25.

aprovecha la oportunidad para distinguir la aproximación metaforológica de aquella propia a la *Begriffsgeschichte* –a la cual originalmente había servido como disciplina auxiliar– pues a diferencia del concepto, la metáfora, no tenía que retener su sustancia para mantener sentido. Esto implica, en relación con el tema de la secularización, que no existe un linaje directo entre el sentido original de un término (ente que funciona como referente jurídico de la expropiación) y su uso moderno. Según el hanseático, esto es un caso más en el que las semejanzas superficiales ocultan diferencias profundas. Por ello, alega que la formación de un mundo hecho por el hombre para el hombre, funcionó como un acto de autodefensa contra la posibilidad de su terminación escatológica. Si bien el problema de la teodicea era resuelto con esto, la existencia de Dios quedaba neutralizada, lo cual dejaba a su vez una hipoteca de demandas de significado que sólo habrían sido solucionadas mediante la extrapolación de la noción de progreso a una posición que no le correspondía, a saber, la del sentido de la historia en su conjunto.⁴⁵⁵

La reformulación blumenberguiana que aquí más nos interesa, aquella que se encarga de responder a Schmitt, se basa en estrategia doble: por un lado, la del análisis en términos lingüísticos y metaforológicos de la propuesta del jurista –pues el código binario de secular/temporal le parece propenso al análisis metaforológico– y, por otro, la de la aclaración de lo que implica hablar de legitimidad y no, como se había sugerido, de legalidad. Por esto, en esta nueva edición, Blumenberg vuelve a incluir la famosa frase de Schmitt (todos los conceptos...) pero la explicación de la misma se transforma. Ahora se plantea en los siguientes términos: “esta afirmación no se refiere solamente ni de forma primaria a la historia de los conceptos, sino a la estructura sistemática en la que tales conceptos funcionan”.⁴⁵⁶ Esto responde a las concesiones que Schmitt había realizado en *Teología política II* mediante la afirmación de que sus reflexiones se referían sólo a las relaciones estructurales entre términos teológicos y legales. Por ello, la dimensión diacrónica de su argumentación original había quedado eclipsada: ya no había argumentos en favor de una derivación histórica sino simplemente la defensa de un paralelismo formal. Por lo anterior, Blumenberg deja de analizar el concepto procesual de secularización para analizar a la teología política únicamente como una estructura que encuentra paralelismos en la

⁴⁵⁵ Kroll, *op. cit.*, p. 257.

⁴⁵⁶ Blumenberg, *La legitimación ... op. cit.*, p. 22.

modernidad.⁴⁵⁷ El giro interesante de su interpretación, como veremos más adelante, está en que abre la posibilidad de hacer de dicha estructura un complejo metafórico cuyo valor heurístico está menos en lo que sostiene por verdadero que en lo que revela sobre la situación en la que se originó.⁴⁵⁸

Blumenberg se sorprende de que, entre la multitud de piezas probatorias de los postulados schmittianos, el concepto de persona no aparezca (como sí lo hace en la elaboración hegeliana, donde se postula la necesidad de una persona que encarne la voluntad del Estado), pues dicha formulación resultaría fundamental para dar sentido a su teoría. Para el jurista, el problema se soluciona mediante la apelación a una decisión, que no requiere ya de una persona concreta sino simplemente de una persona en sentido metafórico. De ahí que Blumenberg pueda interpretar a la teología política como una teología metafórica:

La ‘teología política’ es una teología metafórica: la persona cuasi-divina del soberano tiene legitimidad y debe tenerla porque la legalidad todavía no existe o no existe más para esa persona, pues es ella la que debe iniciar o constituir dicha legalidad. La envidiable situación en que se coloca el teólogo político con ayuda de este instrumento de la secularización se basaría en el hecho de que él encuentra dado ya de antemano el contenido de esas figuras a las que él recurre, ahorrándose así el cinismo de una política teológica sin tapujos.⁴⁵⁹

Aquí se hace evidente que, para el hanseático, la teología política simplemente oculta la intención de defender a una teología como política. Ahora bien, a pesar de que en su texto no se desarrollan hasta sus últimas consecuencias las implicaciones que tiene la sugerencia a de la *teología política como teología metafórica*, esta asociación podría indicar una posible vía de reconciliación entre las lecturas de ambos pensadores.⁴⁶⁰ La interpretación de la teología política como metafórica podría no detenerse en su referencia a la persona que toma la

⁴⁵⁷ Carta de Blumenberg a Schmitt, 9 de Octubre de 1974. Blumenberg/Schmitt, *Briefwechsel...*, *op. cit.*, p. 116. Lo que logra la corrección de Blumenberg es mostrar que hay algo que Schmitt no hizo explícito o no sabía pero que operaba en sus argumentos: que la teología política estaba fundada en un esquema circular de secularización y sacralización de ciertos conceptos, en el que cada esfera ofrece meáforas para el orden en un proceso recíproco en el que cada una termina fortalecida. Así, el hablar de los argumentos de Schmitt como simplemente históricos sería subestimar su ataque, pues postula formas de dependencia mutua que crean un vínculo más fuerte que el que generaría una derivación histórica. v. Kroll, *op. cit.*, p. 25.

⁴⁵⁹ Blumenberg, *La legitimación...*, *op. cit.*, p. 102.

⁴⁶⁰ Franco Castorina, “La metáfora de la secularización: Hans Blumenberg y la teología política de Carl Schmitt”, trabajo en proceso.

⁴⁶⁰ Si bien esta observación requeriría del establecimiento de un plano superior de análisis –en el que se leyera a teología política como una elaboración intelectual que permite lidiar con lo inhóspito de una realidad incomprensible– esta ocurrencia no parece del todo fortuita cuando se lee a la luz de su posterior *Trabajo sobre el mito*, donde la atención está puesta en el enfrentamiento del hombre contra el absolutismo de la realidad.

decisión. Dicha afirmación podría derivar en la consideración de la teología política como como parte de los recursos metafóricos que el hombre está obligado a usar para enfrentarse a lo absoluto. Esto implicaría, a su vez, una rehabilitación implícita de dicho constructo como herramienta para hacer frente al absolutismo de la realidad.

Sin embargo, no puede olvidarse que los riesgos de dicha postura parecerían a Blumenberg más altos que sus ganancias, pues la apelación al mandato teológico de Schmitt, trae consigo una pretensión absoluta que le parece tan nociva como aquella a la que se enfrenta. Si bien esto nunca es elaborado de forma explícita por Blumenberg, la alusión a la metaforicidad de la teología política implica también reconocerla como un mecanismo para otorgar sentido al mundo, como instrumento para lidiar con el flujo de una realidad inconceptualizable –muy similar a aquellos descritos por Blumenberg años antes en *Paradigmas para una metaforología*–. Desde nuestra perspectiva, es gracias a este puente espectral que se teje entre la metaforología y teología política que puede comprenderse en profundidad el gesto blumenberguiano, plasmado en *Trabajo sobre el Mito*, de reconocer la interpretación schmittiana del *motto* de Goethe como parte de su análisis antes que como una formulación antagónica.⁴⁶¹

Incluso si la tesis antes propuesta resultara débil, es irrefutable el hecho de que ambas posturas coinciden en un punto fundamental: la concepción del hombre como ser carente. A fin de cuentas, ambas lecturas del tránsito a la modernidad reconocen al hombre dentro de una precariedad existencial determinada por un absoluto amenazante. En Schmitt, esto proviene de un pesimismo fundado en la doctrina del pecado original de raigambre agustiniana, así como de un escepticismo concerniente a la posibilidad de emancipación humana; en Blumenberg, depende de la precaria disposición biológica del hombre y su incapacidad de adaptarse al mundo. En ambos casos, lo que subyace a sus consideraciones sobre el cambio histórico es una antropología negativa. Esto lo abordaremos más adelante con mayor detenimiento.

Como expusimos anteriormente, en *Teología política II*, Schmitt había criticado el uso que Blumenberg hacía del término legitimidad, pues le parecía que el término correcto para explicar el tipo de justificación propiamente moderna era legalidad. En la respuesta a

⁴⁶¹ En este texto se discute el lema goethiano y su relación con Prometeo. Blumenberg, *Trabajo sobre el mito...*, *op. cit.*, pp. 566-590.

dicha observación, el hanseático aclara que el concepto de razón que emplea no tiene connotaciones salvíficas ni la pretensión de una originalidad creativa sin precedentes, tal se sugería en el epílogo. Blumenberg defiende que dicho concepto estaría más cercano al principio leibniziano de razón suficiente que a la dimensión política que se le había imputado y, en esta medida, la legitimidad de la Edad Moderna no estaría dada por el descubrimiento de una razón pura y omnipotente, sino por la necesidad de encontrar un mecanismo que se enfrentara al voluntarismo teológico que, para este momento, se había vuelto opresivo para el hombre.⁴⁶²

En síntesis, la legitimidad de la Edad Moderna no partiría de la novedad sino de la necesidad. Es por ello que Blumenberg no considera haber simplemente trastocado el uso clásico del término legitimidad, sino haber enmarcado la legitimidad de una era en relación precisamente con la necesidad de liberarse de una tradición asfixiante:

La legitimidad de la Edad Moderna a la que me refiero es una categoría histórica. Justo por esta razón se entiende la racionalidad de la época como una autoafirmación (*Selbstbehauptung*), no como una autohabilitación (*Selbstermächtigung*). Son dos cosas distintas decir, por un lado, que un racionalismo no necesita de una justificación histórica, pues se construiría a sí mismo de forma autónoma, y es indiferente respecto a las condiciones de la época de su realización, que es lo único que correspondería a su autodefinición, o insistir, por otro lado, en que a la pretensión, discutible y discutida, que tiene esa racionalidad de sustituir la contingencia de la historia por un proceso estandarizado corresponde una determinada función histórica de autoafirmación. Aquí, en mi opinión, Carl Schmitt no hace justicia a la argumentación (...) El motivo para hablar de la legitimidad de la Edad Moderna no estribaría en el hecho de que ella se entienda a sí misma como conforme a la razón y eso se realice en la Ilustración, sino en el síndrome de esas afirmaciones que nos dicen que esa conformidad de la época con la razón no es otra cosa que una agresión.⁴⁶³

La lógica que explica el tránsito a la modernidad, depende pues de una doble lógica: por un lado, una que depende de las preguntas planteadas por la tradición religiosa; por otro, una de relativa novedad asociada con la formulación de respuestas inéditas a dichos problemas. Esto es lo que permite a Blumenberg responder al ataque de Schmitt, pues la edad moderna no necesitaría legitimarse mediante una relación de continuidad con el pasado, sino como réplica necesaria a ella. Nos dice: “Lo que está en juego no es, como podría suponerse, la legitimidad de la Edad Moderna en su autocomprensión, sino la idea de que ésta es una agresión contra la teología, de quien había tomado todo y reclamado como suyo”.⁴⁶⁴

⁴⁶² Blumenberg, *La legitimación...*, op. cit., p. 100.

⁴⁶³ *Ibid.*, p. 98.

⁴⁶⁴ *Ibid.*, p. 99.

Para desmontar esta idea, su argumentación no recupera el término de legalidad – como había sugerido Schmitt–, sino el de legitimidad, pues la modernidad está justificada por su carácter de respuesta necesaria a los elementos opresivos de una tradición. A pesar de que, para el jurista, la idea de una legitimidad que deriva de la discontinuidad parece absurda, para Blumenberg es la forma correcta de entender el papel que desempeñó la autoafirmación humana en los albores de la modernidad. Esto no implicaría de ninguna forma un autoempoderamiento voluntarista, sino un recurso necesario frente a una circunstancia histórica concreta, en este caso, frente a la presión que ejercía el concepto medieval de Dios al negarle al hombre toda capacidad de auto-determinación.

Para cerrar el apartado dedicado a Schmitt, Blumenberg lanza la pregunta de si la comprensión del jurista en torno al problema de la secularización había permanecido inmutable hasta la fecha, y si, en esa medida, estaba verdaderamente justificado hablar de “teología política” en el reino de la teoría del Estado. Esta interrogante encontraría respuesta en una de las cartas de Schmitt, quien contestaría afirmativamente.⁴⁶⁵

Tras haber hecho explícito en este apartado el diálogo que Blumengerg decidió establecer en *Secularización y autoafirmación* con sus críticos (Gadamer, Löwith, Koselleck, Schmitt), pasaremos a dar cuenta de los temas que constituyen el núcleo de la discusión epistolar entre el jurista y el filósofo, poniendo especial énfasis en el lema de Goethe en su conexión con el mito de prometeico y con otras figuras de la historicidad.

4.2.1. La sentencia de Goethe

Como hemos visto, desde las primeras cartas entre Schmitt y Blumenberg se postula la sentencia de Goethe (Nadie contra Dios sino Dios mismo) como un punto de discusión que continuaría siendo desarrollado hasta 1975, una vez que Blumenberg había dado por clausurado el problema de la secularización en sus investigaciones y había comenzado a elaborar los problemas que lo llevarían a escribir *Trabajo sobre el mito*. Como hemos señalado antes, la disyuntiva está en la interpretación de dicho apotegma en clave monoteísta –como sugiere Schmitt– o su asociación a un cosmos politeísta –como sugiere Blumenberg. Recordemos que la carta de Blumenberg 1971 llamó la atención también sobre la complicada

⁴⁶⁵ Blumenberg/Schmitt, *Briefwechsel...*, *op. cit.*, p. 104-109.

relación de Goethe con Napoleón, a quien hace fungir como espejo y correlato prometeico del poeta.⁴⁶⁶

Dicha discusión en torno a Goethe es fundamental para nuestro propósito, pues abre la puerta a una discusión en que figuras como Prometeo o Epimeteo, es decir, ciertos personajes mitológicos, funcionan como alegorías del devenir histórico, lo que a su vez permite que el debate de la secularización revele su dimensión prescriptiva de manera más clara. Ambos personajes son movilizados como agentes simbólicos por las argumentaciones de Löwith, Schmitt y Blumenberg, de manera tal que concentran figurativamente una carga valorativa que, en la dimensión puramente conceptual del debate, está presente sólo de modo virtual o fantasmagórico. Estos personajes permiten encarnar y sacar a la superficie elementos que en el plano de la mera argumentación histórico-filosófica permanecen ocultos, pues concentran una densidad afectiva que difícilmente puede ser rastreada en el plano conceptual. Sin embargo, la diferencia radical está en que, mientras Blumenberg recurre al legado mitológico como marco de interpretación de la historicidad, Schmitt se vuelca hacia el teológico, lo que genera modelos que apuntan a en sentidos opuestos.

A continuación, se reconstruirá el mito en que aparecen ambos titanes para contextualizar la discusión y después se intentarán esclarecer algunos de los elementos clave que dichos personajes encierran en las lecturas contrapuestas de Schmitt y Blumenberg. Como veremos, a partir de estas figuras se pueden comprender otras formas de la historicidad –tales como las “figuras trinitarias” de Schmitt – que permiten comprender a profundidad la perspectiva de la temporalidad de ambos autores. A partir de estas figuras movilizadas en la discusión, procuraremos ofrecer un panorama más claro de los valores que se ponen en juego en el debate de la secularización.

⁴⁶⁶ Kroll, *op. cit.*, p.183

⁴⁶⁶ “Goethe mismo escribió dios en minúsculas, y esto es para su tiempo una monstruosidad, si no se lee acompañado de un artículo indefinido. Se debe ver la conexión entre la génesis de este lema y la complicada relación de Goethe con Napoleón y después prestar atención a las referencias en las que Napoleón y Prometeo son presentados uno con referencia al otro.” La traducción es propia. Blumenberg/Schmitt, *Briefwechsel op. cit.*, 2007, p. 107 En 1808 Goethe diría, tras encontrar a Napoleón en el primer encuentro de Erfurt, que “solo un dios puede resistir a un Dios. Blumenberg, *Trabajo sobre el mito...*, *op. cit.*, p. 500.

4.2.2. Derivas del mito prometeico

Como es de sobra conocido, el mito de Prometeo –cuyo nombre significa “aquel que mira hacia delante”– narra la historia del titán que, desafiando a Zeus, roba a los dioses el fuego para dárselo a los hombres. En la Grecia clásica, la figura de Prometeo tuvo siempre un signo ambivalente, pues si bien es él quien, traicionando a los suyos, otorga a los mortales la herramienta civilizatoria primordial, es también quien siembra la semilla de las desgracias terrenales al provocar la ira de Zeus. La primera fijación escrita del mito, hasta donde sabemos, corresponde a Hesíodo, quien legó para la tradición dos versiones del mismo. En la que aparece en *Trabajos y Días*,⁴⁶⁷ la hazaña prometeica es el hito a partir del cual, por disposición de Zeus y obra de Pandora, se desencadenan los males sobre el mundo, mientras que, en la *Teogonía*⁴⁶⁸ la efectuación del designio del crónida corre a cargo de las mujeres en general en la forma del sometimiento perpetuo de los hombres a una vida de labores y penurias.⁴⁶⁹ En ambas versiones, Prometeo –cuyo nombre significa “aquel que mira hacia delante”– ocupa el papel del ladrón del fuego (logos, luz, iluminación) que en su intento de ayudar a los mortales provoca la ira de Zeus y recibe por ello un castigo. Esto se debe a que en Hesíodo existe ya algo similar a un intento de poner cierto orden moral al complejo mítico que permite en cierto sentido justificar el castigo a Prometeo y la victoria de Zeus.

Una versión con connotaciones ligeramente distintas aparece más tarde en el *Protágoras* de Platón, donde los dioses ordenan a Prometeo y Epimeteo dotar a los seres vivos de las habilidades necesarias para su supervivencia. En cumplimiento de esta encomienda, Epimeteo distribuye todas las cualidades entre los animales sin dejar nada para

⁴⁶⁷ Hesíodo, *Teogonía/Trabajos y Días/ Escudo/Fragmentos/Certamen*, trad. A. Pérez Jiménez y A. Martínez Días, Madrid, Gredos, 2015, p. 36. En la versión de *Trabajos y Días* (45-110), Zeus decide vengarse de los hombres creando a Pandora y ofreciéndola como esposa a Epimeteo, quien al desobedecer los consejos de su hermano de Prometeo y aceptar el regalo, terminaría por permitir que los males portados por Pandora se extendieran sobre la tierra y el mar. Esta historia explica también el origen de los males vuelven la vida de los humanos amarga.

⁴⁶⁸ En la historia de la *Teogonía* (505-615), Prometeo decide robar el fuego de las manos de Zeus tras su decisión de negárselo a los hombres –decisión, por cierto, que surgió como consecuencia de una serie de engaños relacionados con el sacrificio que ya había realizado el Japetónida–. Tras la donación del fuego a los hombres Zeus decide castigar a los hombres condenándolos a una vida ruin ligada a las mujeres y someter a Prometeo a los ataques cotidianos de un águila que le devora el hígado. Esta versión está formada por tres mitos etiológicos: explica la razón de que los hombres deban ofrecer en sacrificio a los dioses los huesos y la grasa de los animales, explica la donación del fuego de Prometeo a los hombres y el origen de la mujer como ruina para los hombres. *Ibid.*, p. 65.

los hombres, circunstancia que Prometeo decide enmendar robando las artes mecánicas de Efesto y Atenea para ofrendarlas a los mortales en un acto furtivo que lo hace merecedor del castigo de Zeus.⁴⁷⁰

En las tres versiones, la rebelión de Prometeo tiene un resultado ambivalente, dado que, por un lado, actúa como aliado de los hombres al otorgarles los medios para la adaptación a un entorno hostil –y en esa medida se convierte en una figura indefectiblemente asociada al desarrollo cultural–, mientras, por otro, al provocar a Zeus pone fin a la existencia armónica de la que disfrutaban hasta entonces, por lo que se le asocia con el infortunio y la desgracia. Esta doble carga se advierte a su vez en el hecho de que a Prometeo se le atribuye una de las cualidades más apreciadas del esquema moral de la antigüedad, la astucia (*Mêtis*), al mismo tiempo que se le considera tramposo y embaucador. En suma, este personaje constituye una figura liminal que se debate de manera ambigua entre los polos del vicio y la virtud, como puede verse en el caso de los Trágicos.⁴⁷¹ Sin embargo, con el paso del tiempo fue acentuándose una valoración más pesimista de su figura, como encontramos ya, por ejemplo, en Diógenes de Sinope.⁴⁷² Esta tendencia es reconocible en las fuentes, por lo menos, a partir del siglo IV a.C., cuando también comienza a elaborarse un vínculo entre el mito prometeico y la creación de lo humano en cuanto tal, con sus potencialidades y sus debilidades, como se aprecia en la versión de Luciano, donde Prometeo aparece como un ser crucificado entre el cielo y la tierra, como señal de que existen límites que no deben ser traspasados.⁴⁷³

Con la instauración del cristianismo, Prometeo pierde el carácter ambivalente que poseía dentro del pensamiento clásico y sus cualidades pasan a decantarse en polos antagónicos, con lo que se convierte en una figura marcadamente polémica. En virtud de la consolidación de un marco de referencia moral estructurado por un dualismo absoluto, el

⁴⁷⁰ Platón, “Protágoras” en *Diálogos I*, Madrid, Gredos, 2010, p. 252. Esta será la versión que Blumenberg recupera en sus elaboraciones de *Trabajo sobre el mito*.

⁴⁷¹ Como puede verse en la valoración de Sofocles y de Esquilo en su *Prometeo encadenado*.

⁴⁷² Tal cosa sucede en Diógenes de Sinope, por ejemplo. v. Gedaliahu Stroumsa, “Myth into Metaphor: The Case of Prometheus” en Heerma Van Voos y otros (eds.), *Gilgul. Studies in the History of Religions*, Leiden, Brill, 1987, p. 315.

⁴⁷³ Ésta es la única representación de Prometeo que lo asocia con una crucifixión, y si bien Luciano no parece haber estado influido por el cristianismo en esta formulación, sería importante para las reflexiones posteriores la asociación de esta figura liminal con aquella de Jesús (que si bien se sitúa entre cielo y tierra no por ello conserva la ambigüedad ética propia de Prometeo). Lucian, “Dialogues of the Gods”, en *Works*, VII, trad. M. D. Macleod, Cambridge, LCL. *Apud.*, *Ibid.*, p. 312.

mito prometeico comienza a interpretarse de manera unívoca, relacionándose alternativamente con Cristo o con Satanás. Así, mientras, para los griegos, la *polis* es concebida como el lugar en el que se realiza lo propiamente humano (*zoon politikón*) y, –en este sentido, la connotación civilizatoria del dominio del fuego se asocia con el núcleo más íntimo del hombre (sea éste interpretado positiva o neutralmente), para el cristianismo, la civilización pierde toda significación positiva al ser considerada como el ámbito de lo falso, de la tentación y de lo pecaminoso.⁴⁷⁴ De esta manera se entiende que la figura de Prometeo sea oscilante, pues mientras autores como Tertuliano afirmaron que Dios es la prefigurado por el titán (*verus Prometheus Deus omnipotens*)⁴⁷⁵; otros, como Lactancio, rechazaron tajantemente que pudiese tener cualquier valor positivo, en virtud de su vinculación con lo terrenal y lo mundano.⁴⁷⁶ En estas elaboraciones el mito deviene, pues, metáfora y Prometeo es considerado, sin ambigüedad o ambivalencia, como figura representativa de uno de los dos polos posibles.

Así, el cristianismo y las radicalizaciones gnósticas hicieron de la estructura moral bipolar el único marco de referencia disponible para la elaboración simbólica de las figuras míticas y eliminaron toda posibilidad de ambigüedad para postular un frágil equilibrio entre el bien y el mal, entendidos como antípodas irreconciliables. El legado cristiano solidificó esta estructura y no sería sino hasta el tránsito del siglo XIX al XX que empezaría a resquebrajarse en las reflexiones literarias y filosóficas de autores como Goethe, Nietzsche y E. Bloch. No obstante, el viejo esquema binario del cristianismo, como veremos más adelante, sería retomado por Schmitt en su interpretación negativa y prescriptiva del mito prometeico, mientras Blumenberg, por el contrario, se distancia de él para jugar con la ambivalencia en una valoración, en última instancia, positiva del proyecto civilizatorio moderno.

⁴⁷⁴ Sólo tardíamente existe dentro de la elaboración cristiana del mito una recuperación de su carácter ambivalente, y es aquella que podemos ver en las elaboraciones de Giordano Bruno, quien estableció un vínculo de analogía entre Prometeo y los humanos, pues al igual que el titán, Adán había sido un mentiroso, haciéndolos a ambos portadores de una *felix culpa*.

⁴⁷⁵ Tertuliano, *Adversus Marcionem I*, trad. E. Evans, Oxford, 1972, pp. 4-5. *Apud.*, *Ibid.*, p. 321.

⁴⁷⁶ “Apparet ergo falsum esse quod de officio Promethei narrat” [Parece ser por lo tanto falso lo que narran del trabajo de Prometeo] La traducción es propia. Lactancio, “Divine Institutions II” en *Patrologia Latina* 6, *Apud.*, *Ibidem*.

Vale la pena recalcar también las considerables coincidencias que existen entre el mito de Prometeo y el relato bíblico, pues en ambos casos Dios genera al humano a partir del barro (en el caso griego a una mujer, en el caso judío a todos los hombres) (*Gn*, 2:7) y en ambos relatos la mujer funge como agente causal de los males terrenales (*Gn* 3: 1-24), en un caso Eva, en otro Pandora. Sin embargo, y a pesar del antecedente de Lactancio, no es sino hasta el siglo XIX que la divinidad cristiana se asocia explícitamente con la Prometeo, acontecimiento que tiene lugar entre las líneas del *Prometeo liberado* de Shelley. En este último, tanto Cristo como Prometeo fungen como modelos de la liberación humana, como aquellos que se liberan ante la autoridad instituida (sea Jehová, sea Zeus).

4.2.3. Figuras de la historicidad en el intercambio epistolar

Antes de enfrascarnos en el debate que en torno a Prometeo establecieron Schmitt y Blumenberg, es fundamental recuperar la reseña que realizó Schmitt del libro de Löwith en 1951, donde introdujo una figura que posiciona como una alternativa a aquella de la historicización prometeica.⁴⁷⁷ Recordemos que, para Schmitt, la concepción cristiana del tiempo no consiste, como afirma Löwith, en una perspectiva proyectiva y futuroológica de la que finalmente derivaría en la filosofía del progreso, sino que, antes bien, está determinada por un acontecimiento pasado de infinita singularidad: la encarnación del Verbo en la virgen.⁴⁷⁸ La temporalización cristiana sería, por lo tanto, una que mira en alabanza dicho acontecimiento pasado. En esa medida, la perspectiva cristiana estaría asociada la figura de Epimeteo (el que mira hacia atrás), tal como aparece en el poema de Konrad Weiss titulado *Der christliche Epimetheus*.

El cristiano es, para Schmitt, como Epimeteo, pues su vida está marcada, no por una disposición prospectiva –prometeica–, sino por una contemplación activa del pasado, espacio donde encuentra los referentes de su sentido interior. Así, la figura epimetéica le permite a Schmitt esbozar una “concepción mariana de la historia”, es decir, una concepción del tiempo que toma como centro el momento en el que el Verbo se hizo carne en el cuerpo de la virgen.

⁴⁷⁷ Schmitt, “*Tres posibilidades...*”, *op. cit.*, p. 240. Schmitt publicó su reseña laudatoria de *Historia del mundo y de la salvación* ese mismo año. En ella reelabora las tesis de Löwith para hacerlas coincidir con sus propias reflexiones.

⁴⁷⁸ Para este momento, no estaba al tanto de la severa crítica que Löwith había realizado a sus tesis bajo el pseudónimo de Hugo Fiala, a quien Schmitt, en este momento, identificaba con Georg Lukács. Kroll, *op. cit.*, p. 120.

Si lo que hace el cristiano es centrarse en la veneración de acontecimientos singulares y esta disposición está enfrentada a cualquier posición de prospectiva, toda acción toma la forma de una reverencia a lo perdido. Esta figura mítica le permite a Schmitt explicar su comprensión mariana de la historia, aquella que es su visión más determinadamente cristiana. Dicha formulación que aquí plantea a modo de ensayo, terminaría por ser la visión histórica cristiana más contundente en la obra tardía de Schmitt y nos permitirá comprender en cierto sentido su perspectiva histórica en el diálogo con Blumenberg.⁴⁷⁹

Regresemos al intercambio epistolar. En la carta de 1975, aquella que más nos interesa, Blumenberg desarrolla de manera más elaborada la relación entre su exégesis del apotegma y el mito prometeico. En un gesto de complicidad con Schmitt, apunta que el “Nadie contra Dios sino Dios mismo” no fue tomado literalmente de ninguna fuente sino creado por el mismo Goethe. Enseguida, no obstante, se lanza nuevamente contra la interpretación cristológica en favor de una exégesis politeísta del lema que le permite ilustrar lo que denomina “el síndrome de Prometeo”:

El apotegma de Goethe expresa el significado general del politeísmo en la división de poderes y la prevención de un poder absoluto y de cualquier religión en tanto sentimiento de absoluta dependencia de éste. Los dioses, al ser muchos, están ya siempre unos contra los otros. Sólo un dios puede enfrentar a otro dios. Éste es el punto del mitologema de Prometeo que se expresa en el apotegma. Löwith no lo vio porque él encuentra en el sufrimiento de Prometeo el castigo justo por la tecnología entregada a los hombres de manera rebelde; pero este no es el final del mito, pues el Prometeo sufriente conoce el secreto de Zeus y su posible caída. Esto debe continuar siendo pensado. Los dioses son por supuesto inmortales, pero su poder no es eterno. Claro que el hombre no es parte de aquellos que pueden enfrentarse a un dios; eso lo aprendió Goethe finalmente con Napoleón, que era una figura prometeica no sólo para él sino para la iconografía de la época.⁴⁸⁰

Éste es probablemente el punto de mayor elaboración argumental dentro del diálogo epistolar entre ambos autores y es precisamente de este intercambio que emanarían las reflexiones publicadas posteriormente por Blumenberg bajo el nombre de *Trabajo sobre el mito*. Desde la perspectiva del hanseático, el lema de Goethe no hace referencia a la *stasis* intrínseca a la divinidad, sino a un acto de rebeldía de un dios (Prometeo) contra otro dios (Zeus). Este mito, por lo tanto, permitiría ilustrar, por un lado, el fundamento del politeísmo como pluralismo de voluntades y, por otro, la fragmentación del poder como único medio para enfrentar a lo absoluto (representado en este caso por la figura del crónida). Así, la rebelión prometeica

⁴⁸⁰ Blumenberg/Schmitt, *Briefwechsel... op. cit.*, p.133.

sería el modelo que anima la modernidad. Mediante la autoafirmación, el ser humano se habría enfrentado al peso del absolutismo teológico para, en un gesto orgulloso y trágico, mantener a distancia la potencia opresiva del Dios del nominalismo. Así, con la interpretación politeísta de la sentencia, Blumenberg reconoce la división de poderes entre diferentes dioses como mecanismo para evitar que exista un poder singular y opresivo sobre el hombre: el politeísmo metafórico sería aquello que permitiría al hombre lidiar con la realidad.

Ahora bien, la última parte del fragmento antes citado de Blumenberg advierte los peligros que merodean alrededor de las pretensiones humanas de endiosamiento, de su proclamación como un “nuevo absoluto”, lo que se ilustra mediante una referencia a las pretensiones de Napoleón, un hombre que habría querido concentrar en sí toda la potencia de un dios. Goethe, al sentirse él mismo reflejado en las figuras de Napoleón y Prometeo, habría llegado a la misma conclusión después el exilio del conquistador corso en Santa Elena en 1827, evento que, en sus propias palabras, es “un ejemplo de lo peligroso que es alzarse hasta lo absoluto y sacrificarlo todo por la realización de una idea”.⁴⁸¹

Esta consideración permite a Blumenberg argumentar en favor de la utilidad existencial del mito como una herramienta de actualidad, es decir, no solamente como un resabio de tiempos pasados, sino como un recurso que cumple una función igualmente importante en la modernidad, “pues pudo entrar en la totalidad de una vida [la de Goethe], delineando los contornos de su autocomprensión, de su autoformulación y hasta de su autoformación”.⁴⁸² Así, el mito de Prometeo no daría cuenta únicamente de un esquema metafísico, como sugiere Schmitt, sino de la necesidad de el hombre de hacerse cargo de su experiencia, la cual no tiene un carácter unívoco o uniforme. En esa medida, a pesar de que el entorno natural no se presenta tan amenazante al hombre moderno como a sus antepasados, permanecen los terrenos inaccesibles para la razón y, en esa medida, el mito conserva un potencial ineludible: al no existir la posibilidad de construir un mundo racional perfecto, el mito funciona como medio para oponerse a la presión de un absoluto despótico, es decir, a lo irracional de la existencia.

En esas breves líneas se advierte ya el germen de lo que se desarrollaría después en *Trabajo sobre el mito*, a saber, la generalización de la dinámica de enfrentamiento

⁴⁸¹ Blumenberg, *Trabajo sobre el mito...*, *op. cit.*, p. 530.

⁴⁸² *Ibid.*, p. 427.

originalmente circunscrita a la modernidad –bajo la forma específica de autoafirmación contra absolutismo teológico–, como una constante antropológica. Dicha generalización, hace del enfrenamiento entre el ser humano y el absolutismo de la realidad una constante antropológica, de forma que los mitos se reelaboran como un primer gesto de autoafirmación del hombre primitivo frente al absolutismo originario.⁴⁸³ Este gesto contestatario sería el tema principal de la historia Prometeo: éste un mito que a su vez da cuenta la función de todos los mitos y, por ello, es reactualizado bajo distintas figuras a lo largo de toda la historia. De ahí que Blumenberg haya dedicado una obra mayor a desarrollar lo que primero se presentó, en el intercambio con Schmitt, como un breve comentario a la sugerente sentencia de Goethe. Es en ella que se construye una relación de continuidad entre los planteamientos de *La legitimidad* y su teoría general del mito.

Por el contrario, Prometeo es la figura que concentra todas las características de aquello que a Schmitt le resulta reprochable, en tanto representa el control técnico sobre la realidad y, con ello, la idea neutralizadora de que éste es “un mundo hecho por el hombre para el hombre”; es decir, una entidad sometida a la voluntad y los fines humanos.⁴⁸⁴ Desde la perspectiva del jurista, el planteamiento de Blumenberg en defensa de la *autoafirmación* no haría sino reforzar un antropocentrismo que, en la modernidad, está al servicio del desarrollo económico y se aboca a ocultar el núcleo político inherente a toda existencia humana.

La diferencia entre ambas interpretaciones del lema es que, mientras la de Schmitt refiere a la condición trinitaria de Dios y postula que una fuerza absoluta que sólo puede tener como rival otra igualmente absoluta, Blumenberg rechaza la existencia de poderes absolutos y considera que los dioses siempre existen en un estado de pluralidad y rivalidad, por lo que ninguno puede reclamar control sobre el hombre de manera absoluta. Para Schmitt la ineluctabilidad del conflicto implicaba la necesidad de una seriedad existencial ante la vida

⁴⁸³ *Ibid.*, p. 569. La diferencia fundamental que Blumenberg encuentra entre el mito –entendido como una narrativa con un núcleo sujeto a variaciones– y el dogma –como un postulado fijo e inmutable–, resulta fuertemente controversial si se mira desde una perspectiva que tome en cuenta la transformación histórica de aquello que establece como dogma. Blumenberg reconoce esto de manera implícita al describir la teología política de Schmitt como una teología metafórica, es decir, como un intento más de lidiar con el absolutismo de la realidad. Es por ello que Blumenberg, en el último de los capítulos dedicados al tema, plantea que su interpretación recoge la de Schmitt antes que excluirla.

⁴⁸⁴ Schmitt confiesa: “Mir ekelt vor einer von Menschen für Menschen gemachten Welt”. El mundo neutral de la tecnología es, para Schmitt, un mundo superfluo, abandonado a la banalidad. Schmitt, *Glossarium...*, *op cit.*, p. 264.

que no encontraba en la posición de su corresponsal. Alguien como él, quien no podía concebir a Dios sino en términos absolutos, estaba obligado a creer que la postura alternativa era cercana al deicidio. Por lo anterior, la lectura de Schmitt acerca de la modernidad toma como referencia el imaginario de lo diabólico. Según Joe Kroll: “Dado que la pretensión de secularización caracteriza el delito de una época entera, es ella en su totalidad subsumida dentro de la categoría de lo satánico”.⁴⁸⁵

No es sorprendente, por lo tanto, el lazo que Schmitt establece entre Prometeo, el ladrón del fuego, y Lucifer, “el portador de luz”; lazo que incluso Blumenberg reconoce en cierto sentido al decir que ambos funcionan como seres relacionados con la iluminación que irrumpen en oposición al Dios que gobierna. Es esta cercanía de la que se alimenta el imaginario de Schmitt y de la que Blumenberg quiere alejarse pues, en la elaboración de este último, la concepción dualista que equipara a ambas figuras reduce la complejidad de la polifonía de poderes a un esquema dualista. Por ello, el hanseático busca sustituir la enemistad absoluta por la división politeísta de poderes que abre un espacio para la autoafirmación humana. Por la misma razón, el apotegma de Goethe lo lleva del debate de la secularización al problema sobre el mito, pues representa “la fórmula básica del mito en todas sus figuraciones”.⁴⁸⁶ En función de ella es que elabora su teoría acerca del mito como mecanismo para mantener una sana distancia con la realidad amenazante. Así, la reelaboración mitológica de ciertos elementos cristianos le permite a Blumenberg destruirlos, no mediante la crítica sino mediante la explicitación del fracaso de su tentativa de hacer viable al auto-preservación de Dios y del hombre simultáneamente.

Ahora bien, en contraposición a la figura de Prometeo, Schmitt elige para su propia descripción de la temporalidad cristiana a la figura de Epimeteo. Él funciona como polo opuesto a las virtudes prometeicas y, más aún, le permite sostener una visión mariana de la historia. El titán le permite elaborar una crítica a la tecnología y los agentes de neutralización a través de una figura alegórica que funciona como contrapunto de la modernidad triunfante.⁴⁸⁷ Es también esta imagen la que Schmitt había recuperado para describir su propia situación existencial tras el nazismo: “Mi caso se puede designar gracias a un nombre descubierto por un gran poeta. El caso desagradable, poco glorioso y sin embargo auténtico,

⁴⁸⁵ Kroll, *op cit.*, p. 297.

⁴⁸⁶ Blumenberg, *Trabajo sobre el mito... op. cit.*, p. 584

⁴⁸⁷ Kroll, *op. cit.*, p. 183.

de un Epimeteo cristiano”.⁴⁸⁸ La vinculación de este personaje con su propia experiencia vital vuelve evidente la poderosa carga afectiva que esta figura concentra.

Como hemos dicho, desde una perspectiva epimetéica, la vivencia de la temporalidad se codifica mediante una mirada retrospectiva hacia eventos de absoluta singularidad: si Prometeo es el símbolo de la modernidad en tanto padre de la técnica, Epimeteo es el símbolo de todo aquello que permite equilibrar la fuerza arrasadora de su hermano.⁴⁸⁹ Es el equilibrio entre ambos titanes el que se refleja, según Schmitt, en el principio mariano, que simboliza una tercera vía, una resolución final al enfrentamiento entre dos potencias antagónicas.⁴⁹⁰ Ahora bien, es importante señalar que las figuras trinitarias de la temporalidad abundan en la obra de posguerra de Schmitt y no se reducen a la visión mariana de la historia—aunque sea, tal vez, el caso más emblemático—. Los otros dos casos de figuras trinitarias importantes son el de la *stasis* (que hemos ya explicado en el apartado 4.1.2) y que da cuenta de la dinámica interna de la trinidad al reunir la trinidad en una unidad, y el *katechon*. Pasaremos ahora a explicar con detenimiento esta última.

La primera mención del *katechon* está en la carta que Schmitt escribió a Blumenberg en 1974 tras haber recibido *Secularización y autoafirmación*, carta que comienza diciendo: “Yo he —en la amargura del pesimismo de mi vejez— absolutizado su petición rigurosa de no responder y he retenido, con violencia, mis reacciones espontáneas a algunos de sus ensayos en lugar de escribirle inmediatamente [...] Por el debate con mi tratado de *Politische Theologie* (...), le estoy tan agradecido como sólo puede estarlo un hombre viejo y aislado que encuentra una respuesta objetiva como un rayo de luz en la creciente oscuridad de su edad”.⁴⁹¹ Después de esto le asegura haber leído con ahínco el libro que le fue enviado y agrega comentarios sobre el tema. Primero, aprovecha para solucionar una de las preguntas que Blumenberg había planteado en su texto: si es que consideraba todavía justificado hablar de teología política en relación con la teoría del estado. La respuesta es muy breve: sí. Después, hace énfasis en el *katechon* (2 Tes 2 2-6), una figura que lo preocupaba desde hacía más de 40 años, y confiesa que, desde entonces, ha buscado un oído humano que pudiera

⁴⁸⁸ Schmitt, “Tres posibilidades...” *op. cit.*, p. 240.

⁴⁸⁹ En la obra tardía de Schmitt estos hermanos aparecen en varias ocasiones. Cf. Schmitt, *Ex captivitate salus. Experiencias de la época 1945-1947*, trad. A. Schmitt de Otero, Trotta, Madrid, 2010, pp. 27, 42 y 53).

⁴⁹⁰ García-Durán, “La legibilidad...” *op. cit.*, p. 17.

⁴⁹¹ Carl Schmitt a Hans Blumenberg 20.10.1974. Blumenberg/Schmitt, *Briefwechsel...op. cit.*, p. 118. La traducción es propia.

entender sus preocupaciones. Con ello, parece indicar que encontró en Blumenberg a aquel interlocutor que había esperado gran parte de su vida. Éste es tan sólo un pequeño ejemplo del tono desbordado que caracteriza sus cartas (al que referimos con anterioridad) y que no ha sido tematizado por la bibliografía sobre el tema por ser considerado un simple gesto retórico. Esta carta de 1974 fue enviada a Blumenberg acompañada de la reseña que Schmitt había realizado del texto de Löwith donde, entre otros temas, lidiaba con la figura del Epimeteo cristiano.⁴⁹²

Un mes después, sin haber recibido respuesta, Schmitt envió una nueva misiva exculpando a Blumenberg por su silencio y atribuyendo dicha actitud a un fallo en su carta previa. Dice: “[la carta previa] Tuvo que fallar porque quería hacerlo demasiado bien”.⁴⁹³ En ella remarca el problema con el concepto de secularización, a saber, que con él se pretende dirimir si entre dos épocas históricas existe una relación de identidad o exclusión, lo cual inserta dicho debate en el ámbito de las categorías específicamente jurídicas (continuidad, sucesión, herencia, patrimonio). Antes de cerrar la carta, Schmitt expresa su preocupación de que Blumenberg lo considere un lector flojo o superficial de sus libros y le pregunta por qué Karl Löwith fue eliminado de *Secularización y aufoafirmación*.

Una respuesta sustancial tomó casi 9 meses en arribar. En ella se ofrece una disculpa sentida por la tardanza y se explica que dicha circunstancia se debió al trabajo forzado impuesto por la investigación de libro *La Génesis del Mundo Copernicano*. A continuación, Blumenberg confiesa la fuerte marca que ha dejado el intercambio epistolar entre ambos diciendo: “Desde que usted abrió un diálogo entre ambos en *Politische Theologie II* no puedo escribir las cosas del mismo modo que las hubiera escrito antes –seguramente lo notó en la nueva edición de mi libro sobre secularización, y no podrá evitar notarlo de nuevo en diversos lugares de mi nuevo libro”.⁴⁹⁴ Tras este gesto, que es ante todo un guiño de complicidad, Blumenberg recupera el tema del *katechon* en relación con la reseña del libro de Löwith que Schmitt había enviado meses antes.

Blumenberg se remite a las epístolas canónicamente consideradas como paulinas para señalar que el *katechon* es una entidad a la que dichos escritos refieren, en algunos casos, como una figura personal y, en otros, como una neutral. A continuación, pregunta si la idea

⁴⁹² *Ibid.*, p. 120.

⁴⁹³ *Ibid.*, p. 125.

⁴⁹⁴ *Ibid.*, p. 130.

de un poder que detiene lo eventos finales es en sí misma una idea escatológica o si es, más bien, una justificación para la ausencia del fin y sus promesas. Según él, tanto la teología del Pablo bíblico, como la de Juan, se vieron obligadas a lidiar teológicamente con la ausencia del fin pregonado originalmente y por ello proclaman los bienes de salvación como ya realizados. El hecho de que el *katechon* se haya asimilado a la figura terrenal del imperio no revelaría, por lo tanto, la posibilidad de conciliar historicidad y escatología sino el resultado de tener que transformar la promesa escatología original en una promesa del aplazamiento del fin.⁴⁹⁵ Por lo tanto, el *katechon* no sería una figura escatológica sino una forma de lidiar con la refutación factual del fin de los tiempos. Por último, Blumenberg responde a la inquietud de Schmitt en torno a Löwith, y explica que las modificaciones de la reedición son consecuencia su desencanto con la injusta reseña que éste último realizó de *La legitimidad*.

Para contextualizar el debate sobre el *katechon*, es fundamental señalar que, desde la óptica schmittiana, esta figura de la historicidad es la que permite conjugar la infinita singularidad histórica con la repetibilidad alegórica de los eventos pasados. Así, ella demuestra que distintas figuras teológicas pueden aparecer en distintas encarnaciones históricas con el fin de sostener a la historia, pues ella la que simultáneamente, soporta (*aufhalten*) el peso del mundo, prorroga el apocalipsis y contrapesa el poder del anticristo (identificado con el impulso prometéico de aceleración).⁴⁹⁶ Por lo anterior, es ésta la contrafigura que Schmitt opone al proceso de secularización.

En suma, puede entenderse al *katechon* como la potencia negativa que retiene el fin de los tiempos y permite con ello la existencia de una era cristiana. Dicha potencia puede concretarse en distintos personajes o instituciones, por ello que se le asocia, en distintos momentos, al imperio (*Reich*) cristiano medieval, al bizantino, a la Iglesia, etc.⁴⁹⁷ Según Schmitt, la conciencia específicamente cristiana se caracteriza por la aceptación de que el fin

⁴⁹⁵ El *katechon*, sugiere Blumenberg, es en sí misma una instancia de secularización, pues Pablo y Juan ya habían lidiado con el deterioro de la promesa escatológica mediante la afirmación de que los bienes de salvación (*Heilsgüter*) asociados a ella (justificación, vida eterna) habían sido ya ofrecidos. Por ello es que los cristianos comienzan a rezar, antes que por la llegada del fin de los tiempos, por su retraso. En consecuencia, esta figura no une la historia y la escatología, no respresenta la transformación de la escatología sino su negación. El *katechon*, desde la perspectiva de Blumenberg, no comprueba el punto de Schmitt sino lo contrario, a saber, que la escatología y la conciencia histórica son incompatibles.

⁴⁹⁶ Para un recuento de la elaboración conceptual dentro de la tradición cristiana de esta noción v. Massimo Cacciari, *The Withholding Power. An Essay on Political Theology*, trad. Edi Pucci, Londres/ Nueva York/, Bloomsbury, 2018, p.119-172 y Giorgio Agamben, *El misterio del mal. Benedicto XVI y el fin de los tiempos*, trad. María Teresa D'Meza, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, Argentina.

⁴⁹⁷ La cuestión de quién es el *katechon* en la historia actual siempre fue problemática para Schmitt.

llegará y, a diferencia de las elaboraciones moderas secularizadas que no conciben nada fuera de su propia historicidad y que por lo tanto están cerradas sobre sí mismas, reconoce que existe un “afuera” de lo humano. Es por lo anterior que el liberalismo fue considerado por el jurista como parte de la empresa diabólica de encumbrar la inmanencia y que, en su alianza con la religión de la tecnicidad, no pudo sino conducir al nihilismo.⁴⁹⁸ Ahora, vale la pena recordar que esta figura es tan importante porque, en la elaboración schmittiana, la enemistad y el orden actúan como garantes mutuamente necesarios de la historia que, sin embargo, está abierta a la intervención divina y la redención. En esta medida, la historia es entendida como la relación entre Dios y un hombre insuficiente para sí mismo que busca la transcendencia: en este esfuerzo, todas las fuerzas que previenen la terminación secular de la historia se subsumen bajo el término *katechon*.⁴⁹⁹

El comentario más revelador de Schmitt acerca del *katechon* se encuentra en una entrada del *Glossarium* del 19 de diciembre de 1947: “[el *katechon*] es la única posibilidad de entender la historia como un cristiano y de encontrar sentido en ella [...] Este lugar nunca estuvo vacante [...] Donoso Cortés falló teológicamente porque este concepto nunca le fue conocido”.⁵⁰⁰ Desde su perspectiva, cada siglo tiene un portador concreto de esta fuerza, y es ella la que funciona como recordatorio constante de lo que ya había señalado Pablo en su primera epístola a los Tesalonicenses, al afirmar que “cuando los hombres digan Paz y seguridad, entonces les sobrevendrá la perdición, como los dolores a la mujer encinta”.⁵⁰¹

Intentaremos ahora traer a la superficie la dimensión política de la reivindicación de dicha figura. Mediante ella, Schmitt pretende contrarrestar la tendencia general hacia la unificación técnica del mundo que, desde su perspectiva implica, si no el fin de la historia, sí el fin de su significado. Dicha pérdida estaría dada porque el sentido se adquiere únicamente en función del enfrentamiento político en relación con la posibilidad de salvación

⁴⁹⁸ Es notable que en Schmitt y en la mayoría de los autores de la reótica de la crisis (menos Kantorowicz) se establece una continuidad entre la denuncia de la aspiración a la paz y seguridad, vista como reinado del anticristo, y la adhesión al régimen nazi, que hizo de las virtudes guerreras y el riesgo de muerte, los motores de su retórica revolucionaria. Monod, *La querrela...op. cit.*, p. 232.

⁴⁹⁹ Es incierto si esta idea surge para Schmitt en 1932 (cuando abogó a favor de la deposición del gobierno prusiano de Otto Braun por Franz von Papen) tal como afirmó en su *Glossarium* (Schmitt, *Glossarium... op. cit.*, p. 80) o si más bien es de 1936 (cuando fue acusado de oportunismo y perdió el favor del régimen nazi) tal como le dijo a Blumenberg el 19 de Septiembre de 1975, pues la primera aparición del término por escrito es de 1942 en el ensayo “Beschleuniger wider Willen”. Según Joe Kroll, si fue en 1932 pudo haber interpretado a Papen o a Hitler como el que iba a postergar la guerra civil. Kroll, *op. cit.*, p. 196.

⁵⁰⁰ Schmitt, *Glossarium..., op. cit.*, p. 63.

⁵⁰¹ 1 Tess 5:3.

trascendente. En el *Glossarium* dice: “El pecado de la utopía está en que supone que el ‘cumplimiento de la historia’ en la esfera finita desterraría el miedo que yace en la posibilidad de lo infinito: que el cumplimiento final debería redimirnos de la estocada (*sting*) del infinito”.⁵⁰² Sin embargo, dicho concepto no promete nada a cambio, pues “es deseo, es hambre, es sufrimiento e impotencia que mantiene al hombre anhelando la salvación”⁵⁰³

En esta medida, las pretensiones de progresión histórica que buscan traer el paraíso a la tierra mediante una negación del pecado original, serían un reflejo del espíritu del anticristo. La verdadera labor sería reatardar su llegada, es decir, aguantar hasta el fin verdadero de la historia. El *katechon* sería aquel estado que pospone la utopía secular y que evita la inmanentización de la salvación, por lo que se constituye como antagonista del hombre moderno que se entrega a la neutralidad técnica como si fuera la justicia absoluta. En consecuencia, dicha figura concentra la fuerza contraria a los mecanismos científicos de producción de juicios que adquieren por sí mismos el carácter y el valor de últimos e inapelables: “según Schmitt, frente a esta maquinaria teológico-política neutralizadora y despolitizadora se debe resistir, y su teología política intenta ser tal resistencia”.⁵⁰⁴

Ahora ¿qué papel toma el *katechon* dentro del este entramado teórico de la historicidad cristiana? A diferencia de las visiones más tradicionales que postulan un abismo infranqueable entre el devenir histórico y el reino de Dios, esta figura permite a Schmitt conciliar el problema del fin de la historia y de la conciencia histórica con aquel de la fe escatológica, politizando a ambos.⁵⁰⁵ La figura del retardador funciona como puente entre ambos, independientemente de las realidades concretas en las que se encarna (que pueden ser tanto personas como instituciones).⁵⁰⁶ La *conciencia katechonica* implica reconocer, en contraste con las elaboraciones modernas que no conciben nada fuera de su propia historicidad y que, por lo tanto, están cerradas sobre sí mismas, que la historia tiene un fin. Implica también admitir que la neutralidad en el terreno de lo histórico es imposible, pues es

⁵⁰² Schmitt, *Glossarium...*, *op. cit.*, p. 94.

⁵⁰³ *Ibidem*.

⁵⁰⁴ Blas, “Hans Blumenberg...”, *op. cit.*, p. 10.

⁵⁰⁵ Kroll, *op. cit.*, p. 142.

⁵⁰⁶ Schmitt dijo a Julien Freund el 12 de febrero de 1969 “la palabra *katechon* no significa retardar, sino más bien, mantener abajo, no dejar que estalle [...] para Thomas Hobbes, el estallido es perpetuamente suprimido mientras el Estado existe, y si se produce, el Estado deja de existir.” Meier, *The lesson...*, *op. cit.*, p. 246.

mediante la tensión y el enfrentamiento entre la aceleración prometéica (técnica) y el retardador cristiano que se construye toda dinámica histórica.⁵⁰⁷

Las consecuencias de dicho postulado pueden ser evaluadas, como ha señalado Pedro García-Durán, en un sentido precautorio antes que como parte de una incitación al enfrentamiento, pues el reconocimiento de la naturaleza polémica intrínseca a todo aquello que se concibe como unidad, permite tomar medidas para evitar el estallido, para mantenerlo a raya.⁵⁰⁸ Así, lo trascendente funciona, por un lado, como un agente que permite limitar el solipsismo y el endiosamiento de lo humano y, por otro, como una instancia que hace explícito lo inevitable del enfrentamiento histórico basado en la división amigo-enemigo. Para Schmitt, la unidad política es el resultado de la necesidad lidiar con la violencia intrínseca del ser humano mediante una proyección que postula un ente externo, una entidad trascendente se vuelve indispensable para evitar la guerra total y el caos. Así, en suma, su propuesta apunta a comprometer a lo humano con algo que lo trasciende con el fin de establecer un límite que permita atenuar su violencia inherente.

En un balance de los argumentos esgrimidos por ambos autores en su correspondencia, podemos decir que la apología del mito que plantea Blumenberg encierra un enorme potencial hermenéutico y una belleza insoslayable, pues hace evidente el hecho de que cada época hace resplandecer ciertos rastros del pasado como un mecanismo de defensa frente a una realidad inhóspita. No obstante, su apuesta parece evadir el problema de la politicidad mediante la disolución del conflicto humano por la vía del politeísmo poético. Ante este panorama, no queda sino preguntarse, ¿qué tipo de autoafirmación creadora puede hacerse cargo del pasado y el presente de manera fértil, ahí donde el complejo tecnocientífico e industrial ha devenido no sólo una nueva amenaza para las formas de vida humanas sino también para las no-humanas? ¿Qué mitos posibilitarían formar, sin ingenuidades, un suelo común maleable que integre la capacidad creativa y transformadora del hombre a un plano de realidad que no niegue el enfrentamiento interno como condición existencial?

Si bien la elaboración de Blumenberg permite entender los mecanismos mediante los cuales la tradición se rehúsa a ser olvidada por sus herederos y persevera –ya sea gracias a su actualización mediante un gesto creativo, o bien, por vía de una incorporación

⁵⁰⁷ Monod, *La querella...*, *op. cit.*, p. 232.

⁵⁰⁸ García-Durán, “*La legibilidad...*”, *op. cit.*, p. 16.

involuntaria—, nos parece que queda siempre un elemento inasimilable, un ruido de fondo que no logra disiparse. Ese ruido no es sino el eco de lo político entendido como campo de batalla de los seres humanos contra los seres humanos, campo que permanece, hasta el día de hoy, sometido al discurso falaz de la neutralidad bajo las figuras contemporáneas del desarrollismo tecnócrata. Este problema, precisamente, es el que había señalado Schmitt y que la defensa del politeísmo metafórico desdeñó. Quizá mediante el reconocimiento de las condiciones de orden concreto a las que se enfrentan los seres humanos en la actualidad pueda hacerse fructífera la pretensión de resignificar el pasado propuesta por Blumenberg. Una cita de Pascal Quignard permite ilustrar e, incluso, conciliar los polos de este desgarramiento: “El enemigo nunca dejará de triunfar. Ni la muerte de incrementarse. Lo que debe trasmitirse es lo Perdido”.⁵⁰⁹

4.2.4. Cartas posteriores y secuelas del debate

En los últimos intercambios, aquellos que van de 1976 a 1978, el debate intelectual pasa a segundo plano y toman preeminencia los halagos y reconocimientos mutuos, al igual que los comentarios acerca de sus actividades académicas y ocasionales felicitaciones de cumpleaños o navidad. Schmitt reverencia tanto *La génesis del mundo copernicano* —agregando que él parece ser el lector predestinado para dicho trabajo— como *La risa de la muchacha tracia*, a la que describe como una “verdadera pieza de gabinete”; Blumenberg responde con algunas líneas laudatorias a *Ex Captivitate Salus*. En estas cartas se intercambian algunos comentarios en torno a unos versos de Theodor Daubler en relación con el problema del sacrificio (por la patria, por la verdad, etc.) pero evitan profundizar en el tema. La correspondencia entre ambos pensadores cierra con una declaración de Schmitt que recupera de Hobbes y que, en retrospectiva, representa una despedida premonitória: *Paene acta es vitae fabula longa meae* [La larga historia de mi vida está casi terminada].

La correspondencia tuvo, como hemos señalado, un enorme impacto en el siguiente trabajo monumental de Blumenberg, *Trabajo sobre el mito*, donde explica las formas en las que históricamente se ha configurado el gesto antropológico de autoafirmación. Con esto, el

⁵⁰⁹ Pascal Quignard, *Absimos*, trad. Carlos Schilling, Buenos Aires, El cuento de plata, 2015.

filósofo clarifica algunos de los puntos ciegos de su argumentación en *La legitimidad*.⁵¹⁰ En esta medida, dicho texto puede ser entendido como un diálogo indirecto con Schmitt pues, a pesar de las disonancias entre ambos autores, su intercambio abrió una grieta que dio lugar a nuevos caminos para la reflexión.⁵¹¹ Partiendo de esto, Blumenberg extendió sus hallazgos acerca del surgimiento de la modernidad hacia una dimensión teórica más amplia, una que pretendía entender la historia humana en función de los distintos mecanismos empleados para poder distanciar las amenazas de realidad. De esta forma, cada época se entiende como el despliegue de respuestas diversas a inquietudes que, por una vía u otra, aparecen siempre como variaciones de un mismo tema.

Aún más, el mito de Prometeo le permite a Blumenberg generar una teoría general del mito, pues es en él se elabora la función del mito a través de la narración del otorgamiento de la técnica a la humanidad. Aquí, Zeus aparece enarbolando el absolutismo de la realidad, mientras que Prometeo representa al gesto de autoafirmación. Como hemos dicho, el mito prometéico funge como relato alegórico que, además de permitir al hanseático valorar los cambios y continuidades en los procesos históricos, explica el funcionamiento intrínseco del mito. Su figura da cuenta de la importancia de la técnica –sea ésta entendida en términos lingüísticos o instrumentales– como aquello que permite al ser humano lidiar con las imposiciones de lo real. Asimismo, concede a Blumenberg la oportunidad sostener la necesidad de la hacer de la existencia un juego en la forma de un politeísmo metafórico. Esta concepción de la mitología como terapéutica, es decir, como antídoto para la angustia de un animal humano sometido a los avatares de la naturaleza, Blumenberg pretende conciliar el mito con el espíritu de la Ilustración y posicionarlo en de la estela del *logos*, es decir, como un poder efectivo para hacer frente a la experiencia de un “afuera”, de un absoluto que se presenta como amenazante.⁵¹²

⁵¹⁰ El concepto del *katechon* reaparece también aquí. En esta obra se entiende como una metáfora impersonal que persiste en el presente como vestigio del absolutismo teológico. Su esquematización como metáfora implica un rechazo al ímpetu de Schmitt, quien pretende identificarlo con entidades históricas concretas.

⁵¹¹ Schmitt mismo parece haber estado al tanto de dicha situación, pues en sus notas a la primera página del libro de Blumenberg enmienda el título: “Arbeit am Goethe-Mythos”.

⁵¹² En *Verdad y mentira en sentido extramoral*, Nietzsche había reivindicado una antropología prometéica basada en la concepción del humano como ser carente y la había puesto en relación con los mecanismos retóricos que se interpretan como herramientas para permitirle hacerse cargo de su entorno. Aquí sostiene que el hombre necesita del intelecto porque no es tan fuerte como los animales y, en consecuencia, necesita de la sofística y la retórica para mentir y sacar ventaja en la despiadada lucha por la existencia. En esta medida, el elemento que diferencia al hombre del resto de los seres vivos sería también su capacidad metafórica.

Por último, nos gustaría hacer referencia a un texto del archivo muerto (*Nachlass*) de Blumenberg, escrito en 1979, titulado *Politische Theologie III*.⁵¹³ Este documento intenta ligar explícitamente los problemas de *La legitimidad...* con aquellos elaborados en *Trabajo sobre el mito* y representa su despedida del problema de la secularización. La teología política figura en este escrito como una instancia que provee de metáforas para lidiar con el absoluto pero que, subrepticamente, erige un nuevo absolutismo, en este caso uno teológico. En esta media, según Blumenberg, la teología política sólo podía servir a una política absoluta que representaba un riesgo tan brutal como aquel contra el cual se enfrentaba: “Una teología política siempre dirigirá la mirada a la posibilidad de producir o reproducir aquello que fue algún día el tema teológico central: lo absoluto”.⁵¹⁴ Podemos ver en esta afirmación una confirmación de lo que sostuvimos con anterioridad en relación con la interpretación de la teología política metafórica. El absolutismo teológico funciona, desde la perspectiva blumenberguiana, como un mecanismo para, si no superar, por lo menos atemperar la “falta”, señalada por Hobbes como el punto de partida de la naturaleza humana. Esta tentativa teologizante, sin embargo, restaura una dimensión del “afuera” que resulta opresiva para los hombres y en esta medida, falla como mecanismo metafórico. Habiendo señalado esto, pasaremos ahora a analizar, no ya las diferencias entre ambos pensadores, sino el suelo común sobre el cual se elaboran sus propuestas.

4.3. El suelo común

A lo largo de los capítulos anteriores hemos intentado situar las posturas de Schmitt y Blumenberg dentro de la compleja cartografía del debate de la secularización. El énfasis ha estado en hacer un contraste de ambas posturas y presentarlas como antagónicas: una rupturista y una continuista; una que pretende atacar a la modernidad y otra que pretende

v. Friedrich Nietzsche, *Verdad y mentira en sentido extramoral*, trad. Luis Manuel Valdés Villanueva et. al., Madrid, Tecnos, 2012.

⁵¹³ Este texto fue enviado a Jacob Taubes como contribución para el coloquio, titulado “Teología como problema hermenéutico” (al que Koselleck parece haber sugerido cambiarle el nombre a “Teología política III”). A este evento fueron invitados tanto Schmitt como Blumenberg, sin embargo, el primero declinó por motivo de su edad y el segundo decidió enviar únicamente una contribución escrita. Es incierto si el título de su ponencia proviene del editor o de la pluma de Blumenberg. Jacob Taubes (ed.) *Der Fürst dieser Welt, Carl Schmitt und die Folgen*, Múnich, Fink, 1983. Al parecer, Schmitt también tenía un cuaderno de trabajo titulado así. Blumenberg/Schmitt, *Briefwechsel...*, op. cit., p. 167.

⁵¹⁴ *Ibid.*, p. 169.

rescatarla. Comúnmente se afirma, en la bibliografía secundaria sobre este tema, que ambos pensadores mantuvieron una posición relativamente estática en el debate y que, mientras Blumenberg nunca cedió en su concepción de la modernidad como un periodo de ruptura con los discursos totalizantes y esencialistas de la religión, Schmitt se aferró a su exigencia de absolutismo, entendida tanto en términos trascendentes como immanentes.⁵¹⁵ Así, la visión de ambos autores es descrita principalmente en términos de oposición, por lo que el trasfondo compartido por ambos pensadores permanece hasta la fecha inexplorado.⁵¹⁶ Desde nuestra perspectiva esto no resulta un aspecto secundario en el debate, pues es precisamente a partir de él que podemos rastrear los filamentos de aquello que escapa al análisis meramente conceptual, que se establece como suelo común y que forma un terreno de enorme fertilidad mediante la conjunción de los elementos que su intercambio nos legó.

Por lo anterior, en este apartado la intención inversa a la del resto de la tesis: ahora nos interesa resaltar sustrato a partir del cual el diálogo pudo emerger y, con ello añadir matices a lo que es tradicionalmente entendido como un debate entre polos irreconciliables de interpretación.⁵¹⁷ Mediante una exploración del espacio común que habitan ambos pensadores, pretendemos iluminar las condiciones que permiten incluir ambas voces en un mismo arreglo. Si bien una arqueología profunda de los presupuestos históricos que permitieron, durante el siglo pasado, elaborar discusiones teóricas acerca de la era moderna en tanto unidad de sentido, rebasa los objetivos planteados para esta investigación, nos interesa delinear algunos aspectos del mismo que resultan fundamentales. Para ello resaltaremos dos aspectos que, desde nuestra perspectiva, permiten interpretar el intercambio entre ambos pensadores de manera más amplia y, simultáneamente hace patentes ciertas preocupaciones que, dentro del ámbito histórico-filosófico, estaban vigentes en el pensamiento alemán de la segunda mitad del siglo XX. Esto permitirá, con algo de suerte, actualizar las preocupaciones de estos pensadores.

⁵¹⁵ Cf. Bargagnolo, Celina María, “Secularization, History and Political Theology: The Hans Blumenberg and Carl Schmitt Debate”, *Journal of the Philosophy of History*, 5, 2011, p. 89.

⁵¹⁶ Una excepción a esta tendencia se encuentra en el estudio introductorio de Alexander Schmitz y Marcel Lepper al intercambio epistolar. Ellos sugieren que las propuestas de ambos autores son correlativas y con ello otorgan un sentido más profundo a la noción de “correspondencia”. Blumenberg/Schmitt, *Briefwechsel... op. cit.*, p. 265.

⁵¹⁷ Una tentativa de explorar la articulación entre ambas propuestas a través de las formulaciones de Calude Lefort puede encontrarse en Ulrike Kistner, “The III Legitimacies of the Modern Age. Carl Schmitt and Hans Blumenberg in Correspondence”, *Acta Germanica*, v. 44, pp. 206-218.

Es importante decir que dicha convergencia entre los postulados de los dos autores fue advertida por el mismo Blumenerg en una carta de abril del 76, donde dice: “A través de la revisión de la primera parte de mi *Legitimidad de la Edad Modera* y después, sobre todo, en mi carta de agosto del año pasado, he intentado acercarme a la lógica de nuestras diferencias. El último librito que me envió [*Ex Captivitate Salus*] me ha llevado más bien por el rastro de lo común”.⁵¹⁸ Esta intuición, que no fue desarrollada por Blumenberg, representa el núcleo del presente apartado.

A nuestro parecer, el terreno sobre el que ambos se yerguen está condicionado por un doble esencialismo: por un lado, un esencialismo epocal en el que la modernidad se asume como una entidad con existencia fáctica (como un organismo unitario del que se pueden establecer predicados), es decir, como una realidad uniforme; por otro, una convicción antropológica negativa que hace del ser humano un ser carente. Uno de los esencialismos es de carácter histórico y otro responde a condiciones ahistóricas, es decir, a una realidad inmutable que permite comprender el cambio histórico –y que, en esa medida, no se ve confrontada por él. Esta última que funciona como elemento subyacente a las transformaciones, es decir, como potencia que persiste inalterada por debajo de los cambios y que ofrece los elementos para la comprensión del devenir. En el caso de Schmitt, éste esencialismo está teológicamente determinado; en el caso de Blumenberg, está basado en una antropología de la falta que permanece invariable bajo los cambios superficiales. En los siguientes apartados procuraremos mostrar las líneas de convergencia entre ambos pensadores.

4.3.1. Esencialismo histórico

Si bien *La legitimidad...* pretende exhibir al teorema de la secularización como una ontología sustancialista de la historia (que sostiene que toda novedad es tan sólo una metamorfosis de una sustancia profunda) y postular una interpretación que destierre dicha tendencia interpretativa, sus elaboraciones parten también del postulado inverificable de que existen elementos que escapan a toda transformación y permanecen inalterados por el devenir histórico. Habría que decir que, en este caso, dicha afirmación no se elabora en términos sustanciales, es decir, no funciona a la manera de un fluido subterráneo constante; sino, más

⁵¹⁸ Blumenberg/Schmitt, *Briefwechsel... op. cit.*, p. 149.

bien, se estructura en términos de “condiciones de posibilidad” de todo desarrollo histórico. En este caso, los elementos inmutables son entendidos como preguntas, es decir, como necesidades teóricas invariables que funcionan a manera de sustrato de toda elaboración intelectual históricamente condicionada.

De manera similar, la teología política de Schmitt se entiende a sí misma como un conocimiento puro que hace referencia al núcleo metafísico independiente de todo desarrollo histórico. En este caso, el núcleo reside en el *factum* político que provee las bases teóricas para distinguir entre la fe y de la no-fe: cada alteración en el nivel espiritual tiene, consciente o inconscientemente, que partir de una filiación hacia el ímpetu impío de *neutralización* o su contrario. Según su elaboración, cada época se estructura en función de un ámbito central – *Zentralgebiet*– que determina las relaciones entre el resto de las esferas. En esta medida, la modernidad no representa una simple conjunción aleatoria de elementos disímiles con orígenes diversos, sino una época con rasgos centrales que pueden ser clarificados mediante el análisis y que responden a una potencia neutralizadora que atraviese numerosos siglos. Es por ello que todo aquel que falla en reconocer la necesidad de la decisión se convierte en un hereje.⁵¹⁹ En estas dos posiciones podemos apreciar el reconocimiento de un núcleo intemporal que resiste a las inferencias externas de la historia, a pesar de que un caso esto se elabora en términos puramente immanentes (Blumenberg) y en el otro permanece al abrigo de la trascendencia (Schmitt).

Aún más, tanto Schmitt como Blumenberg comparten la convicción de que existe – en algún plano– algo como una Edad Moderna con elementos fundamentales que la vuelven susceptible de esquematizarse en tanto unidad cerrada de sentido que organiza, según un determinado patrón, formaciones discursivas y sociales diversas. En ambos casos se intenta restituir la forma de conjunto de una era (algunas veces ligándola a principios materiales y otras a principios espirituales) y otorgar una significación común a los diversos fenómenos de un periodo, es decir, señalar un principio de cohesión común. Cada uno presenta, a su

⁵¹⁹ Como hemos señalado, la teología política únicamente puede señalar la necesidad de decisión sin emitir un juicio sobre el contenido de la misma, por lo que no puede señalar cómo y dónde, o a favor de quién debe ser hecha la elección. No puede prescribir nada concreto porque los caminos de la Providencia son insondables. Meier, *Carl Schmitt y Leo Strauss...op. cit.*, pp. 78-80.

manera, una caracterización del rostro de la época moderna.⁵²⁰ En esta medida, la modernidad parece cobrar la forma de un súper organismo con características consistentes.

A esta formulación subyacen dos hipótesis: que existe un sistema de relaciones con un alto grado de coherencia en todos los fenómenos de un cierto lugar espacio-temporal, es decir, una red que permite ordenar a los acontecimientos en función de un determinado núcleo; y, por otro lado, que es pertinente comprender el devenir histórico en función de su articulación en grandes bloques. La tentativa de adscribir ciertos rasgos fundamentales a la época moderna resulta, desde la perspectiva de la segunda década del siglo XXI, curioso. Llama la atención que, tanto desde la perspectiva de Schmitt como desde la de Blumenberg, sea necesario unificar la experiencia histórica de varios siglos en función de un par de enunciados y que se considere que dicha vivencia –tan disímil como pueda ser– es susceptible de ser agrupada mediante la alusión a una serie de “rasgos fundamentales.”

Según ambas elaboraciones, en cada época existe un sistema hegemónico que responde a unas determinadas necesidades, una singular comprensión del mundo y, en esa medida, también a una particular autocomprensión (lo que, en consecuencia, las hace diferenciables entre sí). Cada época funciona como una unidad de sentido, como un paisaje singular. En el caso de Schmitt, esto deriva de la corriente neutralizadora que atraviesa la historia y que la ordena en función de ámbitos centrales; en el caso de Blumenberg, es el tipo de respuestas ofrecidas a las interrogantes fundamentales lo que permite comprender las modificaciones que hubo entre lo antiguo y lo nuevo (por ello, que funciona como marco de referencia para el cambio constante y como herencia que permite vincular dos momentos distinto son ciertas preguntas). Esto se hace explícito en la concepción blumenberguiana de *umbral de época*, que funciona como espacio liminal donde pueden ser referidas las mismas preguntas desde lugares diferentes. Blumenberg encuentra una evidencia de esto en el hecho de que : “estos dos autores [Cusano y Nolano, cada cual a un lado del umbral entre el medioevo y la modernidad] sólo pueden ser confrontados entre sí en la medida en que ambos nos dejen reconocer un marco congruente para su realidad y planteen cuestiones homólogas, a las cuales se siguen refiriendo, por muy contrarias que sean, sus repuestas. Sólo el análisis

⁵²⁰ Vistos de ésta forma, podrían entenderse como partidarios de lo que Michel Foucault entiende por historia global. v. Michel Foucault, *La arqueología del saber*, trad. Aurelio Garzón dl Camino, Buenos Aires, Siglo XXI, 2002, p. 16.

diferencial mostraría qué es lo que separa a sus posiciones, situadas a uno y otro lado del umbral de la época”.⁵²¹ Con esta formulación se busca romper la idea de que la historia es una misma entidad sin fisuras.⁵²² Las problemáticas heredadas, antes que descartarse, dan pie a nuevas formulaciones y, en esta medida, las orientaciones significativas de antaño son, como señala Wetz, las que producen expectativas que rebasan a su propia época.⁵²³ Ingram señala, acertadamente, que es esta suerte de estatuto trascendental responde a la intención de señalar que la distinción antigüedad-medioevo-modernidad es una distinción real, no sólo nominal y, en consecuencia, el que le permite a Blumenberg trazar límites a las épocas históricas.⁵²⁴

Como ya ha señalado Elías Palti, esto resulta contradictorio con la elaboración flexible de Blumenberg en torno a la autoafirmación, pues la primera contradice a la segunda. La tensión entre de determinismo (preguntas) y contingencia (respuestas) hace de la lectura de *La legitimidad...* simultáneamente rica y problemática, sobre todo si se le lee a la luz de *Trabajo sobre el mito*.⁵²⁵ El modelo funcionalista del hanseático da estabilidad al proceso de cambio histórico –y, gracias a él, se explica el papel de la autoafirmación– pero este último a la vez contradice aquello que le permite existir, pues el sistema de preguntas requiere ser entendido como un reino positivo fuera del alcance de la autoafirmación del sujeto. Palti señala que “las condiciones más básicas de la existencia histórica estarían dadas, serían algo que se le impone al hombre y que escaparía de su rango de acción. El sujeto moderno de Blumenberg se parece más al Dios escolástico que tiene limitaciones objetivas a su voluntad, que al dios del nominalismo”.⁵²⁶ Es por esta razón que Blumenberg dedica sus siguientes dos libros importantes a resolver las preguntas pendientes de *La legitimidad...*, donde el sistema parecía todavía susceptible, en cierta medida, de modificaciones.. El resultado son dos puntos de vista contrastantes –si no contradictorios–, pues uno postula una visión más historicista, mientras que el segundo se decanta hacia el estructuralismo.

⁵²¹ Blumenberg, *La legitimación...*, *op. cit.*, p. 467.

⁵²² *Ibid.*, p. 460.

⁵²³ Wetz, *Hans Blumenberg: la modernidad...*, *op. cit.*, p. 97.

⁵²⁴ Ingram, “*Blumenberg and...*”, *op. cit.* p. 13.

⁵²⁵ Dichas contradicciones son típicas de las filosofías de la historia neokantinas que Blumenberg intentó solucionar durante el resto de su producción. Palti, “*In memoriam...*”, *op. cit.*, p. 520.

⁵²⁶ *Ibid.*, p. 509.

En el caso de Schmitt el esencialismo epocal es mucho más explícito. Éste se elabora de manera más detallada en su texto sobre *La era de las neutralizaciones...*, donde establece que en cada siglo existe un ámbito central (*Zeltralgebiet*) en función el cual se artulan el resto de los ámbitos (sociales, filosóficos, culturales, etc.). Basta una simple mirada a este texto para descubrir que existe un cierto dejo de hegelianismo en su lectura, a pesar de que su autor rechaza la idea hegeliana de realización del espíritu y de superación dialéctica. En su elaboración, el ímpetu de neutralización sería el que habría ganado terreno, desde distintos ámbitos, en el intervalo que va del siglo XVI al XX y, sin embargo, cada época se entiende como una unidad de sentido, como un lapso de tiempo integrado a una lógica unitaria de desarrollo del cual las todas tentativas individuales son presa. En esta medida, la era moderna puede ser caracterizada en función del ímpetu neutralizador que intenta arraigarse de manera fallida en todos los ámbitos. Ésta es la era de la autohabilitación humana, de la ceguera técnica, de la superficialidad y el alienamiento.

Otro de los rasgos fundamentales que ambas posturas comparten es un interés en las consecuencias del proceso tecnológico para el concepto de naturaleza humana.⁵²⁷ En el análisis de Blumenberg, la tecnología aparece como aquello que permite ganar control sobre el mundo pero que supone el riesgo de volver al hombre una simple prótesis. En esta medida, el hanseático reconoce la posibilidad de la evaporación de lo humano como consecuencia del ímpetu de objetivación científica.⁵²⁸ Con ello reconoce la cara oscura de la ilustración, pues sus secuelas impiden que haya freno a la evolución instrumental y, en consecuencia, abren la posibilidad de que el reino de lo humano termine por sucumbir. Así, la razón en su forma científica y tecnológica da paso a nuevos absolutismos que requieren ser enfrentados mediante nuevas respuestas míticas. En consonancia, Schmitt había diagnosticado que, “el ser humano ha abdicado frente a sus herramientas de autoperfeccionamiento”.⁵²⁹ De esta manera, ambos reconocen el riesgo de desvanecimiento del ser humano en el altar de la ciencia descarnada, a pesar de que uno condena esta última en su totalidad y el otro la rescata como mecanismo valioso de negociación con la realidad. Lo anterior revela una coincidencia que parte de presupuestos opuestos.

⁵²⁷ Meierhenrch/ Simons, *The Oxford...*, *op. cit.*, p. 707.

⁵²⁸ Cf. Hans Blumenberg, *Descripción del ser humano*, Trad de G. Mársico y U. Schoor, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 14.

⁵²⁹ Blumenberg/Schmitt, *Briefwechsel...op. cit.*, p. 257.

Elías Palti señala que en todo mundo de la vida hay un residuo irracional que fisura internamente el orden e impide su clausura lógica, lo que, en última instancia, conduce a la autodestrucción de dicha estructura. Esto se hace patente en la elaboración histórica de ambos pensadores. En el caso de Schmitt, se revela en el hecho de que la institución arbitraria de un orden –mediante la decisión– es a la vez la condición necesaria para evitar un acto de masacre entre hombres y un acto de violencia sin límites. Así, aquello que constituye la condición de posibilidad del orden civil (la decisión) se posiciona por fuera de ese orden y, en esa medida, la naturaleza contingente del fundamento tiñe de contingencia su funcionamiento.⁵³⁰ En el caso de Blumenberg, la contingencia viene desde dentro del sistema, por lo que está siempre presente y, sin embargo, es ella la que necesita ser obliterada para que cualquier sistema persista. Desde su perspectiva –a diferencia de la de Husserl, que intenta recuperar los sentidos primitivos que se han olvidado–, el origen es algo que debe ser constantemente ocultado y, en esta medida, el éxito de cualquier técnica históricamente desarrollada está en su potencial de enfrentamiento con dicho problema. En esta medida, la atención de Blumenberg está puesta los mecanismos manifiestos –historias, metáforas, mitos– con los que el hombre, en tanto ser carente, lidia con lo absoluto e inventa mecanismos para hacer frente al problema de la realidad.⁵³¹ Con ello destruye la lógica fondo-superficie y aboga a favor de la superficialidad como objeto privilegiado del análisis filosófico.

Sin embargo, al tiempo que la teoría de Blumenberg busca defender que lo nuevo sale de lo viejo –sin necesidad de que exista una intervención que venga de afuera–, sus elaboraciones no resultan satisfactorias para explicar históricamente el cambio: ¿por qué surge en ese momento? ¿por qué de esa manera? ¿qué fue aquello que permitió que el sistema, en lugar de reconfigurar sus elementos de manera fructífera, se fragmentara?. El hecho de que surgiera una novedad histórica en la modernidad implica que previamente se había abierto una latitud (*Spielraum*) de indecibilidad, y, a pesar de esto, las razones que hicieron al hombre buscar respuestas en espacios inexplorados permanecen como incógnita.⁵³²

⁵³⁰ Palti, “*From Ideas to Concepts...*” *op. cit.*, p. 202.

⁵³¹ Sin embargo, Blumenberg no explica en este punto cómo la tecnología puede ser desplegada con objetivos de propaganda política, lo que le permite mostrarse mucho más optimista con los aspectos auto-afirmativos de la racionalidad.

⁵³² Palti, “*In memoriam...*” *op. cit.*, p. 512.

Como veremos a continuación, este esencialismo epocal está relacionado, en el caso de ambos pensadores, con una consideración aun más fundamental, a saber, aquella que refiere a las determinaciones propias de lo humano. En el siguiente apartado desarrollaremos lo que, desde nuestra perspectiva, representa el nexo más significativo entre las propuestas de ambos autores, a saber, el esencialismo antropológico.

4.3.2. Esencialismo antropológico

Tanto las elaboraciones de Schmitt como las de Blumenberg parten del mismo postulado: la modernidad pone en evidencia el carácter precario de la existencia humana. Para el primero, dicha convicción es producto de una teología que enfatiza el pecado original; para el segundo, se entiende como resultado de una predisposición biológica insuficiente para enfrentarse al entorno. Como consecuencia de dicha diferencia, los mecanismos para lidiar con la carencia toman rumbos opuestos: mientras el jurista aboga por una actitud de constricción frente a los mandatos absolutos de Dios, el filósofo defiende la capacidad creativa del hombre para generar, mediante gestos poético, artificios para diferir los peligros del absoluto. En el primer caso se exige del hombre un reconocimiento de su dualidad constitutiva; en el segundo, se lee a todas las elaboraciones culturales como mecanismos legítimos de distanciamiento y liberación (*Eitlastung*) de aquello que supera al ser humano.

En el caso de Schmitt esto es, una vez más, establecido de manera explícita, pues su consideración del hombre como ser carente parte del reconocimiento de la dualidad que lo constituye. Esto ha hecho que cierta bibliografía secundaria haga del jurista un partícipe de cierto “gnosticismo enmascarado”,⁵³³ en el que las fuerzas del bien y el mal permanecen encerradas en constante enfrentamiento dentro de las entrañas del ser humano. Sin embargo, como hemos señalado anteriormente, la doctrina del pecado original de raigambre agustiniana juega un enorme rol en su elaboración teórica, por lo que dirimir esta cuestión resulta no sólo complejo sino, por el momento, innecesario. Lo fundamental estriba en que su concepción del hombre como ser deficitario lo lleva a volcarse, siguiendo los pasos de Hobbes, en una autoridad que solucione arbitrariamente las diferencias y establezca un estado de paz contingente pero eficaz. Según sus planteamientos, la naturaleza humana es una determinación absoluta –por lo que el mal y el miedo funcionan como parte de una condición

⁵³³ Kroll, *op. cit.*, p. 184.

existencial ineludible— y, en esa medida, el mayor peligro reside en la tentativa de negar dicha naturaleza mediante los artificios de la neutralización y el autoempoderamiento. De ahí que la realización utópica represente la contracara de sus convicciones y, como hemos señalado anteriormente, que la falsa promesa de *Pax et securitas* intramundana (sostenida tanto por el Imperio Romano al que Pablo se enfrentaba como por la modernidad técnica) sea simplemente la elaboración publicitaria de las fuerzas demoniacas que quieren reemplazar a la providencia. La enorme tentación que dicho *motto* representa para el hombre es suficiente para que Schmitt reivindique la necesidad de mantener a raya al voluntarismo humano: el hombre no puede sino permanecer un estado de carencia porque dicha constante es la precondition del devenir histórico.⁵³⁴

En cambio, la elaboración de Blumenberg en *La legitimidad...* es mucho más elusiva en este punto, pues su intención explícita es contrarrestar las posturas que reducen la historia a la simplicidad de siempre-lo-mismo mediante el reconocimiento de las discontinuidades profundas entre la imagen del mundo medieval y moderna. A pesar de esto, sus postulados parten de una base antropológica que permanece estable y que sería desarrollada posteriormente, de manera cabal, en *Trabajo sobre el mito*. Si bien en el libro de 1966 el sistema de preguntas intenta ser supeditado —de manera vaga— a las oscilaciones temporales, en su trabajo posterior las incógnitas emergen victoriosas como variables independientes del desarrollo histórico. En estas últimas formulaciones, las respuestas epocalmente determinadas serían parte de una larga fila de intentos de lidiar con las paradojas constantes de la existencia. Su concepción del hombre en tanto ser carente parte, a diferencia de la schmittiana, de bases consideradas científicas. Parte, fundamentalmente, de dos fuentes, a saber, la historia de la hominización de Alsberg y las teorías de Gehlen acerca del desarrollo antropológico.⁵³⁵ Según estas teorías, los antepasados pre-humanos se vieron obligados a dejar la copa de los árboles y migrar al suelo de la sabana en busca de refugio. Esto habría producido un sentimiento de angustia frente a las amenazas indeterminadas que, en última instancia, habría resultado en el surgimiento del hombre: un ser que, por su carencia de instintos que permitan adaptarse a entornos determinados, necesita recurrir a técnicas (narrativas, simbólicas o materiales) para lidiar con el miedo y la incertidumbre. En esta

⁵³⁴ *Ibid.*, p. 193.

⁵³⁵ Paul Alsberg, *Das menscheitsrätsel...*, *op. cit.*, *passim*; Arnold Gehlen, *Der Mensch...*, *op. cit.*, *passim*.

medida, según Blumenberg, tanto el mito como la racionalidad moderna serían formas de racionalidad que proveen herramientas exitosas para enfrentarse a un entrono inhóspito.

Por lo anterior, tanto las elaboraciones de Alsberg y Gehlen como las de Blumenberg, podrían ser entendidas como antropologías prometéicas (pero antiplatónicas y anticartesianas) que consideran al hombre como un ser anticipador, es decir, como una entidad que surge mediante una acción defensiva en el momento en que las presiones del entorno obligaron a ciertos animales a desarrollar una conciencia activa.⁵³⁶ Incluso el mecanismo de “distanciamiento” con respecto a la realidad (*Entlastung*) postulado por Blumenberg proviene de la antropología de Gehlen. Según la teoría blumenberguiana, la técnica –entendida en un sentido amplio– tiene una función de descarga que puede ser elaborada lingüística, simbólica o materialmente. Estas vías permiten negociar con las amenazas a la distancia –cuando no están ahí– y hacer, de lo que en algún momento fue terrible, un placer estético. Así, el mito permite evocar las amenazas que en algún momento fueron patentes y jugar con ellas de forma tal que se dirima el conflicto en términos estéticos. En esta medida, Blumenberg se opone a la idea romántica de que existen “mitos originales”, pues cada relato es entendido como una tentativa de metabolizar lo desconocido de forma distinta con el objetivo de producir nuevas orientaciones. Cada reformulación es, pues, una tentativa de lidiar con el absoluto.⁵³⁷

Si bien, en el caso de Blumenberg, la idea del hombre como ser carente pretende funcionar a manera de una hipótesis filosóficamente eficaz en el plano pragmático-funcional –pero no como una determinación ontológica–, la totalidad de sus formulaciones –al igual que las schmittianas– dependen de ella. Sin esta determinación ligada a la falta, las investigaciones históricas de ambos pierden verosimilitud y coherencia. La diferencia está únicamente en las vías reivindicadas para enfrentar dicha condición de carencia, pues cada uno apunta a un sentido diametralmente opuesto: mientras que el jurista considera que la única posibilidad de sobreponerse a esto yace en la recuperación de la trascendencia, el

⁵³⁶ Cabe recordar que, tanto en Platón como en Descartes, se establece una oposición tajante entre *mythos* y *logos*.

⁵³⁷ Esto evoca una pregunta ineludible en trono al mito político y la instrumentación del miedo, a la que Blumenberg sólo dedica atención un texto de su *Nachlass* titulado “Prefiguración. Trabajo sobre el mito político”. Aquí se hace evidente que existen mitos manufacturados conscientemente para ocupar las posiciones vacías allí donde los mitos antiguos que perdieron significatividad. v. Hans Blumenberg, *Präfiguration. Arbeit am politischen Mythos*, Berlin, Suhrkamp, 2014.

hanseático se aferra a la posibilidad de autoafirmación humana como medio para librar los obstáculos impuestos por la realidad.

Vale la pena recuperar un último punto en lo concerniente al lo político que permite insinuar una posible conexión –por lo demás poco explorada– entre Schmitt y Blumenberg. En *La completitud de las estrellas* (texto tardío de Blumenberg que no está traducido al español),⁵³⁸ el autor asegura que la esencia primordial del hombre es absolutamente política porque debe decidir si lo aquellas entidades que se le aproximan son amigas o enemigas. Esto establece un nexo débil entre la explicación blumenberguiana del surgimiento del hombre en tanto ser técnico y su ineludible relación con un afuera, es decir, con entidades que, al ser desconocidas, exigen una decisión policia para la supervivencia. Esto se liga, ineludiblemente, con la disyuntiva típicamente schmittiana entre amigo y enemigo. En el texto del hanseático, la técnica se entiende como un mecanismo que permite el establecimiento de una distancia física entre lo insondable y lo conocido, es decir, como un dispositivo que permite posponer la decisión acerca de la amistad o enemistad, al tiempo que actúa como elemento que permite desarrollar herramientas mas eficaces para el combate. En esta medida, funciona simultáneamente como mecanismo de defensa (precautorio) y como herramienta para destruir al otro desde una mayor distancia (sin necesidad de enfrentarlo y ver su rostro). Así, mientras la técnica encierra un valor positivo por permitir la reducción de los males del mundo, se manifiesta como potencia destructiva de lo humano.

El objetivo central de este apartado fue señalar el doble esencialismo compartido por ambos autores y, en esta medida, hacer evidente el suelo común entre ambos que deber ser fragmentado para ensayar nuevas respuestas al *impasse* teórico de su debate. Consideramos que, aun reconociendo lo irreconciliable de sus interpretaciones acerca de la modernidad, en sus diferencias es posible encontrar, desde el presente, una cierta armonía.

La propuesta de Blumenberg nos permite renunciar a los temas cuya función es garantizar la infinita continuidad del discurso teológico y mantener a la realidad sometida al dominio de una narrativa única. La elaboración de Schmitt nos permite cuestionar las mutaciones históricas superficiales para vislumbrar continuidades entre épocas, al tiempo que ofrece la posibilidad de encontrar en el pasado cristiano elementos valiosos para lidiar con los problemas actuales. Con su diálogo se abre la posibilidad de recuperar algunos

⁵³⁸ Hans Blumenberg, *Die Vollzähligkeit der Sterne*, Berlin, Suhrkamp, 2000.

elementos del repertorio teológico para ensayar nuevas respuestas –ahora en términos metafóricos descentrados– a problemas vigentes, pues la pieza que componen ambas voces nos invita a ver en nuestro presente la contingencia y no la naturalidad de lo que parece autoevidente. Al mismo tiempo, su diálogo sugiere que continuidad y discontinuidad pueden existir simultáneamente, es decir, que la singularidad de los acontecimientos del pasado no impide la apertura de un espacio de contemplación en el que la repetición metafórica de ciertos pasajes funcione a manera de provocación para imaginar nuevas formas de habitar el presente y permitir con ello que el tiempo regenere en tanto ya no hay nada que redimir.⁵³⁹

Con este apartado damos por concluido el análisis del debate entre Blumenberg y Schmitt. En los capítulos anteriores se procuró ofrecer un recuento de los postulados de ambos autores, un análisis de los presupuestos sobre los cuales –en ambos casos– se elabora una particular lectura de la historicidad y un esbozo de los rasgos fundamentales de las figuras alegóricas que encarnan sus posiciones. Con ello, esperamos haber ofrecido una imagen lo suficientemente clara de las diferencias y las convergencias entre ellos. A continuación, realizaremos una breve digresión en torno a las metáforas que, en el transcurso de esta investigación, emergieron como elementos conflictivos para pensar el cambio histórico (y que, en esa medida pueden abrir nuevas preguntas de investigación), para después dar paso a las conclusiones generales de la investigación.

4.4. Excursus: el papel de la metáfora

En este apartado exploraremos ciertos aspectos que resultó imposible incorporar al análisis previo y que están íntimamente relacionados con el problema de las figuras lingüísticas en función de las cuales se articulan los relatos históricos de Schmitt y Blumenberg; más específicamente, con los recursos metafóricos a partir de los cuales hacen inteligibles las transiciones históricas y que, en cada caso, revelan una lectura singular del pasado. Como hemos intentado señalar a lo largo de este texto, las reconstrucciones genealógicas puestas a debate en la querrela de la secularización no sólo responden a un mero afán de conocimiento, sino a la necesidad de generar coordenadas simbólicas para comprender y habitar el presente.

⁵³⁹ Marramao, *Cielo y Tierra... op. cit.*, p. 141.

Este apartado tiene, asimismo, la intención de acercar el debate alemán del siglo XX acerca de la secularización al terreno de lo metafórico. Sin bien lo que podemos apuntar por ahora son simples esbozos provisionales, consideramos que desarrollar esta línea de investigación en el futuro sería pertinente para hacer patente la actualidad del debate entre Schmitt y Blumenberg, pues el pensamiento histórico continúa –y quizá ésta es su naturaleza– construyéndose sobre la base de metáforas. Como señala Rieke Scheäfer:

La capacidad de la metáfora de evocar, simultáneamente, diferentes géneros, significa también que es temporalmente compleja. Se puede inscribir en el uso presente del lenguaje y seguir reproduciendo patrones de uso pasado. Asumo que es precisamente esta complejidad temporal la que permite a los enunciados metafóricos no sólo abrir sentido y capturar el pensamiento sino reubicarlo en un sendero desconocido y poco familiar [...] sólo la aparición diacrónica de nuevos contextos significativos permite la continuación de significados familiares y, simultáneamente, la creación desde nuevos significados.⁵⁴⁰

En esta medida, la complejidad temporal de los enunciados metafóricos de ambos autores, aquella que les permite capturar núcleos profundos del pensamiento, es la que posibilita también que abran su significado hacia nuevos caminos. Dado que la interacción metafórica no se da entre cosas sino entre sistemas de relaciones, dos elementos (Edad Media-Edad Moderna) pueden estar subordinados a modalidades distintas de interacción cuando se trasladan de un registro metafórico a otro. Así, lo que revela la pluralidad de metáforas disponibles para hacer legible la llegada de la modernidad, despliega el problema en torno a las diferentes formas de pensar el cambio histórico.

Como hemos dicho, la pregunta sobre cómo entender la continuidad y la discontinuidad histórica o, en términos estrictamente filosóficos, la identidad y diferencia, es un *leitmotiv* del intercambio entre Schmitt y Blumenberg. El problema de la discontinuidad histórica es complejo, pues dicha noción es a la vez instrumento y objeto de investigación; en tanto “[ella] delimita el campo cuyo efecto es; ya que permite individualizar los dominios, pero [...] no se la puede establecer sino por la comparación de éstos”.⁵⁴¹ En esta medida, la forma específica que toma la discontinuidad está determinada por imágenes preconcebidas de lo que una transformación histórica puede ser, antes que por la evidencia factual de los cambios ocurridos en los inicios de la era moderna. Así, las determinaciones metafóricas forman un marco apriorístico para la elaboración discursiva de ambos autores y permiten

⁵⁴⁰ Rieke Scheäfer, “Historicizing Strong Metaphors. A Challenge for Conceptual History”, *Contributions to the History of Concepts*, v. 7, n. 2, Invierno 2012, p. 35. La traducción es propia.

⁵⁴¹ Foucault, *La arqueología... op. cit.*, p. 14.

fijar la noción de discontinuidad de maneras no sólo distintas sino irreconciliables en su totalidad.

Como señaló el mismo Blumenberg, las metáforas, lejos de ser un simple ornamento del lenguaje o pertenecer a la retórica como “mero aparato técnico de los medios operativos”,⁵⁴² forman el suelo inaprehensible a partir del cual surge todo aparato conceptual. En esta medida, no son el sustituto que subsana una carencia lógica, sino una evidencia de que existen elementos que no pueden ser reconducidos al registro de la logicidad.⁵⁴³ Ellas “tienen historia en un sentido más radical que los conceptos, pues el cambio histórico de una metáfora pone en primer plano la metacinética de los horizontes históricos de sentido y de las formas de mirar en cuyo interior experimentan los conceptos sus modificaciones”.⁵⁴⁴ Así, acercarnos a las metáforas en función de las cuales se articuló el debate acerca de la transición a la modernidad permitirá acercarse al “caldo de cultivo de las cristalizaciones sistemáticas”,⁵⁴⁵ mismas que hemos analizado argumentativamente en los apartados previos.

Si trasponemos dicha reflexión sobre las metáforas al debate sobre la secularización emergen numerosas cuestiones. Como hemos visto, las posturas de Blumenberg y Schmitt derivan de una predisposición a interpretar la modernidad como continuidad o discontinuidad y esto, a su vez, está determinado por la concepción de las épocas históricas como unidades de sentido distintas (lo que anteriormente hemos llamado esencialismo epocal). Por lo tanto, este debate puede analizarse en términos argumentales –como hemos hecho a lo largo de esta tesis–, pero también desde lo que Blumenberg denomina metaforología; es decir, mediante un estudio de las metáforas empleadas, en este caso, para dotar de sentido al tránsito histórico en términos de continuidad o discontinuidad, o bien, de identidad y diferencia. Si, para Blumenberg, el tránsito de la era cristiana a la era moderna es entendido como un umbral, para el jurista representa un simple cambio de ropaje. En esta medida, evidente que, para describir las interacciones entre los núcleos simbólicos, componentes semánticos y

⁵⁴² Hans Blumenberg, *Paradigmas para una metaforología*, trad. Jorge Pérez de Tudela Velazco, Madrid, Trotta, 2003, p. 44.

⁵⁴³ Blumenberg establece una diferencia entre las metáforas residuales, que son productos provisionales susceptibles de ser reconducidas al lenguaje conceptual y las metáforas absolutas, que tienen una función enunciativa conceptualmente irresoluble y que funcionan como el sustrato de las transformaciones en la superficie del mundo conceptual. La tarea de la metaforología sería la de hacer un trabajo preparatorio para una investigación más profunda de estas últimas. *Ibid.*, p. 45.

⁵⁴⁴ *Ibid.*, p. 47.

⁵⁴⁵ *Ibidem.*

desarrollos teóricos en juego en el debate, las metáforas resultan de enorme importancia, pues en ellas podemos reconocer algunos de los impulsos y las orientaciones normativas que subyacen a cada lectura de la modernidad.

Ahora bien, es importante señalar que las imágenes de la transición histórica están siempre ya ubicadas en el reino de lo cotidiano, lo mundano o lo secular (sea haciendo referencia, como veremos, a lo orgánico, lo antropológico, lo arquitectónico, lo cosmológico, etc.) e implican una determinada actitud frente a la realidad, sea de carácter activo o pasivo. En virtud de ello, detenernos a considerar sus implicaciones, así sea sólo a modo de esbozo, resulta oportuno. Ahora bien, antes de adentrarnos en el problema específico de la discontinuidad histórica en el diálogo entre Schmitt y Blumenberg, vale la pena considerar la cuestión filosófica de que existen diferentes tipos de diferencia. Valga el siguiente ejemplo: no es equiparable la transición entre los colores rojo y verde cuando la mirada está puesta en los cambios en un semáforo que cuando uno lidia con acuarelas. El primer tipo de diferencia implica atender a las cualidades cromáticas como un signo distintivo de oposición e incluso, si se traslada a otros ámbitos, de hostilidad. En este primer sentido, la identidad funciona únicamente como herramienta de contraste, como signo diacrítico que posibilita la exclusión. El segundo ejemplo tiene consecuencias radicalmente diferentes: la mezcla de dos colores distintos abre la posibilidad de un nuevo espectro cromático.

Dicha reflexión es relevante para desentrañar un punto conflictivo en el debate de la secularización, pues la pregunta ya no sería la de si existe continuidad o discontinuidad entre dos eras; si entre ellas se manifiesta una identidad o una diferencia; sino, ¿cuáles son las metáforas en función de las cuales se hace inteligible el cambio histórico? ¿Qué tipo de diferencia es la que se suscribe cuando se habla de discontinuidad entre dos épocas? Desde esta perspectiva, el enfrentamiento entre Schmitt y Blumenberg, antes que referir al tipo de relación entre dos unidades cerradas e inconexas –la época cristiana y la moderna–, implicaría dos lecturas incompatibles de la diferencia epocal. Mientras que, para Schmitt, la transformación histórica es entendida en términos de una analogía y una continuidad estructural –es decir, como una metamorfosis de ciertos presupuestos cristianos (un cambio de ropaje)–, Blumenberg piensa la transición epocal en función de un criterio espacial mediante la imagen del “umbral”, que presupone la transición entre dos espacios distintos. Este recurso referido a lo espacial le permite explicar el tránsito como un proceso en el que

un lugar queda vacante para ser reocupado por nuevos contenidos. Así, mientras el primero hace alusión a un proceso en el que existe un núcleo interior (incluso espiritual) que permanece inalterado entre dos momentos históricos; el segundo elabora una formulación con resonancias arquitectónicas que le permite distinguir entre dos lugares claramente diferenciados. El cruce del que habla Blumenberg tiene también un cierto rasgo alquímico, pues es mediante un acto que, aunque necesario, volitivo –posibilitado por cierto estadio de desarrollo técnico–, que el ser humano produce un nuevo orden histórico. Es significativo que ambas propuestas partan de un ejercicio de inteligibilidad retrospectiva que pretende dilucidar una cierta transformación histórica y que, sin embargo, el enfrentamiento no esté dado por un problema con respecto al referente sino, antes bien, por las imágenes que les permiten pensar la discontinuidad histórica.

Estas consideraciones acerca de las propuestas interpretativas de ambos autores son simplemente una puerta de entrada al problema de la imaginación histórica en su relación con el lenguaje metafórico. Antes de dar paso a las conclusiones, nos interesa trasladar este problema a un marco más amplio de reflexión, a saber, el problema de las metáforas disponibles para comprender el cambio histórico en general. A nuestro entender, la transición entre épocas puede ser entendida mediante imágenes provenientes de lo viviente, lo espacial, lo sonoro, lo cósmico o lo espiritual. Esto no implica necesariamente que estas metáforas se empleen literalmente en los textos –aunque bien pueden serlo–, sino que funcionan como imágenes de base que posibilitan el ejercicio imaginativo de comprensión del cambio histórico.

A continuación algunos ejemplos que permiten ilustrar nuestro punto. Lo viviente puede manifestarse en metáforas orgánico-vegetales (del presente *brota* el porvenir, una época *da frutos* –lo cual alude a una cierta plenitud histórica y presupone una actitud contemplativa por parte de quien elabora el relato–, ciertos impulsos *germinan*); orgánico-antropológicas (*parto* –entendido como proceso activo y doloroso– o *alumbramiento* –nacimiento con connotaciones de esperanza y futuro–); u orgánico-zoológicas (*eclosión*, *muda* –entendida como mero cambio de recubrimientos del cuerpo–). Lo espacial se expresa en metáforas arquitectónicas (*antesala*, *umbral*) o en caracterizaciones del desplazamiento (*traspaso*, *migración*). Lo sonoro refiere a cierto tipo de efectos (*reverberación*, *distorsión*, *ecos*) o a alusiones musicales (cambios de *registro*, *ritmo*, *tonalidad* o *escala*; *variaciones*,

ritornelos, crescendos, ralentización). Lo cósmico usualmente hace alusiones a lo celeste (*albores, ocaso* –lo cual da cuenta de una temporalidad cíclica y de una actitud contemplativa–, *eclipses* –que refiere al resurgimiento inminente de un astro oculto y tiene una connotación profética–). Por último, lo espiritual se expresa en referencias al origen (*creación, génesis* –a partir de una nada primordial, con características numinosas, de la que surgen el ser, el orden, lo singular–), decadencia, corrupción (*posesión* –es decir, ataque contra una entidad originaria y pura–), realización o cumplimiento (*revelación, salvación*). Del tipo de recursos que estructuren nuestra imaginación dependerá el tipo de elaboración histórica posible.

Todas estas metáforas existen en un universo lingüístico que excede al vocabulario descriptivo de lo histórico y son movilizadas a discreción por el pensamiento en la medida en que, al interior de cada época histórica, existe la necesidad de reconocer caminos, referentes o entramados simbólicos que permitan, a través de las elaboraciones del pasado, hacer inteligible una experiencia concreta de mundo. Esta necesidad se presenta con fuerza en la actualidad y se enfrenta a una nueva serie de retos impuestos por la caída de los metarrelatos, el descrédito de las promesas salvíficas de la modernidad y la fragmentación de los horizontes tradicionales de sentido. ¿Cómo es posible escribir historia desde aquí? ¿Qué tipo de relación puede establecerse entre un presente fracturado y una proliferación de pasados posibles? La necesidad de convertir el desarraigo contemporáneo en un camino acompañado, en un proyecto posible, nos obliga a hacer la pregunta acerca de las metáforas que están a la mano en el presente para mirar al pasado. ¿En qué medida las metáforas disponibles en la actualidad pueden plantear caminos que salgan de las oposiciones binarias (identidad-diferencia, continuidad-discontinuidad, orden-caos, luz-oscuridad, vida-muerte) que subyacen a la mayor parte de las formas de significación de lo histórico? En suma, ¿qué metáforas posibilitarían comprender las diferencias en términos de pluralidad o apertura del espectro cromático?

Dado que, como hemos intentado sugerir, las metáforas funcionan como cimiento de las experiencias y de las elaboraciones histórico-conceptuales, optar por unas que aludan a imaginarios permeables antes que a unidades sólidas permitiría, con algo de suerte, habitar lúdicamente el presente. Reconocer que la pluralidad de metáforas implica distintas reglas del juego para significar la acción presente, nos obligaría a recuperar aquéllas que sean

fértiles y a evadir la tendencia a ver en el pasado una serie de pasos necesarios para llegar a un determinado desenlace. Desde nuestra perspectiva, esto resulta fundamental para reconocer en la pluralidad de realidades un espacio polémico y de confrontación que, sin embargo, no derive en el impulso de establecer una jerarquización unitaria o un enfrentamiento inevitable.

Con ello, se operaría una dislocación del principio de realidad que podría hacer posible a distintos cimientos metafóricos interactuar entre sí y abrir con ello la posibilidad de enfrentar el absolutismo de la realidad que, actualmente, se presenta como un interregno de la pérdida de sentido. Esta actitud, que estaría en consonancia con el “coraje de la conjetura”⁵⁴⁶ planteado por Blumenberg, permitiría abrir vías para restituir la posibilidad de sentido y acoger en esta coyuntura al pasado sin hacer del presente un eje que se diluye en relatos edénicos o catastróficos, ni tampoco en esperanzas salvíficas o apocalípticas. Esto implicaría reconocer en la dispersión temporal y en la configuración inacabada de los lugares, las materias y los significados, la posibilidad de su actualización o de su olvido, pero también la de su transformación.

⁵⁴⁶ Blumenberg, *Paradigmas... op. cit.*, p. 47.

Conclusiones

Este trabajo ha intentado reconstruir el debate entre Carl Schmitt y Hans Blumenberg en torno al problema de la secularización mediante el análisis de sus obras y del intercambio epistolar establecido entre ambos de 1971 a 1978. En la medida en que el concepto de secularización, en sentido filosófico, funcionó durante los siglos XIX y XX como herramienta para comprender el tránsito entre la era cristiana y la era moderna, ambas elaboraciones no sólo implican la lectura de un determinado problema histórico, sino también un diálogo particular con la tradición filosófica alemana y, específicamente con las formulaciones de Hegel, Marx, Nietzsche y Weber, pues fueron estos pensadores los que plantearon los desafíos frente a los cuales nuestros autores ensayaron una respuesta (capítulo 1).

Dado que este concepto se consolidó como un elemento central para pensar el desarrollo de la historia occidental en su conjunto, su sentido adquirió una fuerte carga polémica que enfrentó a los defensores del proyecto moderno contra sus detractores. La enorme carga afectiva que cobró la discusión acerca de la secularización se explica porque este término no sólo permite identificar las regularidades y diferencias entre dos eras, sino que funciona como una ventana a través de la cual puede apreciarse una cierta topografía del desarrollo histórico, y, simultáneamente, como un punto de partida para la proyección de un horizonte para la acción.

La complejidad del debate está dada, en primer término, porque se construye como una suerte de tejido formado por numerosos filamentos, por toda una serie de discusiones filosóficas, sociológicas, políticas y teológicas que se entrecruzan sin estar necesariamente conectadas y que, en los debates contemporáneos, pasan por derroteros tan diversos como los de las religiones políticas, la teodicea, la nueva filosofía del mito, el posfundacionalismo, el secularismo o la posthistoria. A ello se suma que todo planteamiento en torno al problema de la secularización implica, en el discurso histórico-filosófico, la construcción de un marco teórico que permita entender las sucesiones históricas en términos generales, pues difícilmente puede solucionarse el problema específico del tránsito a la modernidad sin aludir a la dinámica más amplia del cambio histórico.

Ahora bien, como hemos señalado, los esquemas de temporalidad reivindicados por cada autor –determinados a su vez por ciertas convicciones en torno a las nociones del cambio y la continuidad histórica– conducen a una comprensión particular de la modernidad, ya como producto de la permanencia de las herencias estructurales judeo-cristianas o, alternativamente, como un proceso exitoso de superación de las mismas. Así, la cuestión central para los participantes del debate de la secularización estuvo en dirimir si la estructura teológica ha sobrevivido bajo nuevas formas en la morfología político-ideológica de los siglos subsecuentes (como sostuvo Schmitt), o bien, si es un elemento del cual la modernidad se ha logrado deshacer paulatinamente (como argumentó Blumenberg).

Nuestro análisis ha intentado reconstruir las teorías de Schmitt y Blumenberg acerca del desarrollo moderno para dar cuenta, por un lado, de las características de fondo que cada autor reconoce como propias de dicha era y, por otro, de los presupuestos teóricos en torno al cambio y la continuidad que subyacen a dichas lecturas (capítulos 2 y 3). Lo anterior se ha puesto en relación con algunas de las figuras alegóricas mediante las cuales estos autores formularon una visión de la historicidad con el objetivo de reconstruir la carga prescriptiva que ellas encierran (capítulo 4). Por último, mediante el estudio de su correspondencia, hemos procurado poner en perspectiva las diferencias elaboradas explícitamente en sus obras para arrojar luz sobre ciertos aspectos inexplorados de su relación y delinear el suelo común a partir del cual pudo establecerse un diálogo en primer lugar (capítulo 4).

Esta revisión nos ha permitido, en primer término, dar cuenta de los puntos que sitúan a sus propuestas en polos opuestos en el debate. Con ello se hace patente el enfrentamiento abierto entre una postura que defiende la continuidad y otra que aboga por la discontinuidad; entre una que execra al proyecto moderno y otra que busca las vías de su rehabilitación. Así, si, para Schmitt, las analogías entre el pensamiento cristiano y el moderno fueron suficientes para afirmar, no sólo una correspondencia estructural, sino también una derivación histórica, para Blumenberg, el proceso de transformación sustancial que une ambas épocas permanece improbable y, en esa medida, el uso de la categoría de secularización revelaría únicamente una intención ideológica cripto-teológica que busca denostar a la modernidad como producto desviado de un núcleo cristiano originario.

Como hemos visto a lo largo de este trabajo, la imposibilidad de establecer cadenas de derivación unívocas entre distintas estructuras epocales vuelve sospechosa tanto la

afirmación del cristianismo como núcleo profundo de la modernidad, como su negación. La creciente diversidad de fuentes difícilmente podría resolver este *impasse*, pues la postura de cada pensador depende, en última instancia, de factores teóricos que se encuentran determinados de manera apriorística en el análisis. Si bien la existencia de paralelos retóricos, resonancias institucionales e, incluso, mecanismos epistemológicos y políticos análogos entre la era cristiana y la era moderna es innegable, la interpretación de dichos indicios puede siempre tomar rumbos contrarios. Dichos rumbos estarán, como intentamos señalar en el *Excursus*, determinados por el tipo de metáforas que se encuentran disponibles para hacer inteligible los procesos de transformación histórica.

¿Qué paisaje es, pues, aquél que presentan las propuestas de Schmitt y Blumenberg? Como hemos señalado, para el jurista la modernidad se caracteriza por dos rasgos fundamentales: su ímpetu neutralizador y su tentativa despolitizadora. Ambas tendencias estarían, desde su perspectiva, en contra de la esencia misma naturaleza humana que, en tanto correlato de la divina, no puede eliminar el problema del enfrentamiento en el terreno histórico (a pesar de empeñarse continuamente en lograrlo). En consecuencia, el movimiento histórico estaría determinado por las distintas tentativas de la empresa neutralizadora, que con cada siglo busca un nuevo ámbito central para lograr su cometido (la metafísica en el siglo XVII, la moral humanista en el XVIII y la economía en el XIX). Este camino es entendido por el jurista como consecuencia de un auto-empoderamiento ciego que llevó al hombre a revelarse en contra del orden divino y a pretender enterrarlo como parte de una mentalidad arcaica caduca. En esta medida, su repulsión contra la tecnología, el liberalismo, el comunismo y la filosofía de la historia, está animada por un rechazo común a todas las utopías terrenales que buscaron crear hombres estandarizados de acuerdo a un plan y negar la dimensión trascendente que se juega en cada enfrentamiento histórico.

Por el contrario, Blumenberg defiende la dimensión liberadora de la Edad Moderna como respuesta legítima al absolutismo teológico que se había cernido como una amenaza, mayor incluso que aquella de la realidad, tras la crisis abierta por el nominalismo. Así, reivindica el valor de la autonomía y reconoce como válidos todos los mecanismos mediante los cuales el ser humano le hace frente a instancias opresoras, sin con ello afirmar que la racionalidad moderna es superior sus contrapartes cristianas o míticas. En esta medida, dicha racionalidad –entendida como una herramienta que permitió enfrentar las amenazas

concretas que se presentaron hacia el final de la Edad Media— es reivindicada como un parte de un esfuerzo loable para lidiar con la incertidumbre, sin que esto implique que se trata del mejor de los mecanismos posibles ni que la modernidad sea un camino que lleva a la liberación total del hombre.

La explicación blumenberguiana del tránsito histórico está anclada en un sistema de ocupaciones y reocupaciones funcionales (*Umbesetzungen*) que permiten evitar el sustancialismo epocal y postular, por el contrario, que ciertas preguntas centrales para un periodo pueden ser respondidas posteriormente mediante nuevos contenidos. Esto sería precisamente lo que sucedió con la llegada de la modernidad. Sin embargo, la necesidad religiosa de ofrecer narrativas de significado omniabarcante habría impuesto a las narrativas científicas del progreso una serie de demandas de significado absoluto que, en consecuencia, produjeron una deformación perversa de los postulados científicos originales. En esa medida, el germen del problema estaría en las herencias teológicas y no en las formulaciones novedosas, es decir, en la transposición de exigencias desmedidas de sentido al plano de lo inmanente. En su elaboración, Blumenberg se muestra optimista frente al proceso de autoafirmación humana, aunque éste sea entendida antes como una permisa necesaria para la reducción de los males del mundo que como el sendero teológicamente determinado que conduce, tarde o temprano, a un estado paradisiaco. En este tenor, reconoce el valor de la técnica, entendida en un sentido amplio, pues es ella la que permite al hombre domesticar lo incomprensible de su entorno.

Hemos intentado mostrar la relevancia de que ambas elaboraciones se trasladen a un registro mitológico en el intercambio epistolar. Aquí entran en conflicto Prometeo y Epimeteo, dos figuras que alegorizan la temporalidad y que dan cuerpo a las filiaciones de ambos pensadores. Prometeo representa todas aquellas características que a Schmitt le parecen reprochables de la modernidad: la idea neutralizadora de que el mundo está sometido a la voluntad y el capricho humano, la pretensión de dominio de la realidad a través de la técnica y el impulso de auto-endiosamiento de lo humano. A dichas tendencias opone la figura de Epimeteo, “el que mira hacia atrás”, como símbolo de la forma auténtica de la historicidad cristiana y como correlato mitológico de su propia vida —elemento que denota las enormes apuestas afectivas latentes en este debate—. Epimeteo representa, desde su perspectiva, la visión mariana de la historia, es decir, una temporalidad que se caracteriza por

una mirada retrospectiva que honra eventos de absoluta singularidad (como aquél del Verbo hecho carne) y que se enfrenta al ímpetu progresista de Prometeo. Desde la perspectiva de Blumenberg, sin embargo, Prometeo es la figura que permite ilustrar las virtudes del ímpetu moderno de auto-afirmación, potencia que hace frente, de manera exitosa, a los mandatos arbitrarios de un poder considerado absoluto (sea este Zeus o el Dios del absolutismo teológico). En este sentido, el mito de Prometeo le permite a Blumenberg argumentar en favor de la utilidad existencial del politeísmo (es decir, de la división de poderes) como elemento que limita a las fuerzas despóticas que amenazan el desarrollo de la vida humana. Con el análisis del intercambio epistolar hemos intentado mostrar la importancia de dichas figuras alegóricas y ponerlas en diálogo con otras figuras de la historicidad presentes en el debate (*stasis, katechon*). Son ellas las que permiten insertar la discusión sobre la secularización dentro del marco más general de la disputa sobre la condición humana.

Como señalamos en el último capítulo, su correspondencia abre un espacio que permite acercar las propuestas de ambos autores a través de la consideración de la teología política como teología metafórica, es decir, como un intento fallido de lidiar con el absoluto que, a su vez, produce uno nuevo. Para explicar esta convergencia sirve de ilustración la propia aseveración de Schmitt: “el enemigo es nuestra propia pregunta (*Frage*) presentada como figura (*Gestalt*)”.⁵⁴⁷ Así, el análisis del intercambio entre ambos podría no sólo confirmar el enfrentamiento entre dos posturas contrarias, sino también servir como un punto de partida para repensar los vínculos que existen entre ellas.

Más allá de la evidente preocupación compartida por la relación entre el cristianismo y la modernidad, ambos son partícipes de una inquietud teórica relacionada con el surgimiento de nuevos horizontes de sentido en la historia.⁵⁴⁸ En este sentido, revisamos dos elementos compartidos por las propuestas de historización de ambos autores, dos premisas que subyacen a sus proyectos a manera de suelo común. Por un lado, el “absolutismo epocal” que hace de la modernidad una unidad de sentido, un todo coherente con características

⁵⁴⁷ Carl Schmitt, *Ex captivitate...*, *op. cit.*, p. 90. Estas palabras las tomó de un poema de Theodor Daubler titulado *Sang an Palermo*.

⁵⁴⁸ Una de las experiencias más importantes de la infancia de Blumenberg estuvo relacionada con la fotografía, uno de los pasatiempos de su padre. Durante largas sesiones en el cuarto oscuro, su atención se dirigía hacia el curioso proceso mediante el cual se hacía surgir una imagen de la nada (proceso que no resultó menos misterioso tras las explicaciones químicas de su padre). Hans Blumenberg, *Conceptos en historias*, Madrid, Síntesis, 2003, p. 28. *Apud.*, Palti, “*From Ideas to Concepts...*”, *op. cit.*, p. 199.

centrales en función de las cuales puede comprenderse lo que, a primera vista, se presenta como una multiplicidad de fenómenos dispersos; por otro, una determinación antropológica basada en la carencia, sea ésta entendida en términos teológicos o científicos, que funciona como base para sus respectivas elaboraciones. Ambas lecturas del tránsito a la modernidad reconocen al hombre dentro de una precariedad existencial determinada por un absoluto amenazante. En Schmitt, esto proviene de un pesimismo fundado en el doctrina del pecado original de raigambre agustiniana, así como de un escepticismo concerniente a la posibilidad de emancipación humana; en Blumenberg, depende de la precaria disposición biológica del hombre y su incapacidad de adaptarse al mundo.

Ahora bien, antes de abordar, ya para concluir, la cuestión de la actualidad del debate, vale la pena rescatar algunas anotaciones acerca de su dimensión política, en tanto, como vimos, esta querrela es producto, en gran medida, de la necesidad de tomar partido por una interpretación de la propia tradición y cultura. Como ha señalado Falko Schmieder, en la medida en que en la coyuntura política de la Alemania de mediados del siglo XX y de la Guerra Fría –en virtud de las tensiones que implicaba el pasado reciente– impedía que los actores establecieran un diálogo explícito acerca de su presente, los juicios histórico-filosóficos representaron una vía para hacerlo de manera velada.⁵⁴⁹ En este contexto, se comprende la alusión constante a palabras como expropiación, culpa, injusticia, ilegitimidad, ideología, etcétera. Así, en tanto el problema del origen de la modernidad alude no sólo al pasado sino, implícitamente, pero en igual medida, al presente, el concepto de secularización funcionó como el paradigma de la historia conceptual alemana de la década de 1960. Si bien ninguna cuestión política de su presente fue abordada de manera directa en el intercambio entre Schmitt y Blumenberg, hemos intentado señalar su presencia subyacente en ciertos argumentos mediante su posicionamiento dentro de un contexto polémico específico.

Este debate ha dejado numerosos cabos sueltos y su actualización resulta fundamental pues, como señala Marramao, “en su discusión se pone en juego no sólo la comprensión del presente, sino también el sentido y la función de la historiografía [del proceso de secularización] de cara el futuro”.⁵⁵⁰ Así, comprender la relación entre el pasado medieval y el moderno representa a la vez una quimera y una necesidad. Una nueva lectura podría, sin

⁵⁴⁹ Cf. Schmieder, “Begriffsgeschichte History...” *op. cit.*

⁵⁵⁰ Marramao, *La pasión del presente...* *op cit*, p. 43.

embargo, dejar los absolutismos de lado para comprender el presente como fruto de configuraciones inacabadas de espacios, tiempos, materias y significados que resurgen alternativamente en función de coyunturas específicas (como sugiere Blumenberg) y, simultáneamente, prestar atención a la politicidad irreductiblemente conflictiva que es inherente a la existencia humana (como sugiere Schmitt). La persistencia del debate de la secularización desde el siglo XIX hasta nuestros días sugiere que es necesario “ocuparse de lo que, perteneciente al pasado, se asemeja extrañamente a los que nos presentan como nuevo”,⁵⁵¹ pues las similitudes entre los discursos neutralizadores del presente y del pasado probablemente no sean fruto del azar.

Si bien el concepto de secularización funcionó en ciertos discursos como una categoría de ilegitimidad, desde nuestra perspectiva, su principal valor es el de hacer patente la incertidumbre y, en esa medida, mover a la prudencia histórica. Mientras que la racionalidad moderna pretendió consolidarse como un proyecto originario que opacaba al pasado, este concepto abrió la posibilidad de pensar las transferencias y analogías presentes entre el cristianismo y la modernidad, y comprender a esta última como un proceso ambivalente. A nuestro parecer, una actualización del debate que hemos revisado a lo largo de estas páginas podría tomar el camino de una búsqueda de nuevos e inesperados parentescos del presente con el pasado. Con ello permitiría promover una actitud que esté atenta a las reverberaciones inadvertidas que lo ya desaparecido puede producir en el presente y, al mismo tiempo, una disposición activa tendiente a recuperar herramientas olvidadas o en desuso que puedan ser útiles para enfrentar a las figuras contemporáneas del absolutismo de la realidad. El trabajo de búsqueda de series, límites, cortes, continuidades, analogías o desniveles entre las épocas históricas amplifica su sentido si está al servicio de la construcción de una relación distinta con el pasado; una que abra espacios de dispersión rememorativa y revivificante de las formas culturales previas y que no se circunscriba a los criterios fijados por las oposiciones binarias, las jerarquizaciones verticales y otros marcos de inteligibilidad preestablecidos.

En la medida en que nuestro presente se conforma, en cierta medida, en función del modo en que asumimos los vocabularios heredados, la transformación del sentido en que

⁵⁵¹ Monod, *La querella... op. cit.*, p. 202.

ciertas palabras se usan es también una forma de incidir en el mundo de la vida.⁵⁵² Hacer del término *secularización* una categoría que permita apreciar las herencias medievales, pero también las reformulaciones afortunadas de ciertos aspectos fundamentales para la vida de los seres humanos en la modernidad, lo convierte en un concepto dotado de un potencial festivo, polivalente y lúdico, antes que en motivo de juicios históricos sumarios, tajantes e inculpatorios. Así, se haría posible recibir, apropiarse y dar continuidad a aquello que nos es legado por el pasado y la tradición, pero también tener una mirada crítica frente a aquello que no representa una potencia fértil para encarar la dimensión conflictiva de nuestro presente. En este panorama, resulta fútil discutir si una determinada recepción o reelaboración de ideas, preceptos, formas culturales, estructuras etc., es legítima o ilegítima. La pregunta que este debate nos lega, en todo caso, es la de cómo reconstruir lo pasado como potencia afirmativa de las formas de vida que se despliegan en la actualidad, sin perder la conciencia de que las metáforas que encarnamos para revivificar lo muerto y restituir al uso el pasado son también aquellas que construyen las condiciones simbólicas para habitar presente.

⁵⁵² Palti, “*From Ideas to Concepts...*” *op. cit.*, p. 206.

ANEXO

Correspondencia Blumenberg-Schmitt 1971-1978

Hans Blumenberg a Carl Schmitt

24.03.1971

Estimado Sr. Schmitt,

Desde que tuve noticia de las observaciones que hizo a mi libro en su “Teología Política II”, me ha sentido inclinado a escribirle; pero sólo me animé a hacerlo tras una plática con Rainer Specht.

Por supuesto, es absolutamente indebido que el criticado califique nuevamente a su crítico. Pero quizá me permitirá hacer una excepción a esta regla, en la que me permita decir que ninguna de las aseveraciones previas sobre mi libro me ha afectado de manera tal que me permita superar el punto ahí alcanzado, tanto como lo hizo usted examinando este libro mediante unas pocas páginas.

Tiene razón en reclamar la mezcla de sus tesis con todos los posibles usos de la expresión secularización. De esto me había dado cuenta en las últimas correcciones. Pero uno debe reformular las posiciones del adversarios intentando aclararlas de forma que no sean fraseadas. Gracias a su crítica se hizo claro para mí que minimizado la diferencia. Quería demostrar lo que hay que preguntar cuando se desea aclarar algo con el uso del concepto de *Säkularisierung* y cuales son sus consecuencias. Lo que es sorprendente de esta situación, casi paradójico, es que mientras trabajaba en torno a las implicaciones de ilegitimidad que, desde mi perspectiva, se esconden en la categoría de secularización, haya llegado al concepto de reocupación (*Umbesetzung*), que únicamente se compagina con el contra-concepto de ilegitimidad si se puede especificar su sentido de proceso legal. Esta problemática no es está de ninguna forma satisfactoriamente resulta. He realizado, en un nuevo intento en esta dirección recientemente mediante la formulación del concepto de autopreservación (*Selbsterhaltung*), mediante el cual tal vez puedo mostrar con más claridad, a qué me refiero con la insostenibilidad de un puesto vacante en el sistema de posiciones de los conceptos fundamentales y con la consecuente racionalidad del proceso de reocupación.

Si tuviera que simplificar formalmente la diferencia de nuestras posiciones, diría –y debo, en aras de la formulación, comenzar por mí mismo– que la claridad de un hallazgo produce para mí la pregunta ¿cómo se puede preservar esto?, para usted ¿dónde está el estado extremo?. En esta diferencia veo yo la razón de un sorprendente interés común, que encontré al final de su ensayo, a saber, la aparición del enigmático lema de Goethe *nemo contra deum nisi deus ipse*. Si no le hubiera contado mis propios pensamientos sobre este dicho a Gershom Scholem y Hans Georg Gadamer una tarde después de la apertura de la nueva academia en Düsseldorf, meses antes de que yo tuviera su libro en mi poder, ya no creería que sin la lectura de vuestro texto el haber llegado a mis propias conclusiones. Yo he ido un paso más allá del diagnóstico cristológico, hacia una interpretación politeísta que tiene su modelo en la situación de Prometeo. Creo que no se puede olvidar que Goethe, ya en la parte final de la tercera parte de *Dichtung und Wahrheit*, contó que el efecto más emocionante para él había sido el resurgimiento de la Oda a Prometeo en la conversación entre Lessing y Jacobi. El mismo Goethe escribe deus con minúscula y esto es para su tiempo una monstruosidad si no se lee con un artículo indefinido. Pero debe verse la conexión entre la génesis de este *motto* y la difícil relación entre Goethe y Napoleón, y luego atender los testimonios en los que Napoleón y Prometeo son comparados.

Me he concentrado distraídamente en este punto de su postdata porque no quiero dar la impresión de que yo quiero imponerle a usted, querido señor Schmitt, una discusión que usted tal vez no desee. De ser así, deje esta carta de lado sin preocuparse de que esto me ofendería.

Reciba mi más alta consideración,

Su muy devoto,

Hans Blumenberg

Carl Schmitt a Hans Blumenberg

31.03.1971

Estimado Sr. Blumenberg,

Recibir una respuesta tan sustantiva en su carta del 24 de marzo a un breve, hermético trabajo de vejez y a algunas tesis comprimidas es una verdadera consolación. Pero consolación es una palabra absurda, eso es lo que ha ensañado el contemporáneo Goethe. El final de su carta me ofrece una dispensa para la respuesta. A pesar de eso puedo escribir una línea de acuse de recibo y decirle, que le estoy agradecido a Reiner Specht por su intervención administrativa.

Vuestro arte de aclarar la posición del contrincante a través de elementos auxiliares para la formulación de su posición me ha impresionado frecuentemente en la lectura de un libro. Para mi propia posición me beneficiado sustancialmente de ello. Así se hizo de mi conocimiento lo que significa que “secularización” en la comprensión actual de Ernst Troeltsch y Max Weber se haya impuesto (realizado), mientras que para mi provienen primariamente del *Codex Iuris Canonici* (art. 641/43 *obtento saecularizationis indulto, du: ad saeculum regressus*). La “legitimidad carismática” de Max Weber o la “ascesis mundana” sólo podrían haber sido concebidas en el ámbito de la casa de párroco protestante.

La antítesis de las preguntas ¿cómo puede preservarse esto? Y ¿dónde está el caso extremo? Me mantendrá ocupado durante mucho tiempo. Sin embargo no deseo involucrarlo en una discusión –y aún menos en una escrita, incluso, escrita a mano de mi parte– por lo que aprovecho de manera total su amable dispensación, aunque yo también sufra de “curiositas”, sea ésta una virtud o un vicio, un valor un no-valor. Sólo agregó una referencia a Albericus Gentilis, el paisano de Giordano Bruno, de mi *Nomos de la Tierra*, que quizá le traigan algún placer.

Sobre el lema *nemo nisi deus*, es vuestra referencia a Prometeo, hasta donde conozco las interpretaciones anteriores, nueva y sorprendente. Mi primera reacción mental fue el autodescubrimiento de que yo, en la vejez, solamente pensé el fuerte elemento epimetéico en Goethe que mantiene el equilibrio entre los prometeicos. Uno debe tener 80 años para comprender la tristeza del lugar en la *Elegía de Karlsbarer*: “ellos me regalaron a Pandora”. Le pediré a Rainer Specht que me mantenga al tanto de las publicaciones que respeten a este desconcertante lema.

Le agradezco nuevamente con sinceridad su carta. Con mi más alta consideración,

Su muy devoto,

Carl Schmitt

Hans Blumenberg a Piet Tommissen

28.1.1972

Estimado Sr. Schmitt,

Por lo general no me entretengo en libros terminados y en las críticas a ellos. Pero hay excepciones. Debo confesar que las tesis de Carl Schmitt en mi libro me han conmovido. Como no conozco personalmente al señor Schmitt dudé mucho tiempo en escribirle sobre estas tesis. Cuando finalmente lo hice, alentado por mi colega Reiner Specht en Mannheim, no fue una carta intensiva sino una carta concentrada en una coincidencia lateral. A pesar de la excepcionalmente amista respuesta del señor Schmitt, no estoy al respecto satisfecho.

Su carta me ha inspirado a pensar nuevamente sobre esta tema. Una disertación de Munster de Harman Zabel, quien la hizo con Karlfried Grüder, que encontré aquí a abordado nuevamente el problema de la historia conceptual de secularización y ha ocupado mis últimas semanas. El mismo autor escribió un artículo sobre esto en *Archiv für Begriffsgeschichte* Bd 14, 1970, 69-85. Si sale algo de esto le avisaré.

Hans Blumenberg a Carl Schmitt

9.10.1974

Estimado Sr. Schmitt,

Nuestra correspondencia sobre *Die Legitimität der Neuzet*, que fue establecida a partir de *Politische Theologie II* tiene ya tiempo, y espero que usted no se haya sentido molestado por los envíos que le he hecho en este tiempo de nuevos trabajos.

En este año se dio la oportunidad de reescribir la primera parte de mi libro. No sé, pero espero mucho, que haya logrado hacer mayor justicia al lugar del concepto de secularización en vuestro trabajo de lo que le hice hace una década. Esta es la razón por la

cual le envió una copia de la edición de bolsillo. No sólo he revelado la insuficiencia de mis presentación y crítica de vuestro razonamiento tácitamente a través de la corrección y reelaboración , sino también lo he dicho explícitamente.

No quiero exigirle que exprese sus pensamiento sobre la nueva versión, pero me alegraría si pudiera suponer que le echó un vistazo a su contenido.

Reciba mi más alta consideración,

Su muy devoto,

Hans Blumenberg

Carl Schmitt a Hans Blumenberg

20.10.1974

Estimado Sr. Blumenberg,

Sus dos envíos –la carta del 9 de octubre y el nuevo libro– han llegado bien. Mi agradecimiento no sólo por el hecho y el contenido de ambos envíos, sino se refiere también al momento –y para mis líneas actuales de una respuesta rápida– sobre todo al sentimiento vívido de reconocimiento porque usted hace que se me facilite, que me resulte agradable y noble escribirle. Yo he –en la amargura del pesimismo de mi vejez– absolutizado su petición rigurosa de no responder y he retenido con violencia para mi las reacciones espontáneas sobre algunos de sus ensayos en lugar de escribirle inmediatamente. Eso se aplica, por ejemplo, a su contribución para el coloquio de Royamount sobre Neoplatonismos y pseduoplatonismos (1969, impreso 1971) y muchos otros encuentros, especialmente en la lectura repetida de las declaraciones de Max Weber, que me ha llevado a descubrir que Weber sólo puede ser entendido y aprehendido como un intento de teología política.

Debo aún añadir otra indicación personal y subjetiva para proteger mi anterior escrito plagado de malentendidos: se refiere a la trágica situación de un hombre de 86 años en un mundo que se mueve a velocidades excesivas, ultrasónicas, suprahumanas, mientras el ritmo de mi máquina se arrastra con un alentamiento del aparato psicosomático, de modo que una

guerra entre dos caracoles gradualmente se va volviendo más divertida que una carrera espacial entre dos astronautas. Si permito otro tito de competencia, entonces me ocurren fallas de escritura o de habla de las que me daré cuenta horas o días después y que finalmente me silenciarán. Así me sucedió en mi respuesta a su escrito de 1971, en la cual sucedió una vergonzosa falla de este tipo en la citación de no de los versos de la Elegía de Marienbader; pero también por ejemplo en un lugar del teto impreso de Teología política II, del cuya corrección prefiero abstenerme, de lo contrario obtiene el grito de triunfo el gran erudito profesor Kafka (Graz) del comité central de católicos alemanes.

Con otras palabras »la conclusión le corresponde a usted« o simplemente: »80 años de burlas infantiles«. De nuevo: tan sólo quiero con esto que mi silencio sea comprensible. Se ha vuelto muy difícil para mi y será cada vez más difícil. Puesto que la reestructuración de la tectónica de vuestro libro del año 1966 ha sido un gran éxito. Por el debate con mi tratado de *Politische Theologie* que es tan difícil y que está tan laboriosamente ligado a un escrito singular como el Monoteísmo de 1935 de Peterson, le estoy tan agradecido como sólo puede estarlo un hombre viejo y aislado que encuentra una respuesta objetiva como un rayo de luz en la creciente oscuridad de su edad.

También le prometo lo siguiente: si viene a mi una vez más el momento (el *lucidum intervallum*) de una escritura larga (mi exemplar de su »Säkularisation [sic.] und Selbstbehauptung« ya está subrayada, con glosas marginales e indicios [carencia de un índice de nombre o de cosas], entonces seguiré el Impuso con imparcial ahínco y empujar el frutodelante de lo decisionista y potencialmente ridículo.

Para terminar, dos breves comentarios sobre el Tema

(1) En la página 109 usted me hace una pregunta clara: ¿pero esto justifica habla de Teología política para el lado de la teoría del estado? Mi respuesta clara (cuya explicación y articulación sería un gran placer para mi): Sí

(2) Desde hace 40 años reúno material sobre el problema »Κατέχων« o »Κατέχον« (Thes. 2,2,6) desde entonces busco un oído humano que escuche y entienda esta pregunta, para mí, la pregunta central de mi Teología política. Hans Freyer ha malentendido diltheyanamente; Max Weber hizo de ellos un »tipo ideal«. Me mantengo obligado—después de su último libro, o aún más después de sus últimos tres libros, en relación con su carta válida del 9 de octubre—

a no ocultarle esto, aunque también he guardado silencio sobre este punto después del intento de encontrar para ello un sentido en Löwith, de una forma probablemente endeudada conmigo mismo que de manera perentoria falló (vea el archivo adjunto: un ensayo cuyo título ha modificado arbitrariamente la redacción de la revista alemana; el ensayo se encuentra simultáneamente en la revista española »Arbor« bajo el título correcto »Tres posibilidades de una interpretación Cristiana de la Historia«.

Con repetidos agradecimientos.

Su muy devoto,

Carl Schmitt

Carl Schmitt a Hans Blumenberg

24.11.74

Estimado Sr. Blumenberg,

Puedo imaginarme que tiene pocas ganas de responder a mi fallida carta de octubre. Tuvo que fallar porque quería hacerlo demasiado bien. Las cartas escritas a mano sólo tienen éxito en el segundo (evito la palabra palabra pretenciosa »Instante«). Las líneas actuales son una especie de postdata y por lo tanto son doblemente riesgosas. No tengo siquiera una copia de mi carta de entonces, solamente un montón de notas (estenográficas; Otto Wininger cree que la estenografía es una »degradación de la palabra« esto no es correcto). El ímpetu de estas líneas epimeteicas = líneas finales es el lugar en »Säkularisierung und Selbstbehauptung« página 109 arriba »La pregunta más importante es la identidad o mutación de la comprensión de la secularización. Esto es correcto, pero yo digo: Identidad y continuidad, y con ello nos encontramos en un a estructura de pensamiento específicamente jurídica. Continuidad, sucesión, herencia, patrimonio; si esto es una sucesión testamentaria o legal (!) (es decir, de acuerdo al derecho). Leibniz (incluso citado por Lassalle en su »bien conocidos derechos«) dice: *Testamenti nullius essent momento nisi animus essent immortalis*.

Me he permitido enviarle un ejemplar de la nueva segunda reimpresión del »Nomos de la Tierra« a través de la editorial D & H. Lamentablemente no es una nueva edición, sino

una reimpresión fotomecánica sin modificaciones; para la editorial eran los nuevos corolarios mismos muy caros. Esto me dolió pero pertenece a la impotencia de mi edad. Mi única preocupación es que usted no me consideren un lector flojo o superficial de vuestros libros. Una pregunta más (en correspondencia con mi desafortunada carta de respuesta de octubre): ¿Por qué Karl Löwith con su »Meaning in History« fue eliminado de la nueva edición? O no lo fue? La pregunta pertenece a los cuestionamiento des mi Teología política II, porque Erik Peterson en ese momento en Roma (1935/6) ha tomado con Karl Löwith una »Práctica en el Cristianismo«.

Su muy devoto,
Carl Schmitt

Hans Blumenberg a Carl Schmitt

28.11.74

Estimado Sr. Schmitt,

Por favor tenga paciencia si no he respondido su carta que es muy importante para mi y tampoco le he agradecido todavía por el regalo de su »Nomos de la Tierra«. He pospuesto el trabajo del correo para la pausa entre navidad y año nuevo porque espero entonces poder tener algo de calma para por responder las cosas que exigen consideración. El semestre no me deja ni mirar de reojo, sea a derecho a izquierda. Pero en »Nomos« he leído de inmediato lo que corresponde a *Conquista y Nuevo Mundo* porque inmediatamente me remitió a mi trabajo metaforológico sobre *terra incognita, mundus novus* y *mundo inacabado*, que he llevado a cabo y publicado desde 1960. Por ello al menos le doy mis honestos agradecimientos desde ahora. Llegará una carta, yo pienso, cerca de Año Nuevo. Por favor, disculpe usted a un semejante completamente sobrecargado.

Su muy devoto,
Blumenberg

Hans Blumenberg a Carl Schmitt

7.8.1975

Estimado Sr. Schmitt,

Fue muy indecente sólo constatar de recibido sin responder propiamente sus cartas del año pasado –y reforzarle en esto lo que usted en estas cartas llama su pesimismo de la edad– pero fue inevitable en vista de las tribulaciones en los meses anteriores. Lo entenderá con indulgencia cuando tenga este otoño mi nuevo libro en sus manos, cuya magnitud solo, si no su contenido, lo colocará en la imagen de las penas de su creación y de su fase final. Un libro como este nunca está escrito en su totalidad para un lector determinado, pero tampoco sin tener en vista para este o aquel capítulo un determinado lector. Desde que usted abrió un diálogo entre ambos en »Politische Theologie II« no puedo escribir las cosas del mismo modo que las hubiera escrito antes –seguramente lo notó en la nueva edición de mi libro sobre secularización, y esto no podrá evitar notarlo de nuevo en diversos lugares de mi nuevo libro. Se trata particularmente de los cambios en las redes sistemáticas con los que se asegura la caída de la soga, que a pesar del tamaño de la red no deje ver demasiado miedo, pero para considerar su suspensión de la posibilidad de dirección de la caída, para que el hombre pueda sobrevivir con menos. Pero tales arreglos no se permiten delimitar desde el aspecto de la seguridad; distorsionan la acción teórica misma. Este tipo de *influencia* es más rico en energía que cualquier otra cosa que logre ser tanto comprobada como desactivada a través de citas y recepciones.

No sé si ya he tenido éxito, pero sería muy importante para mi llegar al componente de raíz de nuestras diferencias. Tal vez es posible gracias al tratado que me ha enviado sobre »Tres niveles del significado histórico« del periódico *Universitas*. Ahí da una pista a la pregunta »si es posible conciliar el pensamiento escatológico y la conciencia histórica«. La pregunta es casi siempre negada. Yo también la evito, pero mi negación es bastante diferente a la de Löwith. Usted en cambio de la »posibilidad de un puente« que radica en la idea de una fuerza que sostiene el fin y el poder maligno que lo precede. Se remiten a la segunda carta a los tesalonicenses, donde, por supuesto lo que a mi me parece importante *katechon* aparece tanto personal como neutral. Es pues esta misteriosa idea de detener los eventos

finales y sujetar sus mismos poderes en sí misma una idea escatológica? ¿O es ya una interpretación y justificación para la ausencia del fin y sus promesas? La transición más importante es que los signos de los eventos del fin del mundo se vuelven más negativos cada que se decepciona más la expectativa de este fin; y ya se convierte en mérito de un poder misterioso posponer el fin y retenerlo. He apuntado en repetidas ocasiones que tanto la teología a Pablo como la de Juan capturan teológicamente de manera distinta la ausencia de un fin de forma tal que se proclaman los bienes de salvación de este final como ya realizados: justificación (absolución en el tribunal) y la vida.

No pasará mucho tiempo antes de que los cristianos recen, en lugar de por la venida del señor, por el retraso del fin, para finalmente presentarse a sí mismos como el poder que obtiene el Imperio Romano a través retener constantemente a Dios. El haberse hecho idéntico al poder imperial, es la mera consecuencia de que este poder también represente al *katechon*. Pero todas estas son formas no de la simultaneidad de la Historia y la escatología sino la transformación de la promesa escatológica en la promesa del aplazamiento del fin. Por lo tanto está disponible—y esta es la consecuencia dogmática— el rico tesoro de bendiciones en la administración de la iglesia, cuya realidad ha hecho de la escatología en el fondo un capítulo superficial de la teología. Por supuesto, esto pertenece a la superación de la parálisis escatológica, de la cual usted habla. Pero no sólo y sólo por ello, que todas estas representaciones no son ya escatológicas en sí mismas, ni son transformaciones de la escatología sino su negación, refutación, inversión. Esto aclara nuestra diferencia, como yo creo, pues sostengo que es en los hechos imposible, que una simultaneidad de conciencia histórica y genuina escatología fuera posible. Por eso es una de mis razones sistemáticas, que cada escatología tiene una esencia gnóstica, que presupone un dualismo entre el creador y el juez —no puede haber, como Marción ya lo había visto, una identidad entre el Dios del Antiguo Testamento y del Nuevo Testamento, porque los horrores del fin implican la discriminación del principio.

Dado que usted hace una referencia enfática a Karl Löwith en el trabajo mencionado anteriormente, quisiera también de mi lado hacer una aclaración de las posiciones: al final del capítulo »El destino fatal en el progreso« en el libro de Löwith »Zur Kritik der christlichen Überlieferung« [Hacia una crítica de la tradición cristiana] (Stuttgart 1966, 153-155) se encuentra una interpretación del mito de Prometeo. Yo pido que preste atención a el error

extremadamente significativo de esta alegoría, pues hay una conexión entre la figura de Prometeo y el aforismo de Goethe en «Poesía y verdad» interpretado por usted. Usted ha hecho un hallazgo maravilloso acerca de este dicho, que le permite a usted una interpretación cristológica. Mi interpretación es politeísta y pone en relación el lema con el síndrome de Prometeo. Digno de atención es sobre todo que hay un presupuesto que nos une, a saber, que el apotegma no fue tomado de ninguna fuente sino que fue creado por Goethe mismo. La fundamentación de esto es demasiado simple para los filólogos porque ellos normalmente subestimaban a sus pares. Si esta oración hubiese estado en algún momento y en algún lugar después de la invención de la imprenta, no sólo hubiera sido citada por Goethe, pues su potencia, peculiaridad y ambigüedad son demasiado llamativas. No es casualidad que Goethe quisiera ocultar su autoría de estas dos cosas; para la Oda a Prometeo y para el lema en «Poesía y Verdad». Ahí está el meollo, también el sufrimiento a través de Dios y los Dioses. El apotegma de Goethe expresa la generalidad del significado del politeísmo como división violenta, prevención del poder absoluto y cada religión como un sentimiento de absoluta dependencia de él. Los dioses, siendo muchos, están ya siempre unos contra los otros. Eliminar a un dios sólo puede hacerlo un Dios. Este es el punto del mitologema de Prometeo, que se expresa en el apotegma. Löwith no lo vio porque él ve en el sufrimiento de Prometeo el castigo justo por la tecnología desafiante entregada a los hombres; pero el Prometeo sufriente conoce el secreto de Zeus y su posible caída. Esto debe continuar siendo pensado. Los dioses son por su puesto inmortales, pero su poder no es eterno. Por supuesto, el hombre no pertenece a aquellos que pueden enfrentarse a un dios; eso lo aprendió Goethe finalmente con Napoleón, que era una figura prometeica no sólo para él sino para la iconografía de la época.

Los dos párrafos anteriores fueron un intento más impresionista que sistemático para acercarme más a la lógica de nuestra diferencia. Pero no sólo eso, sino también la búsqueda de contraponer la señal a algunas observaciones resignadas de su carta, lanzadas por usted – incluso más: agitadas– preguntas, desideratas, reclamaciones, para que no se desvanezcan en el espacio vacío. En cuanto a las objeciones, las peticiones, los deseos, requieran una respuesta, quisiera decir antes que nada, lo urgente que me parece, que usted insista en la interpretación y enfatización del *katechon*. Se me ocurriría probar «lo que yo puedo soportar» –pues, discúlpenme, un *adversario* de esta dignidad es lo que un pensador debe desear más

allá de todo consentimiento. Soy lo suficientemente presuntuoso para tener este deseo y expresarlo.

Ahora la respuesta a la pregunta final de su segunda carta, por qué Karl Löwith fue *eliminado* de la nueva edición de mi libro. Esta acusación debo tratarla sensiblemente, porque Löwith después de todo escribió una de las críticas más violentas al libro y no debería ser de ninguna manera que yo sancione a mis críticos por maldición de memoria. Pero la fórmula de »el significativo libro de Karl Löwith« que usted echa de menos, se mantiene inalterada en la página 35. Sin embargo, hay algo correcto al respecto, que la nueva edición deja estancado de la controversia con Löwith. La razón de ello es asombrosamente simple, y también desconsolador: como muestra la revisión de las citas de la contribución de Löwith (*Philosophische Rundschau* 15, 1968, 195 ss.), él no ha reseñado la primera parte de mi libro de 1966 sino más bien ha retomado la famosa y vieja ponencia ya conocida por él el Congreso de filosofía en Múnster en 1962 (*La filosofía y la pregunta por el progreso*, München 1969, 240 ss.). Gracias a que él me había enviado el manuscrito de su reseña antes de que lo hubiese enviado a la imprenta y que yo le pude llamar la atención sobre este hecho a su debido tiempo, fue la voluntad del autor el usar un texto antiguo bajo la especificación de la discusión de un nuevo texto. a través de ello impidió que la discusión en el nivel alcanzado pudiera haber continuado adecuadamente. El respeto que le mostraba a Löwith, me impidió decir más sobre este tema que la interpretación de la página 36 de la nueva edición con sus correspondientes notas 25-27. He dicho esto únicamente porque usted postuló una pregunta que a mi de otra forma me hubiera dejado preocupado. Los hechos son suficientemente dolorosos, pero cada biblioteca permite, asegurarme de lo que yo dije al respecto.

Por favor acepte recomendaciones sinceras.

Su muy devoto,

Hans Blumenberg

Carl Schmitt a Hans Blumenberg

19.9.1975

Estimado Sr. Blumenberg,

Este último verano fue difícil para mí. Pero no debo dejar que termine sin agradecerle por su envío del 7 de junio –su escrito rico de contenido y su reimpresión «Cassirer» y expresarle lo que yo siento más vívidamente: que estoy muy ansioso de conocer su nuevo libro el próximo otoño, *fame futura famelicus*.

El tema «katechon» me impacta. He estado trabajando en él desde 1936; en «El Nomos de la Tierra» puede encontrarse en el índice de nombres. En mayo de 1952 el obispo Bender prohibió una conferencia que había preparado sobre esto en Herrenhalb, que quería presentar ahí y para la cual ya se habían presentado muchos invitados. Desde entonces mi material se ha vuelto incalculable. Se trata de la formulación de Pablo en 2 Tes., 2,26 f. Habakuk 2,2,3 ss.

No conozco personalmente a Karl Löwith, sino –a pesar de la incomparabilidad habitual de todos los involucrados– a partir del lado que aparece en sus comunicaciones. Si a usted le interesa, se lo cuento. En cualquier caso es importante que conozca más de cerca de un involucrado más discreto: Erik Peterson. Él es el mistagogo de Löwith, a pesar de que sólo es citado nominalmente en la página 177 y 196 (sobre ello ver nota p.250) de «Meaning in History» (a pesar de la habitual recepción completa de Peterson a través de Löwith). De Donoso Cortés no conocía Löwith más de lo que leyó en mi obra. Actualmente el seminario evangélico-teológico del Prof. A. Schindler en Heidelberg trabajará sobre Peterson. Quizás se puede uno enterar de más de más detalles ahí.

Mis mejores deseos para el próximo semestre de invierno y mis más alta consideración.

Su muy devoto,

Carl Schmitt

Carl Schmitt a Hans Blumenberg

9.12.1975

Estimado Sr. Blumenberg,

Cuando leí hace 2 o 3 años su conferencia sobre el »Potencia de acción del mito« (Poética y Hermenéutica IX S. 63/65), me sentí inspirado escribirle un verso de mi gran amigo Theodor Däubler (fallecido en 1934); lo pude encontrar citado por cierto en el *opusculum* p.42. Hoy, después de terminar la primera revisión de su libro »La Génesis del Mundo Copernicano«, me quejo hoy de mi aislamiento, que me hizo imposible que le enviara el famoso y esotérico trabajo de Däubler »Las luces del norte«, para que estuviera en su biblioteca aun si usted no encontrara tiempo de leer adentro. Yo he leído innumerables versos cientos de veces y no podía evitar, tras la lectura de vuestra magna obra, citar versos que afirmarían en su entusiasmo y deleitarían a cada lector lleno de conocimiento de tu libro y en torno al verdadero mito, la única publicación sustancial que se encuentra hoy ; ciertamente no para mi en mi aislamiento del mercado actual de libros y antigüedades.

Así, le pido que explique (por no decir: entienda) que le envío este nuevo libro de un escrito del año 1950, que desde hace mucho desapareció de las librerías pero que con tiene algunas referencia a un Lucreo del siglo XX cuya falta de cuidado no debería (o debe) evitar que tome nota de sus versos como muestra de mi agradecimiento. Hay un enorme intento de »estelarización de nuestra tierra« que es digno de su atención. Eso le escribo a usted bajo la impresión de mi primera, urgente, inagotable, pero de ninguna forma superficial lectura de su embelesador obra sobre »La Génesis del Mundo Copernicano«.

Soy el lector predestinado de un trabajo tal. Mi »Romanticismo político«, publicado a principios de 1919, se basa en la »Investigación de la realidad« (encabezado del capítulo II página 77) y en el contraste Copérnico-Descartes, entre lo *geocéntrico* y lo *egocéntrico*, sic. P.78. Choque de la causalidad (ocasionalístico en lugar de causal) y el »Possest« de Cusa.

Vuestro agradecido, atento y continuo lector,

Carl Schmitt

Conversación con el profesor Litzmann 1942, Berlin

Coro final de Séneca: *Hercules Oeataeus*

Nunquam Stygias fertur ad umbras
inclita virtus: vivunt fortes
nec Lethaeos saeva per amnes
vos falta trahent, sed cum summas
exiget horas consumpta dies,
iter ad superos gloria pandet.
sed *tu*, domito magnae ferearum
orbisque simul pacatos, ades;
nunc quoque nostras respice terras,
et si qua novo belua voltu
quatiet populos terrore gravi,
tu fulminibus frange triscuilis:
fortius ipso genitore tuo
fulmina mitte.

De:

Carl Schmitt

Hans Blumenberg a Carl Schmitt

27.4.1976

Muy estimado Sr. Schmitt:

En las últimas semanas, acabo de encontrar el tiempo para leer su libro »Ex Captivitate Salus« que me había enviado con una dedicación tan apremiante en diciembre. Me ha emocionado mucho encontrarme con un estrato de experiencia que no me es desconocido. Hay una veta escatológica en estos apuntes, uno se sorprende a sí mismo sobre el pensamiento de que aquel que ha escrito eso todavía puede ser alcanzado por una carta.

Hubo al inicio, en una conversación con Eduard Spranger un par de oraciones por las cuales se volvió claro para mí que yo debí haberlas escrito en el contexto de la curiosidad teórica pero fallé porque no quise o no pude romper el muro divisorio. Es aquello que usted dice sobre el interés teórico en las ideas del acusador, sobre la curiosidad en las premisas mentales del acusador, incluso lo agravaría: del perseguidor. Usted ya no necesita realizar una segunda vez esta experiencia básica, cuando un ámbito público conformista se abalanza sobre el nuevo único culpable en la forma del juez ordinario para una vez más sentir ese asombro teórico que hace que los pensamientos de los demás se desvanezcan a través de siempre nuevos escenarios. Aunque el *déjà vu* a me haya confundido el lenguaje, no paralizó mi curiosidad. Ahora sé mejor cómo es que los perseguidores hacen para tener siempre la razón.

Sobre aquello que usted dice sobre el verso de Theodor Daübler, es algo más en este contexto significativo, a saber, que nuestra más grande debilidad contra todas las imposiciones que ahí subsisten, es que hemos llevado la sacramentalización pagana del suicido a una distancia inalcanzable. No sólo se debe pensar en Seneca sino también en Masada y Varsovia. Lo más sorprendente es que este tren de la *modernidad* todavía no ha sido descrito de otra forma. Supongo que debería ser investigado el hecho de que en los alrededores del pensamiento el martirio tiene algo que ver son la demostración de verdades y el mérito de de realizarlas. Es asombroso que Kierkegaard, obviamente haya sido el primero en postular la pregunta de si el hombre debe morir por la verdad.

Y después están las valiosas páginas en las cuales usted escribe sobre la felicidad de Max Stirner. Como yo lo veo, sólo existen dos tipos de ideas de felicidad escatológicas, aquella de la recuperación de una antigua felicidad perdida y aquella del salto en una felicidad sin precedentes que es indescriptible con los medios de la imaginación actual. Cuando miro a mi alrededor a los irrealistas entre los que la profesión académica condena a vivir hoy en día, descubro que se ha vuelto un anacronismo la simple repetición de la felicidad arcaica, pues es muy fácil inspeccionarlos (como si fuesen a sostenerse). La felicidad de la dialéctica negativa me ofrece su promesa indecible al tiempo que la dispensación para no tener que decir nada sobre ello. En este sentido creo que la preparación a través de Max Stirner no es suficiente para no sorprenderse a través del éxito de las promesas actuales. Que pudo haber sido un paraíso, un jardín de lujuria con el chirrido de Rossini, de la urraca ladrona, si uno

estuviera tan fácilmente preparado para dejarlo, comparado con una sustancia de la felicidad tan total, que nunca seducción podría atraer de nuevo hacia él.

A través de la revisión de la primera parte de mi »Legitimidad de la Edad Modera« y después, sobre todo, en mi carta de agosto del año pasado, he intentado acercarme a la lógica de nuestras diferencias. El último librito que me envió me ha llevado más bien por el rastro de lo común. La última oportunidad para escribirle fue justo antes del inicio de semestre de verano, eso no excusa su superficialidad. Le deseo un buen verano en su oasis-oasis.

Su retrasado, pero no demasiado retrasado corresponsal,
Hans Blumenberg

Carl Schmitt a Hans Blumeberg

15.2.1977

Estimado Sr. Blumenberg,

Aquí ha logrado hacer de una pieza pequeña una verdadera pieza de gabinete –sea que se catalogue como Fábula, Parábola, Alegoría, Ejemplo, o de de otra manera–. Mil veces en mi vida demasiado larga y en mil imágenes distintas me encontré con esta »doncella tracia«, de forma cómica o trágica, pero nunca esperé tal panorama. Ninguna película podría »filmarse« este tema y traerlo a la vida como aquí fue hecho por un lector experimentado

Gracias de corazón de su
Carl Schmitt.

Hans Blumenberg a Carl Schmitt

28.12.77

Estimado Sr. Schmitt,

Debido a una indiscreción sé, que se espera que usted participe en una revista con el título »Kassiber« y que también mi nombre fue mencionado. No estoy al tanto de cómo surgió esta

relación, pues yo no sé nada sobre una publicación de este título y de ninguna forma pienso tomar parte.

Sea lo que sea que se tenga planteado en concreto, este título no augura nada bueno. Él continúa los juegos mentales que giran en torno de la metáfora cargada de esperanza de las listas de la Verdad y del Espíritu mundial (*Weltgeistes*). Mi aversión contra este corriente de pensamiento es insuperable. Al final nada puede haber sido excluido de ellos, astucia de la razón. »Kassierber« puede significar originalmente, lo que quiera, en nuestro presente mundo del lenguaje es un instrumento de información que se burla de la legalidad; como metáfora difícilmente podrá defender contra ella, continuar la larga fila de intensificación del derecho, aún con medios »muy buenos«.

No quería dejarle incertidumbre al respecto, de que a mi con esta empresa tampoco me une ningún tinte de acuerdo.

Con la expresión de mi alta estima,
Su Hans Blumenberg

Carl Schmitt a Hans Blumenerg

31.12.77

597 Plettenberg-Pasel, 11c

Estimado Sr. Blumenberg,

La palabra ominosa que se convirtió en causa de su carta del 28.12.77 ya la había declinado al final de noviembre con la justificación de que soy un jurista, incluso un jurista de profesión, para quien dicha palabra trae consigo una aura específica. En la discusión que se me permitió tener con usted hace unos años funcionó con frecuencia esta semántica específica como un obstáculo y una dificultad. Con mayor razón puedo ahora encontrar una cierta satisfacción cuando me alegro de un acuerdo comprensible, especialmente porque trata de un tema como »legalidad« en realidad incluso de la »legalidad de la revolución mundial.

Su muy devoto,

Carl Schmitt

Carl Schmitt a Hans Blumenberg

28.1.1978

597 Plettenberg-Pasel 11c

Estimado Sr. Blumenberg,

Con mucho agradecimiento le devuelvo sus amigables deseos de año nuevo. Las dos publicaciones que me mandó me cautivan –cada una de forma especial– con todo el peso de un antiguo problema. Simmel vino durante la Primera Guerra Mundial a la Universidad de Estrasburgo, él como famoso profesor titular, mis inicios como docente privado, cuyo coloquio de habilitación fue dirigido por el viejo coronado de oro Georg Friedrich Knapp (Febrero 1916). Todos caminábamos y seguimos caminando en metáforas. Un espécimen extra de metáforas es sin duda »tiranía de los valores«. Adjunto una reimpresión vieja, uno de los últimos ejemplares usado, para no aparecer ante usted sólo con un »simple« agradecimiento.

Su sinceramente devoto,

Carl Schmitt

Carl Schmitt a Hans Blumenberg

25.06.1978

Muchas gracias, estimado señor Blumenberg por sus amigables deseos para mi producción macrobiótica. Sobre ello sólo puedo decir: haz lo mismo que yo y no te rompas el cuello. Vuestro regalo me ha animado; su introducción a los 5 diálogos me cautivó en más de un aspecto. ¡Esta es una lectura para alguien que tenga un pie ya en el barco de Caronte! Mi

tocayo Smith me gusta especialmente. Quizás es sólo una coincidencia que Bruno no aparezca como figura en una comedia de estos años isabelinos (1583/84).

Cierro con el hexámetro del viejo Thomas Hobbes:

Paene acta es vitae fabula longa meae

[La larga historia de mi vida está casi terminada]

Y permanezco su sincero devoto,

Carl Schmitt

Bibliografía

Agamben, Giorgio, *El misterio del mal. Benedicto XVI y el fin de los tiempos*, trad. María Teresa D'Meza, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, Argentina, 2013.

Alsberg, Paul, *Das Menschheitsrätsel: versuch einer biologischen lösung*, Viena, Senses-Verlag, 1937.

Agustín de Hipona, *La ciudad de Dios. Contra paganos*, trad. Santos Santamarta del Río y Miguel Fuertes Lanero, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2009.

Balakrishnan, Gopa, *The enemy. An intelectual portrait of Carl Schmitt*, Londres, Verso, 2002.

Bargagnolo, Celina María, "Secularization, History and Political Theology: The Hans Blumenberg and Carl Schmitt Debate", *Journal of the Philosophy of History*, 5, 2011, pp. 84-104.

Barion, Hans, et al. (eds.), *Epirrhosis: Festgabe für Carl Schmitt zum 80. Geburtstag*, Berlin, Duncker & Humblot, 2002.

Barth, Karl, *Carta a los Romanos*, trad. Aberlardo Martínez de la Pera, Madrid, Biblioteca Autores Cristianos, 1998.

Blackman, Edwin, *Marcion and His Influence*, Oregon, Wipf and Stock, 2004.

Bonhoeffer, Dietrich, *Ethik*, Munich, Kaiser Verlag, 1949.

Brunner, O., W. Conze, R. Koselleck (eds.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexicon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, t. 5, Stuttgart, Klett-Cotta, 1984.

Barash, Jeffrey Andrew, "Myth in History, Philosophy of History as Myth: On the Ambivalence of Hans Blumenberg's Interpretation of Ernst Cassirer's Theory of Myth", *History and Theory*, vol. 50 no. 3, octubre 2011, pp. 328-340.

Bendersky, Joseph W., *Carl Schmitt. Theorist for the Reich*, Princeton, Princeton University Press, 1983.

Blumenberg, Hans, "Plädoyer für diese Zeit. Versuch einer Ehrenrettung für eine schlecht beleumdete Epoche", *Düsseldorfer Nachrichten*, Diciembre 31, 1952.

----- *Paradigmas para una metaforología*, trad. Jorge Pérez de Tudela Velasco, Madrid, Trotta, 2003.

- *La legitimación de la Edad Moderna*, trad. Pedro Madrigal, Madrid, Pretextos, 2008.
- *Säkularisierung und Selbstbehauptung*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1983.
- *Der Prozess der theoretischen Neugriede*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1984.
- *Trabajo sobre el mito*, trad. Pedro Madrigal, Buenos Aires, Paidós, 2003.
- /Carl Schmitt, *Briefwechsel 1971-1978*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 2007.
- , *Schriften zur Literatur 1945-1958*, Berlin, Suhrkamp, 2017.
- “Philosophischer Ursprung und philosophische Kritik des Begriffs der wissenschaftlichen Methode”, *Studium Generale*, v. 5, n. 3, 1952, pp. 133-142.
- Säkularisierung und Selbstbehauptung*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1988.
- , *Präfiguration. Arbeit am politischen Mythos*, Berlin, Suhrkamp, 2014.
- , *Die Vollzähligkeit der Sterne*, Berlin, Suhrkamp, 2000.
- “Review of Geschichte und Eschatologie by Rudolf Bultmann”, *Gnomon*, n. 31, 1959, pp. 163-166.
- *The Genesis of the Copernican World*, trad. Robert M. Wallace, Massachusetts, MIT Press, 1987.
- *Paradigmas para una metaforología*, trad. Jorge Pérez de Tudela Velazco, Madrid, Trotta, 2003.
- *La inquietud que atraviesa el río*, trad. Jorge Vigil, Barcelona, Península, 1992.
- , *Descripción del ser humano*, trad. G. Mársico y U. Schoor, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006.
- Boff, Leonardo, *Teología desde el lugar del pobre*, trad. Jesús García-Abril, Santander, Sal Terrae, 1984.

Bourgeois, Bernard, *El pensamiento político de Hegel*, trad. de Aníbal C. Leal, Buenos Aires, Amorrortu, 1972.

Buch, Robert y Daniel Weidner (eds.), *Blumenberg lesen. Ein Glossar*, Berlin, Suhrkamp, 2014.

Bultman, Rudolf, *History and Eschatology. The presence of eternity*, Edinburgo, The University Press, 1957. Consultado en <https://www.giffordlectures.org/lectures/history-and-eschatology>

Cacciari, Massimo, *The Withholding Power. An Essay on Political Theology*, trad. Edi Pucci, Londres/ Nueva York, Bloomsbury, 2018.

Cassirer, Ernst, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff: Untersuchungen über die Grundlagen der Erkenntniskritik*, Darmstadt, Wiss. Buchges, 1990.

Donaggio, Enrico, *Una sobria inquietud. Karl Löwith y la Filosofía*, trad. Sergio Sánchez, Buenos Aires, Katz editores, 2006.

Duch, Lluís, *Religión y política*, Barcelona, Fragmenta, 2014.

Durán Guerrero, Luis “La teoría de la reocupación como método de investigación histórica en Hans Blumenberg”, *IX Congreso Andaluz de Filosofía* En [https://www.academia.edu/12510837/La teor%C3%ADa de la reocupaci%C3%B3n como m%C3%A9todo de investigaci%C3%B3n hist%C3%B3rica en Hans Blumenberg](https://www.academia.edu/12510837/La_teor%C3%ADa_de_la_reocupaci%C3%B3n_como_m%C3%A9todo_de_investigaci%C3%B3n_hist%C3%B3rica_en_Hans_Blumenberg), Consultado el 07/02/2020.

Elisabeth de Bohemia y René Descartes, *Correspondencia*, trad. Marie Bardet, Buenos Aires, Cactus, 2018.

Ericksen, Robert P., *Theologians under Hitler*, New Haven/Londres, Yale University Press, 1985.

Falk, Hjalmar, “The ‘Theological Nihilism of Friedrich Gogarten. On a Context in Karl Löwith’s Critique of Carl Schmitt’”, *European Review*, v. 22, n. 2, 2014, p. 217-230.

Fiorenza, Francis “Dialectical Theology and Hope I”, *The Heythrop Journal*, 9, 2, Abril 1968, p. 143-163

Firolamo, Giovanni, *History of Gnosticism*, Oxford, Blackwell, 1990.

Foucault, Michel, *La arqueología del saber*, trad. Aurelio Garzón del Camino, Buenos Aires, Siglo XXI, 1970.

Frade Blas, Mario, *Hans Blumenberg y Carl Schmitt: secularización política y reocupación retórica*, Tesis doctoral, Universidad Carlos III de Madrid, diciembre, 2015.

Fragio, Alberto, “La ontología cosmológica en la obra temprana de Hans Blumenberg: las Beiträge y Die ontologische Distanz”, *Res publica*, 23, 2010, pp. 93-122.

-----, Alberto, Josefa Ros Velasco, “Hans Blumenberg: Filosofía y la Lliteratura entre 1952 y 1958 ”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, v. 31, n. 2, julio-diciembre, 2014, pp. 483-506.

Gadamer, Hans Georg (ed.), *Anteile. Martin Heidegger zum 60 Geburtstag*, Frankfurt/Main, Klostermann, 1950.

Galli, Carlo, *La mirada de Jano. Ensayos sobre Carl Schmitt*, trad. María Julia de Ruschi, México, Fondo de Cultura Económica, 2010.

----- *Genealogía de la política. Carl Schmitt y la crisis del pensamiento político moderno*, trad. Rodrigo Molin-Zavalía, Buenos Aires, Unipe, 2018.

García-Durán, Pedro, “La legibilidad del mundo blumenberguiano. Variaciones sobre Prometeo. Narraciones mitológicas sobre la Modernidad en Hans Blumenberg y Carl Schmitt”, *La Torre del Virrey: revista de estudios culturales*, no. 15, 2014, pp. 16-20.

García-Durán, Pedro, “De la historia a la antropología. El camino fenomenológico de Hans Blumenberg”, *Tesis doctoral*, Universidad de Valencia, 2015.

Gehlen, Arnold, *Der Mensch: seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Frankfurt, Kostermann, 2016.

Gil Villegas, Francisco, *Max Weber y la guerra académica de los cien años: historia de las ciencias sociales en el siglo XX: la polémica en torno a La ética protestante y el espíritu del capitalismo (1905-1912)*, México, El Colegio de México-Fondo de Cultura Económica, 2013.

Goethe, Johann Wolfgang, *Poesía y verdad*, trad. Rosa Sala Rose, Barcelona, Alba, 2010.

Gogarten, Friedrich, *Destino y esperanzas del mundo moderno*, trad. Carlos de la Sierra, Barcelona, Fontanella, 1951.

González Cantón, César, “Blumenberg versus Heidegger: la metaforología como destino de la analítica existencial”, *Anuario Filosófico*, v. 38, n. 83, 2005, pp. 725-746.

Graf von Krockow, Christian, *Die Entscheidung, eine Untersuchung über E. Jünger, C. Schmitt, M. Heidegger*, Frankfurt, Campus Verlag, 1958.

Guardini, Romano, *El ocaso de la Edad Moderna*, trad. José María Hernández, México, PPC, 1995, p. 115.

Habermas, Jürgen, *Perfiles filosófico-políticos*, trad. Manuel Jiménez Redondo, Taurus, Madrid, 2000.

Harnack, Adolf von, *Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche*, Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1924.

Haverkamp, Anselm y Dirk Mende (eds.), *Metaphorologie*, Berlin, Suhrkamp, 2009.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, trad. José Gaos, Madrid, Alianza, 1980.

----- *Lecciones sobre filosofía de la religión*, trad. de Alejandro Rerrara y Ricardo Ferrara, 3 t., Madrid, Alianza Editorial, 1984.

Heidegger, Martin, *Filosofía, ciencia y técnica*, trad. Francisco Soler, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 2016.

----- *El ser y el tiempo*, trad. José Gaos, México, Fondo de Cultura, 1951.

----- *Caminos del bosque*, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza, 1996, Consultado en http://www.fadu.edu.uy/estetica-diseno-i/files/2015/08/heidegger_epoca_imagen_mundo.pdf el 11/01/2020.

----- *La autoafirmación de la Universidad Alemana. El Recorrido, 1933-1934. Entrevista del Spiegel.*, trad. de Ramón Rodríguez Madrid, Tecnos, 2009.

-----, Carl Schmitt, "The Bottom Line", *Telos*, v.1987, n. 72, junio 1987. Consultado en: <http://journal.telospress.com/content/1987/72/132.abstract> 23/02/19.

Hemming, Laurence P., "Heidegger's claim: "Carl Schmitt thinks as a Liberal", *Journal for Cultural Research*, v. 20, 2016.

Hesíodo, *Teogonía/Trabajos y Días/ Escudo/Fragmentos/Certamen*, trad. A. Pérez Jiménez y A. Martínez Días, Madrid, Gredos, 2015,

Horsley, Richard (ed.), *Paul and the Empire. Religion and Power in Roman Imperial Society*, Harrisburg, Trinity Press International, 1997.

Huxley, Aldous, *Un mundo feliz*, trad. de Ramón Hernández, Barcelona, Debolsillo, 2011.

Ifergan, Pini, “Cutting to the Chase: Car Schmitt and Hans Blumenberg on Political Theology and Secularization”, *New German Critique*, 111, v. 37, n. 2, otoño 2010, pp.149-171.

Ingram, David, “Blumenberg and the Philosophical Grounds of Hitorigraphy”, *History and Theory*, v. 29, n. 1, febrero, 1990, pp. 1-15.

Joas, Hans, Peter Vogt (eds.), *Begriffene Geschichte. Beiträge zum Werk Reinhart Kosellecks*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 2011.

Joselevich, Camila, *La disidencia en Pablo de Tarso. Elaboración retórico-discursiva de la perversidad en el origen del cristiansmo universalista*, Tesis doctoral, Universidad Nacional Autónoma de México, 2017.

Kantorowicz, Ernst, *Laudes regiae: a study in liturgical acclamations and medieval ruler worship*, Berkeley, Univeristy of California Press, 1946.

Kelsen, Hans, *Das Problem der Souveranität und die Theorie des Volkerrechts*, Tubinga, Mohr, 1920.

Kervégan, Jean-Fraçois, “Ambiguities of ‘secularization’: about the Löwith-Schmitt-Blumenberg Debate and its Consequences”, Workshop: “Karl Löwith’s Historical Vision”, Universidad de Tel Aviv, Borrador a ser publicado en *Tel Aviv Yearbook of German History* 2019.

Consultado en https://www.academia.edu/36451014/AMBIGUITIES_OF_SECULARIZATION_ABOUT_THE_L%C3%96WITH-SCHMITT-BLUMENBERG_DEBATE_AND_ITS_CONSEQUENCES_2018 04/06/2019

Kesting, Hanno, *Geschichtsphilosophie und Weltbürgerkrieg. Geschichtsphilosophie und Weltbürgerkrieg. Deutungen der Geschichte von der Französischen Revolution bis zum Ost-West-Konflikt*, Heidelberg, Winter, 1959.

Kierkegaard, Soren, *Escritos de Soren Kierkegaard*, trad. Daríos González, v. 1, Madrid, Trotta, 2006.

----- *La época presente*, trad. Manfred Svensson, Madrid, Trotta, 2012.

King, Karen L., *What is Gnosticism?*, Cambridge, Harvard University Press, 2005.

Kistner, Ulrike, “The III Legitimacies of the Modern Age. Carl Schmitt and Hans Blumenberg in Correspondence”, *Acta Germanica*, v. 44, pp. 206-218.

Klau, Magnus “Der radikale stil” en *Versorgerin. Zeitung der Stadtwekstatt*, 9/2018, Consultado en <http://versorgerin.stwst.at/artikel/aug-30-2018-2233/der-radikale-stil> 2/01/2020.

Koselleck, Reinhart, *Futuro pasado: para una semántica de los tiempo históricos*, trad. Roberto Smilg, Barcelona, Paidós, 1993.

----- *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*, trad. Rafael de la Vega y Jorge Pérez de Tudela, Barcelona, Trotta, 2007.

----- *Historias de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*, trad. Luis Fernández Torres, Trotta, Madrid, 2012.

----- *Aceleración, prognosis y secularización*, trad. Faustino Oncina Coves, Pre-Textos, Valencia, 2003.

----- “Introducción. Diccionario histórico de conceptos político-sociales básicos en lengua alemana”, trad. Luis Fernández Torres, *Anthropos*, n. 223, abril-junio 2009, pp. 92-105.

Kuhn, Helmut, Franz Wiedmann (eds.), *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt*, Múnich, A. Pustet, 1964.

Kroll, Joe Paul, *A Human end to History? Hans Blumenberg, Karl Löwith and Carl Schmitt on secularization and modernity*, Tesis doctoral, Princeton University, 2010.

Los Filósofos Presocráticos, trad. Conrado Eggers y Victoria E. Juliá, Madrid, Gredos, 1981.

Löwith, Karl, *Meaning in History*, Chicago, Chicago University Press, 1949.

----- From Hegel to Nietzsche, trad. David E. Green, Nueva York, Columbia University Press, 1964.

----- Max Weber y Karl Marx, trad. Cecilia Abdo Ferez, Barcelona, Gedisa, 1998.

----- Hans Gerog Gadamer “Besprechung des Buches Die Legitimität der neuzeit von Hans Blumenberg”, *Pilosophische Rundschau*, v. 15, n. 3, 1968, pp. 195-201.

----- *Sämtliche Schriften*, Stuttgart, Metzler, 1983.

----- *Heidegger, pensador de un tiempo indigente: sobre la posición de la filosofía en el siglo XX*, trad. Román Setton, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006.

----- *Mein leben in Deutschland vor und nach 1933*, Stuttgart, Metzler Verlag, 1986.

-----, Leo Strauss, "Correspondence", *Independent Journal of Philosophy*, n. 5, 1988, pp. 177-192.

Krabbe, Hugo, *Die moderne Staatsidee*, La Haya, M. Nijhoff, 1919.

Lübbe, Hermann, *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, Friburgo/Múnich, Alber, 1965.

Maier, Hans, *Kritik der politischen Theologie*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1970.

Marquard, Odo, "Idealismus und Theodizee", *Philosophisches Jahrbuch*, 73, 1965, pp. 33-47, reproducido en *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Francfort, Suhrkamp, 1973, pp. 52-62.

Marramao, Giacomo, *Cielo y tierra. Genealogía de la secularización*, trad. de Pedro Miguel García Fraile, Barcelona, Paidós, 1998.

----- *La pasión del presente. Breve léxico de la modernidad-mundo*. Barcelona: Gedisa. 2011 Miguel García Fraile, Paidós, 1998.

----- *Poder y secularización*, trad. de Juan Ramón Capella, Barcelona, Península, 1989.

Mehring, Reinhard, *Carl Schmitt. Aufstieg und Fall*, Múnich, C. H. Beck, 2009

Meier, Heinrich, *The Lesson of Carl Schmitt. Four Chapters on the Distinction between Political Theology and Political Philosophy*, trad. de Marcus Brainard y Robert Berman, Chicago/Londres, Univeristy of Chicago Press, 2011.

-----, Oliver Simons (eds.), *The Oxford Handbook of Carl Schmitt*, Nueva York, Oxford University Press, 2016.

Metz, Johan Baptist, *Teología del mundo*, trad. Constantino Ruiz-Garrido, Salamanca, Sígueme, 1971.

-----, *La fe, en la historia y la sociedad. Esbozo de una teología política fundamental para nuestro tiempo*, trad. M. Olasagasti y J. Ma Bravo Navalpotro, Salamanca, Suígueme, 1979.

Moltman, Jürgen, *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*, Munich, Christian Kaiser Verlag, 1964

----- *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, Munich, Christian Kaiser Verlag, 1972.

Monod, Jean Claude, *La querrela de la secularización. Teología política y filosofías de la historia de Hegel al Blumenberg*, trad. Irene Agoff, Buenos Aires/Madrid, Amorrortu, 2002.

Müller, Ernst, Falko Schmieder (coords.) *Forum Interdisziplinäre Begriffsgeschichte*, n. 1, 2021, DOI: 10.13151/fib.2021.01.

Müller, Jan-Werner, *A Dangerous Mind. Carl Schmitt in Post-War European Thought*, New Haven/Londres, Yale University Press, 2003.

Müller, Oliver, *Sorge um Vernunft*, Paderborn, Mentis Verlag, 2005.

Navarrete Alonso, Roberto, “Teología política y Modernidad: Peterson, Blumenberg y Schmitt”, *Revista Internacional de Filosofía*, no. 65, 2015, pp. 63-75.

Negru, Theodor, “Heidegger and Blumenberg on modernity”, *Trans/Form/Ação*, v. 35, n. 2, 2012, pp. 93-119 Consultado en <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-31732012000200006&lng=en&nrm=iso>. ISSN 0101-3173 1/03/20.

Nietzsche, Friedrich. W., *La gaya ciencia*, trad. Pedro González Blanco, Madrid, Sarpe, 1984.

----- *El nacimiento de la tragedia*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 2012.

----- *El Anticristo: maldición sobre el cristianismo*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1997.

----- *Verdad y mentira en sentido extramoral*, trad. Luis Manuel Valdés Villanueva et. al., Madrid, Tecnos, 2012.

Oncina Coves, Faustino y Pedro García-Durán (eds.), *Hans Blumenberg: Historia in/conceptual, antropología y modernidad*, Valencia, Pre-Textos, 2015.

Palti, Elías, “In memoriam: Hans Blumenberg (1920-1996), an Unended Quest”, *Journal of the History of Ideas*, v. 58, n.3, julio 1997, pp. 503-524.

-----“From Ideas to Concepts to Metaphors: The German Tradition of Intellectual History and the complex Fabric of Language”, *History and Theory*, v. 49, n. 2, mayo 2010, pp. 194-211.

Pippin, Robert B., “Blumenberg and the Modernity Problem”, *The Review of Metaphysics*, v. 40, n. 3, marzo, 1987, pp. 535-557.

Platón, *Diálogos I*, trad. Carlo García Gual, Madrid, Gredos, 2010.

Pollán, Tomás, “Hermenéutica y genealogía del mito en la obra de Hans Blumenberg”, *Seminario de Hermenéutica*, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM.

Quignard, Pascal, *Absimos*, trad. Carlos Schilling, Buenos Aires, El cuento de plata, 2015.

Radloff, Bertnhard , *Heidegger and the Question of National Socialism: Disclosure and Gestalt*, Toronto, University of Toronto Press, 2007.

Ries, Weibrecht, *Karl Löwith*, Stuttgart, J. B. Metzler, 1992.

Rivera García, Antonio, “Hans Blumenberg: mito, metáfora abosulta y filosofía política”, *Ingenium. Revista de historia del pensamiento moderno*, n.4, julio-diciembre 2010, pp. 145-165.

Ros Velasco, Josefa “La antropología filosófica de Hans Blumenberg”, *Res Publica: revista de filosofía política*, n. 25, 2011, pp. 271-284.

Rothacker, Eric, *Philosophische Anthropologie: Vorlesungen aus den Jahren 1954-54*, Bonn, Bouvier Verlag, 1982.

Scheäfer, Rieke, “Historicizing Strong Metaphors. A Challenge for Conceptual History”, *Contributions to the History of Concepts*, v. 7, n. 2, invierno 2012, pp. 28-51.

Schluchter, Wolfgang, *El desencantamiento del mundo: seis estudios sobre Max Weber*, trad. Juanita Tejeiro Concha, Francisco Gil Villegas, et. al., Bogotá/Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 2017.

Schmieder, Falko “Begriffsgeschichte History: Between Historization of Concepts and Conceptual Politics” en *Journal for the History of Ideas*, Consultado en: <https://jhiblog.org/2019/09/25/begriffsgeschichtes-history-between-historicization-of-concepts-and-conceptual-politics/> 25/09/2019 8/10/19.

Schmitt, Carl, *Teología política*, trad. Francisco Javier Conde y Jorge Navarro Pérez, Madrid, Trotta, 2009.

----- *Political Theology. Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, Chicago, The University of Chicago Press, 2005.

----- *El concepto de lo político*, trad. Rafael de Agapito Serrano, Madrid, Alianza, 2014.

----- “Tres posibilidades de una concepción cristiana de la historia”, trad. Francisco A. Caballero, *Arbor*, n. 62, febrero, 1951, pp. 237-24.

----- *Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951*, Berlin, Ducker & Humboldt, 1991.

----- *Romanticismo político*, trad. Luis A. Rossi y Silvia Schwarzböck, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 2000.

----- *Positionen und Begriffe in Kampf mit Weimar-Genf-Versalles 1923-1939*, Hamburgo, Hanseatische Verlagsanstalt, 1940.

----- *Ex captivitate salus: Erfahrungen der Zeit 1945/47*, Köln, Greven, 1950.

----- *Römischer Katholizismus und politische Form*, Stuttgart, Klett-Cotta, 2002.

----- *Positionen und Begriffe in Kampf mit Weimar-Genf-Versalles 1923-1939*, Hamburgo, Hanseatische Verlagsanstalt, 1940,

----- *Staat, Bewegung, Volk*, Hamburgo, Hanseatische Verlagsanstalt, 1933.

Schmitz, Alexander, *Legitimacy of the Modern Age? Hans Blumenberg and Carl Schmitt*, Oxford, Oxford Handbooks Online, Consultado en 10.1093/oxfordhb/9780199916931.013.39 2/11/2019.

Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2014. Consultado en <https://plato.stanford.edu>. 10/03/19.

Sloterdijk, Peter *Sphären III. Schäume, Plurale Spharärologie*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 2004.

Steinmetz, Willibald, Michael Freeden, *et.al.* (eds.), *Conceptual History in the European Space*, Nueva York/Oxford, Berghahn, 2017.

Strohm, Theodor, *Theologie im Schatten politischer Romantik. Eine wissenschaftssoziologische Anfrage an die Theologie Friedrich Gogartens*, München/Mainz, Gesellschaft und Theologie, 1970.

Van Voos, Heerma, et. al. (eds.), *Gilgul. Studies in the History of Religions*, Leiden, Brill, 1987.

Pagels, Elaine, *Gnostic Gospels*, Nueva York, Random House, 1989.

Peterson, Erik *Der Monotheismus als politisches problem. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum*, Leipzig, Jakob Hegner Verlag, 1935.

Peukert, Helmut (ed.), *Diskussion zur "politischen Theologie"*, Mainz/München, Matthias Grünewald Verlag, 1969.

Robert, Jean, "Space", *The international Journal of Illich Studies*, v. 6, n. 1, 05/18, pp.128-131 Consultado en https://journals.psu.edu/illichstudies?fbclid=IwAR3JOqTfFNYHuscV_0kmQuwe9kifMsZ8wWOC8lm7g23wiNq2fmY_Y-Cq62o 03/05/20.

Rudolph, Kurt, *Gnosis. The Nature & History of Gnosticism*, Nueva York, Harper One, 1987.

Taubes, Jacob, *La teología política de Pablo*, trad. Miguel García-Baró, Madrid, Trotta, 2007.

----- (comp), *Religionstheorie und Politische Theologie, t. I: Der Fürst fieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*, Munich/Paderborn, Wilhelm Fink und Ferdinand Schöningh Verlag, 1987.

----- (ed.), *Gnosis und Politik, Religionstheorie und Politische Theologie*, t.2, München/Viena, Fink Schöningh, 1984.

----- *Ad Carl Schmitt. Gegenstrebige Fügung*, Berlin, Merve Verlag, 1987.

Trepantier, Lee "Gnosticism", *Voegelin View*, Consultado en <https://voegelinview.com/gnosticism/> 3/04/20.

Villacañas Berlanga, José Luis, "Otro Edipo", *Anthropos*, v. 210, 2006, pp. 87-99.

Voegelin, Eric, *Die politischen Religionen*, München, Wilhelm Fink, 1993.

----- *The New Science of Politics. An Introduction*, Chicago, University of Chicago Press, 1987 .

----- *Wissenschaft, Politik und Gnosis*, München, Kösel Verlag, 1959.

Wiedner, Daniel “Transitions, thresholds, traditions. Hans Blumenberg and Historical Thought” en *Institut für Literarische Forschung*. Consultado en https://www.zflprojekte.de/zfl-blog/2019/10/09/daniel-weidner-transitions-thresholds-traditions-hans-blumenberg-and-historical-thought/?fbclid=IwAR0E3hc4jv7jy7YM7iujS8M_19w5pyBeusbUFwRkele2VrrD4FMj5rWtwjw#_ftn2. 09/10/2019. 1/01/2020.

Weiss, Konrad *Der christliche Epimetheus*, Berlin, Edwin Runge, 1933.

Willems, Ulrich *et.al.*, *Moderne und Religion. Kontroversen um Modernität und Säkularisierung*, Bielefeld, Sozialtheorie, 2013.

Wallace, Robert M., “Secularization and Modernity. The Löwith-Blumenberg Debate”, *New German Critique*, n. 13, 1984, pp. 63-77.

Weber, Max, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, trad. de Jorge Navarro Pérez, Madrid, Akal, 2015.

----- *Gesammelte Aufsätze sur Religionssoziologie*, t.1, Tubinga, Mohr-Siebeck, 1920.

Wertz, Anna, *The Genesis of Hans Blumenberg's Legitimacy of the Modern Age*, Tesis de candidatura para el grado de Doctor en Filosofía. University of California, Berkeley, primavera 2003.

Wetz, Franz Josef, Hermann Timm (eds.), *Die Kunst des Überlebens. Nachdenken über Hans Blumenberg*, Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1999.

----- *Hans Blumenberg: la modernidad y sus metáforas*, trad. Manuel Canet, Valencia, Novatores, 1996.

----- *Hans Blumenberg zur Einführung*, Hamburgo, Junius, 2014

Wolin, Richard, *Heidegger's Children. Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse*, Princeton, Princeton University Press, 2001.