

EL DEBATE SOBRE LA MODERNIDAD DE LA FILOSOFÍA MEDIEVAL

FRANCISCO LEÓN FLORIDO

Universidad Complutense (Madrid)

RESUMEN

La controversia secular en torno a la relación entre la filosofía medieval y moderna ha tenido un punto de inflexión en el debate entre Karl Löwith y Hans Blumenberg a propósito de la naturaleza de la secularización. Löwith es continuista pues supone un paralelismo entre el concepto de un Reino de Dios y el sueño secularista de un mundo de perfección inmanente. En cambio, Blumenberg defiende la discontinuidad, pues arguye que la autolegitimación de la Modernidad consiste en una segunda venida del gnosticismo, que resultó de una reacción contra el absolutismo teológico del final de la Edad Media. El propósito de este artículo es examinar críticamente el contexto y algunas de las consecuencias teóricas de este debate.

Palabras clave: Continuistas, debate Löwith-Blumenberg, Filosofía medieval, Modernidad, rupturistas, tradición greco-cristiana.

ABSTRACT

The secular controversy about the relation between modern and medieval philosophy got to a nuclear point in the Löwith-Blumenberg debate about the nature of secularization. Löwith is continuist as draws a parallelism between Christianity's concept of a Kingdom of God and the secularists's dream of a world of immanent perfection. Blumenberg argues for the discontinuity: Modernity consists in the second overcoming

of Gnosticism, that resulted from the reaction against the theological absolutism at the end of the Middle Ages.

The purpose of this paper is the critical examination of the context and some of the theoretical issues of this debate.

Keywords: Continuist, Greek-Christian Tradition, Löwith-Blumenberg Controversy, Medieval Philosophy, Modernity, Rupturist.

La valoración que merece la cultura medieval en la evolución de la historia de la razón ha sido y sigue siendo hoy motivo de debate. Durante siglos se impuso la idea de que la modernidad europea se había construido sobre las cenizas de la superstición religiosa medieval, pero hace ya mucho tiempo que los investigadores han desvelado las líneas de continuidad entre la tradición greco-cristiana –sobre todo a partir de su redefinición al final de la Edad Media– y el racionalismo moderno. Esto no evita que la polémica siga viva, pues se ha trasladado al sentido, el protagonismo doctrinal o el carácter legitimador de los movimientos continuistas y rupturistas que se han producido en el tránsito entre las dos eras.

I. UNA ÉPOCA “MEDIA” ENTRE DOS LUCES

Si la historia del pensamiento occidental puede representarse como una serie de rupturas y continuidades, no cabe duda de que le corresponde a la Edad Media un papel central entre la apropiación del saber antiguo y la proyección hacia el pensamiento moderno. Precisamente esa posición “media” entre los antiguos y los modernos fue aprovechada por los ideólogos renacentistas para despreciar a los sabios medievales y acusarles de ser los representantes de un periodo oscuridad intermedio entre la luz racional clásica greco-romana y la claridad y elegancia del humanismo renacentista.

Es durante la época histórica que se denomina “Renacimiento” cuando comienza a hablarse de los siglos precedentes como una *media aetas*, *medium aevum*, *media tempora*, *media tempestas*, tratando de subrayar el carácter meramente transitorio del largo período medieval entre dos épocas de esplendor cultural: la antigüedad clásica: *antiquitas*, *sancta vetustas*, *sacra vetustas*, *sacro-sancta vetustas*, y el renacer de la cultura de los siglos XV y XVI: *renaissance*, *rinascita*, *Wiedererwachsung*. En realidad, la misma idea del renacer proviene de la mitología medieval, que había visto en la *eversio Romae*, la

destrucción de una cultura a la que seguiría el esplendor del cristianismo, pues a un siglo oscuro le sucede otro de luz. No en vano el propio cristianismo se presenta como una religión del renacer a la nueva vida, pues “quien no renazca no puede ver el reino de Dios”¹; los cristianos son los renacidos, “no por la virtud de un germen corruptible, sino incorruptible: la palabra de Dios vivo que eternamente permanece”². La idea de una renovación medieval de la cultura antigua está vinculada a la noción de la *translatio imperii*, que expresa el modo en que la providencia divina ha guiado la historia humana para conducirla a su culminación en el imperio cristiano³.

Los humanistas inauguran la valoración negativa de la cultura medieval. En Petrarca aparece por vez primera la metáfora de la oscuridad y la luz referida a los tiempos anteriores y los futuros, junto a la expresión *medium tempus*, Valla destacó su “corrupción de las disciplinas”, mientras que Vives lamentó el “gran oscurecimiento de esas dos lenguas augustas, latina y griega”. Y desde la modernidad naciente, Francis Bacon ironiza sobre “los tiempos medios” en los que menguaba la ciencia al mismo tiempo que crecía el tamaño de los tratados escolásticos. Aunque él mismo no llega a utilizarla⁴, la expresión “Edad Media” se vincula a la visión de la historia de Petrarca, reducida casi exclusivamente a Roma, que alcanzó su apogeo en la República y la primera época del Imperio, para iniciar su decadencia con el advenimiento del cristianismo, destinado a ocupar su lugar⁵. Los tiempos “antiguos” son aquellos en los que el nombre de Cristo aún era desconocido, y los tiempos “nuevos” son los que les siguen, cuando Cristo comienza a ser adorado por los propios emperadores. Si los Padres de la Iglesia veían esta nueva época como una victoria de la claridad frente a la oscuridad pagana, para Petrarca las tinieblas llegan con los pueblos bárbaros. Con la esperanza del retorno del esplendor pagano, Petrarca inaugura un

1 Jn, 3, 3.

2 1 Pe, 1, 23.

3 El historiador cristiano-romano Orosio define la *translatio imperii* como “el gradual movimiento del poder imperial desde el reino de Babilonia al dominio de los césares de Roma”. Los autores medievales situaron los puntos de referencia del traslado del imperio de diversas maneras: Otón de Freisinga lo inicia en Roma, que lo cede a los bizantinos, y de éstos pasa a los francos, los longobardos y los germanos, para concluir en la idea del Sacro Imperio; Chrétien de Troyes más sencillamente establece la cadena: Grecia-Roma-Francia; y ya en el siglo XIV, Richard de Bury establece la conexión: Atenas-Roma-París-Inglaterra. Cf., Suzanne Conklin Akbari, “Alexander in the Orient: Bodies and Boundaries in the Roman de toute chevalerie”, en *Postcolonial Approaches to the European Middle Ages: Translating Cultures* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005): 105-126.

4 Étienne Gilson, “Le moyen âge comme *saeculum modernum*”, en *Concetto, storia, miti e immagini del Medio Evo*, V. Branca éd. (Florence: Sansoni, 1973): 8-9; Marie-Dominique. Chenu, “*Antiqui, moderni*”, *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 17 (1928): 82-94.

5 Christopher Lucken “Le Moyen Âge ou la Fin des Temps. Avenirs d'un refoulé”, *Altérités du Moyen Âge, Littérature* 130 (2003): 8-25.

concepción tripartita de la historia, donde, entre la época feliz antigua y su renacimiento, se encontraría un tiempo “medio en que confluyen la ignorancia y la ignominia”⁶. En realidad, Petrarca no hace más que retomar el tópico medieval de la degeneración del mundo y la nostalgia del pasado, sustituyendo la esperanza en la resurrección por la capacidad humana de regenerar su propia naturaleza. La expresión *medium aevum* sólo llegará a imponerse en el siglo XVI, cuando los modernos hablan de un pasado decadente, mientras que quienes vivieron ese tiempo “medio”, en realidad, creían encontrarse al final de los tiempos⁷. Christophe Keller en 1676 utiliza ya sistemáticamente la expresión, que se generaliza en el romanticismo, dentro del esquema tripartito de la historia, que viene a sustituir a las periodizaciones dinásticas y al esquema bipartito historia antigua/historia moderna⁸.

Según Godefroid Kurth⁹, el sentido etimológico primitivo de “Edad Media” remite al periodo de la latinidad que se extiende desde el Imperio de Constantino al de Carlomagno. Basándose en un trabajo de Johan Huizinga, Daniel Völter cree que la expresión “*media tempestas*”, tal como es utilizada en 1469 por el obispo Giovanni Andrea Bussi, tenía como origen los escritos apocalípticos¹⁰. El origen de la idea de la existencia de una edad intermedia puede remitirse varias fuentes. En la obra *El debate de los heraldos de armas de Francia e Inglaterra*, datada en la segunda mitad del siglo XV¹¹, las cualidades relativas al valor –que se evalúan junto a las placer y la riqueza– se enumeran en un orden cronológico tripartito: tiempo pasado, tiempo medio (situado al menos desde 1326, fecha del viaje a Inglaterra de Isabel de Valois, hija de Felipe el Hermoso), y tiempo actual (desde comienzos del siglo XV). Desde la filosofía, Agustín considera la existencia de una época intermedia, y, aunque no precisa su duración, aclara que este momento histórico precede a la eternidad¹². También Alberto Magno consigna la existencia de un periodo intermedio, en un momento en que Joaquín de Fiore había proclamado su revelación apocalíptica, en que distinguía: el estado del Padre o de la Ley, el del Hijo el Evangelio y el del Espíritu Santo cuyo advenimiento es inminente, generando un movimiento condenado en el sínodo de Arlés, pero que resistió durante mucho tiempo, como

6 Petrarca, *Epistolae*, metr., III, 3.

7 San Agustín, *De civitate Dei*, XXII, 30, 5.

8 François Guizot, *Cours d'histoire moderne. Sur l'Histoire générale de la civilisation en Europe depuis la chute de l'empire romain jusqu'à la révolution française* (Paris: Pichon et Didier eds., 1828).

9 Godefroid Kurth, *Qu'est-ce que le Moyen Âge ?* (Paris: Librairie Bloud, 1898), 33.

10 Daniel Völter, “Ueber den Ursprung des Begriffs Mittelalter”, *Nieuw theologisch tijdschrift* XI, Haarlem (1922): 53.

11 *Le débat des hérauts d'armes de France et d'Angleterre* (Paris: ed. Pannier y Meyer, 1877).

12 “...in hoc interim saeculo”, *De civitate Dei*, XI, col. 317.

lo demuestra que Lessing aún profetiza el cumplimiento de la profecía, y otros autores ilustrados como Kant, Fichte, Schelling o Hölderlin anunciarán también el advenimiento de una nueva era. Una célebre realización moderna de los ideales milenaristas la encontramos en la efímera comuna de Münster (1534-35)¹³, siguiendo el modelo de la nueva Jerusalén.

El esquema tripartito lo encontramos también en muchos autores. Para Roger Bacon, los tiempos intermedios son épocas de decadencia, como en el caso de nuestro medievo, en el que ni escolásticos ni árabes hicieron verdaderas aportaciones a la ciencia; Juan Bodino distinguía tres clases de historias: humana, natural y sagrada; Justo Lipsio habla de una “media romana historia”, situada entre la historia oriental, la historia griega y la historia bárbara; en los sistemas cíclicos de Vico o Hegel siempre el periodo intermedio tiene connotaciones negativas; también se utiliza en la periodización del desarrollo científico, como en la ley de los tres estados de Comte; y en movimientos mesiánicos contemporáneos como el marxismo reencontramos el esquema tripartito con aspiraciones milenaristas: comunismo primitivo, sociedad de clases, retorno del comunismo como cumplimiento del ideal humano. Aún actualmente los manuales de historia siguen empleando esquema tripartito en diversos contextos: la edad de los metales se divide en cobre, bronce y hierro, la historia egipcia se divide en alto, medio y bajo imperio, la civilización griega en periodo arcaico, clásico y helenístico, y en el occidente medieval se habla de alta, plena y baja Edad Media, mientras que Fernand Braudel separaba los ejes históricos: estructural, conjetural y evenemencial. En conclusión podemos afirmar que son muchas las filosofías de la historia en las que encontramos sistemas ternarios y se atribuye un valor negativo a la edad intermedia.

II. EL DEBATE ENTRE LAS TESIS CONTINUISTA Y RUPTURISTA

La emergencia de la “luz moderna” desde la “oscuridad medieval” ha sido explicada de muy diversas maneras, que oscilan desde quienes enfatizan la ruptura entre las dos épocas a quienes defienden su continuidad. La tesis “rupturista” contemporánea está modelada sobre la minusvaloración del medievo que resulta de la obra de Jacob Burckhardt, al subrayar el abismo que separa a la Edad Media del Renacimiento, juicio en el que fue seguido por su coetáneo

13 Willard M. Swartley, “Liberation Theology, Anabaptist Pacifism and Munsterite Violence”, en *Freedom and Discipleship: Liberation Theology in an Anabaptist Perspective*, D. Schipani, ed. (Maryknoll, New York Orbis Books, 1989); Constantine Prokhorov, “The Munsterite Tragedy”, *Kairos. Evangelical Journal of Theology*, Vol. VII 2 (2013): 193-207.

Friedrich Nietzsche, quien destaca cómo en el Renacimiento se produjo la recuperación de los valores nobles perdidos en la era anterior. El siglo XX ve la continuación de la tesis del rupturismo, que volvemos a encontrar en Wilhelm Dilthey, quien insiste más en lo que significa el desasimiento del pasado de los renacentistas que en la valoración negativa de los medievales, mientras que Ernst Cassirer localiza la renovación de la ciencia en el Renacimiento en la recuperación del pensamiento mágico-naturalista de las fuentes neoplatónicas. En general, desde el rupturismo se entiende que los logros de la era moderna se deben a una serie de hombres excepcionales: artistas, científicos literatos y filósofos, que habrían fundado un nuevo mundo basado en la razón.

Reflexionando sobre el carácter cristiano del pensamiento medieval, Émile Brehier piensa que la misma noción de “filosofía cristiana”, identificada con la labor teológica de los medievales, es tan contradictoria y absurda como lo sería hablar de una matemática una astronomía o una geografía “cristianas”, lo que le ha llevado a negar que haya propiamente filosofía medieval, a no ser en el simple nivel de las forzadas referencias de los escritores a los filósofos antiguos¹⁴. En la polémica consiguiente intervinieron autores alemanes que seguían la estela de Max Scheler, como Martin Heidegger y Karl Jaspers, negando que en el cristianismo haya una auténtica ciencia sobre el ser¹⁵. Posteriormente, la negativa a aceptar poner en un plano de igualdad los productos de la razón moderna con la producción intelectual del medievo ha adoptado formas mucho más matizadas. Tal es el caso del “separacionismo”, cuyos seguidores tienden a pensar que los teólogos medievales tuvieron una clara conciencia de la distinción entre filosofía y teología, de modo que Tomás o Escoto fueron ante todo teólogos, pero también tienen escritos filosóficos, por los que su filosofía puede ser estudiada de un modo independiente respecto de su producción teológica. Un caso singular dentro de esta corriente es el del investigador británico John Marenbon quien reconoce haber profesado una cierta forma de separacionismo en relación con el carácter filosófico del pensamiento medieval, cuando consideraba que cualquier pensador que pudiera compartir los intereses de los filósofos modernos británicos podía ser considerado un filósofo, mientras que otros tipos de pensadores eran teólogos, místicos, poetas o científicos. Los pensadores medievales reunían todas estas características, y sólo una pequeña parte de su producción era específicamente filosófica, por lo cual la labor del

14 Émile Brehier, *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX*, t. III (Madrid: ediciones Encuentro, 1997), 31-32.

15 Max Scheler, *Krieg und Aufbau* (Leipzig: Weisse Bucher, 1916); Martin Heidegger, *Introducción a la metafísica* (Barcelona: Gedisa, 1993); Karl Jaspers, *La fe filosófica ante la revelación* (Madrid: Gredos, 1968).

historiador consistiría en separar en los textos las partes filosóficas de las que no lo son, de modo que, según Marenbon, para localizar la filosofía medieval habría que distinguir los textos filosóficos de los teológicos en cada autor¹⁶.

Frente al rupturismo de Burckhart, la reacción continuista vino de la mano de la llamada “rebelión de los medievalistas”, representada, entre otros, por Thode, Sabatier, Burdach o Gebhart, que se proponían mostrar la continuidad entre medioevo y Renacimiento. Como expresión del continuismo, se comienza a hablar de la presencia de múltiples “Renacimientos” en la época medieval: en la escuela palatina de Carlomagno en el siglo IX, en la reivindicación de San Bernardo de Claraval de la retórica, como reacción a los excesos de los dialécticos, en la escuela de Chartres en el XII, en el renacer de la filosofía con Tomás de Aquino en el XIII, o en el interés de autores del XIV por el ciceronismo de San Jerónimo¹⁷. En este mismo movimiento de reivindicación del medioevo cabe situar a Pierre Duhem, que defiende la continuidad entre la revolución científica renacentista y las teorías físicas de los nominalistas del XIV, tesis que continuó con matices el historiador de la ciencia Alexandre Koyré. Otros autores de comienzos del siglo XX han insistido en la línea continuista, como es el caso de François Picavet, para quien la filosofía medieval, en realidad, no muere hasta el XVII, o Jacques Maritain, que ve en la desacralización renacentista la fuente de muchos de los insolubles problemas del mundo actual.

Esta valoración positiva de la producción intelectual de la Edad Media, tiene su traducción, en la historiografía más plenamente filosófica, en el nuevo espíritu renovador que es deudor esencialmente de la ingente obra de Étienne Gilson, cuyo tratamiento del problema del carácter filosófico del pensamiento teológico cristiano y de los estrechos lazos que mantiene con el racionalismo cartesiano modificó la esclerotizada imagen de una filosofía medieval dogmática, planteando dos cuestiones que aún hoy son objeto de viva polémica: el ya citado de la existencia efectiva de una “filosofía cristiana” medieval y el de las relaciones entre el pensamiento filosófico y la teología en ese periodo¹⁸. Para Gilson ha sido justamente el Renacimiento el que ha perdido en el terreno del

16 John Marenbon, *Early medieval philosophy (480-1150). An introduction* (New York: Routledge, 1988).

17 Gabriel Brunhes, *La foi chrétienne et la philosophie au temps de la renaissance carolingienne* (Friburgo: G. Beauchesne, 1903); Charles H. Haskins, *The Renaissance of the twelfth century* (Massachusetts-Cambridge: Harvard University Press, 1927); Gerard M. Paret et al., *La renaissance du XIIe siècle. Les écoles et l'enseignement* (Montreal-Paris: Vrin, 1933). Cf. Martín González Fernández, “Medioevo y Renacimiento, ¿ruptura o continuidad?”, *Revista española de filosofía medieval* 1 (1994): 9-26.

18 Cf. Gilson, *El espíritu de la filosofía medieval* (Madrid: ediciones Rialp, 1981).

pensamiento mucho de lo creado anteriormente, de modo que el verdadero humanismo ha de entenderse como un “humanismo medieval”.

La nítida interpretación de Gilson se ha visto matizada, incluso desde el lado cristiano, hasta adoptar un cierto cariz “separacionista”, como en el caso de Fernand van Steenberghen¹⁹, quien subraya el modo en que los primeros filósofos cristianos usaban el término “filosofía” en un sentido genérico, remitiéndose a las escuelas, y oponiendo su propia doctrina cristiana a las enseñanzas de aquellas. Van Steenberghen utiliza la distinción entre la filosofía en sentido amplio y en sentido estricto para separar una filosofía cristiana altomedieval que enlaza con las escuelas antiguas, al proponer ante todo un modo de vida cristiano que puede competir con éxito con las propuestas de la sabiduría griega, de modo que la filosofía sería ante todo *eusebeia*, una especie de “religión”, de lo que puede considerarse a partir del siglo XIII, un sistema científico escolaramente organizado en las universidades escolásticas. En una posición similar podríamos situar a Paul Vignaux, para quien el patrimonio filosófico medieval incluye tanto una “historia de la razón teológica” como un “historia de la razón científica”²⁰. En la tradición analítica de los países anglófonos, donde los trabajos sobre el pensamiento medieval quedaban habitualmente reducidos a los círculos de los historiadores, se ha visto cómo en las últimas décadas del siglo pasado se han ampliado a los filósofos. En primer lugar se ha descubierto la semejanza entre la labor académica actual y la que se desarrollaba en las universidades del XIII y el XIV. Además, el notable interés contemporáneo por la lógica y la metodología ha facilitado que se encontrara en los *magistri* medievales un claro antecedente, no sólo por sus obras sobre lógica formal, sino por el modo en que abordaron, desde una gran sutileza técnica y argumentativa, problemas de ética, filosofía de la mente o de la acción²¹.

La oposición entre la tesis “continuista” y “rupturista” abrió un importante capítulo en el debate entre Paul Oskar Kristeller y Eugenio Garin. Para Kristeller serían esencialmente tres las tradiciones que se conservan, que permiten hablar de una transición entre el pensamiento medieval y el renacentista: las tradicionales formas de estudio como el *ars dictaminis* practicado en el norte de Italia, el interés por la gramática, la poética y los autores romanos clásicos, que había

19 Paul Vignaux, “La conception de la philosophie au Moyen Âge”, en *Actas del V congreso internacional de filosofía medieval* (Madrid: Editora Nacional, 1979), 37-47.

20 Vignaux, *Actas*, pp. 81 y ss.

21 Cf. Norman Kretzmann, et al. (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy from the Rediscovery of Aristotle to the Desintegration of Scholasticism, 1100-1600* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982). Cf. Anthony Kenny, *Tomás de Aquino y la mente* (Barcelona: Herder, 2000), 13-24; Marenbon, “La noción de una “filosofía medieval”, *Early medieval*, 83-90.

proseguido en Francia, y el estudio continuado de los poetas y filósofos griegos clásicos en el Imperio bizantino. Además, como, en realidad, no habría habido una “filosofía renacentista”, sustituida por estudios literarios o herméticos, el racionalismo moderno habría debido enlazar necesariamente con la filosofía medieval²². Frente a esta opinión, Eugenio Garin entiende que el paso de la Edad Media al Renacimiento es un salto, y supone la emergencia de una crisis de valores que puede calificarse de auténtica “revolución”²³. Lo que Kristeller considera como una forma de pensamiento no filosófico sería, según Garin, la “nueva filosofía”, pues es una concepción de la realidad fundada sobre la perspectiva de un nuevo hombre, con nuevos valores: la libertad, la afirmación de la voluntad y la actividad, que se unifican en el nombre “*virtù*”.

III. LA POLÉMICA SOBRE LA LEGITIMACIÓN DE LA MODERNIDAD

El debate sobre la continuidad entre modernidad y la tradición greco-cristiana a partir de la segunda mitad del siglo XX puede vincularse con el proceso de reflexión de los intelectuales europeos sobre los motivos de la renuncia a los ideales ilustrados que habían podido conducir a las guerras que habían asolado el continente en las pasadas décadas. Algunos, como Isaiah Berlin o Karl Popper, creyeron encontrar su principal causa en las consecuencias totalitarias de las cosmovisiones filosóficas del siglo XIX, mientras que, desde el campo de la filosofía política, Eric Voegelin, retrotrajo esos orígenes al movimiento milenarista medieval, representado por Joaquín de Fiore, y su ideal escatológico del advenimiento del reino de Dios que traería una sociedad perfecta. Karl Löwith, en su obra *Meaning in History*, publicada en 1949 originalmente en inglés²⁴, amplía el foco hasta entender que todas las ideologías modernas tienen su origen en el legado bíblico y su visión mesiánica de la historia, de modo que la idea de progreso científico y político no haría más que continuar la idea bíblica del camino del hombre hacia el reino de Dios. Siguiendo a Max Weber con su idea del éxito en los negocios como una transposición de la *certitudo salutis* o Carl Schmitt, que investiga la secularización de

22 Cf. Paul O. Kristeller, Apéndice a *Ocho filósofos del Renacimiento italiano* (Mexico: FCE, 1970) titulado precisamente “Los antecedentes medievales del Humanismo renacentista”; *El pensamiento renacentista y las artes* (Madrid: Taurus, 1986); *El pensamiento renacentista y sus fuentes* (Mexico: FCE, 1982).

23 Cf. Eugenio Garin, *Medievo y Renacimiento. Estudios e investigaciones* (Madrid: Taurus, 1981).

24 Edición en español: Karl Löwith, *El sentido de la historia. Implicaciones teológicas de la filosofía de la historia* (Madrid: Aguilar, 1968).

los conceptos políticos modernos, Löwith interpreta la modernidad como una secularización de los ideales religiosos medievales, trasponiendo las fases de la escatología cristiana sobre las filosofías modernas de la historia, de modo que, por ejemplo, la idea moderna de progreso no consistiría sino en la secularización del milenarismo cristiano.

La tesis de Löwith tuvo una amplia repercusión, y sólo dos décadas después de la publicación de su obra comenzó a ser criticada. La respuesta más influyente fue la de Hans Blumenberg, quien en 1966 publicó *Die Legitimität der Neuzeit*²⁵, donde criticaba el “teorema de la secularización” de Löwith, para defender la autonomía y autolegitimación de la época moderna en ruptura con el absolutismo teológico de la época anterior. Blumenberg ve en la modernidad un suceso nuevo y único, separado de la era anterior, para justificar lo cual rechaza la identificación kantiana o hegeliana de la modernidad con la racionalidad, para sustituirla por la calificación nietzscheana de la modernidad como “autoafirmación” (*Selbstbehauptung*)²⁶. Este proceso no consistiría en una mera manifestación de la voluntad de poder, sino la respuesta moderna al colapso del mundo medieval. La modernidad representaría, entonces, un nuevo advenimiento del gnosticismo, recuperando la creencia en que el cosmos es la creación de un espíritu malo y no de un Dios salvífico trascendente, que se hizo necesario cuando fracasó el intento cristiano de implantar una racionalidad cristiana, al sustituir el nominalismo el Dios de la razón del escolasticismo por el Dios de voluntad omnipotente. Así, habría que entender los elementos modernos en los que se secularizan sus equivalentes cristianos, no como una nueva modalidad de lo mismo, sino como una reocupación de un espacio que la crisis medieval había dejado vacío, para proporcionar nuevas respuestas a las viejas preguntas. Desde esta perspectiva, la noción de progreso ya no es una forma secularizada del milenarismo cristiano, sino la nueva manera de expresar la necesidad del cristianismo medieval de ver la acción divina presente en todos los acontecimientos.

Según la mayoría de los participantes en la controversia sobre la legitimación de la modernidad, el terreno en que hay que entenderla no es el de la querrela intelectual entre los antiguos y los modernos, sino el del conflicto

25 Edición en español: Hans Blumenberg, *La legitimación de la Edad Moderna* (Valencia: Pre-Textos, 2008).

26 Entre la extensa bibliografía sobre la secularización destacan: Hermann Lübbe, *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs* (Friburgo/Munich: Karl Alber, 1965); Giacomo Marramao, *Cielo y tierra. Genealogía de la secularización* (Barcelona: Paidós, 1998); Jean-Claude Monod, *La querelle de la sécularisation. Théologie politique et philosophies de l'histoire de Hegel à Blumenberg* (París: Vrin, 2002); Andrea Borsari (ed.), *Hans Blumenberg. Mito, metafora, modernità*, (Bologna: Il Mulino, 1999). Cf. Antonio Rivera García, “Blumenberg y el Debate sobre la Secularización”, *Eikasía* (2012): 237-244.

político entre la jerarquía eclesiástica y las autoridades seculares, como es el caso de la denuncia de la legitimidad de la expropiación de los bienes eclesiales por parte del Estado a raíz de la Paz de Westfalia de 1648²⁷. En el XVIII, la querrela se desarrolla en el lenguaje de los *philosophes* empeñados en secularizar el conocimiento, liberándolo de la autoridad eclesial. En su polémica con Löwith, Blumenberg ataca su identificación entre el concepto de la trascendencia del reino de Dios de los teólogos cristianos y la y la esperanza de los secularistas en la perfección inmanente del mundo por medio del conocimiento. En segundo lugar, rechaza la pretensión de Löwith de considerar ciertas filosofías de la historia como parte nuclear de la era moderna, en lugar de –como debería hacerse, según Blumenberg– como un intento por resolver los problemas pendientes de la era antigua. Y, en tercer lugar, Blumenberg piensa que Löwith no ha analizado con la suficiente sutileza los muchos fenómenos que explican la transición entre la Edad Media y el mundo moderno, por su parcialidad al considerarla solamente desde el punto de vista de la secularización del pensamiento cristiano.

Mientras que, para Löwith, la secularización explica que la providencia se transforme en una fe inmanente en el progreso, Blumenberg piensa que los designios de un *Deus absconditus* no pueden equipararse a la previsión racional humana; la resignación cristiana proyecta una imagen negativa del hombre muy alejada de optimismo inherente a la idea de progreso basado en el poder del hombre para marcar su destino; además, la providencia cristiana no es un concepto teológico propio, sino el resultado de la recepción de un concepto pagano, estoico y helenístico. Más peculiar del cristianismo es la escatología, que permite la absorción del milenarismo por la filosofía de la historia. Sin embargo, subraya Blumenberg, al milenarismo le falta el optimismo consustancial a la idea de progreso, pues se basa en el temor al juicio final, motivo por el que la Iglesia ha tratado de darle otro sesgo doctrinal a la expectación del final de los tiempos. El pensamiento moderno no continuaría la teología medieval por otros medios, sino que, al contrario, surgiría precisamente de la confrontación con los resultados del debate teológico tardomedieval, al que los modernos estarían obligados a dar una respuesta propia autolegitimadora. En el mismo sentido puede criticarse la conexión que ve Löwith entre la idea moderna de progreso y la escatología judeo-cristiana, pues mientras quien dirige el proceso en esta última es Dios, en el proceso de desarrollo del progreso es la humanidad misma la que intenta alcanzar su fin.

27 Cf., Stephen A. Mcknight, “The Legitimacy of the Modern Age: The Lowith-Blumenberg Debate in Light of Recent Scholarship”, *The Political of Science Reviewer* 19, 1 (1990): 177-195.

Blumenberg sostiene la tesis de la novedad y autolegitimación de la modernidad, por lo que puede ser incluido en la categoría de los rupturistas respecto de la tradición medieval. En realidad, los conceptos modernos no han sido el resultado de una transferencia substancial (*Umsetzung*) de los conceptos equivalentes medievales, sino más bien de una reocupación funcional (*Umbesetzung*) del espacio vacío dejado por su desaparición. Así, habría una ruptura substancial, pero una continuidad funcional entre la Edad Media y la Edad Moderna, en el sentido de que los modernos tratan de responder a las mismas preguntas de la época anterior. Frente a la concepción de Löwith de que la ruptura se produjo realmente entre la antigüedad greco-romana y el cristianismo, siendo la ciencia moderna el resultado de la secularización de la teología medieval, Blumenberg defiende la autolegitimidad de la ciencia. Una legitimidad, ciertamente, que no remite a su recepción desde un pasado histórico que la transfiere, como la definía Schmitt, sino a la necesidad de autoafirmarse de una época frente al pasado. Ninguna época puede, sin embargo, pretender ser el origen de un comienzo absoluto, como pretendió Descartes con su mito de la destrucción y vaciamiento de la ciudad medieval para proceder a la construcción de una ciudad nueva sobre nuevos fundamentos. En todo caso, según Blumenberg, el hombre moderno sabrá dar nuevas respuestas a viejos problemas, pero desde una clave funcional antropológica y no teológica. Blumenberg presenta la modernidad como una segunda superación del gnosticismo, siguiendo la tesis de Harnack de que el catolicismo se ha construido en conflicto los movimientos gnósticos. La respuesta gnóstica al problema del mal consiste en establecer dos principios: el autor del mal es el Dios de la creación, mientras que Dios de la salvación es inocente. Agustín de Hipona consigue librar a Dios de la culpabilidad de la generación del mundo atribuyendo al pecado original el origen de la introducción del mal en el mundo, pero con ello se desvalorizan las instituciones humanas, manchadas por la corrupción original. Por eso es necesaria esa segunda superación funcional del gnosticismo llevada a cabo por la modernidad con la autoafirmación de la humanidad, que revaloriza la libertad y las instituciones mundanas.

En el momento histórico en que Blumenberg retoma lo que se puede considerar una defensa de los ideales ilustrados, la sociedad, la cultura y la ciencia europeas están viviendo, de nuevo, un periodo de fe en el progreso técnico y político. Según Löwith, frente a la concepción cosmológica griega de ciclos y cambios recurrentes, es con la visión bíblica de la historia que se comenzó a concebir la historia de la humanidad como una historia de la salvación, un relato escatológico de condena y redención guiado por la divina providencia. Es esta visión de la historia la que se impondrá en occidente hasta la Ilustración, que la

sustituye con el ideal del progreso indefinido de la humanidad, que, en realidad –piensa Löwith– no supone sino hacer interno a una humanidad dotada del poder de decidir su destino derrotando al mal, el mismo proceso que en la concepción teológica dependía de un ser exterior sobrenatural, que nos concede la gracia de la redención. Para Blumenberg, la tesis de la secularización siguiendo el modelo de la escatología, es reduccionista, pues la modernidad se reduciría a ser una degeneración ilegítima de la teología de la historia del cristianismo temprano.

Para Blumenberg, la secularización del cristianismo no es un fenómeno exclusivo de la transición entre el periodo medieval y el moderno, sino que, sobre todo, se había llevado a cabo en el momento de la recepción del pensamiento antiguo ante la necesidad de asimilar la doctrina cristiana a unos principios muy distintos de los judíos, que habían fracasado fehacientemente en sus anuncios apocalípticos, razón por la cual, la nueva era cristiana buscó su propio *kerygma* vinculado con la tradición filosófica y religiosa griega. Blumenberg analiza los periodos de transición del comienzo y el final del pensamiento medieval europeo. La formación de una teología racional cristiana llevada a cabo sobre todo por Agustín al final de la era clásica se debe al reto que suponía el gnosticismo, al separar la creación del mundo de un Dios bueno de la necesaria redención para derrotar a la deidad inferior y malvada. Si para los gnósticos la curiosidad filosófica era signo de la atracción maléfica del mundo sobre el espíritu, Agustín veía en la curiosidad no sólo la marca de la vanidad egoísta humana (*vana curiositas*), sino una precondition del conocimiento racional que puede conducir al conocimiento del alto objeto divino, como se había transmitido en la filosofía neoplatónica. El problema de la teodicea cristiana, que exige una explicación del problema del mal, continuará vivo durante toda la Edad Media, de Agustín a Tomás de Aquino, pero se transforma en un debate particularmente vivo a partir del nominalismo tardomedieval. Los teólogos nominalistas, según Blumenberg, solventarían el problema del mal, conservando el Dios de la salvación y negando el Dios del mundo natural, pues el *Deus absconditus*, que oculta los designios de su voluntad insondable, ya no se expresa por medio de la naturaleza, como había pretendido la tradición platónica y neoplatónica, en la cual el mundo natural es una emanación de la divinidad, lo que posibilitaría que la inteligencia humana pudiera descubrir la verdad trascendente a través de una indagación sobre el orden creado. La consecuencia sería la secularización del conocimiento humano, que abandona toda esperanza de conocer a Dios por medio del estudio de la naturaleza. La teología es ciencia sólo sagrada, y la ciencia terrenal puede avanzar autónomamente sin preocuparse por las consecuencias teológicas, pues su objetivo no es elevarse del mundo a la verdadera substancia del Creador, sino simplemente entender el

funcionamiento de un mundo en el que la humanidad lleva a cabo su peregrinaje terrenal.

Abraza, pues, Blumenberg la interpretación discontinuista, pese a la evidente similaridad estructural entre la teología de la redención y la noción moderna de progreso. La continuidad entre el pensamiento teológico medieval y los ideales modernos sería fruto de la permanencia de los problemas que han de resolverse, y no de la persistencia substancial de los contenidos teológicos modificados al ser secularizados. Las respuestas que dan los teóricos modernos a las antiguas preguntas de la teología medieval son propias y derivan de otras fuentes. Los representantes de la primera ciencia moderna, Copérnico, Galileo y Kepler, se caracterizan por sus avances en la investigación empírica, que es lo que engendrará la creencia en el progreso. La investigación científica alcanza un valor en sí misma. Esto demuestra la ruptura con la perspectiva medieval cristiana de condena de la *curiositas*, que se extiende de Agustín a los teólogos de París que condenaron el avance en la cultura cristiana del naturalismo científico aristotélico, pues en los primeros científicos modernos la curiosidad intelectual es una virtud y no un vicio. Esta ruptura con el pasado tiene su origen en el descubrimiento de la contingencia esencial del mundo, lo que impulsa un proceso de autoafirmación de la humanidad, por la necesidad de la humanidad de tomar en sus manos su destino en un mundo desencantado por medio de la ciencia y la tecnología. El origen de la consideración de la contingencia del mundo se encuentra en la teología nominalista medieval, que define a Dios como un poder absoluto de voluntad indescifrable. Así, el nacimiento de la edad moderna se vincula al ocultamiento de Dios que tuvo lugar ya en época medieval, lo que implicará de facto que la humanidad debe actuar como si Dios hubiera muerto. Esto constituye la principal motivación para el avance científico, como reacción al absolutismo teológico del final de la Edad Media.

Al final de la Edad media, en el nominalismo tiene lugar la superación del gnosticismo mediante el absolutismo teológico, resultado de la *potentia Dei absoluta*, que rompe la mediación que había intentado la teología entre la sabiduría greco-romana y la fe cristiana. El Dios nominalista, tan poderoso como para cambiar los mandamientos del Decálogo, ya no ofrece consuelo y seguridad al hombre, y no le permite el conocimiento del cosmos, siendo éste por definición contingente. Este *Deus absconditus*, capaz de engañar o de crear Caprichosamente el mundo para su mera glorificación, se vuelve superfluo, sustituable, desde el punto de vista humano, por el mero azar. La revelación de la absoluta impotencia humana correlativa de la absoluta omnipotencia divina trascendente, reclama la autoafirmación igualmente absoluta e inmanente del

hombre. Ante un cosmos caótico por la ausencia de Dios, el hombre queda liberado del respeto a la tradición y entregado a su insaciable curiosidad científica, que los medievales habían calificado de “vana” compañera de la soberbia (*vana curiositas et superbia*). De este modo, Bacon, Galileo, Hobbes o Descartes habrían de ser los fundadores de la ciencia moderna a partir de fundamentos nominalistas.

IV. OTRAS APORTACIONES AL DEBATE

Interviniendo en la polémica, Michael Allan Gillespie²⁸ afirma que la modernidad no nació en oposición al mundo medieval, sino que, más bien, surgió a partir de las ruinas dejadas por su colapso, que se debió a la desaparición de un mundo en que tenía sentido el pensamiento dogmático, y la aparición de otro que precisaba de una nueva razón moderna. Así que la modernidad no nació en un vacío, sino como una respuesta a viejas preguntas, de manera que no se puede reducir su desarrollo a la evolución de algún factor aislado (el individualismo, el desarrollo tecnológico, el progreso, etc.), sino que este desarrollo se multiplica en la diversidad de nuevas respuestas las clásicas *quaestiones* medievales. Según Gillespie, la Escolástica medieval dependía del equilibrio entre la razón pagana y la fe cristiana, un equilibrio que se vio puesto en peligro por la influencia de la razón y el secularismo dentro de la Iglesia, que promovían los movimientos que buscaban una profunda *imitatio Christi*, que, incluso, antepusieron a la misma Escritura. La síntesis entre las dos fuerzas sólo pudo ser mantenida sobre la base de una nueva teología más sofisticada y tecnificada y un incremento constante del poder papal. El crecimiento del aristotelismo sería la causa más inmediata de la crisis de la síntesis escolástica, una progresión debida tanto a las necesidades del propio magisterio escolástico como a la introducción en Europa de los comentarios de Avicena y Averroes. El interés por Aristóteles supuso el desarrollo de un “sistema independiente de filosofía” junto a la teología tradicional, promovido por “un nuevo tipo de intelectual cristiano” El cristianismo “original” vio con sospecha este nuevo movimiento, tanto por sus raíces paganas como por sus vínculos con el Islam, que implicaban un riesgo tanto teológico como político. La respuesta de la Iglesia fue la condena de 1277, tanto en Oxford como en París²⁹, que puso el énfasis en la omnipotencia como

28 Michael A. Gillespie, “The theological origins of modernity”, *Critical Review* 13, 1-2 (1999): 3-5; cf. Gillespie, *The Theological Origins of Modernity* (Chicago: The University of Chicago Press, 2008).

29 Cf. Edward Grant, “The Effect of the Condemnation of 1277.”, *The Cambridge History of Later*, 537-539; Francisco León Florido, Fernando Rodamilans Ramos, Introducción a *Las herejías*

la característica cardinal de Dios. A partir de la libertad omnipotente de Dios se constituirá un nuevo tipo de teología que, en gran medida, es creación de Guillermo de Ockham y el movimiento nominalista.

En este contexto, Amos Funkenstein ha estudiado con gran detalle la deuda del proyecto científico moderno con el nominalismo³⁰. La destrucción del orden ontológico medieval del nominalismo se debe a la suposición de un mundo impredecible constituido por seres radicalmente individuales, así que el mundo se concibe tan sólo como un signo que no se corresponde con realidad alguna. Frente al orden racional teológico anterior, en el que Dios aparece como el ser más alto de una jerarquía que comprende toda la creación, Ockham separa a los seres humanos entre sí por su esencia individual, mientras que sobre todo el maestro Eckhart se centra en la separación de Dios respecto de las criaturas, desde una visión neoplatónica embebida en misticismo. Dios constituye el ser de las criaturas, que de otro modo serían una pura nada, un ser que no es un constitutivo esencial quiditativo, sino una actividad que depende del puro poder, voluntad y actividad que es el propio Dios, que se convierte en un principio de movimiento eficiente y mecánico. Así es como esta teología se identifica con la ciencia física, pues ambas investigan las leyes necesarias que determinan el movimiento de todos los seres.

El racionalismo tenderá a entender la identificación de Dios y su creación de un modo panteísta, concibiendo que las leyes que rigen el movimiento de los seres del mundo tienen su principio en la libertad trascendental divina. En cambio, el empirismo entiende la identificación de Dios y la creación desde el ateísmo, de modo que el mundo es un compuesto de materia y movimiento que no sigue leyes necesarias y regulares, y la existencia o no de Dios perdería toda relevancia (el “je n'ai pas eu besoin de cette hypothèse” de Laplace, o la suposición de la no existencia de Dios de Grocio³¹). Así los antiguos epicureísmo y atomismo se ven envueltos en una visión nominalista. El racionalismo y el empirismo vienen a fundar la autoconciencia de la modernidad. A partir de esos sistemas se entiende el cambio ya no como una tendencia inevitable hacia la degeneración, sino como una posibilidad de producción del bien cuando es gobernado por una humanidad ilustrada, que supera a los individuos particularmente

académicas en la Edad Media. Listas de errores en las universidades de París y Oxford (1210-1347) (Madrid: Sínderesis, 2016), 11-70.

30 Cf. Amos Funkenstein, *Theology and the Scientific Imagination from the Middle Ages to the Seventeenth Century* (Princeton: Princeton University Press, 1986).

31 Cf. Hugo Grocio, *Del derecho de la guerra y de la paz*, Proleg., V, 11 (Madrid: CEC, 1987), 36.

dotados del Renacimiento, en un progreso que ya no sucumbe al tiempo de la existencia de un hombre particular.

En un intento sintético, Jayne Svenguson opina que las tesis opuestas de Löwith y Blumenberg sobre la continuidad o discontinuidad, son conciliables³². Recuerda que según el teólogo protestante y discípulo de Löwith, Wolfhart Pannenberg³³ la tesis de la autoafirmación humana ya se daba en los textos bíblicos, donde el hombre es la cima de la creación, lo que le otorga una cierta independencia respecto a mundo, pero también enfatiza la discontinuidad en la emergencia de la modernidad, como se ve, por ejemplo, en la crisis de la autoridad en la Iglesia o en la apertura en la investigación científica. Svenguson piensa que también la relación entre la modernidad y la herencia religiosa occidental envuelve más complejidades que las que aparecen en la oposición Blumenberg/Löwith. En definitiva, la elección entre la tesis continuista o rupturista dependería de una previa decisión ideológica no declarada. Löwith manifiesta su deseo de oponerse a la ideología totalitaria de la historia cuando defiende la historia providencial divina, pero esta interpretación conduce a una combinación de pesimismo y fatalismo estoico que le impide aceptar el progreso de la edad moderna. La defensa de la modernidad que lleva a cabo Blumenberg es, en cierto modo, una reacción contra ese fatalismo histórico. Robert Wallace lo resume como un intento por defender a la Ilustración y sus continuadores mediante la reconstrucción de un concepto legitimado, no secularizado, de un progreso posible³⁴. La crítica ideológica a este planteamiento se basaría en la excesiva vinculación de Blumenberg con el optimismo característico de los años sesenta, que se ha visto muy corregido por las crisis sucesivas de las décadas siguientes³⁵.

V. A MODO DE CONCLUSIÓN

Para concluir, únicamente añadiremos lo que, a nuestro juicio, se echa en falta en este debate sobre la legitimación. Al situar el núcleo de la cuestión en

32 Jayne Svenungsson, "A Secular Utopia. Remarks on the Löwith–Blumenberg Debate, en Elena Namli", en Jayne Svenungsson y Alana Vincent (eds), *Jewish Thought, Utopia and Revolution* (Amsterdam–New York: Rodopi, 2014), 69–84.

33 Cf. Wolfhart Pannenberg, *The Idea of God and Human Freedom*; R. A. Wilson tr. (Philadelphia: The Westminster Press, 1973).

34 Robert M. Wallace, "Progress, Secularization and Modernity: The Löwith–Blumenberg Debate," *New German Critique* 22 (1981): 63–79.

35 S. Parvez Manzoor, "An Epistemology of Questions: The Crisis of Reason in the West", *Muslim World Book Review* 7, 2 (1987): 3–12.

las doctrinas gnósticas y el milenarismo cristiano, se viene a justificar la tesis comúnmente aceptada de la modernidad basada en personajes singulares, que habrían buscado engarzarse con antiguas sabidurías precristianas, de tipo místico, mágico o, en general, pagano, para superar los obstáculos puestos por los medievales a la luz de la razón. Al igual que ya hicieran los cancilleres e intelectuales “orgánicos” renacentistas, los polemistas actuales tratan de sortear la realidad institucional del saber medieval, organizada según una lógica disciplinar y escolar en las universidades, destacando el papel de ciertos individuos tocados por el dedo del destino, que encontraron unos mecenas a su altura.

Se desconoce, así, el papel de la escolástica, sin detenerse a efectuar una crítica ad hoc, como si los participantes en la controversia pudieran limitarse a dar por buenas las burlas y críticas de los ilustrados. Sin embargo, eso no es obstáculo para que reconozcan el papel del criticismo escolástico y su uso de la omnipotencia divina. Lo que sucede es que, al situar de nuevo esta doctrina en el contexto del milenarismo, se obvia su papel en la continuidad lógica y conceptual entre el medieval y la modernidad. Se obvia también absolutamente el papel del aristotelismo en la traslación del saber antiguo al medieval, y, por supuesto, su función en el tránsito a la modernidad.

Lo cierto es que entre los medievalistas que sí se han ocupado abundantemente de esta última cuestión, podemos encontrar la misma inclinación a despreciar el trabajo institucional universitario para destacar la labor visionaria de los antecedentes de los filósofos profesionales –por cierto, limitada prácticamente a dos maestros en artes–, que, según ellos, lucharon contra la jerarquía eclesiástica y la corporación de los teólogos, para defender la libertad de pensamiento en una época –de nuevo– de oscuridad: ¡las décadas finales del siglo XIII! Alberto Magno, Buenaventura, Tomás de Aquino, Duns Escoto, e incluso Guillermo de Ockham, fueron individuos singulares, tocados por la mano del Dios de su fe, y, sin embargo, también fueron el producto de un sistema escolástico cristiano de enseñanza e investigación científicamente organizado, que habría de perdurar varios siglos hasta ser sustituido por las correspondientes instituciones del Estado.

El caso de Ockham es paradigmático. Su biografía está nítidamente separada en dos fases con escasa continuidad. Su formación y obra teológica se llevó a cabo en la institución universitaria de Oxford. Allí elaboró el grueso de su obra: el comentario a las *Sentencias* y las *Disputas de quodlibet*, y allí se fraguaron sus principales doctrinas teológicas, lógicas y filosóficas, desde el nominalismo y su versión de la hipótesis *de potentia Dei absoluta*, hasta su teoría del conocimiento como intuición del singular o el voluntarismo en forma

de la neutralidad ética. Su contacto con el ideal milenarista del retorno de la pureza de la Iglesia no es una consecuencia directa de sus doctrinas, sino de las circunstancias por haber vivido en una época convulsa en la historia de su orden, haber topado con un papa extremista en muchos aspectos, como lo era Juan XXII, y encontrarse siendo un peón en la querrela del Imperio, lo que le permitió salvarse de un destino similar al de otros reformadores franciscanos. La totalidad de su trabajo intelectual de madurez está dedicada al propagandismo político, pero lo que hizo crecer su fama en el continente y nacer una corriente “ockhamista”, de notable influencia en el desarrollo de la filosofía y la ciencia europeas, fueron sus trabajos teológicos de la época universitaria³⁶.

El hecho de que las interpretaciones a las que nos hemos referido se sitúen en la perspectiva de la historia del pensamiento social y cultural favorece la creencia en que ese “segundo Ockham”, un teólogo formado en la escolástica que se transforma en polemista, representa realmente la aplicación de unos principios teológicos a un contexto milenarista, produciendo una crítica de la teología cristiana medieval, que acaba por destruirla desde dentro, abriendo el camino a la “recuperación del gnosticismo” preracional, del que se hará cargo la modernidad.

En realidad, la crítica escolástica se lleva a cabo dentro de los parámetros clásicos: método y lógica aristotélicos, lectura y comentario de los libros Sagrados, técnicas cuestionadoras de los problemas teológicos, etc. La segunda crítica es meramente política, y no ejerció más influencia en la teología filosófica que la de los escritos de un Marsilio de Padua: preparar la separación política de la Europa protestante. Una consecuencia histórica, cultural, social y política trascendente, sin duda, pero que poco tiene que ver con la cuestión de la continuidad y la legitimidad “filosófica” y “científica” de la Modernidad en relación al Medievo.

En fin, podemos concluir estas notas planteando una serie de cuestiones: ¿En qué pudieron contribuir en el “momento estatal” de la institución universitaria europea al sistema científico ilustrado las Academias renacentistas cuyo modelo era el jardín epicúreo?, ¿cuál fue el papel de los tratados herméticos paracelsianos que seguían atados al animismo y la doctrina de los humores en el progreso de la ciencia posterior al Renacimiento?, ¿En qué fomentó el conocimiento racional el Platón bizantino buscado como alternativa al Aristóteles cristianizado, o el elegante latín ciceroniano alabado por los retóricos

36 Cf. León Florido, *Guillermo de Ockham: filósofo en un tiempo de crisis* (Madrid: Escolar y Mayo, 2014).

renacentistas frente al frío tecnicismo del latín universitario? Estas son algunas de las preguntas, de cuya respuesta depende que, quizá, se pueda orientar el debate entre continuismo y rupturismo entre Medioevo y Modernidad en otro sentido.

BIBLIOGRAFÍA

- Blumenberg, Hans. *La legitimación de la Edad Moderna*. Valencia: PreTextos, 2008.
- Borsari, Andrea, (ed.). *Hans Blumenberg. Mito, metafora, modernità*. Bolonia: Il Mulino, 1999.
- Brehier, Émile. *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX*. t. III, Madrid: Ediciones Encuentro, 1997.
- Brunhes, Gabriel. *La foi chretienne et la philosophie au temps de la renaissance carolingienne*. Friburgo: G. Beauchesne, 1903.
- Chenu, Marie-Dominique. “*Antiqui, moderni*”. *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 17 (1928).
- Conklin Akbari, Suzanne. “Alexander in the Orient: Bodies and Boundaries in the Roman de toute chevalerie”, en *Postcolonial Approaches to the European Middle Ages: Translating Cultures*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Funkenstein, Amos. *Theology and the Scientific Imagination from the Middle Ages to the Seventeenth Century*. Princeton: Princeton University Press, 1986.
- Garin, Eugenio. *Medievo y Renacimiento. Estudios e investigaciones*. Madrid: Taurus, 1981.
- Gillespie, Michael A. “The theological origins of modernity”. *Critical Re-view* 13, 1-2 (1999): 3-5.
- *The Theological Origins of Modernity*. Chicago: The University of Chicago Press, 2008.
- Gilson, Étienne. “Le moyen âge comme *saeculum modernum*”, en *Concetto, storia, miti e immagini del Medio Evo*, editado por V. Branca, Florence: Sansoni, 1973.

- *El espíritu de la filosofía medieval*. Madrid: Ediciones Rialp, 1981.
- González Fernández, Martín, “Medievo y Renacimiento, ¿ruptura o continuidad?”. *Revista española de filosofía medieval* 1 (1994): 9-26.
- Grant, Edward, “The Effect of the Condemnation of 1277”. *The Cambridge History of Later*, 537-539.
- Grocio, *Del derecho de la guerra y de la paz*, Proleg., V, 11. Madrid: CEC, 1987.
- Guizot, François. *Cours d'histoire moderne. Sur l'Histoire générale de la civilisation en Europe depuis la chute de l'empire romain jusqu'à la révolution française*. París: Pichon et Didier, 1828.
- Haskins, Charle H. *The Renaissance of the twelfth century*. Massachussets-Cambridge: Harvard University Press, 1927.
- Heidegger, Martin. *Introducción a la metafísica*. Barcelona: Gedisa, 1993.
- Jaspers, Karl. *La fe filosófica ante la revelación*. Madrid: Gredos, 1968.
- Kenny, Anthony. *Tomás de Aquino y la mente*. Barcelona: Herder, 2000.
- Kristeller, Paul Oskar. *Ocho filósofos del Renacimiento italiano*. Mexico: FCE, 1970.
- *El pensamiento renacentista y las artes*. Madrid: Taurus, 1986
- *El pensamiento renacentista y sus fuentes*. Mexico: FCE, 1982.
- Kurth, Godefroid. *Qu'est-ce que le Moyen Âge?*. París: Librairie Bloud, 1898.
- *Le débat des hérauts d'armes de France et d'Angleterre*. París: Ed. Pannier y Meyer, 1877.
- León Florido, Francisco. *Guillermo de Ockham: filósofo en un tiempo de crisis*. Madrid: Escolar y Mayo, 2014.
- León Florido, Francisco y Rodamilans Ramos, Fernando. *Las herejías académicas en la Edad Media. Listas de errores en las universidades de París y Oxford (1210-1347)*. Madrid: Sínderesis, 2016.
- Löwith, Karl. *El sentido de la historia. Implicaciones teológicas de la filosofía de la historia*. Madrid: Aguilar, 1968.
- Lübbe, Hermann, *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, Friburgo/Munich: Karl Alber, 1965.

- Manzoor, Parvez. "An Epistemology of Questions: The Crisis of Reason in the West". *Muslim World Book Review* 7, 2 (1987): 3-12.
- Marenbon, John. *Early medieval philosophy (480-1150). An introduction*. New York: Routledge, 1988.
- Marramao, Giacomo. *Cielo y tierra. Genealogía de la secularización*. Barcelona: Paidós, 1998.
- Mcknight, Stephen A. "The Legitimacy of the Modern Age: The Lowith-Blumenberg Debate in Light of Recent Scholarship". *The Political of Science Reviewer* 19, 1 (1990): 177-195.
- Monod, Jean-Claude. *La querelle de la sécularisation. Théologie politique et philosophies de l'histoire de Hegel à Blumenberg*. Paris: Vrin, 2002.
- Norman Kretzmann, Norman, et al. (eds.). *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy from the Rediscovery of Aristotle to the Desintegration of Scholasticism, 1100-1600*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- Pannenberg, Wolfhart. *The Idea of God and Human Freedom*, traducción de R. A. Wilson, Philadelphia: The Westminster Press, 1973.
- Pare Gerard M., et al. *La renaissance du Xlle siecle. Les écoles et l'enseignement*. Montréal-Paris: Vrin, 1933.
- Petrarca. *Epistolae*, metr., III, 3.
- Prokhorov, Constantine. "The Munsterite Tragedy". *Kairos. Evangelical Journal of Theology*, Vol. VII 2 (2013): 193-207.
- Rivera García, Antonio. "Blumenberg y el Debate sobre la Secularización". *Eikasia* (2012): 237-244.
- Scheller, Max. *Krieg und Aufbau*. Leipzig: Weisse Bucher, 1916.
- Svenungsson, Jayne y Vincent, Alana (eds). *Jewish Thought, Utopia and Revolution*. Amsterdam-New York: Rodopi, 2014.
- Swartley, Willard M. "Liberation Theology, Anabaptist Pacifism and Munsterite Violence", en *Freedom and Discipleship: Liberation Theology in an Anabaptist Perspective*, editado por D. Schipani, Maryknoll, New York: Orbis Books, 1989.

Vignaux, Paul. “La conception de la philosophie au M^oyen Âge”, en *Actas del V congreso internacional de filosofía medieval*. 37-47. Madrid: Editora Nacional, 1979.

Völter, Daniel. “Ueber den Ursprung des Begriffs Mittelalter”. *Nieuw theologisch tijdschrift* XI, Haarlem (1922): 53.

Wallace, Robert M. “Progress, Secularization and Modernity: The Löwith-Blumenberg Debate”. *New German Critique* 22 (1981): 63–79.

