

El camino de la modernidad según Hans Blumenberg

Hans Blumenberg's Modern Age path

ANÍBAL PINEDA CANABAL

Magíster en Filosofías francesa y alemana en las universidades Carolina de Praga y Coimbra, Portugal. Becario Erasmus Mundus en la Universidad Católica de Lovaina, Bélgica. Contacto: leninpinedac@gmail.com

Recibido: 19 de febrero de 2013 | **Aprobado:** 25 de mayo de 2013

Resumen

El texto elabora en la primera parte un comentario personal de la obra *Die Legitimität der Neuzeit* de Hans Blumenberg, intentando al mismo tiempo situarla dentro de la polémica con Carl Schmitt y Karl Löwith. En la segunda parte, se intenta mostrar cómo, contra la opinión corriente, la secularización consiste en un concepto más poetológico que político, por un lado, y narrativo en vez de dramático, por el otro. También demuestra cómo la idea que subyace en la categoría moderna de mundo es la de una antropología de la autoafirmación y no de la sustancia o de la naturaleza.

Palabras clave: Hans Blumenberg, secularización, escatología, filosofía moderna, teodicea.

Abstract

This paper develops a personal viewpoint on *Die Legitimität der Neuzeit* by Hans Blumenberg, while trying to bring this work to the controversy held with Carl Schmitt and Karl Löwith in its first part. In the second part, there is an attempt to show how, going against the flow, the notion of secularism is more poetological than political on the one hand, and narrative rather than dramaturgical, on the other. He also shows how the idea underlying the modern category of "world" is one of an anthropology of self-assertion rather than one of substance or nature.

Keywords: Hans Blumenberg, Secularization, Scatology, Modern philosophy, Theodicy.

Cuando yo muevo mi pluma para escribir una página, ¿puedo asegurar que esa página es mía y no de las generaciones y generaciones que se han inventado el alfabeto, la gramática, la retórica, la dialéctica?

Azorín. En: La voluntad.

Der Mensch ist allmächtig und allwissend und allgütig; nur ist der Mensch in dem Einzelnen nicht ganz, sondern nur stückweise da...

Schlegel. En: Fragmente aus dem Nachlaß¹.

Introducción

Tienen los grandes hombres un *modus operandi* que nos es conocido desde Juvenal, desde Rousseau: *vitam impendere vero*, la consagración de la vida a la búsqueda de la verdad. Raras veces, en dicho programa, lo religioso –si por religioso entendemos el titánico esfuerzo por anudar lazos con lo que nos sobrecoge– se confunde con lo existencial y lo científico.

Así es el trabajo de Hans Blumenberg. El filósofo, que aquí mentamos con su nombre y más tarde lo llamaremos de Lübeck para hacer honor a su patria chica, construyó en silencio una obra en donde la literatura, la filosofía, la historia y la teología ora se entrecruzan, ora discurren su camino paralelamente en un corpus formado por veintidós obras, cuya recepción en nuestro medio ha sido más bien reciente.

Entre ellas, la más conocida es –sin duda– *Die Legitimität der Neuzeit* (1966) que, vertida a nuestro romance por Pedro Madrigal, se conoce bajo el título, criticado a veces por impropio, de *La legitimación de la Edad Moderna* (2008). Se trata, quizá, si no de su obra mejor lograda, al menos sí de la más estudiada y trabajada hasta ahora tanto por su autor como por sus críticos y comentadores.

Es un libro tan luengo como denso, en cuyo trasfondo se halla ese diálogo, asaz célebre, entre las más importantes intuiciones de Karl Löwith y Carl Schmitt que Jean-Claude Monod (2002) ha dado en llamar «querrela de la secularización»².

1 «El hombre es omnipotente, omnisapiente y omnimisericordioso. Es solo que el hombre, en el individuo, no está del todo sino en parte...». Citado por: Blumenberg, 1998, p. 87.

2 La polémica de la secularización moviliza a un gran número de autores, tanto teólogos como filósofos, en Alemania, durante la segunda mitad del siglo XX, sobre todo a partir del VII Congreso Alemán de Filosofía de 1962 en Münster. No nos es posible en este escrito seguirle

Schmitt (2009) en Teología Política (*Politische Theologie*, 1922) y Löwith (1983) en Historia del mundo y salvación: los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia (*Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, 1953), formulan la tesis según la cual la Modernidad³ sería el resultado de la secularización de los contenidos teológicos de la Edad Media cristiana, mientras que la idea de progreso aparece como el resultado de la disolución inmanente de una escatología cristiana trascendente. La organización social y política coincide pues, en este orden de ideas, con la del Medievo, aunque despojada de toda referencia a un contenido teológico propiamente dicho.

Para refutar esta tesis, Blumenberg empieza por cuestionar nuestra comprensión de la idea de secularización: ¿sabemos realmente lo que decimos cuando la mentamos? Y he aquí la primera advertencia que nos lanza el de Lübeck: cuando abordamos el tema del contenido del concepto, de su uso y recepción, descubrimos que estamos ante una "metástasis terminológica" (Blumenberg, 2008, p. 69) En efecto, este se ha vuelto tan difuso y lábil que ya prácticamente no significa nada. O peor aún: lo que decimos que significa, no es la forma en que usamos el concepto. En otras palabras, se cree algo sobre la secularización, pero a la hora de hacer uso de esta categoría se demuestra otra cosa, que desdice de lo que inicialmente creíamos comprender.

El profesor Anselmo Borges (2006, prefacio) identifica certeramente cinco principales acepciones de la idea de secularización: «eclipse de lo sagrado, autonomía de lo profano, privatización de la religión, retroceso de la creencia y de la práctica religiosa y la "mundanización de las iglesias mismas».

No obstante, Blumenberg parece reducir, pese a todo, a dos el abanico de significaciones. Desde una perspectiva histórica, la secularización fue primero el sustantivo utilizado para hablar del paso del estado clerical al laical, y luego para designar el proceso sufrido por ciertos bienes eclesiásticos confiscados a la Iglesia y puestos bajo la tutela del Estado, sobre todo a partir de la paz de Westfalia en 1648, por los años de la Revolución Francesa o aun en la época napoleónica.

la pista a este fecundo diálogo. Para una historia bastante más detallada del asunto, remitimos al excelente trabajo de Giacomo Marrao: *Cielo e terra. Genealogia della secolarizzazione* (1994). Bástenos decir por el momento que tanto Karl Löwith (Ver: *Besprechung des Buches 'Die Legitimität der Neuzeit von Hans Blumenberg*, 1968. En: Löwith, K. *Sämtliche Schriften*. Vol. 2. [1983] p. 456ss) como Carl Schmitt (*Situación actual del problema: La legitimación de la Edad Moderna*. En: *Teología Política II* [2009] p. 123ss) conocieron y replicaron las tesis de Blumenberg.

3 «Modernidad» es adjetivo en castellano. Sustantivado, utilizamos aquí el neologismo como simple recurso retórico, sucedáneo de la expresión «Edad Moderna».

Sin embargo, Blumenberg se enfrenta al hecho de que la idea de secularización se mueve en los más variopintos escenarios: teológico-jurídico, político-religioso, histórico-filosófico. Incluso, se trata de un concepto que nos sirve para caracterizar un hecho que en realidad determina la historia en su conjunto.

Por eso, para empezar, nos ha de quedar claro que la secularización no es «una trasposición de contenidos auténticamente teológicos [...] sino una *sustitución de determinadas posiciones* que han quedado vacantes, por respuestas cuyas preguntas correspondientes no podían ser eliminadas» (Blumenberg, 2008, p. 71. La bastardilla es nuestra).

Así pues, el teorema según el cual Y (lo moderno) no es otra cosa que X (lo medioeval), pero secularizado –y que bien podría ser nuestra disolución aritmética de los estudios de Löwith y Schmitt– se nos revela como obsoleto y causante en cierto sentido de la supuesta ilegitimidad de la Edad Moderna, pues significaría que la Modernidad no es sino una mera asunción de lo que ocurrió en el Medioevo, aunque con otros medios.

Para explicar mejor su razonamiento, saca Blumenberg a colación aquella mendaz historia que, sobre Hipócrates, contaba Plinio: el de Cos habría robado los exvotos de los templos griegos para sacar después de allí la medicina, haciéndose un réprobo ladrón. Del mismo modo, el teorema de que hablamos nos haría pensar que la fuerza de la Modernidad es prestada y su originalidad, hurtada.

Será necesario, pues, liberarnos de la idea según la cual existe un repertorio de problemas que pasa de una época a otra sin ninguna transformación, como una especie de banco de preguntas esenciales cuya presencia sería constatable en todas las edades de la historia, pasando de una a otra, maguer con distintas respuestas dependiendo de la época.

Sin embargo, advierte nuestro filósofo: «no siempre las preguntas preceden a las respuestas» (Blumenberg, 2008, p. 71); de ahí que haya toda una «generación primitiva espontánea» de respuestas, surgida de solemnes proclamaciones.

Es el caso del cristianismo primitivo que, para formular sus doctrinas, echó mano de las ideas filosóficas del mundo helénico cuando descubrió que el corpus de los textos revelados aparecía, en cierto modo, como insuficiente para exponer de modo amplio las implicaciones que la doctrina inicial traía consigo. La teología liberal ha sabido notar que mientras el lenguaje de los escritos

hagiográficos corresponde al vocabulario de los campesinos sirios, las formulaciones del símbolo corresponden más al lenguaje de filósofos griegos⁴.

La 'solemne afirmación' del cristianismo de la época patrística consistió en la pretensión de presentar la doctrina como la «última forma de filosofía [...] Es una fórmula habitual [...] el afirmar que el fundador de su religión había dado respuesta a todas las preguntas de la antigua filosofía» (Blumenberg, 2008, p. 74).

Así pues, la dinámica relacional establecida entre el cristianismo y la Antigüedad, resultaría ser análoga a aquella que surge entre el sistema cristiano y la Edad Moderna: «así como el cristianismo aparece *en el papel* de la filosofía antigua, la filosofía moderna *reemplaza* la función que tenía la teología» (Blumenberg, 2008, p. 74).

En el caso del cristianismo primitivo, se imponía como tarea la reclamación de una cierta legitimidad: no solo en cuanto poseedor de la verdad revelada sino como destinatario de todas las ideas que tenía en común con el mundo antiguo –*inustus possesor*– que encontraban por fin en la nueva fe su cumplimiento y su forma definitiva y perfecta.

Lo que significa que «la conexión entre el concepto de verdad y la representación de la propiedad no ha sido, pues, fundada por primera vez en la Edad Moderna» (Blumenberg, 2008, p. 78), así como tampoco la nueva época (*die Neuzeit*) fundada sobre la ciencia y pretendidamente definitiva no tiene un comienzo absoluto. El nuevo comienzo que ella supone consiste más bien en la mundanidad como su característica principal.

La escatología: o sea, comenzar por el final

Reconocidos los presupuestos y establecida una plataforma de reflexión, Blumenberg acomete propiamente la tarea de una discusión teórica con la tesis central de Löwith (1983). Está claro que para el autor de *Historia del Mundo y Salvación*, la filosofía moderna de la historia es el resultado de la secularización de la escatología cristiana. Según esta idea, a la noción de historia como camino de la Providencia divina actuante siempre en el doble juego del ya

4 A este respecto, el magistral estudio de A. Von Harnack, por la importancia que tuvo en el desarrollo de la investigación teológica posterior, nos resulta señero: *Lehrbuch der Dogmengeschichte* (1885). Desconocemos la existencia de una traducción española. Para las citas, seguiremos la traducción francesa de Eugène Choisy, que en su momento estuviera a cura del mismo Von Harnack.

pero aún no, corresponde, en la Modernidad secularizada, la idea de la historia como progreso sin fin de la humanidad.

Hemos de investigar si se trata aquí del desplazamiento que sufre la idea de la Providencia divina del Dios supramundano por la confianza en un progreso inmanente.

Recordándonos que la idea de Providencia es un pensamiento que la teología patrística tomó de la filosofía helénica (siendo el estoicismo algo así como su fuente matricial) y que, por lo tanto, en el origen, lo que tenemos es una especie de conciencia difusa de dicha pignoración; será mejor usar como punto de partida para la comprensión del problema de la secularización una idea específicamente cristiana. La escatología prima, pues sobre la doctrina de la *pronoia* en nuestro estudio⁵.

Entonces, frente a la idea de la teología histórica que ha insistido en considerar la religión cristiana como el producto del trabajo de la Antigüedad griega tardía sobre la base del mensaje de Jesús (cfr. Von Harnack, 1993, Introd., XI), Blumenberg opone la concepción de la teología dialéctica según la cual habría un núcleo original cristiano que escaparía a cualquier posibilidad de secularización. Dicho núcleo, el kerigma, se sitúa allende cualquier condicionamiento mitológico, concomitante con su origen. Él sería la verdadera novedad del mensaje de cristiano: que Dios se ha inclinado hacia nosotros y que nos ha abierto los ojos para que veamos a un tiempo, el pecado y su Gracia que perdona (cfr. Malevez, 1971, p. 104). El *Dass* –que– de Jesús sería pues el objeto único de la fe y de la teología. La verificación de la historicidad de lo que sobre él se cuenta, sus obras y milagros, en cambio, es apenas un pasatiempo erudito.

Con Bultmann (cfr. 1970, p.19), Blumenberg cree que el kerigma original del cristianismo no podría nunca ser secularizado, pues su idea de la inmediatez de la parusía hace evidente su intraducibilidad a cualquier concepto de historia como futuro leído en clave de progreso y bienestar.

Ahora bien, la idea moderna de progreso es entendida, no como un aumento de los bienes sino como una disminución de los males que la teodicea en tanto justificación de Dios, ha sabido atribuir al ser humano. Así, la atribución de los males que se le endilgaba al hombre venía a ser una especie de superación del dualismo gnóstico que atribuía la presencia del bien y del

⁵ De publicación reciente y aún sin proyecto siquiera de traducción castellana, la tesis doctoral de D. Martin Zerrath (2011) *Vollendung und Neuzeit. Transformation der Eschatologie bei Blumenberg und Hirsch*. Evangelische Verlagsanstalt. Leipzig, es quizá el mejor trabajo hecho hasta el momento que aborda este problema en particular.

mal a la existencia de dos principios opuestos que gobernaban el orden de lo creado. Entonces, la pecaminosidad heredada del ser humano se convertía en una especie de sucedáneo del principio cósmico del mal.

En Leibniz este problema pasó al primer plano y con él, la teodicea nace en tanto que realidad literaria y, si se quiere, como disciplina filosófica. A partir de ella, los males del mundo aparecen cada vez menos como defectos físicos de la naturaleza y se vuelven cada vez más responsabilidad exclusiva del hombre.

Asimismo, el auge de la técnica, que de algún modo nos asegura la vida, al tiempo que aumenta el bienestar, logrará desplazar finalmente la atención de los males físicos imputables a la naturaleza hacia los males –llamémoslos antropológicos y sociales– que las filosofías modernas de la historia toman como la esencia del destino humano.

Si la teodicea justificaba cuasi obsesivamente los defectos físicos de la naturaleza, la filosofía de la historia no parece interesarse en ellos o, en todo caso, no los ve como algo que deba ser sobrepasado para que puedan darse las condiciones de lo esencial que serían las relaciones interhumanas. De eso, en adelante se encargará la técnica.

Por ello, no nos es lícito pensar que la filosofía de la historia viene a ser una especie de teología indirecta, que sería la consecuencia última a la que nos conducirían las ideas de Löwith. Para la filosofía de la historia, en realidad, el mundo, más que creación, es tarea para crear.

Ahora bien, Blumenberg cree que si la teodicea como filosofía de la historia supone la salvación de la bondad divina, no es menos cierto que por esta misma vía, ella viene a ser la negación de la omnipotencia divina, pues solo donde no hay poder no puede haber culpa.

Advertimos ahora quizá el paso final en el desarrollo histórico del problema que nos ocupa: los avances que supone el pensamiento de la Ilustración.

La idea del poder finito de Dios de Voltaire es un ejemplo de la protesta ilustrada contra el Dios terco, *potentia absoluta*, prescindible en últimas, que nos deja el Medievo tardío y que se radicaliza en Leibniz.

En síntesis, la filosofía de la historia es caracterizada por Blumenberg como una tentativa que busca responder a una pregunta medioeval con los medios post-medioevales disponibles. Por otra parte, nos ha quedado claro que la función que ocupaba para la conciencia la historia de la salvación ha sido reasumida, subsumida acaso, por la idea de progreso, sin que esto signifique que la una se desprenda de la otra como su correlato secularizado pues la idea de

progreso nace independientemente de la escatología. Ella es, más bien, la fuerza motriz y rectora de la Modernidad como autoafirmación (*Selbstbehauptung*).

La historia de la curiosidad

Entrados ya en gastos, Blumenberg da un paso adelante y se propone seguirle la pista al «proceso de la curiosidad teórica», que es el título de la tercera parte de *La legitimación de la Edad Moderna*.

Se trata aquí de un largo rastreo, meticuloso hasta el lujo de los detalles y matices, de la idea del deseo de saber y su acogida en la historia del pensamiento occidental.

Blumenberg afirma que la valoración positiva de la '*curiositas*' –largamente denostada durante el Medievo⁶– surge en la época moderna como reacción ante las tendencias destructoras de la autonomía humana que se desataron en la cultura tardomedieval.

Sin embargo, para alcanzar un grado de claridad suficiente, nos contentaremos con estudiar el umbral de las dos épocas y el cambio que se produce entre ellas, en vez de acompañar a nuestro autor en su largo recorrido histórico. Por otra parte, no haremos referencia en nuestra exposición a los últimos capítulos del libro ni la lectura blumenberguiana de la obra de Giordano Bruno.

Digamos, para empezar, que si bien es cierto que el límite exacto de la Modernidad es imposible de rastrear por imperceptible, hay indicios que nos permiten seguirle la traza a los distintos cambios de reparto de papeles (*Umbesetzung*) en el enfoque del mundo producidos durante los siglos XIV y XV.

Pero, ¿en qué consiste lo nuevo que se va abriendo paso lentamente y que terminará por configurar una nueva manera de concebir las relaciones entre el hombre y el mundo?

6 Es propiamente Agustín quien inaugura una lectura negativa de la curiosidad, que Tomás de Aquino intentará superar oponiéndole la virtud de la *studiositas*. En *Las Confesiones*, la sentencia de Agustín es clara: *Praeter enim concupiscentiam carnis, quae inest in delectatione omnium sensuum et uoluptatum [...] inest animae per eosdem sensus corporis quaedam non se oblectandi in carne, sed experiendi per carnem uana et curiosa cupiditas nomine cognitionis et sciencientiae palliata*. (*Liber Decimus*, XXXV, 54. p. 238): amén de la concupiscencia de la carne, que subyace a la gratificación de todos los sentidos y placeres [...] hay en el alma otro tipo de concupiscencia, que usa los sentidos corporales, no para que estos experimenten sus deleites, sino para saciar una vana y curiosa codicia de saber a la que se ha dado en llamar conocimiento y ciencia. La bastardilla y la traducción son nuestras.

Una reedición de la antigua '*theoría*' que ensamblaba lo estético y lo teórico como una misma realización de la existencia humana, podría revelárenos como un primer atisbo de respuesta. Lo anterior significa una nueva manera de valorar y concebir la *curiositas*: como satisfacción que se busca en el mero acto de ver.

En este sentido, la anécdota de Petrarca subiendo el Mont Ventoux por el puro placer de darse a la contemplación del valle del Ródano, que Blumenberg (2008) reseña en el capítulo VII de su obra y retoma en el VIII, nos lanza el desafío de desasir la curiosidad de la categoría de lo *supervacuum* como aquello que se opone a lo *necessarium*. La curiosidad teórica, así entendida, sería una preocupación por lo superficial, un mero prurito de novedades; lo que hace que Petrarca se arrepienta, ayudado por la lectura de Las Confesiones, de su admiración por lo terreno.

Así pues, el último escollo que debe sobrepasar la *curiositas* hasta su rehabilitación plena, adquirida durante la Modernidad, será la necesaria disolución del vínculo entre la necesidad del saber y el cuidado por la salvación.

Nuestro filósofo afirma que esto se logró gracias a la intervención de dos variables. Detengámonos un poco en la primera: una teología que empezó a atribuir la salvación, no a las obras del hombre sino a un designio oculto e inescrutable del Dios soberano. El cuidado por la salvación del alma se restringió así al ámbito de la libertad individual. Dicho cambio comenzará a operarse a partir del nominalismo hasta encontrar, en la soteriología de la Reforma, su definitiva consumación.

Si era imposible determinar en qué grupo, si en el de los salvados o en el de los condenados, se encontraba un sujeto individual, el destino trascendente del ser humano a lo sumo era fuente de angustia, pero no determinaba en absoluto su actuar, al estar su suerte ya decidida de antemano.

Ahora bien, junto a esta primera tesis propia del voluntarismo nominalista, estaba de otro lado una segunda variable: la objetivación teórica que iba a producirse a la manera de un cambio de la posición humana respecto al mundo; un mundo que ya no estaba referido al hombre ni era el escenario de la Revelación divina, sino una realidad inescrutable que necesitaba ser vista, para luego ser proyectada y verificada.

La curiosidad, pues, no podía seguir siendo calificada como algo superfluo. En adelante, ella sería «una forma de atención provocada por el mundo externo» (Blumenberg, 2008, p. 348).

En este nuevo orden de cosas, el papel de la teología en la explicación del mundo iba a ser reducido al mínimo. Por eso, Blumenberg (2008, p. 348) no

teme al afirmar que «la Edad Moderna no empezó como la época de un Dios muerto sino como la época de un *Deus absconditus* [aunque]...un Dios oculto es tan bueno como un Dios muerto».

El nuevo objetivo de la ciencia no sería ya penetrar en las intenciones profundas de Dios, sino explicar los fenómenos de la naturaleza, renunciando, al mismo tiempo, al ideal de exactitud en el concepto y la medida. Lo fundamental había sido ya obtenido: el deseo de saber del hombre adquiriría un carácter ilimitado.

No obstante, el desmonte progresivo de los obstáculos que se oponían a la *curiositas* no se completó en el nominalismo. El embate conservador de la Escolástica tenía todavía en el siglo XIV varios coletazos más que dar.

La destrucción de la dogmática aristotélica y la legitimación del interés por la naturaleza, aunque en lo esencial ya habían sido realizadas por el nominalismo, no iban a ser plenamente desarmadas de las conciencias sino hasta el período que va de Copérnico a Newton.

La Edad Media en peligro: una renuncia necesaria

El logro de la teología nominalista consistió en cambiar de sitio el «hiato existente entre las regiones de la fe y del saber, que habían estado nítidamente delimitadas en los siglos de la Escolástica» (Blumenberg, 2008, p. 351).

Sin embargo, a la hora de determinar los fenómenos físicos, de representarlos y medirlos, el nominalismo no iba aún a utilizar magnitudes de índole empírica sino puramente especulativa.

Desmotivados por la idea de un Dios cuyos designios soberanos el hombre no puede penetrar por estar más allá de todo entendimiento, los físicos ockhamistas desdeñaron la medida y los métodos naturalistas, aunque tiempo hacía que se encontraban en condiciones de aplicarlos.

Lo que se evidenciaba era una «especie de dogmatización de la situación precopernicana [que] habría encontrado su expresión en la doctrina de la incommensurabilidad de los movimientos celestes» (Blumenberg, 2008, p. 351). Existía en este orden de cosas, un elemento de irracionalidad en el movimiento de los planetas y los cuerpos astrales. El correlato subjetivo de un tal modo de pensar, vino a ser una desconfianza en la *ratio per* números de la que se afirmaba sin reato de conciencia una supuesta inutilidad.

El siglo XIV, obsesionado por la idea de mensurabilidad y de cuantificación, siglo que disponía ya de los métodos matemáticos de que necesitaba y que, no obstante, los dejaba de lado, seguía aspirando a un conocimiento que compitiera en exactitud y profundidad con aquel saber que es propio del Creador respecto de sus creaturas. Nos movíamos aún bajo la custodia del paradigma aristotélico del conocimiento de las esencias.

El nivel de exigencia que se le hacía, por tanto, al saber científico era tal que los físicos nominalistas se quedaron parados en el umbral la ciencia física sin jamás traspasarlo, lo que hubiese significado una renuncia al mentado ideal de exactitud, que imposibilitaba la aparición de la ciencia moderna.

No vieron los pensadores del Medievo tardío que dicha renuncia hubiese sido posible de identificar con el cristiano ideal de la *humilitas*, más acorde con cualquier tipo de conocimiento que el hombre pudiese desarrollar.

Así pues, la Edad Moderna, para llegar a ser, debió renunciar al ideal cognoscitivo vigente en la Escolástica mediante la vuelta a una metafísica de carácter más platónico y menos aristotélico e incorporando una forma de espiritualidad intimista conocida como *Devotio Moderna*.

Pese a todo, todavía en el siglo XV seguiremos asistiendo a los últimos grandes y agónicos esfuerzos del sistema escolástico por evitar que las nociones de gracia y creación se enfrenten. En esta época, la especulación teológica mantiene todavía su cariz medioeval y la curiosidad se sigue viendo de modo negativo, como vana *curiositas*.

Intentar ver en la naturaleza una regularidad desentrañable a través de reglas inteligibles de carácter físico-matemático (por demás, la aspiración teorética fundamental de la Modernidad), seguirá suponiendo –según el viejo prejuicio– un desconocer, de algún modo, el carácter libérrimo de la voluntad divina, que actúa según le place.

Sin embargo, las cosas no se tendrán de pie por mucho tiempo. Con los avances que ya hemos mencionado, la autoridad aristotélica en el conocimiento natural empezaba a debilitarse y el concepto estático del conocimiento a diluirse.

Blumenberg hará pasar al paredón a sus últimos testigos: el primero de ellos, Nicolás de Cusa, intentará comprender la realidad dentro de un marco conceptual medioeval consecuente, incluso si este implica una crítica radical de la Escolástica.

Para el Cusano, el afán de conocer está justificado desde la idea de la docta ignorancia según la cual nada es conocido en toda su cognoscibilidad. En este

sentido, para él, saber es ignorar y una precisión absoluta es inaccesible. Cusa cree que la precisión supone el agotamiento en conceptos de una totalidad. Tal es justamente el tema del tercer capítulo de *La docta ignorancia*: entre la unidad de medida y la cosa mensurada, es imposible pensar una perfecta adecuación. La metáfora de que se sirve el Cusano es bella, por demás:

«El intelecto, que no es la verdad, no comprende nunca la verdad con una precisión tal que no pueda comprenderla de modo infinitamente más preciso. El intelecto es a la verdad lo que el polígono es al círculo, en el que se inscribe: entre más ángulos haya, más se parecerá al círculo, empero sin llegar nunca a igualarle; incluso si multiplicásemos hasta el infinito los ángulos» (Cfr. Cusa. 2011. p. 54. La traducción es nuestra).

El contar, el medir, el pesar, despreciados por el nominalismo, pasarán ahora a ser el instrumento de aproximación a la natura, al ser certeros, a la vez que imperfectos: doctos e ignorantes.

Un nuevo paradigma de ciencia

Lo que estamos viendo nacer no es solo un nuevo modelo de ciencia sino el establecimiento de una nueva exigencia de verdad y una transformación del paradigma bajo el cual se había concebido la *curiositas*: «dentro del mundo ya no debía haber ningún límite en la accesibilidad del conocimiento ni tampoco, con ello, en el deseo de conocer» (Blumenberg, 2008, p. 363).

En este sentido, Copérnico, a diferencia de Tales caído en el pozo, se atiene a lo más próximo y accesible, bajando la curiosidad a un plano teóricamente admisible.

Aquí, el segundo testigo que invoca Blumenberg es Da Vinci, por su interés en descubrir lo nuevo y observar lo que nunca un ojo ha visto.

Tal ímpetu del deseo de conocer, de traspasar los límites establecidos, no expresa otra cosa que el respeto perdido por una naturaleza que oculta ciertas cosas, no ex profeso, para ocultárnoslas, sino a causa de nuestra incapacidad para verlas.

Que pudiera haber algo en el mundo que se sustrajera y fuera inaccesible a la visión natural del hombre y no solo durante un tiempo y de forma pasajera, sino definitiva, era una suposición desconocida tanto en la antigüedad como en la Edad Media (Blumenberg, 2008, p. 366).

Ahora, en cambio, asistíamos al nacimiento de un paradigma distinto. A partir de Copérnico, las cosas accesibles al ojo humano solo correspondían a una ínfima parte de la realidad. En ese sentido, se entiende que el empleo del telescopio hecho por Galileo corresponda a un hito histórico que abría para la mente humana el acceso a realidades hasta ahora invisibles. Pero el mérito de Galileo consistió no solo en observar lo que hasta ese momento nadie había visto, sino en elaborar una nueva interpretación del mundo. Su hazaña se convirtió en un factor de legitimación de la *curiositas*, puesto que se podía adaptar al ideal clásico de la contemplación de la naturaleza.

La invención del telescopio significó que la realidad accesible al hombre podía seguir ampliándose progresivamente. Y de esto dan cuenta los prolijos elogios en los que se extienden personajes de la talla de Kepler, Scheiner o Glanvill.

El sistema de lentes, devenido poderoso artefacto, fortaleció, acaso como ningún otro antes, la curiosidad humana: un nuevo mundo estaba naciendo.

Conclusiones

La secularización como dispositivo metaforológico

Dos momentos hemos estudiado en nuestro trabajo: por un lado, hemos seguido de cerca la comprensión de la idea de secularización que tiene Blumenberg, leyéndola en clave de una filosofía de la historia, en diálogo con la perspectiva escatológica cristiana. Después, nos dimos a la tarea de descubrir la especificidad de la Edad Moderna a partir de la comprensión del Medioevo tardío en el contexto de la historia de la curiosidad que el de Lübeck propone. Hemos creído ver allí la clave del paso de una época a la otra.

Nos queda recoger las conclusiones de eso que, al parecer, puede estar pareciendo hasta aquí inconexo al lector.

Sabemos que un concepto no es para Blumenberg una cosa que nosotros comprendemos, sino que se trata ante todo de un dispositivo metaforológico. Como tal, el concepto de secularización tiene una característica muy interesante: su enorme capacidad de *pregnancia*, es decir, que se adhiere indiscriminadamente y se mueve, como hemos dicho, en muchos escenarios: teológico-jurídico, político, histórico...

Ahora bien, la *pregnancia* de la categoría de secularización consiste justamente en que durante la discusión académica del siglo XX alemán, dicha ca-

tegoría sirvió para caracterizar ya no solo un momento sino una época entera: la Modernidad.

Si le creemos a Wittgenstein (1996, p. 69, p.71) un concepto es su uso. Pero si es así, como hemos visto, el concepto de secularización nos deja en una insatisfacción profunda. Lo que decimos que significa no es la forma en que lo usamos.

Ahora bien, ¿cómo usamos el concepto de secularización? Blumenberg parece decirnos que Löwith (2006) y Schmitt (2009) trabajan bajo el presupuesto de que existe un repertorio de problemas que pasa de una época a otra, sin ninguna transformación. Las preguntas seguirían siendo las mismas, mientras que solo las respuestas varían. Es como si la Modernidad asumiera sus problemas como un robo (que la ilegítima), a la manera de Hipócrates en la anécdota de Plinio. De esto ya hemos hablado, pero la tesis de Blumenberg es que lo que se produce más bien es un cambio de reparto, un cambio en la distribución de papeles.

No nos es lícito, pues, entender la secularización como una especie de transposición (*Umsetzung*) de contenidos auténticamente teológicos a través de un proceso de autoalienación de lo sagrado hacia lo secular, sino como una sustitución (*Umbesetzung*) de ciertas posiciones que permanecen en suspenso en razón de ciertas respuestas cuyas preguntas no podían ser eliminadas.

De lo que hablamos pues no es de un simple movimiento local, de un punto a otro. Las palabras pertenecen al vocabulario del teatro. Pero según nuestra lectura, el dispositivo de comprensión blumenberguiano no es, por decirlo de algún modo, dramático sino narrativo, o en sus palabras, metaforológico.

Hay en los textos dramáticos indicaciones que señalan al actor movimientos, reacciones: ora debe venir al proscenio, ora recular hacia el fondo o ir tras bambalinas. Substitución, en cambio quiere decir un trueque de rol, imposible, o al menos impensable en el teatro clásico. Se trata de esa lenta transformación de un personaje en otro, más aún, del autor en su personaje. En la literatura ibérica tendríamos casos así: es Antonio Martínez que se vuelve Azorín (1991) o el Felipe Montero de Carlos Fuentes (1966), convertido en el hombre del cual pretende escribir sus memorias, es el misterio de la carretera de Sintra de Eça de Queirós...

La disolución de la cosmología en antropología

Blumenberg, antes que hablar en términos de herencia del Medievo o de usurpación de la Modernidad, nos propone una comprensión hermenéutica dialogal de la historia. Las épocas se asumen como respuestas a un reto. Así pues, frente a la consecuencia del absolutismo teológico del nominalismo,

que convierte a Dios en alguien que no se adjudica la finitud ni se preocupa de los asuntos humanos, no le queda al hombre más que arriesgarse a afirmarse en esa finitud que Dios mismo ha escamoteado.

Luego, al encarar la reelaboración de la historia de la curiosidad, nos parece que Blumenberg está en realidad sentando las bases de una cosmología. Su punto de partida ha sido simple: la idea según la cual el mundo es una presunta migración de atributos absolutos, o sea, de la infinitud.

Tenemos pues dos problemas. Revisemos el primero: hemos dicho ya que comprender la tesis de la secularización implica entender la estructura de un cambio de reparto de papeles. Pero esto no basta para explicar sus fenómenos; densos en sí mismos.

La afirmación del carácter de lo humano es lo propio de la Modernidad y la categoría «humano», su aporte principal. Los medievales, en efecto, preferían hablar en términos de creatura, *imago Dei*...

¿Cómo ocurrió esa migración? Y aquí nos sorprende el original alemán: el sustantivo usado es *Wanderung*. Hubo una migración (literalmente: una salida a pie) de atributos: aquello que define a un ser en su ser.

En Grecia, lo infinito estaba apartado de atributos, no los tenía, era vacío. Es pues, propiamente la teología cristiana la que introduce la categoría de infinito, que en la Modernidad se le atribuirá al mundo. Lo que antes se le asignaba a Dios, comienza a situarse aquende el cielo, esto es, en la realidad natural. Quiere decir que la infinitud es un atributo propio de una metafísica eminentemente cósmica que luego, a través de la especulación de Plotino, fue objeto de recepción en la Patrística y la Escolástica.

Dicha idea cargó sobre el concepto medieval de Dios una masa tal de paradojas que para resolverlas no había más que designarlo como tal: un ser infinito. Se produjo pues, dice Blumenberg a propósito de la polémica Leibniz – Clark, una sobredimensión de la infinitud.

Ahora en cambio, asistimos a un cambio de repartos de un lado a otro. De lo infinito pasamos a lo absoluto. El atributo de la infinitud se convierte en el atributo característico de la omnipotencia, que viene del intento del pensamiento cristiano de entender la relación hombre-mundo, a propósito del desafío que representaba para el cristianismo el dios gnóstico.

Sin embargo, no todos los atributos teológicos pueden haberse convertido en apátridas (cfr. Blumenberg, 2008, p. 84). Y este es justamente el punto débil de las ideas tanto de Schmitt como de Löwith.

Blumenberg, en efecto, se da cuenta con Kant de que no es posible pensar que los fenómenos puedan ser explicados con categorías absolutas, lo que significa que no es posible llevar atributos teológicos al terreno mundano, pues se caería en las paradojas, que justamente nuestro autor pretende desenmascarar. El *quid* de la tesis blumenberguiana es su oposición al procedimiento según el cual lo que es aplicable a Dios, es también, por efecto caleidoscópico, por un cierto juego de espejos (*jeu de miroirs*), aplicable a lo humano.

Para él en cambio, el problema de la infinitud tiene que ver más bien con el problema del orden del espacio, que Newton cree absoluto y Leibniz, infinito por su idealidad (cfr. Burbage y Chouchan. 1993. p. 59-64), como puro *donde* de los cuerpos, que tiene que ver con el «orden de su coexistencia [...] su situación de distancia.» (Leibniz, 1973, pp. 71-72).

El segundo problema de la cosmología de Blumenberg es el tiempo.

¿Qué nos revela el tiempo? En el nuevo orden, el mundo al hacerse finito pone la infinitud en las edades de la vida. Es la vida ahora la infinita. Es la vida ahora un proceso de sucesión infinito.

Para Blumenberg, por el contrario, los problemas no son metafísicos en el sentido clásico, tampoco teológicos, se trata más bien de cuestiones antropológicas. El infinito no es un asunto metafísico ni teológico sino antropológico y por lo tanto cosmológico.

No es una antropología fácil, puesto que no consiste en una antropología de la sustancia ni de la naturaleza sino en el producto de la decantación, más aún, de la disolución de la cosmología. La legitimidad de la Modernidad consiste en que el hombre asume su lugar en el cosmos, con todas sus paradojas más las implicaciones concretas que vienen colateralmente.

Lo otro de lo que yo soy es el cosmos, pero la tesis de Blumenberg es que cuando el hombre –para usar el lenguaje de aquel texto de Scheler, *El lugar del hombre en el cosmos*– se asume como papel, el cosmos se hace mundo⁷.

7 El texto de Max Scheler pone justamente la distinción entre hombre y animal en la posibilidad que tiene el primero de concebir, o incluso, insertar en la realidad las nociones de espacio y tiempo. Su idea se alinea pues directamente con la de Blumenberg: „Dem Tiere fehlt eben [...] ein eigentlicher Weltraum, der unabhängig von des Tieres eigenen Ortsbewegungen als stabiler Hintergrund verharrt. Es fehlen ihm ebenso die Leerformen von Raum und Zeit, in die hineingesetzt der Mensch die Dinge und Ereignisse primär auffaßt –und die nur bei einem Wesen möglich sind, dessen Triebunbefriedigung stets überschüssig ist über seine Befriedigung.“ (Scheler, 1928, p. 54): «A los animales les falta un mundo del espacio propiamente

La tesis concreta histórica es que cuando el hombre se afirma, el mundo sufre. Eso pasa con Descartes: el mundo aparece cuando el *cogito* se afirma de modo absoluto. Es un mundo de ciudades, de electrodomésticos, de inventos...

La Modernidad es el primer momento histórico del mundo. Antes había cosmos, Creación. Pero el mundo es el típico resultado de la Edad Moderna. Mundo antiguo y mundo medieval solo pueden decirse en sentido figurado ya que mundo propiamente es el moderno. Blumenberg muestra la dificultad que supone un tal desplazamiento: es un problema antropológico.

Por eso, la infinitud, que parecía ser un problema físico, se va a convertir en deseo de felicidad, sueño de una vida mejor (*Träume vom besseren Leben*). Marx, según la palabra de Ernst Bloch en las célebres últimas páginas de *El principio esperanza*, lo proclama ya de una manera clara, si bien utópicamente (Bloch, 1959, p. 1609 y 1627).

La cosmología se ha disuelto, pues, en antropología.

La secularización como dispositivo poetológico

Pero hay más: el componente político (que correspondió a la primera parte de nuestro estudio).

La tesis de Schmitt (2009) se ubica, lo hemos sugerido, en el campo de la '*Umsetzung*'. Hay unos conceptos teológicos que han sido secularizados en eso que hoy llamamos la política cuyo asunto es el Estado que en el orden práctico aplica ciertos conceptos teológicos.

No obstante, no existen *conceptos* teológicos sino *funciones* teológicas: usos de esos mismos conceptos. También lo hemos afirmado, recurriendo a Wittgenstein. Pero, eso no lo ve Schmitt: hay un uso mundano de poder que no implica la existencia de un concepto teológico precedente.

Tiene Blumenberg (2008, p. 91) una metáfora para explicar su proposición: el ejemplo al que recurre es el del caballo troyano donde un don se convierte en un arma.

dicho, que, independiente del movimiento local, se preserve estable como plano de fondo. También les faltan las formas vacías del espacio y el tiempo en las que el hombre, cabe sí mismo, pone cosas acontecimientos –y únicamente estas formas son posibles en un ente en el que la satisfacción de sus deseos permanezca insatisfecha.» La traducción es nuestra.

Es demasiado explicar los fenómenos del absolutismo político recurriendo a la tesis de una secularización de la idea de omnipotencia. El poder absoluto es una especie de dios y eso es abusivo para nuestro autor. El lenguaje del absolutismo teológico no es sino una manera de hablar.

Hay que pensar pues las cosas de un modo distinto. En últimas, ¿cuál es el concepto teológico que está a la base de la idea de omnipotencia? ¡Qué la omnipotencia divina es invivible! ¡Qué hay que afirmarse!

No es que el caballo de Troya pase de un lado, de extramuros a intramuros (*Umsetzung*). Es más, a decir verdad no estamos siquiera en un juego de caballos, sino en una partida de tute en la que hemos vuelto a barajar las cartas.

Según los argumentos de Schmitt (2009), no podríamos hablar de una *legitimidad* sino si acaso de una *legalidad* de la Edad Moderna. Para ser legal, bastaría que fuera la Edad Media con otros recursos.

Lo que no entiende Schmitt es la estructura, la forma como opera el parentesco estructural. No se trata de llevar a otro ambiente la omnipotencia sino de agregarle la idea de un poder capaz de crear mundo: tal es la autoafirmación humana.

Pero esto nos trae nuevos problemas: dicha autoafirmación termina en el todo está permitido. En un mundo en el que la omnipotencia ha llegado a la absoluta exacerbación del *Deus absconditus*, el mundo debe asumir esa carga.

Solo se habla de legitimidad porque esta es negada. El hombre debe responder a los retos de su época. La autoafirmación no es la lógica propia de la razón como en Kant. La idea de una época que arranca desde nada (Descartes, que tiene que construirse una casa provisional porque la que le corresponde aún no está terminada) habría surgido por una necesidad extrema de autoafirmación. En otras palabras, la Modernidad es legítima por el desafío que asume.

La secularización, pues, no ha debido de haber comenzado, como se creía, en el terreno político sino en el poetológico, como uso de palabras que tenían un uso sagrado en el terreno mundano.

El año del nacimiento de Newton (1642) es el mismo de la muerte de Galileo. Curiosa coincidencia que pone de manifiesto la Navidad de los tiempos recientes: un desplazamiento de tipo lingüístico. *Neuzeit* es tiempo nuevo que, como tal, necesita de un nuevo evangelio. No se trata de que sean formulados nuevos símbolos, sino de generar mundos soñados.

Referencias

- Agustín de Hipona. (1962) *Œuvres de Saint Augustin*. 14 Deuxième série: Dieu et son œuvre. Les confessions. Livres VIII-XIII. Brujas: Edición de M. Skutella. Desclée de Brouwer.
- Bloch, E. (1953) *Gesamtausgabe Band 5*. Das Prinzip Hoffnung. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Blumenberg, H. (2008). *La legitimación de la edad moderna* (Edición corregida y aumentada). Traducción de Pedro Madrigal. Valencia: Editorial Pre-textos.
- _____. (1998). *Paradigmen zu einer Metaphorologie*. Frankfurt am Maim: Suhrkamp.
- Borges, A. (2006). *Prefacio*. En: Catroga, Fernando. Deuses e Césares. Secularização, Laicidade e Religião Civil. Uma perspectiva histórica. Coimbra: Edições Almedina.
- Bultmann, R. (1970). *Nuevo Testamento y Mitología*. Barcelona: Ariel.
- Burbage, F. & Chouchan, N. (1993). *Leibniz et l'infini*. París: Presses Universitaires de France.
- Catroga, F. (2006). *Deuses e Césares*. Secularização, Laicidade e Religião Civil. Uma perspectiva histórica. Coimbra: Edições Almedina.
- Cues, N. (1942). *La docte ignorance*. Traducción francesa de Hervé Pasqua. (2011). París: Rivages poches.
- Fuentes, C. Aura. (1966). México: Alacena.
- Leibniz, G.W. (1973). *Leibniz. Les deux labyrinthes*. Textos esgogidos por Alain Chauve. París: Presses Universitaires de France.
- Löwith, K. (1983). *Weltgeschichte und Heilgeschehen*. Zur kritik der Geschichtsphilosophie. J.B. Stuttgart: Metzlersche Verlagsbuchhandlung.
- Malevez, L. (1971). *Histoire du salut et philosophie*. París: Éditions du Cerf.
- Marramao, G. (1994). *Cielo e terra. Genealogia della secolarizzazione*. Roma – Bari: Laterza.
- Martínez, J. (1968). *Azorín*. La voluntad. Madrid: Clásicos Castalia.

_____. (1991). *Antonio Azorín*. Madrid : Cátedra.

Monod, J.C. (2002). *La querelle de la sécularisation*. Théologie politique et philosophies de l'histoire de Hegel à Blumenberg. Paris: J. Vrin.

Scheler, M. (1928). *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. Darmstadt: Otto Reichl Verlag.

Schmitt, C. (2009). *Teología Política*. Traducción castellana de Francisco Javier Conde y Jorge Navarro Pérez. Madrid: Trotta.

Von Harnack, A. (1993). *Histoire des dogmes*. 2ª Ed. Traducción francesa de Eugène Choisy. Paris: Éditions du Cerf.

Wittgenstein, L. (1996). *Le cahier bleu et le cahier brun*. Traducción francesa de Marc Goldberg y Jérôme Sackur. París: Gallimard.