

Franco Castorina

LA METÁFORA DE LA SECULARIZACIÓN: HANS BLUMENBERG Y LA TEOLOGÍA POLÍTICA DE CARL SCHMITT

INTRODUCCIÓN

La relación de Hans Blumenberg con Carl Schmitt dista de ser meramente teórica y académica. A pesar de las escasas referencias explícitas a Carl Schmitt en la obra de Blumenberg¹, hace menos de una década han sido editados, primero en alemán y luego en italiano, una serie de documentos pertenecientes al legado de ambos autores que permanecían guardados en sus respectivos archivos. Estos documentos², inéditos aún en español, dan cuenta de un intercambio epistolar que ambos mantuvieron entre los años 1971 y 1978, así como también de una serie de textos manuscritos, en los cuales se revela, más allá del respeto teórico mutuo, la evidente distancia en cuanto a sus concepciones de la Modernidad y la secularización.

1 Blumenberg hace mención directa de la obra de Carl Schmitt en *La legitimación de la Edad Moderna* y en *Trabajo sobre el mito* [1979]. En este último escrito, Schmitt aparece en el contexto de una disputa en torno la interpretación de un apotegma de Goethe. Mientras que Schmitt interpreta dicho aforismo en una clave cristológica, Blumenberg sostiene una exégesis que lo vincula al paganismo (2003: 564-568; 584-590). Por su parte, la lectura crítica que Blumenberg realiza de la teología política de Schmitt en *La legitimación...* es el objeto de este capítulo.

2 Más información acerca de la procedencia de estos archivos y sobre el contexto en el cual aparecieron, puede encontrarse en Lepper y Schmitz (2012b).

En 1966, Blumenberg publica su primera versión de *La legitimación de la Edad Moderna*. En esta obra fundamental se condensan un conjunto de reflexiones que ya están presentes en ensayos anteriores, tales como *Pérdida de orden y autoafirmación* [1960] y “*Secularización*”. *Crítica de una categoría de ilegitimidad histórica* [1964], cuyo objetivo consiste en reivindicar la legitimidad de la Edad Moderna a partir de una crítica del concepto de secularización, comprendido en los términos de una transferencia de contenidos teológicos cristianos al marco propio de las elaboraciones de la razón moderna. Se trataría, entonces, de una transformación o deformación de contenidos genuinamente teológicos en elementos seculares, mundanos, que harían pesar sobre la Modernidad la carga de la ilegitimidad (Wetz, 1996). Frente a esta tesis de la secularización, que la entiende como una “mundanización del cristianismo” (Monod, 2015), Blumenberg defiende la legitimidad de la Edad Moderna a partir del proceso de autoafirmación humana de la razón que ella inaugura mediante el desarrollo de la ciencia y de la técnica y por el cual se deja atrás toda apelación a un fundamento divino trascendente. En el marco de este alegato a favor de la legitimidad moderna, Blumenberg realiza una crítica de la teología política que toma forma definitiva en la edición reelaborada de 1988. Para el hanseático, ésta se inscribe en el marco de aquella concepción de la secularización que es preciso desarticular con vistas a comprender la legitimidad de la operación teórica de la Modernidad.

Por su parte, en 1969, Schmitt publica *Teología política II*, un ensayo en homenaje a su amigo Hans Barion, en el cual pretende reafirmar la potencia explicativa de su noción de teología política frente a algunos intentos teológicos y científicos de impugnarla. En esta obra, el jurista alemán dedica el epílogo a desmontar la crítica que Blumenberg realiza de la secularización y de su teología política. En ella, Schmitt lo acusa de pretender realizar una liquidación científica de la teología política que desemboca en el elogio de una sociedad que se entrega al dominio del desarrollo científico-técnico. Con ello, Blumenberg interpreta la Modernidad, y el proceso de secularización inherente a ella, como un proceso de autojustificación inmanente que pierde de vista la centralidad de la dimensión trascendente que la sustenta.

En lo que sigue, nos interesa trazar las coordenadas centrales de esta discusión, poniendo énfasis en las observaciones críticas de Blumenberg. Ello implica colocar el debate en los términos en los que lo hace el filósofo de Lübeck sin pretender poner en discusión la legitimidad de su lectura de Schmitt. En vistas de estas consideraciones, en el primer apartado se realiza una breve exposición del concepto de secularización tal como se desarrolla en la primera parte de *La legiti-*

mación..., en tanto contexto en donde se ubica la discusión en torno a la teología política. En segundo lugar, se recoge la réplica de Schmitt que gira en torno a la deriva técnico-científica de una autoafirmación humana inmanente. Luego, se restituyen los principales ejes de la crítica de Blumenberg a la noción de teología política schmittiana, que apuntan hacia la permanencia de un sustancialismo histórico en la concepción de la Modernidad del jurista alemán. Finalmente, en la conclusión, se explora la posibilidad, sugerida por el hanseático, de pensar la teología política como una teología metafórica. En este marco, la hipótesis que subyace a este artículo sostiene que, para Blumenberg, la teología política obtiene un rendimiento explicativo mayor si se la interpreta como una metáfora absoluta, esto es, como una metáfora dirigida a lidiar con la inconmensurabilidad de lo absoluto y a ofrecer un paliativo frente a la precariedad constitutiva del ser humano³.

EL DEBATE DE LA SECULARIZACIÓN

En su sentido originario canónico, la secularización no designa otra cosa que la exclusión de un clérigo de la comunidad y las obligaciones asociadas a una determinada orden religiosa. En su dimensión jurídica, ella alude al proceso por el cual se produce la expropiación política de los bienes eclesiásticos por parte de los incipientes Estados absolutistas europeos (Blumenberg, 2008; Wetz, 1996). Sin lugar a dudas, en esta última acepción, ya se puede observar el carácter ilegítimo que habrá de tener, para los defensores de la posición de la Iglesia y de la religión cristiana, el nacimiento de la Modernidad. De aquel hecho de expropiación se puede derivar, también, la sospecha de que la Edad Moderna pretende negar su procedencia con el fin de fundarse a sí misma como completa novedad. Con todo, este uso descriptivo de la noción de secularización ha sido postergado para dar lugar a una discusión filosófico-conceptual que busca iluminar su potencial explicativo de la naturaleza de la Modernidad.

En este contexto, Fabián Ludueña Romandini, en su introducción al libro *Escatología occidental* de Jacob Taubes, ha logrado sintetizar, de manera clara y precisa, los términos en los cuales se ha desarrollado este debate en torno a la secularización⁴:

3 Sobre la precariedad como característica constitutiva del ser humano, que es el resultado de la imposibilidad de hacer frente al “absolutismo de la realidad”, consúltese el artículo de Ricardo Laleff Ilieff.

4 Para una exposición exhaustiva de la noción de secularización en la obra de Blumenberg y Schmitt, ver Frade Blas (2015).

la complejidad del debate encontraba su punto de condensación alrededor de las formas – afirmadas o negadas según los casos– en que el judeo-cristianismo habría sobrevivido, bajo nuevos ropajes, en la morfología político-ideológica de los Tiempos Modernos. Sin embargo, en este debate, todos los adversarios coinciden en considerar a la herencia judeo-cristiana o bien como una carga de la cual la Modernidad ya se deshizo, como gesto fundante, para constituirse legítimamente como tal, o bien como un lastre que aún arrastra oscuramente, ilegítimamente, por sus derroteros hipermodernos (2010: 12).

En sintonía con Ludueña Romandini, Jean-Claude Monod (2015) emplea un esquema similar para analizar esta cuestión, a la que ha catalogado como “querrela de la secularización”. Se trata de comprender, en definitiva, si la secularización consiste en la pérdida de relevancia y en la desaparición de los esquemas y representaciones religiosas del cristianismo como esfera dominante en la Edad Moderna o si, más bien, en realidad, ella supone una transferencia del contenido de esos modelos elaborados en el campo religioso al ámbito mundano y secular de la Modernidad. En el primer caso, los tiempos modernos se erigirían como una época absolutamente nueva que establece una ruptura total con los órdenes religiosos del cristianismo para fundar sus instituciones sobre una base plenamente racional. En el segundo caso, la Edad Moderna viviría de un contenido prestado, heredado de la religión cristiana, a partir del cual ella persiste y se irriga solapadamente, a pesar de la ilusión moderna de su autofundación.

En cualquier caso, se la entienda en un sentido o en otro, la secularización parece develar una crisis de fe de la Modernidad, que conlleva una “paulatina desaparición de vínculos religiosos, de posturas trascendentes, de esperanzas en el más allá, de actos de culto y de una serie de giros lingüísticos fuertemente acuñados tanto en la vida pública como privada” (Blumenberg, 2008: 13). Así, la Modernidad lleva adelante una reducción de sus ataduras con la religión cristiana, cuyo resultado es la pérdida de dominio de la Iglesia sobre todos los ámbitos de la vida humana (Wetz, 1996). Blumenberg toma nota de este hecho y lo admite como una consecuencia evidente de la secularización que se produce en la Modernidad.

Ahora bien, esto no implica que la Modernidad deba ser considerada como una época radicalmente nueva que deja atrás todo vestigio de un pasado oscuro y religioso. Muy por el contrario, Blumenberg desecha la postulación de la Edad Moderna como una ruptura total con el pasado medieval para señalar que ella procede del desafío plan-

teado por el absolutismo teológico del nominalismo de finales de la Edad Media.

A grandes rasgos, el absolutismo teológico del nominalismo implica la creencia en una soberanía absoluta de Dios que es incomprendible para la mente humana. Esta concepción sobre Dios desbarata completamente el sistema precedente del racionalismo escolástico-medieval, según el cual todo el conjunto de la creación divina constituye un orden armónico, configurado jerárquicamente, en cuya pirámide se ubica el ser humano. A diferencia del racionalismo escolástico-medieval, que encuentra la garantía del conocimiento de Dios en el hecho de que el ser humano fue creado a imagen y semejanza suya, el nominalismo rechaza esa posibilidad. Con ello, Dios se vuelve incalculable y oculto, y ya no puede ofrecer la seguridad del Dios de la escolástica. Como resultado, esta “pérdida de confianza en Dios conlleva tanto una pérdida de orden por parte del mundo, como de relevancia en él por parte del hombre” (Wetz, 1996: 30). En este contexto de pérdida de sentido y de orientación del ser humano en el mundo, impulsado por el nominalismo, Blumenberg sitúa el punto de partida de la autoafirmación humana propia de la Modernidad: “el hombre, al que se ha privado, con el ocultamiento de Dios, de las garantías metafísicas que Éste le daba con respecto al mundo, se construye un contra-mundo, con una racionalidad y disponibilidad elementales” (2008: 173). En suma, enfrentado a la ausencia de toda garantía y orientación en el mundo, derivada del nominalismo, el ser humano asume el desafío de su autoafirmación a partir de una rehabilitación de la curiosidad teórica antigua⁵ –desechada durante el período medieval– que permite el desarrollo de la ciencia natural y de la técnica.

Sin embargo, que la Modernidad no constituya una época absolutamente nueva, abocada a legitimarse a sí misma, tampoco implica que ella sea el resultado de una transferencia de los contenidos de la religión judeo-cristiana al ámbito de la secularidad mundana. Aceptar esta premisa equivale a suponer la existencia de una identidad sustancial entre esos contenidos genuinamente teológicos y los contenidos secularizados, en virtud de la cual se establece una continuidad histórica entre el pasado y el presente (Navarrete Alonso, 2015). En esa transferencia de contenidos se produciría, además, una deformación de los contenidos genuinamente teológicos que convierte a la Modernidad en una época ilegítima, en la medida en que pretende autoafirmarse a partir de la negación de un pasado que la constituye.

5 Acerca del desarrollo de la curiosidad teórica a lo largo de la Antigüedad griega, remitimos al artículo de Lucía Carello presente en este mismo volumen.

En consecuencia, la secularización revelaría ser una categoría de la injusticia histórica, que hace cargar sobre los hombros de la Edad Moderna el peso de una “culpa cultural objetiva” (Blumenberg, 2008: 32), el lastre de la ilegitimidad. En este horizonte hermenéutico de la secularización moderna inscribe Blumenberg a la teología política de Schmitt en la primera edición de *La legitimación...* de 1966 (Blumenberg y Schmitt, 2012). En esta edición, las menciones a Schmitt se producen de un modo disperso pero en la teología política son identificadas las huellas de un sustancialismo histórico que conecta a la teología cristiana con la teoría del Estado moderno. Esta clave de lectura, como veremos más adelante, será mantenida y ampliada en la edición definitiva de 1988, en la cual Blumenberg dedica todo un capítulo a analizar la teología política schmittiana.

Ahora bien, Blumenberg no admite esta lectura de la secularización, porque considera inadecuada la postulación de una continuidad sustancial entre la Edad Moderna y la teología cristiana medieval. En verdad, no existe ninguna continuidad sustancial, porque la sustancia divina ya está perdida; aquellos contenidos trascendentes que en la Modernidad se verían pervertidos, en realidad ya no existen. De esta forma, Blumenberg desmonta la presunta continuidad sustancial entre los contenidos de la teología cristiana medieval y los contenidos secularizados de la Modernidad y con ello, también, destruye la carga de ilegitimidad que pesaba sobre la Edad Moderna. Así, el filósofo alemán rechaza la tesis de la Modernidad como un comienzo absoluto, radicalmente nuevo y disruptivo con respecto a la Edad Media, pero también desmiente la tesis de una continuidad sustancial. En este sentido, Blumenberg quiebra los términos en los cuales estaba planteado el debate de la secularización a los efectos de presentar otra interpretación.

Según él, si la Edad Moderna está vinculada con la teología cristiana medieval es porque aquella se hace cargo de las preguntas que ésta dejó planteadas: “[l]a razón moderna ha aceptado, en forma de filosofía, el reto de los grandes problemas, y hasta demasiado grandes, que había heredado del pasado”. Por ello, la “pretensión de ser un comienzo absolutamente nuevo parece que queda desmentida por la continuidad que se deriva de la no descartabilidad de las cuestiones planteadas” (2008: 56). Por esta razón, si puede postularse cierta continuidad, cierta identidad histórica entre la teología medieval y la filosofía moderna, esta continuidad es del orden de la función (Blumenberg, 2008). En la misma medida, si el teorema de la secularización puede explicar el proceso histórico, solo es capaz de hacerlo si comprendemos a la secularización moderna como un cambio en el reparto de papeles, como el resultado de la sustitución por parte de los

conceptos filosóficos modernos de la función antes cumplida por los conceptos teológicos (Wetz, 1996; Navarrete Alonso, 2015).

En suma, la crítica de Blumenberg hacia la noción de secularización en tanto categoría de la injusticia histórica tiene el propósito de restituir la legitimidad de la Edad Moderna. Esta época se hace cargo de asumir la función que la teología medieval cumplía durante la Edad Media, recuperando la hipoteca de preguntas que ésta había dejado planteadas, pero ofreciendo respuestas que no apelan a una fuente trascendente, sino que permanecen dentro de los límites humanos de la racionalidad autónoma. De este modo, la singularidad y legitimidad de la Edad Moderna estriba, más que en la secularización, en la “secularidad de las respuestas que ella ofrece a los interrogantes y problemas medievales” (Navarrete Alonso, 2015: 72), esto es, en su capacidad para dejar atrás el contenido teológico de las respuestas del pasado, que abre el camino hacia la autoafirmación humana a través del desarrollo científico y técnico.

SCHMITT Y LA CRÍTICA DE LA LIQUIDACIÓN CIENTÍFICA DE LA TEOLOGÍA POLÍTICA

En 1922, Carl Schmitt publica su primera *Teología política*. Se trata de un texto vertebrador de su obra, escrito en homenaje a Max Weber, en el cual el jurista alemán continúa la estela dejada por su maestro, recuperando la cuestión de la secularización. En el inicio del tercer capítulo, Schmitt sienta posición mediante una fórmula que se ha vuelto célebre: “todos los conceptos de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados” (2009: 37). Con esta formulación, Schmitt pretende explicitar la fuente de la legitimidad del mundo moderno a partir del vínculo que existe entre teología y política. De acuerdo con esto, la teología política⁶ presupone la existencia de una analogía entre las nociones teológicas cristianas y los conceptos jurídico-políticos de la teoría moderna del Estado, que se remonta a la existencia de una analogía estructural entre la forma romana de la Iglesia católica y la forma política del Estado⁷. Así, la idea de un Dios omnipotente, que crea el mundo e interviene en él, encuentra su correlato político en el concepto de un soberano que crea el ordenamiento jurídico y que está por encima de él.

6 Para una genealogía de la noción de teología política, ver Duch (2014). Sobre las múltiples acepciones que dicho término adquiere en la observar de Schmitt, ver Böckenförde (1983).

7 Sobre esta analogía estructural entre la Iglesia católica y el Estado, ver Schmitt (2000); Dotti (2014) y Galli (2011).

En el fondo de este esquema subyace la concepción de que el proceso de secularización iniciado en la Modernidad supone una transferencia desde la teología hacia la teoría del Estado que permite legitimar la dimensión de lo político. Schmitt parece reconocer en el Estado a la institución que viene a continuar el legado histórico de la Iglesia católica ofreciendo una legitimación a la esfera de lo político. En definitiva, lo central es comprender que, detrás de toda estructura política, se puede hallar una imagen metafísica que la sustenta y que le da forma: “la imagen metafísica que de su mundo se forja una época determinada tiene la misma estructura que la forma de la organización política que esa época tiene por evidente” (2009: 44). Incluso la forma más exacerbada de anarquismo encierra una determinada concepción metafísica que la explica.

Varios años después, en 1969, Schmitt escribe *Teología política II*, texto dedicado a su amigo teólogo Hans Barion, cuyo propósito original consistía en combatir el intento de liquidación teológica de la teología política emprendido por Erik Peterson⁸. Mientras Schmitt trabajaba en el texto, en agosto de 1969, recibe una copia de *La legitimación...* de manos de su colega Gerd Giesler (Schmitz y Lepper, 2012a). Las tesis de Blumenberg sobre la secularización y sobre la legitimidad de la Edad Moderna, dirigidas polémicamente contra la teología política, motivaron a Schmitt a escribir una réplica en su epílogo.

Fiel al esquema presentado en *Teología política*, la crítica central de Schmitt apunta a develar el trasfondo metafísico inexplorado del propio 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» (2009: 123).

El movimiento conceptual de Blumenberg implicaría rechazar la teología política a través de una impugnación científica de todo funda-

8 Nos referimos aquí al ensayo *El monoteísmo como problema político* [1951], en el cual Peterson intenta impugnar la posibilidad de una teología política cristiana. Sobre la obra de Peterson y sobre este texto en particular, ver Uríbarri (1999). Sobre la disputa entre Schmitt y Peterson, ver Villacañas (2009).

mento religioso absoluto. Con ello, sin embargo, el hanseático desconoce el carácter igualmente absoluto del fundamento científico con el cual se opone a la teología. La crítica de Schmitt tiene como objetivo develar la concepción científicista que está detrás de la liquidación del absolutismo teológico y de la teología política (Navarrete Alonso, 2015).

Dicha concepción, no menos metafísica y absoluta que la propia teología, le permite a Blumenberg considerar a la Modernidad como una época que se legitima a sí misma, pero que, a ojos de Schmitt, solo consiste en un “autismo inmanente”, es decir, en una argumentación que, desde la inmanencia de la ciencia, rechaza toda trascendencia teológica, produciendo un autoapoderamiento ilegítimo, una autolegitimación injustificada. Blumenberg confunde legalidad con legitimidad y asume que la Modernidad puede justificarse con la fuerza de un procedimiento legal. Sacrifica a la teología en el altar de la ciencia y su devoción por la novedad, valorando solo aquello que emana del procedimiento científico, aquello que produce un conocimiento nuevo y desechando lo antiguo y desusado. Ignora, en última instancia, que el ser humano es un “ser doble religioso-mundano, espiritual-temporal” (2009: 121), un ser que ordena su vida y las instituciones de acuerdo con concepciones metafísicas, trascendentes.

En suma, la réplica de Schmitt al rechazo de Blumenberg hacia la teología política –y hacia la comprensión de la secularización que le subyace– recupera, en gran medida, el esquema planteado en la *Teología política* de 1922: con su desteologización de la Modernidad, Blumenberg echa a perder también el vínculo que anuda a la teología con lo político. A través de su reivindicación de la ciencia, valorativamente libre, entregada al progreso del desarrollo técnico, niega la legitimidad misma de la Modernidad, que es fruto de la transferencia conceptual desde lo teológico hacia lo político. Paralelamente a una desteologización, Blumenberg produce una despolitización que redundará en el elogio de una sociedad abocada al progreso resultante del desarrollo científico-técnico, cuya neutralización de lo político vuelve imposible una legitimación de la Edad Moderna⁹.

BLUMENBERG Y LA DENUNCIA DEL SUSTANCIALISMO HISTÓRICO DE LA TEOLOGÍA POLÍTICA

Blumenberg publica en 1988 la edición definitiva de su *La legitimación...* Desde su primera edición, en 1966, hasta su última publicación transcurren veintidós años, durante los cuales el hanseático se

9 Acerca de la neutralización de lo político, ver Schmitt (1991).

dedica a reflexionar sobre otros temas, si bien no abandona completamente la noción de secularización. En el transcurso de ese lapso, revisa y completa su obra recogiendo, entre otras cosas, la réplica que Schmitt realiza en el epílogo de su *Teología política II*. A causa de este hecho, en la edición final de *La legitimación...*, la teología política de Schmitt adquiere mayor relevancia, reforzada por la relación epistolar que ambos comienzan a tener a partir de 1971 (Blumenberg y Schmitt, 2012).

Asimismo, durante esos años, Blumenberg escribe una serie de manuscritos, editados póstumamente gracias a la revisión de sus archivos y su legado personal, entre los cuales se encuentran una serie de textos dedicados explícita o implícitamente a la obra de Carl Schmitt. Entre ellos, hay uno, titulado irónicamente *Teología política III*, que ofrece una clave de comprensión acerca de una preocupación común, compartida tanto por Blumenberg como por Schmitt¹⁰. Allí escribe el hanseático: “una teología política tendrá siempre la mirada dirigida a la posibilidad de producir o reproducir aquello que, después de todo, es el tema teológico central: lo absoluto” (Blumenberg y Schmitt, 2012: 115, traducción propia). De acuerdo con Blumenberg, la teología política schmittiana apunta, en última instancia, a restaurar una dimensión de lo absoluto que le permita superar o, al menos, atemperar los efectos perniciosos de aquello que ya está a la base de la concepción antropológica moderna de Hobbes: la falta como punto de partida de la naturaleza humana. Tanto Blumenberg como Schmitt comparten el diagnóstico de que la Modernidad pone en evidencia el carácter constitutivo de la precariedad del ser humano frente al mundo y lo absoluto. No obstante, disienten con respecto a la forma en que ella se hace cargo de esa falta: para Schmitt, el ser humano admite su dualidad constitutiva, e intenta restituir, en lo mundano, el vínculo que lo liga al orden divino; según Blumenberg, en cambio, el ser humano moderno asume la función de la teología y crea su propio

10 La historia de este texto es curiosa: en 1979, Blumenberg es invitado por Jacob Taubes, con quien había cofundado el grupo de investigación “Poética y hermenéutica”, a participar de un congreso sobre “La teología política como problema hermenéutico”. Aunque no se sabe a ciencia cierta, es posible que Reinhart Koselleck haya sugerido titular dicho evento con el nombre de “Teología política III” como una forma de homenajear el proyecto teórico de Schmitt, quien también había sido invitado. Schmitt, agradecido, declina la invitación a causa de su vejez y de su delicado estado de salud. Blumenberg, por su parte, también rechaza la invitación, alegando que se encontraba trabajando en otros temas, en un estado de clausura total. A cambio de su ausencia, Blumenberg envía un texto, al que titula con un tono mordaz “Teología política III”. (Blumenberg y Schmitt, 2012). Sobre el grupo “Poética y hermenéutica”, del cual Blumenberg era cofundador, ver: Assmann y Hartwich (2007).

mundo a través de metáforas que le permiten lidiar con lo absoluto. Ambas resoluciones, en definitiva, derivan de la heterogeneidad de sus lecturas con respecto a la secularización emprendida por la Edad Moderna.

No es casual, entonces, que Blumenberg comience el capítulo VIII de la primera parte de *La legitimación...*, titulado “Teología política I y II”, haciendo alusión al cambio de papeles que subyace al fenómeno de la secularización moderna. Es precisamente la inadvertencia de este reparto la causa de que aquello “que ya se había convertido en metafórico pueda ser tomado en un sentido literal” (Blumenberg, 2008: 91). Con esa frase, el hanseático nos proporciona la clave que anima su lectura de la teología política de Schmitt. Su problema consiste en que toma al pie de la letra un recurso lingüístico cuya función es, a esta altura, meramente metafórica. Todas las diferencias fundamentales entre Blumenberg y Schmitt proceden, por lo tanto, de su distancia hermenéutica con respecto al carácter de la dimensión del absolutismo teológico en la Modernidad. Blumenberg observa que la teología política de Schmitt extravía el verdadero sentido de la secularización, al identificar una transferencia sustancial en las analogías entre conceptos teológicos medievales y conceptos políticos modernos:

Desde este punto de vista, es seguramente correcto decir que la acentuación de los casos límites y los estados de excepción insiste en una función del Estado que ha tenido que venir del fracaso de la Ilustración; pero esto no tiene por qué significar que se ha de recurrir espontáneamente a la conceptualización *anterior* a la Ilustración, repitiéndola en su forma *secularizada*. Me parece que detrás de esa frase de que los conceptos pregnantes de la teoría moderna son conceptos teológicos secularizados se encontraría una tipología dualista de las situaciones, más que una visión de la historia, como lo afirma Carl Schmitt con su explicación de que tales conceptos han sido «transferidos de la teología a la doctrina del Estado». Un ejemplo de ello sería el hecho de que «el Dios todopoderoso se ha transformado en el legislador omnipotente» [...] Justamente las analogías no son, precisamente, transformaciones. Si todo recurso metafórico al tesoro lingüístico de la teología en el tema dinástico fuera una *secularización*, entendida en el sentido de una transformación, entonces topariamos de inmediato con toda una masa de secularizaciones, que tendrían que llevar el título de *románticas* (Blumenberg, 2008: 94).

La nostalgia romántica de Schmitt hacia el orden de la teología medieval lo induce a considerar como transformaciones de la sustancia

teológica a operaciones conceptuales que son simples analogías. Blumenberg no niega que en la Edad Moderna todavía sobreviven vestigios del lenguaje sagrado, pero éstos se conservan, a lo sumo, como metáforas que permiten legitimar el carácter novedoso de los conceptos modernos.

Por su parte, la noción de legitimidad, en la cual Schmitt se apoya para criticar la exégesis de la secularización de Blumenberg, solo puede ser la contracara de una legalidad inmanente si remite a “una conexión fundacional diacrónica, históricamente horizontal, que, desde el fondo del tiempo, por decirlo así, produce el carácter inviolable de los distintos órdenes” (Blumenberg, 2008: 98). Únicamente en la medida en que supongamos la existencia de una continuidad histórica, que conecta a la Edad Media con la Modernidad, es que podemos identificar que la legitimidad de la Edad Moderna descansa en su continuidad respecto de su prehistoria teológica. Por lo mismo, como señala Blumenberg, a “Carl Schmitt tiene que parecerle paradójico que la legitimidad de una época consista en su discontinuidad respecto a su prehistoria”. Esta paradoja “no le permite creer que podría debatirse algo distinto de la mera legalidad respecto a una razón hipostatizada dotada de una serie de leyes positivas” (2008: 98).

La concepción de la Edad Moderna como una época que logra legitimarse a través de un proceso de autoafirmación que cancela su deuda con el pasado y que se independiza de la teología medieval, no puede menos que irritar a Schmitt, quien hace de esa conexión y continuidad histórica el fundamento de su interpretación de la secularización y de su teología política:

He aquí el núcleo de la diferencia: para el teórico del Estado que es Carl Schmitt la secularización es una categoría de la legitimidad. Es aquella la que abriría, para los presentes amenazados por su contingencia, la dimensión profunda de la historia. Crearía una identidad histórica, y lo de menos es que lo haga «con otros recursos». Un modelo de secularización es esa misma *teología política*, cuya denominación, por muy integrada que se crea en la tradición, no hace sino ocultar que lo que se quiere decir es una *teología como política* (Blumenberg, 2008: 98-99).

En el fondo de la teología política, el filósofo de Lübeck identifica las huellas de un sustancialismo histórico que comprende a la Modernidad como portadora de una sustancia teológica oculta (Monod, 2015), la permanencia de lo teológico en lo político, que permite trazar una identidad histórica entre la teología medieval de la Edad Media y la teoría del Estado de la Edad Moderna. Como resultado de esta conti-

nidad histórica, Schmitt emprende una teologización de la política, es decir, una absolutización de la política, que interpreta “la fenomenalidad teológica de los conceptos políticos como consecuencia de la cualidad absoluta de las realidades políticas” (Blumenberg, 2008: 93-94). La evocación romántica del antiguo orden teológico medieval invita a Schmitt a convertir lo político en una nueva teología, a hacer de la teología política una política teológica.

CONCLUSIÓN: DE LA TEOLOGÍA POLÍTICA A LA TEOLOGÍA METAFÓRICA

Blumenberg parece no dejar lugar a dudas con respecto a la inscripción de la teología política dentro del marco más amplio de la secularización, comprendida como un proceso de transferencia de contenidos teológicos al plano mundano de la realidad política. La teología política constituiría “la forma más fuerte del teorema de la secularización”, a través de la cual lo político adquiere el carácter absoluto que ostentaba la teología (Blumenberg, 2008: 93).

No obstante, el propio Blumenberg registra en algunos pasajes de *Teología política II* cierta ambigüedad en la caracterización schmittiana de la teología política que lo acerca a una comprensión metafórica de la secularización. Schmitt, en una de sus últimas páginas dedicadas a impugnar la liquidación teológica de Peterson, coloca una nota al pie en la que modera el carácter taxativo de su teología política. Allí afirma que todo lo que ha dicho sobre la teología política “son manifestaciones de un jurista sobre una afinidad estructural entre los conceptos teológicos y los conceptos jurídicos que se impone en la teoría y la práctica del derecho” (2009: 117). Blumenberg recupera esta cita, para afirmar que, si bien Schmitt traza una analogía estructural, no enuncia a partir de ello “ninguna otra afirmación sobre la procedencia de una estructura a partir de la otra, o bien de ambas a partir de una forma previa común” (2008: 96). Esa misma vacilación se pone en evidencia en su réplica a *La legitimación...*, en donde, según Blumenberg, se clarifica la conexión entre la secularización y la legitimidad “por haber hecho retroceder él mismo últimamente hacia un plano más oscuro su dependencia teórica de esa figura fundamental que es la secularización, en cuanto *medio de ayuda* para el tratamiento de la temática de la legitimidad” (2009: 100).

Estas dudas que presenta Schmitt con respecto a formulaciones más definitivas y extremas de su teología política permiten atribuir mayor valor hermenéutico a la identificación de la teología política como teología metafórica que propone Blumenberg (2008: 102). Esta apreciación es reforzada por el propio Schmitt, quien en *Teología política II* –tal vez influenciado por el ensayo de Blumenberg– emparenta

las imágenes religiosas y metafísicas que sobreviven en la esfera jurídico-política con recursos lingüísticos y retóricos que el ser humano emplea para poder comprenderse a sí mismo y al mundo que lo rodea:

Topisch recogió en tres categorías las complejas interconexiones verticales y horizontales de la realidad política con las nociones e imágenes religiosas. La mezcla de símbolos y alegorías, de paralelos y analogías, de metáforas, proyecciones y reyecciones de una esfera a otra puede ser sociomórfica, biomórfica o tecnomórfica. Esto no proporciona una solución al problema de la conexión, pero sí una morfología de la metafórica, una primera catalogación que ordena los fenómenos dentro de los numerosos «reflejos» y «contrarreflejos» con que nos encontramos aquí. Mientras el ser humano sea un ser antropomórfico, es decir, un ser similar a lo humano, se comprenderá a sí mismo y a sus relaciones con sus semejantes mediante esas «imágenes». [...] Las proyecciones ingenuas, las fantasías numinosas, las reducciones reflexivas de lo desconocido a lo conocido, las analogías del ser y el aparecer, las superestructuras ideológicas sobre una estructura: todas estas cosas se reúnen en el ámbito inmenso y polimórfico de la teología política o de la metafísica política (2009: 80).

De este modo, se restablece el punto de acercamiento entre Blumenberg y Schmitt. La teología política podría ser interpretada como una forma más de esas metáforas absolutas de las que nos habla el hanseático en *Paradigmas para una metaforología*. La teología política, en tanto tal, permitiría lidiar con la fuerza inhóspita de una realidad tan absoluta como el propio Dios nominalista. Otorgaría un sentido y una orientación al mundo, lograría darle nombre a una realidad por sí misma inconceptualizable. Proporcionaría, en definitiva, la posibilidad de representar “el siempre inexperimentable, siempre inabarcable todo de la realidad” (Blumenberg, 2003: 63).

A fin de cuentas, detrás de ambas interpretaciones de la secularización, puede divisarse un mismo punto de partida fundamental: la precariedad del ser humano tras el “vaciamiento de lo absoluto” (Schmitz y Lepper, 2012a: 219). Frente a esta situación, Schmitt, bien por nostalgia o bien por terror ante un proceso de tecnificación en el que avizora la destrucción de la humanidad, opta por intentar restituir la conexión con la tradición y las imágenes metafísicas de la teología. Blumenberg, por el contrario, reconoce en el proceso de autoafirmación humana el fin de la garantía absoluta proporcionada por Dios. Pero la desaparición de la metafísica no abre el camino a un racionalismo puro del concepto, sino al descubrimiento de que, más allá de la precariedad, somos seres metafóricos: “a menudo, la metafísica se

nos mostró como metafórica tomada al pie de la letra; la desaparición de la metafísica llama de nuevo a la metafórica a ocupar su lugar” (2003: 257).

Con todo, el gesto de Blumenberg de compatibilizar la metaforología con la teología política mediante una teología metafórica, ¿acaso no corre el riesgo de cercenar la especificidad de cada una de estas apuestas? En otros términos, el intento de compaginar ambas perspectivas, ¿no diluye la capacidad de la teología política de identificar, en cada entramado conceptual, el fondo metafísico que la sustenta y la dimensión política que la caracteriza? Asimismo, la pretensión de armonizarlas, ¿no restringe la capacidad de la metaforología para ofrecer una visión más acabada del desarrollo histórico, que no invoca al fantasma de un poder inescrutable y omnipotente, sino que reconoce en la historia las huellas de nuestras propias metáforas?

BIBLIOGRAFÍA

- Assmann, Aleida; Assmann, Jan y Hartwich, Wolf-Daniel (2007). “Introducción” en *Del culto a la cultura*. Jacob Taubes. Buenos Aires: Katz.
- Blumenberg, Hans (2003). *Paradigmas para una metaforología*. Madrid: Trotta
- Blumenberg, Hans (2008). *La legitimación de la Edad Moderna*. Valencia: Pre-Textos.
- Blumenberg, Hans y Schmitt, Carl (2012). *L'enigma della modernità*. Roma-Bari: Laterza.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang (1983). “Politische Theorie und politische Theologie. Bemerkungen zu ihrem gegenwärtigen Verhältnis” en *Religionstheorie und Politische Theologie. I: Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*. Jacob Taubes (ed.). Múnich/Paderborn: W.Fink-F.Schöningh.
- Duch, Lluís (2014). *Religión y política*. Barcelona: Fragmenta editorial.
- Frade Blas, Mario (2015). *Hans Blumenberg y Carl Schmitt: secularización política y reocupación retórica*. Tesis de doctorado, Universidad Carlos III de Madrid, España.
- Galli, Carlo (2011). *La mirada de Jano*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Ludueña Romandini, Fabián (2010). “Introducción. El precio de la apocalíptica” en *Escatología occidental*. Jacob Taubes. Buenos Aires: Miño y Dávila.

- Monod, Jean-Claude (2015). *La querrela de la secularización*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Navarrete Alonso, Roberto (2015). “Teología política y Modernidad: Peterson, Blumenberg y Schmitt” en *Revista Internacional de Filosofía*, N. 65.
- Peterson, Erik (1999). *El monoteísmo como problema político*. Madrid: Trotta
- Schmitt, Carl (2009). *Teología política*. Madrid: Trotta.
- Schmitt, Carl (2000) *Catolicismo romano y forma política*. Madrid: Tecnos.
- Schmitt, Carl (1991). *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza.
- Schmitz, Alexander y Lepper, Marcel (2012a). “Lógica delle divergenze e tracce di comunanze. Hans Blumenberg e Carl Schmitt” en *L'enigma della modernità*. Hans Blumenberg y Carl Schmitt. Roma-Bari: Laterza.
- Schmitz, Alexander y Lepper, Marcel (2012b). “Premessa” en *L'enigma della modernità*. Hans Blumenberg y Carl Schmitt. Roma-Bari: Laterza.
- Uríbarri, Gabino (1999). “Introducción. Erik Peterson. Teología y escatología” en *El monoteísmo como problema político*. Erik Peterson. Madrid: Trotta.
- Villacañas, José Luis (2009). “La leyenda de la liquidación de la teología política” en *Teología política*. Carl Schmitt. Madrid: Trotta.
- Wetz, Franz Josef (1996). *Hans Blumenberg. La Modernidad y sus metáforas*. Valencia: Edicions Alfons el Magnànim.