

Rosanovich, Damián J. “¿Secularización o autoafirmación? Dos hipótesis sobre el origen de la modernidad”, *Conceptos Históricos*, Año 7, N° 12, pp. 64-99.

RESUMEN

En el presente trabajo se estudia el debate acerca del teorema de la secularización, con especial énfasis en las teorizaciones de Carl Schmitt y de Hans Blumenberg. La relevancia y el alcance del mismo no sólo abarca la teoría de la historia y, en particular, la historia conceptual, sino que, en virtud de su potencial, alcanza la totalidad de las ciencias humanas. De igual modo, el así llamado *debate* sobre la secularización ha reexpuesto las controversias acerca del origen de la modernidad y sus postrimerías. Este texto recupera los orígenes del término secularización, los usos explícitos e implícitos en la modernidad y los debates en torno a la canónica formulación schmittiana de su *Teología Política I*, de 1922. Posteriormente lleva a cabo una evaluación crítica de la conocida intervención de Blumenberg bajo la hipótesis de que se trataría de un malentendido entre ambos autores, para finalmente justipreciarla a la luz del aporte de Koselleck, que podría ser considerado en este contexto como una *via di mezzo*. ¿Existe realmente un debate sobre el teorema de la secularización? ¿En qué sentido puede ser comprendido como un auténtico “teorema”? ¿Qué tipo de status tiene el saber de la teología política? Nuestro trabajo fija una posición frente a este debate, al mismo tiempo que intenta deslindar algunas conclusiones especulativas respecto de la necesidad de profundizar las indagaciones teológico-políticas en torno a la filosofía del Estado, a los efectos de comprender la crisis de la estatalidad barroca en la era de las masas.

Palabras clave: *Secularización, Modernidad, Teología política, Estado.*

Secularisation or Self-Assertion? Two Hypotheses on the Origin of Modernity

ABSTRACT

This article studies the debate on the secularization theorem, with special emphasis on the theorizations developed by Carl Schmitt and Hans Blumenberg. Its relevance and scope is of interest not only to the theory of history—and in particular to conceptual history—, but, by virtue of its significance, to the human sciences as a whole. For the so-called *debate* on secularization has brought to the fore controversies about the origin of modernity and its aftermath. The article first traces the origins of the word secularization, its explicit and implicit uses in modernity, and the debates surrounding Schmitt’s canonical formulation in his *Political Theology I*, published in 1922. This is followed by a critical assessment of Blumenberg’s well-known contribution, suggesting that it was rather a misunderstanding between the two authors. Finally, the so-called debate is analyzed in the light of Koselleck’s contribution, which may be seen in this context as a *via di mezzo*. Is there really a debate on the theorem of secularization? In what sense can it be understood as a genuine “theorem”? What kind of status does the knowledge provided by political theology have? This article takes a stance in this debate, and, at the same time, attempts to draw some speculative conclusions about the need to deepen theological-political investigations into the philosophy of the State in order to understand the crisis of baroque statehood in the age of the masses.

Keywords: *Secularization, Modernity, Political Theology, State.*

Recibido el 28 de marzo de 2021

Aceptado el 8 de julio de 2021

¿Secularización o autoafirmación?

Dos hipótesis sobre el origen de la modernidad

Damián J. Rosanovich

drosanovich@unsam.edu.ar

Universidad Nacional de San Martín, Argentina

“Pensar el derecho es pensar lo normativo en situaciones determinadas (ante todo: en una espacialidad históricamente específica) y no abstracciones, que encuentran tanto mayor consenso cuanto mayor es su vaguedad y genericidad”.
JORGE EUGENIO DOTTI



Bajo la cifra de la *teología política*, hace cien años, Carl Schmitt acuñó una tesis que habría de ser largamente discutida durante el siglo XX. Según ella, “Todos los conceptos sobresalientes de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados”.¹ Esta afirmación provocó la reflexión de numerosos autores a lo largo del siglo XX, con los cuales el jurista alemán emprendería un

1 Carl Schmitt. *Politische Theologie I. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. Berlin, Duncker & Humblot, [1922] 1979, p. 43: “Alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre sind säkularisierte theologische Begriffe”. A menos que se indique lo contrario, todas las traducciones son nuestras. Sobre la cuestión de la “secularización” nos remitimos a la siguiente bibliografía: Hermann Lübbe. “Säkularisierung als geschichtsphilosophische Kategorie”, en Helmut Kuhn y Franz Wiedmann (comps.): *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt*. München, Anton Pustet, 1964, pp. 221-239; Werner Conze, Hans-Wolfgang Strätz y Hermann Zabel. “Säkularisation, Säkularisierung”, en Otto Brunner, Werner Conze y Reinhart Koselleck (eds.): *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. 8 vols. Stuttgart, Klett-Cotta, 1972-1997, t. V, pp. 789-829; Giacomo Marramao. *Cielo y tierra. Genealogía de la secularización*. Barcelona, Paidós, 1998; Monod, Jean-Claude. *La querrela de la secularización. De Hegel a Blumenberg*. Madrid, Amorrortu, 2015; Giuseppe Duso. “Teología política e secolarizzazione moderna”, en Michele Basso y Mario Piccinini (eds.): *Dottrine politiche, concetti, comunità di discorso. In dialogo con Merio Scattola*. Bologna, Università di Bologna, 2020, pp. 39-62; Ernst Müller y Falko Schmieder. “Metaphorologie, Säkularisierungsdebatte”, en Id.: *Begriffsgeschichte und Historische Semantik*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2016, pp. 149-168; Christiane Frey, Uwe Hebekus y David Martyn. *Säkularisierung. Grundagentexte zur Theoriegeschichte*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2020; Weidner, Daniel. “Säkularisierung”, en Robert Buch y Daniel Weidner: *Blumenberg lesen*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2014, pp. 245-259.

diálogo explícito. Entre ellos vale la pena mencionar a Erik Peterson, Jacob Taubes, Karl Löwith, Leo Strauss, Hans Barion, Reinhart Koselleck o, finalmente, Hans Blumenberg, a quien fuera dedicado el epílogo de *Teología Política II*, aparecido en 1970.²

Como parte de este diálogo en torno a la secularización, y como ampliación de una conferencia pronunciada en 1962,³ Hans Blumenberg publica en 1966 el voluminoso tratado *La legitimidad de la Edad Moderna*,⁴ en donde tipifica la secularización –i.e. la tesis según la cual el pensamiento moderno sería dependiente de transformaciones procedentes del Medioevo– como una categoría de “ilegitimidad histórica”. La confrontación entre Schmitt y Blumenberg no solamente aspira a recuperar la *vexata quaestio* sobre la continuidad y discontinuidad de lo moderno, sobre la querrela entre antiguos y modernos, sino que va mucho más allá: en particular busca dar cuenta desde una perspectiva genealógica de los derroteros nihilistas de la modernidad en medio del caos del siglo XX europeo. De esta manera, la secularización, el debate con el gnosticismo, la escatología y fin de los tiempos no constituye meramente una lectura sobre la transformación de una *forma mentis* sino la clave para pensar la crisis de la estatalidad clásica y de las ciencias modernas, del humanismo, y de la definitiva consagración de la técnica y de la economía como *Zentralgebiet* de nuestro horizonte contemporáneo. En el ocaso de la modernidad, el debate sobre su origen busca echar luz sobre el incierto curso de la cultura europea de posguerra. No es posible pensar las postrimerías de la modernidad sin tener presente su origen histórico-conceptual. Como veremos, es en la secularización en donde este preciso debate encuentra el gozne para pensar las transformaciones que

2 Si bien la referencia a Schmitt como creador de la *cifra* suele ser recurrente, él mismo toma distancia de esta atribución. En una carta dirigida a Koselleck, afirma que habría sido Max Weber quien habría acuñado el término. Sin embargo, si bien el sociólogo de Erfurt desarrolla el conocido concepto de “desencantamiento [*Entzauberung*]”, no utiliza la noción de “Säkularisation” en su clásico estudio sobre la ética protestante. Schmitt escribe en 1976: “él [Nicolaus Sombart] oculta que Max Weber ha sido para mí el fundador de la teología política”. Ver Schmitt, Carl; y Reinhart Koselleck. *Der Briefwechsel (1953-1983)*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2019, p. 303.

3 Ver Hans Blumenberg. “‘Säkularisation’. Kritik einer Kategorie historischer Illegitimität”, en Helmut Kuhn y Franz Wiedmann (comps.): *Die Philosophie und die Frage...*, pp. 240-265. Este mismo volumen incluye el célebre texto de Hermann Lübbe. “Säkularisierung als Geschichtsphilosophische Kategorie” (pp. 221-239), aparecido como opúsculo en 1964, junto con contribuciones no menos destacadas de Eric Voegelin, Karl Löwith, Theodor Adorno, Hans R. Jauss, Helmut Schelsky y Jürgen Habermas, entre otros.

4 Si bien la primera edición del texto es de 1966, luego del intercambio epistolar con Schmitt entre 1971 y 1974 (a raíz del postfacio dedicado en *Teología Política II*), Blumenberg realiza modificaciones significativas en la segunda edición de 1974, particularmente en la confrontación con el teorema de la secularización. La edición de la correspondencia entre Blumenberg y Schmitt contiene como anexo estos textos. Ver Hans Blumenberg y Carl Schmitt. *Briefwechsel (1971-1978)*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2007, pp. 15-86.

la modernidad experimenta en la era de las masas. En nuestro trabajo desarrollaremos la hipótesis de que la crítica del filósofo de Lübeck se encuentra fundada en malentendido, que se desprende de las premisas implícitas presentes en la primera parte del citado tratado. En efecto, por un lado Blumenberg lleva a cabo una fuerte crítica que obliga a los defensores del teorema de la secularización a precisar con agudeza sus aseveraciones. Con todo, el núcleo duro de la tesis schmittiana, como veremos, no se encuentra precisamente en el radio de tiro de estas objeciones.

II.

Morfológicamente, el término “secularización” como tal procede del latín *saeculum*, “mundo”, referido a la distinción cristiana entre “regla” y “siglo”.⁵ Esta diferencia de naturaleza teológica expone la distinción entre la vida monacal y la mundana, la cual tiene su correlato jurídico-canónico y civil.⁶ A partir de este binomio es pensada la distinción en el orden del ser entre la realeza de Cristo y cualquier realeza temporal. Como señala Jean-Claude Monod: “Los usos filosóficos de la categoría de secularización apuntarán, con frecuencia, a la repatriación hacia el mundo terrenal, hacia el mundo presente y político, de lo que en el anuncio evangélico aparecía nada más que como promesa salvífica”.⁷

No es sino hasta el siglo XVI cuando aparecerán los neologismos franceses “*séculariser*” (1586) y “*sécularisation*” (1559). Una referencia de importancia está presente también en las negociaciones en torno a la Paz de Westfalia, en 1648.⁸ Empero, recién en 1690 leemos con más claridad el término en el *Diccionario* de Furetière, cuando hallamos una definición del vocablo en un contexto jurídico, no filosófico:

Acción por la cual se convierte en secular una persona o un lugar regular. Las secularizaciones de las Abadías de Clerac, Vizelay y otras fueron realizadas por

5 Ver Christiane Frey, Uwe Hebekus y David Martyn. *Säkularisierung...*, pp. 14 y ss. Por razones de espacio, no podemos detenernos aquí en el significado testamentario y patristico del término en cuestión. Ver Alfred Ernout, y Antoine Meillet. *Dictionnaire etymologique de la langue latine. Histoire des mots*. Paris, Klincksieck, 2001, pp. 587-588.

6 Ver Werner Conze, Hans-Wolfgang Strätz y Hermann Zabel. “Säkularisation, Säkularisierung...”, pp. 795-796.

7 Jean-Claude Monod. *La querrela de la secularización...*, p. 26.

8 Hans-Wolfgang Schätz ha discutido la tesis de Johann Gottfried von Meierns (repetida acriticamente), quien en su *Acta Pacis Westphalicae Publica*, de 1734, afirmaba que el término “secularización” habría sido utilizado por primera vez en los tratados de la Paz de Westfalia. Ver Werner Conze, Hans-Wolfgang Strätz y Hermann Zabel. “Säkularisation, Säkularisierung...”, p. 792.

la autoridad del Papa. Este religioso ha obtenido un Breve [pontificio] de secularización, que lo exime de sus votos.⁹

Aquí se patentiza la dicotomía teológica entre regla y siglo, que no había perdido vigencia alguna a fines del siglo XVII. Asimismo, la *Encyclopédie*, en 1765, presenta referencias inequívocas al matiz del término:

es la acción de hacer secular a un religioso, un beneficio o un lugar que era regular [...] Sería deseable que [Alemania] recurriese a la secularización para sacar de las manos de los eclesiásticos bienes que la ignorancia y la superstición prodigaron en otro tiempo a hombres a quienes el poder y la grandeza temporales apartan de las funciones del ministerio sagrado, a las que se deben por entero.¹⁰

Aquí es claro el desplazamiento del acto de quien podría llevar a cabo el proceso de secularización. Ya no es un fenómeno realizado por el Papa, sino por el monarca, precisamente en contra de los intereses eclesiásticos, sentido mucho más cercano a las resignificaciones filosóficas que presentará el término en el curso del siglo XIX.

III

Como ha señalado John Neville Figgis, “con la excepción de Hobbes, todos los teóricos políticos hasta los finales del siglo XVII, o bien toman la religión como base de sus sistemas, o bien enfocan el problema desde el punto de vista de la defensa o supremacía de una determinada confesión”.¹¹ En efecto, a diferencia de las teorías políticas precedentes, la tradición del iusnaturalismo moderno inaugurada con Hobbes teoriza la obediencia y las instituciones políticas sin necesidad de apelar a las Sagradas Escrituras como un argumento de autoridad. Por supuesto, la religión y la Biblia ocupan un lugar central, y consecuentemente, constituyen el sistema normativo por excelencia al cual referirse para poder dar cuenta de las relaciones interindividuales y la normatividad contenida en ellas, al interior de una comunidad política. Sin embargo, las Escrituras ya no aparecen como el pilar fundacional al cual remitirse, sino que, ante

9 Werner Conze, Hans-Wolfgang Strätz y Hermann Zabel. “Säkularisation, Säkularisierung...”, p. 793: “Action par laquelle d’une personne ou d’un lieu regulier, on en fait un seculier. Les sécularisations des Abbayes de Clerac, de Vizelay, et autres, on esté faites par l’autorité du Pape. Ce Religieux a obtenu un Bref de secularisation, qui le dispense de ses voeux”. Las cursivas son del Diccionario.

10 Denis Diderot y Jean le Rond D’Alembert (eds.). *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences des arts et des métiers*. 28 tomos. Paris, Le Breton, 1751-1765, t. XIV, p. 883.

11 John Neville Figgis. *El derecho divino de los reyes*. México, Fondo de Cultura Económica, [1896] 1982, p. 171.

todo, su apelación busca hacer ostensible que el Estado como tal no sólo no es incompatible con ellas, sino que además es absolutamente congruente. Con otras palabras, el Estado hace posible ser un buen cristiano, comportarse de acuerdo a los dogmas de las Escrituras, y simultáneamente, tolerar a quienes prediquen otras confesiones, siempre y cuando respeten la ley civil y, por supuesto, profesen una ética estatal que, en la práctica, implique reconocer la publicidad y la autoridad del Estado como último intérprete de los conflictos al interior de la comunidad política. Asimismo, Hobbes no apela a la historia inglesa o europea para poder justificar las relaciones de dominación legítimas al interior de un espacio político, sino que, por el contrario, los rasgos del orden público no han de desprenderse sino de las determinaciones racionales de aquello que, en la construcción teórica de la filosofía del Estado, aparece como características fundamentales del orden institucional (*v. g.* estado de naturaleza, pacto, Estado, soberanía, representación política, etc.).¹²

Este desplazamiento de la religión no implica, de ningún modo, que deje de ser un tema de máxima atención. En efecto, Rousseau escribe en *El contrato social* que “jamás se fundó Estado alguno en el cual la religión no sirviera como fundamento”.¹³ A pesar de ser un crítico de Hobbes, el pensador ginebrino reconoce su estatura teórica precisamente en el momento eclesiológico de la religión civil, en donde se pone en juego el auténtico alcance de la teoría de la soberanía y de la representación política, y su filiación con el filósofo de Malmesbury.

12 Aquí es interesante señalar que la teoría política de Hobbes, respecto de la cual es posible reconducir el Estado Constitucional del siglo XIX, se confronta en su época con otras teorías que poseen desarrollos conceptuales claramente *incompatibles*, como la teoría iusfilosófica del teólogo calvinista Johannes Althusius, cuya doctrina de la representación política debe dar cuenta de intereses estamentales precedentes a la representación; o con la teoría de la soberanía mixta del obispo anglicano William Warburton, para quien la soberanía no debía ser considerada de manera absoluta, sino que debía compartirse entre el poder terrenal y el poder eclesiástico, el cual debía tener un escaño especial en el Parlamento. Sobre estas teorías. Ver Johannes Althusius. *Politica: methodice digesta atque exemplis sacris profanis illustrata*. Aalen, Scientia, [1614] 1981; William Warburton. “The Alliance between Church and State: Or the Necessity and Equity of an Established Religion, and a Test-Law, Demonstrated in Three Books”, en Id.: *The Works of the Right Reverend William Warburton, Lord Bishop of Gloucester*. 7 tomos. London, John Nichols, 1778, t. IV, pp. 1-331. Acerca de estas teorías, ver Duso, Giuseppe. “El gobierno y el orden de las asociaciones: la teoría política de Althusius”, en Id.: *El poder. Para una historia de la filosofía política moderna*. México, Siglo XXI, 2005, pp. 61-75; nuestro trabajo “Civil Religion. The Controversy between William Warburton and Jean-Jacques Rousseau”, *Archiv für Begriffsgeschichte*, N° 60/61, 2020, pp. 121-140. Sobre el mencionado linaje hobbesiano del Estado Constitucional, ver Pierre Crétois. *Le Renversement de l'individualisme possessif. De Hobbes à l'État social*. Paris, Garnier, 2014.

13 El párrafo anterior: “De todos los autores cristianos, el filósofo Hobbes es el único que ha visto correctamente el mal y el remedio, que ha osado proponer reunir las dos cabezas del águila, y reducir todo a la unidad política, sin la cual jamás Estado ni gobierno estará bien constituido”. Ver Jean-Jacques Rousseau. *Du Contrat social ou principes du droit politique* (1762), en Id.: *Œuvres complètes*. 5 tomos. Paris, Gallimard, 1959-1995, t. III, pp. 347-470, acá libro iv, cap. 8, p. 464.

La Revolución Francesa es un hecho de relevancia para nuestra argumentación, puesto que impone la necesidad de ofrecer una justificación *teórica* —y no meramente moral o política— para los acontecimientos implicados en ella. ¿Cómo fundamentar la intervención del ser humano en el curso de la historia, introduciendo una violencia que aniquile físicamente al adversario, a los efectos realizar una libertad colectiva e individual que *prima facie* no pueda ser alcanzada de otro modo? Aquí es posible encontrar dos grandes respuestas: por un lado, en su célebre Prefacio a los *Principios de la Filosofía del Derecho* (1821), Hegel sentenció de manera elocuente que la tarea de la filosofía no tenía que ver con afirmar *cómo debía ser el mundo* sino que, por el contrario, debía ofrecer una comprensión del mismo; y que gran parte de los inconvenientes y de las discusiones en la historia de la filosofía y de la ciencia se debían precisamente a este problema. En este sentido, no se trata sólo de un discurso sobre el pasado o sobre el presente, sino que ello implica llevar a cabo las necesarias advertencias acerca del curso de los acontecimientos contemporáneos, y en particular, de la orientación que *rebus sic stantibus* han de proseguir: “El búho de Minerva alza su vuelo recién en el ocaso”. No casualmente esta reflexión aparece asociada a su interpretación de la Revolución Francesa, y a la posibilidad de que ocurran nuevas revoluciones en Europa. En efecto, los acontecimientos surgidos en 1789 no son interpretados a la luz de un despertar de la conciencia del pueblo francés o de Europa, sino como el resultado de la historia del Antiguo Régimen. En este sentido, la revolución aparece más como un resultado de los sucesos precedentes que como producto de una intervención individual o colectiva en el curso de la historia. De la misma manera, en el último texto escrito por Hegel, en su célebre *Reform Bill*, el filósofo de Stuttgart denuncia con preocupación las graves distorsiones presentes en la representación política inglesa, y consecuentemente, la corrupción a la cual se halla sometido ese sistema. Su tesis, en 1831, es que, si no hay una reforma que modifique el sistema representativo, la consecuencia a esperar será una revolución.¹⁴

14 La reforma en cuestión tendrá lugar en 1832. *In extenso*, la cita de Hegel reza: “Si, no obstante, el proyecto debiera, más aún por su principio que por sus disposiciones, abrir a los principios enfrentados al sistema hasta ahora vigente el camino al Parlamento, y con ello al centro del poder gubernativo, de modo que, con más significado del que pudieron recabar los reformadores radicales habidos hasta la fecha, pudieran allí mismo entrar en escena, la lucha amenazaría con hacerse tanto más peligrosa por cuanto entre los intereses de los privilegios positivos y las exigencias de la libertad más real no habría ningún poder superior mediador para contenerlos y confrontarlos, a causa de que aquí el elemento monárquico carece del poder por el que otros Estados pudieron agradecerle el tránsito de la legislación anterior fundada solo en derechos positivos a una basada en los principios de la libertad real; tránsito, por cierto, mantenido libre de conmoción, violencia y robo. El otro poder sería el pueblo; y una oposición construida sobre un fundamento ajeno hasta ahora a la composición del Parlamento, que no se sintiera en el Parlamento a la altura del partido enfrentado, podría

Marx, por su parte, habrá de cifrar la necesidad de la revolución en la comprensión *científica* de la historia, de sus elementos *indeconstruibles*: las relaciones de dominación. La filosofía ha de ser la encargada de efectuar la crítica de la religión, para luego desenmascarar las formas profanas de autoalienación. Sostiene el filósofo de Trier: “Una revolución radical sólo puede ser la revolución de las necesidades radicales”.¹⁵ Mientras que la revolución parcial es política, la revolución radical es la que verdaderamente promueve la emancipación del ser humano. En su célebre pasaje afirma:

Una vez desaparecida la *verdad del más allá*, la tarea de la historia es establecer la *verdad del más acá*. Una vez desenmascarada la forma sagrada de la autoalienación humana, la tarea de la filosofía que esté al servicio de la historia ha de consistir, ante todo, en desenmascarar esa autoalienación bajo sus formas profanas. La *crítica del cielo* se transforma así en crítica de la tierra, la *crítica de la religión* en *crítica del derecho*, la *crítica de la teología* en *crítica de la política*.¹⁶

Frente a la función crepuscular del búho de Minerva, ha de ser el gallo galo quien anuncie la revolución. La tarea del desenmascaramiento sólo puede ser llevada a cabo por el ser humano —nunca por procesos históricos impersonales— en el maridaje establecido entre la acción revolucionaria y el tándem *historia/filosofía*. Sólo a través de esta articulación virtuosa ha de ser posible la cinética necesaria para alcanzar *la verdad*, formular en consecuencia la crítica correspondiente, y llevar a cabo la única revolución posible de conducir a la emancipación del ser humano.

De cara a estas consideraciones, aparecen los autores contrarrevolucionarios interpretados en torno a la idea de la *contrasecularización*. En sus *Consideraciones sobre Francia*, Joseph de Maistre indica:

Todas las instituciones imaginables reposan sobre una idea religiosa, o de otro modo no hacen más que pasar. Son fuertes y duraderas en la medida en que están *divinizadas* [...] No solamente la razón humana, o lo que se llama la *filosofía* [...] no puede suplir a esas bases que se llaman *supersticiosas*, sin saber lo que se dice, sino que, por el contrario, la filosofía es una potencia esencialmente desorganizadora.¹⁷

ser seducida a buscar en el pueblo sus fuerzas y, entonces, a suscitar, en vez de una reforma, una revolución”. Ver Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Über die englische Reformbill* (1831), en Id.: *Politische Schriften*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1966, pp. 277-321, acá pp. 320-321.

15 Agrega Marx: “¿En qué radica una revolución parcial, simplemente política? En que una parte de la sociedad burguesa se emancipa y alcanza la dominación universal”, Marx, K., “Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie”. Ver Karl Marx. *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* (1843), en Id. y Friedrich Engels: *Gesamtausgabe*. 32 tomos. Berlin, Dietz Verlag, 1976, t. 2, pp. 170-183, acá pp. 178-179.

16 Karl Marx. *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie...*, p. 171.

17 Joseph De Maistre. *Considérations sur la France* (1796), en Id.: *Œuvres*. Paris, Robert Lafont, 2007, pp. 175-290, acá p. 226. En numerosos autores contrarrevolucionarios la idea

Frente a los dogmas de la religión, que sostienen las instituciones, configuran sistemas normativos y permiten la libertad del ser humano, en la medida en que su negación aparece como su propia confirmación, la razón moderna busca fundar órdenes institucionales a través de ideales abstractos, carentes de asidero en la historia, las costumbres, el lenguaje, a través de los cuales se determinaría el nuevo orden público, dotado de las características fundamentales procedentes del poder constituyente. Sólo es posible alcanzar tal orden a través de una revolución violenta, por medio de la cual sean impuestos tales ideales. Sin embargo, los ideales abstractos de justicia e igualdad serán aquellos que impidan el cierre de la revolución, puesto que nunca habrá límites en la naturaleza de las cosas que impiden buscar más justicia y más igualdad. Para de Maistre, dado que la razón humana se ha autorizado a impugnar con violencia el orden instituido, no habrá razones autónomas para obedecer a la autoridad constituida y resignar los ideales no realizados. Esta hipótesis contrarrevolucionaria encontraría referencias del otro lado del Rin. Ya Adam Müller y Friedrich Schlegel sostendrían que la Revolución Francesa no era sino resultado coherente del protestantismo, y que el siglo XIX habría de ser, en palabras de Domenico Losurdo, el “siglo del catolicismo”,¹⁸ puesto que, luego del desorden operado a través de la Revolución Francesa, y con posterioridad a los inciertos derroteros de los resultados del Congreso de Viena, sólo el catolicismo podía proporcionar un paradigma de orden público que reestructurara el orden institucional.

Incluso a mediados del siglo XX continuarían estas tradiciones de manera sostenida: en 1937, Hillaire Belloc afirmaba que, frente a la crisis, “la única esperanza para el futuro reside en la reconversión de nuestro mundo desde un punto de vista católico”.¹⁹

Siguiendo la pista trazada ya por Marx, en su conocido ensayo *Confecciones de un revolucionario*, comentando los sucesos que culminaron

de “revolución” aparece ligada a una legitimación histórica, al pecado original y a la historia de la salvación. Por esta razón, de manera consecuente, De Maistre afirma que no hay que llevar a cabo la contrarrevolución, sino que es preciso “hacer lo contrario de la revolución”. Carolina Armenteros destaca la importante –y frecuentemente ignorada– correlación entre De Maistre, Saint Simon y los saintsimonianos, en torno al nexo entre el “nuevo cristianismo” de Saint-Simon y la “tercera revelación” de las *Veladas de San Petersburgo*. Ver Armenteros, Carolina. *La idea francesa de historia: Joseph de Maistre y sus herederos*. Zaragoza, Pressas de la Universidad de Zaragoza, 2018, p. 29.

¹⁸ Domenico Losurdo. *Hegel e la Germania*. Milano, Guerini, 1997, p. 85. Una idea similar aparece en Novalis: “Era inevitable que tuviera lugar una segunda Reforma, más abarcativa y radical. Pero primero ella debía encontrar el país más modernizado, que, a la larga, por la falta de libertad había quedado en un estado de austeria”. Ver Novalis. *Die Christenheit oder Europa* (1799). en Id.: *Werke, Tagebücher und Briefe*. 3 tomos. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1978, t. 2, pp. 729-750, acá p. 742.

¹⁹ Hillaire Belloc. *The Crisis of Civilization*. New York, Fordham University Press, [1937] 1973, p. 5.

en la Constitución francesa del 4 de noviembre de 1848, Pierre-Joseph Proudhon sentenciaba: “Es sorprendente que en el fondo de nuestra política nos encontremos siempre a la teología”.²⁰ Por supuesto, de manera semejante al filósofo de Trier, Proudhon no se refiere solamente a las ideas o instituciones políticas que combate, sino al isomorfismo entre el vocabulario y las instituciones teológicas, por un lado, y el vocabulario y las instituciones políticas, por otro.

Por último, se encuentra el célebre *dictum* de Juan Donoso Cortés: “...toda afirmación relativa a la sociedad o al Gobierno supone una afirmación relativa a Dios, o lo que es lo mismo, que toda verdad política o social se convierte forzosamente en verdad teológica”.²¹ Donoso Cortés inicia su *Ensayo...* refiriéndose a *la sorpresa de la sorpresa* de Proudhon. La remisión del pensador español, contrarrevolucionario pero no identificado con las filas carlistas, recupera la homología entre lo político y lo teológico, expresado tanto en las respectivas instituciones como en el vocabulario utilizado para referirse a ellas. Allí no solamente se refiere a la correspondencia entre ideas teológicas e ideas *strictu sensu* estatales y/o monárquicas, sino que también releva las cuestiones teológicas relacionadas con las tradiciones liberales y socialistas.

Estas referencias centrales para pensar el nexo coimplicado entre política y religión en la modernidad adolecen de un problema cuando son interpretadas a la luz del concepto de “secularización”. Como ha señalado acertadamente Monod, existe una anfibología estructural en torno a esta noción.²² Por un lado, aparece la comprensión de la secularización como *emancipación* o *liberación*. De acuerdo con esto, la historia de la modernidad ofrecería la posibilidad de visualizar de qué manera el ser humano se desprende de los ropajes de la religión e *ipso facto*, uno por uno, de los sistemas normativos más importantes a los que se encontraba aherrojado. Así, mientras que el Estado nace *contra* la religión, el individuo conquista libertades y derechos a través de romper las cadenas de la religión, de la Iglesia, de los vínculos normativos que coartaban su desarrollo. En este sentido, la *Historia del liberalismo* de Harold J. Laski presenta ejemplos de esta comprensión, no tanto por la utilización del concepto de “secularización”, sino por exhibir la historia moderna a la

20 Pierre-Joseph Proudhon. *Les Confessions d'un révolutionnaire, pour servir à l'histoire de la révolution de février*. Paris, La voix du peuple, 1849, p. 61.

21 Juan Donoso Cortés. *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo* (1851), en Id.: *Obras escogidas*. Buenos Aires, Poblet, 1943, pp. 463-850, acá p. 469. Como señala José María Beneyto: “De la unidad del orden universal Donoso infiere que enunciación social o política es también una enunciación sobre Dios y, por lo tanto, corresponde a una verdad teológica”. Ver Beneyto, José María. *Apocalipsis de la modernidad. El decisionismo político de Donoso Cortés*. Barcelona, Gedisa, 1983, p. 179.

22 Ver Jean-Claude Monod. *La querrela de la secularización...*, pp. 48-49.

luz de esta idea de *liberalismo*.²³ Si la secularización se identifica con este proceso, entonces hay una yuxtaposición o coincidencia entre secularización y emancipación. La era pre-secular se identifica con la esclavitud, la oscuridad, el atraso; mientras que, casi de manera simétrica, la era secular aparece como el despliegue de la Ilustración, de la ciencia y del progreso resultante, el cual ha de convertirse en motor de la historia porque hay libertades conquistadas que antes no existían, *no al revés*.

No obstante, este concepto de “secularización” coexiste con la noción de transformación o metabolización, que podemos encontrar en la idea según la cual la modernidad no sería una invención *ab ovo*, como tradicionalmente se la ha comprendido, sino que implicaría la restitución en términos mundanos de aquello que en el Medioevo era racionalizado de manera trascendente. Así, el Estado no habría nacido *contra* la religión. De este modo, la modernidad no podría identificarse de manera fidedigna con la novedad, puesto que tendría una deuda originaria con su pasado. Las diferentes teorías del Estado, tanto reformistas como revolucionarias, serían un fiel ejemplo de utilización de conceptos, funciones, criterios provenientes del Medioevo. Esto podemos encontrarlo, por ejemplo, en la obra de Auguste Comte, quien tematiza las correspondencias entre los tres estadios históricos, criticando el potencial destructivo del protestantismo y recuperando las virtudes políticas ordenadoras del catolicismo.²⁴

Como veremos, esta ambigüedad ha sido pasada por alto por quienes han intervenido en el debate sobre la secularización.²⁵ En el sentido expuesto, la emancipación y la transformación constituyen dos procesos *prima face* opuestos. No podría haber auténtica emancipación si hubiera

23 “[El liberalismo] Quiso reivindicar el derecho del individuo a labrar su propio destino, sin miramiento para ninguna autoridad externa que pretendiere limitar sus posibilidades; pero se encontró con que tal propósito llevaba consigo un desafío implícito de la comunidad a la soberanía del individuo”. Ver Harold Laski. *El liberalismo europeo*. México, Fondo de Cultura Económica, [1936] 1974, pp. 13-14.

24 “Las utopías subversivas que adquieren crédito hoy en día, sea contra la propiedad, sea incluso contra la familia, etc., casi nunca proceden ni se encuentran acogidas por inteligencias plenamente emancipadas, a pesar de sus lagunas fundamentales, sino más bien por aquellas que persiguen activamente una suerte de restauración teológica, fundada sobre un deísmo vago y estéril o sobre un protestantismo equivalente”. Ver August Comte. *Discours sur l'esprit positif* (1844), en Id.: *Œuvres choisies*. Paris, Aubier, 1943, pp. 173-311, acá p. 241.

25 Es pertinente citar aquí la tesis doctoral de Evelyn Völkel, quien, a partir del estudio de los textos de Frederick Voigt (*Unto Cesar*, 1938), Eric Voegelin (*Las religiones políticas*, 1938), Raymond Aron (*El futuro de las religiones seculares*, 1944), se ha ocupado de pensar al Estado totalitario del siglo XX como producto de una religión secular. Ver Evelyn Völkel. *Der totalitäre Staat – das Produkt einer säkularen Religion?* Baden-Baden, Nomos, 2009. De manera asistemática, pero no por ello menos sugerente, se refiere a este tópico el ensayo universitario de Reinhart Koselleck. “Der Jakobinismus und die Französische Revolution (1950)”, en: Manfred Hettling y Wolfgang Schieder (comps.): *Reinhart Koselleck als Historiker. Zu den Bedingungen möglicher Geschichten*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2021, pp. 439-457.

transformación, y viceversa, no podría haber transformación si hubiera emancipación. Mientras que la idea de liberación conduce hacia algo nuevo, la idea de transformación expone una refuncionalización o redefinición de categorías precedentes. Ahora bien, es preciso dirigir nuestra atención al siguiente interrogante: ¿puede pensarse la transformación como emancipación? ¿Y puede interpretarse la emancipación como una transformación? Con otras palabras, ¿puede entenderse la modernidad como un proceso que surge a partir de interrogantes irresueltos del medioevo, pero que luego se proyecta en una dirección diversa e independiente de ellos? ¿Puede adoptar el lenguaje revolucionario los ropajes secularizados de categorías veterotestamentarias?

IV

Esta ambigüedad, visualizada por Monod, es resuelta por la formulación que Carl Schmitt lleva a cabo a través de su “teorema”, que podemos reconocer, de manera esquemática, en al menos cuatro formulaciones:

Metafísica: “Todos los conceptos sobresalientes de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados”.²⁶

Histórica: “A lo largo de toda la historia del pensamiento humano es posible constatar la concordancia entre la visión teológica y política del mundo, por un lado, y la imagen del Estado, por otro; sus ejemplos más sencillos son las conexiones ideales entre monarquía y monoteísmo, entre constitucionalismo y deísmo”.²⁷

Gnoseológica: “Sin el concepto de secularización no es posible comprender la modernidad”.²⁸

26 Carl Schmitt. *Politische Theologie I...*, p. 43. Como señala Galli: “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 [...] la relación entre la política (moderna) y la 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”. Ver Carlo Galli. *La mirada de Jano. Ensayos sobre Carl Schmitt*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2008, p. 79. La referencia ineludible para este tópico es Carlo Galli. *Genealogía de la política. Carl Schmitt y la crisis del pensamiento político moderno*. Buenos Aires, UNIPE, 2018, pp. 283-368. Para una presentación en conjunto de las tesis de Schmitt, Löwith y Blumenberg, ver el libro de Albert Ogouge. *Modernité et Christianisme. La question théologico-politique chez Karl Löwith, Carl Schmitt et Hans Blumenberg*. Paris, L'Harmattan, 2010.

27 Carl Schmitt. “Staatsethik und pluralistischer Staat”, conferencia pronunciada en Halle en mayo de 1929, traducción y notas de Jorge Dotti. “Ética del Estado y Estado pluralista”, *Deus Mortalis*, N° 10, 2011-2012, pp. 291-307, acá p. 294.

28 Carl Schmitt. *Politische Theologie I...*, p. 7 [prefacio a la edición de 1934]. La expresión se

Metódica: “Todo lo que he dicho acerca del tema de la *teología política* son las afirmaciones de un jurista sobre una evidente afinidad estructural sistemática [*systematische Struktur-Verwandschaft*] entre los conceptos teológicos y jurídicos que se impone [*drängt sich auf*] en ámbitos de la teoría y práctica jurídicas”.²⁹

La gran innovación de Schmitt radica en no anular la clave emancipatoria, sino subsumirla a la hipótesis teórica de la correspondencia o de “afinidad estructural sistemática”. De esta manera, la idea de emancipación queda teóricamente integrada a la de transformación. Aun cuando los filósofos revolucionarios como Marx piensen “científicamente” la historia de la dominación, y fundamenten con idéntico rigor la necesidad de llevar a cabo no una revolución parcial sino total, estarán escribiendo y desplazándose por las extensas sombras de conceptos teológicos secularizados, en clave de un “mesianismo secularizado”, un pensamiento escatológico. Como señala Löwith: “Marx ve en el proletario el instrumento histórico-mundial para alcanzar el fin escatológico de toda la historia por medio de una revolución mundial”.³⁰ Lo mismo ocurrirá con las diferentes tradiciones liberales, cada una de las cuales deposita en el individuo el carácter de *absoluto inmanentizado* de su sistema: el individuo deviene elemento irreductible, *indeconstruible*, piedra granítica sobre la cual se edifica la historia, y su determinación elemental es la libertad, es de ella de donde se desprenderá la propiedad privada, y allí donde él vaya, allí la portará.³¹ Esta subsunción operada por el célebre *teorema* aniquiló la ambigüedad y la reformuló bajo el prisma de esta hipótesis especulativa.

Sin lugar a dudas, tanto por su alcance como por su ambición teórica, el texto que rearticuló el debate a mediados del siglo XX fue el ya citado *Historia del mundo y salvación*, de Karl Löwith, donde el autor investiga el problema de la secularización desde Polibio hasta Arnold Toynbee, concentrándose en la filosofía moderna, y en particular, en las ideas desarrolladas en torno al progreso y en torno a la revolución. Es Löwith

refiere a las palabras de Heinrich Forsthoff y Friedrich Gogarten.

29 Carl Schmitt. *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*. Berlin, Duncker & Humblot, [1970] 1984, p. 79, nota 1. Para una comprensión sistemática de la relación entre teología política y secularización en el pensamiento de Schmitt, ver la reciente publicación — reseñada por nosotros en este número — de Saralegui, Miguel. *The Politics of Time: Introduction to Carl Schmitt's Political Thought*. Santander, Cantabria University Press, 2022, Cap. 1.

30 Karl Löwith. *Weltgeschichte und Heiligeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*. Stuttgart, J. B. Metzler, [1949] 2004, p. 46.

31 Esto puede pensarse en el contexto del liberalismo clásico de los siglos XVII y XVIII, pero también en el liberalismo posrevolucionario del siglo XIX. Ver André Vachet. *La ideología liberal*. Madrid, Fundamentos, 1972, cap. V; Rosenblatt, Helena. *La historia olvidada del liberalismo*. Barcelona, Crítica, 2020.

quien -sin citar explícitamente- desarrolla tesis interpretativas expuestas por Schmitt y por Weber.³² Allí desarrolla la idea de que “La filosofía moderna de la historia arraiga en la fe bíblica en la consumación y termina con la secularización de su paradigma escatológico”.³³ Löwith rastrea el linaje teológico de la idea de “progreso” que irrumpe con una pregnancia muy fuerte en el pensamiento eurooccidental del siglo XIX. Así, “El *éschaton* no solo le pone un final al curso de la historia, sino que lo articula y lo completa según una meta determinada”.³⁴ La promesa salvífica aparece inmanentizada, constituida como un polo dador de sentido de la historia y de la acción humana, ya no desde afuera de la misma, sino desde su interior.

El debate en torno a la secularización ha sabido concentrarse entre dos pendularidades: por un lado, (a) el problema en torno a la historia de la filosofía frente a la historia social y política. Aquí aparece una controversia en torno a, o bien hacer depender la historia social y política de hechos que la conforman y constituyen, la condición de posibilidad de sus transformaciones (proceso de secularización); o bien tipificarla como *prius* ontológico, y desplegar el camino inverso, de los procesos sociales y políticos hacia las transformaciones científico-filosóficas. Este problema está presente en los debates histórico-conceptuales desde la

32 Ciertamente, el sociólogo de Erfurt no había acuñado la misma cifra de la tesis schmittiana (véase nota 2), pero en cierto punto su enfoque se encontraba indudablemente cercano al *Jurist*, al establecer correlaciones entre conceptos teológicos y conceptos políticos (v. g. el nexo entre la predestinación y el éxito en el trabajo), particularmente en sus *Ensayos sobre sociología de la religión*. En un pasaje de sus tres voluminosos tomos, escribe: “Allí donde el conocimiento racional empírico realiza consecuentemente el desencantamiento del mundo, transformándolo en un mecanismo causal, aparece plena la tensión contra el postulado ético de que el mundo es un universo ordenado por Dios y que, por tanto, se rige por un sentido ético. En efecto, la consideración empírica del mundo y también la matemáticamente orientada, genera por principio el rechazo de toda consideración del mundo que pregunte por un “significado” del acontecer intramundano”. Ver Weber, Max. *Ensayos sobre la sociología de la religión*. Madrid, Taurus, [1920] 1983, p. 553.

33 Karl Löwith. *Historia del mundo y salvación*. Buenos Aires, Katz, 2006, p. 12. Por supuesto, entre otros textos relevantes es preciso tener en cuenta *Escatología Occidental*, de Jacob Taubes, aparecido en 1947 (Buenos Aires, Miño y Dávila, 2010). La correspondencia entre Blumenberg y Taubes muestra que en reiteradas ocasiones se referían ambos al tópico de la secularización y a la confrontación con Schmitt. El 7 de febrero de 1979 Taubes lo invita a participar del coloquio que organizaba sobre teoría política y hermenéutica, donde se discutiría de manera central su debate con Schmitt, pero Blumenberg rechaza la invitación afirmando que no hay manera de que pueda continuar dedicándose al “problema de la secularización” (a pesar de que habría de incluir algunas reflexiones sobre el mismo en *Trabajo sobre el mito*, aparecido ese mismo año). Producto de ese congreso es el valioso volumen compilado por Taubes, *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen* (München, Paderborn, 1983). La compilación reúne trabajos de Hermann Lübbe, Odo Marquard, Ernst-Wolfgang Böckenförde, entre otros. Ver Hans Blumenberg y Jacob Taubes. *Briefwechsel 1961-1981*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2013, pp. 195-197.

34 Karl Löwith. *Historia del mundo y salvación...*, p. 32.

década del sesenta.³⁵ Ahora bien, del hecho de suscribir alguna variante del teorema de la secularización, ¿se sigue necesariamente que la historia social deba pensarse como epifenómeno — expuesto de manera mecánica — de este proceso?

Por otro lado, (b) se encuentra el problema que gira sobre la configuración de criterios para pensar el cambio, el tránsito y las transformaciones en la historia, frente al estudio de contenidos, por así decir, propiamente históricos. En la medida en que los relatos de Valerio Máximo o Plutarco han dejado de ser los paradigmas historiográficos para pensar la historia, nos desplazamos del discurso de lo contingente a la cristalización de categorías que nos permitan hacer asequible, expresado muy brevemente, el cambio a través del tiempo.³⁶

Simultáneamente, el planteamiento de cada criterio es acompañado por una interrogación radical sobre su propio alcance. Sin embargo, al interior de esta alquimia convergen los mismos momentos, cada uno de los cuales se conforma en articulación con los demás de diferente modo: razón, historia, política, religión constituyen la materia a partir de la cual cada criterio se instancia en el mundo. De esta manera, la relación entre el universo tardomedieval y el moderno adquiere tonos ciertamente perplejos: la continuidad en la discontinuidad o la discontinuidad en la continuidad.³⁷

La adaptabilidad del teorema de la secularización radica precisamente en sus *dos potenciales ambigüedades*. El devenir intramundano de cualquier contenido no tiene un límite impuesto por la naturaleza de las cosas. Dado que la tesis de la secularización no supone necesariamente otra explicación de su origen que un milenio de racionalización católica

35 De manera sintética, Oncina Coves lo indica de este modo: “La *historia conceptual* no se ha atrevido a entablar una discusión sobre su proceso de autoconstitución; no ha querido someterlo a una crítica en sentido kantiano”. Ver Oncina Coves, Faustino. “La modernidad velocífera y el conjuro de la secularización”, introducción a: Reinhart Koselleck. *Aceleración, prognosis, secularización*. Valencia, Pre-Textos, 2003, pp. 11-33, acá p. 33.

36 Por esta razón, no es erróneo ponderar como momento climático de la historia conceptual el encuentro entre historia y filosofía, entre un saber acerca de lo singular, los casos, lo contingente; y un saber (al menos en sentido clásico) sobre lo que permanece frente a los cambios, de aquello que es necesario. ¿Qué *status* poseen los conceptos históricos con los cuales pensamos la(s) historia(s)? La confrontación entre Blumenberg y autores como Brunner o Koselleck pone en evidencia, precisamente, la necesidad de que la reflexión histórica y la reflexión filosófica encuentren un terreno común a partir del cual se configuren las categorías que escapen a dicotomías irreductibles como descripción/norma.

37 Bettina Koch, por ejemplo, tematiza este vínculo a partir del binomio clásico. En contra de esta interpretación ciertamente canónica, Claudio Ingerflom ha defendido la necesidad de abandonar esta *diada*. Ver Bettina Koch. *Zur Dis-/Kontinuität mittelalterlichen politischen Denkens in der neuzeitlichen politischen Theorie*. Berlin, Duncker & Humblot, 2005; Claudio Ingerflom. “Cómo pensar los cambios sin las categorías de ruptura y continuidad. Un enfoque hermenéutico de la revolución de 1917 a la luz de la historia de los conceptos”, *Res Publica*, N° 16, 2006, pp. 129-152.

jurídica, es posible la afirmación del devenir *saeculum* siempre y cuando exista un *terminus a quo* y un *terminus ad quem*: Dios y el Estado, el milagro y el caso de excepción o el mesianismo apocalíptico y la revolución.

Por otra parte, es preciso tener presente que en la formulación de la *Teología Política I* parecía advertirse una referencia clara a la *teoría* del Estado y no necesariamente a las formas jurídicas y a la historia social. Sin embargo, dicha tesis es precisada en escritos posteriores, por ejemplo, el citado prefacio de 1934 a la segunda edición de la *Teología Política I*, donde Schmitt afirma que “Ha sido indicado por los teólogos protestantes Heinrich Forsthoff y Friedrich Gogarten, que no es posible comprender los últimos siglos de nuestra historia sin el concepto de secularización”. Aquí es posible percibir un desplazamiento desde la referencia a una apertura hacia la historia social, y ante todo, el derecho positivo, entendido como sistema normativo privilegiado en Occidente desde la Revolución Francesa. Esta supuesta versión *extendida* de la tesis queda aclarada en la referida conferencia de 1929 y definitivamente confirmada la *Teología Política II*, de 1970, cuando Schmitt escriba que la celeberrima formulación de su teorema no se habría referido meramente al canon del pensamiento político moderno europeo, sino, ante todo, a las formas jurídicas y a la historia social.³⁸ Como ya vimos, sostiene Schmitt que con el célebre teorema él se refería a una “afinidad estructural sistemática entre conceptos teológicos y jurídicos que se impone en la teoría y práctica jurídicas”³⁹. No se trata sólo de la teoría moderna del Estado sino de las formas sociales y jurídicas de Occidente. La tesis no abarca solamente a las teorías del Estado sino a la modernidad en sí misma. La oquedad entre historia social e historia conceptual tematizada por Koselleck queda así en evidencia: “La historia no es equivalente a la forma de su conceptualización ni puede pensarse sin ella”.⁴⁰ ¿Es posible pensar los grandes problemas de la historia sólo con el vocabulario que utilizan los actores de la misma para llevar a cabo sus acciones? ¿Cómo evaluar las correspondencias entre hechos y procesos históricos aparentemente disímiles?

38 Es importante señalar este punto en virtud de que, de alguna manera, pone en evidencia los andamiajes argumentativos propios de la historia y de la filosofía, o dicho de otra manera, de la historia social y política, frente a la historia de las ideas. Mientras que aquella tiene como principio la apelación a fuentes no exclusivamente filosóficas, ésta aspira en reiteradas ocasiones a deslindar consecuencias para la historia social de fuentes exclusivamente filosóficas y científicas.

39 Carl Schmitt. *Politische Theologie II...*, p. 79.

40 Reinhart Koselleck. “Sozialgeschichte und Begriffsgeschichte”, en Id.: *Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2006, pp. 9-31, acá p. 14.

V

La crítica de Blumenberg sostiene que estas dos ambigüedades constituyen un déficit teórico insalvable, dado que los argumentos de Schmitt no serían concluyentes. En efecto, si bien con el paso de los años el *Jurist* habría atenuado el tono apodíctico de sus formulaciones weimarianas, el teorema de la secularización se habría convertido en un principio explicativo omnímodo: *humani nihil a me alienum puto*.⁴¹ De igual modo, dada la falta de apelación a contenidos específicos, las lecturas conexas a la secularización serían por hipótesis imprecisas y permitirían la interpretación de casi cualquier fenómeno moderno como un producto de la *secularización*. En virtud de su formalismo, la noción de secularización permitiría poner en juego contenidos pertenecientes a diferentes confesiones, y en consecuencia, derivar sustancias secularizadas de naturaleza civil, con características homologables a las precedentes.

Frente a ello, la apuesta del profesor de Münster es ciertamente ambiciosa: se trata de demostrar la existencia de una novedad irreductible no solamente respecto de contenidos preexistentes, lo cual sería una banalidad, sino a estructuras conceptuales no subsumibles bajo una refuncionalización o una reinterpretación de sí mismas. Ahora bien, el desafío no es sencillo, puesto que si la novedad apareciera *ex nihilo*, como una auténtica novedad, entonces sería sencillamente interpretable bajo formas teológicas testamentarias, respecto de las cuales no sería sino su versión secularizada. Por esta razón, entiende Blumenberg, es preciso reconstruir un linaje en el cual la novedad aparezca más allá de su historia precedente, pero más acá de la irrupción antigenealógica.⁴² A tal fin aparece la tematización blumenbergiana del nominalismo filosófico tardomedieval y la comprensión antigneológica de lo divino: la trascendencia se define por su oscuridad e inaccesibilidad para el ser humano. No obstante, la tarea del ser humano radica en buscar la intelección de aquello que no puede ser comprendido. El ser humano despliega su humanidad en la medida en que se aleja más de su finitud.

De manera sucinta y esquemática, es posible presentar las críticas centrales de Blumenberg al teorema de la secularización del siguiente

41 Como señala Hermann Lübbe: "*Hegel, Marx, Lorenz von Stein*, los primeros socialistas franceses, también Comte y Mill, todos ellos son hoy entendidos como destacados agentes del proceso de secularización, pero ninguno de ellos habla de *secularización*". Ver Hermann Lübbe. "Säkularisation...", p. 223.

42 Sloterdijk se ha ocupado recientemente de desarrollar la idea de la modernidad entendida como un proceso signado por la antigenealogía. Ver Peter Sloterdijk. *Los hijos terribles de la Edad Moderna. Sobre el experimento antigenealógico de la modernidad*. Madrid, Siruela, 2015.

modo:⁴³ en primer lugar, para el autor de *Trabajo sobre el mito*, el concepto en cuestión no ofrece las precisiones interpretativas que debería ostentar un concepto historiográfico. No exhibe las características lógicas del proceso en cuestión ni tampoco cuáles son los actores involucrados, simplemente aparece como una categoría de análisis que pone en relación fenómenos disímiles sosteniendo su parentesco compartido, o su deuda respectiva. En segundo lugar, este concepto presupondría *sustancias* en juego (autodénticas, estables, históricamente determinables): una sin secularizar y otra secularizada, la cual tendría una deuda respecto de la primera. En este sentido la modernidad aparecería como un todo indiviso en deuda con la teología (política) medieval. Este empréstito sería, en cierto modo, insalvable, puesto que el despliegue de los diferentes derroteros de la modernidad no harían sino continuar a cada paso con la proyección de las sombras de tal deuda. En tercer lugar, para Blumenberg el teorema en cuestión presupondría la dicotomía entre continuidad y ruptura para pensar el nexo entre medioevo y modernidad, y en este preciso sentido, habría claramente una continuidad entre ambos procesos, en la medida en que la deuda impagable haría visible que lo moderno no es otra cosa que lo medieval con otros ropajes, inscripto en una realidad intramundana, pero definitivamente no cargado de la novedad que supuestamente le habrían querido asignar los filósofos del *seicento*. En cuarto lugar, esta comprensión no haría justicia a la autoafirmación del hombre moderno, que precisamente se da a partir de una distancia parcial respecto del mundo medieval: la modernidad no se constituye a partir del planteamiento de problemas inéditos en la historia humana, sino a partir del hecho de autoafirmación humana de ofrecer respuestas nuevas para problemas que no podían ser resueltos en el marco del horizonte de pensamiento del medioevo tardío. En quinto y último lugar, frente a la idea de que la modernidad poseería una deuda con el absolutismo del medioevo tardío, Blumenberg sostiene que se trata una tesis falsa, puesto que es precisamente el absolutismo teológico del nominalismo –del *deus absconditus* que puede ser reemplazado por *azar*– la instancia que clausura filosóficamente el Medioevo, en virtud de producir una distancia entre el hombre y Dios infranqueable, y es a partir de aquí desde donde el ser humano, a partir de su autoafirmación, busca nuevas respuestas en un horizonte de comprensión que *a posteriori* será llamado “moderno”.⁴⁴

43 Nos referimos puntualmente a la primera parte de *La legitimidad de la Edad Moderna* [la traducción española del texto es *La legitimación de la Edad Moderna*. Valencia, Pre-Textos, 2008]. Además de Carl Schmitt, Blumenberg discute aquí con Hermann Zabel, Friedrich Delekat, Hermann Lübbe, Odo Marquard, Hans-Georg Gadamer, Karl Löwith, Martin Stallmann y Reinhart Koselleck, entre otros.

44 Como señala Flasch, la primera parte del tratado recupera trabajos publicados de

En la primera parte de su tratado Blumenberg ejemplifica con numerosos casos su crítica a lo que, a su juicio, serían casos propios del teorema de la secularización:⁴⁵ en primer lugar, en sus *Meditaciones Metafísicas* Descartes habría *secularizado* la certeza de la salvación en el planteamiento del *cogito*. Su ciencia asumiría la *función* que antes tenía el dogma de la Iglesia. En segundo lugar, Weber habría presentado la secularización de la ascesis en el concepto de “trabajo”. En tercer lugar, Baudelaire sería interpretado como un autoexamen secularizado del pietismo y del puritanismo.⁴⁶ En cuarto lugar se refiere a (¿Hobbes y?) la igualdad natural/política, la cual no sería sino aquella igualdad de los hombres frente a Dios. En quinto lugar, el derecho penal presentaría una secularización del concepto de “pecado” a través de la noción de “culpa”. En sexto lugar, se refiere a la formulación schmittiana, conforme a la cual los conceptos políticos sobresalientes de la teoría del Estado serían conceptos teológicos secularizados. En séptimo lugar, la teorización maquiaveliana de la propaganda política haría ostensible la secularización del mensaje de salvación. En octavo lugar, la sociedad sin clases de Marx no sería sino el mesianismo secularizado. Por último, el citado tratado de Löwith mostraría la ideología del progreso entendida como una escatología sin Dios, presente en Saint-Simon, Kant, Goethe, Schiller, Hölderlin y Rousseau, entre otros. Respecto de estos ejemplos, sostiene el profesor de Münster: “Considero el teorema de la secularización como un caso especial de sustancialismo histórico, en la medida en que el éxito teórico es presentado como dependiente de la demostración de la existencia de constantes en la historia”.⁴⁷ Su tesis es que no existe una identidad de contenidos, sino que existen diferentes funciones, que se articulan en torno a *sustituciones*:

La secularización [...] no puede ser descripta como una *transposición* [*Umsetzung*] de contenidos auténticamente teológicos, en un proceso de autoenajenación hacia lo secular, sino como una *sustitución* [*Umbesetzung*] de determinadas

Blumenberg en los veinte años anteriores, y no solamente la citada ponencia de 1962. Existía entonces un nutrido debate teológico en Alemania del cual participaban Romano Guardini (*El fin de los tiempos modernos*, 1950), Carl F. von Weizsäcker, Friedrich Gogarten, Gerhard Krüger, Rudolf Bultmann, Karl Barth, entre otros. Ver Flasch, Kurt. *Hans Blumenberg. Philosoph in Deutschland: Die Jahre 1945 bis 1966*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2019, pp. 471 y ss.

45 Ver Hans Blumenberg. *Die Legitimität der Neuzeit*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2012, pp. 20-21.

46 Referido al *Robinson* de Defoe, afirma: “...la pura supervivencia del náufrago convertido en demiurgo ha inmanentizado aquella certeza soteriológica trascendente”. Ver Hans Blumenberg. *Die Legitimität...*

47 Hans Blumenberg. *Die Legitimität...*, p. 37. Añade: “La ilegitimidad del resultado de la secularización radica en que no le está permitido secularizar el propio proceso del que se ha originado”. Ver Hans Blumenberg. *Die Legitimität...*, p. 25.

posiciones, que han quedado vacantes por respuestas cuyas preguntas correspondientes no pudieron ser eliminadas.⁴⁸

Es aquí donde Blumenberg opone el concepto de *Umbesetzung* [sustitución] al de *Umsetzung* [transposición]. Mientras que éste asumiría un compromiso ontológico con sustancias autoidénticas en la historia, las cuales padecerían el proceso de secularización, aquél sólo describiría cambios de funciones, sustituciones en la historia, los cuales no implicarían un compromiso sustancialista, metafísico, como el de quienes defienden el teorema de la secularización. Blumenberg escribe:

El fenómeno *moderno* de *sustitución* [*Umbesetzung*], que ha sido interpretado como una secularización, no es algo vinculado necesariamente a la especificidad de la estructura espiritual *de esta época* [...] Así como el cristianismo patristico aparece *en el papel* de la filosofía antigua, así también *reemplaza* la filosofía moderna la función que tenía la teología.⁴⁹

A diferencia del proceso de secularización, identificado con el gozno entre medioevo y modernidad, Blumenberg busca sostener que su interpretación no sustancialista de la historia no depende del vínculo entre Medioevo y modernidad, sino que permite reflexionar sobre los cambios en la historia en otros procesos no pensados por la secularización. Nuevamente:

He intentado demostrar que el fundamento de ese aparecer de la secularización hay que buscarlo en la estructura de una sustitución [*Umbesetzung*]. Pero esto no alcanza para explicar la densidad y la impenetrabilidad de los fenómenos correspondientes. El desconcierto de la identidad histórica no tiene que ver sólo con la identidad de la pregunta y la respuesta. La sustitución [*Umbesetzung*] de un sistema dado fue una de las cosas urgentes del cambio de época; la otra fue el encubrimiento de la lucha competitiva en la que introducía el reclamo de hacer época una vez más, tras la fase cristiana de la historia, que se veía a sí misma como algo definitivo e insuperable.⁵⁰

Según Blumenberg, el rasgo distintivo que permitiría dar cuenta de la autonomía autoafirmativa del pensamiento moderno debe hallarse en la limitación impuesta al conocimiento. En efecto, mientras que

48 Hans Blumenberg. *Die Legitimität...*, p. 75. A los efectos de no confundir al lector, traducimos "*Umbesetzung*" por "sustitución" e introducimos el término entre corchetes. El mismo aparece en otros textos en español como "reocupación" o "cambio de reparto de papeles".

49 Hans Blumenberg. *Die Legitimität...*, p. 79. Para un comentario sobre esta oposición, ver Jean Greisch. "Umbesetzung vs. Umsetzung. The Ambiguities of the Theorem of Secularization According to Hans Blumenberg", *Archives de Philosophie*, Vol 67, Nº 2, 2004, pp. 279-297.

50 Hans Blumenberg. *Die Legitimität...*, p. 87.

en la tradición clásica el conocimiento siempre se encontraría supereditado a la organización de un *cosmos* o una *ecclesia*, el sujeto moderno habría de desprenderse de estas obligaciones para autoafirmarse en la búsqueda del conocimiento sin límite alguno, tópico que aparecería cifrado en la *curiosidad*.⁵¹ En este sentido, un fiel ejemplo de este motivo podría verse reflejado en la comprensión agustiniana de la *curiosidad* como *libídine*, como un apetito desordenado; y en su crítica a las sectas gnósticas. El gnosticismo debería entenderse aquí como el desprendimiento del conocimiento de la estructura metafísica dentro de la cual se hallaba incorporado el modo a través del cual el ser humano se desarrollaba con su entorno, bajo la forma del conocimiento.⁵² Blumenberg pone especial énfasis en la idea de que los grandes pensadores de la modernidad temprana responden a interrogantes sin respuesta de la tardía edad media. La autoafirmación de lo moderno no sería sino la contracara de la exacerbación de las corrientes nominalistas del siglo XIII y XIV, con sus correlatos en la concepción del vínculo entre el mundo y Dios: *deus absconditus* y *potentia dei absoluta*. Conforme a tales doctrinas, la extrema precariedad y finitud del ser humano no alcanzaría nunca a la comprensión de lo infinito, y por ello la distancia con la divinidad devendría igualmente infinita. Si la distancia con el objeto de máxima importancia de conocimiento es infinita, entonces el ser humano habrá de carecer de todo criterio a través del cual pueda mensurar, por un lado, su lugar en el mundo, y por otro, la corrección ético-política de sus acciones.⁵³ Consecuentemente, para Blumenberg

51 Escribe Blumenberg: "A partir de una afección central de la conciencia humana surge en la Edad Moderna un nexo indisoluble entre la autocomprensión histórica del hombre y la realización del conocimiento científico, como confirmación de la pretensión de una curiosidad teórica ilimitada. Puede que el *enfoque teórico* haya sido una constante en la historia europea, desde que se despertara el interés de los jonios por la naturaleza; pero tal enfoque sólo pudo traducirse en una insistencia expresa en la voluntad y el derecho a la curiosidad intelectual cuando se encontró con una oposición y tuvo que competir con otras normas de enfoque y realización de la existencia". Ver Hans Blumenberg. *Die Legitimität...*, p. 267. Criticando el teorema de la *Umbesetzung*, sostiene Elías Palti: "La idea de Blumenberg de autoafirmación humana presupone tanto como contradice, al mismo tiempo, su modelo de "sistema de posiciones" y "reocupaciones". La necesita, porque los sistemas de posiciones proveen la unidad necesaria al proceso de autoafirmación del sujeto: si no existieran tales puntos fijos que articulan dicho proceso, se correría el riesgo de la fragmentación de la identidad del sujeto de la autoafirmación en la serie de sus momentos discretos. La idea de estructuras fijas resulta, pues, indisoluble de la idea de autoafirmación". Ver Elías Palti. "Hans Blumenberg: sobre la modernidad, la historia y los límites de la razón", *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Vol. 22, N° 2, 1996, pp. 291-330, acá p. 304.

52 Lamentablemente no tenemos espacio aquí para desarrollar este punto, pero *strictu sensu* sería necesario aquí recuperar en este debate las intervenciones de Eric Voegelin en torno a la tesis de la immanentización del *éschaton*. Ver Eric Voegelin. "Sustituto de la religión. Los movimientos de masas gnósticos de nuestra época", en Id.: *El asesinato de Dios y otros escritos políticos*. Buenos Aires, Hydra, 2009, pp. 149-186.

53 Hans Blumenberg. *Die Legitimität...*, p. 267.

el origen de la modernidad no puede ser explicado sino a través del *teorema de la sustitución*:

El hombre de la Edad Moderna se anuncia cuando ya no puede soportar la conciencia de ser, tal vez, la aventura de un dios. El concepto de *providencia*, consolador para el miedo al mundo a finales de la Antigüedad, al ser reelaborado en el marco de la especulación escolástica, en su vinculación ante todo con el arismetotélismo y con su imagen de un Dios que sólo se cuida de sí mismo, había perdido para el hombre toda fiabilidad y toda función protectora [*Schutzfunktion*].⁵⁴

Este tránsito está marcado entre el pasaje de la curiosidad ingenua a la curiosidad autoconsciente. Ahora bien, si bien es cierto que Blumenberg se interroga radicalmente acerca de los modos clásicos de plantear la cesura entre el mundo medieval y el moderno, al poner en cuestión la dicotomía entre ruptura y continuidad; queda presente, sin embargo, un elemento clave de la autoafirmación de lo moderno, la curiosidad autoconsciente, la cual se encuentra antecedida por su variante ingenua. Las ambiciones del 600 se hallarían plenificadas un siglo más tarde por la programación enciclopédica. Ahora bien, si el saber buscado es un tipo de saber riguroso, que se desprenda de todo tipo de rémora premoderna, ¿cuál es el *status* que habrán de tener estos conocimientos? ¿Cómo pensar la variable del tiempo? ¿Qué alcance han de tener tales saberes? De igual modo, afirma Blumenberg:

La curiosidad teórica sólo garantiza que el proceso de conocimiento se ponga en marcha y sea impulsado contra sus obstáculos; pero experimenta la confirmación de su autoafirmación no porque la superación hasta entonces no realizada de las fronteras del mundo conocido permita encontrar nuevos mundos, sino sólo por mostrar la *servicialidad* real del conocimiento para la capacidad del ser humano.⁵⁵

Ahora bien: ¿quién es el encargado de llevar a cabo la mediación interpretativa que atribuya la utilidad o condición de servicialidad a esta curiosidad autoconsciente? Podemos afirmar que Descartes no escribió ningún tratado político. No obstante, la celeberrima carta a los señores decanos y doctores de la sagrada facultad de teología de París, con la cual se inician las *Meditaciones Metafísicas* (1641), en plena guerra civil de religión, en donde afirma que las cuestiones de Dios y del alma debían ser ante todo demostradas por las razones de la filosofía antes que

54 Hans Blumenberg. *Die Legitimität...*, p. 605. Un derrotero filoblumenbergiano adopta Michael Gillespie en su libro *The Theological Origins of Modernity*. Chicago, The University of Chicago Press, 2008.

55 Hans Blumenberg. *Die Legitimität...*, p. 275.

por las de la teología.⁵⁶ Mientras que el terreno de la teología podría oponer dogmatismos irreductibles, la filosofía podría permitir un intercambio en el cual la comunicación fuera posible. Una lectura forzada de este punto podría llevar así a reinterpretar la obra de Descartes como un intento de pacificar los conflictos irreductibles en Europa, y de este modo dotar de una finalidad específica a su curiosidad. De igual modo, podríamos reinterpretar el nominalismo, la antropología y el materialismo de Hobbes a la luz de la finalidad de, como lo señala en la conclusión del *Leviatán*, de que su obra llegue a las universidades y a las autoridades políticas. ¿Cómo distinguir entre una filosofía teórica guiada por la curiosidad autoconsciente y una filosofía práctica que busca intervenir políticamente en la realidad?⁵⁷

VI

Las críticas a Blumenberg se publicaron de manera inmediatamente posterior a la aparición de su tratado. Entre ellas se encontraban las respuestas de quienes se habían visto objetados en primera persona. Así, en 1968 aparecen las reseñas críticas de Löwith y Gadamer,⁵⁸ quienes rechazaron tanto las objeciones internas a la noción de secularización como la propuesta exegética de Blumenberg para pensar la modernidad. Löwith señala que: “Una época sólo podría ser autónoma si ella comenzara con ella misma, de la nada, y no en medio de y contra una tradición histórica”,⁵⁹ afirmando también que “Los nacimientos de la

56 “Siempre he considerado que estas dos cuestiones de Dios y del alma eran las que principalmente deben ser demostradas por las razones de la Filosofía antes que por las de la Teología: pues, aun cuando nos baste a nosotros los fieles creer por fe que existe un Dios y que el alma humana no muere con el cuerpo, no parece ciertamente posible que los infieles puedan ser jamás convencidos de alguna religión, ni incluso de alguna virtud moral, si no se les prueba primero estas dos cosas por la razón natural; y puesto que a menudo se propone en esta vida mayores recompensas para los vicios que para las virtudes, pocas personas preferirán lo justo a lo útil si no las contuviera el temor de Dios o las esperanza de otra vida”. Ver René Descartes. *Meditaciones metafísicas* (1641), en Id.: *Obras escogidas*. Buenos Aires, Sudamericana, 1967, pp 199-289, acá p. 201.

57 A pesar de que *strictu sensu* Blumenberg no haya escrito ningún tratado sobre política, llama la atención que, en su opúsculo “Wirklichkeitsbegriff und Staatstheorie [Concepto de realidad y teoría del Estado]”, a pesar de referirse a temas hondamente transitados por Schmitt, sólo se refiera a él y a la teología política (nota 1) de manera marginal, ante todo por ser un texto contemporáneo a su publicación de *La legitimidad...* Ver Hans Blumenberg. “Wirklichkeitsbegriff und Staatstheorie”, *Schweizer Monatshefte*, Vol. 48, 1968-1969, pp. 121-146.

58 Ver Karl Löwith y Hans-Georg Gadamer. “Hans Blumenberg: Die Legitimität der Neuzeit. Frankfurt/M. 1966. Suhrkamp. 599 S.”, *Philosophische Rundschau*, Vol. 15, N° 3, 1968, pp. 195-209. La parte I está a cargo de Löwith, mientras que la II es de la pluma de Gadamer.

59 Karl Löwith y Hans-Georg Gadamer. “Hans Blumenberg...”, p. 197. Como respuesta a

vida histórica son, sin excepción, “ilegítimos”. Gadamer, por su parte, defiende el concepto de secularización al concederle una *status* especulativo: “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”.⁶⁰ Löwith y Gadamer abordan pasajes diferentes del texto. Mientras que Löwith rechaza la *pars construens* del tratado, objetando los intentos de fundar la modernidad en una autoafirmación *ex nihilo*, el autor de *Verdad y Método* objeta la *pars destruens* del razonamiento blumenberguiano, el cual no habría entendido el auténtico alcance configurado al teorema de la secularización. Con otras palabras, Blumenberg no habría entendido la condición eminentemente hermenéutica de la tal noción, y en consecuencia, requeriría un estándar teórico/científico que no le habrían atribuido quienes se ocuparon de pensar la modernidad bajo dicha fórmula.

Si bien estas críticas inciden en la reescritura de la primera parte del tratado para la segunda edición (1974), las objeciones decisivas provienen del octogenario jurista de Plettenberg, con quien Blumenberg mantiene una breve pero atendible correspondencia. Schmitt responde en la *Teología Política II*. Ante todo es preciso recuperar la nota ya expuesta sobre la “afinidad estructural sistemática” indicada por Schmitt (en una línea argumental cercana a Gadamer), la cual busca desviar el ángulo de tiro, instancia que a Schmitt no le interesa galvanizar, puesto que la productividad teórica del teorema de la secularización no se cifra en su fundamentación metodológica. Por el contrario, Schmitt se concentra en subrayar el elemento de verdadero interés para la teología política: ésta no se mueve en una metafísica difusa, sino, por el contrario, piensa las dos formas más desarrolladas y organizadas del racionalismo occidental: la Iglesia Católica y el *Jus Publicum Euopaeum*.

La mezcla superficial que Blumenberg hace de mis tesis con todos los posibles paralelismos confusos de representaciones religiosas, escatológicas y políticas (p. 18) puede dar lugar a malos entendidos. Debería haberse prestado mayor atención a que mi acercamiento a la teología política no se mueve dentro de una metafísica cualquiera, difusa, sino que concierne al caso clásico de una

Blumenberg, Löwith aclara el alcance de sus investigaciones: “Nuestra tesis afirma ni más ni menos que la profecía véterotestamentaria y la escatología cristiana han realizado un horizonte de pensamientos y un clima intelectual; en relación a la filosofía de la historia un horizonte de futuro y un cumplimiento venidero, que ha *posibilitado* el concepto moderno de historia y la creencia mundana en el progreso” (p. 198).

60 Karl Löwith y Hans-Georg Gadamer. “Hans Blumenberg...”, p. 201.

transposición [*Umbesetzung*], relacionada con conceptos específicos, los cuales se han producido al interior del pensamiento sistemático de las dos estructuras históricamente más desarrolladas y organizadas del “racionalismo occidental”, a saber entre la *Iglesia* católica, con su racionalidad plenamente jurídica y el *Estado* del *ius publicum Europaeum*, todavía supuesto como cristiano en el sistema de Thomas Hobbes.⁶¹

Su clave no radica en ofrecer un paradigma argumental para pensar el cambio, sino que constituye una *forma mentis* dependiente de estas dos racionalizaciones específicas.⁶² En este sentido, afirma el jurista de Plettenberg:

La reforma de la Iglesia cristiana durante los siglos XVI y XVII también se transformó de un conflicto cristológico-político sobre el *ius reformandi* en una revolución político-teológica. La famosa declaración de Hegel sobre la reforma y la revolución (*Enciclopedia*, § 552) obtiene su planteamiento correspondiente de la teología política.⁶³

De acuerdo con Schmitt, el término “secularización” se convierte de manera no originaria en una clave de la filosofía de la historia. No constituye una noción suprahistórica destinada a comprender los cambios en el curso de la historia. Por el contrario, aparece como momento interpretativo de la historia de manera derivada, producto de la comprensión de las afinidades estructurales entre los conceptos teológicos y los

61 Carl Schmitt. *Politische Theologie II...*, p. 86. Nótese que, a pesar del intento de Blumenberg de diferenciar los conceptos de “*Umsetzung*” y de “*Umbesetzung*”, Schmitt rechaza tal distinción al utilizar el término defendido por Blumenberg como sinónimo de “*Umsetzung*”. Por si quedara alguna duda, agrega que se trata de “un caso clásico de *Umbesetzung*”. Como señala Kervégan, el proyecto schmittiano de la teología política presenta variaciones a lo largo de sus formulaciones, y de ningún modo puede pensarse como una mera “transferencia” entre conceptos teológicos a conceptos políticos. Schmitt está expresamente en contra de la neutralidad de valores de Weber. En su lectura: “Teólogo del derecho es aquél que se expresa, dado el caso, contra la legalidad, basándose en la legitimidad superior de la “historia” y del “concepto”. Ver Jean-François Kervégan. “¿Qué significa ser un teólogo de la jurisprudencia?”, *Deus Mortalis*, N° 8, 2009, pp. 91-106, acá pp. 105-106.

62 En palabras de Villacañas Berlanga: “Tras los Concilios de Constanza y Basilea, la reforma soberana impulsada por la Iglesia falló y por este fracaso sobrevinieron las guerras civiles. Ese derecho había pasado al Estado y ése era el núcleo del hallazgo de Hobbes, como antes había sido la convicción de *les politiques*. Ahí, en esa lucha de elites entre políticos y teólogos, el modelo de la teología política significaba el triunfo de los primeros, que habrían impuesto silencio a los segundos, fueran católicos o calvinistas –como en el caso de Hobbes-. Los políticos habían generado su teología. Por eso habían usado los conceptos teológicos para pensar a su soberano político. Esta era la sustancia de la transferencia de conceptos desde la teología a la política y con la transferencia se había entregado también el derecho y la legitimidad de la Reforma. Por eso la secularización implicaba un debate sobre la legitimidad del orden moderno y por eso la obra de Blumenberg era tan significativa para Schmitt”. Ver José Luis Villacañas Berlanga. “La leyenda de la liquidación de la teología política”, epílogo a: Carl Schmitt. *Teología Política*. Madrid, Trotta, 2010, pp. 135-180, acá pp. 156-157.

63 Carl Schmitt. *Politische Theologie II...*, p. 94.

conceptos políticos forjados en Europa, luego de las guerras de religión. Es por esta razón que también Schmitt rechaza la objeción de Blumenberg de la utilización del término “legitimidad”, quien habría “izado una bandera jurídica” al titular así el tratado. A juicio de Schmitt, por un lado, Blumenberg intenta disputar el término “legitimidad” al monopolio de la legitimidad dinástica; y por otro, a partir de la filosofía de los valores, intenta justificar una inmanencia que produzca una resignificación de los términos “legitimidad” y “legalidad”. El proyecto de Blumenberg no podría realizarse, puesto que la filosofía de los valores desde la cual reformula la noción de “legitimidad” es la misma que, a causa de la lógica de convertibilidad de los valores, impide aferrar el concepto que busca defender (¿qué es lo auténticamente legítimo?).⁶⁴ Para Schmitt Blumenberg se refiere a la “legalidad” cuando habla de “legitimidad”.

Pocos meses después, el 24 de marzo de 1971, en respuesta al epílogo de *Teología Política II*, escribe Blumenberg al *Jurist*:

Lo extraño, casi paradójico, es que en la reformulación de la implicación de la ilegitimidad (que se mete con la categoría de secularización) yo haya llegado a la conceptualidad de la “sustitución [*Umbesetzung*]”, la cual se lleva bien con el concepto opuesto de “legitimidad”, cuando uno puede pensarla en el sentido de un procedimiento “legal”. Esta problemática no ha sido solucionada de manera satisfactoria en el libro. En esta dirección, he intentado nuevamente ofrecer una alternativa a través del concepto de “autoconservación”, respecto del cual quizás pueda señalar con más claridad aquello que pienso cuando me refiero a la insostenibilidad de una vacancia en el sistema de posiciones de los conceptos fundamentales y de la “racionalidad” derivada de ellos del procedimiento de sustitución [*Umbesetzung*].⁶⁵

Podría decirse que aquí Blumenberg acerca en cierto modo las partes que parecían oposiciones cerradas e incompatibles, destinadas a “liquidar” la teología política.⁶⁶ Si bien es cierto que Blumenberg reconoce en

64 Algo semejante puede pensarse desde la idea de “autoafirmación”, la cual, para la teología política, implica siempre el olvido de la trascendencia (¿de la autoridad estatal?), y de aquí las conclusiones políticas que Schmitt entiende estrechamente vinculadas con el liberalismo. Como escribe Jorge Dotti: “La crítica schmittiana al racionalismo liberal es de haber pretendido legitimar las instituciones del Estado de derecho recurriendo a una presunta capacidad de la norma para autofundarse, para instituirse a sí misma en virtud de la sola lógica intrínseca del sistema “racional”. Ver Jorge Dotti. “Teología política y excepción”, *Daimon*, N° 13, 1996, pp. 129-140, acá pp. 132-133.

65 Hans Blumenberg y Carl Schmitt. *Der Briefwechsel...*, pp. 105-106. El nuevo texto referido es “Selbsterhaltung und Beharrung. Zur Konstitution der neuzeitlichen Rationalität”, *Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz Geistes- und Sozialwissenschaftliche Klasse*, N° 11, 1970, pp. 333-383.

66 En ocasión de la publicación del citado texto de Schmitt, Koselleck le escribe al jurista alemán una carta el 2 de agosto de 1971: “En mi opinión, [Blumenberg] es el último *Historist*, en tanto que defiende metódica y formalmente hasta el final el *dictum* de que cada época sería inmediata respecto de Dios. Su posición es consecuentemente antiteológica y el método

la correspondencia défcits teóricos atribuidos al teorema de la secularización a su propio enfoque, no cesa en tomar distancia de la teología política de Schmitt.⁶⁷

Odo Marquard ha sostenido que, para quien la crítica de Blumenberg sería una suerte de continuación del teorema de la secularización *malgré lui*. En sus palabras: “Fue sin duda gracias a la astucia de su razón que Blumenberg, al atacar las tesis sobre la continuidad formuladas por Löwith y Taubes, proporcionaría la única posibilidad de garantizar realmente su defensa, es decir, mediante su modelo funcional de la historia”.⁶⁸ Así las cosas, Blumenberg sería –en cierto modo– un schmittiano a pesar suyo, a partir de pensar la autoconstitución de la modernidad desde la deuda de un sistema de *Umbesetzungen*, las cuales no necesariamente mostrarían una cesura como la que habría querido exponer en su tratado. De esta manera, como señala Marquard, nos encontraríamos frente a: “...una teoría de la secularización atenuada: una teoría de continuidad entre escatología teológica y filosofía revolucionaria de la historia: ambas son equivalentes por su función, porque ambas “ocupan” el mismo “lugar” en el sistema: el lugar de la “redención”.⁶⁹

En cierto punto, Koselleck transita la vía reflexiva de la *Teología Política II*, al reconocer la necesidad de llevar a cabo un uso preciso del término “secularización”.⁷⁰ Sobre las críticas de su antiguo

funcional correspondiente trae a la luz conocimientos que introducen diferencias asombrosas. Blumenberg ha desarrollado a la perfección la técnica interpretativa de cómo se construye en rigor un presupuesto argumentativo, cómo se transforma [*umsetzen*] históricamente en ideas-a través de la identidad lingüística-, y gana una importancia que lo convierte en algo ya no deducible de otra cosa. Aquí radica su genuino aporte a la ciencia histórica. Frente a este punto me parece de importancia secundaria que su compromiso se origine personalmente en cuestiones de la legalidad y de la propiedad como categorías históricas. Esto constituye un desafío a una crítica que habrá que hacer, puesto que los efectos históricos y los efectos a largo plazo no pueden ser interpretados de manera suficiente por medio de un vocabulario jurídico determinado. Blumenberg no dirige, por así decir, sus “análisis metaforológicos” a su propio vocabulario. Con todo, a mi entender, esta crítica no menoscaba su contribución historiográfica”. Ver Schmitt, Carl; y Reinhart Koselleck. *Der Briefwechsel...*, pp. 237-238. Koselleck se refiere a que Blumenberg se había hecho conocido fundamentalmente a partir de la publicación de *Paradigmas para una metaforología*, aparecido en 1960.

67 En el manuscrito titulado “Teología Política III”, de 1979, Blumenberg expresa la sorpresa de que se organice un congreso bajo esta idea. Como vimos, Taubes lo invita a participar en 1979 al coloquio, que tendría lugar finalmente, en febrero de 1980: Blumenberg lo rechaza en dos ocasiones. Por supuesto, también había sido invitado el nonagenario jurista, quien tampoco participaría del encuentro (*supra* nota 33). Has Blumenberg. “Politische Theologie III”, en Hans Blumenberg y Carl Schmitt: *Der Briefwechsel...*, pp. 167-174.

68 Odo Marquard *Difficultades con la filosofía de la historia*. Valencia, Pre-Textos, [1973] 2015, p. 23.

69 Odo Marquard. “Aufgeklärter Polytheismus – auch eine politische Theologie?“, en Jacob Taubes (ed.): *Der Fürst dieser Welt...*, pp. 77-84, acá p. 79.

70 “El presupuesto extrahistórico del acortamiento del tiempo se troca al principio de la edad moderna en un axioma intrahistórico de aceleración. El sujeto se muda así de Dios al hombre, que debe imponer precisamente esta aceleración mediante una transformación de

compañero de *Poetik und Hermeneutik*, afirma que la secularización se trata de “un proceso incontrovertible, que Karl Löwith ha demostrado en *Weltgeschichte und Heilgeschehen*”.⁷¹ Con todo, una temática que, como señala Timo Pankakoski,⁷² ya había aparecido de manera clara en *Crítica y Crisis* (1959), reaparece en *Futuro pasado* (1979), con una utilización algo singular. En un texto original de 1968, refiriéndose a la concepción moderna del tiempo, tematiza la profecía como amenaza escatológica imanentizada, subrayando la diferencia entre escatología y la concepción política moderna del tiempo: “La *sustitución* [*Umbesetzung*] del futuro profetizado en futuro predecible, en principio, no ha dañado todavía el horizonte de la anticipación cristiana”.⁷³ Ahora bien, ¿sigue Koselleck la interpretación de Schmitt *sin matices*? Acordamos con Falko Schmieder, quien sostiene que Koselleck busca trazar una tercera vía, híbrida, donde queden sintetizados contenidos teológicos secularizados y elementos modernos lógicamente dependientes de la autoafirmación humana, hecho que no implica suscribir la hipótesis o el vocabulario de Blumenberg.⁷⁴ Por el contrario, el Profesor de Münster “...borra las huellas del orden moderno, que adquiere con su concepto una ordenación teológica”.⁷⁵ ¿Sigue escribiendo Blumenberg bajo la extensa sombra

la naturaleza y de la sociedad. Por secularizada, en el sentido de la asunción de una herencia cristiana, puede entenderse en primer lugar sólo la meta ligada a las esperanzas progresistas de realizar en el futuro un reino de la felicidad y de la libertad frente a toda forma de dominación”. Ver Reinhart Koselleck. *Aceleración, prognosis, secularización...*, p. 62.

71 Reinhart Koselleck. *Aceleración, prognosis, secularización...*, p. 60, nota 30. Este texto es la reelaboración de una conferencia ofrecida en 1989. El texto de Löwith en cuestión es el ya citado *Historia del mundo y salvación*. Sobre este tema, ver Hans Joas. “Die Kontingenz der Säkularisierung. Überlegungen zum Problem der Säkularisierung im Werk Reinhart Kosellecks”, en Id. (ed.): *Begriffene Geschichte*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2011, pp. 319-338.

72 Ver Timo Pankakoski. “Reoccupying Secularization: Schmitt and Koselleck on Blumenberg’s Challenge”, *History and Theory*, Vol. 52, Nº 2, 2013, pp. 214-245.

73 Reinhart Koselleck. *Vergangene Zukunft*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1979, p. 33. Como indica Pankakoski, “El uso de “sustitución” es extraño: en ‘termino de contenido, semántica y gramática, uno hubiera esperado que usara el término *Umsetzung*, que recoge mejor la idea de traducción o transposición, y que Koselleck no temerá de usar en su obra posterior”. Ver Timo Pankakoski. “Reoccupying Secularization...”, p. 237.

74 En el 2000 escribirá Koselleck: “...el núcleo duro de la experiencia moderna de la aceleración, esto es, la transformación técnica e industrial de la sociedad humana, ya no es deducible a su vez de premisas teológicas”. Ver Reinhart Koselleck. *Aceleración, prognosis, secularización...*, p. 63.

75 Según Schmieder, “La comparación con Koselleck muestra que Blumenberg comienza su teologización o absolutización de la modernidad en el momento en el que se forma, contemporáneamente, un nuevo paradigma de reflexión de la destructividad de ese orden, puesto que el núcleo de la problemática de la ecología consiste en considerar que el crecimiento económico capitalista supone una amenaza creciente para las condiciones de supervivencia de la humanidad”. Ver Schmieder, Falko. “Absolutismo de la realidad. Para una comprensión de la historia moderna en Hans Blumenberg y Reinhart Koselleck”, en Faustino Oncina Coves y Pedro García Durán (comps.): *Hans Blumenberg: historia in/conceptual, antropología y*

de la secularización? ¿Cuáles son los límites de la teologización de los conceptos? De esta manera, aparecería aquí la posibilidad de pensar en un derrotero de la modernidad no estrictamente dependiente de sus deudas de origen.

VII

A modo de conclusión, queremos recuperar algunas reflexiones parciales que hemos compartido en estas páginas. En primer lugar, entendemos que el mentado debate entre Blumenberg y Schmitt no debe ser interpretado como una confrontación entre dos posiciones nítidamente reconocibles; por el contrario, sostenemos aquí que se trata de un *malentendido*. Las críticas del profesor de Münster al teorema de la secularización, tal como lo hemos visto en las formulaciones de Schmitt, adolecen de un déficit interpretativo, que consiste en dotar al célebre teorema de una estructura lógica no atribuida por el jurista de Plettenberg. En efecto, Schmitt aclara el carácter no concluyente del (pseudo) “teorema”, y en qué sentido debe interpretarse. Lo fundamental para el *Jurist* es poner en relación los cuerpos doctrinarios que el teorema confronta, a los efectos de estudiar sus correspondencias, y no desarrollar un método interpretativo o una metodología para pensar el vínculo entre el milenarismo y la revolución, o buscar las raíces del gnosticismo premoderno. En tanto *recurso*, un argumento por analogía para interpretar la historia no es sino una vía especulativa para razonar más allá de las fuentes existentes, a los efectos de buscar patrones reconocibles en aquello que Koselleck más tarde llamaría *estructuras de repetición*, o en el elemento antirromántico de la *global history*.⁷⁶ Muchas de las críticas de Blumenberg son inequívocamente ciertas, pero no tocan el núcleo duro de la argumentación de Schmitt. En este sentido, el valor del teorema de la secularización es, ante todo, heurístico, antes que deductivo; y el valor de sus tesis será lógicamente dependiente de las formulaciones concretas a las cuales se llegue, y no de las analogías de las cuales se parta.

En segundo lugar, es inevitable pensar en la actualidad que el teorema de la secularización tiene para la historia conceptual, la cual propone una intersección con la historia social, sin la cual no puede pensarse el pasado en relación al presente. Si Blumenberg critica las impropiedades pertenecientes a la argumentación schmittiana, la cual

modernidad. Valencia, Pre-Textos, 2015, pp. 101-119, acá p. 118.

⁷⁶ Ver Roger Chartier. *La historia o la lectura del tiempo*. Barcelona, Gedisa, 2007, pp. 74 y ss.

se remite —recordemos— a estructuras teológicas (jurídicas y doctrinarias), que constituyeron durante siglos el sistema normativo por excelencia; ¿qué es posible decir de la argumentación de Blumenberg, que a lo largo de setecientas páginas no se ocupa sino de estudiar textos filosóficos y científicos, con el objetivo de hacer valer sus conclusiones no solamente para el ámbito de las ideas sino para el conjunto de la modernidad? Para retomar el vocabulario de Blumenberg: ¿cuál es el abordaje *legítimo* para pensar el pasado? ¿Es acaso legítimo desprender consecuencias para el Renacimiento de las —indiscutiblemente valiosas— contribuciones del Cusano y del Nolano? Si el teorema de la secularización es rechazado en virtud de su tipificación de “metafísico”, ¿no son acaso igualmente metafísicas las tesis que buscan predicar de los procesos históricos aquello que sólo es investigado en textos doctrinarios? Mientras que historia del proceso de secularización, determinada peyorativamente como metafísica, se articula en la historia social; la historia de la autoafirmación humana no es sino historia de las doctrinas, una historia del espíritu, cuyo nexos con la historia social está por verse. Teniendo en cuenta que tanto Schmitt como Blumenberg buscan ofrecer una comprensión para un objeto como la “modernidad”, ¿es posible hacerlo sin hipótesis especulativas? ¿Extraer conclusiones de la historia de las ideas a la historia social, no era acaso el error que habían cometido quienes suscribieron el teorema de la secularización?

En las últimas décadas la historia conceptual se ha abierto paso entre el neopositivismo, la historia de las ideas de cuño (neo) esencialista, pragmatista y los intentos neorrealistas por despachar velozmente la teoría de la historia como una suerte de formalidad, metodología o prolegómeno de carácter supernumerario. Contrariamente a estos gestos, la historia conceptual ha sabido demostrar la necesidad de pensar el vínculo tricotómico entre objeto, herramienta y teoría, como un elemento indeconstruible en la comprensión del pasado, del presente y del futuro. De esta manera, ha patentizado el vínculo entre la historia social y la reflexión teórica acerca del ser humano, que se articula en la recurrente apelación a la filosofía. Este recurso no se presenta como un llamado a los grandes sistemas ni tampoco como un análisis del discurso, sino más bien como la estructuración de preguntas formuladas en la tarea de investigación que no puede sino conducir a la antropología filosófica, a la filosofía política y a la filosofía de la historia. El drama de la libertad del ser humano no es un elemento que pueda ser desactivado de comprensión histórica, y esto queda claramente evidenciado tanto en la utilización del teorema de la secularización, como en sus detractores. Así, la historia conceptual pone en el centro de la reflexión la interpretación

histórica como mediación y nos recuerda el sonido de las voces de las inquietudes filosóficas que se encuentran a la base de toda historia social, las cuales no pueden ser acalladas por la remisión al contacto –pretendidamente directo y sin obstáculos– con las fuentes.

Bibliografía

- Althusius, Johannes. *Politica: methodice digesta atque exemplis sacris profanis illustrata*. Aalen, Scientia, [1614] 1981.
- Armenteros, Carolina. *La idea francesa de historia: Joseph de Maistre y sus herederos*. Zaragoza, Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2018.
- Benevento, José María. *Apocalipsis de la modernidad. El decisionismo político de Donoso Cortés*. Barcelona, Gedisa, 1983.
- Bello, Hilaire. *The Crisis of Civilization*. New York, Fordham University Press, [1937] 1973.
- Blumenberg, Hans. *Die Legitimität der Neuzeit*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2012. Traducción al español: *La legitimación de la Edad Moderna*. Valencia, Pre-Textos, 2008.
- “‘Säkularisation’. Kritik einer Kategorie historischer Illegitimität”, en Helmut Kuhn y Franz Wiedmann (comps.): *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt*. München, Anton Pustet, 1964, pp. 240-265.
- “Selbsterhaltung und Beharrung. Zur Konstitution der neuzeitlichen Rationalität”, *Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz Geistes- und Sozialwissenschaftliche Klasse*, N° 11, 1970, pp. 333-383.
- “Wirklichkeitsbegriff und Staatstheorie”, *Schweizer Monatshefte*, Vol. 48, 1968-1969, pp. 121-146.
- Blumenberg, Hans; y Carl Schmitt. *Briefwechsel (1971-1978)*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2007.
- Blumenberg, Hans; y Jacob Taubes. *Briefwechsel 1961-1981*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2013.
- Chartier, Roger. *La historia o la lectura del tiempo*. Barcelona, Gedisa, 2007.
- Comte, August. *Discours sur l'esprit positif* (1844), en Id.: *Œuvres choisies*. Paris, Aubier, 1943, pp. 173-311.
- Conze, Werner; Hans-Wolfgang Strätz y Hermann Zabel. “Säkularisation, Säkularisierung”, en Otto Brunner, Werner Conze y Reinhart Koselleck (eds.): *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. 8 tomos. Stuttgart, Klett-Cotta, 1972-1997, t. V, pp. 789-829.
- Crétois, Pierre. *Le Renversement de l'individualisme possessif. De Hobbes a l'E tat social*. Paris, Garnier, 2014.
- De Maistre, Joseph. *Considérations sur la France* (1796), en Id.: *Œuvres*. Paris, Robert Lafont, 2007, pp. 175-290.
- Descartes, René. *Meditaciones metafísicas* (1641), en Id.: *Obras escogidas*. Buenos Aires, Sudamericana, 1967, pp. 199-289.
- Diderot, Denis; y Jean le Rond D'Alembert (eds.). *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences des arts et des métiers*. 28 tomos. Paris, Le Breton, 1751-1765.

- Donoso Cortés, Juan. *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo* (1851), en Id.: *Obras escogidas*. Buenos Aires, Poblet, 1943, pp. 463-850.
- Dotti, Jorge. “Teología política y excepción”, *Daimon*, N° 13, 1996, pp. 129-140.
- Duso, Giuseppe. “El gobierno y el orden de las asociaciones: la teoría política de Althusius”, en Id.: *El poder. Para una historia de la filosofía política moderna*. México, Siglo XXI, 2005, pp. 61-75.
- “Teologia politica e secolarizzazione moderna”, en Michele Basso y Mario Piccinini (eds.): *Dottrine politiche, concetti, comunità di discorso. In dialogo con Merio Scattola*. Bologna, Università di Bologna, 2020, pp. 39-62.
- Ernout, Alfred; y Antoine Meillet. *Dictionnaire etymologique de la langue latine. Histoire des mots*. Paris, Klincksieck, 2001.
- Figgis, John Neville. *El derecho divino de los reyes*. México, Fondo de Cultura Económica, [1896] 1982.
- Flasch, Kurt. *Hans Blumenberg. Philosoph in Deutschland: Die Jahre 1945 bis 1966*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2019.
- Frey, Christiane; Uwe Hebekus y David Martyn. *Säkularisierung. Grundlagentexte zur Theoriegeschichte*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2020.
- Galli, Carlo. *La mirada de Jano. Ensayos sobre Carl Schmitt*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2008.
- *Genealogía de la política. Carl Schmitt y la crisis del pensamiento político moderno*. Buenos Aires, UNIPE, 2018.
- García Durán, Pedro. *El camino filosófico de Hans Blumenberg*, Valencia, Alfons el Magnanim, 2017.
- Gillespie, Michael. *The Theological Origins of Modernity*. Chicago, The University of Chicago Press, 2008.
- Greisch, Jean. “Umbesetzung vs. Umsetzung. The Ambiguities of the Theorem of Secularization According to Hans Blumenberg”, *Archives de Philosophie*, Vol 67, N° 2, 2004, pp. 279-297.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Über die englische Reformbill* (1831), en Id.: *Politische Schriften*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1966, pp. 277-321.
- Heidenreich, Felix. *Mensch und Moderne bei Hans Blumenberg*. München, Fink, 2005.
- Ingerflom, Claudio. “Cómo pensar los cambios sin las categorías de ruptura y continuidad. Un enfoque hermenéutico de la revolución de 1917 a la luz de la historia de los conceptos”, *Res Publica*, N° 16, 2006, pp. 129-152.
- Joas, Hans. “Die Kontingenz der Säkularisierung. Überlegungen zum

- Problem der Säkularisierung im Werk Reinhart Kosellecks”, en Id. (ed.): *Begriffene Geschichte*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2011, pp. 319-338.
- Kervégan, Jean-François. “¿Qué significa ser un teólogo de la jurisprudencia?”, *Deus Mortalis*, N° 8, 2009, pp. 91-106.
- Koch, Bettina. *Zur Dis-/Kontinuität mittelalterlichen politischen Denkens in der neuzeitlichen politischen Theorie*. Berlin, Duncker & Humblot, 2005.
- Koselleck, Reinhart. *Vergangene Zukunft*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1979.
- *Aceleración, prognosis y secularización*. Valencia, Pre-Textos, 2003.
- “Sozialgeschichte und Begriffsgeschichte”, en Id.: *Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2006, pp. 9-31.
- “Der Jakobinismus und die Französische Revolution (1950)”, en: Manfred Hettling y Wolfgang Schieder (comps.): *Reinhart Koselleck als Historiker. Zu den Bedingungen möglicher Geschichten*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2021, pp. 439-457.
- Laski, Harold. *El liberalismo europeo*. México, Fondo de Cultura Económica, [1936] 1974.
- Losurdo, Domenico. *Hegel e la Germania*. Milano, Guerini, 1997.
- Löwith, Karl. *Weltgeschichte und Heilgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*. Stuttgart, J. B. Metzler, [1949] 2004. Traducción al español: *Historia del mundo y salvación*. Buenos Aires, Katz, 2006.
- Löwith, Karl; y Hans-Georg Gadamer. “Hans Blumenberg: Die Legitimität der Neuzeit. Frankfurt/M. 1966. Suhrkamp. 599 S.”, *Philosophische Rundschau*, Vol. 15, N° 3, 1968, pp. 195-209.
- Lübbe, Hermann. “Säkularisierung als geschichtsphilosophische Kategorie”, en Helmut Kuhn y Franz Wiedmann (comps.): *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt*. München, Anton Pustet, 1964, pp. 221-239.
- Marquard, Odo. “Aufgeklärter Polytheismus – auch eine politische Theologie?“, en Jacob Taubes (ed.): *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*. München, Paderborn, 1983, pp. 77-84.
- *Dificultades con la filosofía de la historia*. Valencia, Pre-Textos, [1973] 2015.
- Marramao, Giacomo. *Cielo y tierra. Genealogía de la secularización*. Barcelona, Paidós, 1998.
- Marx, Karl. *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* (1843), en Id. y Friedrich Engels: *Gesamtausgabe*. 32 tomos. Berlín, Dietz Verlag, 1976, t. 2, pp. 170-183.

- Monod, Jean-Claude. *La querrela de la secularización. De Hegel a Blumenberg*. Madrid, Amorrortu, 2015.
- Müller, Ernst; y Falko Schmieder. “Metaphorologie, Säkularisierungsdebatte”, en Id.: *Begriffsgeschichte und Historische Semantik*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2016, pp. 149-168.
- Novalis. *Die Christenheit oder Europa* (1799). en Id.: *Werke, Tagebücher und Briefe*. 3 tomos. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1978, t. 2, pp. 729-750.
- Ogoube, Albert. *Modernité et Christianisme. La question théologico-politique chez Karl Löwith, Carl Schmitt et Hans Blumenberg*. Paris, L'Harmattan, 2010.
- Oncina Coves, Faustino. “La modernidad velociferina y el conjuro de la secularización”, introducción a: Reinhart Koselleck. *Aceleración, prognosis, secularización*. Valencia, Pre-Textos, 2003, pp. 11-33.
- Palti, Elías. “Hans Blumenberg: sobre la modernidad, la historia y los límites de la razón”, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Vol. 22, N° 2, 1996, pp. 291-330.
- Pankakoski, Timo. “Reoccupying Secularization: Schmitt and Koselleck on Blumenberg’s Challenge”, *History and Theory*, Vol. 52, N° 2, 2013, pp. 214-245.
- Proudhon, Pierre-Joseph. *Les Confessions d’un révolutionnaire, pour servir à l’histoire de la révolution de février*. Paris, La voix du peuple, 1849.
- Rosanovich, Damián. “Civil Religion. The Controversy between William Warburton and Jean-Jacques Rousseau”, *Archiv für Begriffsgeschichte*, N° 60/61, 2020, pp. 121-140.
- Rosenblatt, Helena. *La historia olvidada del liberalismo*. Barcelona, Crítica, 2020.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Du Contrat social ou principes du droit politique* (1762), en Id.: *Œuvres complètes*. 5 tomos. Paris, Gallimard, 1959-1995, t. III, pp. 347-470.
- Saralegui, Miguel. *The Politics of Time: Introduction to Carl Schmitt’s Political Thought*. Santander, Cantabria University Press, 2022.
- Schmieder, Falko. “Absolutismo de la realidad. Para una comprensión de la historia moderna en Hans Blumenberg y Reinhart Koselleck”, en Faustino Oncina Coves y Pedro García Durán (comps.): *Hans Blumenberg: historia in/conceptual, antropología y modernidad*. Valencia, Pre-Textos, 2015, pp. 101-119.
- Schmitt, Carl. *Politische Theologie I. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. Berlin, Duncker & Humblot, [1922] 1979.
- *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*. Berlin, Duncker & Humblot, [1970] 1984.

- “Ética del Estado y Estado pluralista”, *Deus Mortalis*, N° 10, 2011-2012, pp. 291-307.
- Schmitt, Carl; y Reinhart Koselleck. *Der Briefwechsel (1953-1983)*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2019.
- Sloterdijk, Peter. *Los hijos terribles de la Edad Moderna. Sobre el experimento antigenealógico de la modernidad*. Madrid, Siruela, 2015.
- Taubes, Jacob. *Escatología Occidental*. Buenos Aires, Mino y Dávila, [1947] 2010.
- Vachet, André. *La ideología liberal*. Madrid, Fundamentos, 1972.
- Villacañas Berlanga, José Luis. “La leyenda de la liquidación de la teología política”, epílogo a: Carl Schmitt. *Teología Política*. Madrid, Trotta, 2010, pp. 135-180.
- Voegelin, Eric. “Sustituto de la religión. Los movimientos de masas gnósticos de nuestra época”, en Id.: *El asesinato de Dios y otros escritos políticos*. Buenos Aires, Hydra, 2009, pp. 149-186.
- Völkel, Evelyn. *Der totalitäre Staat – das Produkt einer säkularen Religion?* Baden-Baden, Nomos, 2009.
- Warburton, William. “The Alliance between Church and State: Or the Necessity and Equity of an Established Religion, and a Test-Law, Demonstrated in Three Books”, en Id.: *The Works of the Right Reverend William Warburton, Lord Bishop of Gloucester*. 7 tomos. London, John Nichols, 1778, t. IV, pp. 1-331.
- Weber, Max. *Ensayos sobre la sociología de la religión*. Madrid, Taurus, [1920] 1983.
- Weidner, Daniel. “Säkularisierung”, en Robert Buch y Daniel Weidner: *Blumenberg lesen*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2014, pp. 245-259.