

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA

Departamento de Teorética I
(Metafísica y Teoría del Conocimiento)



**LA METAFOROLOGÍA EN BLUMENBERG, COMO
DESTINO DE LA ANALÍTICA EXISTENCIAL**

**MEMORIA PRESENTADA PARA OPTAR AL GRADO DE
DOCTOR POR**

César González Cantón

Bajo la dirección del Doctor:

Ramón Rodríguez García

Madrid, 2004

ISBN: 84-669-2541-4

LA METAFOROLOGÍA DE BLUMENBERG COMO DESTINO DE LA ANALÍTICA EXISTENCIAL

César G. Cantón
Madrid, 2004

A mis padres

AGRADECIMIENTOS

En primer lugar, quiero dar las gracias a Ramón Rodríguez, director de esta Tesis, por su atención constante y su disponibilidad plena —a pesar de la falta de tiempo—, su estímulo amigable y su exigencia desde el punto de vista intelectual. Por haberse excedido mucho más allá de lo justo en su función de dirección, gracias.

Gracias también a Alejandro Llano, Daniel Innerarity, Jorge Vicente Arregui, Higinio Marín y Carmen Segura, mis amigos, por comunicarme, en aquellos buenos días de la Universidad de Navarra, su compromiso con la verdad, y los instrumentos intelectuales básicos para acercarme a las cosas.

A mi profesor Jose Ignacio Moreno, del Colegio Tajamar, porque encendió en mí el deseo de la filosofía y me previno de seguir otros caminos profesionales menos satisfactorios que éste; y por andar siempre ocupado en sacar lo mejor de mí.

A los profesores Rafael Alvira, Carlos Ortiz de Landázuri, Andrea Borsari, David Adams, Philipp Stoellger, Markus Hundek, Peter Behrenberg, Remo Bodei, Franz J. Wetz y Joseph Früchtel, porque han puesto generosamente su saber y su tiempo a mi disposición cuando he recurrido a ellos.

A la Fundación CajaMadrid, por financiar los dos primeros años de investigación de esta tesis.

A Eduardo Lostao, Enrique Anrubia, Oscar Pintado, Pedro Puente y Jesús Jimeno, por haberme planteado las preguntas adecuadas y haberme dado su apoyo de amigos en toda circunstancia.

Dejo lo más importante para el final: gracias, sobre todo, a mi familia, y a todas las personas que han hecho posible, con su calor humano, que este trabajo saliera adelante. Ellos saben quiénes son.

ÍNDICE

La metaforología de Blumenberg como destino de la analítica existencial	1
Introducción	7
Capítulo primero. La gestación de la experiencia de la historicidad	21
Parte I. La antropología como destino de la hermenéutica de la facticidad.	21
A. La búsqueda del fenómeno originario de la filosofía	22
1. HUSSERL y la filosofía como ciencia	22
2. HEIDEGGER y la historicidad como fenómeno originario	26
La comprensión heideggeriana de la temporalidad.	26
La noción de <i>Kosmos</i> y la alternativa del gnosticismo	31
El problema del mal y el gnosticismo	33
3. Blumenberg y la radicalización de la contingencia	39
La reedición heideggeriana de la noción de cosmos	39
El gnosticismo de HEIDEGGER	43
a) La influencia de HUSSERL	43
b) El gnosticismo heideggeriano	47
Blumenberg: recuperación del mundo, sin el sentido	49
B. La metaforología como antropología fenomenológica de la historia	53
1. Antropología fenomenológica...	53
2. ...de la historia.	55
Parte II. Recorrido histórico por las concepciones de la realidad.	59
A. La realidad como evidencia instantánea	60
1. Descripción de la noción griega de cosmos	60
2. Mito y tragedia	62
3. La filosofía: PLATÓN y ARISTÓTELES	65
La naturaleza	66
El saber práctico	67
El conocimiento teórico	67
La técnica	71
Cosmología	74
4. El escepticismo de la Antigüedad tardía	77
El epicureísmo	80
El estoicismo	82
B. La realidad garantizada	86
Planteamiento de la cuestión	86
Cristianismo: afirmación del cosmos y gnosticismo soterrado	88
1. Los primeros siglos	88
Cristianismo y escatología	88
El cosmos cristiano y la preparación del absolutismo teológico	90
a) El cosmos cristiano	92
b) El absolutismo teológico	94

2. <i>San Agustín</i>	102
3. <i>La Escolástica</i>	107
<i>Santo TOMÁS</i>	109
<i>La línea platónica</i>	110
4. <i>El nominalismo y su Dios absolutista</i>	111
<i>La noción nominalista de Dios</i>	111
<i>El sujeto</i>	113
<i>El mundo</i>	114
C. <i>La Modernidad y la realidad como consistencia</i>	118
1. <i>La ciencia natural y la autoafirmación: el principio de autoconservación</i>	122
a) <i>El escepticismo ontológico</i>	122
<i>El nacimiento de la conciencia histórica: crítica y perspectivismo</i>	125
b) <i>El principio de autoconservación</i>	128
El “giro copernicano”	131
Excursus: la crítica al aristotelismo de la Escuela de París	132
El nuevo universo de la ciencia	138
1. Del cosmos al sistema	138
2. La desproporción temporal	141
3. “En construcción”: la realidad como consistencia	142
<i>La actitud técnica de la Modernidad</i>	147
2. “Ilustración de la Ilustración”	151
Capítulo segundo. <i>La antropologización de la ontología hermenéutica</i>	157
Parte I. <i>La Inständigkeit en términos antropológicos</i>	157
<i>El nacimiento de la antropología como logos del “hombre pobre”</i>	158
1. <i>La deriva a la antropología</i>	159
2. <i>Hombre rico, hombre pobre</i>	161
a) <i>La reducción instintiva</i>	162
El dualismo antropológico	163
El papel del evolucionismo en la antropología	165
<i>La reducción instintiva</i>	169
b) <i>La conciencia como núcleo del absolutismo de la realidad</i>	177
1. Nacimiento y muerte	181
2. El hombre pobre como ser de posibilidades	188
a) El hombre pobre como ser de futuro	189
<i>La comprensión de sí</i>	191
Riesgo y aburrimiento	194
b) El hombre pobre como ser de pasado	198
Parte II. <i>La Gegenständigkeit antropológica: la retórica</i>	200
1. <i>La conciencia como reparación</i>	201
La retórica o el “arte de sobrevivir”	203
“Guardar las distancias”: el escamoteo simbólico de la realidad	207
<i>Un caso paradigmático: el dinero</i>	211
Retóricas de lo humano	213
a) <i>La retórica de la percepción</i>	214
b) <i>La retórica del movimiento</i>	216
c) <i>La retórica de los impulsos</i>	217
d) <i>Retórica de la conciencia: comprensión de sí e identidad narrativa</i>	220

e) Retórica cultural	225
1. La cueva de la cultura: “paraísos artificiales”	226
La metáfora de la caverna	228
La tecnificación del mundo	231
Naturaleza y cultura al hilo del problema de la técnica	237
2. El principio de razón insuficiente como racionalidad de la caverna, visto a través de su relación con el conocimiento de tipo teórico	240
“No tener tiempo”	243
“Tomarse tiempo”	249
La política del hombre pobre	256
2. “Ilustración de la Ilustración”: entradas y salidas de la caverna.	264
El hombre, animal que regresa	265
El hombre, animal que parte	269
Capítulo Tercero. La metaforología	273
Parte I. La metaforología como desvelamiento: salir de la caverna.	277
La metaforología y la historia como historia de las metáforas	277
La teoría de la reocupación	280
1. La metáfora absoluta	280
La metáfora absoluta y el concepto	282
2. La recuperación de la historicidad por Blumenberg	290
La disputa con HEIDEGGER y con el historicismo	294
La teoría de la secularización	304
Parte II. La metaforología como encubrimiento: entrar en la caverna.	309
A. La metaforología como arte	311
1. La metaforología de Paradigmen	312
2. Hacia el mundo de la vida	315
La metaforología como antropología fenomenológica	318
1. La metaforología como “laboratorio antropológico”	320
2. Espectador y náufrago	325
La metaforología como tragicomedia	330
B. La metaforología como memoria	333
Memoria de la humanidad	336
La “ética del conocimiento”	338
La “teología” de Blumenberg	351
Conclusiones y consideraciones críticas	363
Índice de siglas	378
Bibliografía	381

INTRODUCCIÓN

Por qué Blumenberg

A mi modo de ver, Blumenberg lleva a cabo uno de los escasos intentos en nuestros días de realizar una reflexión ontológica omniabarcante desde posiciones modernas. Este proyecto, que le conduce a una síntesis monumental entre la filosofía de la existencia heideggeriana y los logros de la antropología filosófica y de la teoría de la cultura, representa una visión consistente, completa y muy elaborada de lo que puede dar de sí la filosofía moderna, y que se mantiene con continuidad desde sus primeros escritos¹. En esto radica, en mi opinión, el interés de Blumenberg y su originalidad, que no es tanto la del que dice cosas nuevas como la del que ha sido capaz de organizar un material ingente de otro modo; prueba de ello son, por ejemplo, los trabajos *Die Legitimität der Neuzeit* (1966) y *Die Genesis der kopernikanischen Welt* (1975), donde aporta una novedosa y sugestiva visión del origen de la Modernidad.

Debido al volumen y la complejidad de la obra de Blumenberg, y a que es todavía un autor relativamente desconocido, este trabajo quiere dar una visión general de su proyecto filosófico; puede decirse que ha sido concebido como una especie de “guía de lectura”.

Esa complejidad no se debe sólo a lo elevado de su prosa, sino también a su peculiar método de análisis de las cuestiones ontológicas, del que se puede dar una primera aproximación describiéndolo como “una gran síntesis de literatura, filosofía, historia y filología” (KOERNER 1993: 2). Las más de las veces parte Blumenberg de una anécdota, de un suceso determinado, para desarrollar una cuestión ontológica, pasando de lo concreto a lo abstracto y viceversa en un rodeo que es la esencia misma de su filosofar (cf INNERARITY 2002: 16). La ausencia de sistematicidad en sus planteamientos y el carácter fragmentario de algunas de sus obras, hacen aún más difícil que en otros autores hacerse cargo de su intención filosófica a partir de un solo libro². Unas obras completan a otras, y revelan una exposición de su pensamiento en forma de círculos concéntricos.

Por otra parte, a Blumenberg le gusta utilizar la paradoja en la exposición de sus planteamientos, como manifestación de la multiplicidad de puntos de vista desde los que aborda

¹ Su tesis doctoral “*Beiträge zum Problem der Ursprünglichkeit der mittelalterlich-scholastischen Ontologie*” (1947), y su tesis de habilitación titulada “*Die ontologische Distanz und die Krisis der Phänomenologie Husserls*” (1950), ambas inéditas.

² Que es, debido a la ausencia de traducciones, a lo que se ha visto obligado muchas veces el lector español.

las cuestiones. Todo ello contribuye a que, si ante cualquier autor de cierta importancia es conveniente tener una visión más o menos global de su obra, en Blumenberg es casi imprescindible. Se le podrían aplicar aquellas palabras, citadas en *Goethe zum Beispiel*, que SCHOPENHAUER refería a sí mismo: “Quien quiera entenderme, tendrá que leerse hasta la última línea³”.

Esta peculiaridad estilística me ha forzado, a mí también, a una exposición en círculos concéntricos. Espero, aparte de reflejar fielmente la que creo que es la orientación de su trabajo, conseguir transmitir la belleza de las imágenes en que se expresa, algunas de las cuales –por ejemplo, la que simboliza las Ideas platónicas como naves espaciales flotando vacías en el espacio por toda la eternidad– son impresionantes.

Blumenberg, pensador moderno

Creo que este trabajo aporta una perspectiva poco transitada a la hora de acercarse a la obra de Blumenberg: la de verla como una discusión con la ontología hermenéutica de Martin HEIDEGGER. Blumenberg va a partir de las tesis heideggerianas sobre el Dasein para completarlas y, en ese proceso, superarlas, en una crítica que le lleva, de modo cercano a PLESSNER, a la antropología filosófica⁴. A la analítica del Dasein y a la *Seinsgeschichte* heideggeriana opone Blumenberg su metaforología.

Esta crítica de Blumenberg a HEIDEGGER va a ser realizada con el objetivo de desarrollar las implicaciones que, para el pensamiento y la vida del hombre, tiene el surgimiento de la época moderna. En mi opinión, los elementos fundamentales para la comprensión de la realidad del mundo y del hombre aportados por la Modernidad –que encuentran en la filosofía de Blumenberg una enunciación poderosa y adecuada– son básicamente dos, intrínsecamente unidos.

Por un lado –dígamoslo todavía de un modo muy general– el *escepticismo* radical respecto al acceso humano a la realidad, que encuentra su principal formulación en la crítica de la razón pura kantiana⁵. Por otro, la comprensión de la existencia humana desde la *libertad*, cuya expresión puede ser también la noción kantiana de autonomía. Íntimamente vinculados

³ *Sämtliche Werke*, editado por Wolfgang von Löhneysen, vol. 2, Darmstadt 1961, 589.

⁴ Aunque son muchos los autores de los que se puede decir que influyen en Blumenberg, creo que su filosofía puede entenderse en las coordenadas trazadas por estos dos. También son de gran importancia HUSSERL y CASSIRER, GEHLEN, JONAS... Para HUNDECK, por ejemplo, el autor más relevante es Nicolás de CUSA.

⁵ De ahí que, para STOELLGER, KANT sea una referencia fundamental en la obra de Blumenberg (2000: 12, n. 14). Sin embargo, yo no le daría más relevancia que la que tiene de por sí, en una época en la que todos somos, querámoslo o no, post-kantianos.

estos dos aspectos porque la autonomía humana es posible, para Blumenberg, en la medida en que estamos libres de la claridad de una verdad que se impone.

Blumenberg entiende su filosofía, por tanto, como el estudio de una existencia humana que se comprende a sí misma y al mundo desde la liberación de cualquier absolutismo. Este tema de la libertad aparece en la obra de Blumenberg bajo diferentes formas, según sea el ámbito que se analice: como posibilidad contra facticidad, polisemia contra univocidad, politeísmo contra monoteísmo, metáfora contra ciencia, mito contra dogma...

El intento de comprender la existencia humana sólo desde sí misma significa, para Blumenberg, la conversión de la reflexión ontológica en una reflexión antropológica. En la medida en que la “esencia” de la existencia humana es su historicidad, esa reflexión se lleva a cabo desde un punto de vista histórico; en la medida en que es antropológica, va a estar basada en la condición simbólica del hombre y el hilo conductor del análisis histórico serán las grandes metáforas –“metáforas absolutas”– con que el hombre ha entendido su lugar en el mundo a lo largo de la historia.

Ésta es la intención filosófica primordial de Blumenberg. Vamos a describirla ahora más en detalle, siguiendo la estructura del presente trabajo. Éste se divide en tres capítulos, cada uno de los cuales está compuesto a su vez de dos grandes partes.

■ El primer capítulo se ocupa de la noción de *historicidad*, que Blumenberg comprende como el cambio, la pérdida irreversible y la originación novedosa de posibilidades. En la **primera parte**, por un lado, *a)* se desbroza la crítica de Blumenberg a su comprensión por HEIDEGGER; por otro, *b)* se indica brevemente cuál va a ser la propuesta alternativa de Blumenberg, una antropología fenomenológica de la historia, que será desarrollada en el capítulo tercero, tras haber visto en el segundo capítulo la visión del hombre manejada por Blumenberg.

a) Respecto a la crítica a HEIDEGGER, Blumenberg considera que su comprensión de la historicidad de la existencia sigue vinculada a la actitud teórica que el mismo HEIDEGGER pretendía haber superado en su crítica a HUSSERL. La actitud teórica, simbolizada en la figura del espectador, engloba, para Blumenberg –y también para HEIDEGGER–, todos aquellos subterfugios –desde una visión del mundo a una metafísica– con que el Dasein evita la experiencia de la historicidad de su existencia y de la del mundo que le rodea. Blumenberg, siguiendo a HEIDEGGER y a muchos otros, encuentra la posición del espectador ante la realidad condensada en la noción de *cosmos*, que se forja, paradigmáticamente, en la antigüedad griega.

Ésta se puede describir como el convencimiento, tanto práctico como teórico, de que el sentido de la existencia está, por así decir, “fuera” del hombre. La plenitud humana, que consiste en poseer “respuestas” –no necesaria, ni principalmente teóricas– a las “preguntas” fundamentales sobre la *totalidad* de la existencia –sobre todo: por qué el ser y no más bien la nada, por qué nacemos y morimos–, se concibe dependiente del ser, la realidad o el mundo, que es el que enviaría esas respuestas. Ha sido la Modernidad, por un proceso que se muestra en la segunda parte de este capítulo, la que ha eliminado esta relación de confianza entre el Dasein y la realidad. En contraposición a la noción de cosmos, la historicidad la define Blumenberg como la ausencia de esas respuestas, esto es, como “la falta de control sobre las condiciones de nuestra existencia”, cuyo punto central sería la *desproporción entre el tiempo de la vida y el tiempo del mundo*⁶: finitud significa que no puede haber “respuestas”, porque, por así decir, la vida humana termina *antes* de haberlas podido escuchar.

Un punto básico de la noción de cosmos es su relación con el fenómeno del *gnosticismo*. De la mano de JONAS, Blumenberg amplía este fenómeno histórico a categoría interpretativa de la existencia histórica del Dasein. Lo que tanto a JONAS como a Blumenberg les interesa es que, en el gnosticismo, se da una comprensión de la existencia muy cercana a la que HEIDEGGER reserva al Dasein que se ve enfrentado a la finitud. Ante esa experiencia, interpretada como la vivencia del *mal*, el hombre gnóstico espera una salvación que le viene de un dios extraño a la realidad en que vive. Esa salvación pasa por la destrucción del mundo en que el hombre vive, y también de su existencia corpórea –pues su cuerpo pertenece a ese mundo–, lo cual equivale a decir de su existencia como tal.

En relación con la noción de cosmos, al tener la existencia humana su principio fuera de sí misma, ese control de las condiciones de su existencia que significa el cosmos es, en realidad, pasivo: *se las controlan*. Por ello, cuando la idea de cosmos entra en contacto con la del mal en el mundo, la plenitud del Dasein sólo puede venir de un principio exterior al mundo (cosmos) que exige la destrucción de éste (por ser “malo”) como condición de la recuperación del sentido. La visión gnóstica de la realidad sería, aunque pudiera parecer lo contrario, el desarrollo lógico de la noción de cosmos.

La crítica de Blumenberg es que la analítica existencial de HEIDEGGER, y más tarde su *Seinsgeschichte*, son una reedición del concepto de cosmos. Y, por tanto, también de posiciones gnósticas. HEIDEGGER ha comprendido bien la experiencia de la finitud en el “estar arrojado”, pero con su noción de ser-para-la-muerte ha querido dotar de sentido a la muerte,

⁶ A ello dedica exclusivamente *Lebenszeit und Weltzeit* (1986).

pretendiendo obtener una respuesta, a la pregunta por la finitud, del Ser que comparece en la *Entschlossenheit*. El sentido de la existencia humana está, así, en manos de un principio externo; HEIDEGGER ha podido prescindir de la noción de cosmos que había heredado porque la ha renovado secretamente en el seno mismo de la historicidad. En consecuencia, HEIDEGGER repite la negación del mundo y de la existencia humana que se ve en HUSSERL, como se muestra en el análisis de la intersubjetividad en estos autores realizado por Blumenberg.

b) La aportación de Blumenberg –y con ello llegamos a la tesis central de este trabajo– es que esa pretensión de sentido, esto es, querer vivir en un cosmos, es inevitable, como lo es también la experiencia de la historicidad. Sin embargo, la tarea de la ontología es mostrar que la noción de cosmos que venimos manejando ya no puede sostenerse: la realidad no manda mensajes al hombre sobre su felicidad. Y no sólo que no se pueda, sino que ha de mostrar también que no *debe* sostenerse, por su derivación hacia el gnosticismo. Por ello, la existencia del hombre ha de mantenerse en la tensión entre la conciencia de la finitud –lo que Blumenberg llama, con un término de HEIDEGGER, *Inständigkeit*– y la necesidad de un cosmos –*Gegenständigkeit*–, pero uno construido por el mismo hombre, el mundo humano o mundo de la cultura. La relación del hombre con la realidad está mediada por un cosmos cultural, cuya peculiaridad es que el hombre hace *como si* controlara las condiciones de su propia existencia. Dotar al mundo de la cultura de categoría ontológica es lo que Blumenberg ofrece. A su vez, toda posición “cosmista” ante la existencia aparece, en último término, como hostil hacia la especificidad del hacer cultural humano.

Este esquema básico de la tensión entre *Inständigkeit* y *Gegenständigkeit* estructura, con una parte para cada uno de los términos, los dos capítulos restantes. Por otro lado, en esta tensión se revela la contradicción constitutiva de la realidad y de la existencia humana –la tensión entre la finitud y el deseo de in-finitud–, que es la razón por la que el análisis metafórico de Blumenberg juega continuamente con una dialéctica de contrarios, tal y como hemos señalado anteriormente. No se trata sólo, sin embargo, de la simple oposición entre experiencia de la finitud o *Inständigkeit*, y huida de ella o *Gegenständigkeit*, sino que en estos mismos términos se establece a su vez una dicotomía: la misma experiencia de la *Inständigkeit* puede ser, a veces, una liberación de una forma cultural que se ha absolutizado.

La consideración ontológica de ese “cosmos humano”, cuya razón de ser está en el hombre, y en el que la existencia humana histórica encuentra su sentido, es lo que Blumenberg ve como específico del giro a la antropología. Por otro lado, como el elemento básico del mundo de la cultura es la *metáfora absoluta*, que da expresión a una visión del mundo,

esa hermenéutica antropológica tiene el carácter de una metaforología. Blumenberg rastreará diversas de esas grandes metáforas en libros como *Schiffbruch mit Zuschauer* (1979), *Arbeit am Mythos* (1979), *Die Lesbarkeit der Welt* (1981), *Das Lachen der Thrakerin* (1987) o *Höhlenausgänge* (1989).

En la **segunda parte** de este primer capítulo se realiza un recorrido histórico, al modo de la *Destruktion* heideggeriana, por las diversas comprensiones de la existencia que se han dado en la historia. El objetivo es mostrar las características básicas y las modificaciones de la noción de cosmos a lo largo de la historia, hasta desembocar en el concepto de historicidad y construcción de un cosmos humano. En este desarrollo se muestra también la oscilación continua entre *Inständigkeit* y *Gegenständigkeit* que es constituyente de la existencia humana, que tiene características diversas según la época.

Esta segunda parte se divide en tres grandes epígrafes, que corresponden a otras tantas comprensiones de la existencia que, a juicio de Blumenberg, se han dado en la historia: la griega de la evidencia instantánea, la medieval de la existencia garantizada –ambas “cosmistas”– y la moderna de la existencia que no dispone de sí misma y que, en su desvalimiento, se construye un mundo habitable. Esta línea está vista desde un desarrollo lógico, por lo que, debido a la inevitabilidad de los términos de la *Inständigkeit* y la *Gegenständigkeit*, no es de extrañar que encontremos nociones “precursoras” de la historicidad en épocas no modernas, e ideas “cosmistas” aún en la época moderna.

El estudio de las concepciones de la realidad lo realiza Blumenberg al hilo de grandes metáforas, o metáforas absolutas, que son sus encarnaciones: la de la caverna –que es la más importante, ya que la oscilación entre *Inständigkeit* y *Gegenständigkeit* queda dibujada en el entrar y salir de la caverna del mito platónico–, la de la luz, la del libro, la de la travesía por mar, todas aquellas que dependen de los campos metafóricos abiertos por éstas, y otras de menor rango.

a) En el análisis de la realidad como evidencia instantánea, se analizan los elementos fundamentales de la noción de cosmos, que es genuinamente griega, tanto en el mito como en la filosofía.

b) Respecto a la realidad garantizada medieval, se muestra cómo la noción de cosmos es agudizada por el carácter *personal* de la relación con el principio externo que otorga el sentido –en este caso, Dios– y cómo, paradójicamente y precisamente por ello, es la época en que tiene su origen la experiencia de la historicidad, manifestada en las ideas de creación de la nada y apocalipsis, y del Dios arbitrario del nominalismo (con ello, Blumenberg devuelve a la Edad Media la dignidad en la reflexión ontológica de que HEIDEGGER le había despo-

jado al hacerla un simple *interim* entre Grecia y su propuesta filosófica). En este punto se encuadra la reflexión sobre la presencia del gnosticismo en la religión cristiana.

El Dios cristiano, al término del proceso de dogmatización que tiene su culmen en el nominalismo, acaba, según Blumenberg, por asemejarse a un demiurgo gnóstico, pero único –sin el contrapeso del “dios extraño”– y amplificado por el atributo de la omnipotencia. Ante este absolutismo, sin poder esperar salvación de otra instancia, opina Blumenberg que al hombre no le queda más remedio que afirmar su existencia contra la finitud recurriendo a él mismo: éste es el paso a la época moderna.

c) El estudio de la época de la existencia que no dispone de sí misma, que carece de control de las condiciones de su existencia y que ha de elaborar ella misma las “respuestas” a las preguntas fundamentales, se realiza al hilo de la idea de ciencia natural. Tras un breve apartado en que se da cuenta de la especificidad del escepticismo moderno, esto es, de la pérdida del cosmos –en la que tiene un papel fundamental la ciencia moderna, al describir el universo desde la infinitud temporal, esto es, desde la desproporción entre tiempo de la vida y tiempo del mundo–, este epígrafe asiste al alumbramiento, por medio de esa misma ciencia, del nuevo cosmos humano, que se puede describir como “realidad como realización de consistencia”. Lo más esencial a este nuevo tipo de realidad es su carácter construido, lo cual eleva la capacidad técnica del hombre a paradigma de la relación con la realidad, y caracteriza a la metaforología como filosofía de la ciencia.

■ El segundo capítulo está centrado en la comprensión que Blumenberg tiene, desde la antropología, de la *Inständigkeit* (primera parte) y de la *Gegenständigkeit* (segunda parte). Determinar su visión del hombre es preciso para comprender, como veremos en la segunda parte del tercer capítulo, qué significa que la metaforología sea una “antropología fenomenológica”.

La **primera parte**, tras describir el surgimiento de la antropología filosófica a partir de la centralidad que, con motivo del tránsito a la Modernidad, adquieren la existencia humana y sus productos, se dedica a mostrar qué significa la *Inständigkeit* en términos antropológicos. Conceptos claves aquí son el de *reducción instintiva* y su correlato en la *conciencia*. Autores básicos para Blumenberg en todo este capítulo son PLESSNER, GEHLEN, SCHELER, CASSIRER, ALSBERG, JONAS, etc.

a) Respecto al primer concepto, el de reducción instintiva, la antropología filosófica muestra al hombre como una especie de “aborto biológico”, cuya viabilidad se ve enormemente dificultada por la carencia de pautas estables de conducta de origen biológico. En este

contexto, se analizan las manifestaciones de este principio estructural en los ámbitos de la percepción, la motricidad, la morfología y la impulsividad, mostrando que, en cada caso, la realidad se comporta de modo *absolutista* –es decir, ejerciendo un poder inapelable sobre él, respecto al que se está “a merced”– hacia el hombre.

b) En cuanto a la noción de conciencia, ésta surge, para la antropología filosófica, en el “hueco” dejado por la reducción instintiva. Frente a la segura necesidad de los instintos animales, la conciencia consiste en ser el ámbito de posibilidad que se le abre al hombre tras la reducción instintiva. Como manifestación de la *Inständigkeit* –también puede considerarse esta apertura de la posibilidad desde un punto de vista positivo, como liberación de la tiranía del instinto–, la conciencia se presenta como conciencia de la muerte, y como indeterminación vital, como llamada a realizar un proyecto que el hombre ha de darse a sí mismo.

Este primer punto de la conciencia de la muerte condensa la noción antropológica de la historicidad. En torno a esta cuestión se muestra, a través de la discusión de Blumenberg con HEIDEGGER en torno a la noción de ser-para-la-muerte, en qué consiste propiamente esa desproporción entre tiempo de la vida y tiempo del mundo que, decíamos, era la esencia de la historicidad, y que se manifiesta como el conflicto entre la finitud que nos toca por ser una corporalidad objetiva, parte del mundo, y el deseo subjetivo de la inmortalidad.

El otro punto de la indeterminación vital se engloba bajo el título de “ser de posibilidades”, y aborda los interesantes fenómenos del riesgo y el aburrimiento en términos antropológicos, en relación con un concepto que pertenece ya a la segunda parte de este capítulo: el de la comprensión de sí, cuya elaboración guía el esfuerzo del hombre por procurarse un mundo habitable.

La **segunda parte** enfoca la cuestión de la *Gegenständigkeit*, es decir, qué hace el hombre por superar la situación problemática en que le deja la reducción instintiva. Es la misma conciencia la encargada de remediar el déficit biológico. Lo que diferencia a Blumenberg de otros autores de antropología filosófica, es que ese proceso de compensación, por el que el ser humano se construye las condiciones de su existencia, va a ser denominado *retórica*.

Con ello, pone Blumenberg de relieve dos cosas: que la temática antropológica se encuadra en la discusión entre PLATÓN y la sofística sobre la relación entre las palabras, las cosas y la plenitud del hombre –es decir, que se trata de una reflexión ontológica–; y que esa construcción de la realidad es un proceso lingüístico –para el que se necesita un arte, que es la retórica–, cuyo elemento básico es el *símbolo* o metáfora –piedra cardinal, también, del

discurso retórico—. Como se va viendo a lo largo de la exposición, las características de la retórica clásica se convierten en determinaciones antropológicas.

El componente principal del lenguaje es el símbolo porque el lenguaje, como tal, es simbólico. De todo lo que se pudiera decir sobre el símbolo, a Blumenberg le interesa sólo su carácter de “estar por” otra cosa, interpretado ontológicamente: lo que el hombre pone en lugar de la experiencia de la finitud. Así entendido, el símbolo representa la distancia que el hombre establece respecto de la realidad o, dicho de otro modo, la actividad de construir *Gegenständigkeit* es esencialmente simbólica. Esta segunda parte va a tratar, por así decir, del primer término de la definición —el “estar”—, esto es, de que el hombre no trata con la “realidad” —la *Inständigkeit*—, sino con la realidad de sus creaciones, con el *mundo* de la cultura frente a la *realidad*. El análisis del “por” —del aspecto de la referencialidad de las creaciones culturales hacia la realidad, esto es, del valor cognoscitivo del símbolo—, queda reservado para la segunda parte del capítulo tercero.

Esta construcción de la *Gegenständigkeit* abarca todos aquellos aspectos que vimos sometidos a la indeterminación instintiva: percepción, motricidad, impulsividad, morfología, conciencia. En relación con esta última, tiene especial relevancia la construcción de una *comprensión de sí*, ya que ésta es la “falsilla” de nuestro estar en el mundo, a cuya elaboración está orientada toda nuestra actuación. La comprensión de sí tiene para Blumenberg, por la peculiar temporalidad de la vida humana, una estructura narrativa.

Por otra parte, la globalidad de la *Gegenständigkeit* constituye el mundo cultural. Para describirlo, Blumenberg se sirve, sobre todo, de la metáfora de la estancia en la caverna. En este contexto, analizamos el peculiar ser técnico de la realidad construida por la existencia moderna, con un breve epígrafe sobre las relaciones entre naturaleza y cultura tal y como las entiende Blumenberg.

La elaboración de la *Gegenständigkeit* se realiza según un criterio temporal universal: el hombre se ve forzado, unas veces, a actuar con *rapidez*, y entonces se toma la retórica bajo ese aspecto de su capacidad para hacer responder automáticamente al hombre; otras veces, a *retrasar* la acción, y entonces la retórica es el arte de “quedarse en palabras” o “andarse con retóricas”, de sustituir la realidad por inocuos equivalentes simbólicos.

Este carácter temporal específico de la existencia histórica del hombre, es el patrón que determina la peculiar racionalidad de la *Gegenständigkeit*, que queda expresada bajo el *principio de razón insuficiente*. Éste queda descrito en contraposición a la racionalidad de tipo teórico, que estaría regida por la temporalidad del mundo. La razón teórica —en sus múltiples variantes como ciencia natural, fenomenología, etc.— aparece así como el instrumento

de la desproporción entre el tiempo de la vida y el tiempo del mundo, es decir, como experiencia de la contingencia; especial hincapié se hace en su deriva gnóstica, perjudicial para la existencia humana y del mundo creado por ella, que la convierte en una “razón absolutista”.

La racionalidad del principio de razón insuficiente se engloba bajo el título de *significatividad*. Con este término, cuyo origen se remonta a DILTHEY, se quiere hacer referencia al ámbito del sentido, de lo que vige *para* la existencia humana, y no de la verdad o de lo que es *en sí*. Es la racionalidad de la caverna, del mundo cultural, que hace –ya lo indicamos más arriba– *como si* la realidad tuviera sentido para nosotros.

Antes de terminar el apartado sobre el principio de razón insuficiente, se dan algunas ideas sobre las convicciones políticas de Blumenberg, que ayudan a redondear y a ejemplificar las nociones vistas hasta el momento; en ellas pesan enormemente sus experiencias como judío perseguido por los nazis durante la segunda Guerra Mundial. El segundo capítulo termina con la consideración del oscilamiento entre *Gegenständigkeit* e *Inständigkeit* al hilo del motivo platónico de la caverna; este epígrafe completa así lo dicho anteriormente.

■ El capítulo tercero trata específicamente de la *metaforología* como “antropología fenomenológica de la historia”. La historia –tanto de la vida humana individual como de la humanidad en su conjunto– está constituida por el movimiento entre la *Inständigkeit* y la *Gegenständigkeit*, como ya sugerimos con anterioridad al describir el paso de una época a otra como liberación de un absolutismo. En la primera parte se examina, sobre todo, el método de análisis histórico de Blumenberg, el modo en que lleva a cabo su *Destruktion*. En la segunda parte, presto atención al modo en que Blumenberg realiza su reflexión sobre el hombre desde la metáfora, y cómo esta se une a la cuestión de la historicidad por medio de la noción de *memoria*. El análisis de la metaforología está dispuesto en relación con el esquema habitual en nuestro trabajo, el de la tensión entre *Inständigkeit* (primera parte) y *Gegenständigkeit* (segunda parte). La consideración de la metaforología como retórica alcanza, en este capítulo, su culminación al asimilarla al *arte literario*; éste es el enfoque desde el que se estudia.

Por otra parte, se aborda también la metaforología desde el punto de vista de las implicaciones éticas que le atribuye Blumenberg, tanto cuando funciona como reveladora de la finitud como cuando actúa velándola.

La **primera parte** se centra en el método histórico de Blumenberg –cuya aplicación vimos en la segunda parte del primer capítulo–, tal y como se encuentra enunciado en su trabajo programático de *Paradigmen für eine Metaphorologie*. En el análisis histórico se mani-

fiesta la experiencia de la historicidad, como consecuencia de la relativización de cualquier visión del mundo (*Gegenständigkeit*) al contemplarla *sub specie historiae*. Blumenberg quiere mostrar que su metaforología es el modo adecuado de acercarse al fenómeno de la historicidad, de la experiencia de la finitud. Para ello, vamos a verle en discusión con HEIDEGGER y con el historicismo, de los que considera que, o bien trabajan con una historia atemporal, como ciertas tesis del historicismo o como HEIDEGGER –quien, a pesar de todo, no habría tenido éxito en su intención de pensar la historicidad–; o bien hacen del decurso histórico algo ininteligible, como el historicismo.

El instrumento fundamental de este análisis es la *teoría de la reocupación*, que postula una estructura de tipo formal, constante a lo largo de la historia, “reocupada” constantemente por contenidos diversos. Esta estructura tiene la forma del diálogo, del juego de pregunta y respuesta en el sentido mencionado al hablar de la noción de cosmos, de *Inständigkeit* y *Gegenständigkeit*.

La adecuación de este método para analizar el fenómeno de la historia radica en que, por un lado, hace justicia a la pérdida y originación de posibilidades –al cambio, que, como vimos, es lo que caracteriza la historicidad–, reflejado en la variación de contenidos; y por otro, asegura al mismo tiempo, con la continuidad estructural, la posibilidad de un *logos* de la existencia, es decir, de la misma filosofía, sin caer en un sustancialismo histórico. El distanciamiento de la posición de Blumenberg respecto de HEIDEGGER y del historicismo tiene un botón de muestra en el contexto de la discusión sobre la *teoría de la secularización*, cuya refutación es lo que más fama ha dado a Blumenberg.

En esta primera parte se estudia también, con más detalle, la noción de metáfora absoluta, en tanto que contenido principal que ocupa su lugar en el sistema de preguntas. Con motivo de la comparación de la metaforología de Blumenberg con la *Begriffsgeschichte* en que tiene su origen, se examina la relación de la metáfora absoluta con el concepto, con dos consecuencias interesantes:

a) la eliminación del mito ilustrado del paso de la metáfora al concepto, una de las formas en que aparece *el mito del paso del mito al logos*. Blumenberg muestra que los conceptos tienen su fuente y su sentido en la metáfora absoluta.

b) la revitalización del ámbito de “lo inconcebible” en la filosofía, tras su rechazo por la filosofía de corte ilustrado. Esta noción nos señala cómo hay que entender la racionalidad metaforológica cuando construye enclaves de *significatividad* en la vida humana, como se va a ver en la segunda parte.

Respecto a la tarea ética de la metaforología, el análisis histórico de las diversas visiones del mundo evita que una de ellas pueda absolutizarse, haciendo imposible la ideologización de los grandes mitos, en nombre de los cuales pudieran justificarse atrocidades.

La **segunda parte** se ocupa de la metaforología como creación de “cosmos” por antonomasia. La metaforología no produce de por sí artefactos culturales, pero es la forma máxima de elaboración de una comprensión de sí, que es por lo que tienen sentido los productos culturales como defensas de la finitud. Esto implica que la metaforología cumple el papel de la hermenéutica filosófica como modo de hacerse cargo de la existencia –y de la propia existencia, como también se ve en Blumenberg–. La tarea de la filosofía la entiende Blumenberg como una progresiva y nunca acabada –por histórica– clarificación crítica de quiénes somos.

Esta labor de “cosmización” la desarrolla la metaforología en dos campos, que son dos momentos de una misma lucha contra la contingencia: la metaforología como *estetización* de la realidad, y su culminación como *memoria*. Estos dos aspectos, que se tratan por separado, se consideran en su unidad en el último epígrafe de este trabajo sobre la teología de Blumenberg.

a) Respecto a la metaforología como estetización de la existencia y de la realidad, se realiza así como arte literario, es decir, como forma máxima del distanciamiento de la realidad que vimos era la esencia del mundo cultural, de la sustitución de la “realidad” por la “realidad del hombre”. La metaforología es el arte de contar una historia en la que el mundo sea significativo, y de contar la historia de mi existencia de tal modo que permita la identidad de una comprensión de sí.

En este último punto es donde tiene su lugar el “por” del “estar por” simbólico. La metaforología no me dice nada acerca del ser “real” de la realidad, de modo que su aportación cognoscitiva no hay que verla en dirección a la realidad, sino hacia la existencia humana. Como arte literario, la metaforología presenta posibilidades existenciales (*Gegenständigkeit*) al ser de posibilidades (*Inständigkeit*), que ha de darse a sí mismo un proyecto vital; esa presentación de posibilidades cae bajo el signo de “lo inconcebible” de que hemos hablado, ya que la “esencia” del ser de posibilidades desborda su abordaje desde el concepto. Esas posibilidades las saca de la reserva del mismo mundo de la vida en que se desarrolla la existencia, de modo que la metaforología ilumina cognoscitivamente el mundo de la vida.

En relación con esto se toma también en consideración el tema del *status* cognoscitivo de la metaforología. En la medida en que el hombre sólo puede hacer *como si* viviera en un cosmos, la metaforología se eleva un paso por encima del saber vital en el que la existencia

se mueve normalmente, en el que “olvida” que en la realidad no hay sentido: la metaforología siempre tiene la conciencia de que no puede creer en sus metáforas. Al mismo tiempo, lo cierto es que la metaforología construye ese cosmos, en continuidad con el quehacer clásico de la labor filosófica, la elaboración de una comprensión de sí; de modo que ese paso más respecto del saber vital no es aún el distanciamiento de la existencia de la razón teórica. Esta tensión queda bien expresada con la metáfora del espectador y el naufrago, reunidos para Blumenberg en una misma figura, la del filósofo. Para completar esta tesis, se compara la existencia –en el contexto de esta labor literaria de la metaforología– con el género literario de la *tragicomedia*: la tragedia de naufragar en la *Inständigkeit* –de experimentar la finitud–, la comedia del que se distancia de ella por el humor.

b) La memoria es el desarrollo complementario de la estetización porque el distanciamiento de la realidad es, en último término, el acompasamiento del tiempo de la vida y del tiempo del mundo.

Por un lado, en la existencia individual la historia que cuenta la metaforología ha de salvaguardar la identidad de la comprensión de sí, y eso es la memoria. La metaforología se entiende así como una hermenéutica del recuerdo de una existencia que, sobre todo, se perpetúa en lo escrito. Por otro lado, Blumenberg concibe la metaforología como una *memoria de la humanidad*; ése es el sentido último de sus grandes obras sobre historia de las ideas: que nada de lo que el hombre ha hecho en su lucha contra la contingencia, perezca irremediamente. Esto constituye ya de por sí un imperativo ético, que Blumenberg llama “ética del conocimiento”, y que desarrolla en discusión con las tesis de JONAS sobre la ética en la era nuclear.

Por último, la cuestión de la teología de Blumenberg nos sirve para tratar unitariamente estos dos aspectos. Dios es, para Blumenberg, el máximo símbolo con que el hombre se ha entendido a sí mismo, la condensación de las posibilidades más radicales que el hombre descubre para sí; en definitiva, la estetización de la realidad máxima. A través del análisis de la *Matthäuspassion* de BACH, Blumenberg muestra que el concepto cristiano de Dios – recordemos: el Dios nominalista– ha llevado a su destrucción –Dios muere en la Pasión–, pero le reserva aún una última inmortalidad: la del recuerdo en la hermenéutica metaforológica. El “mito de la Pasión” es la tensión entre *Inständigkeit* y *Gegenständigkeit*: la imposibilidad de la infinitud –la muerte de Dios–, pero la posibilidad de una infinitud “como si”, la del ser recordado mientras el hombre exista.

En resumen, vemos que Blumenberg lleva al máximo las implicaciones del escepticismo y de la autonomía modernas. Transita así una vía ya antigua, con la novedad de presentar en una síntesis poderosa el resultado de lo que, para él, significa la Modernidad y, por ende, la misma reflexión ontológica: “ilustración de la Ilustración”, esto es, la necesidad de percatarse de que cualquier intento por eliminar el carácter situado de la existencia finita es imposible y, además, peligroso. La única originalidad que Blumenberg puede pretender para sí, es la de haber logrado llevar hasta el final esta reflexión donde otros –léase, por ejemplo, HEIDEGGER– habían fracasado.

Esto es lo que hace de Blumenberg un pensador “fuerte”, y lo que da a su intento filosófico esa apariencia de solidez y coherencia, que hace que una posible objeción tenga que convertirse, posiblemente, en una a la totalidad del planteamiento moderno como tal.

Modo de citar:

Cuando aparece un número solo entre paréntesis, se trata de una referencia interna entre partes del texto.

Para las citas de la obras de Blumenberg, he utilizado casi siempre el original alemán –y la traducción la he realizado yo mismo–, excepto en las siguientes obras que cito por la versión castellana: *La legibilidad del mundo*, *Nafragio con espectador*, *La inquietud que atraviesa el río*, *La posibilidad de comprenderse*. Se cita en el mismo texto, con una abreviatura del nombre de la obra (por ejemplo: *PM* para *Paradigmen für eine Metaphorologie*) y el número de página. La equivalencia de las abreviaturas se encuentra en el *Índice de siglas* que acompaña a la bibliografía. En algunas ocasiones, aparte del número de página y de la obra, pongo una nota al pie con el título concreto del capítulo en que aparece la cita: ayudan a ponerla en su contexto –sobre todo, cuando se trata de obras que son recopilaciones de textos más pequeños, sin una unidad interna evidente– y, muchas veces, son una nueva cita por sí mismos por su ingenio y acierto.

Las obras de autores ya considerados “clásicos” (por ejemplo, ARISTÓTELES o HEIDEGGER), o que no he leído sino que los he encontrado citados en otros lugares, aparecen en nota al pie.

La bibliografía secundaria y otra bibliografía utilizada también se cita, como la de Blumenberg, en el mismo texto, según el nombre del autor, fecha de publicación de la obra y número de página. Ejemplo: (RODRÍGUEZ 1997: 16).

Cuando aparece una referencia bibliográfica introducida por “cf”, quiere decir no que la cita no es literal, sino que en el texto se trata ese tema en un contexto diferente al mío.

CAPÍTULO PRIMERO.

LA GESTACIÓN DE LA EXPERIENCIA DE LA HISTORICIDAD

La primera parte de este capítulo sitúa el pensamiento de Blumenberg en las que me parecen ser sus coordenadas fundamentales: Blumenberg ofrece su metaforología como una alternativa –desde la hermenéutica– a la filosofía heideggeriana. Esta alternativa implica darle rango ontológico a la antropología, y con ello a la metáfora.

La segunda parte es un recorrido por las concepciones de la realidad que se han dado a lo largo de la historia, cuyo sentido es ver “en acción” las categorías ganadas por Blumenberg en la primera parte.

PARTE I. LA ANTROPOLOGÍA COMO DESTINO DE LA HERMENÉUTICA DE LA FACTICIDAD.

En esta parte vemos cómo la fenomenología de HUSSERL deja paso a la ontología hermenéutica de HEIDEGGER, tomando como hilo conductor la crítica de éste a la concepción husserliana de la cientifidad de la filosofía. El quicio de la ontología hermenéutica es la consideración del hombre en su historicidad, cosa en la que HUSSERL ha errado por completo. A su vez, el planteamiento heideggeriano queda superado por el de Blumenberg, que respondería a una visión más fiel de la facticidad de la existencia, lo cual le lleva a proponer como alternativa una antropología fenomenológica.

Para ello, en la primera sección de esta parte se persigue la línea que va de a Blumenberg pasando por HEIDEGGER, analizándola como un incremento progresivo en la percepción de la historicidad de la existencia. La sección concluye con la tesis de Blumenberg de que HEIDEGGER no ha pensado a fondo la existencia concreta, como se manifiesta en la primacía que, en su planteamiento, el ser conserva sobre el hombre. En la segunda sección comparece la propuesta de Blumenberg, quien pretende, por el contrario, poner el peso de la reflexión sobre la existencia humana, llegando así a una “antropología ontológica” sobre la base de las aportaciones de CASSIRER, PLESSNER o GEHLEN. A través de estos autores, Blumenberg se une a la reflexión sobre el papel del símbolo en la comprensión del hombre, y da a la antropología el carácter de *metaforología*.

Para todo ello, Blumenberg se va a servir de una categoría interpretativa de la que ya autores como JONAS o JASPERS echaron mano para caracterizar la filosofía heideggeriana y, más en general, la época de posguerra: la de “gnosticismo”. En un sentido enormemente general –que iremos precisando–, Blumenberg entiende por gnóstica cualquier doctrina –y, por tanto, no sólo la heideggeriana, aunque ésta sea el *primum analogatum*– que haga depender el sentido de la existencia humana de algo externo a ella (35). Desde este punto de vista, primordial, Blumenberg considera su filosofía como un intento de desbancar el gnosticismo.

A. La búsqueda del fenómeno originario de la filosofía

“No sé de ninguna filosofía actual que –con un conocimiento más preciso de la historia de la crítica de la metafísica– practique la metafísica de modo más despreocupado y fructífero”, dice de Blumenberg Odo MARQUARD (1998: xxii). Estas palabras pueden provocar extrañeza en quien se ha topado con el estudio metaforológico de *Schiffbruch mit Zuschauer* (1979), o con el trabajo de historia de las ideas *Die Legitimität der Neuzeit* de 1966. Sin embargo, desde sus primeros escritos⁷ se hace patente la preocupación de Blumenberg por la posibilidad de seguir haciendo *ontología* en nuestro tiempo, es decir, de hacer justicia a la pretensión de la filosofía de ser “logos del ser”, de modo que “la filosofía no se disuelva en la facticidad de la experiencia humana de la realidad” (*BPU* 9). Blumenberg se considera “conservador” en materia filosófica, y se ve incardinado en la línea de reflexión sobre las “grandes preguntas” (*GL* 30) que constituye la tradición de pensamiento occidental.

En concreto, a Blumenberg se le encuentra entre aquellos cultivadores de la hermenéutica que confían en la posibilidad de un saber filosófico, más allá de la alternativa validez absoluta-escepticismo (cf RODRÍGUEZ 2001: 84). Y más en concreto todavía, la filosofía de Blumenberg va a ser una discusión con la hermenéutica heideggeriana y, a través suyo, con la fenomenología de HUSSERL, a la que aquella se opone.

1. HUSSERL y la filosofía como ciencia

Es sabido que, para HUSSERL, la posibilidad de hacer “logos del ser” es convertir la filosofía en una ciencia: la tendencia interna del logos es ser logos científico (cf *oD* 23). Esa filosofía como ciencia sería la fenomenología. Bien entendido que la intención de HUSSERL

⁷ *Beiträge zum Problem der Ursprünglichkeit* (1947) y *Die ontologische Distanz* (1950), ambos inéditos.

en *Philosophie als strenge Wissenschaft* (1911) no era asimilarse al proceder de las ciencias naturales, cosa imposible por cuanto HUSSERL entiende por cientifidad algo de lo que carecen las ciencias: la capacidad de acceder a la originariedad de los fenómenos. Para HUSSERL, el método fenomenológico permite, en la evidencia de la intuición dada al sujeto –esto es, en un acto intelectual que quiere revitalizar el *theorein* griego–, acceder a las cosas tal y como son. La cientifidad de la fenomenología “estaría ligada esencialmente a su carácter originario” (RODRÍGUEZ 1997: 22)⁸, mientras que el método científico-experimental, por el contrario, tomaría por realidad lo que en el fondo es una realidad derivada: un sistema de objetos *construidos* según las exigencias del punto de vista científico⁹.

Convencido de que la filosofía –en la línea de la tradición clásica– debe “dar una caracterización de sentido a todos los otros ámbitos del saber” (ROVATTI 1988: 112), y ser, por tanto, interrogada sobre la posibilidad de constituirse como saber riguroso, pretende HUSSERL salir al paso de lo que él considera los dos grandes enemigos de la filosofía en su época (cf *LW* 55): el psicologismo y el historicismo. En cuanto al primero, pone en peligro el elemento unificador y sistematizador de todo el edificio fenomenológico, la noción de sujeto trascendental, ya que el asociacionismo psicologista niega la existencia de una identidad del sujeto por encima del flujo de vivencias.

En cuanto al segundo, encarnado para HUSSERL en DILTHEY, “la multiplicidad cambiante de sistemas” llevaría a “la imposibilidad ideal de una filosofía científica” (RODRÍGUEZ 2001: 86-7). Para lograr acceder a lo que de originario –que HUSSERL entiende como lo necesario o “esencial”– hay en la realidad por encima de lo mudable histórico, HUSSERL propone aplicar a los fenómenos el método de la “reducción”¹⁰, que elimina la contingencia y concreción de su “existencia” a favor de su “esencia”. Aplicado al fenómeno del yo, se obtiene el sujeto trascendental, “el sujeto cognoscente como conciencia «pura»” (*oD* 187) más allá de la Historia, una reedición del sujeto cartesiano. Lo que proporciona la reducción son las condiciones que, por oposición a la contingencia histórica, convierten en científica una filosofía: los ideales de certeza absoluta y de validez universal (*oD* 33; RODRÍGUEZ 2001: 84-5).

⁸ Aunque estas palabras estén referidas propiamente a HEIDEGGER, éste se hace eco aquí de la intención de HUSSERL.

⁹ El “desarrollo inmanente de sus representaciones matemáticas” (*LT* 31) muestra según HUSSERL que la ciencia es una desmemoriada de su origen, ya que la formalización supone el rechazo de los elementos intuitivos. La ciencia moderna comienza con la abstracción matemática de EUCLIDES, para luego atribuir sus características a la realidad, y tomarlas como lo más real (cf *LT* 31).

¹⁰ Éste se basa en la distinción escolástica entre *essentia* y *existentia*, rescatada de nuevo por el maestro de HUSSERL BRENTANO (*LW* 41 y ss.), y que consiste en la *epojé* sobre la existencia del objeto de la intuición fenomenológica, para “destilar” su esencia, lo que le hace ser tal. HUSSERL también se vale de otro método complementario para examinar fenomenológicamente un objeto, el de la *libre variación*, pero éste no nos interesa por ahora.

Sin embargo, como ven HEIDEGGER y Blumenberg, estos elementos son precisamente los característicos del saber de las ciencias naturales. El origen del ideal epistemológico de la ciencia moderna no es referible a DESCARTES sólo fácticamente, sino que la objetivación distanciante de la realidad que la ciencia lleva a cabo y HUSSERL denosta, está implicada en esos dos aspectos. Ni para HEIDEGGER ni para Blumenberg la reducción del mundo y del sujeto revelan la originariedad del fenómeno, sino todo lo contrario, puesto que para ambos lo originario es la historicidad de la existencia; entendiendo historicidad, por el momento, en el sentido –amplio y común a los dos– de *cambio*, esto es, de que la realidad, el sujeto, llega a ser y deja de ser. Aunque el historicismo no es la última palabra en la cuestión de la verdad del conocimiento, hay que concederle el mérito de destacar que la temporalidad no se aviene con los ideales de certeza absoluta y validez universal en que consiste la objetividad científica¹¹.

Si bien es cierto que el enfrentamiento con el historicismo mueve a HUSSERL a proponer, en *La crisis de las ciencias europeas* (1937), una fundamentación epistemológica de las ciencias del espíritu alternativa a la de DILTHEY –que, por otra parte, se opondría también a la deriva psicologista de la explicación del hecho histórico presente en este último–, es decir, un intento de dar razón de la temporalidad que había dejado fuera de la reducción¹², yerra al hacerlo dentro de las premisas fenomenológicas. En la medida en que su propuesta, fiel para HEIDEGGER y Blumenberg al paradigma de conocimiento platónico, es la de una filosofía “de la universalidad absoluta, en la que no se pueden permitir preguntas sin formular, obviadas sin analizar”¹³ –el de HUSSERL sería “quizás el último intento, y el más audaz, de fundar la totalidad del ser en el pensamiento” (oD 35)–, está radicalmente reñida con la temporalidad, tanto de la realidad como del sujeto:

a) *de la realidad*: poder tener la totalidad equivale a poder tenerla en presente, es decir, al margen del tiempo. “Si el ser del ente”, dice Blumenberg, “es esencialmente histórico, se sustrae a un esbozo ideal absoluto” (oD 199). HUSSERL no afirma que la conciencia del fenomenólogo sea capaz de albergar fácticamente la totalidad del ser: la intuición de ésta se le

¹¹ Ni en cuanto al sujeto, ni en cuanto a la realidad: es evidente que la existencia concreta se caracteriza, precisamente, por no poseerse a sí misma cognoscitivamente con esas características: ni cabe tal certeza la mayoría de las veces, ni ese conocimiento se puede aplicar sin residuos más allá de los límites de la propia subjetividad (cf *AAR* 134). Asimismo, el surgimiento de la “conciencia histórica” –que, definitivamente desde mediado el siglo XIX, es la toma de conciencia “de que los productos del espíritu (ciencia, arte, religión) guardan correspondencia con las demás formas históricas de existencia y están, como ellas, sometidas a condiciones históricas de surgimiento y desarrollo” (RODRÍGUEZ 2001: 85)– se presenta como un cuestionamiento de que lo que es verdad en una época pueda serlo también en otra.

¹² En la misma línea se encuentra su pretensión de introducir el tiempo en el sujeto cartesiano con las herramientas de la retención y la protensión (*EmS* 103).

revela a HUSSERL como un “trabajo infinito [*unendliche Arbeit*]” (cf *oD* 213)¹⁴. Éste no puede ser tarea de uno solo, ya que la temporalidad hace que los objetos de la intencionalidad presenten siempre nuevas perspectivas (*ZdS* 305 y ss.¹⁵). Sin embargo, la disposición sobre la totalidad es la idea regulativa de la fenomenología, e implica que nada queda fuera, esto es, que nada se pierde y nada puede surgir nuevo, lo cual es contrario a la idea de historicidad como cambio mencionada anteriormente.

Manifestación de esto es, en el plano de la reflexión sobre la historia que HUSSERL oponía a DILTHEY, que las diversas etapas del pensamiento de la humanidad están orientadas teleológicamente a la aparición de la fenomenología, en una nueva versión de la idea ilustrada de progreso¹⁶. La totalidad de la Historia es acogida así en su última y definitiva etapa fenomenológica; se puede decir que, realmente, “aquí no ha pasado nada”, no ha habido cambio: no puede haber conciencia de historia “donde el presente no tiene valor en sí mismo y el pasado no es definitivo” (*oD* 122). Cada una de las etapas carece de importancia en sí misma, y pierde la apariencia de facticidad (cf *LW* 325 y ss.; *LT* 20)¹⁷. La de HUSSERL es, para HEIDEGGER y Blumenberg, una Historia sin tiempo.

b) *del sujeto*: aunque HUSSERL –según Blumenberg, buscando un sustituto al Dasein de HEIDEGGER– intenta recuperar para el sujeto la temporalidad que había aparcado en la noción de sujeto trascendental, recurriendo a la idea de mundo de la vida, la pretensión de una filosofía absoluta significa, tanto para Blumenberg como para HEIDEGGER –y, sin embargo, por razones diversas– que HUSSERL no concibe la temporalidad como intrínseca al hombre. Para HEIDEGGER, la posibilidad de pensar en un trabajo infinito –aunque para HUSSERL no sea realizable de hecho– es una ilusión mental, originada a partir de la negación de la finitud que es la actitud teórica. La temporalidad es intrínsecamente finita, como veremos un poco más adelante, y la conciencia posee por tanto la percepción de su propio fin no a partir

¹³ *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, en *Gesammelte Werke. Husserliana*, Den Haag, 1954, VI, 269.

¹⁴ Éste se basa en la infinitud misma de la conciencia, cuya esencia es para HUSSERL –como veremos más en detalle en el segundo capítulo– el flujo temporal de la “corriente de vivencias (*Erlebnisstrom*)” (*ZdS* 266), que, como tal, no puede pensar ni su principio ni su final; para este fenómeno tiene HUSSERL los nombres de “retención” y “protensión” (*LW* 90), respectivamente.

¹⁵ “Ein schwerwiegender Beschreibungsfehler”.

¹⁶ HUSSERL repite el propósito de la Ilustración: la teleología propuesta por la filosofía de la historia es la respuesta al “escándalo de la contingencia” de la razón, a la pregunta de por qué se ha demorado tanto el amanecer de la verdad. Blumenberg ve aquí una manifestación de que la relación entre la razón teórica y el tiempo sólo puede ser de enemistad.

¹⁷ La ausencia de temporalidad en la Historia de HUSSERL se manifiesta no sólo *hacia delante*, sino también *hacia el pasado*. Según Blumenberg, HUSSERL entiende que el sentido de la Historia se da todo en su comienzo en el mundo de la vida (*Kant und die Idee der Transzendentalphilosophie*, en *Gesammelte Werke. Husserliana*, Den Haag, 1954, VII, 232), se pierde con la ciencia moderna, y vuelve a recuperarse –de otro modo– en la fenomenología. De este modo, la noción de mundo de la vida refuerza la impresión de la ausencia de facticidad, es “indiferente al paso del tiempo” (*LW* 15).

de la experiencia exterior, sino como un *a priori* suyo: se trata de la noción de ser-para-la-muerte (LW 91-2).

En cuanto a Blumenberg, su posición es mucho más cercana al planteamiento husserliano, como tendremos ocasión de ver en la discusión con HEIDEGGER del capítulo segundo en torno a la cuestión de la muerte. Fundamentalmente de acuerdo con HUSSERL en que la conciencia no tiende a la finitud, sin embargo rechaza la vinculación establecida por éste –de raigambre platónica– entre conocimiento de la totalidad y plenitud del hombre. Embarcar al individuo en la empresa de la totalidad equivale en realidad a negarle esa plenitud, ya que el fenomenólogo es sólo una pieza en el engranaje de un análisis fenomenológico que supera infinitamente el tiempo de vida del individuo. Para Blumenberg, HUSSERL no ha reparado en que la fenomenología se convierte así en un calco de la noción de *método* (30) de las ciencias naturales (LT 42), otro aspecto en que se muestra la base común que éstas comparten con la fenomenología. La temporalidad humana no se aviene, en conclusión, con la noción de trabajo infinito: de nuevo, el de HUSSERL es un sujeto atemporal¹⁸.

Por todo ello, de acuerdo con HEIDEGGER, Blumenberg piensa que HUSSERL no habría conseguido desligarse de la fascinación por la ciencia natural (LT 49) –el método fenomenológico practicado por HUSSERL sería científiforme–, y, con ello, habría errado su objetivo de cientifidad de la filosofía: lo que define radicalmente al fenómeno “hombre”, su *historicidad* –que debería ser, por tanto, objeto de la investigación fenomenológica–, es precisamente lo que está ausente del planteamiento husserliano.

2. HEIDEGGER y la historicidad como fenómeno originario

La comprensión heideggeriana de la temporalidad.

Para HEIDEGGER, a la fenomenología de HUSSERL la mueve el afán de huir de la contingencia. Donde esta experiencia se hace más patente es, según Blumenberg, en torno a la Primera Guerra Mundial, momento en que se toma conciencia de que el sentido del ser ya no es, como se pensaba hasta entonces, constante: de que no sólo puede cambiar el sentido de la vida de cada cual, sino el del mundo¹⁹ (LW 93).

¹⁸ Esto se manifiesta también en que el tipo de evidencia en que se da el sujeto al análisis fenomenológico, no difiere esencialmente de la de otros objetos. El hombre “puede ser aprehendido en una determinada «actitud» metódica igual que cualquier otro ente” (oD 35).

¹⁹ El escritor húngaro Sandor MARAI ha descrito muy bien esta “atmósfera” que reinaba sobre la sociedad centroeuropea de principios de siglo en *Divorcio en Buda*.

En este contexto, y en la trayectoria de la fenomenología, surge la filosofía heideggeriana como un intento de hacer justicia a la temporalidad. El fenómeno originario es, para HEIDEGGER, la existencia concreta, que no puede revelarse en la objetivación teórica que prescinde de ella –caso de la reducción fenomenológica–, sino en la intuición que la vida tiene de sí misma²⁰ (*ZdS* 27²¹; *LW* 19). Si “la intencionalidad y la idea fenomenológica misma de conciencia” de HUSSERL eran “el resultado de una actitud teórica” (RODRÍGUEZ 2001: 91), distorsionadora de los fenómenos, HEIDEGGER entiende que para ser científica –esto es, para ser originaria (*Urwissenschaft*)–, la filosofía ha de ser una “ciencia preteórica” (RODRÍGUEZ 1997: 22): “La ciencia absoluta y originaria de la vida en sí y para sí”²², donde “originariedad” significa “la capacidad de hacer traslucir la autocomprensión del ámbito pre-teórico de la vida fáctica, proporcione o no validez absoluta” (RODRÍGUEZ 2001: 91).

Partiendo de la existencia concreta, del *Dasein*, HEIDEGGER pretende realizar una ontología²³: ver si “la historicidad tiene su lugar en la «esencia» del ser mismo, si la determina como el ser de todo lo que es o, incluso, si es el auténtico nombre de ese todo” (*oD* 7), es decir, “pensar la esencia de la historia [...] desde el mismo ser”²⁴. Fiel al principio husserliano de la dependencia del ser de las funciones de la conciencia, la historicidad del ser sólo se revela en “la comprensión que la existencia humana tiene de su propio ser” (RODRÍGUEZ 1997: 184). Querer conocer el ser *en sí* –lo que equivale a decir: en una relación objetual– tiene su espacio en una metafísica atemporal. Al ser sólo se accede en el *para* de la existencia humana (*BPU* 86). Ya no se trata de la pregunta por el ser, sino por el *sentido* del ser, esto es, por la manera en que “la realidad atañe, afecta, se entrelaza con el hombre” (*BPU* 15).

En su “hermenéutica de la facticidad” –denominación que HEIDEGGER da a la analítica del *Dasein*, con la que pone de relieve que no nos movemos en un nivel teórico, sino en el de la “vida fáctica”, esto es, tal y como se da a sí misma– HEIDEGGER distingue entre la si-

²⁰ En este punto, HEIDEGGER estaría haciendo converger a DILTHEY y HUSSERL: “la vida fáctica como origen, que estaba ya latente en el planteamiento diltheyano, se compenetra con la idea fenomenológica de la primacía metódica del darse originario (la intuición), y de esta forma la experiencia originaria de la vida, aquella en la que se muestra como es, sólo puede radicar en el saber inmediato que la vida fáctica tiene de sí misma, en esa constante autointerpretación en la que vive; es en ella donde se encuentra la base de partida para toda comprensión de su estructura” (RODRÍGUEZ 2002: 241).

²¹ “Der Phänomenologe kann sich nur selbst berechtigen”.

²² *Gesamtausgabe* LVIII 171.

²³ En tanto que la “comprensión” es el modo radical de estar el *Dasein* en el mundo, en manos de HEIDEGGER la hermenéutica deja de ser una teoría de la interpretación de textos o un método para las ciencias del espíritu, para convertirse en la forma que ha de adquirir una filosofía de la finitud o, lo que es igual, la misma filosofía. Es en manos de GADAMER –afirmación que debemos al mismo HEIDEGGER– donde esta pretensión universalista de la hermenéutica alcanza su madurez (GRONDIN 1999: 26 y ss.).

²⁴ *Holzwege*, Frankfurt 1950, 300.

tuación²⁵ del “estar frente a (*Gegenständigkeit*)” la realidad, y la del “estar inmerso [*Inständigkeit*]” (oD 198) en ella²⁶. Con la primera quiere caracterizar intuitivamente la relación sujeto/objeto, que puede encontrarse tanto en el *theorein* griego como en la intuición husserliana. Es ésta una situación derivada de la segunda, que se refiere a la vida tal y como es vivida en una autointerpretación inmediata por el Dasein, sin distancia de espectador respecto de sí, y tampoco respecto del ser al que, como menta la noción de *Seinssinn*, está esencialmente “abierto [*Offenheit*]” (BPU 5). La apertura de la existencia al ser la consagra HEIDEGGER al decir que en la *cura* –el estar ocupada la vida consigo misma a través de lo que le rodea, que constituye la esencia de la vida–, al Dasein le va su ser (*es geht ihm um sein Sein*) en el Ser: el Ser (*Sein*) es “lo suyo (*sein*)”.

La “estructura del mundo, de aquello en lo que el Dasein como tal ya es”²⁷ –a ello se refiere HEIDEGGER con la denominación de “ser-en-el-mundo”–, está constituido por lo que HEIDEGGER llama “significatividad [*Bedeutsamkeit*]”²⁸ (oD 195)²⁹, que quiere decir que, si “lo vivido son primordialmente las cosas mismas”, éstas “son ante todo *sentidos*” (RODRÍGUEZ 1997: 28): las cosas del mundo *son para* el Dasein, y esto fundamenta el otro sentido derivado de significatividad: su carácter de remisión de unas a otras, que las estructura en un plexo de sentido³⁰. Así, la ontología fundamental de HEIDEGGER “parte, en su análisis de la existencia, de las estructuras de confianza del mundo” (oD 193) tal y como se le dan al Dasein.

Estos dos *Termini*, como los llama Blumenberg, constituyen los dos polos del “movimiento ontológico”³¹ (oD 201) o “movilidad ontológica [*ontologische Bewegtheit*]” (oD 197) que caracteriza, para HEIDEGGER, la existencia humana. El Dasein cubre, al vivir autointerpretándose, la “distancia ontológica [*ontologische Distanz*]” (oD 7-8, 200) entre la *Inständigkeit* y la *Gegenständigkeit*³³. Los dos extremos conforman las dos direcciones posibles del movimiento ontológico:

²⁵ Decimos aquí “situación” en el sentido radical del modo en que el Dasein se relaciona con el mundo.

²⁶ Blumenberg las describe así: la *Inständigkeit* es estar entre los árboles que no dejan ver el bosque, la *Gegenständigkeit* es tener la panorámica de éste (Lt 103: Arthur Schnitzler: *Durch die ausgeschilderte Welt*).

²⁷ *Sein und Zeit*, ed. de Max Niemeyer, Halle ⁵1941, §18, 83.

²⁸ *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, 409, en *Gesamtausgabe XXIV*, 469 pags.

²⁹ Según Blumenberg, HEIDEGGER tomó su concepto de la filosofía de la vida de DILTHEY (AM 124).

³⁰ Cada ente adquiere su sentido, dice HEIDEGGER, en la totalidad del mundo (*Die Grundprobleme der Phänomenologie*, 409, en *Gesamtausgabe XXIV*, 469 pags).

³¹ *Sein und Zeit*, ed. de Max Niemeyer, Halle ⁵1941, §40, 189.

³² *Sein und Zeit*, ed. de Max Niemeyer, Halle ⁵1941, §38, 178.

³³ Me ha parecido entender que, en la interpretación que Blumenberg hace de HEIDEGGER, la expresión “distancia ontológica” tiene aún otro sentido: no sólo el de la distancia entre los dos polos del movimiento ontológico, sino también el distanciamiento que la actitud teórica (esto es, la *Gegenständigkeit*) mantiene con la realidad histórica del ser.

a) *alejándose del ser*. Para HEIDEGGER, el Dasein corre siempre el riesgo de deslizarse hacia modos de estar en el mundo de tipo “teórico” –esto es, en los que la relación con el mundo tiene la forma sujeto/objeto³⁴– en los que no comparece el ser. Más aún, esta situación es la usual, es la que se da en la “cotidianeidad” (oD 196)³⁵, y es inevitable. En esta tesitura, el Dasein “olvida” el ser y lo confunde con los entes mundanos, olvidándose también de sí como ser-en-el-mundo –consciente de su historicidad, que es lo que le diferencia de las “cosas”– para convertirse en “un ser cabe el ente intramundano [*ein Sein-bei-innerweltlich-Seiendem*]” (oD 196)³⁶. Se olvida de su ser más propio, perdiéndose en el *man*, el “se” impersonal: es una “caída (*Verfallen*)” en la “inautenticidad (*Uneigentlichkeit*)”, de la que HUSSERL representa, para HEIDEGGER, un caso paradigmático.

b) *hacia el ser*. El Dasein se enfrenta a experiencias que le devuelven (*Zurückwerfung*) a la “autenticidad” de su ser-en-el-mundo. Ésta consiste, como sabemos, en la vivencia de la historicidad. “Existir” –por oposición a las cosas, que “son”– es el modo en que “es” un ente en cuyo ser se revela el ser tal y como es, esto es, como historicidad: el sentido del ser es la misma existencia humana³⁷. Recordando la primera aproximación que hicimos a esta noción, la historicidad es el empezar a ser y el acabar de ser, en el caso del Dasein el nacer y el morir, y su vivencia³⁸ la experiencia de la contingencia radical, que significa que no disponemos sobre la condición finita de nuestro ser: en palabras de Blumenberg, la historicidad sería la “falta de control sobre las condiciones de la propia existencia” (AM 12)³⁹. Esto significa que el Dasein se encuentra “arrojado (*Geworfenheit*)”, ya existiendo, cosa que él no ha decidido, sino que le “han decidido” (*Entschiedenheit*): “se encuentra ya «en» la historia, en un mundo que no puede rehusar, y que ha predeterminado ya sus posibilidades y calculado su libertad” (oD 27). Asimismo, se encuentra destinado a morir, condición existencial en la que tampoco tiene parte.

³⁴ Así, la *Gegenständigkeit* es siempre “posible objetividad [*Gegenständlichkeit*]” (oD 195), en el sentido de la ciencia natural o de la metafísica.

³⁵ Inducida por la “esencia” del mismo ser-a-la-mano –que es la forma en que comparece el objeto mundano en la significatividad– que se convierte en ser-ante-los-ojos.

³⁶ Recordemos lo dicho más arriba: no hay diversidad de intuiciones en HUSSERL para las cosas y para el hombre.

³⁷ Esto no significa, para el HEIDEGGER de *Ser y tiempo*, que la ontología haya de quedar confinada en la analítica del Dasein, sino que la función de ésta es meramente propedéutica. La primera parte de *Ser y tiempo* tenía como objeto conseguir los instrumentos intelectuales necesarios para abordar propiamente, en la segunda parte, la cuestión de la “esencia” del ser. Es conocido su lamento por el malentendido en el que, según él, cayeron muchos de los que interpretaron su analítica del Dasein como una antropología.

³⁸ Se puede decir que sólo el hombre es mortal, en la medida que sabe que muere, ya que nada tiene realidad para el hombre si no pasa por su conciencia (*WW* 67-8). Ya los griegos lo expresaron al reservar el nombre de “mortal” para al ser humano, negándose tanto a los dioses como a los animales.

³⁹ Otra definición de contingencia: “que el hombre no es señor de su destino, de la duración y circunstancias de su vida” (AM 72)

Esta condición finita del ser del Dasein no lo es sólo de un modo fáctico, sino que – como hemos visto en la crítica heideggeriana a la noción de “trabajo infinito” (26)– la temporalidad del Dasein es constitutivamente finita, esto es, lleva su fin en sí misma⁴⁰. La historicidad de HEIDEGGER se determina por oposición a la infinitud de la conciencia de HUSSERL. La temporalidad (*Zeitlichkeit*) del Dasein constituye el “estado de resuelto (*Entschlossenheit*)”, y es la recíproca referencia –denominada “*Ek-stasis* temporal”, puesto que cada momento “sale de sí mismo” para referirse al otro– entre el presente del Dasein (*Augenblick*), su pasado o estar arrojado (*Wiederholung*) y su estar anticipado a sí mismo (*Vorlaufen*) como proyecto, como posibilidad⁴¹. Esta anticipación se mantiene dentro del horizonte limitado por la muerte del Dasein, de modo que la temporalidad de la conciencia no puede entenderse, para HEIDEGGER, sin la presencia de la muerte. La muerte es ínsita al Dasein como ser de posibilidades –“ser-para-la-muerte”–, ya que hace que éstas puedan presentarse como tales, constituyendo así “su posibilidad más propia”. En la conciencia de la muerte es el Dasein él mismo, encuentra su “autenticidad”⁴².

La experiencia de la contingencia, esto es, de la propia muerte, no a partir de las cosas que mueren –porque ahí se conoce acaso lo que es “la” muerte, pero no *mi* muerte, y eso es no conocerla en absoluto– sino como posibilidad más propia, es la experiencia de la “*angustia* (*Angst*)”, que constituye “el modo de encontrarse fundamental del Dasein (*Grundbefindlichkeit des Daseins*⁴³)”. La angustia es el miedo ante el ser-en-el-mundo⁴⁴, la “experiencia originaria” de la contingencia que HEIDEGGER formula rescatando la pregunta de LEIBNIZ (“por qué el ser y no, más bien, la nada”) sobre el ser en general, para aplicarla al Dasein⁴⁵: “Que el Dasein «es» y «no no es», no es una mera característica suya, sino que puede ser experimentado por él mismo en una experiencia originaria, que no es otra que el encontrarse de

⁴⁰ Hay que destacar en este punto que HEIDEGGER otorga el peso de la finitud sobre todo a la muerte, y menos al estar arrojado. Esta falta de simetría servirá a Blumenberg de base para una de sus críticas a HEIDEGGER.

⁴¹ Así describe HEIDEGGER la relación entre los tres modos de la temporalidad: “En el estado de resuelto, es decir, en la auto-comprensión a partir del poder ser más propio, en este venir hacia sí desde la posibilidad más propia vuelve el Dasein a aquello que es, y se toma a sí mismo como el ente que es. En el volver hacia sí mismo se *recoge de nuevo* [holt es sich...wieder] con todo lo que es, en el poder ser más propio que ha apresado” (*Die Grundprobleme der Phänomenologie*, 407, en *Gesamtausgabe* XXIV, 469 pags).

⁴² Así, el “estado de resuelto” o “existencia auténtica”, es “el existir del Dasein tal que el Dasein es él mismo y desde su posibilidad más propia, apresada por él mismo” (*Die Grundprobleme der Phänomenologie*, 406, en *Gesamtausgabe* XXIV, 469 pags).

⁴³ *Sein und Zeit*, ed. de Max Niemeyer, Halle ⁵1941, §40, 189.

⁴⁴ *Was ist Metaphysik?*, Frankfurt ⁵1949, 30 y ss.

⁴⁵ En su primera etapa –la de la analítica del Dasein–, la pregunta de LEIBNIZ se limita a la existencia humana, porque, para el ser-en-el-mundo, la *Grundlosigkeit* del mundo sólo comparece en la reflexión, no puede experimentarse como la del Dasein. Tras la *Kehre*, lo que se descubre en la experiencia originaria no es el ser-para-la-muerte, sino la nada en la entraña del ser (*oD* 201-2). La pertenencia de la nada a la “esencia” del ser es lo que significa la “historia” (*oD* 202).

la angustia⁴⁶. Así, dice HEIDEGGER que “el ser es la pregunta primera y originaria «al» Dasein, la pregunta respecto de la cual no se comporta como con las otras preguntas, al modo de un estar-«ante»-una-pregunta, sino «soportándola» al modo de un estar-«en»-la-pregunta [*In'-Frage-gestellt-sein*⁴⁷]” (oD 110): “Ser histórico es el originario estar-en-la-pregunta” (oD 109)⁴⁸.

No disponer de las condiciones de la propia existencia significa, en último término, no poder responder a esta pregunta fundamental sobre la propia existencia: el “quedarse sin palabras (*Sprachlosigkeit*)” (oD 215) que acompaña al fenómeno común del pánico revela así su fundamento ontológico (*ZdS* 323). La existencia no tiene “razón (*Grund*)” de ser, su experiencia es la del “abismo (*Ab-grund*)”; Blumenberg la describe como una “existencia arrojada a sí misma [*auf sich selbst geworfene Existenz*]” (*BPU* 91), que no puede apoyarse sobre el “suelo (*Grund*)” de una explicación. En este sentido es también “lo “indeterminado (*Unbestimmtheit*)”⁴⁹. La experiencia de su contingencia se le aparece al Dasein, en conclusión, como una “fuerza insuperable (*Übermächtigkeit*)”.

La noción de *Kosmos* y la alternativa del gnosticismo

Tras haber visto qué significa para HEIDEGGER la historicidad, podemos entender mejor el concepto de *cosmos*, que nos será de ayuda a su vez para comprender mejor tanto la crítica de HEIDEGGER a HUSSERL, como de Blumenberg a aquél.

Para HEIDEGGER, “cosmos” menta el tipo de realidad que la metafísica clásica considera “la” realidad tal y como es. HUSSERL no es más que el cabo de la historia de una ontología a la que se le habría escapado, casi desde su comienzo en los griegos⁵⁰ hasta NIETZSCHE (oD 214) y, ya de modo definitivo, hasta él mismo, la historicidad del ser. Para la metafísica griega, la realidad es eterna, y “sus temas fundamentales están al margen del tiempo” (oD

⁴⁶ *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, en *Gesamtausgabe* XX 403.

⁴⁷ Juego de palabras con la expresión “*infrage stellen*”: dudar, volverse incierto. Un conocimiento cierto sería intemporal.

⁴⁸ Como el Dasein siempre vive ya en una determinada interpretación, el preguntar originario se manifiesta en forma de preguntas concretas; éstas sólo “explicitan [el preguntar] especificándolo históricamente vinculado a unas ideas” (oD 109), poniendo al Dasein cada vez en la situación originaria. Blumenberg da algunos ejemplos: son las preguntas que plantean los niños (*Rel* 516), o las famosas preguntas de KANT (*Leg* 11), u otras del tipo de “¿qué es el mundo?” (*PM* 20), cuál es el “lugar del hombre en el mundo”, el “sentido (...) de su relación hacia todo lo que existe y de todo lo que existe hacia él” (*PM* 108); o si existe una justicia última tras la muerte (*PM* 85). Sean cuales fueren, a mi modo de ver todas giran en torno a la pregunta más radical, La pregunta fundamental de la ontología será, entonces, “¿por qué el ser y no más bien la nada?” es una forma de aquella de la relación entre verdad y salvación personal (*PM* 13), es decir, la de la armonía entre ser y Dasein. El mito griego de la esfinge, que plantea preguntas de cuya respuesta depende la vida, recogería esto.

⁴⁹ Esto es lo que diferencia, para HEIDEGGER –quien lo toma de KIERKEGAARD– el *Angst* del *Furcht*, que sería un miedo a algo concreto.

3). Es una “ontología de la esencia (*Wesensontologie*)” y no de la existencia (*Existenzontologie*), que tiene su origen en la belleza, orden y poder del universo visible (*BPU 78*), que lleva al hombre a concederle un rango superior al suyo y a consagrar como actitud cognoscitiva prioritaria la de sujeto/objeto. En la ontología de la esencia, la existencia humana se entiende desde y según el modelo de las cosas del mundo⁵¹, al contrario que en la *Existenzontologie*.

La noción de cosmos condensa la no-historicidad, es decir, un mundo justificado en su existencia, en el que se puede responder a la pregunta de LEIBNIZ. A mi modo de ver, si la historicidad es la “carencia de control sobre las condiciones de la propia existencia”, la respuesta a la pregunta originaria sería la disposición sobre esas condiciones, lo cual equivale a decir ser *necesario*, esto es, ser eterno, sin principio ni fin. Esta es la intuición que subyace a la realidad griega, que no conoce creación ni fin de los tiempos. Cuando el cristianismo introduce estas nociones, y distingue entre el universo y su fundamento, la necesidad del ser pasa a este último y adquiere su verdadero calado: disponer sobre las condiciones de la propia existencia consiste en ser *causa sui ipsius* (*EmS 64*⁵²). La respuesta a la pregunta de LEIBNIZ es el mismo ser como *causa sui*⁵³.

El concepto de cosmos es, para HEIDEGGER, una huida de la contingencia. La existencia del Dasein se entiende, como hemos dicho, a partir de la eternidad atribuida al cosmos. En concreto, explica Blumenberg, la intemporalidad de la existencia va a buscarse en la congruencia entre *tiempo de la vida* y *tiempo del mundo*⁵⁴, ya que la experiencia más inmediata de la contingencia es la de que las cosas estaban ahí antes de mi llegada, y seguirán ahí cuando me vaya. Esta congruencia significa –como hemos apuntado en el caso de HUSSERL– la posibilidad del acceso a la *totalidad* del mundo. Junto a esto, se requiere un segundo elemento para completar la noción de cosmos, que puede ilustrarse con la siguiente pregunta: eternidad, ¿para qué? La respuesta de Blumenberg, en la línea de HEIDEGGER, es que, en la comprensión de la totalidad del mundo, el Dasein –cuya radicalidad es ser com-

⁵⁰ Para HEIDEGGER hubo también en la Grecia clásica una primera experiencia de la historicidad, que, cuando HEIDEGGER llega a su discurso sobre la “historia del ser”, ha colocado ya antes de los presocráticos, en los que sólo se oye el “eco” de un primario autodesvelamiento del ser (*LW 94*; cf *LdT 192*).

⁵¹ Esto no significa que esta ontología no nazca de una experiencia existencial –se interpreta la realidad, como hemos dicho, desde el ente “a la mano”, que se vuelve “ante los ojos”–, sino que ésta se “olvida”.

⁵² “Espectador – *Era algo bien serio*”.

⁵³ Esto se ve bien, por ejemplo, en el mejor de los mundos posibles de LEIBNIZ: existe desde siempre (ya que, en su teoría de los modos de la existencia, existir en la mente o existir en la realidad es sólo una cuestión de grado) y para siempre (ya que Dios no puede hacer más que lo mejor y, una vez hecho, no tendría sentido que lo destruyera), lo cual lo convierte en una especie de *causa sui*.

⁵⁴ La incongruencia entre los dos, que caracteriza la historicidad, es comprendida en HEIDEGGER y Blumenberg de manera diversa (n. 109).

prensión, ya que, como ser radicalmente abierto, le va su ser en comprender el ser— se juega su plenitud⁵⁵ (cf *EmS* 64).

De modo que, condensando lo dicho hasta el momento, podemos decir con Blumenberg que esta congruencia de tiempos se entiende como una iniciativa de la realidad, a la que *le va algo* con el hombre (*OuS* 38), encaminada a comunicar al Dasein —por medio de determinados sucesos, aspectos del mundo, etc., interpretados como *señales* o *mensajes*— las respuestas a esas “preguntas fundamentales (*Grundfragen*)” de cuya contestación depende su *felicidad* (*BPU* 5). En el cosmos el Dasein dispone de las condiciones de su existencia, pero el garante de éstas no es él mismo, sino el ser externo a él. Hay una relación de confianza con la realidad, que tiene *sentido* para el hombre —desde el punto de vista heideggeriano que hemos visto más arriba—, es decir, en la que se puede dar razón de todo, como consecuencia de que se puede dar razón de la realidad como tal⁵⁶. Estos elementos de la noción de cosmos están presentes, en mayor o menor medida y en diversas formas, a lo largo de la historia del pensamiento.

El problema del mal y el gnosticismo

La experiencia de la contingencia comparece de cuando en cuando en el cosmos, según constatan tanto HEIDEGGER como Blumenberg. Para éste último, a mi modo de ver, esto se ha manifestado históricamente como el problema del *mal en el mundo*. Con este concepto se habría estado señalando a la refutación fáctica de su justificación ontológica y, en consecuencia, a la brecha por la que asomaría la foraneidad de la realidad, la pérdida de la relación y de la confianza depositada en el mundo por el Dasein. La imagen bíblica de la expulsión del Paraíso —por la que habría entrado el mal en el mundo— muestra el elemento fundamental de esta noción: la pérdida de la inmortalidad, condición necesaria para poseer el mundo y llegar a la plenitud (*LW* 36), esto es, para lograr la congruencia con el tiempo del mundo.

Los tres tipos de mal que distingue la tradición escolástica —ontológico, físico y moral— son, según creo, un buen elenco de los diversos puntos de vista desde los que esto puede

⁵⁵ Que Blumenberg no sigue acriticamente a HEIDEGGER en este punto conforma, como veremos enseguida, uno de los puntos fundamentales de su crítica a éste.

⁵⁶ En tanto que dar razón de una cosa implica relacionarla con todas las demás, que todo tenga sentido conduce a un principio que podríamos expresar con la sentencia “todo tiene un precio”. Intuitivamente descrito, significa que, en una estructura en la que cada cosa tiene su lugar, determinado por las demás cosas —un cosmos—, si se sustrae o añade en un sitio, se ha de restituir o quitar de otro. Aplicado a la totalidad de lo que hay, si el mundo está justificado, tiene sentido, se puede decir que “merece” ser (cf *dS* 49), en el sentido de que le es debida la existencia: *causa sui*.

expresarse. El modo más común en todas las épocas de aparecer la contingencia del Dasein en la realidad es el mal físico. En su manifestación más propia, el mundo revela su indiferencia hacia el Dasein del modo más neto: con la muerte del Dasein –que, como ser físico, comparte la fugacidad de todas las cosas⁵⁷–, esto es, con la disarmonía entre el tiempo de la vida y el tiempo del mundo. El mal moral es otro espacio, también común a todas las épocas, donde aflora la historicidad –aunque no se le haya dado este nombre–, si atendemos a la explicación que de él se da en muchas teorías morales de raíz socrática: la acción mala tiene su causa en la precipitación, en la ceguera para el bien, en el reclamo de las cosas en las que el hombre se dispersa... elementos todos que tienen que ver con no poseer la *evidencia* del bien, que, como toda evidencia, es afín a la atemporalidad.

Por último, el mal ontológico mentaría, para los escolásticos, la nada. Cualquier cosa –incluso el diablo–, por el hecho de ser, es ya buena, como muestra la deducción de la unidad de los trascendentales. En el cosmos no cabe el mal ontológico⁵⁸ (*KuR* 494). Esta noción no estaba disponible para los pensadores anteriores al cristianismo, ya que la idea de una contingencia del cosmos en su totalidad aparece al distinguir entre el mundo y su fundamento, Dios, entre algo que es y el ser por antonomasia, Quien podía haber o no creado, o haber creado otro mundo distinto⁵⁹. Lo propio del cosmos es la *inmanencia* (*TI* 989 y ss.), en el sentido de tener su fundamento en sí mismo: es “la congruencia de mundo y ser” lo que produce la “ejemplaridad del cosmos” (*oD* 53).

Los intentos de dar razón del mal –es decir, de “justificarlo” y, por tanto, de mostrar que no es tan malo, de rescatar el sentido del cosmos– es lo que se ha llamado *teodicea*⁶⁰, presente desde el comienzo del pensamiento. En el cristianismo –y quizá también en el platonismo–, donde la divinidad se implica con el mundo, la dificultad de esta tarea se agranda⁶¹, y los esfuerzos se dirigen principalmente, según Blumenberg, a negar de un modo u otro la presencia del mal en el mundo. Por ejemplo, para san AGUSTÍN el mundo ha salido bueno de las manos de Dios, pero sufre desorden por el pecado original y los pecados personales del hombre; mientras que para LEIBNIZ, todo mal es, por así decir, un “mal menor” que, visto con

⁵⁷ Para Blumenberg, el prototipo de mal físico habría sido, históricamente, el terremoto de Lisboa de 1789, que levantó un verdadero revuelo de teodiceas entre los ilustrados (*Db* 547; *VPh* 127-8).

⁵⁸ Por eso, para los griegos el mundo era eterno.

⁵⁹ La diferencia entre el mundo y su fundamento es, por tanto, potencialmente contraria a la noción de cosmos: de ahí que, como veremos, el cristianismo pueda albergar tendencias anticosmistas.

⁶⁰ Debido a esto, Blumenberg realiza su estudio histórico al hilo de conceptos teológicos, por lo que algunos autores –entre ellos, recientemente, STOELLGER o HUNDECK– opinan que Blumenberg ha de ser considerado sobre todo como teólogo.

⁶¹ Por ejemplo, el Motor inmóvil de ARISTÓTELES o los dioses de los *intermundia* de EPICURO no tienen ninguna responsabilidad respecto del mundo.

la suficiente perspectiva, coopera a un bien mayor. Ambas posturas señalan “a los dioses como garantes del orden, y a la realidad existente como manifestación de ese orden. Este proceso debe ignorar y eliminar todo lo que no «gusta» al hombre –el dolor y el horror–, o bien compensarlo en conexión con una justicia más alta” (*Db* 536).

En este contexto es donde tiene sentido la recurrencia al *gnosticismo* (cf *AM* 625-6). Para Blumenberg, las justificaciones cristianas del mal no satisfacen el afán de preservar el sentido de lo que hay, puesto que, por mucho que se quiera, no se puede disfrazar la –si se nos perdona la redundancia– maldad del mal del mundo, y éste se aviene difícilmente con un Dios bueno⁶². Ya los mismos Padres de la Iglesia afirman que, a pesar de las razones que puedan aducirse para explicar la presencia del mal, ésta constituye, en última instancia, un misterio, el *mysterium iniquitatis*. Ante la alternativa de salvar lo insalvable –el sentido del mundo– o salvaguardar su fundamento –eximirle de la responsabilidad por el mal–, el gnosticismo se decanta por esta última; en consecuencia, se caracteriza por una devaluación del cosmos, que ya no es el lugar del sentido, de la confianza con el hombre, a favor de lo que es externo a él⁶³ (22). El gnosticismo constituye así una primera aproximación a la noción de mal ontológico, aunque, en tanto que respeta al ser por antonomasia, habrá que esperar a que HEIDEGGER introduzca la historicidad en el seno del ser.

La consagración del fenómeno histórico del gnosticismo como categoría de interpretación histórico-ontológica se la debemos a Hans JONAS y su obra *Gnosis und spätantiker Geist* (1959). Para el filósofo sionista, la gnosis de los siglos en torno al nacimiento de Cristo revela una época de crisis –podríamos decir: una época donde comparece con más fuerza la historicidad–, cuyo modelo ve repetirse en determinados momentos de la historia. Uno de los cuales, y en el que el espíritu gnóstico aparece con más pureza, es el de la analítica existencial de HEIDEGGER⁶⁴ (JONAS 1964: 90-1; cf *EuR* 110), que le sirve a JONAS para dar una unidad sistemática –como actitud ante la existencia (*Daseinshaltung*) y la consiguiente interpretación del ser (*Seinsdeutung*)– a la apariencia de “sincretismo” con que los multiformes testimonios gnósticos habían sido organizados hasta la fecha (1964: 11).

⁶² En esta medida, creo entender que, para Blumenberg, cualquier intento de defender el cosmos está abocado al gnosticismo. Pero la razón profunda de esto es que el mal –la historicidad– ha de mostrarse a la fuerza cuando la disposición sobre las condiciones de la propia existencia no está realmente en manos del hombre, sino que depende de algo externo: es decir, cuando esa disposición no es realmente tal. Por ello, cualquier Dios –cualquier garante externo– es, potencialmente, un dios malo, puesto que depender de algo externo es precisamente lo que caracteriza la historicidad.

también porque el mal para el hombre es depender de algo fuera de él: no disponer, aunque eso sea bueno

⁶³ Con MARQUARD, como “positivización de lo ajeno al mundo por medio de la negativización del mundo” (1984: 31)

La gnosis como fenómeno histórico ha atraído la atención de numerosos investigadores, lo cual ha dado origen a igualmente numerosas interpretaciones, debido también a la extraordinaria complejidad de las doctrinas gnósticas. Aunque en un primer momento se entendió el gnosticismo como un fenómeno local dentro del más amplio del cristianismo –en concreto, como una herejía suya–, ya había sectas gnósticas, procedentes por ejemplo de religiones iránicas, antes de la aparición de aquél (JONAS 1964: 1; SECO 1971: 62). En occidente, procedentes de oriente y determinados por su carácter de diáspora, encontramos para JONAS los cultos místicos “helenísticos” –sobre todo la religión de Mitra–, los escritos místicos y, en la esfera especulativa, la filosofía tardo-antigua, especialmente el neoplatonismo; en oriente, los movimientos apocalíptico-escatológicos, y religiones como el maniqueísmo, que, sin serlo propiamente, posee elementos gnósticos (CENCILLO 1971: 65); desde oriente a occidente, cuando las sectas gnósticas traban contacto con el cristianismo, sobre todo el marcionismo (1964: 80).

Es quizá la doctrina de MARCIÓN –junto con la de BASILIDES– la más sólida especulativamente, la que quizás represente con más claridad elementos propiamente gnósticos, y la que se ha hecho más popular; en todo caso, es a la que Blumenberg dedica más atención⁶⁵. Para poder salvar a Dios de la culpa de un mundo malo, el mito gnóstico marcionita desdobra la divinidad en una de orden inferior, creadora del hombre y del mundo, y responsable de su estado (una especie de demiurgo que MARCIÓN denomina “Arconte”), y un Dios absoluto, el Padre, que envía a su Hijo como Salvador del mal ocasionado por el primero. Al demiurgo se le conoce porque es el inspirador del Antiguo Testamento, mientras que al Padre se le conoce por el Nuevo. Del demiurgo se tiene también noticia por la luz natural de la inteligencia, de la que es Autor, mientras que al Padre se le conoce sólo por Revelación.

El cosmos, que MARCIÓN llama *cellula creatoris*, es una especie de “jaula de oro” (cf AM 209) en la que el hombre, engañado e inconsciente de su verdadero origen y destino, habita bajo el yugo del tirano demiurgo: “únicamente para el que está prisionero en él conserva la apariencia de la totalidad y de lo incondicionado, de lo evidente” (oD 53; BiG 76). Sólo la gratuita intervención del Dios salvador, que distorsiona la embustera armonía del mundo –o incluso lo destruye– y despierta al hombre con su “llamada” (AM 208), le hace

⁶⁴ Es ésta precisamente, que JONAS conoce de primera mano en los cursos de Tübingen, la que le mueve a dedicar mayor atención al estudio de la gnosis. Podríamos decir que la analítica existencial es la *ratio cognoscendi* de la gnosis, que sería a su vez la *ratio essendi* de la analítica del Dasein.

caer en la cuenta de su lamentable situación, que puede describirse con la *Geworfenheit* de HEIDEGGER⁶⁶ (JONAS 1964: 106 y ss.; *BiG* 76). El cosmos, con sus leyes –incluidos la condición corporal del hombre–, es una trampa para distraer al ser humano de su procedencia del reino del Dios que salva. Éste se presenta como alguien completamente *ajeno* (“*das fremde Gott*” de MARCIÓN), que no tiene nada que ver con el mundo en que el hombre desarrolla su vida. Darse cuenta de esto (*gnosis*), en un proceso denominado *mórphōsis* (CENCILLO 1971: 64), es estar salvado, anticipar el regreso a la verdadera patria (*AM* 208; *BiG* 76). A esta situación se ha llegado por una “caída original” en el seno de la misma Divinidad (SECO 1971: 63), de modo que el proceso de “retorno” del hombre forma parte, en los mitos gnósticos más evolucionados, de una lucha cosmogónica entre la luz y las tinieblas, el espíritu y la materia.

Que la devaluación gnóstica del cosmos está situada en un horizonte pagano, en el que es incomprensible la noción de contingencia del cosmos como tal, se manifiesta en que la salvación no tiene que ver con un apocalipsis sino que es un proceso que queda en el interior del individuo (*EuR* 109-10; *BiG* 76⁶⁷). El gnóstico pagano sigue aceptando como obvia la existencia del cosmos; lo que lo hace completamente distinto del resto de movimientos intelectuales de su época, es que el acercamiento racional a ese cosmos está *cambiado de signo*: “Todo lo que se cuente sobre el origen del mundo, su estructura y la prehistoria del hombre está de entrada –al margen de un interés teórico– al servicio de la recuperación de la gracia perdida. Es bajo este punto de vista como hay que entender la expresión «gnosis», para no asociarla inmediatamente con el ideal griego del conocimiento. Sólo en la medida en que suponemos que el hombre ha *olvidado* –o le han hecho olvidar– su procedencia, necesita de la gnosis, porque el conocimiento del camino de ida es al mismo tiempo el del camino de vuelta. Así, un tratado gnóstico puede tener la perfecta apariencia formal de un texto sobre «cosmología» y, sin embargo, ser algo radicalmente distinto” (*EuR* 110-1).

La gnosis no produce de por sí, por tanto, la noción de escatología, sino que –incluso en algunas de las versiones de lo que se ha llamado “gnosis cristiana”–, “la *adventus filii* no

⁶⁵ Estudios más recientes al de JONAS establecen que MARCIÓN, aunque “incorporando elementos gnósticos a su doctrina y fuertemente influido por su clima ideológico, presenta un temperamento y estilo moral diversos” (CENCILLO 1971: 64), que le presentan más bien como un mero racionalista.

⁶⁶ En algunas sectas, como la de Alejandro de ABOTONEIKOS, el hombre tiene una “chispa (*sphinter*)” de la naturaleza del Padre, supracósmica, conservada en su espíritu o *pneuma* (*EuR* 110), que reacciona a la llamada. Más completamente, hay tres tipos de hombres: los espirituales (*pneumátikoi*) por naturaleza, que pueden conocer al Padre, y aquellos que pueden llegar al demiurgo: los materiales (*hylíkoi*), que son irredimibles, y los animales (*psykhikoi*), que con esfuerzo ético pueden lograr una salvación incompleta (CENCILLO 1971: 63). En MARCIÓN, sin embargo, ni siquiera tiene el hombre en común con el Dios que salva el *neuma* (*AM* 210).

es ningun espectáculo cósmico, sino que sucede a cada momento y en todas partes *super animam eius, qui iam non vivit peccato et mundo* (EuR 105)⁶⁸. Los anuncios de tipo apocalíptico “tienen en perspectiva la fractura violenta de la fortaleza cósmica, o incluso su aniquilación”, pero “en la forma de un proceso *extático* individual de desvinculación del cosmos, o de una aproximación *ascética*” (EuR 112). El “anti-cosmismo” de la gnosis está, por tanto, en una “desmundanización (*Entweltlichung*)” del hombre, que es “destructora” sólo de modo figurativo.

También ha habido, no obstante, un gnosticismo histórico que reivindica la aniquilación real del mundo, surgida en el seno del cristianismo. Para comprender su posibilidad, hay que verla como un desarrollo a partir del contacto de la gnosis con doctrinas apocalípticas judías. En este sentido, JONAS se equivoca, con WERNER, al hacer surgir espontáneamente la Parusía de la misma doctrina de los gnósticos paganos; para Blumenberg, no ha prestado la debida atención, en su “fenomenología” gnóstica, a la “apocalíptica tardo-judía y a su específica agudización en la espera inminente del cristianismo primitivo” (EuR 112). JONAS “ve nacer auténticamente la dinámica escatológica de la «tensión» inherente al mito gnóstico” (EuR 112)⁶⁹, pero la realidad es que la gnosis alcanza la escatología por influencia externa: a ORÍGENES no se llega por FILÓN, sino por Jesucristo (EuR 113).

Elementos claves y comunes a la mayoría de las doctrinas gnósticas son, en resumen, el dualismo antropológico y cosmológico, el “Dios extraño”, el demiurgo y su obra la Naturaleza, la noción de salvación... (ANDREU 2000: 30 y ss.). Blumenberg las reduce a tres: “trascendencia del principio bueno, devaluación del mundo y *pneuma* transpsíquico” (EuR 111). Relevante para nuestro objeto de delimitar las diferencias entre las filosofías de HEIDEGGER y Blumenberg es, sobre todo, el aspecto de la desvalorización del mundo, que incluye la de la corporalidad humana. El mundo no tiene sentido, no puede responder a las preguntas fundamentales de la existencia que dan al hombre la plenitud, es un mundo en el que el Dasein no dispone de las condiciones de su propia existencia. El gnóstico pretende recuperar el sen-

⁶⁷ “Geworfenheit”.

⁶⁸ Contra WERNER, que afirma que “parece seguro que los gnósticos abandonaron el pensamiento de la Parusía” (*Die Entstehung des christlichen Dogmas, problemgeschichtlich dargestellt*, Katzmann 1941, 755 pags., 109), Blumenberg apunta que eso presupone que “podrían haberlo tomado al pie de la letra” (EuR 105). Sí da WERNER en el clavo, intuyendo esta incapacidad de percibir la nada en el ser, al decir más adelante que los gnósticos abandonaron prácticamente la idea de creación de la nada a favor del concepto de emanación, del que hicieron el “concepto fundamental de su sistema cosmológico” (*Íb.*, 527), de modo que la salvación se redujo a ser una “*inversión* del proceso emanativo que había dado lugar tanto al logos como al cosmos” (EuR 105).

⁶⁹ La versatilidad propia del mito hace que sea susceptible de acoger su interpretación escatológica (EuR 113), pero no puede llegar por él mismo a ella porque la “espera inminente”, con sus “exigencias absolutas”, es la negación misma del mito (EuR 112).

tido perdido –su relación con el ser por antonomasia, el Dios salvador– destruyendo la situación de sinsentido –en una de las dos variantes arriba descrita de la “desmundanización”, la ascética o la escatológica–⁷⁰.

3. Blumenberg y la radicalización de la contingencia

Blumenberg considera que el camino abierto por HEIDEGGER es la única manera de seguir haciendo filosofía –ya que “la historia acontece «en» el ser –por tanto, no sólo en constelaciones de entes cambiantes y explicables causalmente” (oD 8)–, y de asegurar a ésta un *status* científico: “el rigor de la pretensión filosófica consiste en dejar que surja y en escuchar la pregunta planteada a la existencia del hombre” (oD 112, 12). Blumenberg quiere “pensar ontológicamente la esencia de la historia” (oD 7) aplicando el método fenomenológico. En esta línea basar la ontología en la existencia humana, como hemos dicho (22) “no significa relativizarla” (BPU 11), sino que, al contrario, es su única posibilidad. Como HEIDEGGER, Blumenberg considera que las comprensiones de la existencia anteriores –que él describe como existencia “iluminada-participativa” griega, existencia “protegida” del medievo, “señora de sí misma” de la Ilustración (BPU 92), que es también la de HUSSERL– ocultan la experiencia originaria del ser.

Sin embargo también lo hace, para Blumenberg, la existencia “arrojada a sí misma (*auf sich selbst geworfene Existenz*)” de HEIDEGGER. En la “comprensión del ser proyectivo-absoluta [*projektiv-absolutes Seinsverständnis*]” (BPU 92), tampoco HEIDEGGER se habría atrevido a pensar la historicidad.

La reedición heideggeriana de la noción de cosmos

Más que una “destrucción” de la idea de cosmos, HEIDEGGER habría dado, según Blumenberg, una nueva versión. En mi opinión, el argumento fundamental de Blumenberg podría condensarse del siguiente modo: en la noción de “sentido del ser” está implicado que éste da respuestas a las preguntas fundamentales del Dasein. No se puede, como intenta HEIDEGGER, tomar de la tradición la idea de cosmos, y defender a la vez una existencia que no dispone de sí misma.

⁷⁰ Los dos miembros de la tesis gnóstica –destruir para recuperar– muestran su ligazón intrínseca, según lo entiendo, sólo cuando se ve que lo que se está diciendo es que, en el ámbito de una relación de tipo cosmista con el Dios salvador, el mundo “merece su desaparición” (dS 49⁷⁰). Es decir, que, según el principio del “todo tiene un precio” arriba mencionado, el “agujero” del sinsentido que supone el mundo en el sentido del ser ha de ser “rellenado” de nuevo, lo cual significa que debe desaparecer para que todo vuelva a tener sentido, a ser justificable en su totalidad.

Blumenberg examina esta cuestión en las dos etapas del pensamiento heideggeriano. Respecto a la primera, es cierto que para HEIDEGGER no hay algo así como una “intuición del ser” al modo neotomista –por ejemplo, en MARITAIN–, es decir, que esas respuestas no participan de la patencia que tienen en la noción más clásica de cosmos. Sin embargo, algún tipo de conocimiento del ser –y, por tanto, alguna forma de objetivación– ha de darse en el *Angst*, cuando HEIDEGGER pretendía abordar su estudio en la segunda parte de *Ser y tiempo*; lo que se experimenta en la angustia no es una “nada total”, dice Blumenberg, “sino justo la sobresaliente apertura del mundo” (oD 197). Esto plantea dos objeciones:

a) por un lado, la segunda parte de la obra de HEIDEGGER pretendía el acceso al ser como tal, no a un ente determinado; en ello, podemos reconocer, para Blumenberg, el deseo “cosmista” de abarcar la totalidad de lo que hay⁷¹ (10), como manifestación de la congruencia del tiempo de la vida y el tiempo del mundo.

b) por otro lado, como indicábamos, todo conocimiento implica, para Blumenberg, una cierta objetivación. El miedo, dice HEIDEGGER, “como modo del encontrarse, abre por primera vez el mundo como mundo⁷²”. El “mundo como mundo” no es ninguno de los entes, sino el “horizonte”⁷³ donde éstos comparecen. Por eso lo describe HEIDEGGER como aquel lugar “donde no se puede ver nada”⁷⁴ –y, por eso, no se puede decir nada: *Sprachlosigkeit*–, hasta que no comparece lo que en él se ve. El mundo que se da en la angustia es *previo* al del ser-en-el-mundo, que es, por el contrario, un mundo lleno de “señales” significativas, donde hay conocimiento de los entes porque su figura está delimitada, porque se puede ver *algo*, esto es, porque hay una objetivación. Además, el conocimiento de los entes sólo es posible desde la relación con los otros entes –como hemos dicho, la significatividad no es sólo la relación de los entes con el Dasein, sino la remisión de unos entes a otros (28, 62)–, nada de lo cual aparece en la angustia. Si en la angustia no hay señales, para Blumenberg no se puede decir entonces que haya sentido; si HEIDEGGER afirma su presencia, entonces es porque, de algún modo, hay en ella enclaves de significatividad⁷⁵, y, entonces, la existencia heideggeriana no está tan arrojada a sí misma como se quería dar a entender. ¿Cómo es posible que

⁷¹ Aunque lo veremos más adelante, es propio del conocimiento de la “esencia” de una cosa que con él se tenga ya la totalidad de lo que se puede saber de esa cosa, si no fácticamente, sí de un modo virtual. Aunque HEIDEGGER afirme que el ser no pueda darse, precisamente por ser histórico, en su totalidad, para Blumenberg postular la posibilidad de un conocimiento del ser en cuanto tal (esto es, de la esencia del ser), esconde esa referencia a la totalidad.

⁷² *Sein und Zeit*, ed. de Max Niemeyer, Halle ⁵1941, §40, 187.

⁷³ Esta noción es de HUSSERL, con la que éste significa el mundo tal y como se le da a la subjetividad trascendental, antes de convertirse en el mundo “real”(nota74↓).

⁷⁴ *Sein und Zeit*, ed. de Max Niemeyer, Halle ⁵1941, §40, 189.

el sentido del ser que se da en el trato con las cosas de la significatividad, conduzca a la angustia, si no es porque también en ésta hay señales?

Al margen de la cuestión de si la analítica del Dasein está o no hecha desde una actitud teórica —a la que se le escapa, por tanto, la historicidad de la existencia—, hay otro elemento que, para Blumenberg, la desvela como cosmista: que la experiencia de la historicidad sea la plenitud del Dasein (29); es decir, que el contacto con el ser redunde en felicidad (33)⁷⁶. Que la muerte sea la posibilidad más propia del Dasein se le presenta a Blumenberg como un ejemplo, digámoslo así, de hacer “de la necesidad, virtud”: el Dasein de HEIDEGGER intenta dominar la contingencia insertándola en el proyecto existencial, lo cual es la manifestación más clara de ese querer disponer de las condiciones de la existencia que apuntaba en la actitud teórica. El ser-para-la-muerte sería la culminación solapada de la existencia que es dueña de sí misma de la Ilustración⁷⁷ (BPU 92).

Esta tesis es reforzada por otra: en la *Dynamik* heideggeriana entre el *man* y la *Inständigkeit*, este polo tiene la primacía, de modo que el movimiento ontológico puede entenderse como un “progreso” de la inautenticidad a la autenticidad; y, como ya hemos visto en el caso de HUSSERL (26), esta categoría es distorsionadora a la hora de interpretar la historia.

La segunda etapa de su pensamiento está marcada, para Blumenberg, por una mayor conciencia de la carencia de control sobre su existencia del Dasein. La *Selbstmächtigkeit* de que hablábamos en la nota anterior pasa al ser mismo cuando HEIDEGGER se vuelve consciente de que no ha podido “comprender [zu Begriff bringen] aquello de lo que se huye [hacia el *man*: la contingencia]”⁷⁸ —de ahí la ausencia de la segunda parte de *Ser y tiempo* (oD 211; EmS 126)—. La comprensión de la historicidad corre entonces a cargo del ser, que se esconde y se revela cuando quiere, conformando lo que HEIDEGGER llama la “historia del ser (*Seinsgeschichte*)” (oD 211).

Sin embargo, en este contexto también encontramos, según Blumenberg, una nueva forma —respecto a la de ser-para-la-muerte— de *Selbstmächtigkeit* del Dasein: HEIDEGGER

⁷⁵ Dicho sea de paso, Blumenberg afirma que la descripción heideggeriana del Dasein está hecha desde una posición teórica (ZdS 27: *Der Phänomenologe kann sich nur selbst berechtigen*).

⁷⁶ Es característico del concepto de cosmos que pensamiento y vida vayan de la mano. También para HEIDEGGER, el hombre tendría el “deseo de conocer por naturaleza”, como se ve por ejemplo en esta definición de filosofía: “ejecución genuina y explícita de la tendencia de interpretación inherente a la movilidad fundamental de la vida” (“Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles”, *Dilthey-Jahrbuch*, 1989, 15).

⁷⁷ Esto lo ve Blumenberg manifestado también en el poder del Dasein para salir de la situación de “caída” y acceder a la *Inständigkeit*, es decir, para disponer de las circunstancias en que se desarrolla su vida como ser-en-el-mundo: “tampoco en este punto abandona la existencia su disposición sobre sí [*Selbstmächtigkeit*], su capacidad de elegir libremente su lugar [*Standort*] hacia el estado de resuelto [*Entschlossenheit*] que abre al ser” (oD 211).

⁷⁸ *Sein und Zeit*, ed. de Max Niemeyer, Halle ³1941, §40, 185.

consagra la *Inständigkeit* como “morada (*Aufenthalt*)” del Dasein (*oD* 211, 213), como si la situación normal del Dasein no fuera el trato significativo con las cosas del mundo, sino mantenerse en la ausencia de señales. Por otra parte, esta disposición renovada sobre la propia existencia se manifiesta en que ahora el Dasein no se queda sin palabras en la angustia, sino que quiere “decir lo suyo”⁷⁹ –en el lenguaje de la poesía–, de modo que la relación cosmista con la realidad parece más nítida aún que en la primera etapa. Otros dos aspectos refuerzan esta tesis: uno, ahora afirma claramente HEIDEGGER que la pregunta por qué el ser y no más bien la nada –que en la primera etapa sabemos estaba circunscrita a la existencia del Dasein– pone a éste ante la totalidad del ser⁸⁰ (*oD* 201-2); dos, la experiencia de la angustia se transforma en la del “agradecimiento (*Dank*)”⁸¹ al Ser (*ZdS* 325⁸²; *BiG* 54⁸³).

Por último, la *Seinsgeschichte* –que era la respuesta de HEIDEGGER a la constancia del sentido del ser expresada en el “trabajo infinito” de HUSSERL (*LW* 93)– es considerada por Blumenberg como una sustancia que *se mantiene idéntica* bajo sus ocultamientos y desvelamientos (*LdN* 17, 220-1; *LW* 93; *VWb* 4-5; *WbW* 47), en la que el sentido del ser se mantendría tan constante, y por tanto tan atemporal, como el de HUSSERL. Además, de igual modo que en la existencia individual, la historia del ser puede entenderse como un progreso

⁷⁹ *Über den Humanismus, en Platons Lehre von der Wahrheit*, Bern 1947, 111.

⁸⁰ *Was ist Metaphysik?*, Frankfurt 1949, 30 y ss.

⁸¹ HEIDEGGER recuerda al trapezista del “¡más difícil todavía!” –Blumenberg lo compara a un “pequeño mago” (*LW* 9)–: remedando a san Pablo, cuanto mayor el peligro, mayor la salvación.

⁸² “Die Einheit der elementaren Handlungen...”: este capítulo pretende mostrar la “unidad” de planteamientos de HUSSERL y HEIDEGGER, en cuanto a la confianza en que el ser se da al hombre. En este sentido, HEIDEGGER sigue ligado a la idea de evidencia de HUSSERL –para quien el fenómeno se da en sí mismo–, sólo modificada por la apreciación de que la reflexión husserliana distorsiona los fenómenos (RODRÍGUEZ 1997: 86-7), por lo que coloca la intuición en el ámbito pre-teórico.

Es cierto que HEIDEGGER tiene una actitud menos “ingenua” que la de HUSSERL respecto al “darse” del fenómeno. Se percibe en HEIDEGGER “un cambio radical en la comprensión del ser: la confianza fundamental de la fenomenología se ha roto” (*oD* 193). Sin que HUSSERL tuviera un planteamiento acrítico de las posibilidades del conocimiento –como demuestra su tesis de que el sentido del ser se ha perdido y hay que recuperarlo (*oD* 174)–, la hermenéutica de HEIDEGGER va a partir de que la realidad del tiempo no se da espontáneamente en el análisis fenomenológico, sino que hay que descubrirlo. La fenomenología ha de usar ahora de la “violencia” para llegar a la esencia del fenómeno, que es precisamente lo que, según RICOEUR, la convierte en hermenéutica (1996: 718; véase también el título del trabajo de Ramón RODRÍGUEZ, *La transformación hermenéutica de la fenomenología*, 1997). Los análisis de HEIDEGGER son anti-fenomenológicos (*oD* 194) en este sentido ya desde sus primeras lecciones de Friburgo, y “resultan claramente incompatibles con la concepción de la intencionalidad y del análisis fenomenológico de la primera edición de las *Investigaciones lógicas*” (RODRÍGUEZ 1997: 38). La exigencia de originariedad de la hermenéutica fenomenológica se ve impedida por “un rasgo *estructural* de la misma facticidad”, a saber, “la *Verdeckungstendenz* de la vida, el encubrimiento permanente que de sí misma la propia vida realiza constantemente” (189). No se trata sólo de que “la «publicidad» o la tradición nos transmitan una imagen deformada de nuestra propia realidad, es que la intencionalidad misma, en su llevarnos hacia el mundo, por su propia esencia, tiende a la desfiguración, engendra una auto-comprensión no originaria, aunque inmediata” (196). HEIDEGGER se da cuenta –aunque luego no sea fiel a esta intuición– de que el cambio escapa a la comprensión, cuya tendencia ínsita es a la sustancialización, a la fijación.

A pesar de esto, HEIDEGGER no rebaja las pretensiones cognoscitivas de la fenomenología, sino que “permanece fiel, pese a la crítica de la reflexión y de la intuición impletiva, a la idea de una autodonación [*Selbstgebung*] *originaria*” (RODRÍGUEZ 1997: 211), que posibilita la anticipación de sentido (*Vorhabe-Vorsicht*) que se da en el trato del Dasein con el mundo. Aunque estas afirmaciones de RODRÍGUEZ se refieren a la intuición tal y como se da en el ser-en-el-mundo (por tanto, en la significatividad), hemos visto que pueden aplicarse a la situación de la *Inständigkeit*.

hacia la parusía de esa sustancia desde una situación de desorientación ontológica, en la que reina el olvido del ser.

El gnosticismo de HEIDEGGER

Como hemos afirmado anteriormente (n. 62), para Blumenberg en el planteamiento cosmista está implícita su derivación hacia el gnosticismo. En el caso de HEIDEGGER, su presencia se debe a la escasa distancia que separa, en el fondo, sus planteamientos de los de HUSSERL.

a) La influencia de HUSSERL

Aunque HUSSERL no habla, ni mucho menos, de “existencia arrojada”, sí son reconocibles en él los elementos gnósticos fundamentales de la devaluación del mundo y de que el principio que otorga el sentido sea extramundano. HUSSERL atiende en lo esencial al giro hacia el gnosticismo que late en todo “cosmismo”: la confianza fundamental en el ser entra en conflicto con la imperfección del mundo –para HUSSERL, la contingencia del historicismo y del psicologismo–, lo cual le lleva a salvar el sentido por medio de su devaluación.

Blumenberg detecta varios puntos en los que se muestra el gnosticismo husserliano; en los epígrafes segundo y tercero recoge Blumenberg unas críticas precedentes de HEIDEGGER a HUSSERL:

1) El afán por eliminar los “prejuicios” en el análisis objetivo de la realidad –sobre todo, el de la existencia–, que impulsa los instrumentos de la reducción y la libre variación en la búsqueda de “lo invariable esencial y necesario” (*LT* 49), es manifestación clara para Blumenberg de esa devaluación del mundo para lograr el sentido⁸⁴. Como hemos visto, la hermenéutica de HEIDEGGER consagra el “prejuicio” al determinar que la situación de partida ontológica es la existencia “decidida” históricamente.

2) La tendencia de la subjetividad pura es a no precisar del objeto, es decir, a que éste desaparezca; la autarquía del Motor inmóvil de ARISTÓTELES es una metáfora de lo que luego será una conclusión necesaria de la fenomenología.

⁸³ “*Da que pensar* - Intento de poner en su sitio el «giro» de Heidegger”.

⁸⁴ HUSSERL es heredero de la filosofía ilustrada, que Blumenberg ve como expresión de una razón absolutista y gnóstica, como veremos más en detalle en el capítulo 2.

La intención de HUSSERL⁸⁵ era llegar, por medio de la reducción fenomenológica, a un punto absolutamente no contingente: el yo trascendental, esto es, “la pura diferencia que queda tras la substracción de la referencia al mundo⁸⁶” (*LaM* 435; *oD* 175). Esto le plantea a HUSSERL un dilema. Por un lado, así como el “yo-en-el-mundo” o “yo concreto” se encuentra unido inseparablemente a un mundo –que le viene ya dado como objeto de su conciencia, como afectividad que escapa a su control, como temporalidad de su vida...–, la conciencia, cuya esencia es la intencionalidad (*LW* 306; *H* 9), en buena fenomenología es inseparable también –aun como conciencia trascendental– del dato “mundo”, que goza, por tanto, de la misma necesidad que el “yo puro (*das reine Ego*)”.

Por otro lado, en la medida en que la conciencia es, para HUSSERL, pura actividad, el ejercicio de la fenomenología sólo podía consistir en desvelar como una apariencia esa “constitución pasiva” (*oD* 177) con la que se topa el yo concreto, y reconducirla a un acto de la conciencia⁸⁷; lo que HUSSERL llama la “formación de la conciencia interna del tiempo” (*oD* 178) –no el tiempo del yo concreto, sino un tiempo trascendental–, ya que la “esencia” de la conciencia –y, por tanto, del mundo que depende de ella– es, como dijimos, la “corriente de vivencias”. La “constitución primaria” del tiempo del mundo se realiza en la conciencia, por lo que su carácter intencional queda anulado al no haber realmente un mundo “fuera” de la conciencia. Precisamente contra esa subjetividad carente de mundo, trae HEIDEGGER a colación su noción de *Da-sein*, de ser-en-el-mundo. La conciencia husserliana se anula, para Blumenberg, a sí misma (*ZdS* 251⁸⁸), como queda condensado en la siguiente frase de NIETZSCHE: “para un ser puramente cognoscente, el conocimiento le sería indiferente¹⁸⁹” (*ZdS* 253).

3) Lo mismo sucede con la existencia, no del mundo, sino del sujeto. Dijimos que el gnosticismo consagra un dualismo antropológico al rechazar, junto con la materialidad del mundo, la corporalidad que a él pertenece, lo cual implica eliminar al sujeto como tal, porque la existencia del hombre es una existencia corpórea. Esto es lo que acontece, para Blumen-

⁸⁵ Se trataba de un deseo que no exigía la misma naturaleza de la intuición fenomenológica –que de por sí no precisa formar sistema con otras intuiciones–, sino su necesidad de pisar terreno firme en la forma de un sistema, ante las corrientes que amenazaban la filosofía como ciencia.

⁸⁶ HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie*, Halle 1913, 91.

⁸⁷ Lo que genera ese acto es la “armonía (*Einstimmigkeit*)” de los contenidos de la conciencia, que es lo definitorio del mundo: si nuestra experiencia fuera siempre contradicha, no estuviera sometida a unas regularidades, no tendríamos sensación de mundo, esto es, de un polo independiente de mí (*H* 445). El mundo resultante es así “el correlato trascendental de la experiencia mundana, que siempre coincide consigo misma” (*Cartesische Meditationen*, IV § 44), el cual funciona como “horizonte”, esto es, como “un nivel que da trabazón y unifica el mundo como «fenómeno»” (*Cartesische Meditationen*, IV § 44).

⁸⁸ “Das Dilemma der reinen Intersubjektivität”.

⁸⁹ *Gesammelte Werke* (Musalion-Ausgabe) IX 54.

berg, en la reducción fenomenológica. Hacer “epojé” del cuerpo es acabar con el sujeto⁹⁰; además, la división entre el yo trascendental y el yo mundano podría interpretarse también como el dualismo de bien y mal (*ZdS* 42).

Por otra parte, la cuestión de la existencia del sujeto está vinculada de modo especial, asimismo, a la constitución del mundo de que hemos hablado en el epígrafe anterior. El mundo trascendental es, para HUSSERL, “aquella esfera que «precede» necesariamente a la aparición del yo extraño” (*oD* 179), cuya colaboración es necesaria para la constitución de la objetividad⁹¹ en el mundo de la vida (*LW* 309): “si los sujetos no pudieran comprender y tener certeza de la simultaneidad de su experiencia recíproca, tampoco podrían relacionar cualesquiera experiencia de «objetos» que no fueran yoes, no podrían constituir su objetividad – y, con ello, no podrían tener un mundo independiente de la conciencia. Una genuina simultaneidad es el momento constitutivo fundamental en la génesis del «mundo»” (*LW* 306-7)⁹². Así, la reducción de la co-determinación del otro en esa objetividad es el mundo trascendental; esto es consecuencia de la propensión de la conciencia, que acabamos de ver, a –por así decir– “quedarse sola”.

Sin embargo, es también en “esta esfera «primordial» de absoluta «autenticidad» donde puede aparecer por primera vez lo otro y, con ello, el sentido de la «objetividad»” (*oD* 179). No puede haber objetividad en el mundo de la vida si el mundo trascendental no es ya, propiamente, “mundo”, esto es, armonía de contenidos, lo cual exige una “intersubjetividad trascendental” que es “condición de posibilidad de un «mundo» objetivo para el sujeto trascendental” (*dS* 186⁹³; *LW* 306). Como en el caso anterior, vence en HUSSERL el solipsismo de la conciencia, ya que su rechazo de la pasividad es máxima ante aquello por antonomasia independiente de ella: el otro. Y como en el caso anterior, la “solución” es proponer, por así decir, unos “otros de pega”. La intersubjetividad de HUSSERL se revela como un encuentro de “yoes”, y no de un yo y un tú –sintomáticamente, HUSSERL no habla del “tú”, sino de “otro yo”–. Esto se manifiesta en el tipo de conocimiento en el que, para HUSSERL, se nos da el

⁹⁰ También porque, se me ocurre, si lo definitorio del sujeto es, para HUSSERL, la identidad consigo mismo, el yo de la evidencia, desligado de todos sus elementos contingentes, aparece como el menos individual de los yoes: de tan abstracto, cualquiera podría serlo.

⁹¹ Con objetividad quiere decir HUSSERL la posibilidad de intuir el objeto, que se funda en la armonía entre los contenidos que era la esencia del mundo.

⁹² El otro yo “codetermina el sentido (*sinmitbestimmend*)” y lo convierte en mundo «objetivo»” (*oD* 179), en el sentido de que “indica el «mundo» en el modo del «estar-ahí-accesible-para-cualquiera [lo que el “otro mira conmigo”]». Descripción que no por casualidad se aviene bien, como dice el mismo HUSSERL, con el objeto de las ciencias naturales: “El «mundo» no se convierte en universo de objetos por primera vez en la ciencia, sino ya en su constitución trascendental como «mundo para todos» intersubjetivo, y esto en todo momento, como momento constitutivo del ente siempre exigible” (*oD* 181). Esto refuerza la tesis, expresada con anterioridad, de la cercanía de HUSSERL al tipo de realidad de la ciencia natural.

otro, la “apercepción” o “apresentación [*Appräsentation*]” (*ZdS* 33). Al divisar una “figura humana”, se nos da a la vez “algo más” que lo que intuimos (*oD* 180): ese algo más es el “otro yo”, y ese “darse” consiste en una “traslación aperceptiva a partir de mi propio cuerpo”, en el que se ve al otro “como un cuerpo al servicio de una conciencia” (*oD* 180).

De modo que el tú de HUSSERL es una “autopluralización del yo” (*oD* 181). Como dice HEIDEGGER, HUSSERL “no logra experimentar el ser personal a partir de una experiencia originaria de su modo de ser, sino manteniéndose en la reflexión objetivante, cuyo correlato no puede dejar de ser un «objeto real, es decir, que finalmente se trata siempre y sólo del ser como objetividad, en el sentido del ser objeto para una contemplación (*Betrachtung*)⁹⁴». Con ello, la realidad humana escapa a una pura y simple naturalización, pero no deja de ser una «realidad mundanal (*Weltrealität*), que se constituye como trascendencia en la conciencia absoluta» (RODRÍGUEZ 1997: 152). En tanto que “la experiencia del yo ajeno sólo puede tener su último fundamento en la «fundación originaria [*Urstiftung*]» del *Ego* auténtico [*des eigentlichen Ego*]” (*oD* 180), HUSSERL no sólo “elimina”, gnóticamente, la existencia del mundo, sino también la misma existencia humana; a su vez, en la medida en que mundo es mundo con otros, la dificultad para captar al tú confirma la tesis de que la subjetividad trascendental no tiene realmente mundo.

Para Blumenberg, la incorrecta comprensión husserliana de la intersubjetividad –su problema más serio (*H* 701)– manifiesta la dificultad inherente a su filosofía de comprender el ser como historia: el solipsismo de la constitución trascendental del horizonte mundano, *en la que se hace derivar el tiempo del pensamiento*, emerge a su vez en el segundo paso constituido por la objetividad. La razón es que la experiencia del tú “es ella misma histórica en su originariedad, es, en efecto, una manifestación extraordinaria del presente histórico [*geschichtliche Gegenwart*] como unidad de un sentido⁹⁵” (*oD* 182-3). La dificultad de integrar el tú en la fenomenología se percibe ya en la “traición” al mismo método fenomenológico: la percepción del otro no es una intuición (*Ausweisung*), sino una interpretación (*Auslegung*). La certeza absoluta está unida al *Ego*, y el otro es un “*non-Ego*” (*ZdS* 123⁹⁶): “Sólo en el

⁹³ “La inquietud de la existencia – *Tensas relaciones con el mundo*”.

⁹⁴ “Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs”, en *Gesammelte Ausgabe* 20, 165

⁹⁵ En efecto, el tú es lo radicalmente ajeno, que “siempre me pone en cuestión, que exige de mí una respuesta, que es originalmente dialógico –y no por primera vez en la articulación lingüística” (*oD* 180). Si recordamos que la historicidad es estar en la pregunta, en este poner en cuestión se muestra “la historicidad de la propia existencia y de la del tú que me sale al encuentro” (*oD* 183).

⁹⁶ “Was man ganz *haben* will, das muss man *sein*”.

abandono de la evidencia de la intuición se ve que el tú representa, en su originariedad fenoménica, el límite de la pretensión fenomenológica” (oD 182).

b) El gnosticismo heideggeriano

Como hemos comentado, el “logos” de la gnosis, dice JONAS, equivale a la analítica existencial (EuR 110). El mito gnóstico reproduce la relación entre la *Inständigkeit* y la *Gegenständigkeit* tal y como la entiende HEIDEGGER: el mundo que habitamos –nuestra imagen del mundo–, el *man*, es, por así decir, un “engaño”, ya que en él creemos estar tratando con el ser, mientras que en realidad nos las vemos sólo con una determinada interpretación sobre él. La experiencia de la angustia, esto es, el contacto con “la verdadera realidad”, es, en la terminología heideggeriana, la *llamada* (“Ruf”) que muestra que la imagen del mundo no es (el ser). Esta experiencia es “salvadora”, porque en ella el Dasein se juega su ser, su “autenticidad” (BiG 76).

A pesar de que HEIDEGGER había prevenido las críticas recién vistas a HUSSERL, en la medida en que es cosmista, es decir, en que la comprensión puede hacerse cargo de la historicidad, no puede, en opinión de Blumenberg, escapar a ellas.

1) Se percibe en la propuesta heideggeriana a abandonar el *man* –que es, como dijimos, la vida cotidiana que el Dasein desarrolla–, la conminación de las filosofías de corte existencialista a despojarse de los roles sociales (223) (MACINTYRE 1984: 253) –que impedirían vivir la propia existencia con autenticidad–, que es a su vez vástago del furor ilustrado contra el prejuicio.

2) Respecto a la cuestión de la existencia del mundo, en la analítica del Dasein sabemos que el ser-en-el-mundo como unidad de mundo y sujeto (*Gegenständigkeit*) es derivado respecto de la angustia (cf *EmS* 157). A su vez, la *Inständigkeit* es, como vimos (40), la ausencia de mundo, como se manifestaba en la *Sprachlosigkeit* y, podemos decir también, en la “rigidez (*Starre*)” que acompaña al fenómeno del miedo. En efecto, la *Starre* significa, dice Blumenberg, la “reducción” –en sentido fenomenológico– del espacio, es decir, “la desaparición de las condiciones de posibilidad de la aparición de los objetos” (*EmS* 59⁹⁷), es decir, del mundo como “lugar⁹⁸” del Dasein: en la angustia ha desaparecido cualquier sitio a donde huir, puesto que el Dasein no puede moverse.

⁹⁷ “Espectador – *Ser espectador es reprobable*”.

⁹⁸ Con este término se refiere HEIDEGGER al mundo como plexo de relaciones de que hemos hablado.

Por otro lado, el “concepto extático de tiempo” (30) es una “desmundanización” similar a la llevada a cabo por HUSSERL con su “constitución primaria del tiempo”, previa a la aparición del tiempo del mundo “real” (44). La *Zeitlichkeit* se determina por la correspondencia recíproca de sus “éxtasis”, sin referencia al tiempo del mundo, en un proceso similar al de la ascética gnóstica. Además, esta desmundanización es una verdadera desaparición del mundo, ya que, en la comprensión heideggeriana, el tiempo del mundo, caracterizado por la infinitud, es una nivelación derivada de la temporalidad originaria, que es esencialmente finita, como se muestra en la noción de ser-para-la-muerte; es decir, no es nada por sí mismo. Se asimila así a la “apariencia” del mundo husserliano, que en realidad es producido por la conciencia.

Tras la *Kehre*, la devaluación del mundo se manifiesta en forma de una auténtica escatología⁹⁹: el advenimiento del Ser lo cambiará todo –HEIDEGGER dice literalmente: “sólo un nuevo dios puede salvarnos”–, y traerá una nueva situación de la que sólo se sabe que será completamente diferente a lo que hay ahora (*VPh* 88¹⁰⁰; *EmS* 37; *oD* 215). No se trata probablemente de una destrucción “real” del mundo, pero el esquema de la *Seinsgeschichte* sigue el de la creación y fin del mundo: no sabemos qué era la historia antes de los primeros presocráticos –y si tuviéramos testimonios de ella no los entenderíamos–, ni sabemos la que vendrá cuando el Ser salga de su escondrijo, ya que no estará en continuidad con la historia en la que vivimos ahora, esto es, con nuestro mundo (*LW* 94).

Como dijimos (41), en esta segunda etapa se hace más nítida la dependencia del sentido del Dasein de algo externo, que caracteriza lo gnóstico (*VPh* 58). La libertad ya no la entiende HEIDEGGER como libertad-de (la cotidianidad), sino como libertad-para que el ser se manifieste¹⁰¹ (*oD* 212): la libertad es “el ser de la verdad”¹⁰². El Dasein no posee libertad, sino que la libertad lo posee a él (*oD* 213): la relación con el ser es de “sumisión (*Unterwerfung*)”¹⁰³.

3) Respecto a la existencia del sujeto, es evidente para Blumenberg que la analítica del Dasein es dualista, ya que contrapone en el Dasein existencia y vida, la cual es el ámbito de

⁹⁹ Da la impresión de que la continuidad de planteamientos entre la analítica del Dasein y la *Kehre* es mayor de lo que a HEIDEGGER le gustaría. Para Blumenberg, la *Kehre* es consecuencia de la analítica del Dasein (*BiG* 53 y ss.), porque ésta en realidad nunca se había propuesto examinar la cotidianidad en sí misma, sino que era “travesía, íterim, pasaje hacia el destapamiento de la comprensión del ser situada en el Dasein y configuradora de su comportamiento – y esto, al revés, no bendijo precisamente la cotidianidad como procecente del ser” (*LW* 22).

¹⁰⁰ “Der Mönch und sein Nach-Ruf”.

¹⁰¹ *Vom Wesen der Wahrheit*, Frankfurt 1943, 15.

¹⁰² *Vom Wesen der Wahrheit*, Frankfurt 1946, 17.

¹⁰³ *Über den Humanismus*, en *Platons Lehre von der Wahrheit*, Bern 1947, 54.

la corporalidad humana; el ser corporal del Dasein es un fenómeno secundario respecto a la temporalidad originaria (VPh 64). La existencia comparece en una experiencia despojada del trato creador de sentido del Dasein con el mundo, que es lo que significa vivir. La temporalidad se constituye, como en HUSSERL, al margen –más aún: en contra– del tiempo del mundo, que es también el tiempo como ser vivo, corporal. La temporalidad del Dasein es previa al tiempo de la vida, porque la vida se caracteriza –como veremos en el capítulo 2– por querer, como el tiempo del mundo, durar para siempre (autoconservación), cosa que, para HEIDEGGER, es una manifestación de inautenticidad. El Dasein descubre así una peligrosa semejanza con el sujeto cartesiano que denostaba¹⁰⁴.

Por otro lado, en la medida en que el mundo es para HEIDEGGER mundo con otros (*Mitwelt*), como en HUSSERL, su temporalidad se revela como solipsista y, con ello, también con HUSSERL, el tú cae del lado de las realidades derivadas.

Blumenberg: recuperación del mundo, sin el sentido

Como hemos indicado en las páginas anteriores, Blumenberg está fundamentalmente de acuerdo con los análisis heideggerianos de la existencia. Su propuesta crítica se va a centrar, sin embargo, en dos puntos: uno, pensar con más radicalidad la contingencia del Dasein, es decir, proponer una comprensión del ser no “cosmista”; dos, en consecuencia, equiparar en peso ontológico los dos *Termini* de la movilidad ontológica, haciendo justicia así a la condición corporal del Dasein y, con ello, al mundo¹⁰⁵. Para esto, Blumenberg se sirve de la comprensión husserliana de la existencia en contraposición al *a priori* de la finitud de la conciencia de HEIDEGGER.

Para Blumenberg, la angustia no es el lugar del encuentro con el ser, sino que más bien nos lo revela como “radicalmente ajeno” (*oD* 197). Este es el punto de partida del *escepticismo*¹⁰⁶ blumenberghiano. Lo que muestra la experiencia originaria de la historicidad no

¹⁰⁴ Ésta es también la crítica que PLESSNER dirige a HEIDEGGER: para el Dasein el cuerpo no es constitutivo. Dice PLESSNER que HEIDEGGER es la culminación de un giro hacia el interior del hombre que empieza con KANT y continúa HUSSERL. HEIDEGGER separa vida de existencia al separar los ámbitos óntico y ontológico y, como consecuencia, también existencia y cuerpo. También GADAMER considera que, en *Ser y tiempo*, HEIDEGGER “se había adaptado, una vez más y contra sus intenciones más profundas, a la concepción trascendental husserliana del yo” (“Erinnerungen an Heideggers Anfänge”; cf también “Prólogo” a *Introducción a la hermenéutica filosófica* de GRONDIN, 1999, 12).

¹⁰⁵ Con ello, Blumenberg se une a la pretensión de PLESSNER de “otorgar el mismo valor a toda la esencia humana” contra la decantación heideggeriana por los fenómenos del miedo, la culpa, el ser-para-la-muerte... (PLESSNER, *Zwischen Philosophie und Gesellschaft. Ausgewählte Abhandlungen und Vorträge*, Bern/München, 1953, 121). Esta crítica podemos también encontrarla en BOLLNOW (*Das Wesen der Stimmungen*, Frankfurt⁴1968, 65 y ss.) y BUBER (*Das Problem der Menschen*, Heidelberg⁶1954, 94 y ss.).

¹⁰⁶ El “escepticismo” de Blumenberg no hay que entenderlo como el opuesto de la validez absoluta de que hablábamos al comienzo –la afirmación de que no es posible la verdad–, sino en el sentido que él mismo explica: como la actitud cognosciti-

es el ser, sino el desvalimiento de la propia existencia. El nuevo punto de partida de la ontología, “que se puede considerar definitivo” (cf *LdN* 51) es, para Blumenberg, la experiencia de la existencia de “no ser dueña de sí misma [*ihrer sich selbst nicht mächtigen Existenz*]” (*BPU* 92). Pensar la existencia, al contrario que en HEIDEGGER, no tiene nada que ver con la vida; la extrañeza radical del ser le impide estar en relación con la plenitud del Dasein (26, 33). La segunda parte de *Ser y tiempo* quedó sin escribir porque *no podía* ser escrita (*EmS* 125 y ss.¹⁰⁷).

En Blumenberg adquiere su plena expresión y vigencia el principio heideggeriano de que pensar el ser pasa por la existencia humana. Considerado estrictamente, este principio se anula a sí mismo: lo que sabemos del ser es la existencia humana. Dicho de otro modo, la idea de una armonía originaria entre el ser y el Dasein no acompaña necesariamente a la de “apertura”, sino todo lo contrario. Como hemos dicho antes, la angustia muestra un mundo sin señales, sin significatividad, es decir, *sin sentido* (*Bedeutungslosigkeit*, *H* 73): no hay sentido del ser, en su acepción técnica heideggeriana de una armonía entre la realidad y el Dasein, en la que aquella significa la plenitud de éste. La pregunta de LEIBNIZ muestra la “indiferencia [*Gleichgültigkeit*]” (*H* 351)¹⁰⁸, la “falta de propósito [*Absichtlosigkeit*]” (*GIF* 59) y de “compromiso” (*VS* 454) de la realidad con el Dasein. El ser es “mudo”, no da indicios de “respuesta”.

La razón de que la nada en la esencia del ser, el cambio, no pueda aprehenderse, es que la estructura de la conciencia, tal y como la entiende HUSSERL, no puede pensar ni su principio ni su final –ni, por ello, puesto que la conciencia es esencialmente *intención de*, los del mundo–. Conciencia y ser son recíprocamente ajenos.

Que el ser no “responda” significa que el Dasein no dispone de las condiciones de su existencia, que no es “dueña de sí misma”, que se encuentra “a merced” de la *Übermächtigkeit* de la experiencia de la contingencia: es el “absolutismo de la realidad [*Absolutismus der Wirklichkeit*]” (*AM* 9). Para Blumenberg, la finitud de la existencia no es que el horizonte de la temporalidad sea la muerte, sino que, siendo en cambio el de una pervivencia infinita, le acontezca el fin, quede “excluida de la plena posesión del mundo” (*Mp* 127) –deseo subyacente al trabajo infinito de HUSSERL–. El absolutismo de la realidad es, más en concreto, la

va que se encuentra entre las dos imposibilidades del conocimiento de la totalidad de lo real, y del escepticismo en el primer sentido: “El escepticismo es el descubridor del espacio intermedio entre la aporía y la certeza; desconfía del «todo o nada», porque considera el «todo» inalcanzable, el «nada» mortal” (*KdV* 16). En definitiva, se refiere sencillamente al tipo de conocimiento hermenéutico.

¹⁰⁷ “Distancias, afinidades – *El ser, un MacGuffin*”.

desproporción entre el tiempo de la vida humana –un tiempo que quiere durar para siempre– y el tiempo del mundo –que alcanza al Dasein como ser corporal, sujeto a las leyes de la desintegración física– (LW 86): *la negación del sentido*”, dice Blumenberg, es “la indiferencia de un mundo que ya estaba ahí y ahí seguirá después de mí” (LW 79)¹⁰⁹. En la medida en que la existencia del hombre está truncada en su ser más propio, también es alcanzada por el sinsentido del ser.

Esta comprensión peculiar de Blumenberg de la historicidad, que descansa sobre la idea de mantener en su crudeza la oposición entre tiempo de la vida y tiempo del mundo, significa conceder al tiempo del mundo el carácter de realidad que se le negaba, para Blumenberg, en HUSSERL y HEIDEGGER. Para Blumenberg, esto significa que –como ya vio KANT, a quien recurre en su crítica a la derivación husserliana del tiempo a partir de la conciencia– para la constitución del tiempo es necesaria la experiencia externa (LW 258). A su vez, contra KANT planteará Blumenberg la objeción de que ésta no ha de ser entendida físicamente –porque en ella no hay, estrictamente hablando, *simultaneidad* temporal (*Gleichzeitigkeit*), que constituye el punto fijo en relación al cual se determina el tiempo¹¹⁰–, sino como la del encuentro entre un yo y un tú (LW 304; *EmS* 166).

Blumenberg juega con el término heideggeriano *Augenblick* (“momento”)¹¹¹, para significar que en ese encuentro, que dura un instante –es simultáneo–, el otro es reconocido co-

¹⁰⁸ El término es de KOLAKOWSKI: *Die Gegenwärtigkeit des Mythos*, 1972, 148.

¹⁰⁹ Bajo tiempo del mundo se pueden entender, en Blumenberg, dos cosas. Por un lado, el tiempo histórico, con lo que la desproporción sería la contingencia del momento histórico concreto que a cada uno le toca vivir. Por así decir, vivir en la Historia es llegar siempre tanto “demasiado tarde” como “demasiado pronto”; así como rendirse a la evidencia de que cada época tiene una comprensión de la realidad diferente y, a pesar de todos los esfuerzos hermenéuticos, en último término inaccesible para las demás –de modo similar a como es inaccesible la comprensión sin residuos de otras culturas en tanto que “otras”, o del tú: somos siempre “turistas” de la realidad, esto es, en cierta medida extraños–: la incomprendibilidad del mundo histórico radica, precisamente, en que no está disponible *siempre* el mismo mundo. Por otro lado, la historicidad de la realidad significa que el tiempo entra en su constitución y, por ello mismo, en la de la realidad como objeto de conocimiento. Como veremos, el saber astronómico, o la teoría evolucionista, presentan una realidad disponible sólo después de largos segmentos temporales y, en último término, no disponible nunca en su totalidad.

¹¹⁰ Blumenberg aporta argumentos de la fisiología de BAER y de Th. v. UEXKÜLL. Para éste último, el momento (*Augenblick*) es aquel período de tiempo en el que los estímulos se perciben –independientemente de su “secuencia objetiva”– simultáneamente, y más allá del cual los estímulos se mezclan (*Verschmelzungsfrequenz*). Pero ésta, dice Blumenberg, es una definición objetiva, que vale para la relación del observador con su objeto, pero no para el sujeto. Lo que éste, “precisamente, no *experimenta*, es la simultaneidad de los estímulos experimentales tan pronto como se funden en el instante” (LW 283). Esta simultaneidad no puede ser “la base intuitiva” para un concepto de tiempo que subyazca a toda objetivación, sino que se halla ya en ella, que supone que todos los otros tienen la misma simultaneidad que yo.

¹¹¹ Este término es empleado por HEIDEGGER como opuesto al tiempo medible de la nivelación pública del *man*, para significar la temporalidad propia del Dasein, y comparable al *kayrós* aristotélico –“ocasión propicia” también, tras la *Kehre*, para la manifestación-ocultación del ser–: “Es el modo de la existencia resuelta, en el que el Dasein como ser-en-el-mundo mantiene y conserva el mundo bajo su mirada” (*Die Grundprobleme der Phänomenologie*, 408, en *Gesamtausgabe* XXIV, 469 pags). Al utilizarlo Blumenberg quiere poner de relieve, contra HEIDEGGER, que la temporalidad del Dasein se constituye intersubjetivamente. Blumenberg también usa el término “Präsenzzeit” (*ZdS* 283), con la misma intención.

mo otro, tal y como muestra la experiencia común de “mirarse a los ojos”¹¹² [*Sich-in-die-Auge-blicken*] (*phR*); esto significa que la experiencia del otro es fundamentalmente corporal, de modo que el cuerpo adquiere, para Blumenberg, peso ontológico¹¹³. La simultaneidad puede fundar el tiempo del mundo porque desde ella se puede establecer su carácter esencial: la retención –“desde entonces” que nos vimos– y la protensión –“¡hasta más ver!”– (*EmS* 168¹¹⁴), que conforman la extensión indefinida del tiempo del mundo. La determinación del tiempo sólo se consigue “estableciendo la simultaneidad” (*LW* 254). La simultaneidad originaria no es todavía la intersubjetividad, en la que se constituye la objetividad¹¹⁵ (*Db* 669) (45), pero es su base.

Como indicamos más arriba, el objeto de la ontología no es propiamente el ser, sino la existencia desvalida¹¹⁶, y una existencia corporal –que hace justicia a la intersubjetividad–, porque la corporalidad es la señal del “realismo” del mundo, de su independencia de mí, necesaria para que haya historicidad. Esto significa principalmente dos cosas, que vienen a parar en la tesis fundamental de Blumenberg, resumible en la idea de que la *ontología desemboca en antropología*:

a) en primer lugar, que la ontología de la existencia no conduzca hacia el ser es propiamente “antropológico”, en el sentido amplio con que Blumenberg denomina todo esfuerzo por afirmar y dar razón de la existencia humana desde sí misma –por tanto, con una intención propiamente fenomenológica–, y no desde elementos extraños a ella, como el “ser” o la “realidad”.

¹¹² La mejor descripción de la intersubjetividad de HUSSERL es, para Blumenberg, la de la pareja de astronautas que se encuentran sobre la superficie de la Luna. Han perdido todos los identificadores corporales: gestos, características físicas, rostro, huellas digitales, y, al mirarse el uno al otro, se encuentran sólo con su propio reflejo (*VS* 475 y ss.: *Mondphysik – Mit geschlossenen Visier*).

¹¹³ Por ello, la simultaneidad se realiza especialmente en la relación sexual: “la simultaneidad no sólo implica una protensión de alcance indeterminado –como cuando se dice «¡hasta luego!»–, sino *dos*. Y sólo dos porque la instantaneidad absoluta del mirarse, a la que corresponde la evidencia de la simultaneidad, sólo puede tener lugar entre dos personas a solas. Por eso –y no sólo por compañerismo con teorías afines al espíritu de la época– la sexualidad es el paradigma supremo” (*EmS* 168).

¹¹⁴ “Algunos horrores de la teoría pura – *Yo-soy y simultaneidad originaria*”.

¹¹⁵ “El tiempo originariamente constitutivo no es todavía el tiempo del universo, por mucho que sea su condición previa. La intersubjetividad no puede derivarse de la simultaneidad originaria” (*EmS* 169-70). El encuentro entre dos personas no es todavía un caso de intersubjetividad: “Aunque ambos ven algo igual, es decir, dos ojos desde la distancia exacta en que el otro ve sus ojos, sin embargo no ven lo mismo como cuando dos o los que sean miran una misma cosa, por ejemplo, una bola de billar. Con esta diferencia queda eliminada al mismo tiempo la suposición de que el cambio de miradas de la simultaneidad es el paradigma de intersubjetividad. No lo es precisamente porque falta «lo tercero», el objeto común a todas las miradas, la «cosa» con sus propios matices; y esta falta no es casual. Para la comprensión de la intersubjetividad es indispensable no confundirla justo con la más esencial de las relaciones posibles entre sujetos [la relación sexual]; por tanto, no reconducir tampoco la fundamentación primordial de la simultaneidad como punto de partida del tiempo del universo al origen de toda objetividad, la intersubjetividad” (*EmS* 169-70; *BiG* 98-9).

¹¹⁶ En la medida en que el problema de la existencia remite siempre a *mi* existencia, para Blumenberg, toda filosofía –también la suya– es, en definitiva, el intento de entenderse a sí mismo, de elaborar una *comprensión de sí*.

b) en segundo lugar, señalábamos al hablar del gnosticismo (n. 62) que en un mundo con sentido la historicidad no tiene cabida, y que su “descubrimiento” lleva a eliminar el mundo para restablecer el sentido. Por el contrario, en una comprensión en la que el ser no tiene sentido, éste no “merece” ni dejar de ser ni seguir siendo, puesto que no hay que recuperar ningún equilibrio¹¹⁷. El único “mandato” ontológico para una existencia corpórea, es decir, para un ser vivo como el Dasein, es el imperativo fáctico de seguir viviendo y, en consecuencia, de afirmar el mundo –no porque lo “merezca”, sino en la medida en que es el entorno en que es posible la vida. En este sentido también es ontológica la antropología, porque ésta se ocuparía, para Blumenberg, de estudiar al Dasein como un ser que se construye en el mundo las condiciones de su existencia.

La filosofía de Blumenberg se revela así como anti-gnóstica. Comparte con el gnosticismo –por HEIDEGGER– la comprensión de la contingencia de la existencia, pero se diferencia en que no espera una “salvación” –algo que ya se encuentra en JONAS–, lo cual le lleva a defender la autofirmación del Dasein por medio del mundo. Esto incluye la afirmación de la existencia de los otros, ya que la percepción del otro en la simultaneidad originaria es lo que hace posible la constitución del tiempo del mundo, esto es, la no-salvación, la comprensión radical de la contingencia.

B. La metaforología como antropología fenomenológica de la historia

La negativa de HEIDEGGER a llevar a cabo una antropología tiene su razón de ser, como hemos dicho, en no haber pensado hasta el final la finitud. Como ontólogo en la tradición fenomenológica, Blumenberg se ve llamado a desarrollar una **antropología fenomenológica de la Historia**¹¹⁸.

1. Antropología fenomenológica...

Blumenberg lleva a cabo una fundamentación antropológica –de la que daremos cuenta a lo largo del segundo capítulo– de los grandes temas de la metafísica clásica, sobre todo tal y como se encuentran adoptados en la ontología de HEIDEGGER. A este respecto es de

¹¹⁷ La ontología de Blumenberg quiere respetar el ser en su carácter paradójico: el ser, por definición, tiende a seguir siendo, pero en tanto que histórico, puede dejar de ser. La existencia humana es la manifestación del conflicto fundamental en el seno del ser; con ello, recoge Blumenberg la doctrina de PLESSNER sobre la existencia paradójica del hombre, manifestada en los principios dialécticos de la *natürliche Künstlichkeit* y la *vermittelte Unmittelbarkeit*. Este carácter contradictorio del ser comparece de diversas formas en todos los niveles de la existencia, como tendremos ocasión de ir viendo.

¹¹⁸ La afirmación de HUDSON, según la cual sólo se entiende a Blumenberg si se le ve en relación con la antropología filosófica (1993: 109, n. 2), revela así un sentido más profundo de aquel con que fue enunciada.

gran importancia el trabajo de Blumenberg sobre la famosa discusión de Davos entre HEIDEGGER y CASSIRER (EC 163-72), en la que éste último opone a la analítica del Dasein una antropología filosófica.

Blumenberg quiere analizar la vida humana como *productora de sentido* donde no lo hay. Esta producción es una huida de la experiencia de la finitud hacia la condición usual de nuestra existencia, la de la significatividad. En oposición a HEIDEGGER, el de la significatividad es el ámbito de la *Gegenständigkeit*¹¹⁹ –y no de la *Inständigkeit*–, porque la significatividad es, como hemos dicho, lo contrario de la experiencia de la contingencia. La *Inständigkeit* es un concepto límite, que, al contrario que en HEIDEGGER, nunca se da como tal, porque cualquier intento de comprenderla es ya una implantación en ella de “señales”, una objetivación¹²⁰ (BPU 65); lo que es la situación del *man* para HEIDEGGER, lo traslada ya Blumenberg a la vida inmediatamente vivida del Dasein.

En consecuencia, el Dasein como ser vivo no tiene nunca una experiencia “pura” de la contingencia. “La «pasión [*Leidenschaft*]» de la facticidad, del presente originario, no es permanente; es ya movimiento hacia la *Gegenständigkeit* y, al mismo tiempo, el fundamento de ese movimiento” (oD 125). Para Blumenberg, de que ser histórico sea estar ya en la pregunta, “se sigue [...] que, en y antes de cualquier pregunta que el Dasein pueda plantear, tiene ya que dar una «respuesta [*Antwortung*]», que su existencia [*Dasein*] es «responsabilidad [*Verantwortung*]»” (oD 110). La vida siempre se desarrolla ya en *Gegenständigkeit*, que es “el mismo modo en que se lleva a cabo esa «respuesta» originaria, que está dada en el estar-en-la-pregunta del Dasein” (oD 120). Tanto como en la *Entschiedenheit*, el Dasein vive ya en la interpretación (*Ausgelegtheit*). El sentido del ser es, como en HEIDEGGER, una “decisión previa [*Vorentscheidung*]” (KSN 347; dG 776)¹²¹, pero que no se ve confirmada al examinar la realidad.

La relación entre *Inständigkeit* y *Gegenständigkeit* es, así, más compleja de cómo la había visto HEIDEGGER: “la ontología de la esencia y la ontología de la existencia heideggerianas están fundidas en los «términos» de la distancia ontológica, pero no conforman una categoría suficiente para comprender estas posiciones ontológicas extremas, ni en su oposición ni en su unidad” (oD 10c-10d). “En su unidad”, porque tanto en la *Inständigkeit* como en

¹¹⁹ Para Blumenberg, a pesar de su nueva, HEIDEGGER da un giro con analítica del Dasein a la antropología (vida cotidiana) (*ZdS* 257¹¹⁹), y eso se ve en la noción de ser-en-el-mundo: creador de *Gegenständigkeit*.

¹²⁰ Esto se ve en que cualquier experiencia de la finitud se da en unas determinadas categorías –como por ejemplo, la de la idea de creación de la nada–.

¹²¹ Otros lugares: *KPV* 464; *KuS* 75; *PM* 26, n. 96; 69. También llamada: “Grundentscheidung” (*KSN* 342).

la *Gegenständigkeit* se da esa separación del ser. La “distancia ontológica” no se da sólo en la *Gegenständigkeit* –entendida como relación sujeto-objeto (oD 10c)–, sino también en la *Inständigkeit*: en la experiencia de la finitud, el ser aparece como “lo extraño (*Fremdheit*)”; en la significatividad, tenemos que vérnoslas con las estructuras creadas precisamente para evitar esa experiencia.

“En su oposición” indica que ninguno de los polos se deja resolver a favor del otro¹²² (oD 120), como ocurre en HEIDEGGER (41), para quien la tarea ontológica es la deconstrucción de la *Gegenständigkeit*, proceso en que se realiza la plenitud del Dasein. La “movilidad ontológica” presupone que los dos términos de la distancia ontológica¹²³ se conservan tal cual. Por ello mismo, frente al *Abgrund* heideggeriano, la vida busca un *suelo* (*Grund*) sobre el que poder desarrollarse (*BiG* 75¹²⁴); la *deconstrucción* heideggeriana es, en último término, una *destrucción* de aquello en lo que el hombre puede desarrollar su vida, el mundo. Al mismo tiempo, la experiencia de la finitud está siempre presente, de tal modo que, como ya veremos, la misma vida se coloca en situaciones de contingencia.

Se establece así, en Blumenberg, una nueva versión de la oposición vitalista entre pensamiento y vida –a la que dedicaremos más atención en el próximo capítulo–: la ontología busca comprender la experiencia de la finitud, mientras que la vida consiste en rehuirla¹²⁵. Sin embargo, el contacto con la contingencia significa a su vez, como veremos, una posibilidad de acrecentar la vida, en la medida en que es condición de progreso.

Resumiendo lo dicho, el objeto de una antropología hermenéutica, para Blumenberg, será la existencia afirmándose contra la *Inständigkeit* en la *Gegenständigkeit*.

2. ...de la historia.

El movimiento ontológico constituye, como hemos dicho, la historicidad (oD 121), tanto en la vida individual –la “historia de mi vida”– como en la de la humanidad, cuyo relato conforma la Historia con mayúsculas¹²⁶. Para Blumenberg, las categorías de la distancia ontológica tienen que acreditar su “adecuación ontológica” (oD 7-8) en el horizonte más amplio de

¹²² Blumenberg aplica el término heideggeriano *Zurückwerfung* (oD 200) tanto a la “caída” hacia un lado como al otro, frente a HEIDEGGER, que lo reserva para la *Inständigkeit*. Con ello, Blumenberg quiere poner de relieve, me parece, que ninguno de los dos polos tiene primacía sobre el otro.

¹²³ Tomamos ahora esta noción en su sentido de la distancia entre los dos polos, no de la distancia al ser.

¹²⁴ “Estar arrojado”.

¹²⁵ Como veremos en el segundo capítulo, esto establece una relación muy interesante entre verdad (que tiene que ver con la experiencia de la contingencia) y sentido (que pertenece al ámbito de la *Gegenständigkeit*), en la que los dos, para Blumenberg, pueden mantenerse al mismo tiempo en la existencia individual.

¹²⁶ Aquí también sigue Blumenberg a PLESSNER, para quien el “*a priori* antropológico” de la *excentricidad* es un “principio dinámico” (1981: 290, 309).

la historia de la humanidad. En la línea de la ontología hermenéutica de HEIDEGGER, el filósofo es para Blumenberg siempre, en un sentido profundo, historiador de la filosofía. El recorrido histórico por las concepciones de la realidad no es, por tanto, “una tarea obligada por la práctica filosófica, sino un elemento fundamental y necesario de la investigación misma” (oD 36). Para comprender la existencia “que no es dueña de sí misma” es necesario examinar aquella comprensión contra la que surge, la existencia “dueña de sí misma” de la Ilustración (kUW 645; VS 453). A su vez, la comprensión ilustrada de la existencia nace de una crisis de certeza, que se opone a las expectativas de las épocas anteriores. La desilusión post-ilustrada se vive como una pérdida no sólo de lo prometido por la Ilustración, sino de aquello que la promesa había desestimado –“ofreciéndose como algo mejor”–, en su intento de afirmarse. La búsqueda de Blumenberg se remonta en el tiempo para entender qué expectativas fueron defraudadas al no cumplirse las propuestas sustitutorias de la Ilustración (Leg 12).

La antropología hermenéutica de Blumenberg utiliza el instrumento de la “imagen del mundo (*Weltbild*)” –lo que hasta este momento hemos denominado, en un sentido muy general, “mundo”–, que es la estructura significativa más global de la *Gegenständigkeit*, y equivale a lo que se puede llamar “visión del mundo”, “época”¹²⁷, “espíritu de una época”¹²⁸, y conceptos similares. Cada categorización global a que se somete la *Inständigkeit* es para el Dasein, en cada caso epocal e individual, el mismo ser; como sabemos, nunca se accede en ella al ser *en sí mismo*. Para eliminar cualquier sugerencia de que haya un conocimiento del ser, Blumenberg sustituye la “comprensión del ser (*Seinsverständnis*)” heideggeriana por la expresión “concepción de la realidad (*Wirklichkeitsbegriff*)” o “imagen del mundo (*Weltbild*)”¹²⁹. El objeto de la ontología pasa del “ser” o “realidad”, que no podemos conocer, al “mundo” o, mejor dicho, a los “mundos”, que es el conjunto de lo que el Dasein hace cada vez contra la finitud: la tarea de una filosofía como ciencia percibe su posibilidad “en pensar su estar-en-la-

¹²⁷ Blumenberg abandona enseguida este término, porque, unido como está a la idea de progreso, tiene la connotación teleológica de ser una “etapa” en el camino de la Ilustración.

¹²⁸ La equivalencia de “mundo” y “época” muestra que la investigación ontológica es propiamente histórica: “el nombre ontológico del ser histórico en presente es «mundo»” (oD 128, 7-8, 150). Por otra parte, en algunos momentos, Blumenberg se ha referido a mundo” como aquello “en lo que consiste la *Inständigkeit*” (oD 150), mientras que ahora quiere significar justo lo contrario: la expresión de la *Gegenständigkeit*. Blumenberg es consciente de esta ambivalencia, proveniente de la distinción de HUSSERL entre mundo como fenómeno y mundo como su correlato trascendental (oD 129).

¹²⁹ Otros nombres: “conciencia de realidad [*Wirklichkeitsbewußtsein*]” (SuB 377; KPV 461); “comprensión de la realidad [*Wirklichkeitsverständnis*]” (BPU 27) o del mundo (*Weltverständnis*, KPV 461); “concepto de mundo [*Weltbegriff*]” (BPU 4); “horizonte de realidad [*Wirklichkeitshorizont*]” (BPU 63); “visión del mundo (*Weltansicht*)” o “interpretación del ser [*Seinsauslegung*]” (BiG 77). Más adelante explicaremos la diferencia entre estos dos términos. Por ahora, para la explicación utilizaremos “imagen del mundo”.

pregunta en la articulación de la «respuesta» que el Dasein ha dado ya cada vez en «lo que» es» (oD 111).

Blumenberg, siguiendo a HEIDEGGER, lleva a cabo una “destrucción (*Destruktion*)” histórica de los modos en que la experiencia del ser ha quedado oculta bajo una determinada “comprensión”¹³⁰; el objeto de la destrucción no es llegar al ser, sino a la existencia humana: una ontología de la lucha contra la contingencia que constituye la Historia o, lo que es lo mismo, una antropología hermenéutica. A diferencia de la “*Seinsgeschichte*”, en el sucederse de concepciones de la realidad el polo relevante es la existencia humana que produce estructuras de sentido; mientras que la “*Seinsgeschichte*” está vista desde el ser, y esto hace que continúe siendo metafísica y atemporal, como dijimos (42). Las diversas imágenes del mundo serían disfraces del ser, que hay que quitar para llegar a él. En cambio, cuando la imagen del mundo es todo el ser que hay, entonces el paso de una a otra es verdadero cambio, ya que no subyace una sustancia que permanezca.

Dado que la cuestión de la historicidad del ser no se empieza a plantear hasta la Modernidad –surgimiento de la conciencia histórica–, ésta va a ser el punto de referencia de la investigación de Blumenberg. La Modernidad no es una “época” más, un “tipo” histórico subsumible en un tipo más “fundamental” al que correspondiera un problema filosófico general, sino un *factum* histórico “en el que se plantea radicalmente la pregunta por la misma posibilidad de la filosofía” (oD 33). En la medida en que, a partir de esa “comprensión del ser radicalmente transformada” que es la Modernidad, se ha hecho posible “la mirada a la historia en el núcleo del preguntar filosófico” (oD 7), la investigación del origen y la crisis de la Modernidad “se expande al tema de la «historia» como un todo”. Las expectativas que la época moderna viene a sustituir se condensan en el concepto –originariamente griego– de *cosmos*. Su caracterización, y sus sucesivas negaciones y afirmaciones, constituyen el hilo conductor de los análisis históricos de Blumenberg.

A partir de aquí, Blumenberg distingue –“no sin simplificación” (PM 38; UK 44), advierte– tres concepciones básicas de la realidad, cuya sucesión constituiría la historia de la humanidad: época antigüedad, medieval y moderna. Lo que provoca para Blumenberg una nueva imagen del mundo –o un cambio significativo dentro de una de ellas– es una determi-

¹³⁰ Ya en su primer artículo enfoca la cuestión de la cientificidad de la filosofía como la necesidad de realizar una crítica lingüístico-histórica de los conceptos de la filosofía, al contemplar la confusión terminológica originada por el uso de los mismos conceptos en concepciones de la realidad muy diferentes (sW 429; SP 150).

nada experiencia, diferente en cada caso, de la contingencia¹³¹. Ante ella, cada época desarrolla estrategias para seguir afirmando el sentido, hasta que se hace precisa una nueva visión del mundo. El paso de la visión antigua a la medieval viene recogido en la idea de Creación de la nada; el paso a la edad moderna, en el desvalimiento ante el Dios nominalista. La Ilustración es, en la Modernidad, el intento de ocultar la historicidad del ser –y, por tanto, algo así como una “falsa Modernidad” (cf *oD* 7)–, que aparecería inapelable¹³² tras la Primera Guerra Mundial, como hemos dicho (26). Cada uno de estos cambios epocales representa la oposición de la *Gegenständigkeit* a la *Inständigkeit*. La clave interpretativa de la existencia y de la historia humanas va a ser, para Blumenberg, el proceso por el cual el hombre una y otra vez se “descarga de absolutos (*Entlastung von Absoluten*)”, como ha descrito Odo MARQUARD (1999: 21)¹³³; esto es, el proceso por el cual va tomando distancia de la “*Übermächtigkeit*” de la realidad. Es lo que Blumenberg llama *autoafirmación* (*Selbstbehauptung*).

Lo específico de Blumenberg es, como veremos, que esa destrucción de los conceptos de cada imagen del mundo se realiza al hilo de ciertas imágenes fundamentales –“metáforas absolutas”– subyacentes a esos conceptos. Las metáforas absolutas son, precisamente, en lo que consiste la “imagen” del mundo. El uso de metáforas es una consecuencia directa de su giro a la antropología, como veremos más en detalle en el segundo capítulo: la antropología filosófica desarrollada en este siglo ha conferido al símbolo una importancia fundamental para entender la existencia humana. La antropología hermenéutica de Blumenberg es –y con ello llegamos finalmente a la denominación adecuada de su filosofía–, una **metaforología**, que consideraremos más en detalle en el tercer capítulo.

¹³¹ Una objeción es que, si antes de la Modernidad no había conciencia histórica, ¿de qué tipo de experiencia de la contingencia habla Blumenberg? Me parece que la respuesta es que la inestable estructura de la existencia de por sí hace que se produzcan situaciones en las que aflora la angustia, pero en las que el tiempo no es un elemento integrante: como iremos viendo, el caos originario al que se enfrenta el mito, el absolutismo del mito, el absolutismo teológico del nominalismo, el absolutismo de la técnica –la “jaula de hierro” de WEBER– en nuestra época... Lo que las hace participar de la experiencia de la finitud es ese carácter de “estar a merced” de la realidad.

¹³² Aunque eso no quiere decir que no haya siempre intentos –en todas las épocas– de esconder la contingencia, ya que, como hemos dicho, ninguno de los polos de la distancia ontológica puede resolverse a favor del otro.

¹³³ Como cuenta él mismo, MARQUARD le preguntó a Blumenberg en el marco de un congreso si le molestaba que redujese su filosofía a dos ideas básicas: aquella de la finitud del hombre con su contrapartida, el carácter insostenible de cualquier absoluto; y aquella de que ser hombre consiste en “descargarse de los absolutos”. Con gran elegancia, Blumenberg le respondió: “Lo que me molesta es que sea tan fácil verlo” (MARQUARD 1999: 21).

PARTE II. RECORRIDO HISTÓRICO POR LAS CONCEPCIONES DE LA REALIDAD.

En esta segunda parte, voy a examinar cómo Blumenberg describe en concreto el sucederse de esas tres concepciones de la realidad mencionadas más arriba. Su análisis histórico va a tener como referente continuo la figura de COPÉRNICO, ya que la Modernidad se entendió a sí misma desde el famoso “giro copernicano”. Así, con frecuencia se plantean “anacronismos” tales como el copernicanismo de EPICURO, o el gnosticismo de PLATÓN. Aunque esta cuestión la trataremos en el capítulo tercero, la razón es que a Blumenberg no le interesan tanto los hechos históricos como la lógica interna de las ideas en juego.

No es fácil seguir a Blumenberg en el complejo itinerario trazado en numerosos artículos, y en libros como *Die Legitimität der Neuzeit* (1966), *Die Genesis der kopernikanischen Welt* (1975), *Naufregio con espectador* (1979), *Trabajo sobre el mito* (1979), *La legibilidad del mundo* (1981), *Lebenszeit und Weltzeit* (1986), *La risa de la muchacha tracia* (1987), *Höhlenausgänge* (1989), etc. Mi intención no es, sin embargo, presentarlo de modo exhaustivo, sino sólo en la medida en que se haga patente la intención de Blumenberg de mostrar, contra HEIDEGGER, que no le es posible al hombre pasar sin cosmos (55), al tiempo que despide un cosmos premoderno que se ha vuelto inaceptable; para ello, al analizar las diversas épocas y autores, pongo de relieve sobre todo aquellas tesis y doctrinas de interés para comprender qué significa la época moderna. Blumenberg quiere hacer una defensa de la *inmanencia* en el sentido arriba descrito –como independencia de un principio exterior–, que Blumenberg encuentra realizada en la esencia de la “verdadera Modernidad”.

De ahí que vaya a describir el proceso histórico como el de los intentos que se han dado de *superación de la gnosis*. El análisis de este proceso, en la medida en que el gnosticismo es el destino necesario de la noción de cosmos, ha de tomar como guía, para Blumenberg, la cadencia histórica –en el sentido blumenberguiano ya visto– observable a lo largo de la historia.

Como he mencionado, las concepciones de la realidad se expresan en metáforas absolutas¹³⁴; cada una de aquéllas puede abordarse desde el punto de vista de varias de estas metáforas. Me ha parecido detectar cinco campos metafóricos principales: el de la *caverna*,

¹³⁴ Bajo esta denominación englobamos, por ahora, tanto metáforas propiamente dichas como mitos.

el de la *luz*, el del *libro*, el del *suelo* y el *mar*, y el de la anécdota de la *caída de Tales*¹³⁵. Dicho someramente, el de la caverna sirve para caracterizar los dos términos de la distancia ontológica y, bajo la figura del *entrar y salir* de la caverna, el mismo movimiento ontológico; está muy unida a la de la luz. Ésta, por otra parte, sirve para mostrar, junto con la del libro, esa cadencia al escepticismo que hemos mencionado. En la del suelo también se muestran los dos términos, pero haciendo más hincapié en la impotencia del Dasein. En la anécdota de TALES aparece la contraposición entre pensamiento y vida.

En nuestro análisis vamos a seguir el procedimiento –que no necesariamente da lugar a apartados explícitos– de mostrar, en cada uno de los tipos de realidad, el mantenimiento y la oscilación entre de los dos polos de la distancia ontológica.

A. La realidad como evidencia instantánea

“¡Las doce en el reloj!”
Mediodía, Jorge GUILLÉN

1. Descripción de la noción griega de cosmos

A esta concepción de la realidad le corresponde la existencia “iluminada-participativa [*illuminativ-methektisches Seinsverständnis*]” (BPU 92). Blumenberg la sitúa en la Antigüedad griega, en el intervalo que va del mundo dominado por el mito al surgimiento del cristianismo. En esta época –especialmente, según Blumenberg, en la filosofía de PLATÓN– se conforman los elementos básicos de la noción de cosmos o “sentido del ser” (oD 52); aunque esto no signifique, debido a la inestabilidad ontológica del Dasein, que en esta época –ni en ninguna otra– se dé una realización perfecta de la idea de cosmos. Ahora vamos a ver una serie de características que se pueden considerar comunes a las diversas comprensiones del cosmos que se dan en esta época.

¹³⁵ El mito de la caverna es tratado monográficamente en el libro *Höhlenausgänge* (1989). La metáfora de la luz aparece en numerosas partes (por ejemplo, *Paradigmen für eine metaphorologie* 1960; *Lebenszeit und Weltzeit* 1986; *Die Vollzähligkeit der Sternen* 1997), pero recibe un tratamiento más sistemático en *Die Genesis der kopernikanischen Welt* (1975) y en *Höhlenausgänge* cuando se “cruza” con la metáfora de la caverna. La metáfora del libro es el objeto de *La legibilidad del mundo* (1981); el sistema de metáforas del suelo, de *Naufragio con espectador* (1979); la anécdota de Tales, de *La risa de la muchacha tracia* (1987). A lo largo de la exposición haré referencias, sobre todo, a las metáforas de la caverna, de la luz y del libro, que me parecen las más ricas en implicaciones. Algunas otras metáforas absolutas, como la del reloj de los deístas ilustrados, son de tipo más “local”, muy vinculadas a un determinado momento histórico, y por ello, aunque se las menciona en su momento, no se señalan aquí.

Habíamos dicho que “cosmos” equivale a un mundo no histórico. Esto es posible cuando el peso ontológico recae sobre la realidad “en sí”, y no sobre el Dasein (32): “Para la comprensión griega del ser, «cosmos» era el ideal del ser” (oD 52). El valor ontológico de un ente –entre los que se cuenta el hombre– se mide por que tenga más o menos “ser”: lo que convierte algo en real es la posesión de “algo”, según lo que se entienda que hace ser al ser. La doctrina aristotélica de la *sustancia* es fruto de esta concepción. Este punto es importante para comprender más tarde el enorme cambio que supone la concepción de la realidad moderna.

La inestabilidad constitutiva del hombre le lleva a atribuir a la realidad dos propiedades, opuestas a la contingencia, fundamentales en la noción de cosmos. Por un lado, la de estar estructurado *jerárquicamente*, tener un orden y una legalidad (EuR 111), que es lo que significa literalmente “cosmos”. Por otro, la de que ese orden sea *intangible*, que es otro modo de denominar su necesidad. No puede existir un cosmos modificable a voluntad, ya que eso implicaría que el hombre estaría “a merced” del arbitrio de la realidad. A éstas se les unen las características de “belleza y perfección” (EuR 111).

La consideración de la realidad hacia el hombre queda acuñada en el disputado término de *teleología*. NIETZSCHE –para quien esta noción es la esencia del cosmos– la describe como aquel concepto que permite entender los procesos naturales como “acciones” (OuS 38) en favor del hombre. Aunque se trate de una descripción que parece valer sobre todo para una realidad con un Dios personal –explicable por su abarcante interpretación de “lo cristiano”–, pone de relieve que, en la idea de cosmos, la realidad “se preocupa” por el hombre. En el ámbito material, puede significar, por ejemplo, que la realidad “da de comer al hombre”. En el ámbito del conocimiento, la teleología aparece como “evidencia instantánea [*momentane Evidenz*]” (WbS 137), es decir –en su forma ideal–, como una realidad que se entrega inmediatamente a la razón. Ya sea en su aspecto racional o físico, *la teleología representa el acompasamiento del tiempo de la vida y del tiempo del mundo*. En este sentido, una de las formulaciones principales del principio teleológico es “el principio del sentido más antiguo: que nada ocurre en vano¹³⁶ y que nada se pierde” (Leg 375).

El concepto clave de la teleología presupone algo que queda recogido en otro principio cosmista, el de *homogeneidad* (BiG 48¹³⁷). Éste viene a indicar que, para que el hombre y el ser puedan entrar en contacto, han de tener algo en común, estar “hechos de la misma pas-

¹³⁶ Se refiere aquí Blumenberg al principio aristotélico de que “la naturaleza no hace nada en vano”.

¹³⁷ “Interpretación a distancia”.

ta”, tener un mismo origen (*singeneia*) (oD 53). Es el principio de “lo igual sólo por lo igual [*Homoiosis*]” (LdN 278, 328), también denominado “lo uno por lo otro”, “todo en uno”, “todo en todo (*alla allois*)”, o “todo tiene que ver con todo” (Leg 289).

Las características de la jerarquía y de la homogeneidad dan lugar a otro principio básico: el “principio del orden (*Ordnungsprinzip*)” –del que ya hemos hablado (33)–, según el cual cualquier modificación en la estructura cósmica ha de ser compensada. Quizás su enunciación más bella haya sido la de ANAXIMANDRO: “los contrarios se pagan justicia según el tiempo”.

2. Mito y tragedia

Dentro de la visión antigua, hay dos cambios menores, cada vez que se ha llegado a una situación típica de absolutismo de la realidad, y se ha restablecido la confianza con ella. En concreto, se trata de dos: el paso del caos al mito, y el del mito al logos y al arte¹³⁸. En primer lugar, hacia la justificación del mundo, con el instrumento del mito. En éste, sin embargo, la existencia del hombre no queda justificada, por lo que se hace preciso un segundo momento, que se cumple en la filosofía y en el arte.

a) del caos al mito:

Como veremos más adelante, los dioses del mito, y sus relaciones, son figuras que el hombre da al caos originario para hacerse de algún modo con él. El caos, las tinieblas de las que todo surge, es expresión de la carencia de categorías de comprensión que caracteriza la *Übermächtigkeit*. El mito es un relato en el que se quiere hacer ver que la situación actual responde a algo que sucedió en el origen; por tanto, un intento de fundamentar la existencia del mundo y del hombre. A la vez, derivar lo presente de lo pasado implica decir que el presente “ya estaba” desde el principio; esto es, supone negar de modo directo la historicidad. En esta línea, el tiempo cíclico del mito es un ajuste entre el tiempo de la vida y el tiempo del mundo.

Aunque el mundo del mito es ya una toma de distancia respecto de la *Übermächtigkeit*, la realidad que presenta el mito es la de “*tó kreiton*”, “*das Übermächtige*” (oD 38); en este sentido, Blumenberg concedería algo de razón a la Ilustración cuando ésta caracteriza el mito como “*Terror*”. En efecto, el hombre sigue encontrándose a merced de la arbitrariedad

¹³⁸ Aunque trataremos este tema por extenso (cap3ón co↓), la presencia del arte en este proceso indica que el paso del mito al logos tiene en Blumenberg características muy peculiares, y que, por tanto, hay que evitar confundirlo con la doctrina, ya obsoleta, sobre el progreso de la irracionalidad a la razón.

de unas fuerzas más poderosas que él. En la realidad mítica no hay todavía separación de sujeto y realidad, sino que “lo que domina y lo que es dominado son una sola cosa” (oD 38). Lo que le sucede al sujeto –no sólo fuera, sino en su interior– es efecto de esa realidad. Éste es el trasfondo más crudo de evidencia instantánea, como se ve en la raíz del verbo “ver” tal y como lo utiliza Homero: se trata de un ver “poseso (*besessen*)” de lo que se ve¹³⁹.

Por esta razón, el hombre ha de establecer procedimientos para deshacerse del absolutismo de la realidad en su forma mítica. La forma principal es el *politeísmo*, la “técnica de debilitación [*Technik der Schwächung*]” (AM 142) por la que las divinidades hacen algo que queda fuera del alcance del hombre: limitarse unas a otras, evitando que cada una pueda actuar a su arbitrio¹⁴⁰. Se trata de la introducción de la estructura jerárquica y ordenada del cosmos que hemos mencionado. Lo más relevante en el mito es, así, ser “expresión de que el mundo y las fuerzas que lo dominan no están entregados a la arbitrariedad” (AM 50, 144).

b) el paso del mito al logos:

A pesar de ser un primer paso en el ocultamiento de la contingencia, el mito sufre de una ambigüedad (VILLWOCK 1985: 78), porque en él la existencia humana está sometida aún a un principio externo (los dioses), si bien sometidos éstos también a una regulación. Por eso, para Blumenberg, “la historia del espíritu griego es la defensa de la autonomía humana contra la comprensión del ser dominante en el mito” (oD 39). Este distanciamiento de la realidad mítica viene recogido en la noción de *espectador*, y se realiza por dos caminos.

Uno es el del *arte*, como se ve, por ejemplo, en la estatua del Laocoonte, donde el relato estremecedor del horrible suceso ha sido estilizado y puede contemplarse ahora –incluso su belleza– tranquilamente (*nU*); o en el refinamiento de los mitos ya consolidados, donde apenas se percibe la realidad terrible que querían apresar. En este campo, el elemento más importante es, sin duda, la *tragedia*, donde se pergeña precisamente la figura del *espectador* (*theorós*).

Siguiendo las reflexiones de BERNAYS sobre la catarsis (AM 132), la tragedia presenta un mundo de crueldad y arbitrariedad divinas; una realidad vicaria cuyos “elementos perturbadores amplificados” (*EmS* 84) ha de “sufrir” el espectador para que se le muestre, por contraste, “lo que, de otro modo, pasaría desapercibido en el «mundo de la vida» de la *polis*”:

¹³⁹ Según Bruno SNELL (*Homerische Bedeutungslehre*), a cuyas clases asistió Blumenberg.

¹⁴⁰ “Cuanto más progresa el pensamiento mítico”, dice CASSIRER, “tanto más dejan las fuerzas demoníacas de ser meras fuerzas singulares, meros «dioses del momento» o «dioses aislados»; tanto más se muestra una especie de supra- y subordinación, de ordenación jerárquica entre ellos” (1971: 64). Esta comprensión del politeísmo ya se encuentra en S. FREUD, *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* (1934-8), Frankfurt am Main 1964.

que el mundo en que vive es cosmos, el mundo que los dioses caprichosos “no han ni imaginado ni realizado” (*dG* 16), “el mundo del crónida Zeus, vencedor del arbitrio de los dioses e incluso purificado –o habría que decir: madurado– él mismo para ejercer una autoridad «constitucional» (...) El acontecimiento visualizado en el escenario era la prueba de que *ya no* era posible la ofuscación y la fatalidad de las divinidades rivales. El temor y la compasión tenían lugar en el teatro, porque no *debía* haber en la realidad paralela demasiados motivos para temer o compadecerse” (*EmS* 84).

La tragedia destila el absolutismo de la realidad mítica en la idea de *destino*. Ésta significa, precisamente, no ser dueño de las condiciones de la propia vida. Esquilo ha representado “en la figura mítica más pura” –Prometeo– “el tema de la tragedia: para el hombre sería mejor no haber nacido” (*AM* 339). En la tragedia se percibe aún la tarea pendiente en el mito de “despojarse de absolutos”: la realidad griega se mueve entre esta percepción de la falta de justificación de la existencia humana¹⁴¹ –Blumenberg lo llama “pesimismo vital (*Lebenspessimismus*)”–, y su contrapeso compensatorio en una realidad ontológicamente plena –“optimismo del mundo (*Weltoptimismus*)”–, entre el “Cosmos y tragedia”, como reza el primer capítulo de *Die Genesis*. La “solución” de la tragedia –que prefigura la *Selbstbehauptung* moderna– es plantear la experiencia de la libertad entendida como posibilidad de enfrentarse al destino. En ella, el individuo no juega las reglas del cosmos, sino que se sale de la jerarquía de la realidad, deja de formar parte de ella: “El espacio en el que esencialmente se forma el sí mismo es –tras los primeros tanteos en la lírica arcaica– la tragedia ática. En su monstruoso material se descubre el abismo de la libertad” (*oD* 42)¹⁴².

Sin embargo esta opción, en tanto significaba el reconocimiento de la finitud de la existencia, no podía triunfar mientras existiera otra. La proporcionada por la filosofía, como veremos ahora, consiste en atribuir a la existencia humana la necesidad propia del cosmos; estamos hablando, por ejemplo, de la preexistencia y la inmortalidad del alma platónica. Se trata de una solución “cosmista”, que respeta el lugar del hombre en el conjunto del cosmos y que, como tal, acabará derivando en su negación gnóstica.

¹⁴¹ Aquí se muestra el alcance real de la tesis de BURCKHARDT y NIETZSCHE sobre el pesimismo griego.

¹⁴² En esto, como en su visión general sobre la cultura griega, me parece que Blumenberg sigue a CASSIRER: “Es la tragedia” –por la tragedia de Antígona– “la que primero descubre un nuevo sentido y una nueva fuerza del yo, del yo moral frente a la omnipotencia del destino; el pensamiento griego no sólo acompaña este proceso, esta progresiva liberación de las fuentes mítico-religiosas primitivas en las que también la tragedia tiene originalmente sus raíces, sino que es él quién le proporciona realmente su sostén” (CASSIRER 1972: 171-2).

3. La filosofía: PLATÓN y ARISTÓTELES

El otro camino emprendido por el griego para alejarse del absolutismo de la realidad, es el de la *filosofía*. La filosofía griega nació como “racionalidad crítica” (*LdN* 360) frente al mito¹⁴³. Es especialmente la filosofía de PLATÓN la que encarna el paradigma de cosmos. Con él, la filosofía va distanciándose de SÓCRATES y de la forma dialógica, para establecer una realidad más segura.

En la noción heideggeriana de “sentido del ser” ve Blumenberg la esencia del *platonismo* (cf *AAR* 114). Platónica es toda aquella filosofía que “no sólo reconoce la *verdad* como un valor absoluto” –con la “certeza de una evidencia última¹⁴⁴” (*WbS* 127)–, “sino que la entiende como condición de la *plenitud de la existencia*” al término de “cualquier camino espiritual” (*LT* 45). Como sabemos, esto conlleva una “implicación de infinitud” (*LT* 45), “una indiferencia contra el tiempo” (*LW* 15)¹⁴⁵. De ahí que, como señalan DESIDERI o CARCCIA (1991: 9), puede entenderse a Blumenberg como un “antiplatónico”, en el sentido de ser un “Platón al revés” (DESIDERI 1999: 27).

La filosofía¹⁴⁶ triunfa sobre el mito al ofrecer una realidad previsible, cuya demostración espectacular es la predicción de un eclipse por TALES de Mileto: “fue una preñante invención de la naciente historiografía filosófica, atribuir al mismo TALES aquel primer pronóstico de un eclipse de sol para los habitantes de Mileto” (*LW* 54-55). La realidad del mito era la de un mundo lleno de dioses, que se sucedían unos a otros, no el de una regularidad de las transformaciones: “por muy armoniosos e influenciados que fueran, no ofrecían las ventajas de la predicción de eclipses o de cosechas de aceitunas” (*LdT* 136). La famosa sentencia de TALES, “todo está lleno de dioses”, es para Blumenberg señal de que el absolutismo del mito había provocado otro salto en lo que podríamos llamar la “huida hacia delante” del ser humano. Por tanto, la filosofía no se impone porque ofrezca una “explicación” mejor que el mito (353), sino porque establece una realidad de mayor confianza. Como explicación, no es muy

¹⁴³ Hay que exceptuar aquí la figura de SÓCRATES –no del platónico, sino del que se trasluce bajo la obra de PLATÓN–, que sería para Blumenberg la versión filosófica de la situación representada por el mito: la inseguridad del *In-Frage-gestellt-sein* que es la existencia del hombre, a la que éste responde y cuya forma es el “diálogo” socrático (*oD* 32; *H* 96; *EmS* 100).

¹⁴⁴ Esto es lo que estaría en el fondo de la denigración platónica de los poetas.

¹⁴⁵ De ahí que Blumenberg describa la fenomenología como “platonismo transformado”, “platonismo inmanente” (*LW* 340 y ss.)

¹⁴⁶ La filosofía nace como filosofía de la naturaleza, ya que la actitud teórica de acercamiento a la realidad hace, como sabemos, que el referente primero haya sido el universo visible. Por ejemplo, en PLATÓN la doctrina de las Ideas elimina la diferencia socrática entre lo que al hombre debe importarle conocer (sí mismo), y lo que estimula su curiosidad (filosofía natural) (*LdN* 291). En tanto que el hombre es parte del cosmos, el autoconocimiento tiene como implicación el conocimiento del cosmos (*EmS* 98). Esto queda reforzado por la disputa de PLATÓN con los sofistas: para oponerse al postulado sofista de que el

diferente la de que el mundo surge del caos mítico originario, que afirmar que todo proviene del agua.

La naturaleza

La primacía ontológica de la realidad presentada por la filosofía griega quedó recogida en el término *physis* (*NuT* 462), traducido por “naturaleza”, del que Blumenberg da varias definiciones. Por ejemplo, naturaleza es “lo que es como tal” o “lo que es por sí mismo” (*Ns* 1332). Aquí estaría contenida, como hemos visto, la característica de la *eternidad*, que implica a su vez la de la *unicidad* –pues la posibilidad de la existencia de varios mundos introduce el pensamiento de la contingencia, puesto que éste podría no existir–. El cosmos griego es *un mundo, este mundo* (n. 49).

En PLATÓN, esa eternidad pertenece al mundo de las ideas, mientras que el mundo fenoménico no es eterno, porque lo ha hecho el demiurgo. Sin embargo, sí participa de la característica de la unicidad, porque la habilidad del artesano divino no podría haber hecho más que el mejor de los mundos. En la medida en que ARISTÓTELES introduce el mundo de las Ideas en el mundo de los fenómenos, éste se vuelve también eterno y único. Blumenberg explica la eternidad del cosmos como una consecuencia de la “desmitificación” del mundo y, sobre todo, de la idea de Dios, llevada a cabo por la filosofía. Si en el mito se habla de comienzos y finales del mundo, la filosofía ha de negarlos, porque suponen que el Motor inmóvil se preocuparía, como los dioses del mito, del mundo (*dG* 217).

También la define Blumenberg como un “ámbito de objetos intacto e intangible para el hombre” (*LT* 13). Gottfried BENN lo dice formidablemente: “*Sueño eterno:/ que algo no se hace,/ sino que surge*¹⁴⁷” (*BiG* 7¹⁴⁸). Está conformada según el modelo de los seres vivos, en los que el griego percibió esa autonomía y esa fuerza presentes luego en la noción de naturaleza, que precipitará en metáforas organicistas frente a las concepciones mecanicistas de la Modernidad –los dos posibles “tipos metafóricos antagónicos (*gegensätzlichen Metapher-typen*)” (*PM* 69)¹⁴⁹–.

conocimiento está movido por un interés personal, el filósofo griego subordina todo saber a la meta más alta, “alcanzar el bienestar dentro del cosmos” (*LdN* 290).

¹⁴⁷ Gottfried BENN a Käthe von Porada, 9 julio 1933.

¹⁴⁸ Estas palabras encabezan el prólogo a *Conceptos en historias*.

¹⁴⁹ Esquemas de tipo orgánico revelan dónde está presente una visión del mundo cósmica, aunque se trate de autores modernos; por ejemplo, como se ve en SCHLEGEL, definen buena parte de la oposición romántica a la Ilustración (*LdN* 256; *dG* 81).

El saber práctico

La noción de “naturaleza humana” (*NuT* 463) expresa que el hombre es parte del cosmos, proporcionando “la orientación normativa de la determinación originaria y de la ordenación de la existencia humana en el mundo” (*LT* 14). La alternativa que tiene el hombre es someterse a ese orden –con lo que consigue la *felicidad*, entendida intuitivamente como el acoplamiento de dos partes pensadas la una para la otra (*LdN* 278)–, “o dañarlo” (*LdN* 245) con el ejercicio de su libertad, que es una de las formas que adopta la manifestación del mal en el cosmos griego –la otra es el mal físico (n. 57)–: la libertad es “perjuicio” (*dG* 16; *oD* 41¹⁵⁰) o “disrupción” (*KdV* 45; *KuR* 496) del cosmos.

La libertad humana queda en esta visión del mundo supeditada a la naturaleza a través de la razón: sólo se puede querer lo que ya hay en tanto que conocido, y conocido como reproducción de lo que hay (*NdN* 72; *NuT* 463). La “predestinación” (*EuR* 111) es propia de la noción de cosmos. La felicidad no es “el principio absoluto y autónomo de la ética, sino sólo su aspecto subjetivo, el modo en que la situación *objetiva* adecuada del hombre en el cosmos se proyecta de manera evidente en la conciencia, es decir, se «repite» *subjetivamente* como estado de satisfacción y plenitud” (*phE* 175). Así, la ética se engloba en el orden cósmico (*LdN* 291)¹⁵¹.

La naturaleza humana es el nombre para una existencia subordinada a la esencia, que se entiende desde la realidad exterior; es, como la naturaleza del cosmos, estática, legal, suprahistórica, eterna. Para Blumenberg, no hay lugar aquí para el tema del individuo. A esa inserción en el orden del ser que significa la naturaleza humana se refieren los términos “participativa” e “iluminativa” con que Blumenberg caracteriza esta existencia.

El conocimiento teórico

Para Blumenberg, es evidente que en la filosofía de PLATÓN y ARISTÓTELES el saber práctico acaba –con todas las salvedades– por sucumbir ante el “hechizo” que para el griego supone la teoría. El concepto de *logos* es la encarnación de esa vinculación del hombre a la realidad: “Tal como el logos, por así decir, reúne a todo lo que es en su determinación esencial, del mismo modo es «vinculante» para la esencia, que se realiza a sí misma, del hombre;

¹⁵⁰ Blumenberg cita aquí a ARISTÓTELES, *Metafísica* 1075 a 18-23; además, Olof GIGON, “Das Problem der Freiheit im antiken Denken”, en: *Hamburger Akademische Rundschau* II (1947) 6.

¹⁵¹ Cosa que ya afirma CASSIRER: el hombre primitivo más desarrollado ve fuera de sí un cosmos y, en lo humano, unas costumbres sagradas: “Nada tiene de extraño que, en el pensamiento de este hombre, la concepción del universo físico no pueda separarse tampoco de la del mundo moral” (1965: 8).

es el fundamento de cualquier *nómos*, de cualquier *areté*¹⁵² (oD 41). También es el núcleo de esa objetivación de la realidad que llevan a cabo los griegos (oD 40).

La filosofía usa el modelo de espectador de la tragedia: “los griegos atribuyeron el máximo rango a la contemplación reposada, a la contemplación de un objeto en reposo” (WbW 38). El “*theorein*” –que proviene de otra raíz lingüística que el “ver” homérico– se ha apartado de la “*Bessesenheit*” que caracterizaba a éste. Acorde, sin embargo, con el primado y la fuerza de una realidad que se impone, se trata de una teoría del conocimiento *pasiva*, que toma sus características de la visión sensible (WbM 10-11; LaM 442).

La teoría griega del conocimiento se expresa en el *postulado de la visibilidad*¹⁵³. La verdad va a ser comparada desde PLATÓN a la luz. Para ser auténtica, la teoría ha de cumplir los requisitos de la visión, ser *visión espiritual*. El tipo de conocimiento más alto es la *intuición*, cuyas notas relevantes para el presente desarrollo son dos: que el conocimiento es conocimiento *en presente*, y –derivado de ahí–, la primacía de la *inmediatez*. Se trata, con NIETZSCHE, de una *antropomorfización* de la realidad.

La teleología de la realidad se refiere en PLATÓN más al plano de la racionalidad y no tanto al de la naturaleza física, como luego entre los estoicos. La verdad es, como dice NIETZSCHE, desvelamiento (AM 658), “la luz en el mismo ser, el ser como luz”¹⁵⁴ (LaM 433). Verdad y ser coinciden: “el ser”, dice Blumenberg de PLATÓN, “es autopresentación del ente [Sein ist Selbstdarbietung des Seienden]” (LaM 433; AAR 106-7). Como se desprende del diálogo *Fedón*, la realidad platónica está a la luz del día (LaM 434; oD 60) y se ofrece al en-

¹⁵² Aquí cita a ARISTÓTELES: *Ética a Nicómaco* 1107 a 1-6.

¹⁵³ Por esta razón, se trata de un mundo en el que la medida es dada por la facultad visual del hombre; por tanto, no cabe que haya en él algo “demasiado pequeño, o demasiado grande, escondido o reservado” a su mirada: “en consecuencia, hasta la Stoa se considera al hombre un tranquilo espectador del mundo, y se le ve situado en un punto en el que tiene acceso a todos sus objetos, en los que encuentra verdad y gozo” (LdN 278). El ideal pagano consistirá entonces en “contemplar el mundo desde el punto de vista divino y compartir, de esa manera, la felicidad de los dioses” (LdN 229-30).

¹⁵⁴ PLATÓN hereda de su maestro una experiencia genuina del ser, aunque la transforme –como HEIDEGGER– en una afirmación sobre el sentido del ser. PLATÓN anticipa la ontología de la existencia al considerar el ser como luz (aquí sigue Blumenberg a BULTMANN, “Zur Geschichte der Lichtsymbolik im Altertum”, *Philologus* 97 (1948), 13, y a HEIDEGGER, *Platons Lehre von der Wahrheit*, 1947). La metáfora de la luz se convierte en PLATÓN en la metafísica de la luz (LaM 434): “la luz es el fundamento originario del pensamiento y del ser; hace no sólo, como dice PLATÓN, que lo conocido aparezca en su ser conocido, sino que lo hace ser en su ser, y como *çousia*” (oD 60). La luz no se ve –más bien, todo se ve en la luz–, no es nada, en el sentido de que no es un ente; es decir, es lo que no se puede categorizar, como veíamos de la *Inständigkeit*, aunque no aparezca propiamente el carácter histórico del ser. Al igual que la luz del sol no es ninguna de las cosas que genera y hace visibles: como el ser de HEIDEGGER no es nada de todo aquello a lo que da la existencia –la luz es también la unidad en el ser de los entes (BPU 69)– y la visibilidad. Por otra parte, la misma lógica de la luz exige un ojo que le dé realidad, de modo que en PLATÓN está contenido ya el planteamiento heideggeriano, que el “ser y la contemplación del ente” (BPU 72) sean lo mismo, aunque la concepción “esencialista” del mundo griega no le permita sacar esta conclusión. PLATÓN no puede afirmar que no hay verdad sin hombre, porque esto contradiría una concepción “natural” del ser –recordemos la definición de naturaleza dada arriba–, la “naturalidad (*Natürlichkeit*)” de la relación entre ser y verdad: “el ser es verdadero por sí mismo (por tanto, no a través del pensamiento que llega a él para sacarlo de una situación de no-verdad)” (LaM 433; LdN 278). Esta *diferencia* entre la luz y las cosas que se ven la transforma PLATÓN en *trascendencia* (LaM 434).

tendimiento humano como “*evidencia instantánea*” (*WbS* 137); el conocimiento de la realidad más alta no es para PLATÓN objeto de la mística, sino que la luz es el medio en que la realidad más cotidiana está inmersa (*LaM* 434). Es “fácil” conocer la realidad (*PM* 25; *BPU* 69), porque se nos impone (*LaM* 434) al ser “poderosa y divina” (*PM* 25): la realidad tiene “capacidad de convicción” (*WbS* 137). La noción de *fenómeno* como el “mostrarse” del ser es la forma platónica de aquella continuidad ontológica entre el fundamento y lo que existe¹⁵⁵.

En esta “claridad y visibilidad teórica *universal*” (*LaM* 436) no hay una limitación al conocimiento humano del tipo que luego conocerá el concepto de *curiosidad* y su condena. El mito platónico de la caverna expresa que el hombre está hecho para la luz. El alma eterna y divina del hombre –tal y como es relatado en el mito del *Fedón*– sólo realiza su naturaleza en esa contemplación directa de las Ideas (*LT* 45). El cosmos puede definirse como “un orden visible de entidades graduadas, al que se le puede «preguntar» qué rango tiene un ser por el lugar que ocupa en el mundo” (*KSN* 342). Las determinaciones físicas son, al mismo tiempo, metafísicas –los trascendentales están “prefigurados cósmicamente” (*oD* 46)–, cosa que vale, incluso, a pesar de lo que Blumenberg denomina “el desprecio tan griego por lo sensible”.

También para ARISTÓTELES –aunque de modo más modesto (*LaM* 434)– la realidad se hace accesible ella misma al conocimiento: “también el espíritu humano es alcanzado por lo que es, y ahí encuentra su plenitud. Es decir: la certeza es posible para el hombre” (*oD* 49). La identificación aristotélica de acto y objeto de conocimiento, dice Blumenberg siguiendo a W. BRÖCKER, no es tanto un proceso del sujeto como un mostrarse a sí mismo de lo conocido (*LaM* 434). La teoría aristotélica del conocimiento establece que entre el conocimiento y la cosa hay “una relación causal unívoca de representación reproductiva” (*WbM* 20); el conocimiento es una “*tabula rasa*”, en la que la forma de las cosas se imprime como el sello en la cera (*KdV* 49). Este esquema está dentro del *hilemorfismo* aristotélico, el modelo que ARISTÓTELES empleó para resolver las dificultades de PLATÓN en la explicación del cambio, entendiéndolo como sucesión de formas. En el conocimiento, la forma de la cosa pasa al substrato psicológico, mientras la materia primera queda como lo que no es¹⁵⁶ (*Hy* 499-500).

¹⁵⁵ La denostación platónica de la retórica se dirige contra la pretensión sofista de hacer del *logos* más débil el más fuerte: si se deja sólo al *logos*, éste se impone por su misma fuerza (*WbS* 137; *AM* 361). Los sofistas, que no creerían en el poder de la verdad, sino en el de una palabra que tenía que callar hasta el momento oportuno, actuarían así de modo “prometeico” (*AM* 361), oponiéndose a la primacía de la realidad como el titán se opuso a los dioses.

¹⁵⁶ Probablemente deba Blumenberg esta comprensión de ARISTÓTELES a los estudios de CASSIRER: “Para ARISTÓTELES por lo menos, el concepto no es un puro esquema subjetivo en el que resumimos los elementos comunes de un grupo arbitrario de cosas (...) Los verdaderos y últimos elementos comunes son, al mismo tiempo, las fuerzas creadoras de las que éstos surgen, y a las que se conforman (...) Así ese concepto fundamental de sustancia, al que se refieren continuamente las puras teorías lógicas de ARISTÓTELES” (CASSIRER 1969: 9). Para CASSIRER, la teoría aristotélica hace un uso absoluto y unilateral del prin-

Esta comprensión del acto cognoscitivo expresa –vemos de nuevo– que es la realidad la que lleva la iniciativa (*KdV* 36) y, al mismo tiempo, que la “posibilidad esencial” del entendimiento es la “unidad y congruencia” entre los dos términos de la *adequatio* (*oD* 46); al igual que PLATÓN, ARISTÓTELES no condena la curiosidad porque el entendimiento es divino (*LdN* 293-4)¹⁵⁷. Esta armonía entre la realidad y el ser humano –que Blumenberg llama también “*Daseinsgestimmtheit*” (*oD* 52)– precipita en la caracterización aristotélica del hombre como el ser que desea conocer por naturaleza¹⁵⁸.

En el contexto del postulado de la visibilidad, se comprende que el ámbito donde estudiar el tema de la curiosidad sea el de la *astronomía*, la observación visual de las estrellas (*LdN* 377). Por un lado, porque “el cielo es objeto esencial de la teoría pura, ya que se encuentra a una distancia absoluta del hombre (...) es lo único que no puede ser producto de la inventiva humana” (*dG* 28; 513); en ARISTÓTELES, tiene el rango máximo en el ser. Por otro lado, la astronomía es la forma que adopta la filosofía cuando se desembaraza de los mitos, al dejar de ser ídolos las estrellas para convertirlas en demostraciones de la existencia de la divinidad (*LdN* 280). Por último, porque, si las estrellas son la máxima manifestación del ser del mundo, la astronomía es el instrumento para acompasar el tiempo de la vida y el tiempo del mundo (*LW* 100).

A pesar de la divinidad del intelecto en PLATÓN y ARISTÓTELES, no es posible eliminar completamente de sus sistemas filosóficos la distancia con el ser. Como sabemos, es una imposibilidad estructural que nace de la inestabilidad misma de la existencia¹⁵⁹. Por tanto, en la confianza con el mundo de PLATÓN y ARISTÓTELES ya hay rasgos que anuncian la duda, como es el hiato entre ser y apariencia, entre pensamiento y sensibilidad (*LdN* 279 y ss.).

PLATÓN prepara la posterior mengua de sus pretensiones cognoscitivas, cuando en el mismo *Fedón* afirma que la contemplación directa del ser “ciega”, por lo que hay que recurrir a la mediación de los *logoi*¹⁶⁰ (*oD* 44; *LaM* 443) en el conocimiento de la naturaleza (*LdN* 291). El *logos* se convierte también aquí, como en la Modernidad, en “la garantía de la afirmación de la autonomía del hombre” (*oD* 44). El mismo “estar más allá (*Jenseitigkeit*)” del

cipio cósmico de la homogeneidad, o como lo llama CASSIRER, del “principio de similitud [*Prinzip der Ähnlichkeit*]” (1969: 20), contenido en la famosa sentencia de ARISTÓTELES –más abstracta que el presocrático “todo es agua”, pero idéntica en significado–: “el alma es, en cierta manera, todas las cosas” (*LdN* 278; *H* 249).

¹⁵⁷ ARISTÓTELES no modifica esencialmente el mito platónico de la caverna; sólo añade una referencia a la astronomía –el comienzo de la filosofía coincide con la salida de la cueva, gracias a la admiración despertada por la visión del cielo estrellado–, que no era posible en PLATÓN por su particular concepción sobre ésta.

¹⁵⁸ *Metafísica* I, 980a

¹⁵⁹ Toda época es “pesimista” y “optimista” a la vez –por ejemplo, la Stoa será optimista en su cosmología y pesimista en su ética (*OP* 1662)–, por lo que no coincide con si es o no “cosmista”.

ser –expresado en la separación entre el *cosmos uranós* y el *cosmos noetós*, que propicia un dualismo antropológico– es la concreción de esa distancia entre el hombre y el ser¹⁶¹ (oD 44). Aunque el hombre ha de salir de la caverna, no lo hace espontáneamente, sino que es preciso que la luz le “obligue” a abandonar su refugio, pues no hay en la situación cavernaria nada que le mueva a salir de ella.

En ARISTÓTELES la distancia con el ser –la “*Ferne*” (oD 46)– es todavía más clara: la realidad opone más resistencia al conocimiento (BPU 71). El Estagirita cumple la “retirada” al logos de PLATÓN: “El ver que se protege a sí mismo huyendo a los «logoi» ha encontrado su articulación definitiva en el concepto aristotélico de *theoria*” (oD 48). Se trata ya de una filosofía de la esencia (BPU 69), que, aunque utiliza también la imagen de la luz, no hace de ella un constitutivo de la realidad, perdiéndose, por tanto, esa identificación platónica de ser y ser conocido. La luz, “en la que se actualiza la verdad, no viene (...) del ser, sino que el foco iluminador y realizador de la verdad es el *nous*” (oD 46).

La distancia ontológica en ARISTÓTELES no es la de la trascendencia de lo ideal respecto a lo real, “sino la del «encerramiento» de lo esencial-eidético en lo fáctico-hilético” (oD 45). Aunque la realidad sigue automanifestándose, se requiere ahora un proceso de desvelamiento a partir de la irracionalidad de la materia prima, que queda recogido en la teoría de la abstracción aristotélica; el conocimiento ha de partir de “su dependencia de los sentidos (...), de la dispersión en la multiplicidad mundana de lo real” (oD 48).

La técnica

El tema de la *técnica* es otro de los puntos de vista desde los que Blumenberg se acerca al cosmos griego. En tanto que la técnica es un producto exclusivamente humano, sólo puede surgir de aquello en lo que el hombre se diferencia de los animales, el *logos*. Al ser éste espejo de la realidad, la técnica no puede producir más que lo que ya hay (NuT 463) y su “realidad” estará prestada de lo que la tiene de verdad, la naturaleza. Para Blumenberg, es propio de toda realidad con sentido el malentendimiento del ser específico de los productos humanos.

De ahí que la filosofía platónica buscara “afirmar su esencia en contraposición a la «técnica» (*techné*), entendida en sentido amplio” (LT 14) –esto es, sin discernir, como se

¹⁶⁰ Fedón 99 E–100 A

¹⁶¹ La configuración en “dos planos (*Zweischichtigkeit*)” –contraria a la tendencia del logos, que busca la unidad– del universo platónico, es un residuo mítico –para el mito, una cosa es lo que parece, y otra lo que es (dG 23-4)–, es decir, de la percepción que el mito tiene de que la realidad no se le da al hombre.

hace a partir del Renacimiento, entre arte y técnica (*NdN* 70)–. Desde el punto de vista de la técnica, el cosmos griego presenta dos aspectos por los que no es susceptible de acoger su correcta comprensión: la *ejemplaridad* y la *perfección* (*WbM* 15). El primero refiere a esa jerarquía ontológica que es propia del concepto de cosmos, que hace que el resultado de la técnica no posea una realidad propia; el segundo alude a que el producto técnico no puede añadir nada a la realidad de un mundo completo en sí mismo. Por así decir, no es nada.

En el libro X de la *República*, PLATÓN rechaza a los artistas porque imitan la naturaleza. Esto provocará que el neoplatonismo antiguo de cuño gnóstico olvide que no toda imitación es mala para PLATÓN (*LdN* 140), viendo el mundo como un suceso dudoso (*WbM* 17). En efecto, PLATÓN hace una valoración positiva de la tecnicidad en la creación del mundo¹⁶² por parte del demiurgo, que imita las Ideas. Esta ambigüedad es sólo aparente: el demiurgo y el artista pertenecen a dos planos diferentes. La del demiurgo es una “reproducción real” (*NdN* 65), que surge de la difusividad esencial del mundo de las Ideas. Es, por tanto, “la misma idea en cuanto productora” (*NdN* 65). La justificación del demiurgo, como la del trabajador manual, es que “su obra intenta satisfacer una necesidad” (*NdN* 65): la que tiene la potencia del Bien de ser, como la luz del sol, difusiva, de no permanecer estéril (*WbM* 15). Más que de imitación, habría que hablar de *participación*.

Sin embargo, el pintor se limita a hacer una copia cuya existencia es sólo relacional (*WbM* 14, n. 8). En la copia de la copia, se ha perdido la intuición directa –tan importante para el griego (*LaM* 442)– del mundo de las Ideas (*WbM* 15): destaca la diferencia entre el modelo y la copia, “el no ser lo mismo que lo que se imita” (*NdN* 65). Es necesaria la relación entre la *Urbild* y *Abbild*, pero no entre aquélla y la *Nachbild*¹⁶³.

La ejemplaridad y perfección del cosmos se basan en que la naturaleza es “la totalidad de lo posible y de lo real al mismo tiempo” (*NdN* 71). Las Ideas –como “orientaciones *ejemplares*” (*BPU* 36) que son– actúan canónicamente: al mirar a las Ideas, el demiurgo no sólo sabe *cómo* es lo que ha de imitar, sino *cómo ha de* imitarlo. Para Blumenberg, no hay lugar

¹⁶² Aunque ya en Platón aparecía la creación por parte de la divinidad “como un acto de producción originaria de las entidades” (*NdN* 68), y esto también era conocido por el Medievo, se impuso el papel del demiurgo del Timeo. La razón es que el modelo de Cosmos griego como realidad perfecta en sí, no dejaba sitio para un acto libre de Creación, por un lado, ni para ningún añadido posterior por parte del hombre. La superioridad del demiurgo explica que la creatividad fuera interpretada como mimesis, más aún por la “incubación teológica” en el Medievo de los elementos conceptuales de la autocomprensión de la subjetividad, en la que la espontaneidad venía predeterminada (*NdN* 69).

¹⁶³ En alemán, *abbilden* tiene un matiz de cercanía a la realidad del que está desprovisto *nachbilden*. Esta última significa literalmente “copia”, mientras que el primero puede utilizarse, por ejemplo, para decir “hay una foto suya en el periódico” (*er ist in der Zeitschrift abgebildet*). No se trata ya de una copia, sino más bien de la *misma* persona, presentada por otros medios. Así, el *ζκοσμος υρανοσ* no es el mismo *ζκοσμος νοετοσ*, pero tienen la misma relación de realidad que la foto y el personaje fotografiado, que es de otro tipo que la relación entre una persona y su retrato.

para una desviación del plan del *cosmos noetós* en el diseño del *cosmos uranós*: “todo lo posible está ya ahí” (*NdN* 70). No cabe la posibilidad de otro mundo, porque éste es el mejor de los posibles. La divinidad del demiurgo refuerza este argumento, porque implica que su imitación, para ser perfecta, ha de agotar el potencial de las Ideas. Es un mundo completo y cerrado¹⁶⁴: “La plenitud de la correspondencia entre Ideas y fenómenos viene a ser la unidad y plenitud del cosmos en relación al concepto de posibilidad” (*NdN* 71). Aparte del principio de homogeneidad, para que no haya desproporción entre conciencia y realidad (*VWb* 8) la experiencia debe suponerse esencialmente limitada, reductible a un catálogo de formas acuñadas.

En el *Timeo* hay una modificación respecto a la posición de la *República* antes expuesta, manifestada en la afirmación –señalada por ARISTÓTELES como vigente en la Academia¹⁶⁵– de que no existían ideas para los artefactos. Tal aseveración implica que las Ideas estaban perdiendo su carácter vinculante, porque ya habría objetos que pueden existir sin referencia a ellas. Al desaparecer el *cosmos noetós* en ARISTÓTELES, la imitación no es una determinación de lo que debe hacerse, “sino sólo de lo que puede ser hecho” (*WbM* 17). La imitación ha perdido su carácter peyorativo, porque sin mundo de las Ideas –convertidas en formas sustanciales (*WbM* 17)–, no hay peligro de que la imitación equivalga a una degradación. Es un primer paso hacia el papel que representará la creación técnica en la Modernidad; sin embargo, para ARISTÓTELES, el arte está sólo para satisfacer las necesidades humanas, es decir, justifica su existencia sólo en la medida en que el hombre es también un animal.

ARISTÓTELES acuñó la fórmula imperecedera de la comprensión “cósmica” de la técnica: “Arte es, de un lado, llevar a cumplimiento; de otro, imitación (de lo que se da en la naturaleza)”¹⁶⁶. Lo que el hombre hace es lo que haría la naturaleza misma (*kUW* 644 y ss.) o, mejor, el hombre es la misma naturaleza dándose cumplimiento a sí misma: la fórmula *ars imitatur naturam* tiene un fundamento objetivo (*NdN* 56). La *techné* no hace tanto referencia –como hoy en día– de modo inmediato al conjunto de lo producido, sino a la facultad de producir. Viene a ser *natura naturans*: “*Techné* y *phýsis* son principios constitutivos idénticos. El

¹⁶⁴ De aquí viene la dignidad ontológica y cognoscitiva que en Grecia se otorga a la esfera y al círculo. La circularidad es también, como productora de confianza en el mundo, un elemento esencial al mito –para Blumenberg, el mito de la marcha y regreso de Ulises es un mito sobre el mito–, presente a lo largo de la historia del pensamiento: neoplatónicos, estoicos, DANTE, JOYCE, FREUD... Una noción cercana a ésta, que es otro medio de crear confianza en el mundo, es la de la *simetría* de los fenómenos que acaecen (*GzB* 155; *AM* 85).

¹⁶⁵ Cf Alejandro de AFRODISIA, *In Metaphysicam*, I, 9, 990 b 11, 79, 5-8.

¹⁶⁶ *Física*, II, 8, 199 a 15–17.

primero efectúa desde el exterior lo que el otro realiza desde el interior. La construcción se relaciona especularmente con el crecimiento” (NdN 73-4). El hombre que obra y actúa es sólo una consecuencia de la teleología física. El principio de la imitación de la naturaleza es la transferencia al mundo sublunar de la ley inmanente del movimiento, que comprende todos los ámbitos de la realidad, de “la eterna autorrepetición del ser” (NdN 71) –que consiste en algo tan “improductivo” como el Motor inmóvil–, al igual que lo son también la pervivencia de la especie en el ciclo de la procreación o, en el mundo supralunar, el movimiento circular de las esferas¹⁶⁷.

En resumen, tanto para PLATÓN como para ARISTÓTELES, “en la obra del hombre realmente no pasa nada. El producto del hombre no tiene ninguna verdad en sí” (NdN 70), sino sólo “un sentido referencial” (NdN 74). En el fondo, “lo que se llamará «mundo del hombre [Welt des Menschen]» aquí no existe” (NdN 73). La técnica es redimida de su inoportunidad en tanto que testimonia la unicidad y perfección del universo (NdN 71-2). Ya el mismo enunciado “imitación de la naturaleza” es un intento de justificar “lo que el hombre reclama para sí” (NdN 61), la especificidad del ser del mundo creado por él, que se experimenta como ilegítimo.

Cosmología

El cosmos de ARISTÓTELES está dividido –un “resto platónico” (LdN 560)– en el mundo supralunar y en el mundo sublunar. Cada uno de ellos tiene una constitución ontológica diferente –sensible y suprasensible–, a la que corresponde una diversa apertura al conocimiento humano, que está por encima de las realidades sublunares y por debajo de los cuerpos celestes. Blumenberg se une a la interpretación que ve en la filosofía aristotélica un hiato entre el hombre de la *Metafísica* y el del *De anima*, que refleja la fidelidad a PLATÓN y, al mismo tiempo, la consagración de esa desconfianza en las posibilidades del conocimiento. El intelecto agente, que es de origen divino y que puede acceder a las altas regiones del ser, no forma parte esencial de la naturaleza humana, ya que no se destruye con la muerte ni exige

¹⁶⁷ Esta visión de ARISTÓTELES, dice Blumenberg, puede ser considerada por algunos injustamente “estaticista”, porque la naturaleza aristotélica es una fuerza dinámica. Pero lo cierto es que esto no supone un progreso decisivo respecto a las Ideas de PLATÓN, puesto que sigue siendo “necesaria, no obstante la eliminación de las Ideas, una cierta idealidad” (NdN 73). También en PLATÓN tenemos un esbozo de dinamismo en la figura del demiurgo. Puede que para ARISTÓTELES la imitación de la naturaleza no signifique la reproducción de un patrimonio eidético, pero sí es “el completamiento de un proceso productivo” (NdN 73), que en ARISTÓTELES siempre está regulado por un inmutable patrimonio eidético; por ejemplo, cuando dice que construir una casa es completar lo que la Naturaleza misma habría hecho: “Cuando ARISTÓTELES dice que es tarea del artista imitar las cosas naturales tal como ellas deberían ser, no intenta referirse a una norma cualquiera que trascienda tales objetos, sino a la «extrapolación» [a la obra del hombre] del proceso evolutivo en vista de la meta evolutiva, de la *ζγενεσις* en vista de su *ετελοσ*” (NdN 73).

la resurrección de la carne –que será la solución de Tomás de AQUINO a este problema–. Es “una potencia cósmica, exterior al hombre, casi casual (...) El hombre no está realmente dotado para la contemplación del cielo” (*dG* 216). La admiración por el cielo estrellado no pasa de ser un simple desencadenante de su deseo de saber (*H* 196).

Blumenberg está en la línea de autores como CASSIRER (1965: 35) o GEHLEN (1980: 26), quienes acusan a ARISTÓTELES de proponer un dualismo antropológico, que Blumenberg detecta en esa “doble existencia” (*AAR* 107) del ser humano: una animal, donde contaría su “preservación (*Daseinssicherung*) y la satisfacción de las necesidades” –para cuya consecución el hombre está “raquíticamente dotado” (*PM* 111)–, y otra divina, la del Motor inmóvil y el intelecto agente, lugar de la “plenitud [*Daseinserfüllung*]” (*TI* 996; *Tlg* 675; *dG* 215). El hombre aristotélico, dice Blumenberg, es “el punto de encuentro de realidades extrañas entre sí, es una composición; y, como tal, problemática (...). La metafísica [de ARISTÓTELES] afirma, en esencia, que los pensamientos del hombre pueden ser también los de un dios, y que lo que le mueve puede ser lo que mueve las esferas celestes o los animales¹⁶⁸” (*AAR* 107).

Manteniéndonos en el plano del hombre del *De anima*, el saber que se puede alcanzar sobre el mundo sublunar es la *física*. Sólo en esta región del mundo puede hablarse en ARISTÓTELES de una cierta teleología. El hombre es “meta regional de la naturaleza” (*dG* 214). En sentido estricto, sin embargo, no puede hablarse de “meta”: simplemente, como “la naturaleza no hace nada en vano” (*kUW* 638), el hombre encuentra en el mundo que le rodea los medios necesarios para subsistir¹⁶⁹. Pero no porque pueda suponerse una acción “voluntaria” al modo humano en la naturaleza, sino en la medida en que el arte humano es la misma naturaleza que satisface por medios diferentes de los instintivos unas necesidades físicas: ni en PLATÓN ni en ARISTÓTELES el universo físico está al servicio del hombre, manifestación de la ambivalencia que acompaña siempre a las concepciones “cosmistas”. Para ello, el hombre tiene que poder conocer las esencias de las cosas sensibles (*LdN* 392), lo cual constituye la física.

El mundo supralunar, por el contrario, no está orientado ni siquiera de este modo al hombre. El saber que de él puede alcanzarse es de tipo hipotético porque, dice ARISTÓTELES –igual que más tarde santo TOMÁS (*dG* 227), y prefigurando la Modernidad–, los objetos es-

¹⁶⁸ La expresión “Kosmos in kleinen” es de Hermann Sasse, de quien Blumenberg saca muchos elementos para la visión del mundo griega (*Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* III, 867 y ss.); también GEHLEN la utiliza (1980: 26). En el hombre aristotélico se reunirían todas las perfecciones de los seres inferiores, siguiendo la ley jerárquica e integradora de los grados del ser (*De anima* 414 b 32). El hombre es un universo en miniatura, y cúspide del mundo sublunar.

¹⁶⁹ *Política* I 8, 1256 b 14-22

tán muy lejos (*dG* 216). Se trata de la *astronomía*, un saber cuyo nivel ontológico es el de un arte, y cuya importancia es la de la utilidad que presta, por ejemplo, en ámbitos como el de la navegación.

Por otra parte, acorde con el carácter “prestado” del intelecto agente, está su obra *Metafísica*, donde alcanza un conocimiento pleno y cierto del que la astronomía era una sombra. En tanto que el objeto último y más alto de la metafísica es el Motor inmóvil inmanente al cosmos, se puede decir que la metafísica es una “astronomía metafísica”, con lo que ARISTÓTELES no habría salido de la distinción platónica de la *República* entre una “falsa” y una “verdadera astronomía”. En tanto que el tiempo es para PLATÓN una imagen de la eternidad, no puede ser exacto, y por tanto no puede haber una astronomía fenoménica que nos proporcione certeza. La verdadera astronomía, que constituye una “pretensión de conocimiento extrema” (*LdN* 292; *H* 175), trata de “las estrellas invisibles y de la verdadera Tierra” (*dG* 24; *LdT* 28 y ss.) –y es, por tanto, “vinculante para las decisiones del rey filósofo” (*H* 175)–. La astronomía que se hace en la caverna (*H* 153, 175) también tiene para PLATÓN, a pesar de todo, algo de verdad, por ser, como dijimos, una manifestación *necesaria* de la Idea, en la que el acento está puesto en el *parecido* con la verdad y no en la diferencia.

Frente a SÓCRATES, PLATÓN legitima el estudio de las estrellas, posible porque el alma está hecha de los restos del “alma del mundo” (*LdN* 292); es decir, aunque la duración del año cósmico –tiempo del mundo– descrito en el *Timeo* exceda enormemente la vida terrena del hombre –tiempo de la vida–, no hay que olvidar que a éste pertenece también el alma inmortal (*dG* 524). En ARISTÓTELES tampoco hay desproporción entre el tiempo de la vida y el tiempo del mundo. Existe un único tiempo para la subjetividad humana y la objetividad del universo: también los movimientos internos del alma se miden con relación al tiempo cósmico, que es dado por el giro de la última de las esferas que componen el mundo supralunar; quizás ésta es la expresión más clara que puede darse de una comprensión de la existencia subordinada al cosmos. Es una teoría del tiempo adecuada a la figura del espectador. La unicidad del tiempo convierte en contradictorio el pensamiento de la pluralidad de mundos, ya que los tiempos de los diferentes mundos deberían medirse con el tiempo de un “super-mundo” (*dG* 530). Como ha de ser medida de todos los demás tiempos, se trata de un tiempo “absolutamente uniforme” (*dG* 523), causado por un movimiento “continuo, sin principio ni fin, público y manifiesto, y de periodo corto, adaptado a los procesos del mundo” (*dG* 510-11). Es un tiempo –como el de PLATÓN– “legible (*ablesbar*)”, según la terminología de HEI-

DEGGER para el tiempo del mundo que se mide con el reloj¹⁷⁰. Su continuidad exige una garantía absoluta, que por tanto ha de ser divina (*dG* 511). El Motor inmóvil es la piedra angular inmanente de la que pende el edificio cósmico aristotélico.

Para mantener esa idea de tiempo, es imprescindible que el cielo se mueva, y lo hace alrededor de la Tierra: el cosmos aristotélico es *geocéntrico*. Por confusión con la cosmología estoica, se ha interpretado el geocentrismo aristotélico como una prueba de la importancia concedida a la Tierra. Sin embargo, tal y como enseña la física aristotélica, sucede todo lo contrario¹⁷¹, del mismo modo que el geocentrismo platónico se deriva de la tesis pitagórica del fuego central y no del valor ontológico de nuestro planeta (*dG* 521 y ss.). En la doctrina sobre el movimiento hacia el lugar natural, los elementos más pesados –y, por tanto, los que menos “celestes” son– se dirigen “hacia abajo”, es decir, hacia el centro del universo aristotélico. Su reunión constituye la Tierra, que tiene, consecuentemente, escaso valor ontológico. Además, la superioridad metafísica del mundo celeste se exhibe en que el Motor Inmóvil –el ser máximo– no opera desde el centro, sino desde las “afueras”, en un universo construido conforme a un esquema *centrífugo*; es decir, de arriba a abajo y de fuera a adentro (*KSN* 342; *dG* 285).

La Tierra no puede ser la que se mueve, porque su imperfección ontológica la incapacita para ser la garantía absoluta de la continuidad del movimiento, y, además, porque en ese caso el movimiento celeste sería una apariencia (*dG* 511). La cuestión del geocentrismo pone de nuevo de relieve la indecisión aristotélica en las capacidades atribuidas al hombre.

4. El escepticismo de la Antigüedad tardía

Como hemos visto, Blumenberg entiende el escepticismo como esa distancia ontológica respecto de la realidad, que se da en la experiencia de la historicidad y que aparece en el amplio y difuso fenómeno llamado “modernidad”. De ahí que le interese marcar las distancias con el fenómeno escéptico en Grecia. Por otro lado, la investigación sobre éste pone de manifiesto que la visión del mundo griega –también la de los escépticos– se resume en el concepto de cosmos. Blumenberg hace suya la afirmación de MARX de que en el helenismo está la clave de la filosofía griega, y la radicaliza más aún: no en el helenismo, sino en el escepticismo griego (*LdN* 309).

¹⁷⁰ *Sein und Zeit*, ed. de Max Niemeyer, Halle ⁵1941, §80, 420.

¹⁷¹ *Ética a Nicómaco* VI 7, 1141 a 20.

Por otra parte, a Blumenberg también le interesa este análisis porque, como veremos, clarifica la comprensión del cambio histórico –que veremos en detalle en el último capítulo– al mostrar que las llamadas “influencias” de unos autores o unas épocas sobre otras no son tales; en este caso, no puede verse en el helenismo un “antecedente” del escepticismo moderno. La doctrina del conocimiento hipotético del nominalismo no ha sido influido por EPICURO, en el sentido causal en que se usa en historiografía esa categoría. Es “lo mismo, pero no igual”.

A la muerte de PLATÓN, se va empañando la confianza en las posibilidades de la razón. PLATÓN había situado la luz en la trascendencia, al tiempo que hacía posible su alcance con un alma a su altura. Cuando esto se niega, manteniendo al mismo tiempo la trascendencia de la luz (*LaM* 434), aparecen la resignación y el escepticismo (*AAR* 107). El *escepticismo*, que surge en el mismo seno de la Academia (*LaM* 435-6; *EmS* 69¹⁷²; *PM* 89), no es una decadencia, sino “la respuesta al aumento de la distancia del hombre respecto de la verdad, observable en el PLATÓN tardío” (*LdN* 312). El escepticismo griego es la realización de la posibilidad encerrada en la distancia ontológica, y que ARISTÓTELES no llegó a llevar a cabo: la imposibilidad de la certeza (*oD* 49).

Ante la experiencia de teorías muy diversas, todas las cuales pretenden para sí la verdad, el escéptico desvincula la *eudaimonía* de la *theoria*, y entiende ahora la felicidad – adopte la forma que adopte– como una “posibilidad interna” al hombre (*LaM* 435; *ZdS* 252). Aunque esa vinculación era lo propio del cosmos, Blumenberg demuestra que el escepticismo griego no es lo “suficientemente radical” (*LdN* 190), que sigue moviéndose en las coordenadas básicas en que estaban PLATÓN y ARISTÓTELES. El escepticismo premoderno tiene un carácter únicamente *cognoscitivo*, mientras que, para el escepticismo moderno, la realidad no sólo ama ocultarse, con la frase de Heráclito, sino que *amaría engañar*. Se trata de un escepticismo que podríamos llamar “metafísico” (*LdN* 370).

En el escepticismo no propiamente moderno se mantiene, quizás no la confianza en la posibilidad de un acceso teórico al mundo y la relación de éste con la felicidad, pero sí en esa “confianza racional en el mundo”¹⁷³ que es condición de posibilidad de toda teoría, y que es un “resto del orden teleológico” (*LdN* 165). El nivel de la “mera” probabilidad que el escéptico reserva al conocimiento teórico, a la filosofía natural, no se considera un engaño, como pudiera parecer, sino que mantiene –desaparecida la fe de PLATÓN en los mitos– la relación

¹⁷² “Espectador – *Una crisis de identidad de escuela*”.

¹⁷³ Título de un capítulo de *Die Legitimität*.

positiva que tenía el cosmos *uranós* como expresión del cosmos *noetós*. A través de lo que se parece a la verdad vemos el destello de ésta, de modo que se traslada a la misma verdad la distinción platónica entre realidad y apariencia. En realidad, sigue siendo la misma comprensión del “fenómeno” que en PLATÓN (*LaM* 436, n. 17). De resultas que el escéptico griego no puede entenderse sin “el supuesto de una instancia que cuida de él, llámese cosmos, dios o naturaleza” (*LdN* 223). El escéptico compensa acentuando en otros aspectos su negativa comprensión de la teoría. El único escepticismo de calado en el mundo griego resulta haber sido el de SÓCRATES.

En la *sofística*, esto se manifiesta en que, aunque la naturaleza ha perdido su carácter vinculante para el arte, éste sigue entendiéndose al modo aristotélico. Es cierto que en la *sofística* aparece la idea del arte como “posición absoluta (*absolute Setzung*)” –frente a la naturaleza, que no se “pone”–, como “*thesis* que no se funda en nada dado de antemano” (*NdN* 66): moral, ciudad, historia, son, a partir de la *sofística*, productos exclusivos del hacer humano (*BPU* 24). Sin embargo, la técnica es “la expresión de una exigencia humana, de una deficiencia de dotes naturales, de estructuras regulativas congénitas” (*NdN* 66). El hombre es técnico “por naturaleza”, al igual que los animales tienen “naturalmente” instintos, de modo que la técnica es también parte del cosmos.

Algo parecido sucede con el escepticismo *pirrónico*. Éste sigue vinculado a la naturaleza a través de la intuición. Con una distinción sutil, dice Blumenberg que la desconfianza del antiguo escéptico no es respecto de lo que se muestra, “sino respecto al juicio que quiere emitir” (*dG* 514). La *epojé* *pirrónica*, lejos de ser una reedición de la inseguridad de la existencia de SÓCRATES (*oD* 50), tiene el sentido de defensa de la autonomía humana que le dábamos a los *logoi* platónicos (70): es el “más eficaz de los apaciguamientos” del espíritu (*dS* 54¹⁷⁴). La *epojé* consiste en no plantearse si las cosas son o no como parecen, y esto es posible porque se habita en un mundo no problemático, en el que no hay que saber cómo funcionan las cosas para poder vivir (*LdN* 315).

Blumenberg distingue tres grandes escuelas helenísticas: estoicos, epicúreos y escépticos (*LdN* 309), a las que añade más adelante el neoplatonismo (*LdN* 310). Todas comparten una desconfianza hacia la razón mayor que la de PLATÓN y ARISTÓTELES, y es por eso que se califican como “escépticos”; por tanto, aquí el término no se utiliza en el sentido técnico de la escuela escéptica.

¹⁷⁴ “Lo quizá perdido – *La inquietud de los espíritus*”.

El epicureísmo

EPICURO¹⁷⁵ no era escéptico –los puntos de partida de sus teorías del conocimiento son muy diferentes–, aunque tiene en común con el escepticismo la “*obscuritas rerum*” (*LdN* 205). El universo es un caos de átomos, incognoscible por principio; las explicaciones de la física son sólo hipótesis sin valor cognoscitivo. EPICURO –y luego LUCRECIO–, frente al residuo mítico de los dos mundos platónicos (*dG* 30), llevan a cabo un “desencantamiento” del cielo, homogeneizando toda la realidad.

Como hemos dicho, EPICURO niega que haya un “vínculo *positivo*” entre teoría y felicidad; el conocimiento sólo tiene la función de buscar los medios “para evitar la infelicidad, para debilitar tanto el dolor como el miedo y la esperanza” (*H* 181). EPICURO –y aquí coincide con CICERÓN– puede ser situado en la línea de lo que JONAS llama “metafísica acosmista” (*EuR* 118), refiriéndose a la gnosis¹⁷⁶.

Sin embargo, aquí cesa todo parecido con las doctrinas gnósticas. En el cosmos epicúreo la consecución de la felicidad se da por supuesta de mantenerse lejos lo que pueda obstaculizarla. Es por ello que al epicúreo “la incertidumbre teórica”, causada por la multitud de teorías físicas contradictorias, le “basta para actuar y vivir”. Por otra parte, la física de EPICURO, al mantener el alma en una suerte de “indiferencia” (*LdN* 185), puede entenderse como una “neutralización” del miedo que causan el cosmos y los dioses. La teoría cognoscitiva de EPICURO, como la de PIRRÓN, quiere tranquilizar¹⁷⁷.

Esta indiferencia significa, en el fondo, una continuación de la figura del espectador, consagrada por PLATÓN, y que veíamos que es propia de la actitud cosmista. Todas las teorías físicas “van a parar a lo mismo: seguir siendo espectador del mundo. En este sentido, la frase de PROTÁGORAS –que el hombre es la medida de todas las cosas– es el punto de unión más profundo de todas las interpretaciones griegas de la teoría” (*LdT* 40), por dispares que parezcan. En EPICURO, la primacía del hombre no radica en una teleología antropocéntrica de tipo racional, “sino en que la plenitud de su existencia se ha convertido en el único criterio de la función del sistema” (*LdN* 189) del cosmos. La felicidad humana se asimila a la de los dioses que pueblan los *intermundia* (*LdN* 311), cuya felicidad radica en una “liberación del

¹⁷⁵ En su estudio de EPICURO, Blumenberg sigue a Marx, *Aus den Vorarbeiten zur Dissertation* (Frühe Schriften I 77; 90).

¹⁷⁶ Otro aspecto de cercanía con la gnosis, derivado de éste, es el libertinaje moral del epicureísmo tardío, que “tiene no sólo una semejanza fenoménica con el de la gnosis: es demostración de la indiferencia hacia el mundo, pero sin el aspecto escatológico” (*EuR* 118).

mundo” (*LdN* 190). La felicidad es “aquello que queda cuando la naturaleza deja de presionar al hombre, y a éste le importan tanto las cosas como a los dioses de los *intermundia*, que no se preocupan de nada precisamente porque carecen de poder sobre el mundo” (*LdN* 190), regido por el azar; lo cual, dicho sea de paso, es también un intento de teodicea (*LdN* 175). Esto presupone que la noción de sujeto del escepticismo no tiene ninguna determinación positiva –no se es feliz por satisfacer tal o cual capacidad determinada del individuo–, sino que se concibe únicamente como aquello “que queda” una vez que quitamos (*epojé*) el mundo (*LaM* 435).

Aunque EPICURO condena la curiosidad –frente a PLATÓN y ARISTÓTELES (*LdN* 305), para quienes ésta manifestaba la teleología racional de la realidad–, este rechazo está dentro de las posibilidades permitidas por la visión cosmista; de ahí que la Modernidad pueda luego caracterizarse por ser la época del “atrévete a saber”. En EPICURO, la curiosidad se entiende como el camino más cierto para ser infeliz (*LdN* 319), ya que el estado de naturaleza basta para satisfacer todas las necesidades humanas (*LdN* 306).

Por otro lado, en EPICURO la libertad sigue siendo una mácula tolerada en el cosmos: se trata de una desviación inexplicable de las trayectorias que los átomos deben seguir. Por tanto –y aquí tenemos otra confirmación del lugar central del hombre en el universo epicúreo–, en tanto que el mundo surge cuando las órbitas de los átomos se apartan de sus leyes, nos encontramos que “el hombre mismo encarna el principio del cosmos” (*LdN* 191).

En EPICURO encontramos incluso una teleología de la historia, del tipo que veíamos en HUSSERL o HEIDEGGER: las hipótesis filosóficas se han ido acumulando a lo largo del tiempo para que lleguemos a la indiferencia –como también dice ARISTÓTELES de su propia filosofía– (*LdN* 305).

Respecto a la cosmología, el mundo de EPICURO es, como el de PLATÓN o ARISTÓTELES, eterno. Quizás no haya un punto en el que se aprecie mejor la continuidad del cosmos en el helenismo, que la diferente actitud ante la creación del mundo de EPICURO y los nominalistas. Éstos, para salvaguardar la libertad de Dios, aceptan que el mundo fue creado sin motivo, por pura gratuidad, con una total falta de fundamento; mientras que, para EPICURO, precisamente es esa carencia de razones –los dioses son indiferentes– lo que hace imposible que el mundo, penetrado de la confianza del ser, haya sido creado (*LdN* 170).

¹⁷⁷ Mientras que la moderna, muy parecida, pretende algo completamente distinto: objetivar, lo cual implica verificación, creación de certeza (*LdN* 207), precisamente porque la confianza fundamental con la realidad ha desaparecido. De ahí que el mecanicismo antiguo no haya dado lugar a una actitud de desvinculación de la naturaleza (*LdN* 167).

Por otra parte, el atomismo epicúreo implica la infinitud del espacio y la existencia de una pluralidad de mundos, tesis ambas que van contra la idea de cosmos, que hemos visto es una realidad cerrada y completa, y única; la consideración positiva de la infinitud en la Edad Media deriva de su carácter divino, pero para el griego es síntoma de imperfección, por carecer de forma. Sin embargo, esta contradicción es sólo aparente: el cosmos epicúreo sigue siendo un *único* mundo, en la medida en que los átomos, el elemento último del que se compone la realidad, no es pura “materia”, sino que tiene forma (*LdN* 184); y además un número finito de formas, que producen, por lo tanto, mundos parecidos (*LdN* 176)¹⁷⁸; además, esta “pluralidad de *kosmoi*, que apenas alcanzaba a llenar el vacío infinito” (*EmS* 42), compensa la ilimitación del espacio. La limitación de la variedad de formas atómicas, junto a que los recorridos de los átomos son paralelos, son las constantes racionales que EPICURO introduce en el caos, y con las que sale al paso del incipiente peligro para el cosmos introducido por DEMÓCRITO al afirmar, no sólo la pluralidad de mundos, sino también la de formas (*LdN* 174).

El estoicismo

El *estoicismo* es el fenómeno más “cosmista” del mundo griego, ya que defiende la bondad del mundo físico como nadie lo hace antes o después. De ahí que el cristianismo haya recurrido a él con preferencia en su lucha contra el gnosticismo.

En general, el estoicismo mantiene la vinculación platónica entre conocimiento y felicidad: la realidad *quiere* darse a conocer. Entre los estoicos tardíos encontramos inconsistencias en la recepción de los más antiguos con relación al alcance y a la actitud frente al conocimiento teórico, pero lo cierto es que la filosofía de la naturaleza vuelve a ocupar un lugar en la plenitud del hombre.

Por un lado, el escepticismo helenista se manifiesta aquí en que el estoico aplica al conocimiento, con el instrumento de la lógica hipotética, el patrón de la “economía existencial”: hay que controlar el impulso a saber para no precipitarse en objetos demasiado oscuros para el entendimiento (*LdN* 299), y centrarse en aquellos, de índole práctica, que nos conducen a la felicidad. Por regla general, el estoico tiene una opinión negativa de la curiosidad – encarnada en la astronomía y en el viaje por mar–, que constituye una violación de los límites impuestos por los dioses en una realidad que se cuida de satisfacer las necesidades del

¹⁷⁸ Otros intentos de concebir una pluralidad de mundos en la Antigüedad, como fueron los de ANAXIMANDRO o ANAXÁGORAS no abandonan tampoco este esquema: se trata siempre de muchos mundos con las características del cosmos finito (*KdV* 49;

ser humano. La plenitud no consiste ya en la contemplación del ser trascendente, sino en la evidencia interna del bien (*LaM* 435)¹⁷⁹. Su metáfora preferida –del género marítimo– es la de la calma chicha, para significar tanto una navegación pegada a la costa, como la pacificación de las pasiones y la serenidad de la contemplación del entendimiento¹⁸⁰ (*SZ* 13, n. 1). Todo lo cual supone, dicho sea de paso, al contrario que el escepticismo o el epicureísmo, una determinación del sujeto a partir de rasgos positivos.

Por otro lado, como acabamos de decir, el estoico presenta una mayor confianza en la teleología racional de la realidad, que se manifiesta en la valoración más positiva del mundo sensible acontecida en el mundo griego¹⁸¹. CICERÓN acuña el término *verisimile* para designar la verdad alcanzable por el hombre en el conocimiento de la realidad. Este término, lejos de resaltar la insuficiencia del hombre, pone el acento en la “intención” antropocéntrica de la luz, que brilla lo suficiente para que el hombre pueda satisfacer sus necesidades, tanto físicas como morales¹⁸². Ese mínimo de teleología se manifiesta en que la ética y la teología estoicas se rigen por el principio de no contradicción (*NS* 1333-4), lo cual implica que la naturaleza existe bajo leyes en la que se puede confiar.

La nueva bondad de lo sensible, derivada de la noción de providencia, da lugar a una forma del postulado de la visibilidad más radical que la que hemos visto hasta ahora: una realidad que no se ve, como dice el estoico CLEOMEDES (*kW* 142) –y como se verá de nuevo en BERKELEY (*Leg* 155)–, no puede existir. La “más alta determinación” (*PM* 113) del hombre es ser *contemplator coeli*; en la belleza del cielo estrellado ve la confirmación de la armonía cognoscitiva con la realidad (*kW* 142). En el estoico, el hombre no sólo se limita a satisfacer sus necesidades biológicas en el mundo sensible, sino que en él encuentra también la pleni-

LW 181).

¹⁷⁹ En este punto, sin embargo, en CICERÓN hay por ejemplo una contradicción entre su resto platónico –la justicia se impone por sí misma– y su formación estoica, para la que siempre hay duda sobre el juicio de una acción (*LaM* 437).

¹⁸⁰ Recordemos que esta metáfora se inscribe en el campo metafórico del suelo (*o* y el *m*↑), y manifiesta la confianza del ser: la calma chicha es lo más parecido, en el mar, a tierra firme.

¹⁸¹ Ya hemos visto que esto era una posibilidad abierta por la filosofía platónica. Sin embargo, PLATÓN no la aprovechó por ese desprecio griego de lo sensible de que hablábamos antes. Realmente, para Blumenberg la valoración positiva de lo sensible en el mundo griego sólo puede acontecer “desde fuera”, a través de un concepto teológico: el de *providentia* (*NdN* 76). Es la divinidad la que se asegura de que la realidad sea un hogar para el hombre. La teología estoica sirve de base también para lo que Blumenberg llama “metafísica dogmática” estoica, que atribuye al conocimiento más de lo que, en un principio, está contenido en sus propios postulados escépticos. La metafísica dogmática alcanza a afirmaciones sobre el cosmos y su estructura, basadas en la convicción de que existe una providencia divina que asegura que la realidad se puede conocer. Este concepto teológico da lugar a otro intento de teodicea en el mundo griego. Para explicar la existencia del mal, el estoico ha de señalar a la mirada no la felicidad del individuo concreto –aunque el mundo está hecho para el hombre–, sino el universo como un todo: lo que parece mal aquí y ahora contribuye, en realidad, al bien del conjunto y, por tanto, es bueno (*LdN* 174).

¹⁸² Aunque CICERÓN no está en contra de las travesías marítimas –que forman parte de la teleología de la naturaleza (*LdN* 307)– ni de la curiosidad astronómica –que lleva a la moralidad (*LdN* 320)–, éstas se convierten en *arrogantia* cuando se pretende conocer lo que no es necesario para la acción (*LaM* 435-6).

tud de su ser, que aúna verdad y belleza. La postura erguida, como en BALBUS o SÉNECA, ha sido dispuesta para la naturaleza *para* que el hombre pueda elevar la mirada al cielo.

Al contrario que en EPICURO, la física estoica muestra la teleología de la realidad (*LdN* 304), y en esa medida se aleja también de la aristotélica (74). Es lo que Blumenberg llama *principio de la teleología universal*: “La seguridad de la confianza en el mundo y de la existencia de un sentido, unido al principio de la teleología, se acrecienta hasta convertirse en una teleología antropocéntrica, que afirma la existencia del mundo por y para el hombre” (*Tlg* 674). En el estoicismo el hombre se convierte en algo que no había sido anteriormente¹⁸³: el centro también racional del universo, como contemplador y admirador de sus maravillas (*PM* 111).

La tierra, por su posición central en el universo, se convierte en el mejor lugar para practicar la astronomía, dado que el cosmos no está dividido en dos partes (*kW* 137), sino que el principio de homogeneidad vige en su totalidad porque todo él es manifestación de la divinidad. Del principio de visibilidad se sigue que el tiempo de la vida y el tiempo del mundo están perfectamente acompasados: el tiempo necesario para las observaciones astronómicas no puede exceder el de la vida humana, porque lo que no se puede ver, no existe.

El geocentrismo estoico representa así una valoración positiva del rango ontológico del hombre. La estructura del universo estoico es *centrípeta* (el movimiento va de fuera a adentro) y, frente al arriba-abajo aristotélico, su importancia va del centro a la periferia (*KSN* 342; *dG* 285). El centro es para el estoico el lugar más noble también por otra razón, pues es donde se concentra el fuego que es el principio del movimiento del cosmos¹⁸⁴.

Respecto al problema de la técnica, para los estoicos la obra del hombre es la aceptación y complemento de esta disposición de la naturaleza hacia él; como en ARISTÓTELES, “«arte» es la naturaleza con otros medios” (*NdN* 75). El fundamento metafísico de la mimesis aristotélica –la plenitud del cosmos– queda reforzado al elevar el universo físico a expresión de Dios. A la teleología que el estoico percibe en la naturaleza, se corresponde, por una parte, con la religión, que es el pacto entre Dios y el hombre (*kUW* 638, n. 7)¹⁸⁵; por otra, según

¹⁸³ Como hemos visto, el hombre de PLATÓN y de ARISTÓTELES era *contemplator*, pero no *contemplator coeli*; para PLATÓN, la astronomía sensible podía distraer del verdadero conocimiento del ámbito celeste (*KuS* 70), para ARISTÓTELES, la capacidad cognoscitiva no daba para tanto.

¹⁸⁴ Respecto a la destrucción periódica del universo estoico por ese mismo fuego que amenaza en su corazón, no hay que verla como una concesión a la contingencia, ya que el mundo vuelve a renacer siempre de nuevo en un movimiento eterno.

¹⁸⁵ Es conveniente, para comprender la novedad que introduce el cristianismo según Blumenberg, no perder de vista que aquí *la teleología precede a la teología* en el orden de la fundamentación (*KuS* 66; *dG* 210 y ss.). Sin embargo, se presentaría entonces la objeción de que acabamos de decir que la teleología universal estaría fundada por el concepto teológico de providencia. No se me ocurre otro modo de “salvar” la interpretación de Blumenberg que decir que la percepción de la teleología

CICERÓN, con la *filosofía entendida como retórica*, esto es, con vistas a la acción. La contemplación de un universo teleológico lleva al sabio a desarrollar una acción tanto conservadora como completadora, en la que cabe la técnica. “La retórica es la «aplicación» de una comprensión del mundo en la que todo está dirigido al hombre, de modo que no hace falta producir su *utilitas*, sino que sólo hay que descubrirla” (*KuS* 74, n. 72; *kW* 78).

Por primera vez, “la filosofía aparece también como la raíz de la cultura material” (*NdN* 76). La caverna platónica ha cambiado, como en EPICURO, su signo. Ahora ya no hay que salir de la caverna para encontrar la verdad, sino que el filósofo la encuentra en el ámbito del mundo, en cuya creación él toma parte, de sus costumbres, artefactos, instituciones, etc.; la cueva deja de ser una cárcel para alojar una abundancia de comodidades y productos humanos. La caverna ciceroniana hace la competencia a la luz del sol del exterior: lo propio del hombre es la verosimilitud, esto es, la luz tenue de la caverna (*LaM* 437).

Sin embargo, en el estoicismo –por ejemplo en SÉNECA– aparece también la oposición entre técnica y naturaleza, en el contexto de la condena de la curiosidad. No se trata de una contradicción interna –pues hemos visto que no la había en el mundo griego–, ni de una impugnación de la convicción fundamental de la bondad de la mimesis (*NdN* 76), sino precisamente de un desarrollo del concepto teológico de “providencia”. Dios ha dispuesto todo lo necesario para la vida del hombre; por consiguiente, la técnica y el trabajo son un “lujo” originado por ese deseo perverso que lleva al hombre a traspasar los límites impuestos por los dioses y a hacerse a la mar para descubrir tierras desconocidas (*NdN* 76; *SZ* 13-16). Como en LUCRECIO –o luego ROUSSEAU o PASCAL–, la naturaleza humana se da como tal en el llamado “estado de naturaleza”. La entrada en el mundo cultural no pertenece a la esencia del hombre, sino que se debe a algún tipo de “pecado original” (*LT* 15; *SZ* 39 y ss.), normalmente de soberbia o rebeldía contra el estado de cosas establecido. Lo artificial “aparece así como una superposición sobre el plano fundamental de lo natural, y puede ser aislado mediante un procedimiento de «substracción»” (*LT* 14).

común al mundo griego lleva, en su contacto con la religiosidad estoica, al concepto teológico de *providentia*, y que éste revierte a su vez sobre aquel radicalizándolo y convirtiéndolo en teleología universal.

B. La realidad garantizada

“estaba todo en su sitio, lo de la tierra y el cielo”
Cuando yo era el niño dios, J. R. JIMÉNEZ

Éste es el tipo de realidad que se inaugura con la llegada del cristianismo. En la Edad Media se da una “transformación radical del concepto de ser” (*NuT* 463) al separarse el mundo de su fundamento (*oD* 53); en consecuencia, de la realidad como evidencia instantánea se pasa a la “realidad garantizada [*garantierte Realität*]” (*WbM* 19), esto es, al intento del cristianismo de llevar a cabo una labor de aseguramiento o “garantización” del cosmos, como ahora veremos. Aunque, dice Blumenberg, “no es fácil percibir, en la rigidez de las escuelas y esquemas mentales de la Edad Media, la turbación causada por el problema de la originalidad” (*BPU* 55), es posible detectar en ella la movilidad histórica del pensamiento.

Planteamiento de la cuestión

Como sabemos, la investigación ontológico-histórica de Blumenberg va a centrarse en analizar la existencia que se construye un cosmos. Las experiencias en que el Dasein percibe con más o menos radicalidad su contingencia, y por las que es movido a recuperar un ámbito de significatividad, llevan el título de “gnósticas”. En la historia del pensamiento occidental, hay dos momentos clave en que esta experiencia se presenta con fuerza: el paso de la Antigüedad¹⁸⁶ al cristianismo, y del cristianismo a la Modernidad. En cada uno de ellos, ese paso consiste en la superación del gnosticismo. La superación cristiana, como vamos a ver, se presenta como insuficiente; se hace necesaria una última superación, encarnada por la filosofía de Blumenberg, que con ello se presenta como cumplidora de la “modernidad”.

El gnosticismo representa una novedad respecto de la comprensión griega del cosmos: éste es malo, se quiebra la confianza fundamental con el mundo¹⁸⁷. Frente a la metafísica

¹⁸⁶ Ya en la Antigüedad, como hemos tenido ocasión de comprobar, nos encontramos con experiencias de la hostilidad de la realidad, incluso en la expresión filosófica del cosmos que es la doctrina platónica. Sin embargo, “no es hasta la ruptura radical de la época sincrético-gnóstica cuando este suelo ontológico [se refiere en concreto al cosmos escéptico] pierde su capacidad de sostén” (*oD* 52)

¹⁸⁷ Como representa el mito gnóstico –siguiendo a HEIDEGGER (*Platons Lehre von der Wahrheit*, 1947, 25 y ss.)–, en el gnosticismo la metáfora de la luz se extiende a la cosmogénesis, que se entiende como el “drama” de una luz que huye del mundo (*LaM* 435; *LdN* 332 y ss.). La luz platónica, que lo llenaba todo, se concentra en un polo situado en la trascendencia, mientras que la realidad en que vive el hombre queda entregada a las tinieblas. El hilemorfismo platónico y aristotélico se convierte en un dualismo, y los dos polos son mitificados (*Hy* 500): las Ideas se convierten en divinas, mientras que la materia queda demonizada (*LdN* 140). El hombre vive en la caverna del engaño, de la que ha de escapar para volver a la luz. Toda iluminación de este mundo equivale a una degradación de la luz eterna (*LaM* 434). Al mismo tiempo, junto a la luz sustancial, el hombre

antigua, que pensaba que el mal era un no-ser, el gnosticismo le da un lugar en el ser. De ahí que la única teodicea que considera posible es la deshacerse del mundo. El cristianismo acepta la existencia del mal en el mundo, pero se esfuerza por asegurar su pervivencia, porque le va en ello su concepto de un único Dios, que es, al mismo tiempo, Creador y Salvador. El mundo no merece ser destruido porque es bueno, ya que ha salido de las manos de un único Dios bueno y omnipotente. Aparte de trasladar el dualismo de los dos dioses al de Dios y diablo¹⁸⁸ (cf s7), con san AGUSTÍN el cristianismo carga la realidad fáctica del mal sobre el hombre. Sin embargo, de este modo, la libertad se convierte en un mal y Dios, que es el Creador de la libertad, deja ver al fin su verdadero rostro de demiurgo gnóstico.

La tesis de Blumenberg, a nuestro modo de ver, es que, en la medida en que el cristianismo afirma la existencia de una “exterioridad trascendente” (oD 53), es decir, la separación entre el mundo y su fundamento, contiene de modo potencial la condena del mundo. El cristianismo nacería con un elemento “gnóstico” –en sentido amplio– en su núcleo, que afloraría siglos más tarde siguiendo el curso de una estricta lógica de las ideas. El objetivo de este apartado es seguir con Blumenberg la evolución del pensamiento medieval hasta su desembocadura en la idea de Dios tal y como fue propuesta por el nominalismo, esto es, como una reedición del dios gnóstico. Esto exigió –puesto que, como dijimos, el hombre ha de andarse construyendo siempre un mundo habitable– una “segunda superación de la gnosis”, que es lo que Blumenberg llama Modernidad. Para Blumenberg, ésta es la definitiva, ya que consiste en la afirmación de un mundo cuyo fundamento le es inmanente: la acción creadora del mismo hombre.

encuentra dentro de sí otra luz, la de su espíritu o *pneuma*, reliquia de su verdadero ser en la luz, que ha de seguir de vuelta a través de un conocimiento que es *re-conocimiento* o anámnesis. La *eudaimonia* griega se transforma así en salvación (oD 56). La trascendencia y, al mismo tiempo, la “interiorización (*Verinnerlichung*)” de la luz platónica en el mundo –aspectos cuya conjunción da lugar a la “historia” de la luz–, “marcan el giro del uso metafórico al uso metafísico de esta imagen” (LaM 438).

¹⁸⁸ Véase también FREUD, “Neurosis demoníaca”, en *Psicoanálisis aplicado*, en *Obras completas*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires 1943.

Cristianismo: afirmación del cosmos y gnosticismo soterrado

1. Los primeros siglos

Cristianismo y escatología

El origen del cristianismo explica, para Blumenberg, por qué pudo acoger corrientes gnósticas en su seno. Blumenberg está de acuerdo con la tesis de Martin WERNER¹⁸⁹ – propuesta por los teólogos Johannes WEIß y Albert SCHWEITZER– del “origen del cristianismo a partir de la apocalíptica del judaísmo tardío, y de la unidad interna de la doctrina de Jesús como una proclamación mesiánico-escatológica” (*EuR* 103). Como dice JONAS, el cristianismo primitivo hay que verlo inserto en la corriente de las religiones helenísticas, esto es, con un componente gnóstico importante, y no como algo nuevo que se enfrenta a su entorno helenístico (1964: 85).

La escatología judía está motivada por el afán de justificar a Dios una vez que las promesas de triunfo histórico hechas al pueblo de Israel han quedado, para los judíos, incumplidas. El cosmos y el tiempo (*eón*) presente han de ser aniquilados para que la victoria del pueblo de Israel tenga lugar en un nuevo *eón* más allá de la historia¹⁹⁰. Entre el antiguo y el nuevo tiempo existiría la más perfecta discontinuidad.

El cristianismo habría radicalizado esta postura al hacer inminente el fin del mundo tras la Resurrección de Jesucristo. Ante el retraso de la Parusía, el cristianismo ha de cambiar la estrategia de su teodicea y afirmar ahora la bondad del mundo, “salvar su antigua dignidad de cosmos en el sistema cristiano” (*LdN* 143). Este proceso de “des-escatologización [*Ent-Eschatologisierung*]”, dice Blumenberg, motivado por la decepción de una espera demasiado larga, se llevó a cabo de diversos modos. Por un lado, el “*sacramentalismo* que anticipaba el fin” (*EuR* 113). Por otro, la “*espiritualización alegórica*” (*EuR* 113) de san Pablo, y sobre todo de san Juan, que “interiorizaron” la escatología –se retrotrajo el acontecimiento salvífico del fin del mundo a la Muerte y Resurrección de Cristo como a su simbolización, de modo que la salvación ya había acontecido para el creyente¹⁹¹ (*LdN* 53)–. Por otro más, intentando recon-

¹⁸⁹ Cuyo libro (*Die Entstehung des christlichen Dogmas, problemgeschichtlich dargestellt*, Bern-Tübingen o. J. 1941, Paul Haupt – Katzmann-Verlag, XXI, 755 pags.) Blumenberg recensiona en *Epochenschwelle und Rezeption* (1957-8).

¹⁹⁰ En la medida en que la “salvación” de la espera escatológica es eso, “espera” de un mundo mejor, está al servicio de la eliminación de la experiencia de la finitud, puesto que acompasa el tiempo cósmico e histórico al de la conciencia individual: “aún puedo alcanzar a verlo”.

¹⁹¹ Este esquema pudo ser también acogido por el gnosticismo, que vio la Resurrección de Jesucristo como figura del proceso que cada uno había de llevar a cabo en sí mismo (*EuR* 103).

ciliar el Antiguo Testamento (que habla sobre la Creación) y el Nuevo (que habla sobre el fin de ésta), de lo cual son buenos ejemplos el discurso de san PABLO en el Areópago¹⁹² (*oD* 70; *KuR* 487), o el pasaje de su carta a los Romanos, donde afirma la posibilidad del conocimiento de Dios por la contemplación de la naturaleza¹⁹³.

La religión cristiana era –contra Carl SCHNEIDER¹⁹⁴, quien la considera el desarrollo normal de Grecia hacia la religión (*EuR* 95 y ss.)– un fenómeno totalmente nuevo (*BPU* 12). Por ello, para sobrevivir (*LdN* 144) necesitaba integrarse –“realizarse” (*KuR* 487; *AM* 388)– en la concepción de la realidad vigente¹⁹⁵ (*BPU* 13). Esa inserción en la realidad de su tiempo consistía principalmente en asimilarse a su filosofía, que en el mundo helenístico, para Blumenberg, “se había convertido en el modo en que se entendía la «realidad» como tal, en que uno podía relacionarse y remitirse a ella, y en que estaba determinado *cómo* había que hacerlo. Ante esta afirmación no hay que olvidar cuán amalgamadas estaban filosofía y retórica, y en cuanta medida se manifestaba la «realidad» en un ser-dicho válido” (*KuR* 487).

La facilidad con que fue acogido el cristianismo se debió a su carencia de una doctrina filosófica determinada. La posibilidad de su recepción “sólo podía darse de la mano de una «racionalización» del concepto cristiano de Dios, con la subordinación especulativa de la «voluntas» a la «ratio» divina” (*oD* 74). De este modo, el ser podía “ser apresado en verdades de validez apodíctica y, por tanto, entendido bajo la pretensión del conocimiento científico” –lo cual implicaba que también el mundo creado por Él “estaba completamente estructurado «esencialmente»” (*oD* 74), esto es, que se recuperaba el cosmos griego hecho imposible por la escatología–. En consecuencia, el Dios bíblico es interpretado con las categorías del pensamiento griego: la teología no sería más que la adaptación a la visión del mundo de

¹⁹² *Hechos de los apóstoles* 17, 16-34.

¹⁹³ A medida que desaparece la urgencia de la Parusía, la salvación se convierte en la historia de la actuación del Espíritu Santo en el mundo por medio de la Iglesia –esto es: por la comunidad de creyentes *en el mundo*, y movidos por el Espíritu Santo, que es el *Amor de Dios*–, o se vuelva la mirada a la Encarnación y vida oculta de Jesucristo –para Blumenberg, relatos incorporado tardíamente–, que presentan el acontecimiento salvífico como una historia intramundana –Dios es el “Hijo del hombre”–, y no como una intervención drástica que no tiene nada que ver con el mundo (*WbW* 45).

¹⁹⁴ Blumenberg recensiona el libro *Geistesgeschichte des antiken Christentums*, 2 vols., München 1954, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, LI, 743; XI, 424 pags.

¹⁹⁵ La posibilidad de que el mensaje cristiano, que, a pesar de todo, hablaba de un fin del mundo, fuera acogido, se debe a que “en la Antigüedad tardía, la gnosis y el neoplatonismo «chuparon», por medio del aumento de la trascendencia, el contenido de valor del cosmos, y prepararon así la base para todas las representaciones escatológicas de cualquier proveniencia” (*OP* 1662). Por otra parte, el sentimiento de decadencia presente en ese momento en el mundo griego –“la depotenciación de la «autarquía» del pensamiento consolidada en el «cosmos»” (*oD* 51)–, así como la crítica al politeísmo de la filosofía, facilitó en gran medida la asimilación del cristianismo (*KuR* 488): la fe entró en lugar de la razón (*LdN* 310-1), y lo que se proponía era un monoteísmo.

esa época¹⁹⁶ –siguiendo a OVERBECK¹⁹⁷, “un lujo” (*LdN* 132)–. La transformación de una pequeña secta judaica en una institución con un cuerpo doctrinal sólido tuvo que ver, en último término, con este desarrollo de una teología que, centrada en la defensa del mundo para defender a Dios, era en realidad una teodicea: “La construcción de la historia de la teología cristiana según el hilo conductor de la cuestión de la teodicea”, dice PANNENBERG, “constituye el nervio de la concepción de Blumenberg del origen de la Modernidad como posición contraria al absolutismo teológico” (1972: 119).

La asimilación de la visión del mundo helenística se hizo al compás de *crítica y recepción*¹⁹⁸. La crítica ya supone un suelo común sobre el que discutir con el adversario: ya no era la negación escatológica de la realidad de éste (*KuR* 486). “«Recepción» significa la afluencia de todo un mundo en la carencia originaria de mundo de una doctrina fundada en la escatología; «crítica» significa el conjunto de regulaciones que deberían mantener esta corriente al servicio de su funcionalidad”¹⁹⁹ (*KuR* 487).

El cosmos cristiano y la preparación del absolutismo teológico

En este proceso de “des-escatologización [*Enteschatologisierung*]” (*EuR* 104) surgen fricciones y dificultades entre la herencia judaica y la adaptación del cristianismo, especialmente en lo que que atañirá a la recepción de ARISTÓTELES (*KdV* 33). El recurso a la filosofía griega –que exige respuestas de tipo causal, cadenas argumentativas, etc.– para explicar las verdades de fe, produjo una “tendencia desatada a hacer preguntas y a creerse capaz de respuestas que no eran ni siquiera sospechables en los documentos fundantes del cristianismo” (*AM* 277-8). En la medida en que el cristianismo inaugura una comprensión de la realidad para Blumenberg completamente distinta, puede decir que la relación entre fe y razón constituye una nueva forma del problema de la doble verdad (*oD* 70).

El proceso de dogmatización teológico es, con HARNACK, de quien es deudor WERNER, la historia de los problemas que se originaron al intentar casar la filosofía antigua con la ex-

¹⁹⁶ Entre sus cometidos estarán “la elaboración de la doctrina sobre la creación por medio de la cosmología estoico-platónica, de la ética bíblica con la doctrina de las virtudes y deberes, de la doctrina bíblica de la salvación con el ideal filosófico de la eudaimonía, de la esperanza bíblica de la resurrección con la doctrina platónica de la inmortalidad del alma, etc.” (WILCKENS 1968: 131).

¹⁹⁷ F. OVERBECK, *Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie. Streit- und Friedenschrift*, Leipzig 1873, 10.

¹⁹⁸ CICERÓN, y en general el estocismo, por su defensa del cosmos, fueron bien recibidos por la Patrística (*dG* 33). Su escepticismo teórico encajaba bien con el presupuesto cristiano de que sólo hay que saber lo necesario para la salvación, como dicen ORÍGENES y san AMBROSIO (*CuV* 301-2).

¹⁹⁹ El método más usual de asimilación de la concepción de la realidad antigua fue el de la *inversión* (*EuR* 117), consistente en “atribuir a un contenido de la filosofía antigua aceptable desde el punto de vista cristiano, una influencia bíblica sobre su autor” (*KuR* 487; *LdT* 50).

pectativa del fin del mundo (*EuR* 101-3; *LdN* 83), la creación y la historia con la salvación y el juicio final (*LdN* 141), la *stoa* con la gnosis (*dG* 32). En la medida en que “la gnosis comprendió e hizo valer el nervio de la escatología del cristianismo primitivo: la salvación como liberación radical del mundo contra la tendencia a la mundanización de la Iglesia²⁰⁰” (*WILCKENS* 1968: 140), la historia del dogma será la de sus recaídas y luchas contra la gnosis²⁰¹ (*LdN* 143) –que acabará con la victoria de ésta y la consiguiente reacción, que significará el fin de la Edad Media–. Con JONAS, la gnosis habría estado siempre “impulsando la historia del dogma de la gran Iglesia, al exigirle «respuestas» a preguntas que ella misma había solucionado –o mejor: había eliminado– cómodamente, con «magnanimidad»” (*EuR* 105).

Como dice Blumenberg, en el único Dios de la teología cristiana está presente “la tensión entre interioridad y pensamiento cósmico, entre íntima conmoción y logos, entre el «amor Dei» en sentido agustiniano y la teología como ciencia, entre la comprensión sustancial del ser y la experiencia de la facticidad, entre la implicación de la fe y la distancia teórica” (*oD* 69). La nueva experiencia de la existencia que significa el cristianismo contiene una experiencia del sentido del ser (cosa que vamos a ver en el primer apartado de los que siguen), que, en la medida en que, como hemos dicho, es la primera experiencia de la contingencia radical, se convierte indefectiblemente en una experiencia de la *Übermächtigkeit* (segundo apartado), contra la que se dirige la elaboración dogmática.

Esta ambigüedad del cristianismo se refleja para Blumenberg, al igual que en la Antigüedad, en dos tipos de pensadores opuestos, los “optimistas” y los “pesimistas” (*OP*), según destaquen uno u otro aspecto. La línea platónica de la filosofía –representada por la escuela franciscana de san AGUSTÍN, san BUENAVENTURA, Duns ESCOTO y otros (cf STOELL-

²⁰⁰ La gnosis “cristiana” –cuyo máximo desafío, siguiendo a JONAS, es MARCIÓN– entiende que ser salvado equivale a ser liberado por Cristo del Dios del Antiguo Testamento (*EuR* 105-6; *Leg* 36). Yavhé resulta ser un démon maligno, sujeto a pasiones y racional como el hombre, que es su criatura, cuya alma ha encarcelado en un cuerpo sujeto a la enfermedad y a la muerte (*LdN* 128-9). El demiurgo se ha arrogado los derechos de un dios y ha establecido una Ley –la mosaica– cuyo cumplimiento es imposible. La naturaleza creada por él sólo nos muestra los atributos de su Creador, no del Ser Supremo, a cuyo conocimiento, por tanto, no se puede llegar por ésta (*ORBE* 1987: 18 y ss.): el Padre, Dios del Nuevo Testamento, que ha enviado a su Hijo, es espiritual e inaccesible.

²⁰¹ “La esencia de la historia de la fe cristiana es la intolerancia contra el primer artículo del Credo a favor del segundo” (*Räp* 21). La teología cristiana va a moverse, en el fondo, en la oposición entre el Antiguo y el Nuevo Testamento: “El cristianismo fue un puro encubrimiento del conflicto entre Padre e Hijo, entre partidarios del Hijo y partidarios del Padre” (*dS* 132; *Mp* 13; *AM* 581), o, dicho de otro modo, entre la justicia y la gracia (*KF* 555), como se ve, con WERNER, en los dos conceptos diferentes de Dios que subyacen a las disputas cristológico-trinitarias (*EuR* 105; *EmS* 51). El dogma de la Trinidad, por ejemplo, es para Blumenberg –por lo que tiene de énfasis en un solo Dios, y de eliminación del dualismo– un intento de neutralización del gnosticismo (*GROH* 1998: 176). La oposición entre el Padre y el Hijo la encontramos también en FREUD. Respecto al sacrificio de la Cruz, dice FREUD que “la doctrina principal era, en primer término, la reconciliación con Dios Padre, la expiación del pecado cometido contra Él; pero por otra parte, la relación entre los dos se manifestaba por el hecho de que el hijo, que había tomado sobre sí el pecado, iba a situarse al lado del Padre o, más propiamente, en el lugar del Padre. Brotado de una religión

GER 2000: 18)– haría más hincapié en la doctrina del hombre como “imagen y semejanza” de Dios (la expresión cristiana del *principio de homogeneidad*), considerando que el entendimiento humano es de la misma naturaleza –aunque de menor amplitud– que el divino. En cuanto a los aristotélicos –los dominicos: santo TOMÁS, la Escuela nominalista de París, etc.–, atienden más en cambio a la dificultad para conocer las obras de Dios²⁰².

a) El cosmos cristiano

La “cosmización” del cristianismo con las categorías griegas es posible porque ya en aquel se encuentra una vivencia del sentido del ser. En primer lugar, el Dios bíblico es un Dios garante del cosmos, que considera su Creación “buena”, es decir, no merecedora de destrucción. Si bien es el Dios del Diluvio, es también el que promete no volver a hacerlo, y el que sella una Alianza definitiva con Abraham: es decir, un Dios que “se aviene a razones”, en el que la Voluntad –como pretende la elaboración teológica– queda sometida a la razón²⁰³. De este modo, el acto creador “dota a lo existente de la más poderosa de las justificaciones: la de la voluntad de su Dios” (*dS* 49).

En segundo lugar, la creación de la nada y la devaluación cristiana del mundo no llegan a originar la experiencia radical de la finitud, porque –con la terminología agustiniana– a la “*aversio ad creaturas*” le corresponde el “*amor Dei*”, el “cobijo (*Geborgenheit*)” del Amor de Dios, que es la doctrina de san Juan. La confianza en el ser, la *Grundbefindlichkeit* heideggeriana, se presenta bajo la forma del “estar poseído (*Ergriffenheit*)” por el amor de Dios (*BPU* 82). La “existencia protegida” (*BPU* 91) cristiana fundamenta la “legitimidad” de la pregunta por el sentido del ser en el contexto cristiano (*BPU* 88); más aún, la relación con el fundamento, en la medida en que tiene un carácter personal, da la felicidad de un modo más radi-

del Padre el cristianismo es una religión del hijo. No se ha podido zafar del destino de tener que eliminar al Padre” (*Moisés y la religión monoteísta*, Losada, Buenos Aires 1945, 158).

²⁰² Esto tiene relación, para Blumenberg, con el enfriamiento progresivo –inevitable por su carácter *quasi*-místico– de la intimidad del *amor Dei* con el correr del tiempo, que hace posible la adopción de la ontoteología aristotélica.

²⁰³ Ejemplo paradigmático de esto es la tesis de algunos filósofos medievales –Nicolás de CUSA, por ejemplo– por la que Dios crea el mundo de modo necesario. Esto representa la “traición” más flagrante contra el verdadero espíritu del mensaje cristiano.

cal que en PLATÓN²⁰⁴. El cristiano sabe que Dios *habla al* hombre –eso es la Revelación– y *con* el hombre, como dice la Revelación y la vivencia personal de la oración²⁰⁵.

Gracias a esa relación de intimidad con el fundamento, el cristianismo puede acoger todos los elementos cosmistas que veíamos en la sección anterior. Por ejemplo, en el caso del **conocimiento teórico**, postular incluso –aunque con restricciones muy varias, tanto entre platónicos como aristotélicos– una cognoscibilidad universal de la realidad más amplia que la platónica. “La tan cacareada «*adaequatio rei et intellectus*»”, dice Blumenberg, “no apunta principalmente a la adecuación categorial del acto de conocimiento al objeto de conocimiento, sino a su possibilitación fundamental” en la noción de “verdad ontológica”, que es “una «verdadera» relación originaria con el ser; es decir, una confianza y una apertura [*Erschlossenheit*] primarias del «sentido del ser»²⁰⁶” (*BPU* 91; *oD* 41). La Edad Media mantiene, transmitida por la patrística (por ejemplo, TERTULIANO), la imagen de la realidad que se impone (*PM* 24); pero, como hemos dicho, por don de Dios y no tanto por dotación natural del hombre: más bien, podemos decir que es Dios quien *la* impone.

Otro ejemplo es el de la adopción de la **cosmología** griega. El geocentrismo estoico “cuadra” con la comprensión del hombre como centro de la Creación del relato del *Génesis*, y con el nuevo optimismo hacia la “caverna del mundo” como lugar de la Encarnación (*KUW* 638; *LaM* 438) –aparte de como obra de Dios²⁰⁷–: el geocentrismo actuaría como una “acentuación cósmica del entero drama de la salvación” (*KdV* 17). Además, la unión de las ideas de Dios, hombre y universo físico que realiza, por ejemplo, Nicolás de CUSA, tiene la ventaja de posibilitar la argumentación racional de la fe –necesaria porque con la mundanización

²⁰⁴ La armonía cristiana entre la realidad y el hombre tiene, debido a ese carácter personal, dos rasgos específicos: la comunicación del Ser con el hombre es *voluntaria*; y esa comunicación le es otorgada al hombre como un *don* –ya sea como Revelación expresa o como luz interior del conocimiento–, mientras que el griego entiende que el hombre está dotado *por naturaleza* –por ser parte de la naturaleza– para el acceso –sea éste mayor o menor– a la realidad. Estos mismos rasgos, si se miran bien, conducirán al absolutismo teológico, porque la dependencia del hombre de un principio externo es todavía mayor que en los griegos.

²⁰⁵ Una manifestación de esto es que, en el primer cristianismo, no hay separación entre filosofía y teología, entre fe y razón, como muestra la inexistencia de pruebas sobre la existencia de Dios hasta bien entrada la Edad Media (*BPU* 13-14).

²⁰⁶ Al contrario que en PLATÓN –donde, a pesar de que el ser es luz, y se precisa por tanto del hombre, la primacía ontológica y óptica la mantiene el ser–, en san AGUSTÍN el hombre adquiere la “ejemplaridad ontológica” –que no la óptica, que sigue teniéndola Dios–, como se manifiesta, por ejemplo, en la que para Blumenberg es la correspondencia exacta del “sentido del ser” de HEIDEGGER: la doctrina medieval de los trascendentales (*KUW* 641), en la que el primer referente de la verdad y bondad no son el Entendimiento y Voluntad divinos, sino los humanos (*BPU* 90). Blumenberg equipara el concepto de ser de HEIDEGGER al de san BUENAVENTURA y san AGUSTÍN, porque en ellos es luz, esto es, “nada” de lo que hay. Esta luz es también de orden cognoscitivo; en san AGUSTÍN, “el conocimiento teórico sólo puede ser un «regreso» a la afección fundamental (...) La distancia teórica del «logos», a la que se tiende desde la conmoción inmediata, se sabe secundaria y fundada, sabe que no es el punto de partida ni el estado originario de la relación con la realidad” (*oD* 67).

²⁰⁷ Pero aquí la relación entre teología y teleología que veíamos en el estoicismo se ha invertido: el cristiano ya sabe por la Revelación que el hombre es la cúspide de la Creación, y por eso adopta a CICERÓN.

aparece el afán evangelizador–, de modo que el postulado de la visibilidad puede aplicarse también al ámbito de lo invisible (*KdV* 17)²⁰⁸.

Por otro lado, la Historia de la Salvación es el *tertium quid* de la unidad del tiempo cosmológico y el tiempo vital; para san AGUSTÍN, la creación del mundo, calculada a partir del Antiguo Testamento, tiene 5.000 años.

b) El absolutismo teológico

Al mismo tiempo, el Dios bíblico contiene los rasgos necesarios para que en el cristianismo aflore la experiencia blumenberguiana de la contingencia radical del Dasein.

El Dios bíblico, en tanto que, para Blumenberg, es un dios mítico, se caracteriza por la arbitrariedad, el apasionamiento o el capricho. Frente a la representación mecanicista del Dios aristotélico, el cristianismo introduce la idea de un Dios *personal*²⁰⁹, lo cual, para Blumenberg, significa sobre todo la posibilidad –que acaba realizándose– de la primacía de la voluntad sobre la razón o, dicho con otras palabras, de la existencia sobre la esencia: el Dios personal es con LACTANCIO –que aquí deja ver en qué punto el cristianismo está “más allá de la antigua ontología”–, “un ser que es tal como quiere ser, y porque quiere ser como es” (*KuR* 496).

Este aspecto originariamente cristiano dirige soterradamente la recepción de la filosofía griega, violentando el sentido de los términos –usados para hablar del Dios de los filósofos– al aplicarlos a una nueva experiencia del fundamento²¹⁰. Lo que resultará de este proceso es el concepto nominalista de Dios (cf *GIF* 110²¹¹), forma en que comparece para el Dasein la experiencia de la finitud. Como hemos señalado arriba, el peculiar ser de la razón filosófica convierte los contenidos míticos del cristianismo –que, como tales, no son “vinculantes”– en “dogmas”, es decir, los “toma en serio”. El dogma plantea unas “exigencias de realismo” (352) que las afirmaciones míticas de por sí no poseen, convirtiendo al Dios del Antiguo Testamento en un Dios con el que no se puede vivir.

²⁰⁸ Se ve que el geocentrismo del cosmos cristiano no tiene que ver con la tesis estoica de que el centro sea el mejor lugar del universo, pues Dios, el lugar de la verdad ontológica, no está en el centro, sino que es exterior (*dG* 234). El esquema que rige no es el de centro-exterior, sino el de arriba-abajo. Esto “hace posible, en buena medida, el éxito medieval de ARISTÓTELES” (*dG* 40) que tiene lugar entrada la Edad Media, y que convertirá el geocentrismo en una pieza clave de la cosmología cristiana, en la medida en que era inseparable de la física aristotélica.

²⁰⁹ Contra la opinión de Bruno SNELL de que la persona es un descubrimiento tardío de los griegos (*BPU* 53).

²¹⁰ Ya el concilio de Calcedonia, que representa para muchos la perfecta asimilación de la metafísica griega, constituiría, bajo la apariencia de la continuidad del lenguaje, un escándalo para cualquier pensador griego (*EuR* 97). Sólo hay que examinar, dice Blumenberg, la solución hipóstática al problema de la Encarnación –dos naturalezas y una sola persona de Cristo– para darse cuenta de que, para un griego –y aún todavía para un TERTULIANO–, el sujeto sólo puede ser la sustancia, no la persona (*EuR* 102).

²¹¹ “Singularität: das Mögliche, wenn nicht alles möglich sein darf”.

La filosofía griega proporciona los instrumentos conceptuales para “realizar”, en el sentido mencionado arriba (89), unos atributos metafísico-lógicos (*WbW* 43) que el Dios del mito bíblico puede acoger por su peculiaridad monoteísta: la omnipotencia y la trascendencia – que vienen a ser la esencia de la *Übermächtigkeit*, del “estar a merced”–.

En ningún mito politeísta el dios supremo posee esas características. Respecto a la trascendencia, frente al carácter absoluto del Dios bíblico, el dios supremo del panteón de los dioses se encuentra inserto en un orden que le abarca tanto a él, como a las demás deidades y cosas; no es absoluto en el sentido trascendente al mundo. Pertenece a él. Jugando con la filosofía de PLATÓN, dice Blumenberg que el dios supremo del mito lo es con “comparativo mitológico”, no ontológico; es decir, está sobre los demás entes del cosmos, pero no se diferencia esencialmente de éste en el orden del ser (*WbW* 43). Un aspecto de esta trascendencia del Dios bíblico es la “reserva (*Vorbehalt*)”, que será un elemento tan importante del concepto nominalista de Dios²¹².

Respecto a la omnipotencia, ésta no es una característica del dios politeísta, sino que su poder está limitado por el de los otros dioses. Esta diferencia se ve, dice Blumenberg, en que el dios del mito no bíblico actúa con “circunstancialidad [*Umständlichkeit*]” (*AM* 160), esto es, dando rodeos, sujeto a las circunstancias; al dios mítico –aunque parezca una perogrullada– le es inherente una “historia”, un mito. Por el contrario, no hay trabas para las “pasiones” (*LdN* 199) –esto es, la arbitrariedad– del Dios bíblico. Éste crea el mundo con una sola palabra (el concepto de la omnipotencia, dice Blumenberg, se desarrolla a partir de “la radicalización de la idea de Creación”, *WbW* 45-46); del mismo modo, puede volverlo a la nada inmediatamente²¹³, que es el sentido de la inminencia del fin del mundo en el cristianismo primitivo²¹⁴.

²¹² “El *eh 'yē'* de *Éxodo* 3,14, que es el nombre con que este verdadero *deus absconditus* responde a la pregunta de Moisés”, muestra “que no importa tanto el *conocimiento* del nombre, la iniciación en el misterio, como la *efectividad* de la invocación” (*EmS* 51). Es decir, en el mito la cosa no va tanto de conocer al dios, como de conjurarlo o llamarle.

²¹³ Pensada hasta el final, la omnipotencia “convierte la mera existencia del mundo, del que es fundamento, en algo superficial, ya que cada sujeto puede ser, desde el instante mismo de su origen, inmediatamente conducido por decreto a su felicidad definitiva. El mundo, por tanto, es la circunstancialidad *in nuce*” (*AM* 274). En el atributo de la omnipotencia está contenida, por tanto, la devaluación del mundo.

²¹⁴ Cabe aquí la objeción de que el Dios bíblico no es omnipotente en este sentido, en la medida en que el Antiguo Testamento es precisamente “Historia de la salvación”; es la objeción de PANNENBERG, FELLMANN y TAUBES (1971: 543 y ss.). Blumenberg responde que, aunque *de hecho* pueda haber acogido una “Historia de la salvación”, en la medida en que es un Dios mítico y monoteísta –esto es, arbitrario y sin cortapisas–, lleva en sí la posibilidad de convertirse en el Dios del nominalismo. Sin embargo, me parece que, al ser el Dios bíblico el Dios de la Alianza, es cierto que esta posibilidad podría no haberse realizado, de no haberse producido su “desmitologización” por la metafísica griega. A favor de esto habla que los atributos del Dios bíblico no son tan “radicales” como los que resultan de su interpretación con categorías griegas. Por ejemplo, ni el Dios bíblico ni Jesucristo son omnisapientes –un atributo también metafísico, para Blumenberg (*WbW* 45)–, como se ve en el relato del *Génesis* –puesto de relieve por MARCIÓN para mostrar que el Creador no es Dios (ORBE 1987: 19)–, donde se relata que

Se ve así que las categorías griegas, al ser aplicadas a este Dios con la intención de salvar el cosmos, dan lugar –debido a esa ambivalencia del Dios cristiano– a un concepto de la divinidad absolutamente destructivo para el cosmos que les daba su razón de ser (*WbW* 45)²¹⁵. Es inocua la especulación sobre la omnipotencia del Motor inmóvil aristotélico, ya que éste –como los dioses de EPICURO– no se preocupan del hombre (*AM* 30 y ss.); no lo es la elaboración de la omnipotencia del Dios cristiano, cuya esencia es la Voluntad, con la ayuda de la metafísica griega. La historia de la teología es también, por tanto, la de la “des-cosmización (*Entkosmisierung*)” de la relación del hombre con la realidad, la de la caída en el gnosticismo.

La *Entkosmisierung* cristiana puede verse según el esquema que empleamos al hablar del cosmos de la filosofía platónica y aristotélica. En primer lugar, en lo referente a la **naturaleza**, su necesidad e intangibilidad quedan en entredicho por la noción de *creatio ex nihilo*²¹⁶ (*K* 1794). La eternidad del mundo –necesaria para ARISTÓTELES porque el pensamiento puro lo es precisamente por no tener ninguna relación con el mundo (*dG* 217)– es una de las tesis averroístas²¹⁷ que condena el “edicto de París” (1277) –que señala claramente, para Blumenberg, muchos de los puntos de fricción entre el espíritu genuinamente cristiano y la metafísica griega (*dG* 557)–, obra del obispo TEMPIER²¹⁸.

Al colocar una experiencia originaria de la facticidad en la Edad Media, quiere así salvarla de la “destrucción” heideggeriana, que considera que el de creación no es un concepto originario sino ya presente en la ontología griega, “pues el fundamento del ser no puede

Dios anda buscando a Adán en el Paraíso tras la caída, y esto sólo puede ser porque no sabe dónde está (*eF* 127); o cuando, según la interpretación marcionita del evangelio de san Mateo, se nos dice que Cristo no sabía ni el día ni la hora del fin del mundo (*WbW* 45).

²¹⁵ La historia, para Blumenberg, se hace a golpe de este tipo de contradicciones; vemos aquí una manifestación en el nivel histórico de la contradicción ínsita al ser.

²¹⁶ Hemos dicho que el concepto cristiano de omnipotencia surge de la idea de creación de la nada, y ahora encontramos un refuerzo de esta tesis de Blumenberg: de no haber creación, la materia podría llegar a ocupar el lugar de oponente de Dios, originando un politeísmo.

²¹⁷ La adopción de la filosofía aristotélica va a ser, para los defensores del cristianismo “genuino” –esto es, según Blumenberg para la línea “voluntarista” de la teología–, la mayor “traición” al espíritu cristiano, ya que, con la introducción de las Ideas en el mundo, representa la inmanentización más perfecta del cosmos en el mundo griego.

²¹⁸ Las principales dificultades fueron planteadas por el concepto aristotélico de sustancia (*Sz* 456). El platonismo inmanente a la doctrina de las formas sustanciales “canonizó la naturaleza existente como la única posible” (*Leg* 58), cosa que no se avenía con el acto creador; sin embargo, los filósofos cristianos estuvieron siempre cerca de aceptar la eternidad del mundo (*Leg* 58), por ser la base de los argumentos de la existencia de Dios: no puede haber Motor sin movido. Las pruebas de la existencia de Dios tienen sentido para Blumenberg en un cosmos del tipo del griego, y mantienen su validez en el cristiano en la medida en que se escamotea el significado específico de la creación de la nada (*KdV* 50); así, la eternidad del mundo fue la “piedra de toque” (*KuS* 70) de la fidelidad al cristianismo. La Edad Media hubo de elegir entre la argumentación racional de la existencia de Dios, o ser fiel a sí misma (*AM* 36).

mostrarse por reducción a una procedencia²¹⁹. Blumenberg, en cambio, lo considera el lugar donde se ve la originariedad del pensamiento (STOELLGER 2000: 22). La noción de *creatio* es la condición de posibilidad del surgimiento de la experiencia de la historicidad: “La conciencia del mundo medieval está caracterizada por uno de los pocos conceptos originales que ha producido (...): la «contingencia» es la condición óptica de un mundo hecho de la nada y señalado para su fin, mantenido en la existencia sólo por Voluntad divina, que es medido por la idea de un ser necesario y que se muestra, con ello, indiferente a su existencia” (dG 168; K 1794). Así, la “cultura de la contingencia” que caracteriza nuestra época, que “se caracteriza por la idea fundamental de que lo que existe no tiene por qué existir necesariamente” (dS 49²²⁰), es propio de una “era poscristiana”.

El hombre se ve frente a un mundo cuya única razón de ser y de dejar de ser es el “*quia voluit*” de Dios; su mismo ser de “criatura” participa también de esta realidad. Esta experiencia de la finitud se irá sobreponiendo, andando el tiempo, a la del *amor Dei*, originando el Dios nominalista.

A la devaluación ontológica del mundo por la noción de *creatio* se le une la de la parusía. El lugar ocupado por el fin del mundo –esto es, por “ningun mundo”– en la comprensión escatológica del cristianismo primitivo se suaviza, con la mundanización de éste, en la importancia del “otro mundo” (LdN 53); sin embargo, “este mundo” queda igualmente devaluado ontológicamente, y sigue siendo el lugar de la tentación. La actitud genuinamente cristiana ha de ser, para san AGUSTÍN, la de una “*aversio ad creaturas*”, es decir, una negación del cosmos.

Por otro lado, la contingencia del mundo representa de por sí una problematización de su **conocimiento**. El postulado de la visibilidad, que es la concesión más absoluta al conocimiento teórico del cosmos, tiene para Blumenberg “un carácter pagano” (dG 731).

A la *creatio ex nihilo* se suman otros motivos. La oferta de plenitud –la “salvación” en el lenguaje cristiano– depende ahora de una realidad que se impone por sí misma en la Revelación, y que no tiene demasiado que ver con el conocimiento de la realidad natural como tal,

²¹⁹ *Sein und Zeit*, ed. de Max Niemeyer, Halle ⁵1941, §6, 24. Para HEIDEGGER, la idea de creación apunta a una interpretación del ser según la acción de *producir* algo, propia del trato con los entes a la mano; por tanto, una interpretación del ser desde lo ente y, por ello, común a Grecia y al cristianismo. Para Blumenberg, en cambio, la noción de *creatio* no entra dentro de las posibilidades de la metafísica griega. De las tres posibles formulaciones de la pregunta por el fundamento (*Grund*) –“de dónde” viene algo–: que algo es, cómo es y cómo se conoce, ARISTÓTELES sólo se pregunta por la segunda, es decir, por el proceso por el que se ha llegado a que algo sea como es: por el *devenir* (BPU 21; oD 47) –en parte, debido a que ARISTÓTELES acoge acriticamente la visión del cosmos griego, y su noción de movimiento es el de las cosas vivas, el del hacerse unas cosas a partir de otras (BPU 22). Es en el Antiguo Testamento donde aparece por vez primera el concepto de creación absoluta: Dios no es lo último a partir de lo que se originan las cosas, sino Quien hace todos los “a partir de”.

que queda, por tanto, relegado a un segundo plano. Además, el carácter reservado del Dios cristiano origina una comprensión de la verdad como *posesión*, cuyo dueño puede o no compartir; así explica LACTANCIO que los filósofos anteriores al cristianismo no hubieran llegado, con toda su sabiduría, a verdades más ciertas (*KuR* 481). Por otra parte, su omnipotencia e infinitud hacen que sea natural considerar que Su obra sobrepasa el entendimiento humano.

Por todo esto, la naturaleza pierde en el cristianismo “su propia y auténtica evidencia como realidad” (*WbM* 19) a favor de la *garantía* dada por un testigo absoluto, que es su Autor. El “edicto de París” se inscribe en este proceso de limitar las posibilidades cognoscitivas del hombre a favor de la trascendencia de Dios (*LdN* 405).

Es en el cristianismo, y en concreto con san AGUSTÍN, donde se forja definitivamente el concepto y reprobación de la *curiositas*. La anécdota de la caída de TALES se utiliza para mostrar que el astrónomo es alguien que se precipita, que por impaciencia se conforma con un objeto inferior a Dios: el conocimiento del mundo distrae al hombre de su verdadero fin (*LdT* 42 y ss.). Por ejemplo, TERTULIANO sustituye a la muchacha tracia por un egipcio –que pasaban por ser los más sabios, de los que los griegos habían aprendido todo–, que se ríe del filósofo milesio porque ha aspirado a algo que no es lo suficientemente alto (*LdT* 51).

Por tanto, el conocimiento más cierto y profundo es el que otorga al cristiano la Revelación, mientras que el del cosmos queda en entredicho: la verdad que se impone es la verdad revelada, mientras que el conocimiento del mundo es dificultoso y confuso; este esquema, con más o menos variaciones, es para Blumenberg lo auténticamente cristiano. La certeza la da el conocimiento transmitido por fe (*BPU* 14), lo cual se expresa con el sistema de metáforas del oído: el escuchar judeo-cristiano se opone al ver griego (*oD* 60 y ss.; *LaM* 442). La obediencia es la certeza más alta; esto, unido a la idea romana de *auctoritas*, da lugar, en la Edad Media, a “la posibilidad de una equivalencia de las instancias *ratio* y *auctoritas*” (*LaM* 443).

El peculiar “escepticismo” cristiano supone la aparición de una nueva imagen para representar la relación con la realidad: se trata de la *metáfora del libro*²²¹, referida al mundo²²²,

²²⁰ “Lo quizá perdido – *Sospecha de sinsentido*”.

²²¹ En el cosmos griego no hay libro del universo, ni el demiurgo “dice” nada (*Leg* 25 y ss.); lo único que hay es la “preparación” de una labor de análisis necesaria para que pueda surgir la metáfora del libro, como es la reducción de la realidad a últimos elementos –por ejemplo, en el atomismo de DEMÓCRITO–, que luego podrán identificarse como “letras” que, según una “gramática” –unas leyes–, originan la realidad (*Leg* 46). En la medida en que esta metáfora lo es de la contingencia de la realidad, es también una metáfora específicamente moderna. La metáfora de la luz, como se ve en los análisis de Blumenberg, sólo puede ofrecer una caracterización “negativa” de las épocas posteriores a la griega –en la forma de una disminución del

nacida por la importancia de la Biblia. La metáfora del libro está intrínsecamente unida a la representación de un Creador personal y trascendente²²³ (PM 20-30). Aunque la obra de la Encarnación y Redención lleva los pensadores cristianos a pensar que hay un único mundo (UK 47), la *creatio ex nihilo* implica la idea de los mundos posibles o posibilidad de otros mundos –algo totalmente ajeno al pensamiento griego, para el que la unicidad del mundo se derivaba de su plenitud–, porque procede de un Dios personal. Se quiere algo de entre diversas posibilidades dadas: la autolimitación de no crear todo lo que se puede supone una Voluntad (Leg 68). Si Dios puede hacer cualquier mundo y hace éste, es porque quiere “decir algo”: es decir, el carácter personal de Dios sólo puede expresarse en la metáfora del texto, que es aquello que no puede emanar –al contrario que la luz– de un modo mecánico o “natural”: “La producción de legibilidad es un fenómeno íntimamente conectado a la interpretación de lo real desde lo posible. Ya he señalado que la cualidad expresiva, fisiológica, sólo puede entenderse a partir de la significación que tiene lo que media en razón de la improbabilidad de que aparezca” (Leg 167).

Aunque en alguna ocasión –por ejemplo, en Nicolás de CUSA– pueda utilizarse para reivindicar un acceso directo a la realidad frente a la alambicada filosofía aristotélica²²⁴ y su uso nominalista, la metáfora expresa por su propia esencia la sustitución de la inmediatez del acceso platónico a la realidad, por la *mediación*²²⁵. El ser no se ofrece al conocimiento por sí mismo, sino a través de lo creado por él –se abre con ello la posibilidad de que puedan existir algo así como pruebas de la existencia de Dios–. En la utilización o rechazo de la metáfora del libro aprecia Blumenberg si un autor es fiel a la especificidad del cristianismo o, por el

brillo, o en el cambio de una fuente natural de la luz a una artificial–, pero no alcanza el núcleo de la diferencia, como sí lo hace la del libro.

²²² Lo novedoso es también que los pensadores cristianos son ahora conscientes de estar usando metáforas para hablar de la realidad. Se trata de una vuelta a la situación de duda de SÓCRATES y a su empleo de mitos. El mismo recurso a la metáfora indica ya una distancia cognoscitiva con la realidad, una certeza deficiente.

²²³ El cristianismo tiene una manera nueva de comprender la verdad respecto a los griegos: Dios conoce el mundo (verdad ontológica) porque la ha hecho. Es decir, inaugura la comprensión, tan decisiva para entender la Modernidad, de la verdad como *producto* (KuR 482). La metáfora del libro se encuentra dentro de este contexto.

²²⁴ De ahí que, más tarde, LICHTENBERG pueda tomarla con el *Werther* de GOETHE porque el personaje sale al campo a leer a Homero en vez de adquirir el conocimiento leyendo directamente del libro de la Naturaleza (Leg 212).

²²⁵ En primer lugar, porque lo escrito puede ser ya una forma derivada de lo que se ha oído, que a su vez es un modo de conocimiento indirecto. En segundo lugar, por el modelo de libro que le da origen, la Biblia: el conocimiento de un entendimiento creado, aunque sea directo, no puede proporcionar mayor certeza que la Revelación del Autor del universo; hay que pasar necesariamente por éste. De hecho si hasta san AGUSTÍN no aparece en los autores cristianos la metáfora del libro para representar la naturaleza, es porque todo lo que necesitamos saber del mundo relevante para nuestra salvación está ya en la Biblia; un “absolutismo del libro” (Leg 36) que se va superando a medida que se realiza la recepción de la filosofía helenística. Por último, porque la metáfora de la legibilidad supone que el mundo es signo de otra cosa (Leg 130). Con la creación de la nada desaparece aquella idea de una naturaleza que “se basta a sí misma [*Selbstgenugsamkeit*]” (NuT 463), porque era en sí misma ya su fundamento. La diferencia ontológica radical entre el fundamento y lo que existe, convierte el cosmos cristiano en *signo*

contrario, sigue siendo “griego”. La metáfora de la luz presenta un universo que *emana* de su fundamento, del que se diferencia, pero no “cualitativamente”; cosa incompatible con el universo cristiano, creado de la nada²²⁶ (*LaM* 439).

Otro aspecto muy interesante de la metáfora del libro es la nueva relación que establece entre conocimiento y tiempo, que “prepara” la eclosión de la conciencia histórica de la Modernidad²²⁷, en la medida en que no es lo mismo “lo que ha pasado [*Hinterlassenes*]” que “lo transmitido [*Überliefertes*]” (*oD* 123). El conocimiento por fe excluye por principio que el objeto esté presente, y así se introduce un nuevo elemento ajeno al mundo griego –al que el cristianismo, según Blumenberg, no hace justicia– en la comprensión del conocimiento: el de la historia, en este caso bajo la forma de la tradición; recordemos que, en el fondo, la *Torá* no era otra cosa.

En tercer lugar, la **existencia humana**, que era un “caso” del género “hombre”, colisiona con la nueva experiencia de la individualidad originada por la realidad de un fundamento personal del ser: tanto porque no es propio de la superabundancia de una Voluntad infinita hacer “moldes”, como porque la relación con el fundamento es de amor personal (*KdV* 33); el “edicto de París” denuncia la falsedad de la unidad del intelecto agente aristotélico, que negaba la inmortalidad personal. Para el griego, el individuo suponía un escándalo para la racionalidad, en el sentido de que, al ser la materia el principio individuador, era *stricto sensu* incomprensible; el tema del individuo fue obviado por ARISTÓTELES –posible y real son lo mismo noéticamente, sólo se diferencian sensiblemente (*BPU* 56)–. El objeto de conocimiento era la “esencia”, que era en lo que consistía propiamente la sustancia. La defensa del individuo alcanzó su virulencia en el siglo XIV, originando el movimiento del “humanismo” (*H* 243 y ss.), una “preparación” del valor concedido a la subjetividad en la época moderna (*BPU* 60).

La devaluación del cosmos, en cambio, supone una vuelta hacia la interioridad, privilegiando la experiencia interior sobre la realidad exterior²²⁸. Aunque la cuestión del individuo no

de su fundamento. La realidad radical es Dios; así como la palabra consiste en remitir a otra cosa, a su significado, así el mundo es un libro que remite a Dios.

²²⁶ La reconciliación de las dos concepciones de la realidad sólo es posible, como hace FILÓN, limitando la metáfora del libro a la realidad en *status viae*, mientras la luz queda reservada para el *status gloriae*, donde contemplaremos a Dios; lo cual va contra la herencia judaica del cristianismo, que afirma que a Dios no se le puede ver (*LaM* 442; *LdN* 326 y ss.).

²²⁷ Como dice también GEHLEN, la conciencia histórica “consiste, dicho brevemente, en la capacidad de ver un acontecimiento presente como haciendo época, es decir, con los ojos de las generaciones futuras (...) Esta capacidad nace con el surgimiento de la escritura egipcia” (1956: 258), aunque no se desarrolla hasta la Modernidad.

²²⁸ A pesar de esto, se sigue manteniendo la convicción griega de que “sólo el mundo puede, a través de su orden previo de entidades, darnos a conocer lo que es adecuado o inadecuado a este sí mismo, el lugar que le ayuda a alcanzar la plenitud o le hace errar su consecución. El conocimiento del cosmos es la implicación del postulado del conocimiento de sí” (*LdN* 290). En

tuvo tampoco en la Edad Media el peso debido, la nueva experiencia de la existencia cristiana se “cuela” por toda la discusión sobre la materia prima, la individuación, etc. (*BPU* 53). En la metafísica de san AGUSTÍN, por ejemplo, se pasa de mirar a la naturaleza para saber lo que es el hombre, a mirar la propia experiencia de sí, en la que uno se ve como independiente (*BPU* 54). Desde la experiencia interna no tiene sentido colocarse en un “lugar” en el sistema de las cosas según las características que se tienen, etc. A la interpretación de la realidad desde el modelo fijista de la sustancia, se le opone la del espíritu según la idea de *conversio* agustiniana; el mensaje cristiano pone el acento en una salvación extra-mundana, pues anuncia el fin de todas las sustancias. En la conversión, la realidad puede ser lo que no era y dejar de ser lo que era, sin perder su identidad, que es justo lo que no puede hacer una sustancia (*BPU* 63). La de san AGUSTÍN es, dice Blumenberg siguiendo a GILSON²²⁹, una “*metafísica de la conversión*” (*LaM* 441; *oD* 69). Éste será uno de los puntos conflictivos de la escuela franciscana, que pone de relieve la individualidad, contra la filosofía de cuño aristotélico (*Ind* 719-20).

Por otra parte, el cambio de la metáfora de la luz a la del libro señala a una transformación en las relaciones entre naturaleza y **técnica**, que es expresión de dos cosas. Una, del cambio –más profundo– en el **saber práctico**, en la concepción de la libertad, puesto que la técnica se puede considerar la libertad en acción. Hemos dicho antes que Dios se define principalmente por su omnipotencia, esto es, por su libertad ilimitada. Se abre así la posibilidad de que la libertad del hombre, hecho a imagen y semejanza de Dios, adquiera prioridad ontológica, como sucederá en la Modernidad²³⁰. Dos, de la idea de creación, que hace que la naturaleza pierda su carácter intangible, y que la acción productora ascienda en rango ontológico.

A esto se le une que la teleología física no es un lugar común ni cristiano ni medieval (*KuS* 65), aunque haya podido parecerlo al inicio de la recepción de la filosofía helenística, sino que hay una racionalización –esto es, un traslado de lo físico a lo racional– de la teleología del estoicismo (*Tlg* 675): el hombre no es el centro del universo porque éste ha sido

la Edad Media, éste no es “nunca el de una subjetividad individual, sino conocimiento de la naturaleza del ente y de sus necesidades, previamente dibujado antes de la dedicación a metas existenciales particulares” (*LdN* 290).

²²⁹ *Introduction à l'étude de St. Augustine*, París 1929, 399.

²³⁰ Lo cual se ve reforzado al forjarse la libertad cristiana en la época de las persecuciones (*KuR* 496): se entiende así como oposición al poder establecido, como derecho del individuo a mantener sus propias convicciones al margen del orden en que se encuentra –justo lo contrario del concepto antiguo, en el que la libertad se entendía dentro del orden cósmico –.

hecho para la *gloria Dei*²³¹. Esto convierte la naturaleza en algo que el hombre ha de manipular para poder vivir, es decir, refuerza la importancia del uso de la técnica en el mundo²³².

La extrañeza de la teleología universal estoica para el cristianismo está en relación con la poca importancia que la **cosmología** tiene, desde un punto de vista lógico, para el cristianismo. Si bien en la *stoa* el geocentrismo era señal del rango metafísico del hombre, en el medievo la teología, dice Blumenberg, “sabe demasiado” sobre el lugar del hombre en el mundo como para necesitar convertir la metafísica en topología. Si bien el cristianismo es principalmente geocentrista (93), esto no se debe, como hemos visto, a exigencias de una teleología universal.

Con estos aspectos de la devaluación del cosmos se ha puesto de relieve la cadencia gnóstica del cristianismo, que emergerá con fuerza, para Blumenberg, en el Dios nominalista.

2. San Agustín

Vamos a dedicar ahora una especial atención a esa figura de entre épocas –por la que Blumenberg manifiesta en repetidas ocasiones su admiración– que es san AGUSTÍN. Este Padre de la Iglesia es tan paradigmático de la concepción de la realidad cristiana, como PLATÓN lo era de la griega. Los autores medievales posteriores son explicados por Blumenberg con referencia a los puntos fundamentales descubiertos en san AGUSTÍN.

²³¹ Como vemos en LACTANCIO, “el principio de *teleología*, que al comienzo de la Modernidad se convirtió en el centro de casi todos los ataques contra la metafísica tradicional, cumple aquí precisamente la función de un principio crítico. Ésta podría expresarse así: depotenciación de la antigua dignidad metafísica del *cosmos* a favor de la distinción del *hombre* frente a cualquier otro ente, pero esto, a su vez, sólo con una intención teológica: en cuanto que el hombre es el único que puede ser «compañero» de un Dios que se entiende ahora de modo personal” (*KuR* 493). En esta primacía del hombre frente al cosmos aparece ya insinuada la cadencia a la antropología que significa la Modernidad. Como veremos más en detalle, sólo es preciso ahora que desaparezca Dios para que el hombre quede convertido en el centro del mundo.

²³² Se podría preguntar en qué medida la idea cristiana de *Providencia*, que intenta la reconciliación de los dos dioses del gnosticismo (*LdN* 41), no cumple la función de esa teleología universal estoica. Para Blumenberg, no es más que la traducción cristiana de que en el universo de CÍCERÓN todo sale natural (*KuS* 66); no es una noción auténticamente cristiana, como demuestra el hecho de que es “ajena al mundo de las representaciones bíblicas” (*LdN* 145), y que en el Nuevo Testamento tampoco aparece (*LdN* 48). Por eso no estamos –no podemos estar– ante una recepción “limpia” de CÍCERÓN (*kW* 56 y ss.) –el antignosticismo de la Patrística no la convierte en estoica, pues “es inadmisibles que el deseo de felicidad sea satisfecho en el mundo” (*dG* 39)–. Por ejemplo, san AMBROSIO interpreta la Providencia no tanto como que la naturaleza actúa a favor del hombre, sino más bien como el derecho del hombre a *dominar* la tierra, aunque en ese dominio sea todavía innecesaria la violencia técnica (*kUW* 638; *dG* 205) y no estemos todavía, por tanto, en la Modernidad. Esto no es óbice para que en autores como TERTULIANO, la idea de Providencia sea suficiente para mantener la condena de la técnica: ha de venir del adversario de Dios lo que no pertenece a la naturaleza, obra de Dios, pues, en palabras de TERTULIANO, “Dios no ha hecho lo que no ha querido, y no quiere lo que no ha hecho” (*NdN* 75). La Edad Media es una época tan poco técnica porque lo específicamente cristiano fue ocultado por la recepción de la filosofía antigua, y porque Blumenberg considera que en esta época se tiene la mirada puesta más en el allá que en el acá (*NuT* 465). Más en concreto, porque se considera el mal en el mundo es culpa del hombre, y eso le lleva a “resignarse” (*LdN* 149) con el estado del mundo.

En él se entrecruzan, debido en gran medida a su accidentada trayectoria vital, muchas corrientes de pensamiento, cosa que da lugar a contradicciones o ambigüedades que reflejan los de una época. La vida y la filosofía de san AGUSTÍN pueden considerarse una lucha contra el gnosticismo que profesó un día como maniqueo, y del que nunca consiguió –como auténtico cristiano que era– desembarazarse.

Con san AGUSTÍN se inicia el camino hacia la racionalización del principio estoico de la teleología universal (*dG* 535). Esto se percibe en su **cosmología**, en la que hay una variación de la comprensión del tiempo. San AGUSTÍN desvincula el “concepto de tiempo” del “concepto de medida del tiempo” (*dG* 533). El movimiento de la última esfera aristotélica deja de ser *el* tiempo del universo y su medida, y nace la posibilidad de que pueda haber varios tiempos. La constitución física del cosmos pierde así relevancia; la posición fáctica que el hombre ocupa en el universo se torna indiferente (*KuS* 67; *kUW* 641), de modo que el carácter teleológico del mundo se percibe propiamente sólo en la relación de apertura que éste guarda con el conocimiento.

En su defensa del cosmos contra el gnosticismo, considera san AGUSTÍN que su estructura y la del **entendimiento**, desde el punto de vista matemático (*VdN* 127), son iguales. San AGUSTÍN está impresionado, frente a las inexactitudes maniqueístas (*LdN* 360), por los resultados astronómicos de los “filósofos”, y afirma que el hombre participa, en este sentido, del Entendimiento divino. También en el gnosticismo existe –como un “resto platónico” (*Leg* 54)– la posibilidad de un conocimiento objetivo de la naturaleza (*LdN* 336 y ss.). Lo que hace el gnóstico es cambiar el *signo* de este conocimiento: no está unido a la plenitud, sino al contrario: con él el hombre no se hace similar a Dios, sino al démon creador, que le ha creado con una racionalidad similar a la suya. Por eso justifica san AGUSTÍN el ejercicio de la *astronomía* –aunque el más allá sea lo importante (*dG* 43)–, ya que para el gnosticismo las estrellas son “baratijas” con las que el démon mantiene encadenado al hombre en la caverna del cosmos. Además de que, con la regularidad de sus leyes, ofrece un atenuante de la contingencia provocada por la libertad de Dios, que en san AGUSTÍN se pone en primer plano (*CC* 120).

San AGUSTÍN utiliza, para su comprensión de la verdad, tanto la metáfora del libro de la naturaleza (*dG* 38) como la de la luz, cosa que le presenta como un autor ya cristiano, pero que aún no se ha desembarazado del mundo griego (*VdN* 105). Contra el gnosticismo, dirá que el mismo Dios ha escrito los dos libros, el de la Revelación y el de la naturaleza. Respecto a la metáfora de la luz, san AGUSTÍN habla de la existencia de dos luces, una increada, la Luz eterna, y otra creada, la del entendimiento humano que participa de aquella gracias a una iluminación interior (*LdN* 359). A pesar de utilizar esta metáfora, san AGUSTÍN evita cui-

dadosamente un lenguaje metafísico que tenga que ver con el “fluir” del emanatismo, lo cual negaría el concepto mismo de creación: vuelve a hacer de la luz una metáfora (*LaM* 440), y traslada –como PLOTINO– el drama cósmico del gnosticismo maniqueísta al ámbito de la conversión personal (*LaM* 441²³³; *LdN* 330 y ss.).

Sin embargo, en tanto que cristiano, para Blumenberg no podíamos estar en san AGUSTÍN ante una relación cognoscitiva fluida con el mundo. La realidad es completamente racional, pero no para el hombre, sino para Dios, que la ha hecho. El suyo no es un “verdadero conocimiento *humano* de la naturaleza²³⁴” (*Leg* 54), dice Blumenberg, porque el libro de la naturaleza ha de coexistir con la Biblia, que sigue teniendo la primacía. Como hemos dicho, el hombre no puede mirar directamente en la luz –cosa que sí le conceden los neoplatónicos–, sino que ve las cosas en la luz que las ilumina como desde detrás de su espalda (*LaM* 441). Así, san AGUSTÍN utiliza la filosofía contra las inexactitudes maniqueístas, pero sin dejarla el campo libre (*LdN* 360).

Su escepticismo está motivado biográficamente contra el gnosticismo (*LdN* 319). El mundo ha sido hecho “en la profundidad de Dios” (*Leg* 54), y las pretensiones gnósticas de conocimiento objetivo se deben a la arrogancia. Se podría decir que este escepticismo es la traducción al cristianismo gnóstico de la perversidad que el gnosticismo pagano atribuye al cosmos: para éste, se puede conocer, pero es una ilusión; para san AGUSTÍN, como hecho por Dios no puede ser malo, pero sí difícil de conocer y lugar de tentación (*kUW* 639; *LdN* 362). Aparte de la razón biográfica hay, sin embargo, una necesidad lógica: la idea de omnipotencia no es, para Blumenberg, compatible con un mundo de leyes y constantes (*LdN* 375-6): “la operación con el cuantificador universal es, por su parte, omnipotente; es capaz de explicar todo, pero precisamente por eso destruye cualquier posibilidad de una explicación” (*WbW* 45). En la astronomía practicada por el gnóstico, para san AGUSTÍN, el entendimiento pretende prescribir a la naturaleza sus leyes, y eso atenta contra la omnipotencia divina.

A san AGUSTÍN se debe la acuñación canónica del concepto de *curiosidad* (*PM* 26, n. 98; *SdP* 21) a partir de fuente muy diversas²³⁵. Para san AGUSTÍN, los objetos que más placer causan son los más difíciles, los que menos se ofrecen ellos mismos, de modo que la renuncia de la curiosidad supone una caracterización del mundo “como una esfera de inmediatez

²³³ Citando a HEIDEGGER: *Platons Lehre von der Wahrheit*, 1947, 25 y ss.

²³⁴ La cursiva es mía.

²³⁵ Como hemos dicho, el interdicto de la curiosidad ya empezó en el escepticismo de la Academia, continuando en el neoplatonismo, EPICURO, CICERÓN, SÉNECA, y en la Patrística –san AMBROSIO, ORÍGENES, ARNOBIO, san IRENEO, san CLEMENTE de

bloqueada y de una teleología antropocéntrica sólo parcial, con zonas ocultas y apartadas” (*LdN* 362). Sin embargo, no es exacto que la prohibición agustiniana de la curiosidad sea, como por ejemplo en san AMBROSIO, de tipo temático (*LdN* 325). Pudo serlo en un principio, pero evoluciona para referirse más bien al ámbito subjetivo que a un determinado ámbito de objetos que le estuviera vedado al hombre (*LdN* 358), aunque en algún momento –antes de las *Confesiones*– pudiera haberlo dado a entender así (*CuV* 296; *LdN* 365); esta “sutilidad” del pensamiento de san AGUSTÍN, sin embargo, no fue seguida por la tradición posterior. San AGUSTÍN no localiza la maldad de la curiosidad en un determinado objeto, como pueda ser el astronómico, ni en la insistencia auténticamente teórica en la exactitud y la comprobación, dice Blumenberg, sino solo en “el uso irreflexivo del entendimiento, que como tal equivale ya a negar el deber de agradecimiento por la condición de criatura”²³⁶ (*LdN* 361).

El paradigma de este tipo de saber que aparta al hombre de su fin es, para san AGUSTÍN, la *astronomía*. La precaución frente a ella no radica sólo en que se emplee tiempo en un saber superficial, sino también en que ese conocimiento, debido a la desproporción entre la cantidad de tiempo que requiere y la duración de la vida humana²³⁷, no puede aportar nada a la cuestión de la propia felicidad (*AA* 43). La relación entre *uti* (usar) y *frui* (disfrutar) representa esta postura (*LdN* 362). Según san AGUSTÍN, el cristiano debe usar del mundo y disfrutar de Dios, pero el curioso utiliza el mundo y a Dios para fomentar su vanidad (*LdN* 362). De ahí que el papel de las tentaciones sea recordarnos que aquí estamos sólo de paso (*KuS* 67).

Donde se percibe con más claridad, para Blumenberg, el gnosticismo agustiniano es en su comprensión de la **libertad** humana. Con ella, san AGUSTÍN es el primero en hacer justicia a la nueva comprensión cristiana de la existencia, aunque no la extiende a todo su pensamiento. Para san AGUSTÍN el mal ontológico no existe, es una privación de bien, y por

Alejandro, TERTULIANO, LACTANCIO–, para quienes, como vimos, la verdad no es tanto luz como un tesoro bien custodiado (*LdN* 339 y ss.; *AA* 53 y ss.; *CuV* 298 y ss.)

²³⁶ El mundo no lleva a la plenitud, como en la *stoa*, “sino que es seductor” (*LdN* 362), fuente de tentaciones que desvía al hombre de su fin; la perfección humana consiste más bien en proteger el espacio interior de la subjetividad, que en enriquecerlo por medio de la relación con el mundo (*PM* 25). San AGUSTÍN distingue entre *uti* y *frui*: se puede “usar” del mundo, pero no “disfrutar” de él; el objeto de disfrute es Dios. En la curiosidad, aunque el entendimiento no busca disfrutar del objeto, sí lo hace de su poder para conocerlo (*LdN* 361). Quien quiere conocer por conocer, antepone soberbiamente su propia satisfacción al conocimiento de Dios (*AA* 41), se cree capaz de penetrar el secreto de sus planes (*Leg* 54), y malgasta un tiempo precioso que debería emplear en su salvación (*LdN* 369). Reconocemos aquí el eco de CICERÓN, para quien no es admisible que el conocimiento distraiga al hombre de sus deberes (*LdN* 321-2). La *memoria* –como en el gnosticismo (*kUW* 639)– cumple la función de regular el trato del hombre con el mundo en vistas a su verdadera plenitud (*LdN* 366).

²³⁷ Encontramos aquí de nuevo la objeción de ARISTÓTELES al conocimiento astronómico. Se prefigura así una nueva relación entre conocimiento y tiempo, que representará un papel importantísimo en la Modernidad, donde aparece en toda su crudeza la desproporción entre tiempo de la vida y tiempo del mundo o, lo que es lo mismo, la indiferencia del conocimiento de la Naturaleza para la felicidad del hombre.

tanto no ha podido salir de las manos de Dios. La culpa del mal que haya en el mundo ha de tenerla la deficiencia de la libertad humana. Con ello, sale al paso de la concepción griega, para la que el mal también consiste en una privación pero, por la escasa “realidad” de la libertad, metafísicamente necesaria –lo cual, me parece, hace posible que en el neoplatonismo adquiera entidad propia–. Sin embargo, al tener que dar cuenta la libertad de *todo* el mal en el mundo, su responsabilidad alcanza tal magnitud que excede la capacidad de culpabilidad del hombre: la *masa damnata* ha debido ser predestinada a la condenación, el mal de san AGUSTÍN se vuelve tan necesario como el griego²³⁸. Sólo que, al haber un Dios creador, la culpa recae ahora sobre Él (*KuR* 494; *Db* 547).

Se revela así que el concepto de pecado en san AGUSTÍN es el resultado inmanente del cosmos dualista gnóstico (*KuR* 494), y la libertad no es un concepto antropológico o moral, sino condición para poder ser culpado: la nueva comprensión de la existencia vuelve a quedar oculta por la influencia del cosmos griego. La doctrina de la predestinación es “gnosis «traducida»” (*LdN* 149).

Es por ello que tampoco puede san AGUSTÍN hacerle justicia a la **técnica**. A esto se le une que tampoco su noción de Dios ha tomado la suficiente distancia del cosmos griego como para percibir la relevancia de su carácter “productor”. El concepto de omnipotencia todavía “no ha entrado en contacto con el de la infinitud²³⁹” (*NdN* 78; *LdN* 90). San AGUSTÍN pretende poder avenir las dos condiciones esenciales de la mimesis aristotélica –ejemplaridad y perfección– con el concepto de Creación, ya que no percibe “que la demostración de la vinculación del mundo a un acto de voluntad pone en entredicho la necesidad del mundo como exhaustiva realización del posible” (*NdN* 77). Aunque niegue el dualismo clásico de forma y materia prima a favor del monismo del acto creador *ex nihilo*, despojando así a la nada de toda la potencialidad aristotélica (*BPU* 25), el Dios de san AGUSTÍN no es más que la fusión de Ideas y demiurgo²⁴⁰.

²³⁸ Esto es también un intento de teodicea: para san AGUSTÍN, el hombre ha de dejar el mundo como está –“resignarse”–, con sus luces y sombras, ya que, si pudiera hacer algo para remediarlo, Dios tendría la culpa del actual estado de cosas: ha de mantenerse el antiguo “orden” o cosmos, por la función que cumple como teodicea.

²³⁹ Sólo poco a poco la característica de la infinitud irá adquiriendo un carácter positivo, posible sobre la base, dice Blumenberg, del desmantelamiento gnóstico del cosmos, por el que la finitud de éste se considera parte de una trampa (*EuR* 112).

²⁴⁰ En el concepto de *concreatio* y de *rationes seminales* intenta san AGUSTÍN unificar la fundación y la formación del mundo, el cristianismo y el mundo griego (*BPU* 25): lejos de determinar el qué de las cosas, Dios sólo hace que sean (*NdN* 78). Todo el mundo posible sigue siendo el que hay. Ni siquiera la controversia sobre la posibilidad de la salvación afecta a su metafísica. La discusión sobre lo posible se limita a la cuestión de la gracia, pero no es aplicado a la cosmología (*NdN* 80). Donde san AGUSTÍN habla del *creabile*, es siempre en el sentido aristotélico de la potencia identificada con la materia, de la indeterminación formal. De modo que la acción técnica sigue siendo imitación de la naturaleza, ya que ni el mismo Dios puede hacer algo nuevo, como se percibe claramente en su consideración de los milagros: Dios no suspende unas leyes que son su misma Voluntad, sino que sólo se trata de una variación en el conocimiento que tenemos de la Naturaleza (*LdN* 373 y ss.).

3. La Escolástica

El triunfo del aristotelismo –que, como hemos visto, fía menos en la realidad que el platonismo– favorece la deriva hacia aquel escepticismo ontológico de que hemos hablado (78), y que está representado, para Blumenberg, por el *nominalismo*. Como veremos, éste supone la culminación de la “des-cosmización” hasta el devaluamiento del cosmos (aristotélico) y con ello, por el rodeo del absolutismo teológico, un desplazamiento de la razón de ser de la realidad hacia el hombre en la Modernidad. O, lo que es lo mismo, el proceso del *declinamiento de la ontología a la antropología*.

Esta evolución tiene que ver con el alejamiento de la experiencia religiosa de san AGUSTÍN, que es sistematizada y pierde su fuerza vital (oD 71). El Dios de la teología medieval se parece cada vez más al Motor inmóvil (dG 234) –de ahí que surja la necesidad de dar demostraciones de su Existencia (oD 72)–. Se debilita así la base de esa confianza **cognoscitiva** y vital con el mundo. La aparición de las *Quaestiones disputatae* da fe de ese giro, al presentar la verdad como algo, no que se impone, sino que hay que defender en el contexto de un juicio.

Por otra parte, el acento en la maldad del mundo se traduce en una profundización en la doctrina del pecado original. Dios creó un Paraíso porque fuera de él no hay teleología física (kW 74; EuR 118; NuT 464). La traición originaria al propio ser y deber ser del hombre (la expulsión del Paraíso) le convirtió en un ser que debía reparar la quiebra de su existencia con el trabajo: el hombre ha de llevar “una existencia **técnica**” desde la conciencia del “estar arrojado tras una expulsión” (NuT 464). Donde el hombre antiguo sólo tenía que dejarse llevar por la naturalidad (necesidad) de su relación con el cosmos, el autor medieval intuye que el hombre debe “armonizar libertad y necesidad” (NuT 464). La doctrina del pecado original agudiza la diferencia entre naturaleza y técnica que había consagrado el concepto de Creación de la nada (NuT 464).

La tensión entre los dos conceptos de Dios lleva poco a poco a una escisión de la teleología cósmica “en una ordenación teocéntrica y otra antropocéntrica de las esferas del universo” (dG 214). La verdad de fe se ajusta a la intuición del *amor Dei* y a la dependencia radical de su Poder, y presenta una realidad teocéntrica, en la que el atributo principal de Dios es la Voluntad. La verdad filosófica pretende mantener la vinculación de la divinidad con el cosmos en el mundo antiguo. Como hemos dicho, esto exige que el atributo principal de Dios sea el *logos*, el Entendimiento, y, a su vez, la estructura del mundo que habita el hombre antropocéntrica (como se ve en ARISTÓTELES o la Stoa). La sustitución de la Edad Media por la Modernidad puede explicarse, desde este punto de vista, como consecuencia de la

tensión irresoluble entre la verdad filosófica y la verdad de fe (*KdV* 15): el rechazo del Dios absoluto de la fe tiene la forma de la “inmersión” en un mundo adecuado a las posibilidades del hombre.

El enfriamiento creciente de la experiencia de fe posibilita el triunfo del aristotelismo en la Edad Media, una filosofía paradigmática de una divinidad “cosmista”. ARISTÓTELES es utilizado, como hemos indicado antes, para elaborar conceptualmente tanto el ámbito teológico como el teleológico que acabamos de mencionar (*LdN* 564-5). La teoría aristotélica del cielo se avenía bien con esta relación entre teología y teleología, y significó el abandono de la teleología de corte ciceroniano de la Patrística. En efecto, a la *trascendencia* divina (*KSN* 365; *dG* 216-7), que no permite la pregunta por un sentido *universal* del cosmos y por la relación del hombre con ese sentido (*KuS* 70; *kW* 21), se adecúa bien la trascendencia de lo supralunar en ARISTÓTELES²⁴¹. Por otro lado, tanto la *dependencia* de todas las cosas de su Creador (*kW* 18), como la demostración de su existencia (*kW* 16; *dG* 165), encuentran un apoyo racional adecuado en la física y cosmología aristotélicas, en concreto en la noción de “causalidad acompañante”, que veremos más adelante (134)²⁴². Además, la demolición de la escatología, con el peso creciente de la cuestión de la Encarnación, quiere presentar un Dios que ha de “dar rodeos” para llevar a cabo su Voluntad en el mundo. Esto conviene con la imposibilidad de la *actio in distans* –lo opuesto a la causalidad acompañante– dentro del cosmos aristotélico (*kW* 22). Por último, la doctrina sobre el pecado original cuadra con que el mundo sea para ARISTÓTELES el lugar ontológicamente más bajo (*dG* 167).

Como apuntamos más arriba (94), en este proceso la filosofía aristotélica sufre, por su contacto con las tesis cristianas, una suerte de “crítica constructiva” que “preparará” la posibilidad de un COPÉRNICO (132).

²⁴¹ Sin que llegue a admitirse como tal su división en dos mundos, ya que eso colocaría a las estrellas por encima del hombre. El principio de la homogeneidad del universo se aviene bien con el cristianismo, en la medida en que la contingencia producida por el acto creador hace todo homogéneo (*AA* 43; *LdN* 368).

²⁴² El principio aristotélico de que todo lo que se mueve está siendo movido actualmente por otro, es decir, que la causa acompaña simultáneamente al efecto, da lugar al concepto de *creatio continua* (*kW* 19), que adquirirá un significado terrible para la Modernidad.

Santo TOMÁS

La doble ordenación del universo cristiano explicaría, para Blumenberg, que estén vigentes en la Escolástica al mismo tiempo la exigencia de un saber riguroso y la incertidumbre **cognoscitiva**, como ve Blumenberg, por ejemplo, en la distinción tomista entre lo natural y lo sobrenatural (*KdV* 15, 43; *oD* 72). La doble verdad en santo TOMÁS también se percibe en su oposición entre el concepto de Dios –al que sólo se puede llegar por analogía negativa con las cosas sensibles– y la demostración de su Existencia, de la que sí es capaz el conocimiento. Para el primero no existe *ratio sufficiens*, por lo que no es posible, por ejemplo, la demostración de la Trinidad de san AGUSTÍN; y tampoco la hay para el conocimiento de los cuerpos celestes o astronomía (*LdN* 231-2).

El conocimiento natural, sin embargo, sí admite certezas firmes. Remitiéndose al pasaje de la carta a los Romanos mencionada antes, santo TOMÁS eleva la primera frase de la *Metafísica* a un principio de la escolástica. Incluso en contacto con la cuestión del pecado original, es decir, con el mundo como lugar de seducción, esta confianza cognoscitiva no se pierde. La *curiosidad* no es temática sino cuestión, como en san AGUSTÍN –con quien comparte por ello la repulsa del gnosticismo, en su caso gracias a la influencia de ARISTÓTELES–, de actitud: el hombre sentiría tristeza de no poder ser como Dios, y la curiosidad sería su sustituto (*LdN* 384-91). La actitud intelectual buena (el *studium*) es un término medio entre querer conocer demasiado, y el poco esfuerzo que la parte corporal pone –por el pecado original– en perseguir el objeto de conocimiento; no se trata, como en san AGUSTÍN, de que el entendimiento se crea desligado de Dios, sino que no llega hasta las últimas consecuencias en el estudio de los objetos, hasta su origen, que es Dios (*LdN* 387). Una señal de que santo TOMÁS cree en la posibilidad de un saber cierto y riguroso es que no utiliza la metáfora del libro de la naturaleza ni, en general, ninguna metáfora²⁴³.

La posibilidad de un conocimiento riguroso en lo natural no significa, por tanto, una teleología universal. Ésta tiene que ver con Dios, no con el hombre. El universo y el hombre están hechos para la *gloria Dei*: son sólo un rodeo de la autosatisfacción del Motor Inmóvil (*KuS* 72-3). Esto hace que tampoco en lo natural haya una teleología tan acusada como en el estoicismo. De ahí que, a pesar de que santo TOMÁS no percibe la radicalidad del acto de la Creación –continúa en el esquema cósmico cuando intenta equipararlo al movimiento del

²⁴³ Aunque se apunta la necesidad de la metáfora para el conocimiento, la fuerte vinculación a ARISTÓTELES no deja espacio para ella. Su uso estaría justificado como mero vehículo del que por definición “se puede prescindir” (*PM* 52), ya que sólo

Motor Inmóvil (*BPU* 29)–, sí otorga una cierta especificidad anti-cósmica a la obra humana: sin llegar a la oposición entre naturaleza y **técnica** de la Modernidad, la imitación de la naturaleza es tarea de ella misma, mientras que los productos humanos lo son sólo del arte (*NdN* 84). La teleología respecto del hombre se limita a lo artificial (*KuS* 71; *dG* 223).

Por otro lado, el geocentrismo ocupa un lugar muy importante en la **cosmología** tomista. Como hemos visto, no por las mismas razones que en los estoicos –ya que la teología escolástica ha aceptado la invitación de san AGUSTÍN a considerar indiferente para su dignidad el lugar cosmológico del hombre (*kUW* 639; *kW* 75)–, sino por exigencias de la filosofía aristotélica. Como veremos enseguida, se entiende así que la Modernidad comenzara simbólicamente con el abandono del geocentrismo, porque dejaba atrás con él la física que servía de soporte al absolutismo teológico.

La línea platónica

La escuela franciscana, más vinculada a PLATÓN y san AGUSTÍN, mostrará, más fiel a la experiencia originaria del *amor Dei*, una mayor seguridad en las posibilidades de la razón. Este espíritu dará lugar a un nuevo modelo de conocimiento cuando entre en contacto con la filosofía aristotélica en el nominalismo.

San BUENAVENTURA hace posesor al sujeto de una luz interior que se corresponde con la luz o apertura originaria de la realidad (*LaM* 444). También utiliza la metáfora del libro, para decir que el libro de la Revelación fue necesario sólo por el pecado original. En él, la metáfora de la legibilidad apostará por la inmediatez del objeto de conocimiento, ya que leemos en un texto que Dios ha escrito de su puño y letra, oponiéndose a la física aristotélica, que permite un acceso muy restringido al Motor Inmóvil y sólo tras haber pasado por cada una de las esferas.

Por su parte, Duns SCOTO critica la teoría especular del **conocimiento** de ARISTÓTELES. Con la desaparición del fantasma –que constituía un paso necesario para ir “racionalizando” la realidad–, el conocimiento adquiere en él una cierta espontaneidad (*BPU* 45), y la realidad se vuelve más transparente al conocimiento (*BPU* 46), ya que esto exige la existencia de una intuición intelectual, no sólo sensible (*BPU* 47). Además, SCOTO elimina de la realidad la materia como irracionalidad (*BPU* 34), que pasa a tener entidad y correspondencia en una idea en Dios; la desaparición de lo que se resiste al conocimiento en la realidad hará

necesitamos de la sensibilidad en cuanto *viatores*; y como protección de la Sagrada Escritura frente a los que la atacan con un intelecto lleno de arrogancia.

posible que, en la Modernidad, HEGEL entienda el conocimiento como progreso (*BPU* 43-4)²⁴⁴.

Su tratamiento de la materia se encuadra en la línea de separar el ser como devenir cósmico del acto de la Creación (*BPU* 33), que ya había iniciado san BUENAVENTURA. Éste rehúsa interpretar la Creación según el modelo del Motor Inmóvil, pues considera que su mecanicismo oculta el carácter específico del acto voluntario de Dios (*BPU* 31), Quien quiere comunicarse al hombre mostrando en el mundo algo determinado de entre todos los posibles; la Naturaleza es sólo uno de los muchos modos en que Dios podría haberse expresado (*NdN* 86). Por otra parte, el mundo no puede ser eterno, dice san BUENAVENTURA, porque eso conllevaría un número infinito de efectos, que serían, por tanto, accidentales; pero en un Dios que es Padre *providente*, no hay lugar para la accidentalidad. Con san BUENAVENTURA el “concepto distorsionador” (*NdN* 81) de la voluntad irrumpe en la imagen clásica de Cosmos, preparando la noción absolutista de Dios.

4. El nominalismo y su Dios absolutista

A medida que el originario *pathos* religioso de la posición franciscana va desapareciendo, y entra en la elaboración intelectual de la Escolástica, se experimenta “una emancipación especulativa del momento voluntarista en el concepto de Dios. Lejos de la devoción vivida, la espontaneidad y carácter absoluto del poder divino son forzados conceptualmente, y la libertad divina se convierte en campo de pruebas para la audacia dialéctica” (*oD* 83). Si la teología anterior había hecho del Dios cristiano un Ser sujeto a razones –manifestado en el intento de conciliar los dos polos opuestos del “cuidado por la salvación (*Heilssorge*)” del hombre y el de la “reserva” divina–, ahora el nominalismo, junto con la mística y la *devotio* moderna, se dirigirá “contra esta praxis teórica”, acentuando unilateralmente ese segundo aspecto – y, por tanto, separándolo del otro– con “la «voluntarización» y violentamiento del lenguaje negativo [de la teología]” (*LdN* 565).

La noción nominalista de Dios

El nominalismo trabaja con el concepto de Dios que ha recibido después de su elaboración a lo largo de la Escolástica –un Ser trascendente y todopoderoso (omnisciente, ubicuo)–, del que han desaparecido las *razones* para esa preocupación por el hombre que era la apelación al *amor Dei*.

²⁴⁴ Esto ya estaba en los presupuestos cognoscitivos de san AGUSTÍN, aunque en este autor la racionalidad universal se limitara

Un buen modo de captar intuitivamente los rasgos básicos del Dios nominalista lo encontramos en la figura que KAFKA dibujó de su padre: “el destino de una época”, dice Blumenberg, “ha encontrado una extraordinaria expresión en una persona” (aV 284). Para el autor checo, el padre representa una fuerza de la que no se puede escapar, cuyo recuerdo le sigue a todas partes, y cuyos mandatos son incomprensibles. La noción voluntarista de Dios del nominalismo hace que el hombre esté a merced de un poder absoluto, que es, además, extraño al mundo, en tanto que totalmente trascendente y no vinculado necesariamente a su creación²⁴⁵. La *creatio continua*, basada en la física aristotélica, expresa y consagra su dependencia total de un Dios inaccesible a la razón humana.

El enfriamiento de la vivencia del amor de Dios es, me parece, causa necesaria, mas no suficiente, de esta derivación a posiciones gnósticas. El Dios nominalista puede llevar a un escepticismo ontológico no porque *quiera* engañarnos –cosa que difícilmente puede atribuirse al Dios cristiano–, sino porque su actuación escapa completamente a nuestras categorías; de suerte que incluso imputar a Dios la intención de engañarnos sería una antropologización. Nos encontramos ante el Dios-Padre de MARCIÓN. La pérdida de vigencia del atributo de su Bondad deja de ser *factum* para convertirse en el desarrollo de una lógica interna. Blumenberg no niega la bondad de Dios: “Ciertamente, Dios es «bueno»”, pero añade: “Sin embargo es, según la formulación de la primera meditación [cartesiana²⁴⁶], «soberanamente bueno»; este añadido convierte su Bondad en un predicado equívoco, incomprensible por completo para nosotros y, por ello, absolutamente inseguro” (KF 556)²⁴⁷. Así, no nos puede extrañar, como le pasa a STOELLGER, que Blumenberg no se acordara, en su caracterización del Dios nominalista, de la metafísica agustiniana (2000: 33; 36, n. 44).

El Dios nominalista no es exactamente el genio maligno, sino que “es «sólo» el Dios que *no* asegura al hombre no serlo” (LdN 208). Lo “normal” es que Dios haga las cosas guardando un orden que podemos conocer porque su Voluntad quiere ajustarse al modo

a Dios.

²⁴⁵ En primer lugar, el Dios todopoderoso y trascendente, asimilado al Motor inmóvil aristotélico, no tendría necesidad de crear un *mundo*. En segundo lugar, no tendría por qué haber creado *este* mundo, ya que ninguno agota el poder de Dios ni puede determinar su libertad; esto ha sido también un intento de teodicea, porque se quiere evitar una vinculación necesaria con un mundo en el que el mal está presente (LdN 215).

²⁴⁶ DESCARTES se mueve en la concepción de la realidad cristiana (WbM 19), como se ve en que su genio maléfico transparenta el Dios nominalista (VdN 104). El Dios de KANT, que une libertad y razón porque su libertad es la razón práctica, es un intento de sustituir a Éste por un Dios “razonable”: “DESCARTES había hecho de la bondad divina la garantía del entendimiento; KANT convierte el entendimiento en garantía de la bondad divina” (KF 558-9).

²⁴⁷ Blumenberg utiliza otra imagen –esta vez de SCHOPENHAUER– para describir al Dios “soberanamente bueno”. Dios sería como la luz del sol, a la que hay que dejar entrar hasta el último rincón, de la cual se depende totalmente para vivir, y a la que, “como a un benefactor demasiado efusivo” (VS 177), no se le puede mirar a los ojos. Esta metáfora nos remite inmediatamente a la luz del sol al término de la salida de la caverna, y nos anuncia la inversión del valor de ésta tras la Modernidad.

humano de hacer las cosas; es a lo que se refiere el concepto de *potentia ordinata*. Pero esto no quita que Dios pueda “saltarse” sus propias reglas cuando lo considere oportuno, porque de lo contrario no sería Dios. De modo que el Dios nominalista no es el genio maligno cartesiano, pero *filosóficamente* es como si lo fuera. La simple posibilidad de que Dios quiera, en algún momento, eliminar el orden del mundo basta para que, tarde o temprano, aflore la experiencia de la finitud, de la falta de control de las condiciones de nuestra existencia. Ante el Dios nominalista sólo cabe la certeza de la fe –que Blumenberg entiende como aceptación ciega de algo que se presenta como un hecho bruto–. El “*quia voluit*”²⁴⁸ con que san AGUSTÍN quiere defender la trascendencia divina constituye una facticidad muda para el conocimiento, ya que una explicación del tipo “porque sí” implica la falta de una razón suficiente (*NdN* 82). Sin embargo, para Blumenberg, la razón quiere llegar al soporte racional del hecho: pertenece a la esencia del entendimiento no conformarse con éste, sino buscar su fundamento (*WbM* 19; *VdN* 111). La facticidad supone un “escándalo racional”, por lo que el hombre se ve empujado a retomar el control de su situación en el mundo, que constituye el paso a la Modernidad²⁴⁹. Si no se había producido hasta entonces esta reacción (*WbM* 19), se debe a las ventajas proporcionadas hasta el momento un Dios garante al que unía una relación amorosa.

El sujeto

La reflexión nominalista significa la pérdida del carácter predilecto del hombre para Dios, que es lo que le otorgaba el lugar central en el universo cristiano. El atributo de la libertad divina exigía que ni siquiera el hombre podía ser un motivo para que Dios crease el mundo; además, está la afirmación nominalista de que para la Encarnación podría haber servido el cuerpo de cualquier animal. Pero la tesis más fuerte sobre la contingencia de la existencia humana queda expresada en la doctrina de la predestinación (*LdN* 171). A efectos de nuestra discusión, ésta expresa que –en la medida en que nuestra lógica no es la de Dios– no hay relación entre las obras y la salvación, entre verdad (en tanto que la acción lo es en y según las estructuras del mundo) y sentido.

Como sucederá en el ámbito del conocimiento, se produce una reacción a estas tesis por la que la existencia quiere recuperar la disposición sobre sí. De este modo, bajo la pre-

²⁴⁸ San AGUSTÍN, *De Genesi contra Manichaeos* I, 2, 4.

²⁴⁹ Esto explica por qué la *Selbstbehauptung* sólo se realizó por medio de uno de los dos elementos que constituían la unidad del horizonte de la realidad en san AGUSTÍN (*oD* 88), la fe y la razón –unidad que quedó expresada en su famoso *credo ut*

sión teológica, el sujeto humano “comienza a consolidarse” (*LdN* 225) en una posibilidad abierta precisamente por el cristianismo (n. 230): la de la **libertad** –en este caso concreto, libertad para no pecar–, que se entiende como la capacidad de oponerse al poder absoluto.

El mundo

La cesura establecida en la Escolástica entre las dos caras de Dios se manifiesta en el nominalismo en una agudización del hiato entre verdad de fe y verdad natural, entre teología y filosofía. Al radicalizarse el voluntarismo divino, la teleología del universo queda ya definitivamente circunscrita al “orden de la salvación”, reservada para los “elegidos”²⁵⁰. Este ámbito de la *potentia absoluta* – el de la Voluntad incondicionada de Dios– escapa a la competencia de la filosofía, que queda relegada, a partir de ahora, al campo de la *potentia ordinata*, es decir, al de la gestión habitual de la realidad por parte de Dios²⁵¹.

Como es sabido, la reflexión nominalista –en concreto, OCKAM– maneja la posibilidad de que la omnipotencia divina pueda hacer lo verdadero falso, y lo bueno malo, así como de que haya intuición de lo no-existente. Contra esta contingencia, y para salvar la veracidad de Dios, se recurre a “fórmulas pragmáticas” (*LdN* 223), como la del argumento pirrónico; por ejemplo, Gregorio de RÍMINI distinguirá sutilmente que nos engañamos al juzgar (el rojo existe), pero no al percibir (yo veo rojo)²⁵². Sin embargo, como hemos dicho, para Blumenberg el **entendimiento** no puede dejar de explorar, tarde o temprano, una posibilidad abierta. De ahí que el conocimiento de la naturaleza se convierta en algo poco fiable (*VdN* 103). Ésta comienza a concebirse como un “monólogo de Dios” (*kUW* 644; *KdV* 34-5), como un juego que Dios practica en solitario (*KuS* 73).

El nominalismo lleva hasta el extremo aquella negación de constantes en la realidad que estaba latente en san AGUSTÍN: la exuberancia creadora de la Omnipotencia no se aviene con la existencia de los esquemas repetitivos en que consisten los universales (*OuS* 45). La negación de éstos, y la consiguiente inferioridad del concepto con respecto a la realidad, se derivan de la noción de creación²⁵³ (*LdN* 169). En resumen, “el abandono del antiguo

intelligam (*oD* 65)–, el de la razón. La *Selbstbehauptung* por la fe, cuyo paradigma es para Blumenberg LUTERO, no podía tener éxito porque era precisamente la consagración del Dios nominalista.

²⁵⁰ Cosa que, en el fondo, es una radicalización de la idea de que Dios ha hecho al hombre y el universo para su propia gloria.

²⁵¹ Consecuencia de esto es que se han puesto las bases para la autonomización de la filosofía respecto de la teología (*LdN* 194).

²⁵² Una manifestación de esa libertad que comienza coger peso en el nominalismo.

²⁵³ MARQUARD describe esta incognoscibilidad como un “fin del mundo” y, por tanto, como un cumplimiento de la gnosis: “El nominalismo es la reanimación [...] de la gnosis: Dios [...] niega el mundo al negar todo lo que en él se opone a su libertad: así, sobre todo, los universales [...]. La negación de los universales es un suceso escatológico, por así decir un fin del mundo: el fin de la antigua cognoscibilidad del mundo” (1984: 33).

cosmos se cumplió en el instante en que la distinción entre posibilidad y realidad dejó de corresponderse con la de entendimiento y voluntad” (*LdN* 227), es decir, cuando el acto divino de voluntad no sólo se refería a la existencia del mundo, sino también a las verdades que rigen en ese mundo.

En esta situación, el nominalismo ha de empezar a establecer una nueva relación cognoscitiva con la realidad, que será el germen del tipo de conocimiento moderno. Tras haber aceptado el absolutismo teológico, surge la necesidad de acotar un campo de acción para el conocimiento²⁵⁴. El nominalista no se rebela abiertamente contra el Dios absoluto, sino que quiere rescatar –mediante la aplicación del principio de economía (*KSN* 350) proporcionado por el de no contradicción (*KdV* 53)– las leyes racionales que hayan quedado incólumes tras haber llevado hasta sus últimas consecuencias el principio de la Omnipotencia (*VdN* 104): “La autoafirmación del entendimiento contra el absolutismo teológico no se lleva a cabo, en un primer momento, dejando de cumplir unas obligaciones, sino por medio de la inversión subversiva de la función de los elementos teológicos” (*dG* 187).

La desconfianza radical hacia la realidad provoca una búsqueda de certezas o, dicho de otro modo, el escepticismo ontológico barre del campo al escepticismo cognoscitivo. Recordando la peculiaridad del escepticismo helenístico, dice Blumenberg que “el camino del escepticismo les estaba vedado a los nominalistas, precisamente porque habían destruido teológicamente esa instancia providencial” (*LdN* 223). Al no seguir garantizando Dios el conocimiento del mundo, la actitud del nominalista no puede ser escéptica –precisamente está en la base de las pretensiones cognoscitivas de la Ilustración– porque ha de recuperar la confianza con el mundo necesaria para desarrollar una vida humana.

De ahí que, en la medida en que esa confianza no viene del objeto, la certeza pasa de originarse en la relación entre entendimiento y cosa a hacerlo en la relación dentro del mismo entendimiento, entre éste y un objeto creado por él²⁵⁵. El sentido verdadero del conocimiento instaurado por el nominalismo no es ni siquiera, dice Blumenberg, la del interrogatorio a una naturaleza sentada ante el tribunal de la razón –ya que sus respuestas, por así decir, no son fiables–, sino la del *esbozo proyectivo*. La verdad no radica ya “en que Dios la *ha* hecho, sino en que el hombre podría hacerla” (*TuW* 115). Vimos que, ya con san BUENAVENTURA, se había introducido tanta luz en el sujeto, que se debilita aquello de san AGUSTÍN de “no

²⁵⁴ Aquí hunde sus raíces la autoafirmación (*Selbstbehauptung*) moderna.

²⁵⁵ La metáfora para el conocimiento ahora no es la del contemplador, sino la del actor (*KSN* 341), la de la primacía, no de la realidad, sino del sujeto.

puedes ser luz de ti mismo”. Ante la “reserva” (*KuS* 62) de Dios, los conceptos nominalistas son como una “red de conjeturas” arrojada sobre el “texto indescifrable” de la realidad, sobre “el abismo de la oscuridad del ser” (*KuS* 73).

Con el nominalismo, los conceptos dejan de ser copias de las cosas, como en ARISTÓTELES, para convertirse en *signos* suyos. A esto se ha podido llegar gracias a la crítica de Duns ESCOTO. De lo que se prescinde en la abstracción no es de la “materia”, porque ya no hay nada irracional en el objeto, sino del *modo* en que se da: existiendo en la realidad. Es decir, la existencia pasa a ser un “modo” (*BPU* 48), con lo que el concepto no “representa” algo, sino que lo “significa” (*BPU* 48). Se pueden sustituir números y palabras, y sus relaciones, por las cosas y sus relaciones (*WbM* 20). El principio de homogeneidad griego adopta un nuevo significado: el alma está hecha del mismo material que lo que conoce, porque ese material es producido por ella misma. El espíritu humano pierde su apertura respecto de las cosas y “se convierte en un principio creador de su propio instrumental simbólico” (*WbM* 20), disponible para cualquier formulación de datos objetivos; una confirmación significativa de esto es que a los geómetras e ingenieros se les empieza a llamar filósofos (*LT* 14).

Esta sustitución de las cosas por signos –movida por la necesidad de determinar un espacio de control de la realidad frente a la omnipotencia y trascendencia divinas: funciona en cualquier mundo posible–, resultará en la Modernidad en la *matematización*²⁵⁶ de la realidad y de su conocimiento (*KdV* 61). Consecuencia de ésta es la “materialización” de la realidad (*LdN* 184), a la que corresponde a su vez la “**tecnificación**”²⁵⁷ de la relación del hombre con la realidad o, como acabamos de decir, la sustitución del contemplador por el actor.

²⁵⁶ La matematización de la teoría del conocimiento, motivada por esta necesidad de escapar al absolutismo teológico, es “preparada” en el nominalismo por la reflexión sobre el cambio de intensidad de las cualidades. La metafísica aristotélica consideraba que una forma era inmutable, o dejaba de ser esa forma. Los intentos de explicación de la variación de intensidad –sobre todo, la “adición” y la “mezcla o solapamiento”– respetando al mismo tiempo este axioma, llevó a realizar analogías con la categoría de la cantidad (*VdN* 93-4). Las ventajas “evidentes” (*VdN* 94) de este tipo de explicación, a lo que hay que sumar la sustitución de la categoría de sustancia –que pasa a ocupar el lugar del nómeno kantiano– por la de cantidad a consecuencia de la doctrina de la transubstanciación (*VdN* 98, 107, 125), “prepararían” para Blumenberg la adopción posterior de este método y la matematización de la realidad, que en esta época es todavía sólo un caso más de analogía. La razón de que la Edad Media tardía considerase toda la realidad mensurable (*LdN* 418), es decir, tuviera las herramientas para la matematización del conocimiento, pero no hubiera llevado a cabo casi ninguna aplicación del método matemático (*VdN* 129; *LdN* 406 y ss.), se debe a que el nominalismo lleva, como hemos dicho, a su máxima expresión la dicotomía agustiniana entre la cognoscibilidad universal de la realidad, y el hecho de que ésta sólo es tal *para* Dios. Por un lado, la exigencia aristotélica de una ciencia perfecta encuentra su expresión en que Dios ha hecho todo cuantificable, y por tanto, accesible al conocimiento “en teoría” –cosa que convertirá la “inexactitud” de la *docta ignorantia* del CUSANO en una confesión de escepticismo (*VdN* 130)–. Al mismo tiempo, este concepto de Dios niega precisamente que el hombre pueda llevar a cabo esta posibilidad: el universo está hecho según número y medida, pero éstos son los *de* Dios (*LdN* 411). Sólo merecería el nombre de ciencia la contemplación de las cosas desde el punto de vista de Dios, cosa del todo imposible. La curiosidad de san AGUSTÍN, que era subjetiva, en el nominalismo –debido a las decepciones astronómicas de la época: los calendarios– ya se ha convertido en objetiva (*VdN* 127).

²⁵⁷ Con ello, se anticipa la importancia fundamental que la acción técnica cobrará en la Modernidad.

El espacio de libertad que gana el pensamiento frente a la abundancia de posibilidades de la Omnipotencia divina es el “*pensamiento hipotético*” (VdN 104; LdN 179), cuyos límites son marcados sólo por el principio de no contradicción (VdN 109; LdN 180), única barrera que, para el nominalista, Dios no puede saltarse. El nominalista se siente así libre para dar pábulo a la *curiosidad*²⁵⁸. Lo que la alta Escolástica había afirmado de las hipótesis astronómicas (KuS 61-2; LdN 229-33; dG 247 y ss.) –que el conocimiento que ofrecen no alcanza más que para la elaboración de los calendarios–, se dice ahora de todo el conocimiento natural²⁵⁹: lo que queda de este lado de la realidad no es medido por referencia a una verdad absoluta, y adquiere el carácter de lo verosímil (PM 94). La certeza de la verdad pertenece a la fe, la verosimilitud a la naturaleza, y la una es indiferente a la otra (PM 95). Se radicaliza la discordancia entre los dos libros, el de la Revelación y el de la Naturaleza, para el que sólo tenemos hipótesis (Leg 77).

La posibilidad de otros mundos, abierta por la omnipotencia divina, y la debilidad con que el carácter hipotético del conocimiento vincula al sujeto, abren el camino a un fenómeno nuevo, el de la “*experimentación mental*” (kUW 642; dG 498); la “libertad” de sus movimientos no debe engañar sobre el hecho de que nace de la perplejidad, de la necesidad de anticiparse a una realidad de la que no sabemos nada (LdN 229).

Por otro lado, la fijación al **geocentrismo** aristotélico va flexibilizándose gracias a la crítica de la Escuela de París, como veremos en el siguiente apartado. A esto coopera la subjetivización a que OCKAM somete el concepto aristotélico de tiempo (dG 565). El abandono de la cosmología aristotélica se manifiesta, por ejemplo, en la invención –por Nicolás de ORESME– de la metáfora del mecanismo del reloj para el universo, que arrincona la “causalidad acompañante” del cosmos aristotélico²⁶⁰.

La historia de la Edad Media es, como acabamos de ver, la de la radicalización del escepticismo ante la realidad y la llegada a un punto en que ese mismo escepticismo provoca una nueva afirmación del cosmos, con características muy particulares, como vamos a ver a continuación.

²⁵⁸ En un nivel más profundo, este principio de economía del entendimiento significa libertad también porque el entendimiento comienza a asumir un papel activo en el conocer. Como dice Juan de MIRECOURT, el “proceso cognoscitivo” no puede ser sólo pasivo, porque si lo fuera, dependería sólo de Dios. Al ser también activo, Dios necesita de nuestra cooperación (LdN 226).

²⁵⁹ A lo cual presta “justificación sistemática” la exterioridad del intelecto agente aristotélico (dG 216)

C. La Modernidad y la realidad como consistencia

*“No sabemos hace cuántos miles de años
el hombre se hizo por primera vez la pregunta
por el sentido de la vida. Pero sí sabemos
en qué momento –terriblemente cercano a nuestro
presente– perdió la respuesta a esta pregunta”*
A. KOESTLER

Como hemos dicho, la Modernidad nace como un intento, motivado por el miedo al Dios absoluto (*KdV* 28; *kUW* 641), de dar una respuesta nueva a ese “máximo de teología” (*VdN* 102) significado por el Dios nominalista. La Modernidad es, para Blumenberg, la superación definitiva de la gnosis²⁶¹. Entender la Modernidad como “auto-afirmación (*Selbstbehaftung*)” significa que es el hombre –y no un elemento extraño, como el Dios nominalista– el que da cuenta del sentido del mundo. La experiencia de la finitud se ha mostrado con toda su fuerza en la noción nominalista de Dios; habiéndose encargado el cristianismo de que no quede ya ningún otro dios al que recurrir, la Modernidad ha de entenderse como construcción de las condiciones de la propia existencia –de una “realidad consistente” en la que vivir–, sin dejar de ser consciente de su finitud, esto es, como existencia “que no dispone de sí misma”. Blumenberg considera que su filosofía es la realización de la Modernidad.

La Modernidad es afirmación del mundo tal cual es, o, expresado en el lenguaje de la teodicea, defensa de su “bondad”. Resumiendo lo dicho anteriormente, esa afirmación se dirige contra las *dos tesis* fundamentales del absolutismo teológico. Por un lado, que la Creación ya no es “«providente»” (*LdN* 151, 403). Por otro lado, la doctrina de la predestina-

²⁶⁰ Aunque surge originalmente porque “cumple las premisas del poder infinito mejor que un dominio ejercido continuamente, como está dibujado en la *conservatio*” (*SuB* 340), esta metáfora será usada por la Modernidad para expresar la independencia del universo del Dios nominalista.

²⁶¹ Hay que entender las tesis de Blumenberg en el contexto de su discusión con la obra *Die neue Wissenschaft* de Eric VOEGELIN (STOELLGER 2000: 413). Éste considera la Modernidad como el regreso del gnosticismo tras haber sido superado por la Edad Media. Para ello, argumenta que la Modernidad se caracteriza por albergar movimientos de cuño gnóstico, en la medida en que propugnan una revolución constante y utópica, como el liberalismo –cuya noción de progreso recoge la pretensión de una humanidad regida por la razón–, o el marxismo, con su paraíso comunista (*Die neue Wissenschaft*, 226-7). Blumenberg está de acuerdo con que sigue habiendo movimientos gnósticos en la Modernidad. Como hemos visto, el gnosticismo es una comprensión de la inestabilidad ontológica del hombre –aunque le dé una “solución” equivocada– que representa una reacción lógica ante la finitud y que, como tal, es inevitable. Pero la Modernidad, *como tal*, no significa otra cosa que rechazo de la gnosis. Este “como tal” es el criterio para distinguir lo que, para Blumenberg, es propiamente moderno, de lo que no lo es; entre esto último se encuentra, por ejemplo, la Ilustración que –como apuntamos anteriormente– mantiene una comprensión “cosmista” de la existencia.

Por otro lado, que sigan surgiendo movimientos gnósticos en la Modernidad –MARQUARD habla de la pervivencia de un “resto gnóstico” en la Modernidad bajo la forma de las filosofías revolucionarias de la historia, como la teología dialéctica de KIERKEGAARD –con su vuelta a la interiorización– y la filosofía dialéctica de MARX (1984: 35)– no significa sino que “la vida sigue”, aunque el pensamiento haya llegado a una situación “definitiva” –otra manifestación de la oposición entre pensamiento y vida–: esto es, que la *historia* no se detiene porque ya no haya más historia *de la filosofía*.

ción (*LdN* 403), el escándalo de la *massa damnata* (*WbW* 56). La mediatización a que, según Blumenberg, la teología somete al hombre “para” descargar a Dios de la responsabilidad por el mal en el mundo, hace que éste se rebele (*LdN* 200; cf WILCKENS 1968: 141), puesto que es injusto que el hombre cargue con una culpa tan desmedida que no puede responder de ella²⁶² (*LdN* 434).

En el origen de la Modernidad se encuentran cuatro tendencias de pensamiento fundamentales: el aristotelismo, el estoicismo, el nominalismo y el humanismo renacentista, con su fuerte carga platónica (*KSN* 342-3). Esta circunstancia convierte este proceso histórico en una maraña de ideas, influencias, malentendidos, etc., que Blumenberg consigue rastrear, en diálogo con autores como A. MAIER, E. DUBOIS-REYMOND, Hans JONAS, Gerhard RITTER, Pierre DUHEM, Ernst CASSIRER, E. GOLDBECK, etc., merced a un trabajo ímprobo. El hilo conductor de su investigación va a ser la figura de COPÉRNICO²⁶³, ya que la astronomía es, como estamos viendo a lo largo de nuestra exposición, un lugar paradigmático para mostrar la relación del hombre con la realidad²⁶⁴; por otro lado, la Modernidad se entiende a sí misma como un “giro copernicano”, dando a entender así que esta expresión contiene la peculiaridad de su autoafirmación.

En esta empresa de autoafirmación moderna podemos distinguir tres alternativas (*LdN* 204): el deísmo racionalista, la propuesta de Nicolás de CUSA, y el ateísmo hipotético, que es la que finalmente triunfa.

a) en el deísmo racionalista, Dios sigue siendo garante de la existencia del mundo y del hombre, pero no existe una relación de dependencia absoluta: desaparece la noción de *creatio continua* (*LdN* 247), cuya formulación por DESCARTES, para Blumenberg, era sólo el cabo de la historia de un concepto medieval. El deísmo se apropia de la metáfora del *reloj* del mundo: Dios le ha dado cuerda una sola vez al crearlo, y es tan perfecto que ya no precisa de más cuidados, es decir, de la intervención divina²⁶⁵.

²⁶² El cosmos cristiano se ha convertido, para Blumenberg, en un lugar agobiante, en el que hay “demasiado” sentido: la Modernidad nace del deseo de “una vida que se justificase por sí misma, que no requiriera un orden del mundo” (*dS* 114), “orden” que se refiere, sobre todo, a aquel aspecto del principio de homogeneidad que era la base del concepto de culpa, y que queda recogido en la expresión “será por algo” (*dS* 114), que conecta los acontecimientos mundanos con la cualidad moral del sujeto. La gran tarea de la Ilustración, para Blumenberg, ha sido la negación del infierno (*GzB* 206).

²⁶³ Véase el título de su conocido trabajo *Die Genesis der kopernikanischen Welt* (1975), donde el “mundo copernicano” equivale al universo moderno.

²⁶⁴ Recoge elementos fundamentales: la importancia del tiempo, la objetivación, la homogeneidad del universo, etc. (*kW* 11)

²⁶⁵ Éste es el fondo de la crítica ilustrada a los milagros (*LdN* 247).

El deísmo –que nace como “un acto de teodicea” (*dG* 307), protagonizado por el mismo COPÉRNICO²⁶⁶ entre otros, pero que quiere a la vez mantener a Dios en un estado inoperante– es, sin embargo, anacrónico, y hay que entenderlo, según creo, como un ateísmo hipotético imperfecto que aún no se ha desembarazado de la fe: el destino lógico de la autoafirmación contra el Dios nominalista es su desaparición del mundo del hombre, ya que “un Dios escondido, desde un punto de vista pragmático, es como si estuviera muerto” (*LdN* 404). Sin embargo, es lógico que constituyera un momento fundacional en el origen de la Modernidad (MARQUARD 1984: 34), ya que la pérdida de Dios que, siempre según Blumenberg, caracteriza la Modernidad, no podía suceder de la noche a la mañana. COPÉRNICO podría ser englobado en esta corriente.

b) Nicolás de CUSA²⁶⁷ vio el peligro que se le venía encima a la visión cristiana del mundo –tan unida a la edificación cosmológica aristotélica (*KdV* 13)–, tanto al percibir los cambios radicales de tipo astronómico que se estaban produciendo, y a los que él mismo contribuyó (*KdV* 10); como, según HUNDECK, por la humillación que suponía para el hombre el Dios nominalista. El CUSANO intenta una alternativa “medieval” a la *Selbstbehauptung* negadora de Dios elevando al hombre y al mundo al mismo tiempo que a Dios (*KdV* 28). Su objetivo era “unir el reconocimiento del incoartable dinamismo del afán de saber humano, con la humildad de la finitud, específica del Medievo” (*LdN* 416).

Nicolás de CUSA concede a la omnipotencia divina tanto como el nominalismo, pero no llega a sus mismas conclusiones. La *potentia* divina del CUSANO ya está unida a la idea de infinitud, por lo que, al contrario que en san AGUSTÍN, “se presentará la necesidad lógica de definir el *possibile* no ya a partir de la *potentia* (y de las ideas en ella implícitas), sino por el contrario, la *potentia* a partir del *possibile*” (*NdN* 82). El campo de la posibilidad se amplía infinitamente, sólo sujeto a las fronteras de la contradicción (*NdN* 82); el mundo finito no puede agotar la infinitud de la omnipotencia divina. Dios es *Possest*, que significa que es todo lo posible y que es puro Poder. La diferencia con el nominalismo es que las criaturas serían “contracciones” de ese Infinito que es Dios, más que formas que participaran de un

²⁶⁶ Intentos de teodicea son el de LEIBNIZ, o los de KANT y el idealismo alemán tras el “argumento” definitivo contra la idea de un Dios bueno y omnipotente que significó para la Ilustración, como ya dijimos, el terremoto de Lisboa (un ensayo el kantiano que repetía el de san AGUSTÍN y era, por tanto, de tipo gnóstico: “Dios (el Dios bueno) no era el Dios creador del mundo” (INCIARTE 1985: 92), ya que el responsable del estado del mundo son, para KANT, los hombres). La omisión de Dios en la ciencia moderna, dice Blumenberg, puede entenderse como teodicea: a Dios no se le hace responsable de nada (*SdP* 51).

²⁶⁷ En su caracterización del Cusano –y también de Giordano BRUNO– como figura fundamental para comprender la Modernidad, Blumenberg debe mucho a *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance* (Darmstadt ⁶1987) de CASSIRER. De este libro dice Gadamer (1968: 203) que queda superado en mucho por *Die Legitimität*.

acto de Ser supremo, lo cual otorga, tanto al mundo como al hombre, esa dignidad que podría haber constituido una alternativa aceptable a la Modernidad.

Hombre, mundo y Dios forman una única realidad –representable para Nicolás de CUSA por un triángulo–, en la cual se determinan mutuamente (*KdV* 10). Mundo y hombre son –cada uno a su modo, imagen de Dios– necesarios, no como en el nominalismo (*KdV* 65). Que el hombre no ocupe el centro del universo es, por otra parte, señal de ilimitación, y se convierte así en su mayor galardón²⁶⁸. Nicolás de CUSA quiso “construir una compensación humana y mundana al absolutismo teológico y al aumento de la trascendencia metafísica, para ganar así al sistema [medieval] una nueva consistencia” (*LdN* 199), intentando sanarlo desde su misma sustancia (*LdN* 581). A pesar de que el absolutismo divino y la necesidad del hombre y del mundo son lógicamente incompatibles²⁶⁹ –lo cual explica que la propuesta cusánica no constituyera una alternativa fuerte a la Modernidad–, la reflexión cusánica constituye un mojón en el estudio de la Modernidad, porque ya en él están presentes y se preparan numerosos conceptos modernos.

c) El ateísmo hipotético (*VdN* 102) es la alternativa propiamente moderna, que no puede afirmar sin más la relación de confianza con el mundo –esto es, regresar al cosmos–, ni echarle al hombre la culpa de su deficiencia, sino entender la relación del hombre con el mundo como autoafirmación ante una realidad incompleta. Para Blumenberg ya no hay vuelta atrás en este proceso (*BPU* 92). No se trata de una “decisión previa” (54) –como lo era la de la existencia humana por el cosmos–, sino de una *decepción* al “descubrir” la verdad. La apuesta por el sentido o su negación no son conceptos simétricos²⁷⁰.

²⁶⁸ El principio moderno de la homogeneidad es preparado también por el CUSANO –“la conversión de la Tierra en una estrella” (es “como el Sol”, *KdV* 21, 23)– conlleva la homogeneización de la estructura física del universo en su totalidad” (*LdN* 594)–, aunque él lo utilice para renovar la superioridad ontológica de la Tierra: todos los cuerpos en el universo son iguales, pero la Tierra vale más porque es el único cuerpo celeste que posee al hombre.

²⁶⁹ Esto plantea una contradicción, que Nicolás de CUSA intentará resolver sin conseguirlo: de un lado, el mundo como *deus creatus*, “la expresión máxima del concepto de plenitud del Creador y de su obra, de la que pretende decirse que no hubiera podido hacer nada más completo”; del otro, “la expresión máxima del concepto de potencia divina, del que pretende a su vez decirse que ninguna obra real de este Creador habría realizado todo lo que Éste habría podido hacer de grande y perfecto” (*NdN* 87).

²⁷⁰ Cabe preguntarse aquí cómo la negación del sentido del mundo puede ser algo “definitivo”, por tanto, algo que se descubre racionalmente –ontología de la historicidad– y, al mismo tiempo, tener un origen histórico en la noción del Dios nominalista: ¿por qué iba a tener entonces la negación del sentido más “verdad” que su afirmación? Lo único que se me ocurre es que el concepto nominalista de Dios pone al hombre en la tesitura de emplear su conocimiento en dominar un medio hostil –léase: la ciencia moderna–, y que al hacerlo se revela –fundamentalmente con la desproporción entre los dos tiempos– que el mundo, *realmente*, no se preocupa del hombre. En otro orden de cosas, en la medida en que el suceso histórico del Dios nominalista podía no haberse dado, Blumenberg está negando que el pensamiento guíe la historia, y con ello salvaguardando la libertad en la historia. El hecho histórico es sólo “ocasión” de un progreso de la conciencia, que podría no haber acontecido.

Esta tercera sección tiene dos epígrafes principales. El primero va a describir el “escepticismo ontológico” (78) y la forma en que se realiza contra él la *Selbstbehauptung*, cuyo fruto paradigmático es la ciencia moderna²⁷¹. De ahí que se dedique un apartado al origen de ésta en la astronomía de COPÉRNICO, y otro a los –a mi juicio– tres aspectos principales del nuevo universo moderno tal y como lo entiende Blumenberg: la noción de sistema, la noción de método científico y la tecnificación constitutiva de la realidad. El segundo cierra el capítulo poniendo de nuevo de relieve la tesis básica de la filosofía de Blumenberg: que ninguno de los dos polos de la distancia ontológica puede resolverse en el otro; lo cual, en el tema concreto que ha ocupado al primer epígrafe, significa que, si bien la ciencia presenta una realidad a-cosmista, es al mismo tiempo la forma en que el Dasein se construye un mundo habitable.

1. La ciencia natural y la autoafirmación: el principio de autoconservación

a) El escepticismo ontológico

“Recuerda: sólo te he prometido la verdad”
MATRIX

La Modernidad va a llevar a cumplimiento la relación entre verdad y felicidad que ya había empezado a ser problemática en el contexto del Dios nominalista (*NuT* 465).

La Modernidad caricaturiza la “ingenuidad” de la Edad Media, que creía en una verdad que se muestra fácilmente (*LaM* 445)²⁷². Con su reforma astronómica, COPÉRNICO establece un *hiato entre realidad y apariencia*, entre entendimiento y sensibilidad (*kUW* 642), que conlleva la negación del principio de visibilidad: *parece* que el sol sale, pero es la Tierra la que se mueve²⁷³.

²⁷¹ De ahí que todos los demás fenómenos culturales de la Modernidad tengan un “aire de familia” con ella.

²⁷² Por ejemplo, DESCARTES critica el valor de verdad de las “ocurrencias” (*PM* 31), o la del sentido común (*SdP* 56). La metáfora de la fuerza de la verdad (*dG* 453 y ss.) se transforma en aquella de la violencia que el hombre tiene que hacer para conquistarla. La calma que acompañaba a la contemplación griega se traslada al final del proceso por el que se ha llegado al conocimiento, que es una labor ardua (*CC* 115). Lo que da valor a la verdad, con HUME, es el esfuerzo del hombre por conseguirla (*LdN* 491). MONTAIGNE afirma que el hombre ha nacido para buscar la verdad, pero no para poseerla (*H* 282).

²⁷³ La duda sobre la suficiencia orgánica del hombre para acceder a la realidad –otro de cuyos aspectos es la discusión ilustrada sobre la cualidad y número de los sentidos humanos, si son o no suficientes, etc. (*H* 540 y ss.)– lleva a buscar al hombre moderno “el trasfondo invisible de lo visible” (*LdN* 434): se investiga lo que nos queda muy lejos, lo que es demasiado pequeño para verlo, lo que se encuentra en las profundidades de la Tierra. Ésta es la razón del desarrollo del telescopio y el microscopio. Se revela “el principio postcopernicano de la superficialidad del hombre” (*Leg* 214): el hombre es un “ser de superficie [*ein Wesen der Oberfläche*]” (*Leg* 216), la superficie que le muestran sus sentidos, el límite a la comprensión de aquellos que pertenecen a otras culturas exóticas (*LdN* 479) –el escepticismo moderno se fortalece con el contacto con otras

Esta grieta entre entendimiento y sensibilidad –que, como ya dijimos, es el principal aspecto de la pérdida del sentido del ser (*LW* 79)– se convertirá, fundamentalmente, en la de la *desproporción temporal* entre el tiempo del mundo y el tiempo de la vida: parece que las estrellas están inmóviles porque el tiempo necesario para captar su movimiento excede el de la vida humana. La infinitud del universo no fue percibida aún por COPÉRNICO, ni tampoco GALILEO –sujeto como estaba todavía a una representación finita del cosmos– se había atrevido a sacar las consecuencias del planteamiento heliocéntrico: si la Tierra da vueltas alrededor del sol, su distancia a las estrellas ha de ser infinita para que éstas den la impresión de no moverse. Es Giordano BRUNO, embargado por el “*pathos* de la infinitud”, quien afirma que, precisamente, la distancia es infinita; aunque esa infinitud no pasaba de ser retórica, si se compara con la que vendría tras el descubrimiento de la finitud de la velocidad de la luz (*UK* 9-12). La velocidad de la luz –que pasa de ser metáfora de la verdad a ser un obstáculo para ella (*LW* 182)– deja al descubierto los inconmensurables segmentos temporales (*LW* 175) que rigen en el universo. En esta “progresión copernicana” (152) las dos hojas de las “tijeras temporales” –el tiempo de la vida y el tiempo cósmico– se separan cada vez más²⁷⁴. La vida del hombre es un instante en la vida del Universo²⁷⁵.

Esto nos lleva a la diferencia esencial del escepticismo moderno respecto de los anteriores: no es sólo que no se pueda alcanzar “toda la verdad”, sino que se duda de que eso tenga algún sentido. Más aún: existe el convencimiento de que la “verdad desnuda” se *opone* a la felicidad (*PM* 56-7)²⁷⁶. La Modernidad ha sido caracterizada como “época de la sospecha”: Blumenberg ve en el genio maligno de DESCARTES –aunque no sea perfectamente moderno– el recelo ante un dios indiferente, o incluso envidioso, que “pudiera haber engañado y dejado en la estacada al hombre manipulando su anhelo de verdad y de felicidad” (*GzB* 182). Para LICHTENBERG –un hombre que quiere “pensar hasta sus últimas consecuencias el copernicanismo” (*Leg* 211)– la realidad está pensada “para engañar”²⁷⁷ (*Leg* 209); y D'ALAM-

visiones del mundo: viajes de Marco Polo, descubrimiento de América (*kW* 10)–... Pasada la primera euforia de las promesas cognoscitivas de la ciencia moderna, crece la sospecha de que no cabe una comprensión de la realidad sin residuos.

²⁷⁴ “El abrirse de las tijeras temporales” es el título del primer capítulo de *Lebenszeit und Weltzeit*.

²⁷⁵ También en el microplano del instante se da esa desproporción temporal entre el mundo y el hombre. La fisiología muestra que la velocidad de reacción de los órganos siempre se queda un poco por detrás del estímulo, que hay tramos temporales –de duración menor que un segundo– que no podemos captar: no hay un ajuste perfecto entre tiempo de la vida y tiempo del mundo (*LW* 282).

²⁷⁶ Los testimonios en este sentido son incontables; BAYLE (*Dictionnaire historique et critique*, 2ª ed. Amsterdam 1702, III 2581) dice que Dios no nos muestra toda la verdad porque es misericordioso (*LdN* 222); BACON, que demasiada verdad es mala para el hombre (*Vda* 32), NIETZSCHE que “el pensamiento es algo que mejor que no hubiera existido” (*OP* 1663; *LdN* 153).

²⁷⁷ La “superficialidad” constitutiva del hombre se interpreta así de modo negativo: “el mundo visible no es sólo un mínimo fragmento de la realidad física, sino que, desde un punto de vista cualitativo, es también sólo la mera fachada de esta realidad,

BERT afirma que el universo es una obra de “una oscuridad sublime”, cuyo Autor envía “rayos de esperanza (*Lichtblicke*)” al hombre para que éste se haga la ilusión de haberlo entendido todo (*LaM* 446)²⁷⁸.

Aunque estas afirmaciones revelan aún una vinculación a posiciones cosmistas –la realidad “pretende” engañar al hombre, es decir, aún habría que contar con una realidad que da respuestas a las preguntas fundamentales, aunque sean falsas–, el desarrollo mismo del conocimiento científico hace que se vaya pasando a un sinsentido auténticamente “moderno”, esto es, al “descubrimiento” (*BPU* 92) de la *indiferencia* de la realidad hacia la plenitud de la existencia humana. Al perderse el fundamento objetivo que era el cosmos, la *felicidad* se entiende –como ya se ve KANT (*phE* 175)– sólo desde el lado subjetivo y se vive, por tanto, como libertad bajo la forma de desvinculación de un orden previo. El universo “enmudece” y deja de mandar señales. En el campo metafórico de la legibilidad, la Modernidad comparará el universo a un libro en blanco: “Si el mundo había sido un comunicado del Creador a sus criaturas, la pérdida de esta función tuvo que dejar tras de sí el gesto vacío de significado, el mundo como libro sobre nada” (*Leg* 309) –al que corresponde la aparición del espacio vacío post-copernicano²⁷⁹–. El nacimiento de la ciencia *filológica*²⁸⁰ en esta época tiene que ver con que el acceso al libro de la naturaleza se ha restringido al experto (*Leg* 103).

A esto hay que añadir algo: esa indiferencia del tiempo cósmico hacia la existencia humana cobra tintes dramáticos cuando se considera que el *principio de entropía* muestra un universo que se aproxima a su “muerte térmica”, cuyo símbolo encuentra Blumenberg en el “silencio eterno” de los polos (*Vors* 53). Con LEONARDO, al mundo le da igual la aniquilación del hombre²⁸¹ (*Tlg* 676).

su irrelevante superficie” (*dG* 746). El mismo acto de la visión pasará a ser una “apariencia de apariencias” (*dG* 747), la convergencia casual de “acontecimientos físicos heterogéneos” (*dG* 746). Incluso la óptica va a basarse en unas condiciones ambientales especialísimas y totalmente contingentes, como son las del planeta Tierra (*dG* 747).

²⁷⁸ En este contexto aparecerá –por ejemplo, en MIRANDOLA– “la profunda sospecha de la Modernidad hacia el lenguaje, que es más disfraz que vehículo de la verdad” (*PM* 53), lo cual está en la base de la hermenéutica filosófica.

²⁷⁹ “El primero en quien las imágenes del espacio vacío y de la hoja en blanco convergen en la idea del libro en blanco es LICHTENBERG” (*Leg* 307), al que luego seguirán FLAUBERT (*Leg* 308) o MALLARMÉ. La equivalencia se basa en la ausencia de significatividad de los puntos espacio-temporales dentro de la homogeneidad del espacio newtoniano: cualquier punto es idéntico a cualquier otro, no “quiere decir” nada (CASSIRER 1972: 116).

²⁸⁰ Es posible gracias al giro hacia el “construccionismo” cognoscitivo del nominalismo –al igual que las matemáticas, como hemos visto– (*Leg* 177), y al precedente de la importancia de la “palabra” creadora en la Edad Media (*oD* 90).

²⁸¹ Esto se ve también en otro aspecto que no tiene que ver exactamente con el tiempo, pero que muestra asimismo esa indiferencia de la realidad: el hecho de que las singularísimas condiciones de la aparición y desarrollo de la vida en la Tierra (un grado más o menos de desviación en su eje significaría una nueva era de glaciaciones y la aniquilación del género humano) nos confirman en que el universo no se cuida de las condiciones de la existencia del hombre. Una contingencia visualmente impresionante en las imágenes de la Tierra transmitidas desde el espacio: ésta se ha vuelto “visible en un sentido eminente: dolorosamente nítida” (*BiG* 181).

La desaparición de la teleología de la realidad significa el descubrimiento de que la *Gegenständigkeit* no es “verdad”, sino un lenitivo. Se abre así la posibilidad de distinguir entre el “modelo de mundo (*Weltmodell*)” –“la representación total de la realidad empírica, que depende de la correspondiente situación de las ciencias naturales y está integrada por el conjunto de sus afirmaciones” (*WW* 69; *LdN* 473, n. 310)– y la “imagen del mundo (*Weltbild*)” –la representación de la realidad como teleológica (*WW* 69)–, y la consiguiente pérdida de validez de esta última²⁸² (*KSN* 367). La representación moderna del universo –la realidad como consistencia– ya no es, como las anteriores, una determinada imagen del mundo que “utilizara” los resultados del conocimiento natural –el modelo de mundo– para confirmar su “decisión previa” de que la realidad tiene sentido, sino la sustitución de la imagen por el modelo de mundo.

La existencia moderna es, por tanto, “aquella que no dispone de sí misma”. El descubrimiento de la finitud de la existencia acontece en la Modernidad porque –como hemos visto– consiste básicamente en el resultado de la negación de la infinitud del tiempo del mundo²⁸³. Es por ello ejemplo del resultado de un proceso dialéctico –la “doble negación”– del que JONAS se sirve para explicar los fenómenos históricos, y que Blumenberg adoptará como propio: “la infinitud que primero había sido la proyección en la trascendencia de la negación de la finitud cósmica, se convierte por su parte en algo positivo, cuya negación determina a su vez la finitud del hombre como *in-infinitas* (por ejemplo, en DESCARTES)”²⁸⁴ (*EuR* 111)²⁸⁵.

El nacimiento de la conciencia histórica: crítica y perspectivismo

Esto significa que, para Blumenberg, la *conciencia histórica* se hace posible a partir de la comprensión copernicana de la temporalidad del saber (*KSN* 357)²⁸⁶. De la nueva relación

²⁸² La hermenéutica se moverá en el espacio abierto por esta distinción, que es una forma de aquella entre lo que parece y lo que es: la imagen del mundo parece cada vez el ser, pero no lo es.

²⁸³ A esto se une que ha desaparecido la vigencia de las nociones de preexistencia, inmortalidad, etc., en la medida en que tenían sentido en un orden cósmico, o estaban garantizadas por la Voluntad divina.

²⁸⁴ Aunque DESCARTES no considera la infinitud de Dios propiamente como infinitud del tiempo cósmico, para Blumenberg, como hemos apuntado en páginas anteriores, el hombre quiere vivir para siempre o, dicho de otro modo, durar lo mismo que el tiempo cósmico –controlar las condiciones de la propia existencia– porque eso equivale a poder hacerse cargo del mundo en su totalidad.

²⁸⁵ La contraposición entre finitud e infinitud es, según vimos, la paradoja en que consiste la realidad, y va a constituir también, por tanto, el modelo mismo de la racionalidad moderna (*UK* 19) –y, como tal, también del método filosófico de Blumenberg–. Ya vimos que la contradicción es el constitutivo mismo del ser. FEUERBACH coloca el auténtico comienzo de la filosofía moderna no en BACON o DESCARTES, sino en BRUNO, porque en éste aparece ya esa racionalidad paradójica. Sin embargo, Blumenberg la ve ya presente en la *coincidentia oppositorum* del CUSANO y su ilustración en la poderosa imagen de la “metáfora explosiva [*Sprengmetaphorik*]” (*LdN* 566 y ss.): “en verdad, el sublime principio de la «reunión de los contrarios» (...) es el principio del nuevo tiempo y de la nueva filosofía. Es el principio de la vida misma” (*UK* 19).

²⁸⁶ No la había ni en los griegos ni en la Edad Media; para Blumenberg, el dogma del descenso a los infiernos muestra una lucha denodada contra la contingencia, pues saldría al paso del escándalo de que los justos anteriores a la venida de Cristo no

con la temporalidad se derivan dos características fundamentales de la racionalidad moderna: la filosofía como crítica, y el perspectivismo.

En primer lugar, la Ilustración –para Blumenberg, una Modernidad “inauténtica” (n. 261)– no acepta la conciencia de la historicidad: “«Historia» es el nombre de la experiencia fundamental contra la que se ha roto el proyecto de certeza de la Ilustración” (oD 95). La Ilustración es “esencialmente rebelión y afirmación contra la historicidad de la existencia”²⁸⁷. La Ilustración se entiende a sí misma como un nuevo comienzo (oD 80 y ss.)²⁸⁸, como la inauguración de un “punto cero” al que estaba orientado el paso de una época a otra –idea de progreso–, para eludir la contingencia de ser una época histórica más²⁸⁹.

Si a esta conciencia de un nuevo comienzo se le une la desconfianza constitutiva de la Modernidad y su crítica de la “superficialidad”, se entiende que esta época se comprenda a sí misma, como hace por ejemplo ROUSSEAU, como la del desenmascaramiento del *prejuicio* (KSN 353; KPV 463; H 422 y ss.). El *pathos* de la Modernidad (dG 367), encarnado por GALILEO, es el de la proclamación del “evangelio” de la razón contra el error de la Edad Media (KuS 63), o también el del desvelamiento de un misterio (PM 47-9). A la concepción de sí de la Modernidad pertenece también un uso de la metáfora de la verdad desnuda (PM 54), no porque la verdad se dé, sino porque el investigador la desnuda. Forma parte de la retórica de la Modernidad el descrédito de lo anterior (Leg 73)²⁹⁰.

Contra la postura ilustrada surgirá el *historicismo* (LdN 159 y ss.), que aboga por la toma de conciencia de la historicidad, esto es, del carácter relativo de la época moderna.

se habrían salvado (Lt 19-29: “*Gleichgültig wann? Über Zeitindiferenz*”). Son épocas antihistóricas, en la medida en que, según la comprensión de historicidad que vimos, el sentido de la historia es constante, y hay una razón del nacimiento y de la muerte.

²⁸⁷ Aquí se encuadran, por ejemplo, los intentos de LEIBNIZ por deducir metafísicamente al individuo histórico (Leg 132).

²⁸⁸ Cuyo paradigma es DESCARTES, que se repetirá, para Blumenberg, en la “fundación originaria (*Urstiftung*)” de HUSSERL, con la que, como vimos, éste pretende recuperar el comienzo de la historia, como si no hubiera pasado nada (Urs; LT 21-2).

²⁸⁹ Esta idea aparece ya en COPÉRNICO, otro punto en que manifiesta su “cosmismo”. COPÉRNICO se da cuenta de la importancia de que pase tiempo para que pueda haber astronomía; sin embargo, sólo mira al tiempo pasado, del que su astronomía es culminación: “entiende su reforma como el futuro de la antigua astronomía, sin fundamentar con ella una nueva relación con el futuro. El largo periodo entre la antigüedad que desaparece y el propio presente parecía haber bastado para cumplir la condición temporal de la verdad astronómica” (LW 116). Es GALILEO quien divisa ya que a la astronomía, por así decir, le queda mucho tiempo por delante (LW 163 y ss.), y con ello pone de manifiesto que la Modernidad es una época más.

Por otro lado, la tesis del comienzo absoluto se volverá contra ella misma en lo que Blumenberg llama el “escándalo de la razón”: ¿por qué la luz de la razón no ha iluminado hasta ahora? Esto significaría que la razón es contingente: “El exceso de necesidad de parateoría [esto es, la filosofía de la historia, que muestra ese camino recorrido por la razón], el exceso de necesidad de disculpas porque la razón hubiera llegado al desconcierto de llevarse a sí misma a los tribunales, no fue una causa de su fracaso entre otras: fue la causa principal de su fracaso” (dS 177).

²⁹⁰ Dicho sea de paso, Blumenberg ve en esta característica un *cambio en la forma del conocimiento*, hasta el punto, dice, de que podría hacerse quizás una teoría del conocimiento –que pasaría de ser una cualidad fija a ser algo que cambia, de la sustancia a la función– basada en la *actitud* atenta a desenmascarar el error (SP 146; KSN 355). La misma teoría de la verdad como significatividad de Blumenberg, como veremos, es una ejecución de esta intuición de ver la verdad desde la voluntad y el sentido de la vida, y no, como hasta entonces, desde el *logos*.

Esto es la culminación del descubrimiento de la *perspectiva* iniciado por COPÉRNICO²⁹¹ (KSN 353; KPV 463; H 422 y ss.) al hacer desaparecer, en su modelo de universo, la diferencia entre arriba y abajo vigente en el cosmos griego. En el ámbito de la historia, el perspectivismo es la afirmación de que cada época tiene sólo un punto de vista sobre la realidad. La metáfora de la verdad desnuda de la Ilustración adquiere un nuevo matiz en el historicismo, en la distinción entre encubrimiento (*Verhüllung*) y vestido (*Verkleidung*), propuesta por WINCKELMANN (PM 55): se puede *des-cubrir* la verdad, pero siempre la encontraremos vestida, es decir, condicionada históricamente²⁹². Tanto en el universo copernicano como en la historia desaparece la figura del espectador: no se puede comprender al hombre que obra en la historia desde una posición teórica²⁹³ (H 765).

Sin embargo, hay que decir que precisamente de este perspectivismo se deduce también una consecuencia opuesta, una recuperación de la posición del espectador en la ciencia moderna. La consecuencia lógica del universo perspectivista es el acentrismo, es decir, la ausencia de un punto de vista privilegiado (*kUW* 642; KSN 354)²⁹⁴ o, lo que es lo mismo, la validez de cualquier punto de vista. Pero esto conlleva la misma eliminación de la posición temporal (*kW* 149), del punto de vista” (*kUW* 642), de la “ubicación” (*kW* 148), lo cual constituye –junto con la sustitución de la causa final por la instrumental, como veremos– la característica moderna de la *objetividad*.

En definitiva, de los dos aspectos de la perspectiva y del prejuicio se origina en la Modernidad una filosofía entendida como “reflexión histórica y como crítica” (*WW* 72; *kW* 10), características que corresponden también –como veremos– a la metaforología de Blumenberg.

²⁹¹ Max BORN dijo de EINSTEIN que se parecía a COPÉRNICO en que había relativizado el punto de vista (*kUW* 642). Esto se puede percibir también en el arte pictórico. Se pasa de una perspectiva general, en la que todo parece estar inmerso en la luz, a escenas –en los ss. XVI-XVII– donde los objetos aparecen como iluminados por un foco. No hay toda la luz del mundo, sino que hay que iluminar desde la propia posición lo que se quiere ver (*LaM* 446).

²⁹² En consecuencia, se ponen las bases de la pretensión universalista de la hermenéutica, que, hablando muy en general, vendría a decir que el acceso al mundo sólo puede realizarse desde una situación históricamente determinada, esto es, en la que funciona ya una determinada comprensión previa (GADAMER 1999: 12). Para GRONDIN, NIETZSCHE es el primero en exponer con radicalidad un “perspectivismo universal”, esto es, que “no hay hechos, sino interpretaciones” (1999: 36-7), que luego pasará al concepto de “reflexividad” de HABERMAS (*Theorie des kommunikativen Handelns*, I, Frankfurt a. M. 1981, 72 y ss.), que señala la capacidad de la época moderna de ser consciente de su carácter de interpretación del mundo *como tal*.

²⁹³ Como veremos, esto determina el carácter de la metaforología de Blumenberg.

²⁹⁴ Cosa que ya estaba en el CUSANO (*KdV* 27), que lleva a cabo “la producción de la equivalencia de todos los puntos de observación y/o la actualización de una reflexión metódica sobre los condicionamientos de cualquiera de ellos” (*LdN* 594).

b) El principio de autoconservación

*“El hombre es la medida de todas las cosas,
o lo es un dios”
PLATÓN*

A continuación, consideremos ese cosmos que el hombre se construye siendo consciente de que ya no puede haber cosmos.

El principio de autoconservación implica que la Modernidad, lejos de constituirse como un comienzo desde cero, significó la defensa de la existencia y del mundo humanos contra el “ataque” del Dios nominalista. DESCARTES no se enfrentó a la tradición “con la violencia de una objeción radical y de un nuevo proyecto, sino explicitando con un paso decisivo” en la figura del genio maligno “las implicaciones del absolutismo teológico, dando lugar así a una amenaza tan aguda que el contrapeso sólo pudo hallarse en la inmanencia absoluta” (*LdN* 223).

Por otro lado, aunque DESCARTES no se hubiera arriesgado a la duda radical de no haberse creído en posesión de los medios para eliminarla por completo, se reveló que esto no era posible²⁹⁵, “y así arribó la edad moderna a su curso: con la media certeza de poder alcanzarlo todo con el saber y con la media incertidumbre de sucumbir, al cabo, a un gran engaño” (*LdT* 68). En esta frase está condensada la actitud moderna.

El principio de autoconservación (*Selbsterhaltungsprinzip*) o autoafirmación (*Selbstbehauptung* o *Selbstbestätigung*, *PM* 108-9)²⁹⁶ constituye así “el logro de la comprensión del mundo [*Weltverständnis*] moderna” (*SuB* 345), “el comienzo de una nueva racionalidad” (*SuB* 336), y es por ello que Blumenberg la utiliza como “idea fósil” para investigar la formación histórica de la Modernidad temprana (*SuB* 335). Al comienzo de la Modernidad, el principio de autoconservación se plantea como alternativa contra la *creatio continua*, la conservación en el ser por parte de Dios. Así, su presencia en el pensamiento moderno no se debe a una “influencia”²⁹⁷ de épocas anteriores, sino como una nueva respuesta a la pregunta –creada por la Edad Media para ajustarse a la respuesta previa de la dependencia radical en el ser

²⁹⁵ Como sabemos, esta imposibilidad se debe a la misma inestabilidad constitutiva de la existencia humana.

²⁹⁶ Éste ha sido objeto en Alemania de una discusión amplia y enconada –ya que, para EBELING, está en conexión con la conciencia que tiene de sí el sujeto moderno (1976: 10)– en tanto que posible origen de la época moderna.

²⁹⁷ Frente a DILTHEY, que lo hace derivar del componente estoico de la Modernidad, o frente a las interpretaciones que lo ven como una reducción de la teleología y de la doctrina del acto aristotélico-escolástica (*SuB* 336), Blumenberg afirma la especificidad del principio de autoconservación moderno. En la filosofía helenística éste es sólo “un comparativo en sentido negativo de todos los principios eudamonistas y hedonistas de la ética” (*SuB* 351), el intento de dejar espacio a las virtudes a partir

respecto de Dios (*SuB* 353)– cuya posible formulación podría ser: “¿qué hace que las cosas sean?”.

La metáfora del reloj, que había nacido para expresar mejor la omnipotencia divina, se convierte en una metáfora de la inmanencia (n. 260). El “sistema de alimentación energética” que era el universo aristotélico-escolástico se entiende ahora con el “modelo de la maquinaria del reloj” (*VdN* 112, 122), en tanto que describe la independencia de una acción divina constante (*kW* 22; *PM* 78-79)²⁹⁸. La autoconservación del cosmos se expresa en el principio físico de la inercia –“lo copernicano en estado puro” (*dG* 154-5)–.

Tanto NIETZSCHE²⁹⁹ como BURCKHARDT interpretaron este movimiento emancipatorio de la Modernidad como “soberbia (*hybris*)” o rebelión del hombre contra Dios. Ícaro sería su figura representativa (*VS* 50). La “autoconservación” sería más bien una “autofundación (*Selbstbegründung*)”. En efecto, la Modernidad se comprendió a sí misma de esta manera en la Ilustración –simbolizada en el Fausto de GOETHE³⁰⁰ (*CuV* 296)–, lugar de la existencia “que dispone de sí misma [*ihrer sich selbst mächtigen Existenz*]” (*BPU* 92), de la “conciencia que dispone de sí y del mundo” (*oD* 26-7). Del hombre de la Ilustración “puede decirse que es luz natural”, la luz de la realidad (*LaM* 445). La existencia iluminada de la Edad Media es ahora la existencia que ilumina (*LaM* 446)³⁰¹.

Sin embargo, bajo esta autocomprensión moderna, la autoafirmación es realmente, para Blumenberg, el intento de orientarse en un mundo que ha perdido la que hasta ahora era su referencia absoluta, Dios (*NS* 1334). Con frase gráfica dice Blumenberg que “la necesidad de la autoafirmación se transforma en la soberanía de la autofundación [*Selbstbegrün-*

de un mínimo, por lo que no puede ser una “influencia” sobre la Modernidad: la influencia explica una determinada formación no sólo en su forma de expresión, sino también en su contenido (*SuB* 345), pero éste es distinto.

²⁹⁸ En la Enciclopedia (POIRET) se admite todavía la posibilidad del milagro, pero ya la marcha del mundo no es un milagro (*SuB* 350). El mundo ha de tener en sí mismo la razón de su conservación, cosa que hace SPINOZA trasladando a la realidad los atributos del acto puro de ARISTÓTELES (*SuB* 371). Es KANT quien termina definitivamente con el concepto de *creatio continua*, ya que sólo en el principio de autoconservación, dice KANT, descansa la posibilidad de una ciencia natural (*SuB* 345) –lo cual incluye también la Modernidad misma–: la conservación del mundo como autoconservación es un “postulado del entendimiento” (*Räp* 21), usando la expresión de KANT.

²⁹⁹ *Zur Genealogie* III 9, *Gesammelte Werke* XV 390, citado en *LdT* 145.

³⁰⁰ La Ilustración encontraba su justificación al apoyarse en el malentendimiento nominalista de la noción agustiniana de curiosidad (*AA* 41, 48), vista como una prohibición de acceder a determinados ámbitos de la realidad; mientras que, sabemos, la inhibición agustiniana no era de tipo objetivo, sino subjetivo.

³⁰¹ En este marco puede desarrollarse propiamente el tema del *individuo* que había apuntado en la Edad Media (*LdN* 600-1), sobre todo en la reflexión del CUSANO, que se convierte en un antecedente directo de la subjetividad moderna al poner la “trascendencia” no en el más allá, sino en el individuo (*LdN* 600-1). Sin embargo, “su platonismo, su –en el fondo escolástico– realismo de los universales, impide al CUSANO cerrar la distancia sistemática entre Dios y el individuo, entre la humanidad y el hombre. Hay que tener en cuenta esta reserva al ponderar todo lo que ha aportado a la consideración positiva de la individualidad y de la libertad” (*LdN* 606).

*dungj*³⁰² (*LdN* 209), es decir, que se hace de la necesidad, virtud³⁰³. La *hybris* de NIETZSCHE es un fenómeno secundario respecto al verdadero origen, que es la necesidad de orientación en un mundo que se ha vuelto extraño (*NuT* 466; *TI* 994).

La autoafirmación va a consistir en una rehabilitación de la *curiosidad*³⁰⁴; de ahí que afirme Blumenberg que la “autoconciencia (*Selbstbewusstsein*)” de la Modernidad se estructura alrededor de la noción de curiosidad (*AA* 35³⁰⁵). DESCARTES había puesto en entredicho la evidencia de un modo tan agudo, que ya no bastaban “las fórmulas pragmáticas para la autoafirmación del entendimiento que los nominalistas habían opuesto a la tesis de OCKHAM” (*LdN* 223) (114), sino que se necesitaba una nueva concepción de la razón. La “actitud teórica” es una constante de la historia europea desde Jonia: lo que es específico es la afirmación del *derecho* a la curiosidad teórica (*LdN* 267), la *legitimidad* del “derecho a saber (*Erkenntnisansprüche*)” (*PM* 28), representado, por ejemplo, por BACON. Lejos de ser una especie de la soberbia como la entendió san AGUSTÍN (*AA* 42), el afán de traspasar límites prohibidos, la curiosidad es el impulso a explorar el nuevo territorio abierto para el hombre del control de la naturaleza, tras haber renunciado a mirar el mundo desde el punto de vista de Dios con la fe³⁰⁶ (*VdN* 129); es decir, la comprobación de “la servidumbre real del conocimiento bajo el poder” (*LdN* 275).

El pensamiento hipotético del nominalismo se consolida como un “ateísmo hipotético” (*VdN* 102), un ámbito en el que Dios no puede intervenir³⁰⁷: Blumenberg lo describe como “un mínimo de teología y un máximo de conocimiento” (*LdN* 405). El entendimiento, siguiendo su propia naturaleza, prescinde de Dios, porque la Voluntad absoluta es un hecho inexplic-

³⁰² La misma manutención de las preguntas y temas heredados de la teología medieval, que convive con manifestaciones de desapego, muestra que la edad moderna no quería presentarse a sí misma como una época radicalmente nueva (*Säk* 255); en ello le iba, como veremos más adelante, su mismo ser, pues ¿qué pretensiones de universalidad podía tener una razón que había estado oculta durante la mayor parte de la historia de la humanidad?

³⁰³ Parece ser que la expresión de que la Modernidad “hizo de la necesidad virtud” hay que atribuírsela a G. KRÜGER (BISER 1971: 30). A BISER le extraña que Blumenberg no haga referencia al trabajo de KRÜGER, “Die Herkunft des philosophischen Selbstbewusstseins”, en *Freiheit und Weltverantwortung. Aufsätze zur Philosophie der Geschichte*, Freiburg/München 1958, 11-69 (también en *Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur* 22 (1933) 224-272), para todo este tema, siendo la relación, como es, manifiesta. También SCHULZ (1999: 245) afirma que los conceptos de absolutismo teológico y de autoafirmación ya estaban en KRÜGER.

³⁰⁴ Lo que el nominalismo había hecho por esto era legitimar el interés por la naturaleza y destruir la dogmática aristotélica (*LdN* 406).

³⁰⁵ Véase también el título de otro de sus artículos: “La preparación de la Ilustración como justificación de la curiosidad teórica” (1961).

³⁰⁶ Como en la noción de *acedia* de santo TOMÁS, también ésta nace para llenar el vacío de sentido dejado por la pérdida de Dios, y en este sentido dice Blumenberg que “se ha convertido en Historia un fragmento de la sistematización escolástica sobre el pecado” (*AA* 70).

³⁰⁷ Las explicaciones naturales, que en el nominalismo habían tenido como marco discusiones teológicas, se independizan: más bien es ahora la teología la que ilustra a la filosofía, que ya no es *ancilla theologiae* (*kW* 34). Esta inversión de las relaciones entre teología y filosofía caracteriza también la metaforología de Blumenberg, como veremos en el tercer capítulo.

cable (120); como dice LEIBNIZ, arbitrariedad equivale a casualidad (*LdN* 165). Si la realidad es incognoscible, la razón sólo puede entenderse ahora como constructora de sus propios objetos (*SdP* 42) –como ya vimos al hablar de los conceptos nominalistas como “redes” arrojadas a la realidad–, esto es, como “hipotetizante”. La utilización ocasional por parte de la Modernidad del espacio metafórico del oído se revela una reminiscencia cósmica, porque el intelecto moderno, como se ve ya en el nominalismo y en el CUSANO, no es propiamente “interrogador”, sino “proyector” (*TuW* 115)³⁰⁸: la luz natural es sustituida por la técnica de los efectos especiales. La Modernidad es un “mostrar la luz”, porque ya ella no se muestra por sí misma, dice D’ALEMBERT.

El “giro copernicano”

Hasta que el modelo de mundo moderno impone la indiferencia del universo hacia el hombre, esta autoafirmación acontece al principio, como hemos dicho (124), de modo “cosmista”. En este apartado vamos a ver cómo entendió la Modernidad su propio nacimiento, comprensión contenida en la expresión “giro copernicano”.

Para Blumenberg, COPÉRNICO ha sido el símbolo con que la edad moderna se ha entendido a sí misma; por eso, a lo largo de sus análisis, la expresión “lo copernicano” aparece siempre que se refiere a un elemento auténticamente moderno. La prioridad de la existencia humana en la ontología, la no dependencia del mundo de nada externo a él, quedan simbólicamente representadas por la inversión de la rotación celeste: ahora no es la Tierra la que gira alrededor del sol, sino al revés. Éste es el sentido de la expresión “giro copernicano”, atribuida a KANT (*kW* 125).

COPÉRNICO se convirtió en un símbolo no porque él mismo fuera muy “copernicano”, sino por ofrecer un modelo astronómico que podía usarse contra el Dios nominalista. De hecho, no era nada “copernicano”, ya que su modelo astronómico tenía un supuesto básico: el convencimiento de que sus afirmaciones eran “verdaderas” (*LdN* 234), lo cual contradecía el escepticismo fundamental que era el tenor impuesto por el Dios nominalista. El detonante de la reflexión copernicana fue la contemplación del caos en que, a su juicio, estaba sumida la astronomía tolemaica que regía en su tiempo. Para mantener el axioma del geocentrismo

³⁰⁸ La Modernidad utiliza la metáfora cristiana del oído para su relación con la realidad –“la renovación moderna del escepticismo adopta totalmente el esquema bíblico de la obediencia a una voz, aunque ésta sea ahora la de la naturaleza” (*dG* 514)–, bajo la forma, sin embargo, no de un escuchar reposado, sino del interrogatorio a una realidad que se resiste: el “tribunal de la razón” de KANT (*LdT* 81; *Leg* 86-91). Esquema que se irá radicalizando hacia un “estadio de resignación” más profundo (*BiG* 43): Ernst MACH dice que somos más espías que jueces, y UEXKULL que la Naturaleza es una gran dama a la que hay que preguntar con cortesía.

había sido precisa tal complicación de los cálculos, que un hombre convencido de que Dios había hecho el mundo “pensando en el hombre” (KSN 350), no podía verlo más que como un atentado al principio de la economía del conocimiento³⁰⁹.

El heliocentrismo se ajustaba mejor, para COPÉRNICO, a una relación entre el Creador y su criatura que recuerda a la de los primeros tiempos del cristianismo: el *contemplator coeli* encontraba correspondencia en el *conditor coeli* (MgK 175; kW 101; LdN 423)³¹⁰. En COPÉRNICO no hay comedimiento cognoscitivo. El Dios-geómetra se expresa en lenguaje matemático (Leg 80), que, en Dios y el hombre, es de la misma especie. El hombre puede lograr la misma evidencia que Dios; la única diferencia es que el de Dios es un conocimiento más amplio; esto significaba el rechazo de la doble verdad vigente en la Edad Media. Este convencimiento vuelve a repetirse en GALILEO (dG 488).

Antes de continuar con el análisis del significado que Blumenberg atribuye a COPÉRNICO para el nacimiento de la Modernidad, vamos a realizar un breve *excursus* sobre la crítica medieval al aristotelismo realizada por la Escuela de París.

Excursus: la crítica al aristotelismo de la Escuela de París

La imposición del modelo copernicano no hubiera sido posible de no mediar la “crítica constructiva” a la filosofía de la naturaleza aristotélica de la Escuela de París. Sin ésta, COPÉRNICO no hubiera podido insistir en el carácter verdadero de sus afirmaciones (LdN 686). Por ejemplo, la imposición de dos importantes elementos de la visión moderna del universo –el principio de la inercia y la ley de la gravedad– estaba facilitada por la existencia de dos equivalentes, productos de la especulación parisina: la *appetentia partium* y el concepto de *impetus* (dG 173).

Esta crítica forma parte de aquella “inmersión” del Dios bíblico en la reflexión filosófica que mencionamos antes, que buscaba acomodar la filosofía aristotélica a la noción de omnipotencia divina. La crítica a la física de ARISTÓTELES no estaba motivada por la insatisfacción producida por sus explicaciones de algunos fenómenos físicos –estos autores no pretendían “salvar los fenómenos” (kW 22, 31; VdN 99)–, sino que fue un “efecto perverso” de los esfuerzos por salvar el mismo sistema es-

³⁰⁹ Que, en este caso, no era el principio nominalista, sino uno derivado de la simplicidad divina

³¹⁰ COPÉRNICO venía de una formación diferente a la aristotélica: una tradición humanista, que se remonta hasta CICERÓN, como él mismo reconoce ante el Papa PABLO III en el prefacio a su *De las órbitas celestes* (KuS 64; dG 203 y ss.). CICERÓN era, por su defensa de la piedad, muy adecuado para apoyar un cálido sentimiento religioso que era el argumento de más peso a favor de la teleología racional, y que originó en los renacentistas cristianos –por ejemplo, en Marsilio FICINO (kW 7; dG 238)– un movimiento de protesta contra la “impiedad” del aristotelismo. Es por ello que los elementos neoplatónicos presentes en el humanismo cumplen una función anti-aristotélica (kW 80).

colástico –impregnado de aristotelismo (*kW* 31; *dG* 557)– como explicación de la omnipotencia divina (*VdN* 105)³¹¹.

La escolástica tardía es “al mismo tiempo (...) autoafirmación y autoimpugnación del aristotelismo” (*VdN* 93; *dG* 173). Las paradojas que se iban originando en este esfuerzo adaptativo fueron produciendo unas distorsiones en el sistema medieval –un “aflojamiento de la estructura del sistema debido al agotamiento de sus capacidades” (*BiG* 129³¹²)– que “prepararon” su abandono en la figura de COPÉRNICO (*kW* 21; *dG* 164). Si los sistemas de pensamiento sucumben, generalmente, a causa de las contradicciones internas y la falta de elasticidad “frente a la indomesticable realidad que les precede” (*dG* 159), en el caso del universo medieval esto es para Blumenberg aún más claro, debido a la peculiar rigidez de su estructura.

La crítica de la Escuela de París –manifestación de ese pensamiento hipotético consecuencia de la idea de omnipotencia divina (*VdN* 106), que permite realizar experimentos sobre cuestiones físicas en el “campo de pruebas” (*VdN* 101; *kW* 35) de la especulación e imaginación– se centra en cuatro cuestiones íntimamente relacionadas, en “los principios fundamentales de la recepción escolástica de la filosofía aristotélica” (*dG* 164): los de la causalidad, el movimiento, el espacio y el tiempo (*kW* 15; *VdN* 116; *dG* 164).

La Escuela de París lleva a cabo un cambio en la explicación del *movimiento* (*dG* 172 y ss.), que conlleva el de la *causalidad*. En la física aristotélica, todo lo movido se mueve por otro. Como el movimiento es un acto, algo sólo puede ser movido si el motor está moviéndolo en ese momento, y sólo mientras está actuando sobre él. Blumenberg describe este universo como un “sistema de alimentación energético” (*kW* 18), y a la causalidad aristotélica “causalidad acompañante [*begleitende Kausalität*]” (*kW* 21).

La Escuela de París presentará otro modelo de causalidad que sustituya a éste como explicación de los fenómenos físicos, el de la “causalidad transmitida [*übertragene Kausalität*]” (*kW* 22), planteado por primera vez no en la discusión de cuestiones de filosofía natural, sino en tratados teológicos (*VdN* 98). Esto es un indicio de que no hay al principio una “rebelión” consciente contra el Dios nominalista, sino más bien el intento de mantenerlo. En concreto, la discusión sobre la causalidad tiene lugar en la cuestión acerca de si Dios actúa directamente a través de la materia del Sacramento para dar su gracia, o bien la “deposita” en ella. Para aclararla utiliza Francisco de MARCHIA un ejemplo físico: la acción de arrojar una piedra (*kW* 23 y ss; *dG* 176).

La explicación que ARISTÓTELES da del movimiento de la piedra sigue el esquema de sus explicaciones físicas: es el aire el que, por ser más ligero que la piedra, se desliza por debajo y hacia atrás

³¹¹ “Aquí se basan las paradojas de la escolástica: no podía quitarle al mundo nada que hiciera perder el fundamento al sistema de las demostraciones de la existencia de Dios, pero tampoco podía atar a la divinidad a este mundo como si fuera el paradigma de su poder creador” (*LdN* 178), ya que eso hubiera significado limitar su omnipotencia, por lo que tuvo que modificar los elementos aristotélicos.

³¹² “«Metaparadigma»”.

de ella al ser desplazado, manteniéndola de este modo en suspensión y otorgándole el movimiento, hasta que éste se debilita y la atracción a su lugar natural hace caer la piedra. Se trata de una utilización del principio de que todo lo que se mueve (la piedra) es movido por otro (el aire). La causa “acompaña” al efecto todo el tiempo: es necesario que la causa esté presente para que se dé el efecto.

Esta explicación, aparte de no encajar con la continuidad perceptible del movimiento (*kW* 27), atenta para MARCHIA contra el principio de la economía del pensamiento al dar un rodeo por el medio en que el objeto se mueve para explicar el movimiento. Su propuesta aclararía mejor el hecho, sin abandonar, sin embargo, el postulado aristotélico de que el movimiento precisa de la actuación de una segunda causa –en la explicación aristotélica, el medio– a la que la operatividad se ha traspasado desde la primera –el brazo que lanza (*VdN* 99-100)–. Para MARCHIA, el primer impulso otorga a la piedra un *impetus* que la mantiene en movimiento, por así decir, “desde dentro” y no desde fuera, como en la explicación de ARISTÓTELES. La causa del movimiento se traslada a la piedra misma, con lo que no es necesaria la presencia de una causa exterior para que haya movimiento.

Una consecuencia de esto es que, al colocar la causa del movimiento artificial en el objeto, se borra la diferencia entre movimiento natural y artificial (*kW* 31; *VdN* 99; *dG* 178). Para ARISTÓTELES, la diferencia entre ellos residía en que el movimiento natural es interno a lo que se mueve –es una tendencia–, mientras que el artificial o “violento” acontece desde fuera. Al difuminar la distinción, se hace posible que, en el terreno de la cosmología, Francisco de MARCHIA aplique la causalidad transmitida al movimiento de la primera esfera (*kW* 27), explicando que Dios causaría el movimiento celeste con un “empujón”. Ésta es también la opinión de BURIDAN, quien llega además a la conclusión de que, debido a la falta de resistencia que se deriva de la especial conformación de los cuerpos celestes, bastaría una fuerza finita para proporcionar a las esferas celestes un *impetus* tal que su movimiento fuera eterno (*VdN* 101).

Aparte de que esto implica, para Blumenberg, que las pruebas de la existencia de Dios se vuelven inservibles –pues del movimiento del universo no se sigue de modo necesario que la causa sea infinita (*kW* 33)–, una de las consecuencias de afirmar un movimiento eterno como consecuencia de la desaparición de la resistencia es que se preparó el camino para las nociones de *inercia* y sus correspondientes de vacío y *espacio absoluto* de NEWTON (*kW* 32), con lo que se prepara también el cambio en la concepción del espacio (*kK* 57). El principio de la inercia no había podido ser aceptado dentro de la física aristotélica por su *horror vacui* (*VdN* 101), ni tampoco en la Edad Media, porque eso hubiera sido abandonar la noción de creación continua (*VdN* 102); ahora, de modo soterrado, se ponen las bases de su desaparición.

Por otra parte, al utilizar explicaciones de fenómenos terrestres para las esferas celestes –y al revés–, la Escuela de París prepara el rechazo de GALILEO de la diferencia entre física y astronomía, entre las leyes que rigen respectivamente en las regiones sublunar y supralunar. Se recupera así el *principio de homogeneidad*, del que GALILEO es el máximo representante (*kW* 39; *VdN* 100).

La causalidad transmitida hace justicia a la omnipotencia de Dios. El Motor inmóvil de ARISTÓTELES sólo podía actuar sobre los otros entes transmitiendo su movimiento por medio de una cadena de seres: en el cosmos aristotélico es imposible una *actio in distans* (kW 21), en la medida en que todo funciona a través del esquema de las mediaciones. Sin embargo, la omnipotencia divina no puede estar sujeta al esquema de las mediaciones. La escena bíblica en la que Dios detiene el movimiento del sol para que Josué gane la batalla, demuestra que Éste no necesita de “terceros” para intervenir en los sucesos terrenales. El Dios nominalista conlleva el “principio de la inmediatez” (kW 37). Al mismo tiempo, esta independencia de los movimientos terrestres respecto del firmamento aristotélico prepara un posible movimiento de la Tierra, ya que el movimiento circular celeste exigía un punto central fijo (VdN 123).

La modificación del concepto de movimiento lleva aparejada también la del concepto de *tiempo* (LdN 680 y ss.). La posibilidad de la reforma copernicana, dice Blumenberg, “radica en determinados cambios del concepto de tiempo en el sistema escolástico” (kK 57). El movimiento de rotación diario, “que ahora [con COPÉRNICO] se explicaba como el equivalente fenoménico de una rotación real de la Tierra sobre su eje, estaba para la tradición de la filosofía de la naturaleza desde la Antigüedad en estrecha conexión con la fundamentación de la realidad y medibilidad del tiempo” (kK 60). Sobre este tiempo se lleva a cabo un proceso de “descosmización”.

En ARISTÓTELES, como dijimos, hay una unidad entre el tiempo cósmico y el humano, también el psicológico. El tiempo es la medida del movimiento, y el movimiento que es medida de todos es el de las esferas celestes. Todo se mueve porque el cielo se mueve, lo que significa que es intracósmico: no hay movimiento fuera del cosmos (VdN 106). La posibilidad de un movimiento del universo en su totalidad, como el que se desprende del “empujón” de MARCHIA, era ajena a la visión aristotélica. La Escuela de París “descosmiza” el tiempo desvinculando el concepto de movimiento del de lugar, preparando así, también desde este punto de vista, el principio de la inercia (VdN 103).

En este sentido afirma Blumenberg que “el cambio de acento de la cosmología a la antropología –en el que toda la Edad Media había trabajado, bajo el impulso de sus condiciones previas, paso a paso aunque con contratiempos– estaba tan avanzado antes de la llegada de COPÉRNICO, que pudo ser aceptada la pérdida del centro real del universo a consecuencia de una relación con éste que ya no estaba marcada cosmológicamente. La descosmización del tiempo no está sólo incluida en este proceso, sino que es un elemento de éste que influye retrospectivamente sobre la cosmología” (dG 566).

El tremendo revuelo causado por COPÉRNICO al poner la Tierra en movimiento y detener el cielo, no se explica, sin embargo, por la verdad de sus afirmaciones astronómicas

desde un punto de vista científico (*kW* 46)³¹³. Los primeros oponentes de COPÉRNICO aceptaron sus reflexiones como meras hipótesis –y así cumplieron su función durante algún tiempo–, pero rechazaron su “pretensión de verdad” porque eso hubiera significado acabar con la física aristotélica y con ello, según consideraban, poner en peligro la trascendencia y omnipotencia divinas (*kW* 18; *dG* 308). MELANCHTON, por ejemplo, el famoso humanista de la Reforma y uno de sus principales adversarios, entendió bien lo que las pretensiones de verdad de COPÉRNICO significaban para el Dios absoluto (*MgK* 175; *kW* 101)³¹⁴. Por eso mismo, en la medida en que estaba en juego el cosmos medieval, la discusión sobre las aportaciones de COPÉRNICO no se limitó al ámbito científico –que era la intención original de éste (*LdN* 422)–, sino que su nuevo modelo sufrió una “metaforización cosmológica”: se “usó” a COPÉRNICO como símbolo que combatir o con el que defender una nueva visión del mundo (*KuS* 63; *KSN* 341-2, n. 2).

Las metáforas –“elementos retóricos que pueden cobrar virulencia en el ambiente tenso de situaciones problemáticas” (*Leg* 405)– aplicadas a COPÉRNICO en esa metaforización, dejan entrever que el cambio de concepción de la realidad se vive como algo violento. La inscripción del monumento a COPÉRNICO de la ciudad polaca de Thorn –“*Terrae Motor Solis Caelique Stator*”– presenta al teórico “como actor”³¹⁵ (*dG* 312 y ss.); COPÉRNICO se hace objeto de las acusaciones que los paganos lanzaban, según TERTULIANO³¹⁶, contra los primeros cristianos –que trajeron también una nueva concepción de la realidad–: que paraban el cielo y movían la tierra. El mismo COPÉRNICO percibe y expresa esta transformación, como mues-

³¹³ Ya en vida tuvo que reconocer que su trabajo no le había llevado a la claridad que él esperaba, y que en algunos aspectos era inferior a la explicación tolemaica. Más decisivo en este sentido es aún que el desarrollo de la ciencia moderna, por él posibilitada, mostrará que su convencimiento pertenece a una visión del mundo pre-científica o “cosmista”: EINSTEIN dirá que PROLOMEO y COPÉRNICO son igualmente útiles para explicar los fenómenos, y que depende del punto de vista que se adopte (*kUW* 642; cf CASSIRER 1969: 424 y ss.).

³¹⁴ Él mismo nunca consiguió resolver la tensión entre su nominalismo, por el que el valor cognoscitivo de la astronomía se medía por la satisfacción de necesidades vitales y de salvación personal (*kW* 107-8, 120), y su humanismo, que le hacía cercano a COPÉRNICO (*MgK* 176; *dG* 377). A primera vista, puede parecer extraño que una cosmología que, como la copernicana, afirma el postulado de la inmediatez, no fuera aceptada con entusiasmo por la Reforma. Ésta rechaza el sistema de causalidad de las esferas aristotélico a favor del poder omnipresente de Dios, mientras que el esfuerzo de la Iglesia Católica para salvar el cosmos la empujó siempre a hacer coincidir el orden material –en este caso el aristotélico– con el orden de la salvación (*dG* 374; *oD* 89). Sin embargo, el protestantismo no puede aceptar la teleología racional porque, frente al catolicismo, desconfía fuertemente del mundo y de la razón (*MgK* 175-6; *kW* 103), como muestra la conocida sentencia de LUTERO y el mismo caso de MELANCHTON. El protestantismo sería así, para Blumenberg, un cristianismo más “puro”, en el sentido de que lleva hasta sus últimas consecuencias el concepto de Dios absoluto (*kW* 38).

³¹⁵ La palabra “actor” no recoge bien el sentido del título que Blumenberg da al capítulo I de la tercera parte de *Die Genesis*, “Der Theoretiker als Täter”: *Täter* es tanto alguien que ha realizado una acción, como el autor de un crimen. Me parece que Blumenberg juega con estos dos sentidos: con el primero, para indicar que a partir de ahora la figura del espectador es sustituida por la del actor en la concepción de la realidad; con el segundo, para reflejar la conmoción que supuso un nuevo modelo cosmológico que significaba eliminar al Dios nominalista. Blumenberg tiene en mente, probablemente, la “muerte de Dios” proclamada por NIETZSCHE, que sería el Dios nominalista.

³¹⁶ *Apologeticum* XL 2.

tra su uso de este sistema de metáforas (“fuerza”, “mandato”, “legislar”) para un objeto que hasta entonces había sido intangible, el cielo.

Sus seguidores, en cambio, recibieron al principio su demanda de verdad como una “liberación” (*kUW* 638; *KdV* 9). ¿Por qué esa “alegría” (*kW* 145), se pregunta Blumenberg? Porque era una liberación del absolutismo divino y de su censura del conocimiento, por lo que, en consecuencia, se tomó como una exaltación del ser humano. El culmen de ese *pathos* llega con GALILEO (*kUW* 640; *KdV* 8), que expresa el postulado moderno de la homogeneidad diciendo que “la Tierra se ha convertido en una estrella”³¹⁷, y que el hombre es ahora capaz de explorar los secretos del universo, que hasta entonces habían estado ocultos más allá de la frontera de la Luna (*KuS* 77).

³¹⁷ Con ello, GALILEO quiere hacer ver a los adversarios del heliocentrismo que la Tierra ha adquirido el rango ontológico que ellos reservaban a las esferas celestes.

El nuevo universo de la ciencia

Con el paso del tiempo, los logros científicos posibilitados e impulsados por la reforma copernicana van revelando la confianza copernicana en el mundo como un resto de una imagen del mundo incompatible con ellos. La *ciencia natural* va a ser la respuesta de la autoafirmación a las dificultades con la realidad planteadas por el Dios nominalista (*kUW* 640), la forma que adopta la curiosidad moderna. La razón es que la ciencia natural no es un modo de conocimiento más junto a otros, sino el tipo por antonomasia de relación que se puede tener con el mundo tal y como lo había dejado el nominalismo. Esto se ve en los tres aspectos descritos a continuación.

En el espacio metafórico del suelo, se pasa de la atención a la verticalidad de la Edad Media, a examinar el suelo que se pisa para edificar construcciones seguras: DESCARTES quiere destruir las ciudades existentes para levantar la suya (*dS* 86-7³¹⁸). Lo que se busca con la ciencia moderna es la seguridad que antes venía dada en la relación cosmista con el mundo. Aunque todavía la Ilustración mantenía la convicción “cósmica” de que el conocimiento daba la felicidad, a medida que fue siendo claro que el conocimiento de la naturaleza no tenía nada que ver con la felicidad del hombre, ésta se cifra en un conocimiento local, reducido, orientado a la satisfacción de las necesidades humanas. LICHTENBERG lo expresa magistralmente al decir que mejor curar el dolor de muelas que descubrir un nuevo planeta (*VS* 190; *LdN* 498 y ss.).

Esta renuncia a un saber más “profundo” (*LdN* 237 y ss.) –como se suponía el de la metafísica clásica– dota a la ciencia moderna de su vocación expansionista: “Aparece aquí un trazo fundamental de la razón moderna, que no puede ser infravalorado, la realización de un convencimiento quizás no demasiado explícito: el de que sólo se puede ganar en verdad y exactitud, que sólo se pueden tener respuestas consistentes a, por lo menos, algunas preguntas, a costa de no aceptarlas todas” (*dG* 358). En concreto, la ciencia moderna comienza su andadura gracias a dos renunciaciones –a la causalidad final y a la idea aristotélica de ciencia–, que, junto con la tecnificación de la realidad, conforman la nueva visión del mundo.

1. *Del cosmos al sistema*

En primer lugar, la renuncia a la aplicación universal de la **causalidad final**: “El primer gran abandono fue el de las preguntas por las causas finales, elemento preferido de la nueva

³¹⁸ “Diferencias de fondo – *El suelo edificable*”.

racionalidad para tomar distancia de su pasado escolástico” (*dG* 358). Esto significa dos cosas. Por un lado, se trata de la abdicación del conocimiento de las causas finales –del *porqué*–, a favor del *cómo*. Esto es lo característico de un conocimiento de tipo hipotético. Cabe entonces la posibilidad de un conocimiento muy extenso, e incluso infinito, pero despojado de la supuesta profundidad y totalidad proporcionadas por el conocimiento de las “esencias” (n. 71).

Por otro lado, la finalidad se sustituye por la causalidad instrumental (*kUW* 642): la pregunta relevante no es qué es algo, sino qué función cumple (*kW* 129). Se trata de la sustitución de *la sustancia por la función* en el conocimiento moderno, que transforma el cosmos en un *sistema* (*KuS* 65). Esta característica, junto con la de la eliminación de la perspectiva, conforma lo que se entiende por *objetividad* científica (*kW* 149)

En este punto Blumenberg sigue, con toda seguridad, el desarrollo que CASSIRER lleva a cabo en su conocida obra *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* (1969), cuyo objetivo programático puede ser descrita del siguiente modo: “La concepción sustancialista tiene que ser sustituida en todos los casos por una concepción funcional” (1976: 324).

A CASSIRER le interesa el estudio del concepto para entender el fenómeno de la ciencia y la relación de nuestro conocimiento con la realidad. Tras la crítica a la teoría especular del conocimiento de ARISTÓTELES, su análisis le lleva a la consideración de que el tipo de concepto usado en la geometría constituye el modelo más adecuado –podríamos decir “evolucionado” (342)– para la comprensión de ambos fenómenos. La “cosa” no queda bien comprendida en el concepto de sustancia; antes bien, hay que verla como un centro de convergencia del cual cada experiencia particular es un aspecto. El concepto forma entonces un sistema, una ley de relación de todas las experiencias (1969: 387). Para CASSIRER, desde KEPLER el concepto no da acceso al mundo de lo suprasensible, sino que ordena y da forma lógica al mundo de lo sensible (1969: 180). Para la ciencia moderna, las cosas no se definen por una “esencia”, sino por las relaciones que establece con las demás dentro de un sistema (1969: 185)³¹⁹.

³¹⁹ En su comprensión del concepto, Blumenberg se acoge a estas tesis. Frente a la idea platónica, “la idea ya no es una representación, sino una regla; hasta que no se recorre, no se alcanza a ver lo que se había pretendido” (*PVA* 290). La “contemplación” moderna de la Naturaleza “no hace de las formas su objeto, sino de las leyes a partir de las cuales es posible una plétora de formas, que son a su vez los contenidos de estas posibilidades” (*PVA* 297): es el problema de lo uno y lo diverso de PLATÓN, que encuentra en el concepto de CASSIRER una solución. Frente a la unidad de la idea platónica, está “la idea como legalidad genética: la unidad del devenir” (*PVA* 291): la regla da la unidad de la diversidad como representación de la sucesión y no como sucesión de las representaciones. De modo que en la idea no está ya todo dado, sino que ésta es sólo “la anticipación del proceso, cuya última fase es la obra acabada” (*PVA* 294).

La transformación de la sustancia en cantidad³²⁰ elimina la teleología del universo material (*kW* 121; *MgK* 182), reduciéndolo a una extensión de materia de nulo valor ontológico. En lugar de la teleología entra el mecanicismo³²¹, cuyo principio es el azar: “la sustitución de la verdad eterna por la eterna probabilidad” (*PM* 103). La nivelación material de la sustancia aristotélica es la versión moderna del *principio de homogeneidad* (cf *dG* 154-5), que puede describirse como “la pérdida de validez de la dirección unilateral del movimiento causal aristotélico, y la implantación del principio de la influencia recíproca en el universo, de la reciprocidad de cualquier clase de *influentia*”³²² (*LdN* 594). En este contexto se incluye la aparición del principio de la gravedad, que elimina la “tendencia” de los cuerpos a su lugar natural, que en ARISTÓTELES es el centro del universo³²³.

Como consecuencia del principio de homogeneidad, COPÉRNICO señala que se trata de un universo de la *inmediatez*, puesto que no vige ya el sistema progresivo de “niveles” necesario para pasar de lo sublunar a lo supralunar³²⁴. Esto, junto con la desaparición de la causalidad acompañante, origina la posibilidad de la *actio in distans* (*kW* 22)³²⁵.

³²⁰ La desaparición de la categoría de sustancia a favor de la de función en la explicación moderna de la realidad es un “proceso típicamente moderno: se sustituye un principio de constancia por uno cuantitativo-formal, esto es, transformable” (*dG* 595; *LdN* 578). Tiene como condición de posibilidad la “racionalización (*Rationalisierung*)” de la categoría de sustancia –por la que se elimina el escándalo de la contradicción ínsita en la noción de materia primera (*Hy* 500; *LdN* 690 y ss.)–, que culmina en la *res extensa* cartesiana tras su principio en la idea de materia *signata quantitate* de SANTO TOMÁS y su paso por el tratamiento de ESCOTO y OCKAM en *De Transubstantiatione* (*Sz* 457), en el marco de su incipiente matematización y materialización de la realidad.

³²¹ Esto se manifiesta en el nuevo auge de las teorías atomistas griegas.

³²² La anécdota de la caída de la manzana de NEWTON puede o no ser cierta, dice Blumenberg, pero está justificada en cuanto que el científico inglés no precisa observar el sol para deducir la ley, sino que le basta mirar las leyes de la tierra (*VS* 61); si a esto añadimos, con Blumenberg, que la manzana es ya un producto cultural –da igual mirar al cielo que a la cultura (*VS* 62)–, la anécdota nos habla también de que el conocimiento científico va a ser de tipo constructivista.

³²³ La metáfora del universo como reloj representa bien ese mecanicismo y el aplanamiento ontológico de las partes en que se dividía el cosmos aristotélico (*VS* 57), así como ese cambio del concepto de sustancia al concepto de función (*kW* 38): el ser de las cosas no está dado por una característica determinada (cuerpo celeste espiritual, cuerpo terrestre físico) de la que se pueden sacar juicios de valor en términos de perfección, sino por el lugar que ocupa en un sistema. En tanto que piezas, todas las cosas son igualmente importantes.

³²⁴ Esta defensa de la inmediatez está en conexión con un cambio social en el que adquiere importancia la burguesía frente al monacato, la economía frente al lujo, la relación personal con Dios frente a la mediación de la Iglesia, la libre interpretación frente al magisterio, etc. (*Leg* 70).

³²⁵ Ya Nicolás de CUSA había criticado fuertemente la teoría del conocimiento aristotélica y el “cosmos escalonado” escolástico (*LdN* 559-60) a favor de la inmediatez. Respecto al conocimiento humano, como Quien ha hecho el mundo ha hecho también al hombre (*Leg* 63), para el CUSANO basta con un solo libro –el de la naturaleza– frente a la multitud de libros que nos lega la tradición filosófica, que no es más que expresión de una desconfianza en el poder de la razón, que ha de apoyarse en lo que han dicho otros porque el acceso directo al mundo nos estaría vedado (*Leg* 66). Como en FICINO o MONTAIGNE, la metáfora del libro va aquí contra la mediación de la escolástica y contra el nominalismo (VILLWOCK 1986: 88). Respecto al universo, la causalidad no sirve para explicar la relación esencial de lo creado con Dios; Nicolás de CUSA acude a la noción de *explicitio*, que pone de relieve –hasta el punto de haber sido acusado de panteísmo– la inmediatez de la presencia de Dios en el mundo (*KdV* 38): el mundo es el “desarrollo” de Dios.

2. La desproporción temporal

En segundo lugar, la despedida del afán escolástico por la **exactitud del saber**, consagrado por la idea aristotélica de ciencia (*LdN* 578).

El saber no puede ser exacto en el sentido aristotélico, porque es preciso un tiempo infinito para realizarlo. La realidad de las inimaginables distancias que la luz ha de recorrer para que haya conocimiento, queda expresado en la idea de *método* científico, que presupone un mundo infinito por oposición al cosmos cerrado medieval, que tiene un principio y un final. Las características fundamentales del método científico son, por tanto, la “inexactitud y el progreso infinito” (*KdV* 41-2), elementos conformadores del carácter experimental del conocimiento moderno³²⁶.

En la época moderna puede comprenderse el verdadero significado de aquello que habían intuido ya ARISTÓTELES o san AGUSTÍN (*KdV* 14), que el saber del cosmos sobrepasa la duración de la vida humana. Ese verdadero significado consiste, como hemos dicho, en que la posesión de la verdad no tiene que ver con la felicidad: eliminado ese otro saber que proporcionaba la felicidad, como era la fe de san AGUSTÍN (*AA* 43), el hombre se da cuenta de que la infinitud del saber no puede ser la felicidad de una vida finita. La idea de método – como un sistema de contenidos perennemente transmisibles para adecuarse al tiempo cósmico– significa que el hombre trabaja construyendo un saber del que no disfrutará ni él ni sus descendientes, ni, en su caso límite, la humanidad³²⁷. El hombre no es más que un funcionario en el gran proyecto cognoscitivo de la ciencia (*AAR* 113).

³²⁶ Blumenberg encuentra una anticipación de éste en la noción de *docta ignorantia* del CUSANO, que constituye una “forma todavía medieval de duda en la ciencia de tipo escolástico (...) una forma de resignación ante la teoría” (*LdT* 68). El CUSANO ya no escribe una *Summa*. Para él, las cosas se resisten a un primer asalto (*PM* 31, n. 45), con lo que salva la trascendencia divina: no se sabe en qué idioma está escrito el libro de la naturaleza, aunque se adivina la grandiosidad del texto (*Leg* 67). Esto es compatible con su elevación del conocimiento humano, de que hemos hablado, y eso gracias a un elemento novedoso: podemos conocer *todo*, pero al ser el mundo infinito –en tanto que “contracción” o *explicatio* de Dios–, nunca lo logramos *del todo*. Blumenberg ve en la especulación pura del CUSANO –“el arte de la suposición (*die Kunst der Vermutung*)”– una preparación de la experimentación moderna (*KdV* 21; *NuT* 466; *PM* 24). Las características de la infinitud y del progreso infinito se basan, en el CUSANO, en la correspondiente infinitud del mundo y del hombre (*KdV* 32): tanto extensiva –del conjunto de todos los objetos–, como intensivamente –de cada objeto– (*LdN* 600). Aunque, por tanto, la inexactitud cusánica no está motivada propiamente por la desproporción temporal, la característica de la infinitud hace de la *docta ignorantia* algo cercano a un *método* de conocimiento. En la Edad Media no había tal, porque el concepto de método está unido al de progreso y a la apertura de nuevos campos temáticos, en todos los cuales puede procederse de la misma manera, esto es, aplicar el mismo método (*LdN* 573). Esa ausencia se percibe en la falta de carácter sistemático del pensamiento de la Antigüedad y de la Edad Media, que sí se da en el CUSANO (*LdN* 558). De ahí que haya que distinguir su *docta ignorantia* de la de SÓCRATES, san AGUSTÍN, FILÓN, etc. (*LdN* 596 y ss.).

³²⁷ Con el creciente alejamiento de las galaxias y la consiguiente desaparición de la gradación del rojo, llegará un momento en que no serán posibles las observaciones ni, por tanto, una representación científica del universo (*VS* 273). Una vez que estén suficientemente lejos, la luz arribará a los instrumentos de medición mucho después de que la Humanidad en su conjunto haya desaparecido (*VS* 32; *LW* 183; *dS* 130).

El universo se convierte en un libro sin espectador, como hace FLAUBERT, en quien el lector desaparece asumido por el libro, cuyos escribientes son sólo intermediarios de los que precisan los libros para seguir siendo copiados (*Leg* 313-4). Por otro lado, en la variación de la anécdota de TALES narrada por BURLEIGH, el filósofo milesio cae en la fosa porque está ya viejo y ciego: aquí la historia recuerda la desproporción de la exigencia teórica y de la finitud de la vida (*SdP* 36).

Por tanto, vemos que el universo de la inmediatez que deseaba COPÉRNICO se convierte, en el punto de su máximo desarrollo, en su “rival más encarnizado” (*Leg* 158): el mundo de NEWTON es el de la mediatez, el de la distancia temporal. En el universo sólo cabe un *conocimiento indirecto*: para GALILEO los ojos ya no valen en astronomía, sino el telescopio (*CC* 123; *dG* 52 y ss.; *LdN* 434 y ss.); y BACON señala que la caída de TALES se debió a que pasó por alto que las estrellas pueden estudiarse en su reflejo en el fondo del pozo³²⁸ (*BiG* 143; *dG* 56; *LdT* 80).

En definitiva, el universo moderno no es otra cosa que unos desiertos infinitos, descripción en la que se recoge tanto el paso de la sustancia a la cantidad, como la desproporción temporal. Como dice BUBER³²⁹, el cosmos pasa de estar representado por una cruz, cuyo brazo horizontal representaría la línea temporal de la Historia de la Salvación y el vertical la trascendencia del mundo a Dios –y que podríamos decir que simboliza también una brújula–, a representarse por medio de un dominio matemático infinito en el que, como dijimos, todos los puntos espacio-temporales carecen de *significado*.

3. “En construcción”: la realidad como consistencia

La ciencia moderna intenta investir una realidad sin sentido con un significado que es el de los intereses del hombre (*LaM* 438; *LdN* 623). Al no haber ahora una racionalidad intrínseca al universo, lo que haya de racional en él ha de ser proyección del espíritu humano: “la producibilidad de todos los fenómenos es la condición universal de la investigación de la ciencia natural; las hipótesis científicas son esbozos de indicaciones para producir fenómenos” (*NdN* 92; *PM* 30). La famosa sentencia de VICO –*factum et verum convertuntur*³³⁰– toma carta universal: la verdad es un producto, como dijimos más arriba (131). Sólo podemos leer

³²⁸ Sin embargo, esto sigue manifestando una primacía del postulado de la visibilidad, que se manifiesta también en BACON en su optimismo cognoscitivo (*VdA* 33), que poco a poco irá desapareciendo.

³²⁹ *Qué es el hombre*, F.C.E. 1986, 34.

³³⁰ La sentencia de VICO tiene un trasfondo teológico ya señalamos en el nominalismo: se trata de la aplicación al hombre de aquel principio de que Dios conoce bien su obra porque la ha hecho (*LdN* 419).

lo escrito por nosotros mismos (*Leg* 176), de modo que el libro de la naturaleza tiene ahora la peculiaridad de que sus hojas están llenas de nuestras hipótesis (*Leg* 178).

El paso de buscar el porqué de las cosas a buscar el cómo (*dG* 247 y ss.; *kW* 10) de que hemos hablado, equivale aquí al paso de la contemplación a la *experimentación* (*CC* 116). La propio de la Modernidad es trabajar los hechos en el recinto de nuestra mente (*CC* 122), sustituir la realidad por el laboratorio³³¹ (*CC* 114-5), como se ve en MONTESQUIEU, para quien el método es más importante que las cosas (*PM* 34); o de nuevo en BACON –el maestro de las metáforas en este sentido (*PM* 27)– en quien la verdad y el trabajo aparecen unidos (*PM* 29). El ser humano no pertenece a la naturaleza y, por tanto, no la copia (*KdV* 37). Cuando DESCARTES habla de “echar por tierra” todo lo anterior y “esbozar (*Entwurf*)” la ciencia desde el principio, está usando una palabra propia del ámbito de la técnica.

La aparición de la conciencia histórica es también posible gracias a este giro. No es casual que sea VICO el primero que incluye la Historia entre las artes humanas (*NuT* 466). En la Modernidad, el libro de la naturaleza –al que acompaña un buen tiempo el libro de la Revelación–, comienza a incluir también las obras de Dios, y más tarde las del hombre. Así se prepara el *libro de la historia*, porque se cuenta en el libro de la naturaleza con las obras del hombre (*Leg* 86).

Como ya indicamos, se ve entonces que la ciencia natural no es un elemento más de la visión del mundo moderna, sino que la constituye esencialmente³³². Después de la “realidad como evidencia instantánea”, y de la “realidad garantizada”, el tipo de realidad específicamente moderno (*Db* 669) es la *realidad como construcción*³³³. A esto hay que añadir: construcción de *consistencia*. Podemos examinarla siguiendo los dos aspectos elucidados anteriormente: la realidad como sistema, y la realidad como temporalidad infinita.

a) Por un lado, la consistencia hace referencia directa a la idea de *sistema* de que hablamos más arriba. La realidad ya no es la sustancia, “ya no puede ser una cualidad que en cierto modo se añada a lo dado, sino la esencia de una sintaxis de elementos en armonía que se sostienen mutuamente” (*WbM* 21; *VWb* 6), o también “la realización de un contexto

³³¹ Otro punto de vista desde el que se percibe que lo propio de la Modernidad es la mediatez del conocimiento.

³³² Se ha declarado muchas veces que la tecnificación se extiende a todos los ámbitos de nuestra realidad. Por poner el ejemplo de la política, para MAQUIAVELO el Estado se forma como el barro en manos del alfarero (*WbS* 124), y en el Estado de HOBBS, dice Blumenberg, “el mínimo de disposición ontológica es al mismo tiempo el máximo de potencialidad constructiva” (*LdN* 251).

³³³ Hay que decir que, en tanto que la Modernidad nos muestra, de modo definitivo, cómo “funcionan” realmente las cosas en la existencia humana, la realidad como consistencia no es un tipo más de realidad, sino la mostración de cómo se construye cada concepción de la realidad.

que armoniza consigo mismo" (*WbM* 21)³³⁴. El "orden" del antiguo cosmos es ahora, como dice NEWTON, el de una "naturaleza que siempre está en armonía consigo misma" (*Ns* 1335) porque "existe bajo leyes" (*TuW* 119)³³⁵.

La coincidencia de la realidad consigo misma implica que es "inmanente" (*WbW* 41). El universo copernicano es "el modelo de ser de la Modernidad" (*PM* 121), porque es un mundo *inmanente*, que no depende de nada externo para existir (*dG* 166). En las concepciones de la realidad anteriores, lo que es real siempre se considera por oposición a lo que es irreal – por ejemplo, en el platonismo, la idea contra lo que sólo es apariencia (*WbS* 128)–. En la realidad como consistencia, en la que lo real es "el resultado de realizaciones [*Resultat von Realisierungen*]" (BEHRENBURG 1994: 25), lo irreal es sólo aquello que queda fuera del contexto³³⁶. El cambio de una concepción de la realidad a otra se debe, desde este punto de vista, a que en el proceso de realización "pueden incorporarse elementos que hagan explotar la consistencia lograda hasta el momento, y envíen a la irrealidad lo que hasta ahora se había reconocido como real" (*WbM* 13). La metáfora de la explosión señala que lo real es real por y en tanto que aparece en el contexto, y que los fragmentos de realidad explotada, en tanto que solitarios, están en la irrealidad (*Löw* 26 y ss.).

Así, la realidad como consistencia implica "la supresión de la oposición entre realidad y ficción" (*WbM* 27), o entre realidad y sueño (*H* 469)³³⁷. La realidad ya no es "lo dicho", como en la Edad Media, en la que la credibilidad está garantizada por la cualidad de quien lo dice, sino que "se identifica la consistencia interna de lo dado con la posible solidez de la realidad" (*VWb* 6). En esto radica la fuerza de las mentiras cuando forman un contexto argumentativo (*BiG* 50). Expresado con la metáfora de la caverna, que lo más o menos real no se decide

³³⁴ Ya vimos que ésta es la definición de mundo de la fenomenología, tal y como lo define HUSSERL: "el mundo como «fenómeno»", es el conjunto de contenidos de experiencia "que armonizan continuamente consigo mismos" (*Cartesische Meditationen*, IV § 44). CASSIRER dirá que esto es "el mismo carácter fundamental de la conciencia", a saber: "que el todo no puede obtenerse a partir de las partes, sino que el establecimiento de una parte implica ya el establecimiento del todo, no ciertamente en cuanto a su contenido, pero sí en cuanto a su estructura y forma generales" (1971: 46).

³³⁵ Esta armonía quiere salir directamente al paso del carácter arbitrario que la naturaleza tenía al depender del Dios nominalista. De ahí que Blumenberg pueda definir lo real en esta concepción de la realidad como "lo que se había esperado" (*VS* 197). Esto significa la disponibilidad sobre los fenómenos, el dominio sobre la realidad, que es la esencia del concepto de sistema (*oD* 10).

³³⁶ La concepción de la realidad heideggeriana, en la que el Ser aparecerá como "de la nada", se revela así no moderna, y muestra su semejanza con la concepción de la realidad mítica, en la que "los dioses podían aparecerse" (*WbW* 41) de repente.

³³⁷ El estilo mismo de Blumenberg, centrado en la anécdota –sobre todo en sus últimos trabajos–, no distingue –como veremos en el tercer capítulo– entre lo que pasó, lo que se cuenta que pasó, lo que se piensa sobre lo que se cuenta... No hay diferencia relevante entre las personas y los personajes. Una historia real es sometida a variaciones imaginarias, y cada una de ellas tiene el mismo valor filosófico que la real.

por algo que está fuera de la caverna –fuera del mundo–, sino por su mejor o peor interacción con el resto de sombras en el interior de la caverna³³⁸.

El proceso moderno de imanentización de la relación del hombre con el mundo –en la terminología de san AGUSTÍN, la identificación de *uti* y *frui* (n. 232)– se refleja en “la transformación del mundo que es un libro metafórico, en el libro que será un mundo metafórico”³³⁹ (*Leg* 226). Este escamoteo del mundo por el libro, es decir, de la realidad muda que es herencia de la Edad Media por el mundo creado por nosotros, está presente, por ejemplo, en el proyecto enciclopédico francés de escribir un libro *sobre* la naturaleza que sustituya al libro *de* la naturaleza (*Leg* 165 y ss.); así como en el romanticismo, una de las máximas expresiones de esto³⁴⁰.

Resumiendo, en la realidad como “resultado de realizaciones”, lo real es el producto de la última rectificación de la irrealidad: “la realidad es el contexto en el que tiene lugar la corrección de aquello que, en un momento dado, es tachado de «irreal»” (*TheL* 427; *AM* 72; *Leg* 136-7, 334; *dG* 144). Lo cual significa que, frente a las estáticas realidades anteriores, en ésta predomina el dinamismo: nada garantiza la imposibilidad de ulteriores correcciones³⁴¹.

b) Esto nos lleva al otro aspecto de la realidad como consistencia, el de la temporalidad. La realidad como “resultado de realizaciones” es capaz de albergar el cambio, por lo que se trata de una concepción adecuada para hacer ver que la historia pertenece al ser de

³³⁸ Esta concepción de la realidad “expulsa de sí la contingencia y la finitud” (BEHRENBURG 1994: 25), como muestra la crítica de LEIBNIZ al genio maligno de DESCARTES (*TheL* 428). LEIBNIZ ve en la duda metódica un prejuicio como los que pretende eliminar, porque presupone la concepción de la realidad como evidencia instantánea (*TheL* 426). La objeción del genio maligno “surge de la falsa opinión de que la totalidad de las cosas ha salido de un intelecto que poseía ya la representación de este todo antes de que se hiciera real, de modo que éste a su vez puede ser aprehendido de modo exhaustivo y adecuado por medio de una totalidad de la representación. Es la correspondencia escolástica de *veritas ontologica* y *veritas logica*” (*H* 607). Para LEIBNIZ, la duda cartesiana no es refutable en concreto, sino atacando la concepción global de la realidad como evidencia, y proponiendo la de la realidad como consistencia: si el genio maligno crea una ilusión que se confunde totalmente con la realidad, entonces eso es la realidad (*H* 467 y ss.). Sólo en el todo del contexto, “dentro de las condiciones del sistema de la experiencia” (CASSIRER 1969: 377), cabe establecer la diferencia entre ilusión y percepción real, de modo que es absurdo afirmar que lo ilusorio sea el todo, o que vivamos en una alucinación permanente. El sentido profundo de la crítica de los milagros en la Ilustración no es la rebelión contra Dios, sino la parte que tiene en la construcción del concepto de realidad como consistencia: la demostración de la realidad acontece en el contexto, no fuera de él (*VWb* 6; *oD* 75).

³³⁹ De ahí que diga Blumenberg que esta concepción de la realidad encuentra su expresión en la forma literaria de la *novela*. La intención de toda novela, dice Blumenberg haciendo referencia a *Die Theorie der Romans* de LUKÁCS, es, en expresión de GOETHE, “crear un mundo” (*WbM* 19). En la novela, por muy subjetivista que sea, lo que se mantiene incólume es el sistema de relaciones de la realidad –es decir, el mundo–, y la relación con ella del sujeto (*Db* 670).

³⁴⁰ NOVALIS quiere de nuevo un solo libro, infinito, en el que se encuentren el espíritu, las ciencias y la Revelación, es decir, todo aquello que deja fuera la Enciclopedia ilustrada: “la recuperación de la idea de una Enciclopedia liberada de su posesión exclusiva por parte de la Ilustración” (*Leg* 243). Aproximadamente la misma idea encontramos en SCHLEGEL, para quien el mundo es una “alegoría” en la que Dios se expresa.

³⁴¹ Como sabemos, si uno de los rasgos fundamentales de la conciencia era pensar siempre “sistemáticamente”, el otro es no poder pensar ni su principio ni su final, con lo que la realidad que surge del trato del hombre con el mundo ha de tener esta característica.

la realidad. En concreto, la historicidad viene en esta concepción de la realidad a través de la presencia del tú.

Como dijimos, con HUSSERL, “el carácter de mundo [*Weltcharakter*] de la «realidad» es sólo un derivado de la *intersubjetividad*, es decir, del yo propio y extraño” (oD 182). La consistencia es, propiamente, *consenso*. La realidad como “realización” es el concepto límite de la intersubjetividad, esto es, la suma de las perspectivas de todos los que viven en esa realidad³⁴², mientras que se podría decir que los otros dos tipos de realidad son solitarios. Como dijimos, al descentramiento cosmológico realizado por COPÉRNICO corresponde un descentramiento del sujeto respecto de la realidad. Frente al sujeto como espectador con unas vistas privilegiadas a la realidad, cada uno sólo tiene una perspectiva de las cosas, y la realidad es la suma consistente de todas ellas³⁴³. El mundo es siempre un mundo con otros: “lo que pertenece a todos en el estado de vigilia”³⁴⁴ (H 16).

Sobre este consenso se fundamenta el dinamismo de la realidad. La afirmación de Blumenberg de que el encuentro con el tú constituye una experiencia de la historicidad (46), adquiere así un nuevo sentido. En la intersubjetividad, “el consenso de los otros sujetos con mi experiencia está bajo el peligro de la negación. Cualquier «otro» es potencialmente uno que discute mi percepción, de modo que, en el caso límite, el riesgo podría cancelar el consenso de la «comunidad universal» con «alguien en general». La intersubjetividad potencia la estructura de la percepción subjetiva como la imposibilidad del *totum simul* (...) de «un todo dado de golpe»”, que era el ideal del trabajo fenomenológico, y que, como negación de la temporalidad, no era “distinguible de una imaginación” (TheL 444). La realidad como realización es, por su misma definición, una realidad que nunca se da del todo, es decir, una realidad histórica. La intersubjetividad se ve así como “el transcurso temporal de las perspectivas de un objeto” (TheL 444).

Por otro lado, la realidad como realización significa, como ya dijimos, que la misma constitución del objeto de conocimiento es dinámica, en el sentido de que se constituye gracias al tiempo (dG 117 y ss.; LW 101 y ss.). El acento pasa de estar en el presente, como

³⁴² Como queda expresado en la noción de método científico, el saber no es cosa de uno sino de muchos.

³⁴³ Podríamos decir que la posibilidad de que exista algo así como la “realidad virtual”, y que esto pueda ser más que una figura retórica, descansa en que lo real no es tanto algo que se pueda tocar, como el lugar donde me encuentro con otros. En este sentido la novela es su expresión acabada, ya que la esencia de ésta es ser una multiplicidad de perspectivas, como aparece por primera vez en BALZAC. La impresión de “realismo” de sus novelas proviene de la simultaneidad de las acciones, y de la caracterización del mundo como un espacio que permanece a través de distintas novelas y en el que los personajes interrelacionan (WbM 22-23).

³⁴⁴ Por contraposición a lo que pertenece sólo al individuo durante el sueño: volviendo a la crítica de LEIBNIZ al genio maligno cartesiano, podemos distinguir sueño de realidad *dentro* de la realidad como consistencia, porque el sueño sólo lo sueña uno.

sobre todo sucede en el primer tipo de realidad, a estar sobre el *futuro*, que se convierte en una parte de la realidad. De ahí que la ciencia moderna comenzara con la astronomía³⁴⁵ (AA 35; CuV 295), para trasladar este esquema luego a las otras ciencias, como muestra la teoría del evolucionismo. Esto hace posible la inversión de la risa de la muchacha tracia: es ahora HUMBOLDT quien se burla del catetismo del populacho, que hace muecas de su afición a las estrellas. El mundo como un libro acabado (el libro de la Revelación) se transforma en el libro abierto o no terminado³⁴⁶. Junto con que, en la concepción moderna de la realidad, toda experiencia es una hipótesis, Blumenberg puede decir que la realidad moderna es “la realidad de lo posible [*Wirklichkeit des Möglichen*]” (WbM 20).

La actitud técnica de la Modernidad

En este apartado quiero a dedicar un poco más de atención a la manifestación básica de la realidad como realización: la *actitud técnica* específica de la Modernidad, que la lleva a entenderse a sí misma también bajo la metáfora de Robinson Crusoe (WbW 52).

La tecnificación moderna tiene su origen en una nueva comprensión de la *libertad*³⁴⁷, que como vimos, surge de la posibilidad abierta por el cristianismo de una relación personal con Dios (KuR 496). El *terminus a quo* de la relación entre técnica y naturaleza en la Modernidad es el afán de autoafirmación del hombre en una naturaleza que ya no es “cosmos” (PVA 312) o, dicho de otro modo, el deseo de articular una nueva comprensión de sí: “ver y producir algo nuevo (...) deviene una necesidad metafísica: el hombre trata de verificar la imagen que se ha hecho de sí mismo” (NdN 57)³⁴⁸, y no imitar la naturaleza (NdN 64). La

³⁴⁵ La constitución del objeto de la astronomía se ve muy bien en la fotografía astronómica, conseguida por exposiciones a un tiempo muy largo, que, como dijimos, “culmina la diferencia copernicana de apariencia y realidad” (dG 117): lo que se ve no es lo real.

³⁴⁶ Es la realidad de la infinitud temporal, como hemos dicho, y por ello puede tener una conexión esencial con la novela (H 13), pues ésta posee una infinitud potencial (H 520 y ss.). Para Blumenberg, la novela representa el modelo de conciencia husserliana; las novelas “no se acaban, se interrumpen”. Siempre termina abruptamente; al final de cualquiera de ellas podría colocarse un “etcétera”. La novela como texto finito señala a la infinitud del contexto (WbM 22).

³⁴⁷ Ya prefigurada en Nicolás de CUSA, que entiende la libertad como “autonomía creadora” (KdV 35), como espontaneidad y creatividad. Nicolás de CUSA es un neoplatónico que pone el acento en la participación y no en la imitación, lo cual, unido a la eliminación del demiurgo en el cristianismo, hace que pueda entender el arte como participación en el poder creador de Dios. Como Dios es fundamentalmente *Possest*, y el hombre está hecho a su imagen y semejanza, la característica fundamental del hombre es la libertad, y no el *logos*. En el diálogo *El idiota*, aparece la afirmación de que, al fabricar cucharas, el idiota no imita en su arte la naturaleza, sino el arte infinito de Dios. De ahí que su arte no sea como el del pintor o el escultor, que serían imitadores de lo que hay (NdN 90), sino más como el del poeta, que, al modo divino, “con su arte produce cosas que no existen” (NdN 91; SuB 337). El poeta no busca ya tanto modificar o idealizar el mundo, cuanto crear “obras que sean como mundos”. El CUSANO “acierta a formular la desconcertante idea del hombre como ser ontológicamente original” (NdN 62). La obra humana es el desarrollo (o *explicatio*) del ser del hombre según el modelo del acto creador de Dios. Como vemos, sin embargo, no se trata aún de la libertad moderna, porque sigue en el esquema clásico de la imitación de la naturaleza: el hombre imita a Dios, se mueve en el espacio entre la *Urbild* (Dios) y la *Abbild* (el mundo) (LdN 617; KdV 49).

³⁴⁸ Esta comprensión de sí ya está anticipada en Nicolás de CUSA: “es la continua puesta a prueba de la imagen que le ha dejado la metafísica medieval llevada hasta sus últimas consecuencias” (KdV 478). Ese nexo entre producción y autoconciencia

nueva consideración de la técnica le otorga un rango ontológico desconocido hasta entonces³⁴⁹.

Por tanto, “que la «invención» sea el acto más significativo del mundo moderno no se debe a que la necesidad vuelva ingenioso” (*NdN* 57): la simple precariedad física –que ha existido en toda época– no explica la diferencia entre la actitud ante la técnica anterior y la moderna (238). Tampoco nace de la sobreabundancia creadora del hombre, como sucede en el CUSANO, de igual modo que el principio de autoconservación no equivale a una *Selbstermächtigung*.

De manera que la verdad en sí del producto técnico radica en ser “un instrumento de autoconocimiento y autoafirmación del hombre” (*NdN* 74). Si SÓCRATES proponía conocerse a sí mismo –lo cual es interpretado en las concepciones de la realidad anteriores a la Modernidad como conocer el propio lugar en el cosmos–, el hombre moderno, al construir, se siente construyéndose a sí mismo (*PVA* 294). En la realidad como realización, “la autorrealización [*Selbstverwirklichung*] es condición de la realización del mundo [*Weltverwirklichung*]” (*LaM* 445).

Las características de la realidad como consistencia desde el punto de vista de la actitud técnica son su *facticidad* e *incompletud*, que constituyen “para el artificio el campo de acción de lo posible” (*NdN* 78). Con “facticidad” me refiero, por una parte, a que la separación entre fundamento y mundo abre la posibilidad de ver éste como material de construcción. Por otra, que la idea de una pluralidad de mundos –que surge de esa separación– convierte al actual en una mera realización de una de las posibilidades de mundo, que ha de ser, así, imperfecta o incompleta por definición. La facticidad implica, por tanto, la incompletud del universo³⁵⁰, que no sólo se refiere al universo exterior, sino, como Thomas BROWNE, también al “universo interior” del hombre³⁵¹ (*PM* 60), abierto por la nueva comprensión de la libertad. En esta incompletud está contenido, como acabamos de ver, que el futuro –esto es, la posibilidad– forma parte de la realidad.

cia se expresa en *El idiota* de Nicolás de CUSA: el idiota es el hombre “que se comprende a sí mismo y legitima su propio valor sólo sobre la base de lo que hace y puede, o bien –como diríamos hoy– sobre la base de lo que produce” (*NdN* 58).

³⁴⁹ También en el arte moderno se intenta expresar esta enemistad hacia la naturaleza, como por ejemplo en BAUDELAIRE (*kUW* 645). El arte ya no quiere significar algo, sino que quiere *ser* algo: “el arte ya no alude a un ser ejemplar, sino que deviene él mismo un ser ejemplar para las posibilidades del hombre” (*NuT* 83).

³⁵⁰ Este segundo aspecto se apoya en el primero: recordemos que los múltiples mundos de EPICURO no son imperfectos –todo son *kosmoi*–, porque no hay esa separación entre fundamento y ser.

³⁵¹ En la Modernidad, la preferencia por el plural de la palabra “mundo”, “como una nueva genealogía del concepto cosmológico de la infinitud”, se entiende también “bajo el aspecto de una función no tanto teórica como práctica: el mundo infinito es sobre todo un mundo de nuevas actitudes y comportamientos fundamentales” (*PM* 62).

Esa incompletud se ha expresado con dos nuevas metáforas que constituyen el “programa” del hombre moderno: “«Terra incognita»” –con la expresión de LICHTENBERG (VS 242)– “y «universo incompleto» como metáforas del comportamiento moderno ante el mundo” es el título del capítulo quinto de *Paradigmen* (59 y ss.).

a) La metáfora de la *terra incognita* hace hincapié en el aspecto de la *novedad*. La realidad como posibilidad implica que “el mundo en una aventura” (VS 242). Robert HOOKE –a quien puede considerarse el auténtico creador de la teoría de la gravedad–, establece una conexión entre el descubrimiento de América y la ciencia moderna (VS 59). Frente al libro de la Revelación, que para Blumenberg representaba un cosmos cerrado, aparece el libro de la historia, que presenta un mundo abierto (*Leg* 86³⁵²). La proliferación de diarios y relatos de *viajes* –que tiene como presupuesto el mundo ilimitado (*Leg* 113)– los convierte en la experiencia bajo la que puede entenderse la vida humana. De ahí que la metáfora de la navegación, que había representado un papel menor en épocas anteriores, disfrute de un auge en la Modernidad³⁵³.

En conexión con la metáfora de la *terra incognita* se utilizan también metáforas de la óptica microscópica y telescópica (*Leg* 73).

b) La metáfora del “universo incompleto”³⁵⁴, por otra parte, hace referencia de modo más directo a la acción técnica, y está muy unida a la anterior: “el mundo en cuanto *factum*” llama a “colocar, en el espacio libre de lo no realizado, lo originariamente humano, lo que no está cumplido en la facticidad. Es el deseo de realizar lo auténticamente «nuevo», de adentrarse en el territorio inexplorado de la naturaleza, dejando de lado la vinculación a la «imitación de la naturaleza»” (*NdN* 83). Nace la *intranquilidad* (la *uneasiness* de LOCKE), que tienta al espíritu (*PM* 62; cf *PVA* 322) a completar el mundo con sus propios fines: el mundo inacabado de KANT “se convierte en metáfora de una teleología que la razón descubre como su

³⁵² “Destrucción de la paridad de los dos libros”.

³⁵³ La Ilustración utiliza la imagen del viento que sopla y del barco que se interna en el mar, hacia una meta inalcanzable pero bien determinada (*Räp* 12), figura que luego utilizará HUSSERL –un tanto anacrónicamente, dice Blumenberg, pues pertenece al principio de la Modernidad– para su fenomenología (*PM* 61), así como KANT, CUVIER, o NIETZSCHE (*PM* 34-37, 63). Por esta razón, no es Ulises quien representa a la Modernidad, porque la meta de su viaje no está indeterminada, sino que acaba donde empezó. La Modernidad utiliza la apertura de la línea recta contra la cerrazón del círculo: “Se podría decir que, respecto a la historia de las ideas, los procesos importantes de la Modernidad pueden comprenderse, en su homogeneidad estructural, como debilitaciones del sistema de metáforas del círculo” (*PM* 140). Esta idea se confirma cuando vemos que las oposiciones a la Modernidad la retoman, como es el caso de NIETZSCHE (*PM* 140).

³⁵⁴ La del universo incompleto es una metáfora “tecnomorfa” (*LdN* 246-7), no orgánica; un cuerpo no puede no estar cerrado y completo en sí mismo. Tanto la metáfora romántica del organismo para el mundo, como la del reloj –en la que el hombre es sólo una ruedecilla del engranaje del universo (*LdN* 248)– son abandonadas porque no dejan espacio para la libertad (y) técnica del hombre.

ley propia, inmanente, que, hasta entonces, había sido proyectada en la naturaleza” (*LdN* 245)³⁵⁵.

Como dijimos, la categoría de sustancia es sustituida por la de cantidad, y el mundo desciende de nivel ontológico. La relación adecuada con esta naturaleza es la manipulación, que va desde una inicial utilización (*Gebrauch*), pasando por una explotación (*Ausbeutung*) de la naturaleza como reserva de materias primas, hasta llegar a una radical transformación (*Umwandlung*), en la que la naturaleza adquiere, como dijimos, el carácter de “materia primera” aristotélica frente al poder humano (*NuT* 462; *kUW* 641). En la época de la máxima supremacía de la ciencia de la naturaleza, lo que antes poseía un carácter casi divino pasa a tener “el mismo valor que lo demás en la escala ontológica del hombre” (*NdN* 92). La naturaleza se convierte en “una especie de contrainstancia de la voluntad técnica y artística” (*NdN* 63), el fondo sobre el cual se destaca el mundo construido por el hombre (*NS* 1336).

En definitiva, el correlato de la acción técnica se convierte en una realidad *evolucionista*. DARWIN puede formular su teoría de la evolución de las especies porque la infinitud del espacio y del tiempo y el azar mecanicista³⁵⁶ –aplicado al reino de lo orgánico (*LdN* 256), la negación de la teleología física universal (*VS* 109)-, esto es, la fundamentación sobre un principio inmanente³⁵⁷, son la nueva explicación del universo (*NdN* 91; *H* 32).

Su tremenda acogida hay que buscarla en que, al comienzo de la Modernidad, el hombre entiende como una humillación dejar de ser el centro del universo³⁵⁸, y se siente, como dice NIETZSCHE, por debajo de los animales. Por otra parte, el universo evolucionista elimina la inseguridad presente en el cristiano, porque tiene unas leyes, que, si bien “molestas”, pueden ser enfrentadas por el hombre (*PM* 103). Además –como se ve en DESCARTES– una cosmogonía evolucionista muestra la Naturaleza como “el paradigma de lo producible” (*LdN* 239), es decir, deja vía libre al poder transformador del hombre.

³⁵⁵ Para SCHLEGEL, el mundo incompleto es el “correlato de la libertad humana”. Antes, Marsilio FICINO habla de “reforma-ción”: Dios forma y el hombre, que no se encuentra en el universo como en su casa, reforma (*De christiana religione*, XVIII).

³⁵⁶ Se me ocurre que la metáfora del libro podría expresarse aquí con la famosa ficción del mono que consigue escribir *El Quijote* golpeando aleatoriamente las teclas de una máquina de escribir y disponiendo para ello de un tiempo infinito.

³⁵⁷ Como el de ARISTÓTELES, el universo evolucionista es un universo en el que no se puede preguntar por su origen, porque es eterno. Aunque DESCARTES sigue manteniendo la noción de creación, su universo es evolucionista en este sentido de “postulado de la autoafirmación” (*LdN* 239).

³⁵⁸ Por esta razón, la teoría evolucionista, tal y como fue formulada por DARWIN, se movía aún en el espacio de la metaforización de COPÉRNICO. Una buena manifestación de esto es la alarma hecha sonar por MALTHUS ante la “superpoblación”. Lo que DARWIN percibe en esta “aplicación” de su teoría al mundo del hombre, es que la misma naturaleza humana –su biología– tiene unas consecuencias insoportables, es decir, la “hostilidad” moderna de la naturaleza hacia el hombre (*LdN* 256): en la superpoblación como catástrofe no se trata sólo de la necesidad física presente en todas las épocas, sino que se basa en la sospecha moderna hacia la realidad (*LdN* 252)

Para Blumenberg, lo que la ciencia nos presenta es una naturaleza “resultado de procesos mecánicos caprichosos, de la condensación de remolinos de materia originaria, de la interrelación de mutaciones casuales con el hecho brutal de la lucha por la vida” (*NdN* 91; *PM* 59; *dG* 658). Los mundos infinitos de la Modernidad no tienen, como los de los antiguos atomistas, el carácter de *kosmoi* encapsulados en sí mismos, sino el de “afanosos talleres de metamorfosis de una sola materia cósmica” (*UK* 51).

2. “Ilustración de la Ilustración”

Este apartado quiere ser una recolección e ilustración –tras haber pasado por el análisis de las concepciones de la realidad– de la tesis principal de la filosofía de Blumenberg, presentada al final de la primera parte de este capítulo: la inevitabilidad de cada uno de los polos de la distancia ontológica. Se trata de ver que el hombre ha de crear cosmos, y que la Modernidad es darse cuenta de esa inevitabilidad. Aunque podría pensarse que la producción del mundo cultural como “cosmos” del hombre, podría realizarse siempre con la conciencia de que no se puede recuperar la confianza perdida en el ser, lo cierto es que la inevitabilidad de la *Gegenständigkeit* va más allá: en nuestra época siguen –y seguirán siempre– dándose actitudes “cosmistas”, operando concepciones de la realidad distintas (*WbM* 14).

Ante el universo presentado por la ciencia natural, se percibe un malestar por su carencia de sentido. Ahora que sabemos “la verdad” sobre las cosas, no nos hemos acercado más a ellas, sino todo lo contrario. Se nos han vuelto, como dice SIMMEL, definitivamente lejanas³⁵⁹. Junto a esto, el hombre de la sociedad tecnificada cae en la cuenta de que existe la amenaza constante de que el hombre sea tomado como medio (*KF* 564; *LMW* 447; *dG* 138)³⁶⁰. Esto conduce a una separación entre subjetividad y objetividad en el hombre moderno, entre pensamiento y vida, entre teoría y “emotividad [*Emotionalität*]” (*kUW* 643), que queda relegada a la esfera del arte como a su vía de escape (*kUW* 644; *dG* 51-2).

Para compensar la excentricidad copernicana, el hombre se hace centro de su mundo, del “mundo cultural”, “mundo humano” o “mundo del hombre” (*kUW* 641; *LW* 277)³⁶¹. El

³⁵⁹ “Hay que decir que los tiempos de la mitología –de los conocimientos absolutamente generales y superficiales, de las antropomorfizaciones de la naturaleza desde un punto de vista subjetivo, de los sentimientos y de las creencias (siempre ilusorias)– creaban una distancia entre hombres y cosas más pequeña que la de hoy” (*Philosophie des Geldes*, 1989, 662).

³⁶⁰ Blumenberg simboliza así la “jaula de hierro” weberiana: la contaminación lumínica de las ciudades no deja ver las estrellas, destituyendo la libertad de que gozaba el *contemplator coeli*.

³⁶¹ Hecho posible por la nueva comprensión de la técnica: que hay un “mundo humano”, dice Blumenberg, “es una fórmula unida esencialmente a los fundamentos de la Modernidad” (*PM* 30, n. 45).

hombre cambia el geocentrismo por ser el centro de su mundo³⁶². La metáfora de la caverna puede emplearse para designar ese mundo humano, refugio contra el sinsentido del mundo puesto de manifestación por la ciencia³⁶³. *Adán es sustituido por Prometeo (kUW 641)*.

Se trata de una ampliación de la función que el arte cumple para NIETZSCHE, al todo de la cultura. Para NIETZSCHE, a la ciencia se le pone freno con el arte, que es la fuerza con que la filosofía controla la ciencia. Ésta es, para NIETZSCHE –y también lo será para Blumenberg, como veremos, incluida la identificación con el arte– la nueva función de la filosofía: ha perdido su papel de fundamentadora de la ciencia, para ponerle coto (*LdN 155*)³⁶⁴.

Como hemos indicado, esta creación de cosmos no está exenta de la aparición de elementos “cosmistas”. Ya el auge de la magia –que Blumenberg define como “la utilización subversiva del lugar privilegiado del hombre en el universo, de su participación en los elementos y en las estrellas, de su peculiaridad como microcosmos en el macrocosmos” (*LdT 68*)– en los siglos de la Ilustración, muestra que la ciencia moderna nos hace, “como la higiene, propensos a lo que combate” (*BiG 117*).

También la reacción inicial a COPÉRNICO muestra esta realidad. La metaforización de la teoría copernicana se da tanto en seguidores como adversarios: ambos son igual de inconsecuentes (*KSN 342; kW 122 y ss., PM 106 y ss., kUW 637 y ss.*). Blumenberg llama a esto “la inconsecuencia copernicana [*die kopernikanische Inkonsequenz*]” (*KSN 366; dG 609 y ss.*) –recordemos que “lo copernicano” era para él lo propiamente moderno–. Se puede ser más o menos copernicano –se trata del “comparativo copernicano” (*KSN 366*)–, según se esté más o menos próximo a una comprensión del universo propiamente científica.

Si bien se trata de un comparativo sin *primum analogatum* –no se puede evitar seguir recurriendo a interpretaciones “cosmistas”–, sí se da, sin embargo, lo que podríamos llamar una “progresión copernicana”. En la estructura del universo moderno, se puede seguir una

³⁶² Algun escritor contemporáneo lo ha expresado plásticamente: para el hombre de nuestros días, las farolas son más hermosas que las estrellas (*CC 124*).

³⁶³ SARTRE la utiliza convertida en cine (*H 416*) –la sucesión de imágenes del proyector está por las sombras platónicas–, donde se recupera la figura del antiguo espectador que la ciencia moderna ha hecho imposible (*H 673 y ss.*).

³⁶⁴ Sin embargo, por otro lado, en ese mundo de la cultura también se incluye la ciencia como creación cultural: ésta no sólo muestra un universo inhabitable, sino que, como hemos mostrado más arriba, también es un instrumento de control frente a ella, y tiene un papel fundamental en la construcción de ese mundo humano. Esta ambigüedad, basada en la contradicción ínsita al ser –que se manifiesta, en la existencia, en la igualmente fundamental entre pensamiento y vida; en la historia, en el principio de la “doble negación”, y sucesivamente en todos los ámbitos que Blumenberg analiza–, se extiende también a cada uno de los polos de la oposición, proceder continuo en Blumenberg. En el caso que nos ocupa, la ciencia, expresión del pensamiento que representa un mundo opuesto a la vida, contribuye sin embargo esencialmente, al mismo tiempo, a hacer un mundo habitable. Con la metáfora del Paraíso –una de las formas en que puede expresarse la más fundamental de la caverna para Blumenberg–, tiene lugar una “caída” de la manzana (la de NEWTON), acompañada de la promesa de un nuevo conocimiento (el científico), que se obtiene con el sudor de la frente –es decir, con el trabajo de la experimentación–, empujado, como diría BACON, por la “nostalgia” del paraíso perdido, que intenta re-crearse (*VS 55-61*).

línea desde COPÉRNICO³⁶⁵ hasta, por ejemplo, EINSTEIN, pasando por GALILEO³⁶⁶, KEPLER³⁶⁷, NEWTON, LAMBERT, etc., sin que desaparezcan nunca las recaídas en la “tentación cosmista”.

Asimismo cabe ver esta metaforización, como hemos dicho, en el significado atribuido a la revolución copernicana. Pasados los primeros momentos de euforia y de oposición, empezará a aflorar un sentimiento de pesimismo respecto al nuevo universo descubierto por COPÉRNICO³⁶⁸. Así como había sido símbolo de liberación, se convierte ahora en metáfora de rebajamiento ontológico. FONTENELLE, en su *Entretiens sur la Pluralité des Mondes* de 1686, interpreta la pérdida del centro en el universo como una devaluación del ser humano (*kW* 159). Para NIETZSCHE, el que antes había sido un dios, descendía ahora más bajo que los animales, es decir, el que había sido el centro del universo quedaba relegado a un rincón

³⁶⁵ En este sentido, señala Blumenberg que el CUSANO sería más copernicano que el mismo COPÉRNICO. Para él, la astronomía es una ciencia más divina que humana –de la que el hombre sin embargo tiene la capacidad de participar– precisamente porque sobrepasa la vida del individuo y de las generaciones (*KSN* 358, n. 1). Además, como hemos dicho, no dispone el universo en torno a un centro, aunque ahora sea el sol, como sí hace COPÉRNICO (*KdV* 19). El centro del universo no es cosmológico –motivado también por su rechazo del esquema de las mediaciones, que expresa una dinámica geocéntrica (*LdN* 590)–, sino metafísico: Dios (*LdN* 590). Es la “idealización del centro del universo”, que también se ve, por ejemplo, en MIRANDOLA o LAMBERT, en quien el universo es un sistema de sistemas donde no hay un centro reconocible (*KSN* 356, n. 1; *dG* 431 629 y ss., 672 y ss.). El lugar cosmológico no dice nada acerca de la dignidad del hombre (*LdN* 606): el centro del universo no es un lugar privilegiado como tal, y además, la homogeneidad del universo implica que pueda haber más mundos habitados, por lo que el humano no tiene preferencia (*LdN* 597). La prerrogativa del hombre está en la inteligencia (*LdN* 599). Por otra parte, la renuncia del CUSANO a la exactitud escolástica del conocimiento incluye también la forma concéntrica de las revoluciones celestes y las velocidades uniformes (*KdV* 19). Por el contrario, COPÉRNICO mantiene el convencimiento de la superioridad de la esfera (*LdN* 432), es decir, los círculos concéntricos y las velocidades uniformes (*KPV* 462); por ello, no puede aceptar la existencia de los cometas tal y como los explica KEPLER (*Leg* 78-80), porque van contra el axioma de la circularidad de las trayectorias. Además, COPÉRNICO sigue impregnado de la imagen del científico como contemplador del universo (*PM* 108), y de la vigencia del principio de visibilidad (*LdN* 431).

Así se comprende que Blumenberg diga del CUSANO que “representa una cesura en la historia de la autocomprensión del hombre. En él se intenta romper el poder del sistema de metáforas cosmológicas sobre la conciencia de sí” (*PM* 116). Es una cesura en la medida en que su cosmos “descosmologizado” se adelanta a su época. Sin embargo, tampoco es plenamente moderno, pues sigue aceptando la bóveda de las estrellas fijas –igual que COPÉRNICO, aunque éste ya no la necesitaba con su nueva explicación de los movimientos estelares que se veían desde la Tierra (*LdN* 432)–, y coloca la Tierra, no en el centro, pero “casi” (*LdN* 590).

³⁶⁶ También GALILEO mantiene elementos de la noción de cosmos. Para él, el entendimiento humano y el divino son de la misma clase (*LdN* 460), lo cual le hace respetar el *postulado de la visibilidad* (*dG* 456). De ahí que hable de la “fuerza de la verdad” –una metáfora del primer tipo de realidad–, a la que los renuentes a mirar por el telescopio para aceptar su tesis sobre la existencia de los satélites de Júpiter, no se someten (la negativa de los aristotélicos MAGINI y CREMONINI, sin embargo, estaba –aunque ellos no lo supieran– totalmente justificada desde un punto de vista científico: GALILEO no había realizado el número suficiente de observaciones que el nuevo conocimiento experimental –en el que la verdad no es “fuerte”– exigía para dar una base sólida a su tesis, de modo que una ojeada por el telescopio no demostraba nada, *kUW* 637). Es también sintomática la interpretación que GALILEO da del *principio de homogeneidad*, convirtiendo la tierra en estrella: al ver por el telescopio que la luna es otra Tierra, deduce que, desde el cielo, la Tierra parecerá una estrella (*kW* 145). Científicamente –pero no como metáfora del optimismo cognoscitivo (*PM* 119)–, era más bien al contrario: las estrellas se convertían en “Tierras”, es decir, perdían sus privilegios ontológicos.

³⁶⁷ KEPLER, aun siendo el menos “conservador” (*kUW* 640; *KuS* 75; *MgK* 174) –no le importa sacrificar la circularidad de las órbitas de los cometas (*Leg* 78-80)–, sigue manteniendo, con GALILEO, la existencia de la esfera de estrellas fijas, porque para ellos es la única manera de mantener la medida del movimiento y del reposo (*UK* 13).

³⁶⁸ Aunque Blumenberg no lo explica claramente –tan sólo dice que la intención de COPÉRNICO “cae en el olvido” (*kW* 123; *KSN* 347) debido a la “evidencia superficial [*sinnfällige Vordergründigkeit*]” (*kW* 124) de la metáfora–, supongo que la razón de este cambio es que la influencia estoica en la rebelión contra ARISTÓTELES fue la culpable de que el heliocentrismo se interpretara como una pérdida del favor divino.

(KSN 348; PM 107). Después FREUD dirá que su psicoanálisis es la última de tres heridas mortales asestadas por la ciencia natural a la arrogancia del hombre –que se cree por encima de la naturaleza–, después de las de COPÉRNICO y DARWIN (KdV 7; kUW 638, n. 4; KSN 346).

La inmensidad de los desiertos siderales hace exclamar a PASCAL: “el silencio eterno de los espacios infinitos me aterra”³⁶⁹, un eco del horror griego a la infinitud unido al nuevo “pensamiento del valor de lo finito” (VS 268; SdP 46) de la subjetividad naciente. La frase ya clásica de PASCAL expresa lo que Blumenberg llama el proceso de “terrificación de las estrellas” (kW 156-7) –que puede entenderse, dice Blumenberg, como una nueva herida, “la herida *astrofísica*” (dS 130)–, que, como las ampollas levantadas por DARWIN³⁷⁰, es de carácter extra-científico³⁷¹.

También en la filosofía se reconoce esta búsqueda de refugio en posiciones “cosmistas”. La Ilustración desarrolla una metafísica antropocéntrica (dG 92), en la que el hombre es el centro, no cosmológico, pero sí histórico (dG 272, 366) y del conocimiento. Aunque en DESCARTES el hombre ya no es el sentido central (*Sinnzentrum*) de la Naturaleza, sí lo es (*Sinnbezug*) del conocimiento natural, de la totalidad de las ciencias (WW 69; CC 121). El idealismo alemán sería su culminación al hacer depender el mundo exterior del sujeto³⁷². Un solo pensamiento, dice HEGEL, es más valioso que todas las miríadas de estrellas (dG 87 y ss.).

Por otro lado, la beligerancia contra el prejuicio –por ejemplo, en FONTENELLE o DESCARTES– nace del convencimiento de que ahora sí que se está en posesión de la verdad. La antigua vinculación entre la totalidad de la verdad y la felicidad es el motor del enciclopedismo francés (*Leg* 163 y ss.), y aparecerá sin tapujos en el movimiento *romántico* –del que se puede decir que es la Ilustración que no puede renunciar al sentido (*Leg* 215)–. El romanticismo nace contra el doble escándalo del retardo de la razón (n. 289) y de su circunscripción al limitado ámbito de la cultura europea. El romanticismo rastrea su presencia en otros momentos de la Historia –en los hombres primitivos, como VICO, en la Edad Media, o en culturas exóticas– para hacer ver que no había andado errabunda (*Leg* 174). Las especulaciones

³⁶⁹ *Pensées* 206 (ed. Brunshwieg).

³⁷⁰ En efecto, “el modelo teórico darwiniano del reino de lo orgánico y de la inclusión del hombre en su mecanismo evolutivo, no contenía originariamente ni la más mínima declaración sobre lo que el hombre tiene que pensar de sí mismo, ni sobre lo que puede o debe hacer” (*Bed* 137).

³⁷¹ El punto de vista “cosmista” sobre la cosmogonía moderna como una gran “tragedia”, se encuentra magníficamente descrito por C. S. LEWIS en “¿Es poesía la teología”, 68-9, en *El diablo propone un brindis*, Madrid 1995, 147 pags.

sobre la existencia de inteligencias extraterrestres estaban en esta línea de remarcar la necesidad de la razón, de no dejarla ser un fenómeno aislado en el universo (*dG* 92). Por otra parte, el nacimiento e interés por la filología (*Leg* 173; *KdV* 59-60), se enmarca en este esfuerzo de buscar la presencia de la razón en la intuición originaria en que nació un lenguaje³⁷³.

Como hemos dicho al comienzo de este apartado, el desarrollo lógico de la ciencia, interpretado por la filosofía, lleva a desechar tanto el optimismo cognoscitivo con que nace la empresa copernicana, como el pesimismo freudiano; al final, dice Blumenberg con motivo de EPICURO, queda sólo “la mirada despreocupada ante el cielo estrellado” (*AM* 29). Esa “indiferencia” del espectador “se encuentra ahora al final de su paso por la filosofía, no en su comienzo” (*AM* 29), como pretendía ARISTÓTELES. Para Blumenberg, las heridas de que hemos hablado “ya no duelen”: “Ha sucedido algo que no alcanzamos aún a comprender del todo: ha dejado de tener importancia la creciente desproporción entre la Tierra y el universo sin haber tenido que abandonar el empleo de la ciencia (...) Se puede decir también así: entre las caras microscópicas y macroscópicas de la realidad se ha producido una equivalencia, una indiferencia; ya no tienen nada que ver con los abismos de las infinitudes pascalianas” (*dG* 787). La preocupación del hombre es ahora “minimalista”, se centra en su mundo cercano, el que es obra de sus manos: se puede decir de él, coloquialmente, que “está en su mundo”.

En resumen, los dos polos de la distancia ontológica son igualmente irrenunciables. Como un nuevo aspecto de la condición paradójica del ser, no se puede eliminar la contingencia humana expresada en la visión científica del mundo (*Inständigkeit*), ni tampoco la caverna de la cultura (*Gegenständigkeit*). Podemos entregarnos a “la obra de arte total” de que hablaba NIETZSCHE, “pero en las pausas de su representación no se puede silenciar la duda” (*dS* 171³⁷⁴). Lo auténticamente moderno, por tanto, no es la eliminación del prejuicio, sino la presentación del mecanismo del error (*KSN* 354). La Modernidad descubre que no se puede evitar seguir haciendo al hombre “centro” de algo³⁷⁵ (*KPV* 463): “Éste es un modelo que fascina a la Modernidad: que las condiciones de nuestra existencia se construyen sobre la pantalla de la realidad que nos es accesible, y que están entrelazados con ella, a modo de

³⁷² Veo en la temática de *Frankenstein* una muestra del anhelo más secreto de la razón bajo una envoltura “científica”: ser una fuerza creadora de realidad.

³⁷³ De ahí que BRUCKER la considere la ciencia “adecuada a la esencia de las cosas” (*Leg* 175).

³⁷⁴ “Inquietud por una última inconfutabilidad”.

³⁷⁵ Con ello es fiel al principio de la perspectividad, al no absolutizar una perspectiva determinada

determinaciones, casi irremisiblemente” (KSN 353). La “condición histórica esencial de la Modernidad” (KdV 27) es la toma de conciencia de los condicionamientos de nuestra existencia. Esta “conciencia consciente (*bewußtes Bewußtsein*)” implica, a su vez, que “en cada posición alcanzada, puede utilizarse de nuevo el principio copernicano” (KSN 355), de modo que el juego recíproco de *Inständigkeit* y *Gegenständigkeit* no acaba nunca.

Históricamente, la Ilustración se percata de esto muy pronto, y ve decepcionada que la razón tiene –parafraseando a C. S. LEWIS³⁷⁶–, “sus raíces sucias” (H 285 y ss.³⁷⁷; H 427 y ss.³⁷⁸; cf GA 28³⁷⁹). En este sentido, se puede decir que las “Ilustraciones siempre fracasan” (dG 396), pero ese fracaso del proyecto ilustrado ha de entenderse, dice Blumenberg, como “ilustración de la Ilustración”³⁸⁰ (dS 177). Si el pensamiento de la Modernidad era, en gran medida, “el análisis de los refinamientos de los prejuicios, entendidos como aquellas compensaciones descubiertas en la trastienda de la razón”, este análisis “parece haber llegado a su fin en cuanto nos hemos decidido, por el contrario, a mostrar sin contemplaciones, a través del rodeo por la «teoría», estas compensaciones” (H 287). La historia del destapamiento de los antropomorfismos, inaugurada por DESCARTES, “alcanza en NIETZSCHE su punto culminante, al declarar éste que su destrucción ha fracasado” (H 441; Mw).

³⁷⁶ *Los cuatro amores*, Madrid 1996, 34.

³⁷⁷ Capítulo “Die Idole”.

³⁷⁸ Capítulo “Die Höhlen der Vernunft”.

³⁷⁹ “Solon vergißt, den Vaternord zu verbieten”.

³⁸⁰ SCHOPENHAUER considera a GRACIÁN el primer ilustrado precisamente por saber que no puede haber una ilustración completa (Leg 121; H 450 y ss.).

CAPÍTULO SEGUNDO.

LA ANTROPOLOGIZACIÓN DE LA ONTOLOGÍA HERMENÉUTICA

Este capítulo quiere mostrar la transformación de la ontología hermenéutica de HEIDEGGER en una reflexión de tipo antropológico, tal y como vimos en la primera parte del anterior capítulo. Está estructurado en dos partes, que corresponden a los dos polos de la distancia ontológica; con ello se pretende, siguiendo la tesis principal de Blumenberg de que no hay reducción de uno de los polos al otro, ofrecer la reinterpretación antropológica de la *Inständigkeit* y la *Gegenständigkeit* realizada por Blumenberg.

Para este propósito, Blumenberg se va a servir sobre todo del mito platónico de la caverna –invirtiendo su valor: es quizás en *Höhlenausgänge* donde mejor se percibe su antiplatonismo (65)–, que considera nacido como expresión de la experiencia de la relación entre los dos polos de la distancia ontológica. De ahí, dice Blumenberg, que no haya “apenas un tema en filosofía que no pueda desarrollarse intuitivamente a partir de este modelo. Es sorprendente que, después de un trabajo tan intenso y continuado por parte de la tradición, queden todavía preguntas por plantear dentro de la configuración platónica”³⁸¹ (LWC 425). Al rendimiento del mito de la caverna para comprender la existencia humana se le presta una especial atención en la última mitad de la segunda parte de este capítulo³⁸², que versa sobre la movilidad ontológica entre la *Inständigkeit* y la *Gegenständigkeit*, si bien va apareciendo también a lo largo de la exposición.

PARTE I. LA *INSTÄNDIGKEITEN* TÉRMINOS ANTROPOLÓGICOS

En esta primera parte, hemos distinguido dos apartados básicos. Con el primero se quiere recordar y condensar las razones que llevaron a la aparición histórica de la antropología filosófica.

³⁸¹ Con KOLAKOWSKI (“Der Anspruch auf selbstverschuldeter Unmündigkeit”, en: *Vom Sinn der Tradition* (ed. L. Reinisch), München 1970, I; y en *Die Gegenwärtigkeit des Mythos*, München 1973, 134), dirá Blumenberg que en todo mito está implícito de algún modo el mito de la caverna (H 55-7).

³⁸² “«Ilustración de la Ilustración»: entradas y salidas de la caverna”.

El segundo, mucho más amplio, presenta propiamente la descripción fenomenológica de cómo se manifiesta la *Inständigkeit* desde un punto de vista antropológico. Al hilo de esta descripción se trata el tema del dualismo antropológico, contra el que, como manifestación de la comprensión del hombre desde una realidad exterior, nace la antropología. Su consideración nos lleva a la contextualización evolucionista de la comprensión del hombre por parte de la antropología, cuyo punto central es la noción de “reducción instintiva”. Se llega así a la esencia de la *Inständigkeit* antropológica, que es la realidad de la conciencia en el animal humano; la caracterización de la *Inständigkeit* se realiza, en discusión con HEIDEGGER, con las nociones de nacimiento y muerte. De esta representación de la conciencia surge la comprensión del hombre como ser de posibilidades, que es el correlato de la realidad como posibilidad moderna.

El nacimiento de la antropología como *logos* del “hombre pobre”

La antropología de Blumenberg se encuadra dentro de la reflexión antropológica que florece a principios del siglo pasado, y que pivota, según RUIZ, sobre el estudio de tres grandes temas: la relación sujeto-objeto, la diferencia entre hombre y animal, y la relación entre mente y cerebro (RUIZ 1983). Se puede decir con ACCARINO que “la investigación de Blumenberg había acogido siempre intereses antropológicos intensos, ineludibles y, tal vez, irresistibles” –como hemos tenido ocasión de ver–, “mas no siempre, o al menos no en su primera fase, intereses antropogenéticos” (1999: 205). También para STOELLGER se da en nuestro autor una evolución desde estudios en la línea de la *Begriffsgeschichte*, a la antropología filosófica, la fenomenología genética, y la hermeneútica de la ciencia y del mundo de la vida (2000: 230).

Los últimos años de docencia los dedicó Blumenberg a cursos monográficos sobre los fundadores de la antropología filosófica, SCHELER³⁸³ y PLESSNER (HARTMANN 1949: 414; ASEMISSEN 1981: 146), y sus principales promotores: ALSBERG, CASSIRER, ROTHACKER, GEHLEN, etc. La figura con y contra la que se afianza esta nueva disciplina es FREUD³⁸⁴, con quien Blumenberg demuestra tener también una gran familiaridad.

Quizás el autor a quien Blumenberg traiga a colación de modo explícito con más frecuencia, y cuya influencia más se haga sentir en su obra, sea CASSIRER; BEHRENBURG y

³⁸³ Algunas de las obras de estos autores no están aún vertidas al castellano; en esos casos, la traducción es mía.

³⁸⁴ El mismo GEHLEN reconoce su deuda con él (1993:80), y Günter SCHIWY pone de relieve la influencia del fundador del psicoanálisis sobre PLESSNER o SCHELER (1972: 165).

ADAMS destacan la relevancia en el pensamiento de Blumenberg de trabajos como *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* y *Filosofía de las formas simbólicas* (1990: 648). También GEHLEN ocupa un lugar destacado; a éste es dedicado el último capítulo de *Höhlenausgänge*, en el que presenta su antropología como un “último esbozo” de la metáfora de la caverna. ALSBERG es citado sólo una vez³⁸⁵, pero sus nociones fundamentales son reconocibles en todo el planteamiento de Blumenberg. Por otra parte, las referencias solapadas a PLESSNER y a JONAS son abundantísimas. También se deja sentir en el trabajo de Blumenberg la presencia de Erik ROTHACKER, con quien trabajó en el *Archiv für Begriffsgeschichte*; así como la coincidencia de ideas con autores como LÉVY-BRUHL, MALINOWSKY (BORSARI 1999: 269, n. 80) y –yo diría– LEVY-STRAUSS.

1. La deriva a la antropología

Ya explicamos que la antropologización de la hermenéutica es una “caída” hacia el *escepticismo ontológico*, entendido éste como la pérdida de vigencia de la “situación cósmica” del hombre, cuya esencia es la toma de conciencia de la historicidad nacida de la desproporción entre tiempo de la vida y tiempo del mundo³⁸⁶. Aunque afirmaciones escépticas, como ya dijimos, las ha habido siempre, la antropología filosófica sólo puede aparecer con un escepticismo de una nueva cualidad. La indiferencia de la realidad hacia el hombre hace que éste vuelva la mirada sobre sí mismo, que es lo característico de la antropología: es un “mecanismo histórico permanente” que el desinterés en la naturaleza³⁸⁷ “realiza automáticamente el interés en sí mismo del hombre” (*dG* 35).

En concreto, Blumenberg establece como hito la moralística escéptica francesa del siglo XVII³⁸⁸ (*AAR* 109; *BPU* 3; *Leg* 70; *SZ* 23), donde se da esa “experiencia de sí mismo” (*AAR* 135) que abre la posibilidad de considerar al hombre desde el hombre. Con MONTAIGNE –que aprueba la zancadilla de la esclava tracia a TALES para que tropiece, y así enseñarle

³⁸⁵ *AAR* 115.

³⁸⁶ “Ya FONTENELLE vio”, dice Blumenberg, “que los presupuestos filosóficos del telescopio pertenecen, en sentido amplio, al contexto de una antropología escéptica” (*dG* 726). Ésta “encuentra en la reforma de COPÉRNICO –aunque no en la intención de su fundador– apoyo y refuerzo (...) Así, la duda sobre la disposición orgánica del hombre para ser espectador del universo coincide históricamente con la experiencia astronómica elemental de que su posición cósmica podría ser inadecuada para obtener una representación congruente de la construcción del sistema en que esta posición se halla” (*dG* 728).

³⁸⁷ Aunque se puede decir que la época moderna es la que más interés tiene en la naturaleza –eso es precisamente la ciencia natural–, también hay que matizar que es consecuencia de la nueva atención que el hombre dedica a sí mismo.

³⁸⁸ MARQUARD, por el contrario, la hace nacer en Alemania. La moralística desarrollada en Francia e Inglaterra, aunque muy emparentada, es algo diferente: la antropología atiende a lo que el hombre debe ser, mientras que la moral pone la mirada en lo que el hombre es (*mores*). De ésta nacen más bien lo que se conoce como antropología cultural y disciplinas afines (1995: 145).

que ha llegado la hora de desviar la mirada del cielo y volverla sobre sí mismo (*LdT* 71)³⁸⁹— es, por primera vez, donde “un material convencional” de afirmaciones sobre el hombre a lo largo de la historia, “alcanza un nuevo estado [*Aggregatzustand*]” (*AAR* 109; *GL* 122): el hombre ya no es un objeto entre otros, sino que se ha convertido en el objeto por el que todo deviene objeto (*AAR* 109).

Esta “vuelta hacia sí mismo” es posible gracias a un *concepto de sujeto* que no existía en el escepticismo gnoseológico de, por ejemplo, la sofística griega (*NdN* 66), y que surge, como hemos visto, de la libertad ganada en oposición al Dios nominalista. Lo específico de la comprensión de Blumenberg de la antropología como un intento de entender al hombre desde el hombre, es que ve su génesis lógica e histórica en el escepticismo *antiteológico* de la Modernidad³⁹⁰. La deriva al escepticismo lo era, así, hacia una constitución del hombre como centro de un mundo creado por él al margen del Dios nominalista, esto es, hacia una *inmanetización*, lo cual, como sabemos, otorgaba a la filosofía de Blumenberg su carácter anti-gnóstico.

Esta inmanetización o comprensión de la vida concreta del hombre tal y como es, sin necesidad de otra instancia, significa considerar al hombre desde la noción de mundo de la vida³⁹¹: “El «punto de partida» elemental no son de preferencia «teorías» con sus estructuras de objetos”, sino “el comportamiento práctico de la formación que se autodenomina «hombre»” (*EmS* 156). Como vimos en el primer capítulo (52), el intento de HUSSERL de recuperar para la intuición el mundo de la vida —puesto entre paréntesis en la reducción fenomenológica— acababa necesariamente, a través de la crítica de HEIDEGGER, en una antropología. La razón era que si el mundo se constituía en la intersubjetividad, y para ello el tú no podía ser una repetición del yo, era preciso hacerle justicia a la condición corporal del hombre, esto es,

³⁸⁹ No porque lo más cercano sea lo más conocido: con la anécdota quiere presentar MONTAIGNE un paradigma de la resignación escéptica “frente a cualquier clase de verdad” (*SdP* 36-7; *LdT* 71).

³⁹⁰ HUDSON encuentra esta interpretación también en PLESSNER (1993: 109). MARQUARD, percibiendo de modo menos determinante la vinculación con la teología medieval, afirma que para el nacimiento de la antropología “es importante” que la religión cristiana no tenga ya respuestas fiables (1995: 144).

³⁹¹ Éste es uno de los motivos que MARQUARD, por su parte, aduce para el nacimiento de la antropología filosófica, el “motivo del mundo de la vida [*Lebensweltmotiv*]” (1995: 143-5), representado en la antropología de KANT: al hombre no se le puede comprender con abstracciones metafísicas ni científicas, sino desde el mundo real del hombre real: la antropología es “una filosofía del mundo de la vida del hombre” (1995: 144). El otro motivo que aduce MARQUARD es el “motivo del escepticismo (*Skeptizismusmotiv*)”, y en cómo lo entiende él comparece también la inmanencia característica de la posición anti-gnóstica. La antropología filosófica, dice MARQUARD, puede entenderse como opuesta a la otra ciencia del mundo de la vida que es la filosofía de la historia, que, como “no escéptica”, quiere producir por medio de la revolución un *Lebenswelt* sin mal. El primer ejemplo de ésta es la Revolución francesa, contra cuyo horror surge la antropología del romanticismo, que es filosofía de la naturaleza contra el fracaso de la *acción* del hombre —y, por tanto, defensa “cosmista” de la intangibilidad de lo real. El segundo es la idea de progreso que muere con la Segunda Guerra Mundial, y que origina la antropología de SCHELER. Es por

a su existencia concreta, que se afirmaba contra una contingencia indomeñable por medio de la cultura³⁹².

El propósito filosófico de Blumenberg queda, pues, suficientemente dibujado en esta afirmación programática de PLESSNER: “La meta es la recreación de la filosofía bajo el aspecto de una fundamentación de la experiencia vital en la ciencia de la cultura y en la historia universal. Las etapas de este camino son: cimentación hermenéutica de las ciencias del espíritu, constitución de la hermenéutica como antropología filosófica, y desarrollo de la antropología sobre el fundamento de una filosofía de la vida del Dasein y de sus horizontes naturales. Y un medio esencial para llegar a esto es la descripción fenomenológica” (PLESSNER 1981: 68-9). Lo que añade Blumenberg a PLESSNER es darle a esto el carácter de una metafísica.

2. Hombre rico, hombre pobre

“Stranger in a strange land”
R. A. HEINLEIN

La comparación con el animal como procedimiento para intentar captar la especificidad del ser humano, es un aspecto elemental de la reflexión sobre el hombre de todas las épocas. Antes del nacimiento de la antropología filosófica, la búsqueda peculiaridad de su ser queda oscurecida, porque esa diferencia se sitúa en la superior riqueza ontológica de la *naturaleza* humana frente a las naturalezas del resto de los seres vivos: el hombre sigue siendo un objeto entre otros objetos, una naturaleza o sustancia entre otras, en el marco de una realidad teleológica (cf SCHELER 1984: 81). El objeto de esta “antropología cósmica” –o, mejor dicho, de esta metafísica del hombre– sería, podríamos decir, el “hombre rico”.

La antropología filosófica, por el contrario, quiere destacar al hombre del reino animal por el expediente de “sacarle” de ese orden cósmico en que la explicación metafísica le tenía inserto. En palabras de GEHLEN, el hombre ocupa un “lugar especial [*Sonderstellung*]” (GEH-

todo ello, dice MARQUARD, que PLESSNER caracteriza la antropología con la expresión que da título a una de sus obras: “más acá de la utopía” (1995: 147).

³⁹² HUSSERL creyó poder escapar a la aparición del antropologismo “porque no pareció percibir –o no fue capaz de reconocer ante los demás– una de las consecuencias de incluir la intersubjetividad en este intento: la intersubjetividad –como algo irrenunciable fundado trascendentalmente– sólo podía existir a costa de reconocer la igualdad corporal de los sujetos; y las condiciones de «reproducción» de tal igualdad se encontraban en un marco de referencias que, en el fondo, no era justo otra cosa que *antropológico*” (*EmS* 77). De igual modo, a pesar de conceder un papel fundamental al cuerpo en la constitución del

LEN 1980: 12) en la Naturaleza³⁹³, precisamente porque carece –como “hombre pobre”, dice Blumenberg– de capacidades animales básicas.

Estas dos posturas dibuja las dos posibilidades fundamentales en que pueden encuadrarse las reflexiones sobre el hombre que se han dado. En palabras de Blumenberg, toda antropología “se encuentra en un horizonte metafórico de abundancia o de pobreza del ser que tematiza” (*BaM* 165). Como dicen PLESSNER (1981: 386 y ss.) o GEHLEN, una “hace que el hombre provenga de Dios, la otra del animal” (GEHLEN 1980: 10)³⁹⁴. Como sabemos, es el hombre pobre el modo correcto de interpretar los fenómenos humanos.

a) La reducción instintiva

El hombre pobre es aquel que tiene la realidad contra sí³⁹⁵, aquel que “tiene que ver con el embarazo que se sigue de la imposibilidad de alcanzar la verdad [metafísica]” (*AAR* 104). La antropología “adquiere un carácter necesario donde el hombre no acierta a apresar la evidencia pura, la autofundación absoluta” (*AAR* 109): no es el espectador del espectáculo universal, sino el desdichado expulsado del Paraíso (*AAR* 104). Con la imagen de la “expulsión” quiere retratar Blumenberg la experiencia de una quiebra originaria en la relación con la realidad, la vivencia de un “desarraigo” del mundo. PLESSNER lo dice bellamente: el hombre es el “ser sin hogar [*das heimatlose Wesen*]” (1981: 383)³⁹⁶. Es menester, dice Blumenberg, elevar a antropológica la categoría sociológica del “extraño” de SIMMEL (*H* 56)³⁹⁷.

La vivencia de la foraneidad respecto de lo que le rodea es explicada, en el hombre rico, acudiendo al llamado *dualismo antropológico*: si el hombre es una naturaleza viva entre otras, lo que da razón de su diferencia ha de ser algo *añadido* a esa naturaleza³⁹⁸. Por esta

Dasein, HEIDEGGER no desemboca en la antropología porque, para Blumenberg, lo originario sigue siendo una relación con el Ser en la que el mundo es suspendido.

³⁹³ Como veremos, Blumenberg critica a GEHLEN no haber escapado tampoco de las categorías interpretativas “cósmicas”, pero ahora nos basta con su intención de hacerlo.

³⁹⁴ Representantes de la primera son, para SCHELER, PLATÓN, ARISTÓTELES, la religiosidad judeo-cristiana, AVERROES, SPINOZA, el panteísmo de FICHTE o el panlogismo de HEGEL; y de la segunda, la doctrina de la salvación de Buda, la autonegación de la voluntad de vivir en SCHOPENHAUER, *Das Menschenrätsel* de ALSBERG, o *Allende el principio del placer* de FREUD (SCHELER 1984: 74-5).

³⁹⁵ De ahí que, por ejemplo, la antropología gnóstica de un ARNOBIO (s. IV) –el “apéndice exacto al «dios extraño» de MARCIÓN” (*H* 319)– haya intuido ya muchos elementos de la reflexión antropológica actual.

³⁹⁶ Lo cual queda recogido en su concepto de *excentricidad*: el hombre no se agota en el aquí y ahora, como el animal, sino que está “detrás de ellos, detrás de sí mismo, en la nada (...) Sin lugar y sin tiempo, el hombre posibilita la experiencia de sí mismo –y, al mismo tiempo, la experiencia de su carencia de lugar y de tiempo– como la experiencia de un estar fuera de sí mismo” (PLESSNER 1981: 364).

³⁹⁷ Contra HEIDEGGER, la experiencia originaria de la realidad no es, por tanto, la confianza: “También desde un punto de vista antropogenético es plausible antes de nada que, en la historia de la especie, la pérdida del «hábitat» como engranaje de «percepción del mundo-acción sobre el mundo» no deje lugar ni permita comprender ningún «ser-en-el-mundo»” (*EmS* 157).

³⁹⁸ Un ejemplo es la doctrina platónico-aristotélica de los “grados de ser”, según la cual algo es ontológicamente más elevado cuantas *más* perfecciones acumula.

razón, el dualismo antropológico es uno de los temas básicos contra los que se constituye la antropología filosófica, y donde se muestra también, como vimos, su anti-gnosticismo.

El dualismo antropológico

En la medida en que la antropología es entender al hombre desde el hombre, su punto de partida será, según PLESSNER, “la eliminación del pseudoproblema del dualismo”. La antropología, dice Blumenberg, “no ha adquirido un carácter apremiante en la tradición escéptica (...) hasta que no ha habido que limitar las verdades eternas según la medida de unas certezas más cercanas, y el hombre ha dejado de parecer la variante disfrazada de un espíritu puro” (AAR 109).

“El problema de qué es el hombre”, dice CASSIRER, “había conducido una y otra vez a una serie de insolubles aporías y antinomias, al persistir los que se lo planteaban en su empeño de hacer del hombre –a tono con las doctrinas fundamentales del platonismo, del cristianismo y de la filosofía kantiana– un ciudadano de dos mundos” (1965: 35). Una de las razones, según GEHLEN, de que hasta principios de siglo no se hubiera conseguido aún una antropología como ciencia estricta, es que todavía se contemplaba al hombre como un ser dividido en alma y cuerpo, interior y exterior, y se estudiaban sus propiedades por separado. Sin embargo, se requiere una unidad de todas las interpretaciones que sea la expresión conceptual del ser uno del hombre, una antropología como ciencia específica (1980: 13), ya que, como dice PLESSNER, “no estamos contruidos según el modelo del centauro –ser instintivo animal plus intelecto y persona moral– sino de una sola pieza, si bien quebrantada, abierta” (1978: 189). Con esto recoge GEHLEN un afán ya presente en SCHELER: “poseemos, pues, una antropología científica, otra filosófica y otra teológica, que no se preocupan unas de otras. Pero no poseemos una idea unitaria del hombre” (SCHELER 1984: 24).

El dualismo antropológico es una manifestación de la relación sujeto/objeto consagrada por la ontología de la esencia. Como vimos, tanto HUSSERL como HEIDEGGER son, para Blumenberg, dualistas, y por ello, gnósticos. En este caso, el hombre toma distancia respecto de su propio cuerpo (cf *EmS* 155³⁹⁹); la imagen clásica para representarlo es el piloto en el barco de PLATÓN, o el espíritu en la máquina cartesianas⁴⁰⁰. El dualismo antropológico explica los fenómenos humanos como la interacción de dos series paralelas de acontecimientos:

³⁹⁹ “Traspasar umbrales, detrás de los que se encuentra lo decisivo”.

⁴⁰⁰ Esta última visión mecanicista es cara al racionalismo, como hemos visto al hablar del tercer tipo de realidad; como veremos, entender la realidad como máquina –lo cual implica “construir la unidad de un todo dado a partir de unidades elementales” (*H* 379)– es propio del principio de la racionalidad moderna del *factum et verum convertuntur*.

una serie física, que tiene que ver con el cuerpo y que cae bajo la jurisdicción de las ciencias naturales; y una serie que ocurre “en” la mente, y que es objeto de la psicología⁴⁰¹. Como dice PLESSNER, “se piensa en la conciencia como una cámara o esfera invisible, como un apéndice inespacial del cerebro espacial, que, junto con éste, tiene en común la existencia interna en la cabeza detrás de los órganos sensoriales” (1981: 385).

El problema del dualismo es que sólo puede dar una mala descripción de cómo lo material en el hombre –el cuerpo, el lenguaje⁴⁰², las creaciones culturales– alberga significados. A la hora de describir, por ejemplo, la intención de comprar una entrada de cine, el dualismo entiende que un determinado evento mental –en este caso, un acto de volición– *causa* un evento físico –depositar una cantidad de dinero en la ventanilla– (cf AAR 107-8). La dificultad radica en explicar cómo entran en relación dos esferas heterogéneas del ser (H 382).

Aún aquella metafísica –como la de ARISTÓTELES o santo TOMÁS– que ha intentado fundamentar la unidad del compuesto, ha fracasado para estos autores. Ya la misma expresión “compuesto”, basada en una “doctrina del alma humana sustancial y espiritual” (SCHELER 1981: 84), prefigura la decepción. Para intentar eludir el dualismo, estas teorías explican cómo el espíritu emerge del fundamento natural del hombre; pero sólo consigue cambiar el problema de sitio (PLESSNER 1981: 386).

Otro intento de solución, que surge desde dentro de este esquema y como reacción contra él, es la del monismo, en el que se elimina la serie física o la mental, según sea de tipo espiritualista –“aquellas teorías según las cuales sólo existe un espíritu único, del cual todos los demás espíritus son meros modos o centros de actividad” (SCHELER 1984: 80)–, o de tipo materialista, como el naturalismo darwinista –“el hombre no es ninguna excepción” (DARWIN)⁴⁰³– y las múltiples ramas que de él nacen, como el behaviorismo. Al analizar qué entienden por vida y por hombre el materialismo y el idealismo, dice PLESSNER: “Ambas teorías operan con argumentos distintos a partir del mismo principio. Presentan una esfera, unas veces la física, otras la espiritual, como absoluta, y hacen depender de ésta a la otra, sin ser capaces de explicar cómo aparece esta esfera en dependencia de la otra” (PLESSNER

⁴⁰¹ “La representación de una persona como si fuera un fantasma misteriosamente oculto en una máquina”, explica RYLE, “deriva de este hecho. Debido a que el pensamiento, el sentimiento, y los actos de una persona, no pueden describirse únicamente con el lenguaje de la física, de la química y de la fisiología, se supone que deben ser descritos en términos análogos. Como el cuerpo humano es una unidad compleja organizada, la mente humana también debe ser una unidad compleja organizada, aunque constituida por elementos y estructuras diferentes. Como el cuerpo humano al igual que cualquier otro trozo de materia, está sujeto a causas y efectos, también la mente debe estar sujeta a causas y efectos, pero (Dios sea loado) de tipo no mecánico” (*El concepto de lo mental*, Eudeba, Buenos Aires 1967, 22).

⁴⁰² En el lenguaje, dice CASSIRER, no vale el esquema metafísico de interior-exterior, porque contenido y expresión sensible son una y la misma cosa (1971: 134).

1981: 40). También contra ellos va la antropología, porque no entienden al hombre desde su especificidad, sino o bien desde el espíritu, o bien desde la biología.

El problema del dualismo no se soluciona, para GEHLEN, tratando de dilucidar la relación entre las dos esferas del ser, sino eliminándolas. “El *pathos* terapéutico, más o menos intenso, con que se ha abordado la oposición de lo exterior y lo interior en el último siglo del segundo milenio –especialmente bajo la forma del dualismo cartesiano y de la extrañeza recíproca de alma y cuerpo–, se basa menos en la esperanza de que ahora se solucionarán por fin los viejos problemas del tipo: «cómo se pasa de aquello a esto», que en la expectativa de hacerlos desaparecer, de eliminar su objeto” (*EmS* 155⁴⁰⁴).

La eliminación del problema del dualismo se sitúa en el contexto del evolucionismo. La antropología nace en una estrecha conexión con él –sin caer en el materialismo monista de que hemos hablado–, porque constituye la “única respuesta *racional* a la pregunta por la *unidad* de la vida sobre la Tierra” (*eF*), funcionando así como un nexo entre las correspondientes ciencias que se ocupan del hombre (CASSIRER 1965: 35).

El papel del evolucionismo en la antropología

“*el dolor de ser vivo*”
Rubén DARÍO

Como dijimos (149), el universo moderno es “el concepto de la *natura naturans* determinado por una filogénesis infinita a base de mutación y selección” (*NdN* 72). El motor del universo y de la vida es, por así decir, la lucha de contrarios –un movimiento en el que siempre se pierde y se gana algo (*VS* 89)–, lo cual explica que pueda originarse en su seno la contradicción, expresión de la contradicción ínsita a la realidad.

La misma aparición del universo material está en oposición a lo que sería el desarrollo “natural” a partir de la explosión originaria (*H* 68)⁴⁰⁵. Que haya mundo es una “imperfección”, porque si las reacciones nucleares hubieran sido simétricas, ahora sólo habría luz (*VS* 111-2). Para que la materia se formara tras el *Big-Bang*, debieron darse unas fluctuaciones en la energía que formarían grumos, acrecientes por efecto de la gravitación (COMELLAS 1987: 13).

⁴⁰³ Citado por MARQUARD 1995: 152.

⁴⁰⁴ “Traspasar umbrales, detrás de los que se encuentra lo decisivo”.

⁴⁰⁵ Toda esta caracterización de la Naturaleza y su relación con el hombre parece calcada del artículo de JONAS *Responsability Today* (1976), citado en la bibliografía.

En este proceso, según FREUD⁴⁰⁶ (*VPh* 177), se produce inexplicablemente otro cambio del estado natural de la materia inerte, a un estado antinatural: la vida. Con una referencia a la consideración griega por la esfera, dice Blumenberg que si la Tierra fuera un cuerpo estelar perfecto, su superficie estaría cubierta por el agua para poder ser esférica, y no habría vida sobre ella. El ser vivo es “la gran excepción” en el desierto mudo de lo inorgánico (*Leg* 407), como da a entender Blumenberg con esta pregunta retórica: “¿Existe en tan poca medida conciencia en la naturaleza, porque *no hay nada que experimentar?*” (*VS* 225).

Al ser un movimiento opuesto a la materia, la vida la experimenta el ser vivo como dolor. Al igual que el universo, en tanto que excepción de la materia, se dirige, tras su surgimiento, a recuperar el estado de mayor homogeneidad posible (*H* 21), la vida –un estado de excepción en inestable equilibrio homeostático– ha de retornar a ese estado primordial inorgánico del que ha surgido a fuerza de sufrimiento (*H* 20). Con una imagen antropogenética, el organismo que ha alcanzado con esfuerzo la antinatural postura erguida, está siempre en peligro de caer.

La entropía universal se manifiesta en el ser vivo, según FREUD, como *impulso de muerte*⁴⁰⁷, que se sitúa, por tanto, en un nivel más básico que el instinto de vida (*H* 74; *VS* 94). El instinto de muerte es la “metáfora absoluta” (*VS* 92) del florecimiento y aniquilación de la vida. Por una parte, el universo se expande por antonomasia –y eso es la *libido*– en la pujanza exuberante de la vida. En este marco, el impulso de muerte posibilita la persistencia de la vida, porque ésta sólo puede seguir (en general) a base de morir (algunas especies) (*BiG* 188): es una artimaña de la vida para producir más vida, y de aquí saca FREUD la conclusión de que las neurosis son necesarias para la salud mental (*Leg* 345).

Por otra parte, la vida vive a base de consumir lo que se halla en su entorno (*VS* 93) –es esencialmente parasitaria (*Leg* 409)–, y así se convierte “al final en insoportable para sí misma” (*Leg* 407), pues, para seguir viviendo, ha de “consumir sus condiciones de posibilidad” (*VS* 94; *H* 64)⁴⁰⁸. La metáfora del Último Día del *Apocalipsis* lo expresaría en su caso límite: “sucumbir en el mismo momento en que consigue la esencia del placer” (*VS* 93; *H* 64)

⁴⁰⁶ “Más allá del principio del placer”, en *Una teoría sexual y otros ensayos*, 345 y ss., (*Obras completas*, Biblioteca nueva, Madrid 1922).

⁴⁰⁷ El instinto es concebido por FREUD como una fuente de excitación somática productora de energía, que reclama –mediante el deseo– la descarga energética generadora de placer, para retornar así el estado previo a la excitación y restablecer el equilibrio. Un nivelamiento o estabilidad extrema puede conducirlo a emparejarse con lo inanimado, es decir, a la muerte. FREUD piensa que en las profundidades del Ello trabajan y se enlazan en lucha incesante el instinto de vida y el instinto de muerte, pues un desahogo absoluto de todo el impulso placentero produciría la muerte.

⁴⁰⁸ Es un tópico del género de la ciencia ficción el de una humanidad cuyo desarrollo tecnológico representa el máximo exponente de la vida, pero que al mismo tiempo conlleva su destrucción.

—podríamos decir: “morirse de gusto”—, ya que el universo queda destruido cuando es salvado⁴⁰⁹.

Por último, la vida humana es, al fenómeno general de la vida, lo que ésta al universo inerte. En la vida aparecen amplificadas —podríamos decir: con más “riqueza ontológica”— las características del universo material: lucha de contrarios, infinitud de formas, etc. De igual modo, aspectos humanos que la antropología metafísica había atribuido a la esencia “espiritual” del hombre, como la capacidad de simbolización (*H 71*) o la *theoria* (cf *VS 117*), muestran —aunque sean cualitativamente distintos— tener una prefiguración en el comportamiento general de la vida.

La evolución animal comienza con el paso del mar a la tierra (*H 21*), donde los organismos tratarían de repetir “las condiciones submarinas de una vida fácil y a resguardo en un medio homogéneo” (*H 22*), por medio de la recuperación de la tridimensionalidad submarina en el vuelo y en las alturas arbóreas, y de la homogeneidad del medio en la circulación sanguínea, que mantiene la temperatura constante (*H 23*).

Posteriormente, los pequeños saurios se convirtieron en monos. Para que de ellos surgiera la especie humana, debió de acontecer un giro de la vida contra sí misma (*VS 80*). La aparición de la conciencia “es, al mismo tiempo, consecuencia e inversión de la vida. Ésta es la causa de esa oposición en las valoraciones de la relación entre vida y conciencia, cualesquiera que sean los nombres con los que éstas aparecen” (*VS 86*), y que iremos considerando: sentido y verdad, infinitud y finitud, fantasía y concepto, metáfora y ciencia, etc. El giro es consecuencia de la vida, pero es tan radical que supone un salto cualitativo frente a ésta. El abandono definitivo y traumático —es decir, no condicionado por el curso de la evolución— de la jungla para desenvolver su vida entre el espacio abierto de la “sabana” y la protección de las cuevas (*H 21*), convertirá al simio en hombre, un acontecimiento tan singular como el de la aparición de la vida: “Parece como si hubieran de ser satisfechas o cumplidas las *condiciones improbables* de cada una de las capas inferiores”, dice GEHLEN, “para que surjan los fenómenos de las superiores” (GEHLEN 1980: 77).

La vida no se vuelve contra sí misma en el hombre porque éste destruya el medio ambiente; en esto, no se diferencia esencialmente de la actividad misma de la vida, tal y como la acabamos de ver (*VS 94*). La conciencia, según Blumenberg, es una “inversión” de la vida más profunda, que hace que el hombre sea como totalidad diferente de los animales, aunque

⁴⁰⁹ Aquí tenemos la manifestación antropogénica de la inevitabilidad de posiciones gnósticas: el fin del mundo está en la esencia del mundo.

comparta con ellos algunos rasgos aislados. Consiste en que, frente a la economía de aparición y desaparición de especies que la vida desarrolla para poder seguir siéndolo, la conciencia individual quiere vivir para siempre. No se trata del mero instinto de conservación que, junto con la libido, FREUD hacía formar parte del instinto de vida, sino de que el ser humano es el único animal que sabe que muere y que, por lo tanto, puede tener una representación de la inmortalidad. Al convertirse en sujeto –la conciencia es uno de los principales factores para ello–, la vida quiere vivir eternamente⁴¹⁰. La finitud, el tener que morir, dice PLESSNER, “une al hombre con todo lo que vive. Sin embargo, sólo él es consciente de esto (...) Hay que ver en ella [la conciencia] una antagonista de la mortalidad de la vida, una rebelión de la Naturaleza contra sí misma” (PLESSNER 1972: 64)⁴¹¹.

La existencia de la conciencia no se explica, por tanto, ni para Blumenberg ni para GEHLEN –a quien no cabe duda “del estrecho parentesco entre hombre y mono” (1980: 99)–, según la tesis darwinista de una simple evolución a partir del mono⁴¹². GEHLEN pretende desautorizar el evolucionismo –que se presenta como la visión “científica” del hombre– desde sus propios presupuestos, esto es, siendo precisamente más científico que él. Es el mismo propósito de ALSBERG, que sólo pretende re-descubrir y llevar a cumplimiento la doctrina de la evolución (ALSBERG 1922: 17). No se trata de reemplazar la comprensión del hombre desde el espíritu por su comprensión desde el animal, sustituyendo un error por otro (GEHLEN 1980: 16-7). Tan “metafísica” –refiriéndose con este calificativo a “todas aquellas cuestiones insolubles” (GEHLEN 1993: 32)– es para GEHLEN la interpretación aristotélica del hombre como la evolucionista, ya que ambas aplican al ser humano tesis *a priori* que pertenecen a otros ámbitos de la filosofía o de la ciencia. El evolucionismo es una interpretación “biologista”, no biológica, del hombre: le grava el peso de la “mala conciencia”. La antropobiología de GEHLEN quiere partir de los datos objetivos suministrados por las ciencias de la naturaleza, para llegar a ser una auténtica ciencia empírica (GEHLEN 1972: 104)⁴¹³.

⁴¹⁰ Como vemos, Blumenberg está usando la noción husserliana de conciencia como distensión temporal, que no puede pensar ni su principio ni su final.

⁴¹¹ Hay que ver esta rebelión no sólo contra la Naturaleza en general, sino también contra la Naturaleza en tanto que especie humana. La vida individual, con sus ansias de eternidad, se opone al funcionamiento del hombre como especie, que exige la muerte de sus individuos: al menos de entrada, la existencia de una especie en la que ninguno de sus miembros muere y en la que la natalidad no decrece, se haría insostenible en poco tiempo. Esta idea está en JONAS (1973: 46-7).

⁴¹² Asimismo, para ALSBERG, una cosa es que el hombre tenga un pasado animal, y otra que sea sólo “un acrecentamiento del desarrollo animal” (1922: 32).

⁴¹³ En esta línea hay que entender la afirmación de PLESSNER de que “sin filosofía del hombre, ninguna teoría de la experiencia vital humana. Sin filosofía de la naturaleza, ninguna filosofía del hombre” (PLESSNER 1981: 63), entendiendo por filosofía de la naturaleza una “consideración del mundo corporal no restringida empíricamente” (PLESSNER 1981: 64).

Una consideración estrictamente biológica del hombre, demuestra que el ser humano no es un animal más, sino que ocupa, como dijimos, una *posición especial* (GEHLEN 1980: 12) dentro de la Naturaleza: es el único ser en el que las leyes de la evolución no han seguido su curso. ALSBERG lo expresa del siguiente modo: “en el hombre –y sólo en él– el principio genealógico y el biológico no coinciden” (1922: 44). Desde un punto de vista biológico, como veremos enseguida, no puede considerarse la conciencia como paso evolutivo hacia un ser más capaz de sobrevivir⁴¹⁴, sino más bien como un “remedio” para sacar adelante el “parto prematuro” que es el hombre: un ser inespecializado en la lucha por la supervivencia.

La doctrina de la evolución, consecuentemente aplicada, da la razón a estos autores. Según la ley de DOLLO, que declara imposible la “regresión evolutiva” (GEHLEN 1980: 99), es imposible que un ser no especializado –evolutivamente “primitivo”– pudiera venir de uno ya especializado. El supuesto “eslabón perdido” –un ser híbrido, especializado y no especializado a un tiempo, que contradiría la misma ley de la evolución– sería una quimera. Más bien hay que decir que el antepasado común al hombre y al mono era un ser más parecido a aquél que a éste, inespecializado, y que la línea de la evolución siguió dos direcciones diferentes: en un sentido, continuó hacia la especialización; en el otro, se mantuvo en el primitivismo. El hombre es un ser no evolucionado en un universo evolucionista, y eso es lo que le hace diferente.

La reducción instintiva

De modo que, para que haya surgido la diferencia cualitativa que supone la conciencia humana, la antropología filosófica propone otra diferencia cualitativa a nivel biológico, una diferencia que, en palabras de PLESSNER, ha de tener en cuenta “la realidad del propio cuerpo en el animal y en el hombre” (1978: 198).

El “hombre pobre” lo es por su “pobreza instintiva” (AAR 115). El ser humano es, según el término “inventado por HERDER⁴¹⁵” (VS 109) y adoptado por ALSBERG (1922: 47), GEHLEN (“reducción instintiva”), etc., con diferentes matices, un *ser de carencias* (*Mängelwesen*). Ya la sofística griega consideraba al hombre un desecho (*NdN* 66; *AM* 360 y ss.), ya que, desde el punto de vista de la supervivencia, es una “desgracia biológica” haber perdido esas “determinaciones evidentes para la dirección de su vida” (*H* 811), esa “envidiable seguridad en la existencia [*Daseinssicherheit*]” (VS 213) –según el término de GEHLEN (1956: 54 y ss.)–

⁴¹⁴ Como dice plásticamente ALSBERG, no fue el “retroceso del órgano” lo que llevó a usar el instrumento, sino más bien el instrumento artificial el que produjo la atrofia del cuerpo (1922: 99).

que son los *instintos*. En un mundo hostil, donde la velocidad de reacción determina usualmente la posibilidad de seguir viviendo, nos encontramos con un ser sin apenas automatismos, que ha de aprenderlo casi todo en un lento y doloroso proceso, y que no dispone de recursos corporales para hacer frente a las dificultades. La carencia de instintos es lo que hace que el hombre sienta que “no pertenece al cosmos” (AAR 108) de la congruencia entre el ser vivo y el entorno.

Debemos a los trabajos de K. LORENZ y von UEHXKÜLL haber precisado notablemente la noción de *instinto*. Éste consiste, a grandes rasgos, en una estructura innata de respuesta a un estímulo, propia de una especie como tal. Von UEHXKÜLL compara el instinto a una cerradura en la que sólo encaja una llave: el estímulo, que actúa como *desencadenante*⁴¹⁶ (GEHLEN 1980: 21; H 812) de una reacción programada de antemano en el animal; por ejemplo, una determinada figura corporal actúa como detonante de una reacción de huida. Es propio del instinto que la reacción siga inmediatamente y de modo infalible al estímulo (ALSBERG 1922: 482).

En el hombre, lo máximo que hay son residuos instintivos. “Movimientos innatos instintivos sólo pueden verse en niños muy pequeños, en los que, como tendencia a succionar, agarrar y abrazar, son prácticamente indiscernibles de actos reflejos” (GEHLEN 1956: 145). Estos residuos “entran en juego con ciertos motivos: en la mímica, ante las formas del otro sexo, y ante ciertas cualidades arcaicas que se destacan del aspecto usual de las cosas: cualidades significativas, simétricas y colores puros”⁴¹⁷ (PLESSNER 1981: 26).

Esta estructura de satisfacción de una necesidad que es el instinto, tiene cinco elementos: morfología, percepción, motricidad, objeto de la necesidad, e impulso, que es esa necesidad en tanto que percibida por el animal (cf ARREGUI/CHOZA 1992: 232). Como el ser vivo es un organismo que se mueve⁴¹⁸ –esto es, una unidad sistémica mediada por sus partes (PLESSNER 1981: 246)–, el “primitivismo biológico”⁴¹⁹ del ser humano está presente, como una *ley estructural*, en estos cinco campos (GEHLEN 1980: 25). Esto implica que, aunque pueda darse un parecido entre el hombre y el animal en los órganos particulares –principio genealógico–, no se deduce de ahí que el todo sea también parecido –principio biológico– (ALSBERG 1922: 44 y ss.).

⁴¹⁵ Autor con una enorme influencia en la antropología filosófica.

⁴¹⁶ Este término fue introducido por Konrad LORENZ (GEHLEN 1993: 128; PLESSNER 1981: 26).

⁴¹⁷ Esta es la causa, por ejemplo, de la “atracción enigmática” de las piedras preciosas.

⁴¹⁸ ARISTÓTELES, *De anima*, 413 a 22.

⁴¹⁹ Este término lo toma GEHLEN de BOLK.

El primitivismo o inespecialización biológica humana tiene dos aspectos: *filogenético* y *ontogenético*. Características filogenéticas primitivas son aquellas propias de la especie que están al comienzo de especializaciones posteriores. Características ontogenéticas son los “rasgos fetales” que el hombre conserva durante toda su vida. Aunque suelen coincidir –la ley fundamental de la biogenética de HAECKEL es que la ontogénesis es metáfora de la filogénesis– es una diferencia que conviene mantener. Lo propio de la vida biológica humana, carente de instintos, es el caos, la indeterminación.

Respecto a la inespecialización **motriz** y **perceptiva**, hay que decir que el animal sólo percibe lo que puede desear, y sólo desea lo que puede alcanzar. Como la moderna etología ha venido a demostrar, la realidad para el animal no es un caos de impresiones (PLESSNER 1972: 52): “Lo que un animal puede representarse y sentir está determinado y regido *a priori* por la relación de sus instintos con la estructura del mundo circundante” (SCHELER 1984: 37). PLESSNER lo expresa plásticamente: los ojos del animal actúan a la vez como anteojeas (1981: 313). En el instinto “nunca se da más saber que el que entra simultáneamente en el momento subsiguiente de la acción” (SCHELER 1984: 40). Los sentidos y la motricidad del animal están abiertos sólo a los datos necesarios para la supervivencia.

A su vez, el repertorio de movimientos que puede realizar se limita a aquellos que son importantes para satisfacer sus necesidades fundamentales: “Lo que el animal puede percibir”, dice REVERS, “está especificado por lo que puede hacer” (REVERS 1972: 39). Los animales “poseen el concepto de comportamiento de cara a toda situación perceptible, que exija, por tanto, una reacción” (H 811). Este *Verhaltenskonzept* significa que el animal se encuentra respecto de la Naturaleza, “gracias a su dotación orgánica, perfectamente ajustado y adaptado a lo que ésta requiere de su acción” (H 811).

El aspecto que la realidad presenta al animal a través del filtro de sus instintos se llama *hábitat*. El hábitat de cada animal es la plasmación externa de su dotación instintiva. En el mundo hay tantos hábitats como especies: el *mundo en torno* (“*circum-mundo*”) de la garrapata, según el conocido ejemplo de UEHXKÜLL⁴²⁰, no es el mismo que el del caballo (GEHLEN 1980: 81).

Al hombre, en cambio, la realidad se le da, de entrada, como “un campo de sorpresas de estructura imprevisible” (GEHLEN 1980: 41). Al contrario que los animales, el recién nacido se encuentra con una “*sobreabundancia de estímulos*” (GEHLEN 1980: 36; H 812; VbM 9; BiG

⁴²⁰ *Theoretische Biologie*, 1919.

111⁴²¹), que inunda sus sentidos no “filtrados” por el instinto. Esta “posibilidad de ser impresionado por una multiplicidad cualquiera de informaciones del mundo exterior, aún cuando sean biológicamente indiferentes o incluso perjudiciales”, es una de las tesis básicas –junto con “el punto de partida de la comparación del ser humano con el animal”– que GEHLEN dice conservar de SCHELER (1993: 32).

Biológicamente, la realidad se le presenta al hombre como *horizonte*⁴²², que es lo que el simio que se convierte en hombre adquiere al eruirse. El horizonte es el lugar donde no hay “nada” –ningún estímulo concreto–, antes de la constitución de un hábitat. El estímulo, como aspecto de la realidad relevante para un instinto, existe sólo (algo *dice* algo) a partir del contexto en el que aparece, que es el mismo instinto. Para la conciencia como cortocircuito instintivo *pueden* darse todos los estímulos, lo que significa que, *de hecho*, no se da ninguno (GzB 69), porque entonces querría decir que hay ya presente un determinado contexto o instinto. Expresado en el sistema metafórico (*Metaphorik*) de la caverna, el horizonte es lo que el recién escapado de la caverna platónica encuentra al llegar arriba: la luz del sol –metáfora de la realidad–, que no le deja ver *nada*. Gracias a esta indeterminación perceptiva inicial, el espectro que abarcan los sentidos humanos, una vez que están estructurados, es incomparablemente más amplio que el de cualquier animal.

Asimismo, en el aspecto motor, el número de movimientos que puede realizar el hombre es virtualmente infinito (H 812), frente al repertorio relativamente limitado del animal. “Sin el concepto de una facultad motriz emancipada, descargada de los instintos y, por tanto, con capacidad de aprendizaje” (GEHLEN 1956: 146) no puede entenderse la variedad de comportamientos humanos. “El hombre está unido a la acción corporal de mil modos distintos, a la que pertenece una ilimitada capacidad de manipulación –y para esto es decisiva la liberación del campo ojo-mano gracias a la posición erecta– porque entiende su cuerpo como instrumento” (PLESSNER 1972: 55). El estar “detrás de sí” que constituía la noción de excentricidad de PLESSNER se manifiesta en esa distancia respecto del propio cuerpo que “otorga al hombre la posibilidad de (...) realizar con él las más increíbles acrobacias” (PLESSNER 1972: 39).

Hemos considerado juntas la motricidad y la percepción porque la capacidad de realizar “acrobacias” está muy relacionada con el hecho de que “todos los órganos que realizan actividades sean al mismo tiempo órganos de percepción” (REVERS 1972: 140), es decir, con

⁴²¹ “Aburrimento II”.

⁴²² Es decir, como un mundo en el que aún no hay “señales”: la sobreabundancia de estímulos es la manifestación antropogénica del horizonte de HEIDEGGER.

que todo el cuerpo sea zona erógena. La sobreabundancia de estímulos es “comprensible biológicamente” sólo si se lo asocia a la capacidad de desarrollar actividades muy diversas, adaptadas a “condiciones fortuitas, nunca adecuadas y, por ende, múltiples y variadas en grado supremo” (GEHLEN 1993: 68).

Respecto a la **impulsividad** humana, se caracteriza porque el estímulo no funciona como desencadenante: hay un *hiato*, una “ruptura del contacto entre impulsos y motricidad” (GEHLEN 1993: 138), de modo que el hombre, ante un determinado estímulo, no está determinado a tal o cual comportamiento. Se puede hablar de instintos en el hombre “sólo en el sentido de situaciones impulsivas internas y fuertemente emotivas, particularmente unidas al cuerpo, cada vez más complejas y en las cuales lo instintivo aparece sólo como un componente” (GEHLEN 1956: 147).

El residuo instintivo se vive como “una mera *conmoción*, que depende de controles altamente condicionados para convertirse –o no– en un comportamiento” (GEHLEN 1956: 146). La *conmoción* en que, según GEHLEN, se transforma el instinto en el hombre, se vive como “tormento” porque la continua apelación del impulso no encuentra un cauce evidente de cumplimiento, que el hombre se ve obligado a inventar (GEHLEN 1993: 138), y porque en una misma situación el hombre se ve agitado, según FREUD⁴²³, por impulsos contradictorios. Como dice Blumenberg, el hombre es un ser “atormentado por residuos instintivos incomprensibles y privados de función” (AAR 104) en la medida en que no ofrecen un cauce de acción.

La reducción instintiva no es una “reducción impulsiva”, sino todo lo contrario. Precisamente por no estar determinados sus impulsos, el hombre se ve enfrentado a un exceso de impulsividad, a un *excedente impulsivo* o “superávit pulsional (*Antriebsüberschuß*)”, que convierte al hombre, al contrario que el animal, en “un ser excitable en alto grado y propenso a las emociones” (H 339). Al animal su entorno se le presenta como una regularidad de eventos que es la cara externa del ritmo de sus instintos. El hombre, en cambio, “está expuesto a una presión constante de tareas internas y externas” (GEHLEN 1980: 65). En este sentido, una impulsividad desbordada tiene la ventaja de estar “siempre a punto” para hacerles frente (H 812). Para Blumenberg, por otra parte, el excedente impulsivo juega –como veremos– un papel importante en la creación cultural y en la variación histórica (H 812).

En la medida en que el hombre, al no tener cauces dados de acción, ha de anticiparse al futuro, la prevención tiene para él un carácter esencial o “absoluto” (BiG 150⁴²⁴; AM 11). El

⁴²³ *Moisés y la religión monoteísta*, Losada, Buenos Aires 1945, 113.

⁴²⁴ “Reflexividad”.

“ser precavido” (*BiG* 150) reacciona “ante la simple sospecha. En este sentido, es el único animal que desconfía, y persuadirlo a que confíe es –en las cosas que verdaderamente cuentan– a lo sumo mera retórica. La confianza es un resultado de experiencias dentro de un campo de tolerancia siempre limitado, porque rara vez enseña la experiencia a comportarse cuando se trata de una cuestión de vida o muerte”⁴²⁵ (*dS* 17⁴²⁶; cf *EmS* 118⁴²⁷).

En el hombre, la reacción momentánea frente a una amenaza concreta es sustituida por una situación permanente de tensión ante a lo que venga (*AM* 11). Es decir, de “un permanecer a la espera de cosas hasta ese momento desconocidas” (*H* 26). Para el “animal prevenido”, la impulsividad se configura como “un estado de atención, que hubo de ocupar el lugar del sistema adaptativo para posibilitar la transición del prehomínido a otro espacio vital. La atención, que es lo que distingue la observación de la percepción” (*AM* 27), es estabilizada en un estado que Blumenberg llama “afecto (*Affekt*)”.

En cuanto a la **morfología**, la inespecialización hace de la “dotación” humana algo irrisorio. Algunas características morfológicas primitivas son el gran tamaño del cerebro (PORTMANN 1972: 125), “la bóveda craneana con mandíbula ortognata, la dentadura sin diástema, la estructura de la región pelviana, la infancia prolongada, la tardía aparición de la madurez sexual, la elevada expectativa de vida, etc., que sólo son comprensibles como puntos de partida de especializaciones como las que hallamos en monos grandes (colmillos salientes, acortamiento del pulgar) (...), o como estados fetales que se fijaron, se hicieron permanentes” (GEHLEN 1993: 64). También menciona GEHLEN la *desnudez* o ausencia de pelaje (1993: 64; *H* 56, 232, 455; PLESSNER 1972: 48, 58).

Por otra parte, el horizonte abierto de la sabana obliga al simio a desarrollar la postura erguida (*AM* 10; *SdP* 21; *dS* 101; *H* 455), un modo de situarse en el mundo sin parangón en el reino animal. Aún en el caso de las jirafas, dice Blumenberg, ellas lo hacen para alimentarse de unas hojas que nadie más alcanza a comer (*BiG* 106⁴²⁸), pero en el caso del hombre no tiene, de entrada, ninguna “ventaja adaptativa” (*AM* 10) fuera de salir al paso de una ruptura con el hábitat al proporcionarle la capacidad de medir distancias, percibir a tiempo los movimientos en la lejanía y llevar a cabo las acciones adecuadas (*ZdS* 49). La cantidad de problemas físicos que la postura bípeda acarrea dan fe de ello (*BiG* 106). Tanto la postura

⁴²⁵ La razón más profunda de esta prevención absoluta es que no hay experiencia de la muerte, ya que sólo hay experiencia dentro de un contexto, y la muerte es la destrucción del contexto. Es por ello que el animal, que no puede separarse del contexto instintivo, no tiene conciencia de su muerte.

⁴²⁶ “Apuros náuticos – *Casuística agravada de los peligros marinos*”.

⁴²⁷ “Distancias, afinidades – *La lentitud de la razón*”.

erguida –que le convierte en un buen blanco (H 56)– como la desnudez, únicas en el mundo de los animales, son testimonio de la “indefensión de su dotación orgánica no especializada” (H 55). Su extrema vulnerabilidad se agudiza por otra consecuencia del bipedismo: la amplia superficie de nuestra espalda visto “desde un punto de vista óptico” (VS 379), es decir, como aquella parte de nuestro mundo y de nosotros mismos que escapa a nuestro control visual: “como consecuencia de esta debilidad constitutiva debe de existir una relación entre tener «mucha espalda» [*viel Rücken*] y ser «pusilánime» [*wenig Rückgrat*]” (VS 379; ZdS 299⁴²⁹). La espalda humana es el correlato morfológico de la necesidad estructural de prevención en el hombre.

La postura erguida facilita la supervivencia, ya que deja libres las manos para hacer cosas (ZdS 48) –lo cual lleva a la aparición de la *mano* de cinco dedos (VS 99; SdP 21; GEHLEN 1993: 64; ALSBERG 1922: 378⁴³⁰)– y permite la *visión frontal*, posibilitando así un campo de visión más amplio. A partir de algunas indicaciones de Blumenberg, se puede decir que esta característica morfológica expresa el carácter personal del hombre –como lo hacen, en general, todas, si no se quiere ser dualista–, ya que permite mostrar a los demás un *rostro*⁴³¹.

La consideración de la singularidad biológica del hombre clarifica la cuestión del dualismo antropológico. Únicamente en la reflexión teórica puede hacerse problemática la relación del hombre con su cuerpo. Para PLESSNER, ya esta última expresión lingüística (“relación del hombre con su cuerpo”) es posible sólo desde la actividad reflexiva (PLESSNER 1960: 24), no desde la originariedad fenoménica: el hombre no se relaciona con su cuerpo como con algo que le hubiera sido añadido, sino que el hombre se vive como un cuerpo animado⁴³². El “primer intento serio” en este contexto es el de LEIBNIZ (*EmS* 155⁴³³), cuyo “concepto vitalista” del “hombre total” (MARQUARD 1995: 143) surge contra la “reducción al *ego cogito*”

⁴²⁸ “Circulación”.

⁴²⁹ “Die Rückseite”.

⁴³⁰ Para ALSBERG, es la mano la responsable de la humanización al ser el órgano de los instrumentos. Por esta misma razón, son ellas las que provocan la postura erguida, y no al revés.

⁴³¹ Sobre todo en el acto sexual, que para Blumenberg es la expresión por antonomasia de la simultaneidad, de la percepción del otro como un tú (*EmS* 168). Lo que el aparato reproductor humano tiene de “superfluo” es, precisamente, lo que lo convierte en específico de la persona (cf *BiG* 107). Por eso, la sexualidad humana es “singular desde un punto de vista antropológico: sólo el hombre se ha desviado de la copulación *a tergo* y, tendencialmente, ha integrado también en la evolución – gracias a que los dos participantes en el acto sexual llegan al orgasmo– la simultaneidad simultánea y recíprocamente «constatable»” (*EmS* 168).

⁴³² Esto no es óbice para que haya un cierto fundamento de la concepción dualista en el hombre, puesto que éste no sólo se comporta como un cuerpo animado, sino que *sabe* que tiene cuerpo, y esto da lugar a una diferencia fundamental respecto de los animales en la manera de estar en el mundo.

⁴³³ “Un futuro – *Traspasar umbrales, detrás de los que se encuentra lo decisivo*”.

de DESCARTES, que Blumenberg considera “el rechazo perfecto de la integrabilidad antropológica” (H 383; cf *EmS* 155).

La antropología filosófica intenta entender el actuar del hombre, siguiendo a UEHXKÜLL en su *Theoretische Biologie* (1919), como un rendimiento de su mero vivir. Esto se enmarca dentro del esquema interpretativo funcionalista, que sustituye al de la sustancia. La explicación sustancialista supone, ante un fenómeno dado, la existencia de alguna entidad que da razón de él⁴³⁴. Por ejemplo, la acción de ver indica la existencia de la facultad de la visión. Si las operaciones son de un tipo tal que pueden describirse como imposibles para el animal – la operación de juzgar, un acto libre, etc.–, entonces es que el hombre está en posesión de unas facultades no mundanas. El sujeto de éstas es –aquí tenemos el dualismo– un alma que, al menos en la parte que corresponde a esas facultades, es no animal (GEHLEN 1956: 234; PLESSNER 1981: 111).

Sin embargo, la relación de alma y cuerpo “representa el primer modelo y paradigma de una relación puramente simbólica, que no puede transformarse intelectualmente en una relación cósmica ni causal” (CASSIRER 1976: 124). El concepto funcional es un concepto de relación, que no constituye una cosa nueva (CASSIRER 1969: 47). De ahí que el problema de las relaciones alma-cuerpo deje siempre, en la explicación de la metafísica, un residuo irreductible de irracionalidad (CASSIRER 1976: 118).

La disparidad con los animales no radica en un nuevo elemento añadido a los otros, sino en el modo en que esos elementos están organizados, y en su consecuente funcionamiento: “la conciencia no está *en* nosotros, sino que nosotros estamos en la conciencia, es decir, que nos comportamos como cuerpos con movimiento propio en relación con un entorno” (PLESSNER 1981: 111). El comportamiento racional ya no puede estar regido por una facultad al margen de la animalidad, sino que la conducta inteligente es el modo en que funciona un determinado tipo de organismo –un organismo inespecializado– en su trabajo de adaptación al medio. La conciencia surge en el hiato entre estímulo y respuesta (GEHLEN 1956: 146; *EmS* 155⁴³⁵), y su identidad “no se percibe verdaderamente por lo que es, sino por lo que hace” (CASSIRER 1971: 31) para salvar ese hiato.

⁴³⁴ La metafísica, dice CASSIRER, reduce todo al concepto de cosa y al concepto de causa. Su intención es “transformar todos los problemas de sentido en puros problemas del ser (...) Ninguna relación puramente simbólica pasa por conocida y asegurada mientras no se haya logrado mostrar su *fundamentum in re*, esto es, mientras aquello que significa en sí misma no se haya reducido a una determinación real y haya sido fundamentado en ésta” (CASSIRER 1976: 117).

⁴³⁵ “Un futuro – *Traspasar umbrales, detrás de los que se encuentra lo decisivo*”.

Como dice SCHELER, “lo más valioso en el concepto de *conducta* es justamente el ser un concepto psicofísicamente indiferente. Es decir: que toda conducta es siempre también expresión de estados internos” (SCHELER 1984: 35). “La supuesta realidad interior se ha convertido en un estado de lo que antes era exterior, en represa transitoria de un flujo energético, condensación gaseosa, cristalización de una solución saturada, demora de la satisfacción de impulsos, que «producen» en ese parón, antes que nada, lo que mantiene a ese estado *consigo mismo*” (EmS 155). De modo que “sólo el comportamiento explica el cuerpo, sólo los tipos de conducta, del hablar, del obrar y configurar, reír y llorar, reservados al hombre por su concepción e intenciones, hacen comprensible el cuerpo humano, complementan su anatomía” (PLESSNER 1960: 14). Así, la descripción inicial adecuada para un ser como el hombre es la de “ser que actúa”, “entendiéndose por «acción» la actividad destinada a modificar la naturaleza con fines útiles al hombre” (GEHLEN 1993: 32), y cuyo concepto incluye “tanto su aspecto reflexivo, cognoscitivo y volitivo, como el físico, pero de tal modo que hay que pensar que ambos se presuponen mutuamente y están contenidos el uno en el otro” (GEHLEN 1956: 8). La acción de un ser vivo en su entorno es una relación funcional dentro de un sistema.

b) La conciencia como núcleo del absolutismo de la realidad

Así entendida, la conciencia es, para Blumenberg, el ámbito de la *verdad* y de la *realidad*, frente a la esfera del sentido y del hábitat de los animales. La realidad es el modo en que se le aparece el entorno a un ser con conciencia, y la interpretación que da Blumenberg de la expresión scheleriana “abierto al mundo” (BPU 10): no estar situado, de entrada, en ningún contexto de sentido (instinto). Si el hombre nace abierto a la percepción de *todo*, cualquier conexión significativa creada por él para vivir en la realidad es sólo una de las posibles, que necesariamente deja fuera las demás (cf dS 104). El hombre *puede* conocerlo todo, pero esto es sólo condición para que *de hecho* conozca algo.

En el capítulo primero expusimos que el absolutismo de la realidad consistía en su sin-sentido, entendido –para lo que aquí nos interesa– como la ausencia de referentes en que consiste el “conjunto de fenómenos que acompañan al salto situacional” (AM 10) del hábitat a la sabana: esto es, “el aluvión de datos de la percepción; la posibilidad de múltiples movimientos; el excedente impulsivo” (H 812).

La avalancha de estímulos es descrita por GEHLEN como una “carga (*Last*)”. Éste es el rasgo esencial de la realidad para el animal con conciencia: una “impresión total, indivisa, potente (...), una presión que limita y oprime” (SCHELER 1984: 117). El estado humano con-

sistiría, pues, en un “estar a merced, sin ayuda, de un mundo en el que ya no hay señales” (*H* 812), que nos es “extraño (*Umheimliches*⁴³⁶)”. Más en concreto, que la realidad sea una carga se debe a que aparece como pura posibilidad, sin mostrar ningún cauce de comportamiento. En el primer capítulo describíamos la relación del hombre con la contingencia como un “estar-en-la-pregunta”; la antropología reconoce al hombre como el ser “preguntador”: mientras que el animal está ya orientado en su medio, “la relación fundamental del hombre con el mundo es inquisitiva” (REVERS 1972: 140; PLESSNER 1960: 225-6).

La seguridad que da el instinto nace de que presenta un comportamiento necesario ante una situación dada. Por el contrario, la ausencia de instintos tiene como correlato una inseguridad constitutiva; por así decir, el “peso” de demasiadas opciones. La realidad es imprevisible: el animal inespecializado no sabe a qué atenerse con ella. Las metáforas de la “epidemia” o de la “peste” (*VS* 95-6; *BiG* 93⁴³⁷) —en las que se lucha contra un enemigo invisible—, así como la misma imagen del “absolutismo” —esto es, del continuo “estado de excepción” (*UgQ* 441) que es la esencia de cualquier gobierno totalitario⁴³⁸ (*BiG* 150⁴³⁹), en el que el hombre *está a merced* (*H* 812) de quien posee el poder—, dibujan ese carácter indeterminado que la realidad tiene para el animal con conciencia.

“Realidad” significa: los impulsos del hombre no quedan satisfechos automáticamente. La coartación del impulso se vive como una conmoción que lleva a poner la atención sobre sí mismo, haciendo posible el nacimiento de la *conciencia de sí*⁴⁴⁰ (cf CASSIRER 1971: 136). FREUD afirma que la conciencia surge de modo traumático ante la resistencia que plantea la realidad, cuando la prohibición del incesto lleva al abandono de la vida animal. La realidad la representa el padre de la horda, que no deja realizar al hijo sus deseos⁴⁴¹ (*H* 20; *WbM* 13; GEHLEN 1980: 79); un tema que, sin la cuestión concreta del incesto, Blumenberg ve repetirse en la relación de GOETHE o de KAFKA con sus respectivos progenitores.

Blumenberg está de acuerdo con FERENCZI en que “la experiencia humana más temprana es la de una pérdida” (*H* 67), pérdida de la situación “de la pura armonía consigo mismo” (*H* 18) y de la fusión con el mundo, ya que el animal sólo percibe lo que puede conse-

⁴³⁶ El término técnico de FREUD para describir la realidad tal y como se le presenta al recién nacido, a la que corresponde el afecto del odio. Cf “Más allá del principio del placer”, pags. 378 y ss., en *Una teoría sexual y otros ensayos*, en *Obras completas*, Biblioteca nueva, Madrid 1922.

⁴³⁷ “Infección como metáfora absoluta”.

⁴³⁸ El ejemplo preferido de Blumenberg es el Estado policial nazi.

⁴³⁹ “Reflexividad”.

⁴⁴⁰ El hombre puede objetivar “su propia constitución fisiológica y psíquica y cada una de sus vivencias psíquicas” (SCHELER 1984: 59). Como dice PLESSNER, “se tiene, sabe de sí, es perceptible para sí y, por lo tanto, es un yo” (PLESSNER 1981: 363).

guir. Se trata –junto con el miedo, como veremos ahora– de la experiencia originaria de la *melancolía* (AM 12) –“forma fundamental de la vida extramarina” (H 70)–, que GEHLEN formula así: “una de las dos necesidades humanas más profundas e insatisfacibles (...): que nuestros propios pensamientos y deseos se hicieran realidad sin resistencia externa” (GEHLEN 1956: 169).

Si la conciencia es conciencia de la posibilidad, en último término lo que distingue al hombre del animal es, como señalamos arriba, la conciencia de la muerte –y del nacimiento–, esto es, de su poder no ser –y no haber sido–. Esto no significa que la conciencia contenga el *a priori* de su fin, como en HEIDEGGER, porque el conocimiento de la propia desaparición lo obtiene la conciencia de su trato con el mundo, es decir, con cosas caducas; sino que la conciencia se aplica como posibilidad lo que ve suceder “entre sus manos”. De este modo, la reducción instintiva exige la conciencia, y ésta es, en último término, conciencia de la propia muerte⁴⁴². La realidad como insatisfacibilidad de los deseos es el absolutismo de la realidad, esto es, la realidad de la muerte.

Junto a la melancolía, la otra experiencia originariamente humana es el miedo (AM 12), que hace del hombre el “ser precavido”. El “correlato afectivo” de “la falta de todo sistema de referencias” (H 812), de “la incertidumbre amenazadora” abierta por “el espacio infinito de la posibilidad” (NdN 88), se resuelve, en el fondo, en miedo a la muerte.

Recordando la noción de cosmos desarrollada en el capítulo primero, decíamos que el deseo de inmortalidad –de conmensuración entre tiempo de la vida y tiempo del mundo– no surgía inmediatamente de la esencia de la conciencia, sino que era preciso que esa inmortalidad significara la plenitud del Dasein (32). Por eso, la muerte se puede entender como la forma radical de la insatisfacibilidad de los deseos y, por tanto, el truncamiento de la búsqueda de la felicidad, ya que evita la consecución de todos los deseos, que es, en el fondo, el deseo de la totalidad del mundo. El hombre, por el “superávit pulsional”, no está limitado a determinados deseos –como el animal: los deseos del perro no son los del gato–, sino que puede desearlo todo y, en su caso límite, desear la totalidad de lo que hay. El “mal” del mundo denunciado por el gnosticismo, la ausencia de cosmos, es, antropogenéticamente, la insatisfacción constitutiva de los deseos: “la unión en el hombre de su ser a imagen de Dios y

⁴⁴¹ “Algunos tipos caracteriológicos”, en *Psicoanálisis aplicado*, 161 (*Obras completas*, Edit. Sudamericana, Buenos Aires 1943).

⁴⁴² Parece que se diera aquí una especie de “armonía preestablecida” entre la configuración biológica del hombre y su carácter mortal. En principio, ya que todo animal muere, el hombre no tendría por qué ser un “animal pobre” para saberlo. Sin embar-

de la necesidad de la muerte, en un mundo de medios limitados de autoconservación y de satisfacción de los deseos, implica el fracaso de la Creación” (*Mp* 16), entendida como un mundo que, salido de las manos de un Dios Todopoderoso y bueno, debería cumplir los deseos infinitos que el hombre tiene como imagen de Dios.

La imposibilidad de hacerse cargo del mundo –en lo que no hay diferencia esencial entre teoría y práctica, por lo que la “inquietud teórica (*theoretische Sorge*)” minusvalorada por HEIDEGGER (*dS* 165 y ss.⁴⁴³) es un elemento fundamental– por “falta de tiempo” se revela, por tanto, un aspecto fundamental de la contingencia, ya que niega la posibilidad de satisfacer completamente los deseos. Como expusimos en el primer capítulo, la ciencia moderna ya no puede procurar la felicidad que en otros tiempos se atribuía a la posesión del saber científico (*VS* 62), porque sus procedimientos superan la duración de una sólo vida humana: “La vida es demasiado corta para permitir que la perfección del sujeto moral se coloque bajo una exigencia que sobrepasa sin contemplaciones la medida de este tiempo, que no soporta la indiferencia de las condiciones físicas respecto del derecho a la felicidad del sujeto” (*H* 176).

Después de este “rodeo” por los temas del dualismo, el evolucionismo y la reducción instintiva, podemos ver con más precisión qué significa que la conciencia sea la inversión de la vida: que la base de la vida sea, como hemos dicho, el impulso de muerte, pero que la conciencia –manifestación máxima de la vida– quiera vivir para siempre. Del mismo modo, esto nos aclarará qué significa, desde un punto de vista antropogenético, la falta de control sobre las condiciones de la propia existencia.

go, es precisamente el animal biológicamente más indefenso el que sabe de su muerte gracias a la conciencia, que aparece debido a esa indefensión (cf también FRUECHTL 1999: 180).

⁴⁴³ “La inquietud de la existencia – *El narcisismo de la inquietud*”.

1. Nacimiento y muerte

*“El hombre es esa flecha que se siente
siempre lanzada, y no sabe por qué”*
Hombre y cultura en el siglo XX, ORTEGA Y GASSET.

“un empujón brutal te ha derribado”
Elegía a la muerte de Ramón Sijé, Miguel HERNÁNDEZ.

Según Emerich CORETH, el “fenómeno fundamental de la autoexperiencia humana es que nos hallamos de antemano en medio de una realidad, en medio de las cosas y de los hombres con los que tratamos”⁴⁴⁴. Nacer es, dice Blumenberg, “la cosa más definitiva del mundo” (*H* 66). Como ya vimos, no podemos pensar un comienzo de nuestra vida, porque ninguna conciencia “puede experimentarse a sí misma comenzando” (*H* 11; *Mp* 133), del mismo modo que no puede pensarse –como ya vio ARISTÓTELES⁴⁴⁵ (*oD* 47; *H* 9)– un inicio del mundo: el concepto de creación de la nada, dice Blumenberg, es un límite del entendimiento (*NuT* 463). De igual modo, tampoco tenemos acceso al momento en que el hombre empezó a serlo tras al abandono de la vida animal. Esto sólo sería posible en el “eslabón perdido”, pero en la medida en que la conciencia es no ser animal, no pueden darse a la vez conciencia y no conciencia. El hombre lo es completamente desde el primer momento⁴⁴⁶.

Como ser corporal, parte del mundo, el hombre nace como las demás cosas. Al mismo tiempo, como hemos dicho, su nacimiento constituye un límite para la conciencia. El conflicto entre saber objetivo y experiencia subjetiva (PLESSNER 1981: 60, 254) –entre documentos y vivencias, entre la fecha de nacimiento y la vivencia de no poder responder a la pregunta “¿Desde cuándo existo?” (*EmS* 29; *Mp* 134⁴⁴⁷)– es el de tiempo del mundo y tiempo de la vida. De modo simétrico, tampoco podemos pensar un final de nuestra vida, ni tampoco del mundo (un fin de los tiempos). Así, el absolutismo de la realidad consiste en que no puedo controlar (explicar) el hecho mismo de que yo esté aquí y vaya a dejar de ser.

La razón es la constitución misma de la conciencia: la conciencia no puede pensar ni su principio ni su final (*ZdS* 266⁴⁴⁸). Esto puede parecer contradictorio con nuestra anterior afirmación de que la conciencia lo es de la posibilidad más radical, la de su no ser. Pero Blumenberg distingue entre *saber* y *pensar*, entre conocimiento objetivo y evidencia subjetiva

⁴⁴⁴ *¿Qué es el hombre?*, Herder, 83-4.

⁴⁴⁵ *Metafísica* 1071 b 6 y ss.

⁴⁴⁶ La representación popular –ya obsoleta, pero aún presente en la mente de muchas personas– de los “hombres primitivos” como seres brutales, que se comunican por gruñidos, etc., se revela como un mito.

⁴⁴⁷ “Seit wann bin ich?”

de sí mismo (LT 40), entre concepto e intuición fenomenológica. La conciencia puede representarse en abstracto la posibilidad de no ser, y aplicarla a sí misma, de igual modo que puede deducir su nacimiento y muerte a partir del mundo que continúa sin los muertos, y que estaba ahí antes de su nacimiento (LW 73). Pero no puede haber intuición de ello: no podemos *crear* que nuestra vida tiene límites, porque no podemos *pensarlos*⁴⁴⁹ (H 11; LW 75, 90, 288), ya que, con HUSSERL, “la conciencia es en esencia –y por ello inevitablemente– conciencia inmanente del tiempo” (LW 303; dG 512).

“En la medida en que cualquier rendimiento [*Leistung*] de la conciencia en este momento presupone retención y protensión, no se puede pensar ni un primer ni un último rendimiento. La conciencia, abandonada a su inmanencia, no posee la idea de su finitud” (LW 90). SOMMER define la protensión como “la capacidad de la conciencia de abrir una esfera de lo posible, un campo de expectativas”⁴⁵⁰ hacia delante, mientras que la retención sería la capacidad de conservar el pasado. Con su caracterización de la conciencia, HUSSERL elimina la finitud de la vida, “como programa de su oposición a la conjunción de Dasein y muerte como último fundamento de la cura. En «la corriente del presente de la vida» no cabe la descripción del ser-para-la-muerte: «vivir es seguir viviendo»⁴⁵¹” (LW 11, n. 3). La idea husserliana del “trabajo infinito”, aunque contradictoria, es expresión de esta realidad.

El concepto de conciencia de HUSSERL lo utiliza Blumenberg contra la apropiación heideggeriana de la muerte y del nacimiento, que, como vimos, es movida por la secreta intención de eliminar la contingencia. Blumenberg, por el contrario, quiere mantener en toda su crudeza esa oposición de objetividad y subjetividad.

HEIDEGGER elimina esa relación de conflicto negando el hiato entre los dos tiempos (LW 92), al derivar, como es bien sabido, el tiempo del mundo, infinito, de la temporalidad finita: la “exégesis vulgar del tiempo, la tesis de que el tiempo es «infinito»” es la “nivelación y el encubrimiento del tiempo mundano, y con él de la temporalidad en general”⁴⁵². Con ello

⁴⁴⁸ “Das Dilemma der reinen Subjektivität”

⁴⁴⁹ Aparte de la muerte, hay otros fenómenos para Blumenberg que escapan a la intuición fenomenológica, como son el yo o el dolor, porque en ellos no cabe la distancia necesaria para tratarlos como objetos. En el caso del yo, lo que se intuye es siempre una abstracción en la medida en que puede distinguirse del yo que está intuyendo, que es el fenómeno verdaderamente real. En el caso del dolor, el sujeto está tan “inmerso” en la experiencia, que no puede objetivarlo; y si lo consigue, entonces duele menos. El de la muerte, sin embargo, es el más radical, porque aquellos los podemos por lo menos percibir, mientras que la muerte no (*EmS* 47 y ss.)

⁴⁵⁰ *Lebenswelt und Zeitbewusstsein* 159.

⁴⁵¹ *Werke* XI 381.

⁴⁵² *Sein und Zeit*, ed. de Max Niemeyer, Halle ⁵1941, §83, 438. HEIDEGGER describe el tiempo vulgar como aquel que marca el reloj. En su versión derivada –infinita, base de la representación científica del tiempo–, el tiempo se mide según la posición de las manillas, es decir, sustituyendo la temporalidad por una representación espacial. Ésta es la manifestación más clara, para

hace de la mortalidad algo “natural” al Dasein, ya que la infinitud del tiempo es una representación derivada de la verdadera temporalidad, *que es finita*⁴⁵³.

El tiempo del mundo puede ser infinito por homogéneo e indiferente, esto es, por haber perdido la “significatividad” que es propia de la temporalidad originaria. El tiempo del Dasein es significativo por ser “tiempo de”, es decir, por tener que ver con las posibilidades del Dasein. En tanto que esas posibilidades lo son por la posibilidad más radical de la muerte, y en tanto que el tiempo es la estructura del curarse (“tiempo de *algo*”), la temporalidad originaria se revela como finita. Si la muerte no nos fuera esencial, no seríamos un ser de posibilidades, y esto significa que toda posibilidad es *finita*. Ser para la muerte significa que no somos un ser inmortal, al que le acontece que *le* mueren, sino que nuestra existencia es constitutivamente moribunda (GAOS 1986: 99).

Para Blumenberg, por el contrario, la oposición entre tiempo de la vida y tiempo del mundo –que constituye su comprensión de la historicidad– se sostiene en que un tiempo no se deriva del otro⁴⁵⁴. No son diferentes, como en HEIDEGGER, en su ser, sino, como dice RICOEUR, porque no hay una medida común a los dos –que HEIDEGGER ve en la sucesión de los horas medible por el reloj (RICOEUR 1996: 768)–, es decir, por la desproporción inmensa entre uno y otro. Ciertamente, uno es infinito y otro finito, pero no porque uno “tienda” a durar y el otro a acabarse, sino porque uno sigue y el otro es interrumpido. De ahí que, me parece, Blumenberg no sienta la necesidad de asignarles nombres diversos –*tiempo* de la vida, *tiempo* del mundo–, como hace HEIDEGGER.

El tiempo de la vida no es estructuralmente diverso del tiempo del mundo porque el hombre es un cuerpo vivo y, por tanto, parte del mundo. La oposición heideggeriana entre los dos tiempos revela el dualismo antropológico subyacente a su planteamiento. Lo que fundamenta las diferencias entre el tiempo de la vida y el tiempo del mundo –cosa que vere-

HEIDEGGER, de que nos encontramos ante una temporalidad desfigurada. El ejemplo más temprano de esta comprensión de la temporalidad es, para HEIDEGGER, la definición aristotélica de tiempo: “medida del movimiento”.

⁴⁵³ Aunque los análisis de HEIDEGGER se centran sobre todo en el polo de la muerte, se entiende que valen igual para el nacimiento.

⁴⁵⁴ También RICOEUR objeta a HEIDEGGER que el tiempo vulgar no puede derivarse de la temporalidad del cuidado, sino que más bien hay dos tiempos, el cósmico y el vital, que se oponen: “No se comprende ni cómo ni por qué la historicidad de las cosas de nuestro Cuidado se liberaría de la del propio cuidado, si el polo mundo de nuestro ser-en-el-mundo no desarrollase un tiempo también opuesto al de nuestro Cuidado, y si la rivalidad entre estas dos perspectivas sobre el tiempo, arraigadas una en la mundanidad del mundo y la otra en el ahí de nuestra manera de ser-en-el-mundo, no engendrara la aporía última de la cuestión del tiempo por el pensamiento” (RICOEUR 1996: 763). Para RICOEUR, la interpretación heideggeriana del tiempo de ARISTÓTELES es falsa, pues “en ARISTÓTELES el movimiento precede al tiempo, y ser algo del movimiento y ser algo del Cuidado me parece que constituyen dos determinaciones inconciliables en su principio” (RICOEUR 1996: 763). A todo esto se añade también la consideración secundaria de que ni siquiera es válido afirmar un mismo tiempo para todas las ciencias.

mos en detalle en la segunda parte de este capítulo– es la *vivencia* de la interrupción de la vida.

Nuestro nacimiento y muerte nos son completamente ajenos⁴⁵⁵. Para Blumenberg, la expresión heideggeriana para el hecho del nacimiento –“estar arrojado (*Geworfenheit*)”– es un intento de apropiación de esta extrañeza radical. A mi modo de ver –si tenemos en cuenta que HEIDEGGER mismo afirmó haber hallado en RILKE un correlato poético de su analítica del Dasein–, Blumenberg lo indica en el uso que el poeta le da a la metáfora del “estar arrojado” en conexión con su *mito* privado de los dados (*BiG* 74 y ss.⁴⁵⁶). RILKE entiende la vida como un juego de dados, en el que se puede ser arrojado al azar, pero en el que siempre se termina, también, “recogido” en el cubilete. Esta *Wieder-holung*, para Blumenberg, la entiende RILKE en el sentido de la *Geborgenheit* agustiniana en Dios. La prueba es que el mito de los dados exige siempre la presencia –aunque sea escondida– de “Alguien” que los lanza. Todo esto comparecería también en la descripción del ser-en-el-mundo: con el uso del impersonal –al Dasein “se le da” el mundo– intenta HEIDEGGER desviar la atención del hecho de que Alguien ha de dárselo (*BiG* 53⁴⁵⁷): no olvidemos que, en su segunda época, HEIDEGGER entiende la filosofía como un “agradecer” al Ser (42).

Otro tanto sucede con la muerte. Al insertarla en la constitución misma de la existencia, al hacerla algo de la vida humana, HEIDEGGER quiere despojar a la muerte de su carácter escandaloso. Por el contrario, Blumenberg opone a la *Selbständigkeit* (propiedad) heideggeriana la *Selbstbeständigkeit* (*EmS* 39⁴⁵⁸) de la conciencia –que hace referencia a la “*Beständigkeit* (consistencia)” del mundo (*oD* 193)–, que sólo puede concebir su propio seguir siendo. JÜNGER llama a esto un “instinto de inautenticidad [*Uneigentlichkeit*]” (*VPh* 65), lo cual para Blumenberg supone desconocer radicalmente la esencia de la conciencia. No querer morir es esa otra “necesidad más profunda e insatisfiable” que GEHLEN colocaba junto a la melancolía, que es la de “alcanzar la indestructibilidad de un ser cerrado en sí mismo, como es la materia, y, sin embargo, afirmar la conciencia de sí” (GEHLEN 1956: 169). La inmortalidad es –como *anamnesis* de la materia de su “pura capacidad de no ser destruido” (*H* 21)–, como condición de posibilidad de la satisfacción de todos los deseos, la “meta final de toda melancolía latente” (*Lt* 66⁴⁵⁹).

⁴⁵⁵ Para todo este tema, ver también el magnífico libro de G. Vicente Arregui, *El horror de morir*,

⁴⁵⁶ “«Estar arrojado»”.

⁴⁵⁷ “Da que pensar – Intento de poner en su sitio el «giro» de HEIDEGGER”.

⁴⁵⁸ Es el título de una parte del libro.

⁴⁵⁹ “Grenzfälle zu Hebbels Diarium – *Und ein Abschied von der Unsterblichkeit*”.

El metafísico, dice Blumenberg, piensa que ignorar la muerte convierte la existencia en “indigna” y la vierte a la “distracción” (PASCAL), al “ilimitado impulso de trabajo” causado por la “desesperación metafísica” (SCHELER), mientras que el pensamiento de la muerte da apacibilidad y “seriedad” (RILKE), “autenticidad” (HEIDEGGER) a la vida. Para Blumenberg, sin embargo, el desproporcionado desarrollo tecnológico, que sería marca de esa “distracción” y “desesperación”, acontece en una época que, en las dos guerras mundiales, ha conocido la muerte con más intensidad que nunca. El motivo real de este crecimiento sería, más bien, el esfuerzo por mejorar la calidad y la duración de la vida: es decir, no es la muerte lo que da valor a la vida⁴⁶⁰, sino la huida de ella. Frente a los que pretenden tomar la seriedad como rango de dignidad metafísica, Blumenberg contrapone la “bella ligereza metafísica” de un FONTENELLE que no piensa en la muerte (*dS* 173-5⁴⁶¹; *GA* 28⁴⁶²).

La posición heideggeriana se puede contemplar con mirada fenomenológica en el fenómeno de “las últimas palabras” (*VS* 43; *Lt* 136⁴⁶³, 170⁴⁶⁴). Sólo donde la muerte es, con RILKE, el “fruto maduro” que dota de sentido a la vida, el horizonte que “recoge” la vida y la dota de unidad, que hace de ella una totalidad finita, se puede esperar de las últimas palabras que sean la revelación que completa y resume una totalidad de vida. “Lo que hace valiosas las «últimas palabras» es la concordancia con la vida que cierran – incluso cuando son para nosotros enigmáticas, incluso cuando el enigma consiste en la apariencia de discordancia (...) La muerte deja de ser el *factum brutum* cuando pudo ser aún expresión de la vida: perteneció a esta vida –perteneció sensiblemente” (*GIF* 56). Una manifestación privilegiada del “mito” de las últimas palabras la componen los relatos sobre las “peculiares” muertes de los filósofos –que mueren por la verdad, como SÓCRATES, o arriesgando su vida por la solución de un problema, como ARISTÓTELES, o que no podrían “vivir sin filosofía”, como HUSSERL–, que dota a sus “grandes palabras” de credibilidad (*VPh* 201⁴⁶⁵).

Por el contrario, para Blumenberg la muerte nos es totalmente ajena. Es “incluso lo único absolutamente indescriptible” (*GIF* 17), en el sentido técnico de la “descripción” fenomenológica. Aún cuando alguien levantara acta de su muerte, le comprenderíamos todavía

⁴⁶⁰ Es posible ver en esta posición una defensa del suicidio, en la medida en que es un modo de “no morir sin propósito” (*Lt* 60: “Grenzfälle zu Hebbels Diarium – Todesarten”).

⁴⁶¹ “Inquietud por la dignidad del ser”.

⁴⁶² “Die Frage, an der Plato starb”.

⁴⁶³ “Edmund Husserl: *Worte und Sachen*”.

⁴⁶⁴ “Gottfried Benn: *Letztes Wort des Zynikers*”.

⁴⁶⁵ “Welträtsellösungen: *Der Tod des Aristoteles*”.

menos que cuando alguien intenta explicarnos un dolor suyo (*GzB* 71; *BiG* 213-4⁴⁶⁶). Como dijimos más arriba, todo lo que percibimos de la propia muerte es que es “lo posible”. Blumenberg, con PLESSNER (1981: 205-6), se quedaría con la postura de EPICURO rechazada por HEIDEGGER, con la percepción de la muerte en el *man* –la “pequeña muerte” de que hablaba RILKE–, ya que de la muerte no hay intuición⁴⁶⁷.

Como lo absolutamente desconocido, la muerte es “lo imprevisible” por antonomasia. Siempre “nos pilla mal”; nunca es un buen momento para morir, porque es azarosa por esencia. El correlato afectivo de lo imprevisible como tal es, desde la antropología, “el miedo puro (carente de objeto)” (SCHELER 1984: 117), que corresponde a la *angustia* heideggeriana. Cualquier miedo concreto es expresión de ese miedo originario, que es miedo a la contingencia, esto es, miedo a morir: ante la imposibilidad de mantenerse en la tensión de lo impredecible, el hombre domestica el *Angst* sustituyéndolo por el *Furcht* (*AM* 11; *oD* 199 y ss.).

La única forma aceptable de “últimas palabras”, para Blumenberg, se puede formular así: “«si hubiera estado en el sitio adecuado –o del lado adecuado–, seguiría vivo»” (*GIF* 67). No cierran la totalidad de una vida, sino que indican que siempre se podría haber seguido hablando (viviendo). Como veremos en el siguiente apartado, al hablar del hombre como ser de posibilidades, la vida como totalidad no se da nunca. Ni siquiera las últimas palabras de HEIDEGGER, de quien –como alguien que ha analizado el Dasein como “Sorge” y que ha investigado la “esencia del fundamento”– se podría esperar un “resumen apropiado” en el lecho de muerte (*VPh* 107⁴⁶⁸), cumplen nuestras expectativas: según BRÖCKER, fueron “sigo aquí echado (*Ich bleibe noch liegen*)”, que, significando ya que seguía tumbado en el lecho, ya que continuaba en el “estado de eyecto”, quería decir que sólo podía concebir la *cura* como un seguir curándose.

El ser-para-la-muerte de HEIDEGGER vale para el hombre como parte del mundo, para la vida en general, en el nivel en el que funciona el impulso de muerte freudiano. Como hemos visto, desde un punto de vista científico (objetivo) *sabemos* que la muerte “no es la interrupción, sino la consecuencia de la vida” (*H* 74; *VS* 93, *Leg* 408). El impulso de muerte, y su formulación heideggeriana, se revela como una forma del mito de la culpa que, como vimos en el primer capítulo, es expresión de la cualidad cósmica del orden: como el hombre no me-

⁴⁶⁶ “Lo no experimentable”.

⁴⁶⁷ En algunas tribus africanas –por ejemplo, en la zona de Costa de Marfil– no existe la “muerte natural”: si alguien muere, es que lo han matado.

⁴⁶⁸ “Ein Dementi”.

rece vivir –su existencia no está justificada–, ha de pagar el precio: en el caso límite, “con su propia vida”. El impulso de muerte aparece como “el *missing link* entre la pregunta por el fundamento del ser, abandonada por toda teodicea, y los deseos, inmanentes a todo lo que vive, de volver a los recordados refugios de cavernas filogénicas y ontogénicas, como una especie de entropía” (H 73).

En un esquema cosmista, “como la razón suficiente de ser y no más bien no ser no puede encontrarse en la reflexión consigo mismo, la existencia se entiende a sí misma como pura culpabilidad, sin destinatarios, sin ritual, sin parámetros para pagar la deuda” (BiG 54⁴⁶⁹). Como ya se ve desde ANÁXAGORAS, la pregunta por “qué podría justificar el hecho de la vida” opera desde siempre en el subsuelo de la filosofía (dS 17⁴⁷⁰). El ser-para-la-muerte de HEIDEGGER o el impulso de muerte freudiano se entienden en este contexto del pesimismo griego, que –como queda expresado en la tragedia– tiene el convencimiento de que la condición del hombre es tal, que mejor le sería no haber nacido (H 69). Prometeo consigue que los hombres acepten su regalo del fuego, y con ello la vida, sólo porque les oculta su origen, la ilegitimidad de su existencia –creada contra las leyes divinas y hecha posible por la injusticia de un hurto–, y con ello también la realidad de su muerte⁴⁷¹ (AM 366): “hay astucia en juego cuando los hombres sobreviven en el mundo” (AM 341)⁴⁷².

Recordemos que “la primera afirmación de una antropología debería ser ésta: no es evidente que el hombre pueda existir” (AAR 114)⁴⁷³. Al contrario que los animales, “obligado a vivir, el hombre como ser vivo debe obtener por sí mismo sus posibilidades de vida” (PLESSNER 1972: 40-1): su vida es problemática, mientras que para el animal es “evidente” (H 811). Como el hombre no tiene ningún lugar “natural” en el que vivir, toda situación natural

⁴⁶⁹ “*Da que pensar* – Intento de poner en su sitio el «giro» de HEIDEGGER”.

⁴⁷⁰ “Casuística agravada de los peligros marinos”.

⁴⁷¹ Que es el hecho de llegar a la existencia en un mundo que para Zeus ya estaba completo en sí mismo, en el que ya no hacían falta, y en el que, debido a la conciencia de la muerte, única entre todas las demás realidades de ese cosmos, no acababan de “encajar” (AM 501).

⁴⁷² Que “todo tiene un precio” es una idea “de la que se puede presumir que no podríamos vivir sin, cuanto menos, un secreto, furtivo, disimulado acuerdo con ella” (dS 114). Es el sentimiento de los griegos, que esperaban que Prometeo se preocupara de sus criaturas, ya que las había creado (dG 234), o de KANT, cuando afirma que los padres han de reconciliar con la vida a sus hijos, ya que los han traído aquí sin su permiso (dS 169); los padres son muy sensibles a las teorías sobre la educación de los hijos, porque “han debido percibir desde siempre la monstruosidad que supone haber traído descendencia impulsados por la naturaleza, y no por la razón” (Lt 37; BiG 74). Para la existencia individual se revela entonces de la máxima importancia saber si su venida al mundo ha sido o no querida, como FERENCZI (“Das unwillkommene Kind und sein Todestrieb”, 1929 (*Schriften zur Psychoanalyse* II 251-256) muestra en la tendencia al suicidio –patología del instinto de muerte– de los hijos no deseados (Mp 132).

⁴⁷³ El punto de vista antropológico, dice GEHLEN, “consiste solamente en la pregunta acerca de las *condiciones de existencia* del ser humano”, puesto que “es necesaria una maravillosa estructura de operaciones, sumamente complicada, a fin de que un ser de *esta concreta constitución corporal* pueda seguir viviendo mañana, y la semana próxima, y el año que viene” (1980: 17-8).

encierra para él peligros y obstáculos para los que no está preparado, y que son tales precisamente porque no está preparado. Sólo hay “naturaleza salvaje” para el hombre. Al animal sólo se le presentan situaciones *instintivas*, esto es, situaciones “previstas” por sus instintos.

Como dijimos, al ser consciente de esto, la “condición fundamental de la existencia” es, para el hombre, la muerte (*LW* 84). SCHOPENHAUER lo ilustra con una impactante imagen: cada hombre se encuentra al nacer con un pacto sellado con el demonio: “la vida es sólo el plazo de gracia de la apuesta, y «criamos laboriosamente al delincuente que, sin embargo, ha de ser ahorcado»⁴⁷⁴ (*GzB* 207). Ahora entendemos por qué MONTAIGNE, que afirmó que “el peor sitio que podemos concebir está en nosotros mismos” (*AAR* 135), fue considerado por Blumenberg como el primer cultivador de algo que mereciese llevar el nombre de antropología filosófica (*AAR* 109).

Junto a esto, el hombre es el ser “que, *sin embargo*, vive” (*AAR* 130). Lo único que se puede decir ante esta facticidad es, sin más, el “¡Aquí estamos!” de EINSTEIN (*VS* 110⁴⁷⁵).

Podemos acabar este apartado con una cita sobre el absolutismo de la realidad de Barbara MERKER, que, aunque no muestra la unidad interna de sus diferentes aspectos, tiene la ventaja de declararlos todos: “Es un mundo lleno de decepciones, lleno de cosas extrañas e inesperadas, un mundo lleno de experiencias de la contingencia. Es un estado en el que no hallan satisfacción ni las necesidades ontológicas de estabilidad y solidez; ni las teóricas de orden, compartimentación, conexión y pronóstico; ni las prácticas de realización de los deseos; ni las éticas de plenitud del yo y de felicidad” (1999: 80-1).

2. El hombre pobre como ser de posibilidades

Este apartado cumple la función de “bisagra” entre la primera y la segunda parte de este capítulo. Venimos de la conciencia como conciencia de posibilidades y, con ello, de la posibilidad más radical de la muerte –lo que correspondería al análisis de la *Inständigkeit* realizado en el primer capítulo–, y, por ello, vamos a ver al hombre como ser de futuro; nos dirigimos hacia el estudio de la *Gegenständigkeit*, y por ello vamos a considerar al hombre como ser de pasado; tema que volverá a ser tratado con la noción de *memoria* en el último capítulo.

⁴⁷⁴ A. SCHOPENHAUER, *Der handschriftliche Nachlaß*, ed. Hübscher, I 110.

⁴⁷⁵ “Auf Sendung und Empfang – Es gibt uns!”.

a) *El hombre pobre como ser de futuro*

El análisis sobre la peculiar biología humana proporciona una base a la afirmación de Blumenberg, considerada en el primer capítulo, de que el sujeto moderno vive en una realidad cuya temporalidad es la del futuro; y que, por tanto, como parte de esa realidad, él mismo está sujeto a una primacía del futuro, frente al hombre antiguo, cuyo momento fundamental sería el presente⁴⁷⁶. Como dice PLESSNER, la vida del hombre es “una línea recta infinita” (1981: 425), y Blumenberg, en su estudio sobre el *Eupalinos* de VALÉRY, dice que SÓCRATES se da cuenta de que “la vida individual es, de hecho, inagotable” (KONERSMANN 1995: 51⁴⁷⁷).

Desde un punto de vista antropológico, la diferencia fundamental con el animal –como han puesto de relieve los famosos experimentos con monos de la isla de Tenerife (PLESSNER 1981: 340)– se manifiesta en que éste se encuentra tan ligado a la situación que le presentan sus instintos, que está determinado completamente por lo que en ese momento es presente para él: el estímulo lo llena todo. Por muchos pasos y estadios que consigamos introducir entre el estímulo y la satisfacción del deseo, lo que el animal no puede obviar es su orientación al objeto de satisfacción. Se puede decir que el animal “vive al día”.

En el hombre, sin embargo, el hiato constitutivo entre estímulo y respuesta lo desvincula del objeto de deseo y, con ello, de la situación en que se encuentra, dándole una referencia esencial al futuro. Como ya dijimos (173), los impulsos del hombre tienen una referencia esencial al futuro, en la medida en que se requiere que estén “siempre a punto”: “bajo excedente impulsivo”, dice GEHLEN, “se entiende la fuerza impulsiva que, gracias a la reducción de los instintos, está descargada y se constituye libremente (...), y que está puesta a disposición de la dificultad de supervivencia crónica y constitutiva del hombre” (1956: 23). Ya la construcción de herramientas, dice CASSIRER, implica previsión y un poder salirse de las necesidades inmediatas: la “representación anticipada del futuro caracteriza todos los actos humanos” (1965: 43-4). Para sobrevivir, al hombre no le basta ganar la batalla concreta de

⁴⁷⁶ La cercanía de la antropología filosófica a posiciones existencialistas es conocida. MARQUARD, por ejemplo, llama la atención sobre la similitud de planteamientos entre GEHLEN y SARTRE, basada en el énfasis en la carencia del hombre (1995: 149). Es de SARTRE la frase “no hay señales en el mundo” (*Le existentialisme est un humanisme*, París 1946, 47), que correspondería a la que se ha llamado “sobreabundancia de estímulos”. Esta conexión está presente, sobre todo, en la idea de ser tarea para sí mismo, como señala Blumenberg: “la determinación *técnica* de la libertad no se agota en concebir al hombre como un ser que produce *imágenes técnicas*, sino como un ser que *se realiza a sí mismo* técnicamente, cuya «verdad» es fundamentalmente técnica. Esta concepción básica domina la teoría de la evolución biológica, que, en la línea continua de la serie de organismos, coloca la aparición del hombre donde es «*aferrada*» la *mecánica* del proceso evolutivo como tal. Es decir: donde los primates comienzan a desarrollarse –en el sentido exacto del reflexivo” (*TuW* 119). Sin embargo, la semejanza acaba aquí, en un punto íntimamente unido al de la revalorización del pasado que realiza Blumenberg, y su consiguiente alejamiento del existencialismo: que los artefactos culturales pertenecen al ser del hombre como temporalidad.

⁴⁷⁷ El interés de Blumenberg por VALÉRY se remonta ya a su primer artículo de 1947 (KONERSMANN 1995: 60).

ahora, sino establecer una “paz duradera”: el hambre futura le da hambre (*H* 372), así como la satisfacción futura le satisface ahora⁴⁷⁸.

En resumen, “se puede calificar al hombre, sin más, de ser en mayor grado imaginativo que perceptivo. Precisamente de eso vive, pues se guía más por circunstancias previstas y proyectadas que por lo ya presenciado y real” (GEHLEN 1993: 70). El hombre actúa siempre desde el punto de vista del “por lo que pueda pasar”. De ahí la importancia, ya mencionada antes, de la imaginación como órgano de posibilidades.

Esto es un desarrollo antropológico de la idea de conciencia como distensión temporal. Lo propio del Dasein como “ser de posibilidades” es, como dijimos, que siempre puede pensar otra posibilidad más, un “después”.

La antropología recoge la inserción moderna de la temporalidad en el ser del hombre, que lleva –como vimos en el capítulo primero (32)– a la crisis de la idea de “esencia (*We-sen*)” a favor de la existencia (*VS* 152⁴⁷⁹). “El concepto clásico de esencia se refiere, siempre y necesariamente, a la totalidad íntegra de un conjunto de notas, que deben ser y permanecer «juntas» para constituir un ente de una determinada «especie»; el índice de este conjunto es la definición, lo definitivamente necesario” (*oD* 207)⁴⁸⁰. En la medida en que HEIDEGGER concibe la muerte como “el límite de la totalidad del ser” del hombre (*oD* 207), estaría dentro de esta concepción “cosmista”. Por el contrario, la “naturaleza humana”, para Blumenberg, consiste simplemente en nuestras posibilidades (*VS* 212⁴⁸¹), en estar constituida más por expectativas que por hechos (*AAR* 128-9): “con ello, se muestra como un ente «esencialmente» caracterizado, precisamente, por encontrarse ante sus posibilidades, por no ser todo lo que puede ser” (*oD* 207); la finitud es que la muerte le sobreviene antes de poder serlo todo.

El hombre no está ya completo, sino que ha de hacerse: está “sujeto a sus opciones” (*H* 277). La “pérdida del biograma” (*VS* 213), su indeterminación fundamental, junto con la capacidad de ser objeto para sí mismo (SCHELER 1984: 59), hacen del hombre “un ser que se topa en sí mismo con una tarea” (GEHLEN 1980: 18)⁴⁸². El hombre –como el tercer tipo de

⁴⁷⁸ GEHLEN hace de esto una categoría, la de la “trasfondo satisfecho (*Hintergrundserfüllung*)”, que define como “la conciencia de que es siempre posible una satisfacción de una necesidad” (1956: 56). Esto es lo que, en el contexto del sistema metafórico de la caverna, procura la cueva al hombre prehistórico (*H* 30).

⁴⁷⁹ “Rückblick auf Erdbewohner – *Das platonische Teleskop*”.

⁴⁸⁰ En tanto que HEIDEGGER propone la existencia como totalidad, no sale del esquema “cósmico”: el tema de la totalidad de la vida que es la muerte.

⁴⁸¹ “Raumlust - Vor dem Abheben – *Flußaufwärts wie die Lachse zur Laichzeit*”.

⁴⁸² GEHLEN asume una idea de LORENZ que es la de la *autodomeesticación* del hombre, pero sin las connotaciones evolucionistas de este autor (GEHLEN 1993: 76).

realidad– es “un ser inacabado [*unfertiges, unvollendetes*]” (H 359⁴⁸³), es decir: un ser que estaría situado ante sí o ante ciertas tareas que le habrían sido dadas por el mero hecho de existir” (GEHLEN 1980: 10).

Para Blumenberg, la naturaleza humana no tiene que ver, por tanto, con las “verdades eternas” de la metafísica, pero tampoco con “las clásicas constantes de la antropología filosófica” (*LdN* 542), que no escaparían, a pesar del énfasis en la “autoconstrucción” del hombre, al sustancialismo. A mi juicio, se refiere Blumenberg a esas categorías, fundadas en la relación del hombre con su cuerpo, constitutivas del ser humano por encima de tiempos y lugares, que GEHLEN define como “propiedades esenciales e irreductibles del hombre contemplado bajo el aspecto cultural, social e histórico” (1956: 8)⁴⁸⁴.

La autoconstrucción del “ser sin esencia (*wesenlose Wesen*)” manifiesta la libertad traída por el Dios cristiano, y hace al hombre a imagen y semejanza de su Creador, tal y como lo describía LACTANCIO: “un ser que es como se quiere y porque así se quiere” (*KuR* 496). Dios como *causa sui* sería un “escaparate” donde mirar la esencia del hombre. Así como domestica y cría animales, desde los albores de su origen “el hombre como ser cultural prosigue su propia domesticación y la conduce hasta cimas siempre nuevas” (*eF*), padeciendo así una “difuminación de sus límites” hasta llegar incluso a comportamientos “antinaturales”, como muestran los fenómenos de la homosexualidad, o la estética de lo feo (*eF*). No hay contenidos esenciales en el hombre (cf *Gö*). Lo único “esencial” es la relación con la facticidad.

La comprensión de sí

Esta tarea de sí mismo coincide con aquel “crearse las condiciones de su existencia” de que hablaba antes PLESSNER. Que la supervivencia pase en el hombre por la conciencia significa que no es nuda supervivencia (cf *EmS* 99⁴⁸⁵). La conciencia no se reduce a ser “re-

⁴⁸³ Usa el mismo adjetivo que, como vimos en el primer capítulo, utiliza para el universo moderno.

⁴⁸⁴ Para PLESSNER, “no sólo cambian los hombres, sino que también lo humano varía con el cambiar de los tiempos (...). A pesar de todo, el hombre no se forma según su imagen, ni según la imagen de un ser superior: queda un resto de tierra difícil de soportar. Aquí, en las colisiones con su corporalidad, experimenta un límite, que desafía terco todo cambio histórico-espiritual” (PLESSNER 1960: 16-7). PLESSNER no habla de categorías, sino de modos: “Nuestra tarea es una teoría *a priori* de las características esenciales orgánicas o, para usar una expresión que A. MEYER acuña a partir de HELMHOLTZ, una teoría de los modos orgánicos, donde «modal» hay que entenderlo, en el sentido de HELMHOLTZ, como algo cualitativamente último, que no puede seguir analizándose por reducción a otras cualidades” (PLESSNER 1981: 152). “El cómo, el qué y el sobre qué se habla, se obra y se configura, cambian en la intención, concepción y valoración, porque pertenecen al espíritu que hay que conquistar históricamente cada día. Pero las modalidades del hablar, obrar y configurar, fluyendo de modos múltiples unos en otros y uniéndose entre sí para obrar en común, permanecen a través de todos los cambios” (PLESSNER 1960: 16-7), como también la risa y el llanto (1960: 12).

⁴⁸⁵ “Quién comprende a quién – *El mandato del dios delfico y la ironía de sus secuelas*”.

medio” de una constitución biológica deficiente. La supervivencia física en el “«ser vivo que nunca acaba de saber lo que es»”⁴⁸⁶ esté canalizada y orientada por la construcción de una “imagen de sí, a cuyas expectativas pudiera atenerse” (H 354), que no es primariamente teórica, sino que surge del trato con el mundo.

La conciencia como posibilidad de tomarse como objeto exige, al estar “vacía”, la construcción de una imagen de sí. Este proceso nace “pegado” a la supervivencia física, pero es propio de su dinamismo autonomizarse de las necesidades físicas, que, como veremos más adelante, acaban por convertirse en meros motivos secundarios de la acción. Blumenberg se distancia de FREUD en que, para éste y con DARWIN, la conciencia no pasa de ser una compensación del animal “enfermo” (cf AM 182). Aunque el entendimiento es, en efecto, “una inconsecuencia de la evolución orgánica” (dG 791), Blumenberg considera –sin llegar a la posición de PLESSNER, que sería “metafísica”– que su dinamismo le eleva por encima de la mera función instrumental: “Sea cual sea la necesidad de autoconservación de la que haya surgido esta capacidad de adaptación preventiva, su incursión y anticipación en las posibilidades se condensó en una conciencia independiente de la autoconservación: la de concebirse y tomarse a sí misma como posibilidad. Esto quiere decir que para la razón –y sólo para ella– es completamente indiferente su origen, porque su historia consiste en la revalorización de sí misma, en sacar lo mejor de una función conminativa: de la seguridad la certeza, de la nuda necesidad la modalidad de evidencias, de la conciencia la autoconciencia” (dG 792).

Al no estar dado para sí mismo, el hombre no sabe lo que puede –no sabe quién es– hasta que no lo hace. PLESSNER lo describe con una bellísima imagen, tomada del acervo teológico: el hombre es *homo absconditus*. “El ocultamiento del hombre para sí mismo – *homo absconditus*– coincide con su apertura al mundo. No puede reconocerse completamente en sus obras: sólo en su sombra, que le precede y tiene tras de sí” (1972: 43); su yo “yace *tras de sí*” (PLESSNER 1981: 363). El hombre no cabe en una definición, ya que el objeto de la definición es la esencia (PLESSNER 1972: 40). El hombre no es accesible al conocimiento teórico⁴⁸⁷, ni el otro (Leg 350, 374), ni uno mismo (Leg 346; BiG 178 y ss.⁴⁸⁸), como Blumenberg analiza numerosas veces con ejemplos de FREUD –en éste se manifiesta en la relación de conflicto entre teoría psicoanalítica y praxis terapéutica– y HUSSERL.

⁴⁸⁶ PLESSNER en *Diesseits...*, citado por MARQUARD (1995: 150).

⁴⁸⁷ Esto determinará, como veremos en el segundo apartado, el modo de hablar de él.

⁴⁸⁸ “«Autotratamiento»”.

Nuestra “comprensión de sí (*Selbstverständnis*)”, como hemos mencionado, no es teórica, sino que se forja en la acción. No somos dioses: debemos hacer todo lo que podemos⁴⁸⁹, porque no sabemos antes si podemos hacerlo ni, por tanto, quiénes somos (VS 214⁴⁹⁰). Para Blumenberg, sólo aquello cuyo saber de sí no tiene resquicios, como el Motor inmóvil –para el que su existencia le es transparente, porque coincide con su autoconciencia–, no necesita actuar. Como hemos heredado de la metáfora teológica del Dios omnipotente nominalista, “las posibilidades naturales del hombre son, como tales, justificaciones de su realización” (LW 166)⁴⁹¹. Sin embargo, “la razón más profunda de que el hombre quiera llevar a cabo lo que puede es, antes de nada, que no sabe en absoluto lo que puede antes de haberlo hecho (...): la incertidumbre que está siempre unida a la oración de relativo «lo que podamos». Lo que produce esa inquietud inapagable es, precisamente, que sabemos sólo muy imprecisamente qué es «lo que podemos» antes de haberlo hecho. La inventiva del hombre se explica porque éste es un ser que necesita experimentarse a sí mismo” (VS 213).

Esto implica que la comprensión de sí es del tipo de conocimiento hipotético que vimos correspondía al “universo inacabado” de la Modernidad: “si la «cosa en sí», que a nosotros mismos nos gusta ser, nos es tan desconocida como el interior de Sirio, entonces en la comprensión de sí tenemos que ver con algo del tipo de la «hipótesis»: sólo con una posibilidad y jamás con algo dado en sí mismo; en nosotros igual que en los otros. Tanto en uno como en otros, sólo existen posibles comprensiones de sí⁴⁹²” (EmS 102⁴⁹³), ya que en la medida en que la comprensión de sí es un “tanteo” sobre sí mismo de un ser sin esencia, es por principio incomprensible para los demás, que carecen de una medida común (cf KF 557; Lt 78). La verdad de la comprensión de sí no es sustancial, la de una adecuación a una “idea” fuera de mí, sino una función de elementos: “una hipótesis, que se verifica en cada caso que no es falsificada” (AAR 119; Lt 75⁴⁹⁴).

⁴⁸⁹ En esta línea, dice magníficamente DANTE: “en toda acción, lo que intenta principalmente el agente, ya actúe por necesidad natural o por libre voluntad, es explicar su propia *imagen*. De ahí que todo agente, en tanto que hace, se deleita en hacer; puesto que todo lo que es apetece su ser, y puesto que en la acción el ser agente está de algún modo ampliado, la delicia necesariamente sigue... Así, nada actúa, a menos que [al actuar] haga patente su latente yo”.

⁴⁹⁰ “Raumlust - Vor dem Abheben – *Flußaufwärts wie die Lachse zur Leichzeit*”.

⁴⁹¹ Idea que también se encuentra en JONAS (1976: 78).

⁴⁹² Es el título en alemán de *La posibilidad de comprenderse* (Síntesis 2001): *Ein mögliches Selbstverständnis*.

⁴⁹³ “El mandato del dios délfico y la ironía de sus secuelas”.

⁴⁹⁴ “Mihi ipsi scripsi”.

RIESGO Y ABURRIMIENTO

El hombre ha de “probarse” para obtener una orientación en el mundo: ganar el “premio” de una comprensión de sí “es también la satisfacción de la necesidad que, más o menos inscrita en él, es propia del género humano, que no está programado biológicamente para la vida; la necesidad de someterse a prueba y de procurarse una medida de su capacidad y resistencia, una reserva de aptitud y aguante para situaciones que quizás no se den nunca, o se produzcan de modo distinto a como se esperaba. Comprensión de sí no es sólo, por tanto, una evaluación de las experiencias consigo y de sí mismo, sino también la anticipación de lo que aún no se ha experimentado y de lo imprevisible. La comprensión de sí tiene que ver con la razón [*Vernunft*] de la autoconservación, en el sentido de que crea «seguridad» para una forma de vida que no tiene nada que ver con «riesgos previsibles». Sólo la muerte es aquello que nadie sabe cómo «resolver»” (*EmS* 100⁴⁹⁵; *ZdS* 341).

Se puede ahora dar una nueva definición del hombre como el “ser que arriesga (*riskantes Wesen*)⁴⁹⁶”, no sólo porque no tenga biograma y cada situación le suponga un riesgo, sino porque esto implica que no sabe quién es hasta que no lo hace: “a la antropología –una disciplina asaltada por las resignaciones, a cuyo «objeto» parece que no se le ahorra nada– pertenece la constatación de que el hombre es un ser arriesgado, no sólo por carecer de unos instintos precisos, sino porque es un ser que busca el riesgo, que se cualifica en él” (*GIF* 83⁴⁹⁷; *Lt* 64⁴⁹⁸). El hombre es movido por “el impulso a plantearse exigencias desmedidas” (*VPh* 40) –lo cual tiene como condición la presencia en el hombre de una impulsividad igualmente desmedida–, ya que no dispone de una medida “natural” –de una imagen de sí– para saber hasta dónde puede llegar.

El *aburrimiento* es un campo fenoménico privilegiado para entender la razón por la que el hombre se embarca en empresas que podríamos denominar, de modo amplio, “antinaturales”: el hombre se arriesga, según Blumenberg, para no sentir aburrimiento, “por el que la humanidad había padecido no menos que a causa del hambre desde que dejase de existir para el organismo el «biograma» que dictaba por completo sus comportamientos” (*dS* 74⁴⁹⁹).

En el aburrimiento se conecta la comprensión de sí con la cuestión, ya tratada en el primer capítulo en relación con HUSSERL, de que la subjetividad sólo puede entenderse en

⁴⁹⁵ “El mandato del dios délfico y la ironía de sus secuelas”.

⁴⁹⁶ Esta expresión es de PLESSNER (*Philosophische Anthropologie*, Frankfurt 1970, 16).

⁴⁹⁷ “Comportamiento arriesgado”.

⁴⁹⁸ “Grenzfälle...: *Das Rezept der Unsterblichkeit*”.

⁴⁹⁹ “El último de los sacrificios rituales: el aburrimiento”.

relación con el mundo. La comprensión de sí no es la evidencia cartesiana del *ego cogito*, sino que sólo la hay en el trato –tanto teórico como práctico– con el mundo (cf *EmS* 20-1⁵⁰⁰). Uno se aburre cuando “tiene demasiado tiempo”, es decir, cuando se pone el acento solamente en el flujo temporal como esencia de la conciencia, y se traiciona el principio de la intencionalidad (44). Esto es: cuando no se tiene “nada que hacer”⁵⁰¹, cuando no hay “cura” (*dS* 183⁵⁰²) porque no hay mundo. En el aburrimiento, el ser-en-el-mundo se convierte en la subjetividad absoluta husserliana porque “pierde el mundo [*Weltverlust*]” (*Leg* 311), en el que no puede “estar” por la sencilla razón de que “existe a través suyo” (*dS* 184).

La pérdida del mundo se vive como una “presencia temporal vacía” (*LW* 290), como un tiempo que “se hace muy largo”, en el que “no pasa nada”, es decir: que no es tiempo. En él, la subjetividad ha perdido “la referencia al tiempo” (*dS* 183) y, por ello, la referencia al mundo. Frente al tiempo “que se pasa volando” de la diversión –paradigmática de un trato “enfangado” en las cosas del mundo, como muestra el *man* de HEIDEGGER–, el tiempo del aburrimiento carece de “tensión [*Spannung*]⁵⁰³” (*LW* 290).

En referencia a HEIDEGGER –cuyo *Dasein* terminaría, para Blumenberg, por asimilarse a la subjetividad husserliana– habría que decir, por tanto, que el abandono del *man* no conduce a la autenticidad, sino al aburrimiento. Y lo que se percibe en éste no es la apertura del ser, sino precisamente la pérdida del sentido –cosa lógica, para Blumenberg, porque el sentido sólo lo hay en el mundo que nosotros hacemos–. El aburrimiento, dice Blumenberg, es un fenómeno que “parece filosóficamente irrelevante porque parece situarse en un plano inferior al de las grandes crisis de la existencia. Pero sólo lo «parece», cuando se piensa en la conexión que existe entre la falta de tensión presente en el tener mucho tiempo, y empezar a sospechar que la existencia no tiene sentido” (*LW* 290; *ZdS* 260-2⁵⁰⁴). La “destrucción del espectador” (*EmS* 59⁵⁰⁵) que acontece en el aburrimiento –en tanto que el espectador necesita de espectáculo⁵⁰⁶– tiene su realización última en el suicidio o el asesinato (*Lt* 59 y ss.⁵⁰⁷) que, como es sabido, puede inducir el aburrimiento⁵⁰⁸.

⁵⁰⁰ “Introducción – *Lo no evidente*”.

⁵⁰¹ De ahí que se convierta en una plaga precisamente en la época en que todo está controlado, en la Modernidad (*H* 550).

⁵⁰² “La inquietud de la existencia – *Tensas relaciones con el mundo*”.

⁵⁰³ *Spannung* también significa “diversión, entretenimiento”.

⁵⁰⁴ “Das Dilemma der reinen Subjektivität”.

⁵⁰⁵ “Espectador – *Ser espectador es reprobable*”.

⁵⁰⁶ También en el fenómeno del miedo (*EmS* 59) se percibe esta destrucción del yo como espectador, en la medida en que es una pérdida de mundo, como dijimos. Así como el aburrimiento es “la amputación del tiempo”, el miedo es una “reducción del espacio”.

⁵⁰⁷ “Grenzfälle...: *Zeitopfer*...”.

El fenómeno del aburrimiento muestra que la comprensión de sí se realiza siempre en el trato con el mundo. Perder el mundo no hace que el yo pueda ocuparse, “al fin”, de sí mismo. El intento de HUSSERL es contradictorio, porque es contradictoria la base sobre la que opera, la noción de espectador. El esquema sujeto-objeto es inviable porque se pierde tanto el objeto –el mundo–, como el sujeto; como vimos, la polaridad sujeto-objeto permite la reducción fenomenológica, pero ésta, llevada a sus últimas consecuencias, presenta una subjetividad sin objeto –ya que el mundo sin existencia independiente de la conciencia no puede diferenciarse de ésta–, esto es, una subjetividad imposible, ya que el ser de la conciencia es la intencionalidad (*dS* 183). “Quizá una respuesta a la pregunta por la comprensión de sí”, dice Blumenberg, “es que uno se comprende precisamente cuando no encuentra en sí nada que comprender” (*EmS* 21⁵⁰⁹).

Blumenberg ilustra estas reflexiones en el fenómeno del sexo. Si el mundo se constituye propiamente en la intersubjetividad, en la medida en que el acto sexual es el paradigma del encuentro entre dos personas –el lugar de la simultaneidad absoluta–, se puede decir que es lo menos aburrido que existe⁵¹⁰. Es característico de personajes de los que se dice vulgarmente que “están en las nubes”, es decir, que están distanciados del mundo –artistas, filósofos y locos–, no “padecer” el impulso sexual. Tanto GOETHE como FONTANE, admirados por sus anónimos lectores, eran tremendamente aburridos para sus respectivas mujeres y conocidos (*GIF* 126⁵¹¹): “Es esa inevitable confusión de cercanía y lejanía, de próximos y extraños, lo que hace aburrido al escritor para aquellos que tienen que convivir con él. Para ellos, él no está ahí” (*BiG* 110⁵¹²). Esa distancia de la realidad –y no sólo ésa– es común también a los filósofos y a los locos: FREUD reconoce la neurosis del protofilósofo en que no duerme con la esclava (*LdT* 38, n. 22)⁵¹³.

El temor a aburrirse, por tanto, lleva al hombre a acometer empresas “desmedidas”, que quedan completamente al margen de sus necesidades biológicas o de una vida “normal”. Ejemplo modélico de este tipo es, por ejemplo, el “lujo” de los deportes de riesgo.

⁵⁰⁸ Se podría decir, entonces, que la noción de ser-para-la-muerte, para el que la muerte es la posibilidad más propia, descubierta en la huida del mundo (del *man*), encontraría en el aburrimiento, para Blumenberg, su confirmación más trágica.

⁵⁰⁹ “Introducción”.

⁵¹⁰ Entiéndase bien, entonces, que lo que hace “divertido” el acto sexual es, antes de nada, que es un encuentro con un tú. Como decía Isabel ALLENDE en una entrevista, “el mejor afrodisíaco es el amor”. La literatura moderna ha hecho hincapié en que una sexualidad en la que el otro aparece como objeto, conduce al tedio y a la “sospecha del sinsentido de la existencia”: cf *La insoportable levedad del ser* de Milán KUNDERA.

⁵¹¹ “Die Nächsten und die Fernsten des Poeten”.

⁵¹² “Aburrimiento I”.

Cuando el hombre ha conseguido hacer más confortable el trabajo –tanto eliminar su peligrosidad, como tener tiempo para “hacer otras cosas”–, se buscan otros peligros para ocupar el tiempo libre que se ha ganado: el tiempo libre (*Kannzeit*) se convierte en un “trabajo” (*Musszeit*) por pasárselo bien (*BiG* 167⁵¹⁴; *LW* 291). Es inevitable, porque el riesgo es sinónimo de “probarse”.

Otro lujo es el de los viajes espaciales, cuya verdadera motivación para Blumenberg se encuentra en las declaraciones del astronauta Armstrong: “queremos ir a la Luna porque podemos” (*VS* 212⁵¹⁵; *GIF* 83⁵¹⁶)⁵¹⁷. También el nacimiento de la filosofía se enmarca en este contexto: “emprender algo que se encuentra al margen del criterio de la autoconservación: el desgaste de la razón como lo irracional” (*Lt* 134)⁵¹⁸.

La ausencia de una medida hace que el hombre pueda emprender tareas que se vuelven incluso contra él mismo. El superávit impulsivo “de un ser altamente excitable y propenso a las emociones” le predispone a “conformarse, al final, con cualquier cosa que le pidan” (*H* 339). De este tipo son, por ejemplo, la “jaula de hierro” de WEBER; o los fenómenos religiosos vistos como desprecios de la vida corporal del hombre que, como intuyó NIETZSCHE, están motivados secretamente por el intento de no aburrirse: el juego en torno a los apocalipsis –“¿qué más puede hacer el hombre por sí mismo que salvarse del fin del mundo?” (*Löw* 49⁵¹⁹)–, o el pensamiento del infierno: “el descubrimiento de NIETZSCHE fue ver la finitud de la vida convertida en mero medio de su excitación, en un truco con que la vida se seducía a sí misma” (*BiG* 114⁵²⁰).

⁵¹³ Esta distancia de la realidad se percibe también en otro de los paradigmas del “realismo”: el acto de comer (*Lt* 51). El filósofo KAUFMANN, encerrado en un psiquiátrico (*Lt* 84 y ss.: “Arthur Schnitzler: *Schnitzlers Philosoph*”), HITLER o NEWTON (*IS* 53: “Newtons Vergeßlichkeit”) se olvidaban con frecuencia de comer.

⁵¹⁴ “Comportamiento arriesgado”

⁵¹⁵ “Raumlust – Vor dem Abheben – *Flußaufwärts wie die Lachse zur Laichzeit*”.

⁵¹⁶ “Riskantes Verhalten”.

⁵¹⁷ Otro ejemplo son las expediciones al Polo: “El hombre es un ser arriesgado no sólo porque busque la aventura de cruzar fronteras, como lo fue la deriva del «Fram». Lo es ya por su origen biológico en la estrecha franja del último periodo interglaciar, en la dura escuela de la astucia para sobrevivir y afirmarse costosamente entre las móviles placas de hielo: el ser natural *contra* la Naturaleza (...) Los supervivientes han conservado la herencia de esta prehistoria: la necesidad de probarse en la opresión de la Naturaleza, hasta el salto a la ingravidez” (*Vors* 53).

⁵¹⁸ En este sentido, las teorías filosóficas o científicas que ponen al hombre al borde de la contingencia –como la de HEIDEGGER, por ejemplo, no obstante que, como veremos, tienen preparado al mismo tiempo el remedio contra la contingencia– entrarían, para Blumenberg, en este campo.

⁵¹⁹ “Der getaufte Löwe”.

⁵²⁰ “Aburrimiento II”

b) El hombre pobre como ser de pasado

Volviendo al planteamiento que hacíamos en el comienzo del apartado (188), hemos visto al hombre como ser de futuro. Ahora deberíamos decir algo sobre su ser de pasado. El tratamiento que Blumenberg hace del pasado en la existencia le desvincula de posiciones existencialistas (cf AAR 126).

Decir que el hombre es su futuro es propio, para Blumenberg, de filosofías “existencializantes” (H 60). Éstas se caracterizan tanto por la “consunción de la posibilidad en la mortalidad”, como por “el rechazo de la natalidad, del nudo estar arrojado, como el más ciego de los hechos, como la legitimación de cualquier repudio de lo que es y no sólo puede ser” (Lt 146⁵²¹). El existencialismo, que pone todo el peso de la existencia en la posibilidad –“yo soy lo que puedo” (cf Lt 146)–, no se aviene bien con lo que se presenta como un *factum* inamovible⁵²². El pasado, lo que se es de hecho, aparece con un carácter extraño a lo que “realmente” se es. Sin embargo, dice Blumenberg, casi inerte “contra este ejército de filosofemas, aparece la tesis de que el hombre es determinado por su pasado. Él es lo que ha sido” (H 60), y no sólo lo que puede ser⁵²³.

En el caso concreto de HEIDEGGER, se podría objetar a la crítica de Blumenberg que éste ha integrado el pasado como uno de los momentos de la temporalidad del Dasein, dándole así el mismo rango que al futuro. Sin embargo, Blumenberg piensa que la analítica del Dasein pone todo el peso sobre éste –ser-para-la-muerte–, y que la atención al nacimiento se debió sólo al intento de “guardar la simetría” (BiG 74⁵²⁴). La razón, a mi modo de ver, es que la “retrotracción” al “estado de eyecto” tiene como función únicamente poner al Dasein en disposición de percibir su posibilidad más propia, que es la muerte, pero ella misma no ofrece posibilidades al Dasein. Lo interesante del intento de Blumenberg es, sin embargo, que el Dasein no sólo se da posibilidades –en último término, posibilidades de comprensiones de sí– proyectándose hacia el futuro, sino también hacia el pasado: para Blumenberg, se trata de “hacer que quien ha llegado a ser de tal modo que ha acabado por poseer este re-

⁵²¹ “Paul Valéry’s mögliche Welten”.

⁵²² Cabe la réplica de que también lo es la muerte; sin embargo, como hemos visto, hacerla la posibilidad más propia equivale, para Blumenberg, a despojarla de su facticidad, a insertarla de algún modo en mi libertad.

⁵²³ La noción de representar un papel, que consideraremos más adelante, nos muestra que el rechazo existencialista del pasado –GOFFMANN, SARTRE– no es viable (MACINTYRE 1984: 271-2). El rol, que es el modo necesario en que el individuo desarrolla su existencia, tiene una relación lógica con el concepto de tradición, puesto que representamos papeles que estaban ya ahí. En sentido estrictamente ontológico, *somos* nuestro pasado, en la medida en que no se entiende un pasado propio fuera del contexto del pasado de la comunidad, al igual que nuestras acciones tienen sentido por insertarse en el contexto formado por las acciones de otros.

⁵²⁴ “Estar arrojado”.

cuerdo, sea como decidió ser” (*Mp* 139). Expresado en el lenguaje del existencialismo, dice Blumenberg, se trata de “una «agudización» de la pregunta por el comienzo” (*Mp* 139); el pasado aparece así como una “reserva de sentido” de la vida, el nacimiento “lo más esencial de la existencia” (*Lt* 146; cf *H* 404). Esta tarea de transmutar la necesidad del pasado en libertad la realiza, como veremos, la metaforología en su papel de memoria.

Con ello, lo que hace Blumenberg es disipar la oposición establecida por el existencialismo, y que sigue presente en HEIDEGGER, entre esencia y existencia, cuestión que se engloba en su defensa más general de la *Gegenständigkeit*. El hombre es el “ser «definido» por su pasado” (*H* 60); recordemos que el término “definición” lo empleamos para referirnos a todo el ámbito de la esencia. Si consideramos el pasado como la historia del trato del individuo con el mundo, la *Gegenständigkeit* –lo que el hombre ha hecho de sí hasta el momento– se revela como su esencia, lo expresable en una definición: los artefactos culturales, en sentido amplio, “«hacen» del hombre (...) lo que «es» y lo que sigue siendo, evidentemente al margen de la supervivencia de la experiencia que lo determinó” (*H* 277). Los determinantes externos sustituyen –es la “antropologización” de la metafísica– “su determinabilidad, tanto natural como histórica, que –para evitar temidas petrificaciones– no hace falta llamar «esencia», pero que tiene algo de su cualidad de estar dado previamente” (*H* 277). La esencia no es entonces algo ajeno al *ser* del hombre –ser como posibilidad–; el gnosticismo heideggeriano se percibe de nuevo en que el mundo no ofrece posibilidades, revelando un sujeto descarnado que actualiza el clásico motivo del dualismo antropológico y, de modo más inmediato, el sujeto husserliano.

Este modo de entender el pasado posibilita, además, una correcta comprensión de la historicidad de la vida humana. Esta “esencia” no es, para Blumenberg, eterna, como se ha pensado en otras concepciones de la realidad, sino que cambia históricamente. La única “identidad de la naturaleza humana” (*Leg* 272) que Blumenberg admite es la del “estar-en-la-pregunta” que es la misma existencia humana. La historicidad radica en la sucesión de contenidos –concretas comprensiones de sí– en el sistema formal de la comprensión de sí: el “lo que (*was*)” del *Dasein* sería la “respuesta” –cultural– que el hombre da a la “pregunta” que le plantea la historicidad, y que es su existencia (*oD* 111)⁵²⁵. De modo que para la temporalidad del sujeto, entendida como posibilidades que surgen y se pierden, es imprescindible la cultura.

⁵²⁵ Este tema se entenderá más claramente cuando veamos el esquema de la reocupación en el próximo capítulo.

PARTE II. LA *GEGENSTÄNDIGKEIT* ANTROPOLÓGICA: LA RETÓRICA

Tras haber visto cómo se expresa antropológicamente la *Inständigkeit*, esta segunda parte se centra en la actividad productora de sentido del hombre. Ésta corre a cargo de la misma instancia –manifestación de la contradicción propia de la realidad– que daba paso, en la primera parte, a la experiencia de la angustia: la conciencia. Su consideración ocupa la mayor parte de esta sección. El modo específico que en Blumenberg tiene esta actividad es denominado con el nombre de *retórica*, y su producto lleva el nombre de *símbolo*, utilizado en un sentido lato como todo aquello que en el hombre y su quehacer “está por” la realidad. Después de repasar la actividad simbólica en los diversos ámbitos en que se muestra la reducción instintiva –morfología, percepción, motricidad, impulso–, se da paso al análisis del *mundo cultural*, resultante de éstos. Toda esta segunda parte puede resumirse en el “estar” de la definición de símbolo recién dada: lo que “está” frente a nosotros es el mundo cultural, y no la realidad. El aspecto del “por” –es decir, qué relación tiene en concreto el mundo cultural con la realidad o, dicho de otro modo, el valor cognoscitivo de lo simbólico– se trata propiamente en el capítulo tres.

A partir de aquí, mi estudio se centra en dos cuestiones: la relación entre *naturaleza* y *cultura* –con especial atención al problema de la técnica–, y el estatuto de la racionalidad propia de la cultura, expresada en el *principio de razón insuficiente*. Éste toma su peculiaridad de lo específico del tiempo de la vida humana frente al tiempo del mundo, cosa que queda expresada en el par “tener tiempo” y “faltar el tiempo”. Para terminar el primer apartado de esta sección, se aportan algunas consideraciones sobre las convicciones morales y políticas de Blumenberg.

Esta segunda parte termina con un segundo apartado, simétrico al que cerraba el primer capítulo⁵²⁶. Con él se quiere mostrar de nuevo, ahora en el plano antropológico, el “movimiento” entre los dos polos de la distancia ontológica.

⁵²⁶ “Ilustración de la Ilustración”.

1. La conciencia como reparación

La conciencia es el *modo como el hombre resuelve sus dificultades con la realidad* (AAR 105; AM 72), desde las más cercanas a sus necesidades biológicas⁵²⁷, hasta las más “espirituales” –como hemos indicado, al sobrevivir biológicamente el hombre se sitúa en el plano del sentido–. Lo que surge como un “parche biológico” –la expresión es mía– de “una imprevista ruptura del equilibrio adaptativo”, se muestra como un “conjunto de supercapacidades” (AM 10): en expresión de HERDER, el hombre es un “inválido de sus fuerzas más altas”⁵²⁸. Aún naciendo de esa “debilidad constitutiva” (VS 379⁵²⁹), no cabe duda de que la razón humana “no puede quejarse de su debilidad” (WW 74)⁵³⁰. Por un lado, esa perturbación llamada “conciencia” se compensa con creces a sí misma, convirtiendo al hombre en el animal más apto para sobrevivir. Si el hombre no fuera un ser esencialmente indeterminado, no podría habitar en todo el orbe (GEHLEN 1993: 44, 68). Por otro, la actividad humana en el mundo es incomparablemente más rica que la del animal. El hombre es, como dice FREUD, “un dios con prótesis [*ein Prothesengott*]” (VS 109).

Con KOLAKOWSKI (ACCARINO 1999: 234), ser consciente consiste en intentar apañárselas con el absolutismo de la realidad, esto es, “con la más dura de las necesidades, la que convierte a los hombres en seres necesitados de consuelo: la muerte” (*dS* 129⁵³¹). Como dijimos (154), la función de la conciencia es, con EPICURO, la de debilitar el dolor (*H* 181) como única forma de felicidad (*LaM* 435). Esto es lo que significa que el movimiento fundamental de la racionalidad que es la máxima “inversión” de la vida sea la autoconservación sin entrega de sí misma (VS 521⁵³²).

Como dijimos, la conciencia humana está intrínsecamente unida a la acción, en la medida en que el animal precario ha de construirse sus posibilidades de supervivencia. La in-

⁵²⁷ “Nadie negará”, dice PLESSNER, “que la preocupación por el alimento es una de las constantes materiales de un ser vivo no especializado respecto de ningún medio” (1972: 49) –aquí radica el pánico levantado por la supuesta amenaza de la superpoblación (VS 35, 83, 354)–, y en este primer sentido, la conciencia se puede definir como “la «reparación» de (...) una disfunción del sistema estímulo-reacción” (*Aus* 98; *LW* 351; *VS* 405). Por este motivo, la primera manifestación de cosmos para el animal precario es, con FREUD (1966: 59), ver el universo como una “gran casa” (GEHLEN 1956: 233): un lugar en el que las necesidades primarias están cubiertas, y el orden social garantizado. El “trasfondo satisfecho (*Hintergrundserfüllung*)” formado por estos dos aspectos constituye el sentimiento de la “seguridad de la existencia [*Daseinssicherheit*]” de GEHLEN (1956: 57).

⁵²⁸ La experiencia antropológica de que el hombre ha de pasar por el absoluto desvalimiento para poder mostrar su poder más alto es recogida también por HÖLDERLIN o SCHOPENHAUER (*H* 611), o, como hemos visto, HEIDEGGER.

⁵²⁹ “Rückblick und Rückkehr – *Der längste aller Umwege*”.

⁵³⁰ Si fuera una fuerza positiva, el hombre sería, biológicamente, el más poderoso de los animales, pero, como dice SCHELER, “las categorías superiores del ser y del valor son por naturaleza las más débiles” (1984: 81). El hombre es un “asceta de la vida” (SCHELER 1984: 72), que ha de reprimir sus impulsos para que el espíritu pueda actuar.

⁵³¹ “Tres grados por encima de la nada. Para el estudio simbólico de agravios y consolaciones teóricas”.

tencionalidad de la conciencia está “indisolublemente unida al llegar a ser el hombre aquello que es” (ZdS 132). Blumenberg llama *cultura* al resultado de esta actividad, en el sentido amplio de lo que es opuesto a “naturaleza”: cultura es todo lo que el hombre hace porque no tiene cauces naturales. La esencia de la cultura consistirá pues, en último término, en suturar la brecha entre el tiempo de la vida y el tiempo del mundo.

Todas las afirmaciones sobre el hombre, por variadas que sean, dice GEHLEN, “serán explicación de una visión básica y fundamental: el hombre es un ser que obra” (1980: 36), porque es “de una mediocridad biológica única en su género y se resarce de esa carencia únicamente mediante su capacidad de trabajo o don de la acción” (1980: 38)⁵³³. Esto indica, con GEHLEN, “*la común raíz del conocimiento y de la acción*, ya que la capacidad de orientación en el mundo y la dirección de las acciones son las leyes vitales primeras, que soportan lo demás en el hombre” (1980: 48; PLESSNER 1981: 245). Como dice CASSIRER, entre la esfera práctica y la teórica “no existe, en rigor, ninguna diferencia de principio” (1965: 44; 1971: 36). El pragmatismo con el que se identifica GEHLEN (1993: 32) lleva razón no porque el entendimiento se dirija siempre, en el fondo, a la satisfacción de necesidades individuales –ya hemos visto algo de la crítica de Blumenberg al naturalismo–, sino, como dice CASSIRER, porque construye su unidad según la ley de la progresiva unificación relacional de los contenidos de la experiencia, y eso mismo es el conocimiento; por eso, el pragmatismo es compatible con que se persigan metas puramente teóricas con medios también puramente teóricos (1969: 424).

⁵³² “Im Zentrum der Vernunft – Die ausbleibenden Botschaften der Vernunft”.

⁵³³ La misma morfología humana apunta a esta relación con los artefactos culturales. El hombre obra “con sus manos y su inteligencia. Precisamente por eso está erguido, *circum-spectans*, y sus manos están libres” (GEHLEN 1980: 38; AAR 114). El bipedismo comporta, como dijimos, la aparición de las manos, el único órgano en el reino animal del que se puede afirmar seriamente que es apto para crear instrumentos. Asimismo, la invención de instrumentos supone también el aumento de la capacidad cerebral, que no es sólo un crecimiento en tamaño, sino el incremento de neuronas libres, esto es, las que no tiene que ver con las funciones vegetativas (POLO 1996: 66 y ss.).

Ya ARISTÓTELES vio la estrecha relación entre el sentido del tacto y el nacimiento de la conciencia en el contexto de la supervivencia: “Pues si bien [el hombre] es inferior a muchos animales en los restantes sentidos, sin embargo es capaz de percibir por medio del tacto con mucha más precisión que el resto de los animales. Y de ahí que sea el más inteligente de los animales” (*De anima* 421 a 21-3). La razón para ARISTÓTELES es que el tacto es “la sensación del alimento” (*De anima* 414 b 8), y un ser que no tiene cauces evidentes para satisfacer su hambre, ha de poder sentir todo lo que pueda, porque no sabe qué es lo que tiene que sentir para su supervivencia: el hombre es “el más inteligente de los animales” –es decir, tiene conciencia– porque todo su cuerpo es zona erógena. La maravillosa frase de ARISTÓTELES sugiere varias posibilidades de interpretación. Decimos simplemente, por un lado, que el sentido del tacto se ha presentado tradicionalmente como manera de cerciorarse definitivamente de la realidad de algo (*VS* 495 y ss.: *Blinde Astronautik*; *GIF* 43; *ZdS* 231 y ss.: *Tastsinn und Wirklichkeitsbewusstsein*) –en otro lugar atribuye Blumenberg mayor “realismo” al olfato (*Löw* 25), sentido que habría estado todavía más al cargo de la supervivencia en los estadios prehomínidos, como muestra que las impresiones olfativas son las más profundamente grabadas en la memoria porque tienen su localización en la parte más antigua del cerebro–, y no es casual que la conciencia sea el “órgano de la realidad”: Por otro lado, el tacto en el hombre está sobre todo en las manos, que son las creadoras de cultura; el hombre es más inteligente porque es el único que hace cultura. En esta línea, Blumenberg dice poder imaginarse

En definitiva, la descarga o transformación de “los condicionamientos carenciales de su existencia en oportunidades de prolongación de su vida” (GEHLEN 1980: 41) son el “programa existencial [*Existenzprogramm*]” (H 812) del hombre. La acción como “compensación de la «indeterminación» del ser llamado *hombre*” (AAR 108), adquiere rango ontológico.

La actividad cultural, como construcción de la *Gegenständigkeit* contra la *Inständigkeit*, puede entenderse, por tanto, como una “*des-realización*”, concepto que ya SCHELER consideraba la esencia de la vida: “*abolir, anular (...) el momento mismo de la realidad*” (SCHELER 1984: 117). GEHLEN la describe –con un término que adoptará Blumenberg– como la *descarga* (*Entlastung*, 1980: 33) de la presión de la realidad. El hombre busca “la relación cada vez más indirecta de su conducta con el mundo” (GEHLEN 1993: 71), o, en palabras de Blumenberg, el hombre sobrevive “no concediéndose sin mediaciones a la realidad” (AAR 115; dS 116⁵³⁴).

La retórica o el “arte de sobrevivir”

Tener conciencia hace del hombre –podríamos decir con una nueva descripción– un “ser indirecto”. Blumenberg va a decir que el modo de estar el hombre en el mundo es retórico. Como apuntamos en el primer capítulo (53), la ontología hermenéutica se transforma en antropología cuando para su objeto tiene tanta importancia la *Inständigkeit* como lo que la existencia hace contra ella, la *Gegenständigkeit*. En tanto que ésta tiene en Blumenberg la peculiaridad de ser retórica, nos encontramos con que las características que tradicionalmente pertenecían al ámbito de la *técnica* del discurso son gravadas ontológicamente, como iremos viendo al hilo de nuestro discurso. La retórica pasa de ocupar el último lugar en la teoría del conocimiento –como un conjunto de preceptos de estructuración del discurso con el fin de presentar bellamente una verdad que ya se posee–, a adquirir carácter ontológico.

Con ello se sitúa, como dijimos, en la corriente de pensadores que colocan la hermenéutica en el lugar de la metafísica; lo específico de su intento es tomar como marco de su posición filosófica la lucha entre PLATÓN y los sofistas, en la que se formula por primera vez la “cuestión filosófica por excelencia: la relación entre las palabras y las cosas”.

Blumenberg está del lado de la sofística: “la revitalización de la retórica es, desde la antigüedad, una propiedad de determinadas resignaciones: no hay ninguna verdad que pue-

una cultura hecha por elefantes, una cultura de la trompa, por la extraordinaria sensibilidad táctil que poseen en ese órgano (IS 100).

⁵³⁴ “Algo así como el orden del mundo – *Rodeos*”.

da hacerse valer por sí misma, que no necesite ayuda, que no sea, en casos límite, muda” (BiG 164⁵³⁵). La “falta de evidencia” (AAR 117), que justifica que la conciencia tenga un proceder retórico, hace que el hombre pueda describirse como el “*ser dubitativo* [«zögerndes Wesen»]” (VS 487⁵³⁶), en la medida en que, por la reducción instintiva, “conserva la distancia a aquello que provoca su obrar” (dS 17⁵³⁷), esto es, al estímulo. Vacilación que procede, en último término, de aquel “titubeo ante el haber nacido” que es la vida del hombre según KAFKA⁵³⁸ (H 9). Una de las características principales de la retórica es, por tanto, “dar rodeos”⁵³⁹, que es el modo de actuar del ser que duda.

Junto a esto, la misma ausencia de orientaciones en el trato con el mundo y consigo mismo, que veíamos como la esencia de la conciencia, hace que la “situación retórica [*rhetorische Situation*]” (AAR 113) –esto es, la misma condición humana– esté determinada por la “constricción a actuar [*Handlungszwang*]” (AAR 117) o “a decidir [*Entscheidungszwang*]” (VS 130) –un eco del *Vollzugszwang* de PLESSNER (1981: 395)–. El hombre se puede permitir dudar, pero no demasiado, a la hora de crearse esas orientaciones que reciben diversos nombres según el aspecto humano orientado –desde “objeto de la sensibilidad” a “espíritu de una época (*Zeitgeist*)”–. En el hombre “todo ha de estar referido a la economía de su instrumental para la supervivencia, y en consecuencia no puede permitirse ninguna retórica a menos que no *deba* permitírsela” (AAR 105). Se trata “de una retórica más elemental” (AAR 106) que aquella de QUINTILIANO, que se ha hecho “constitutiva a causa de la agudización antropológica” (AAR 106) de la metafísica: un “certificado de pobreza” biológica (AAR 130). Retórica es el “arte de sobrevivir [*Überlebenskunst*]” (VS 293).

La vinculación de la conciencia a la acción, esto es, que la verdad no esté dada –de ahí la falta de evidencia– como en PLATÓN, sino que se construya, es la ontologización de la retórica como arte de *elaborar discursos*, y –unido intrínsecamente a esto– como arte de *persuasión* (AAR 119).

a) Respecto a lo primero, con retórica se designa un determinado uso del lenguaje, y la antropología ha mostrado que la constitución del ser humano es lingüística; o, mejor aún, que “lenguaje” es, como veremos enseguida, des-realizar la realidad. Cuando el lenguaje

⁵³⁵ “«Retórica»”.

⁵³⁶ “Mondphysik – *Unverwehbare Spuren*”.

⁵³⁷ “Casuística agravada de los peligros marinos”.

⁵³⁸ *Diario* 24 enero 1922.

⁵³⁹ Es bueno atender, dice ACCARINO, a que la *circumstantia* era una parte del discurso retórico (1999: 216, n. 36). Recordemos que, como vimos al hablar del politeísmo, la esencia del mito es la *Umständlichkeit* (AM 159-60), es decir, interponer inacabables procedimientos entre el hombre y la acción de los dioses.

deja de verse como el revestimiento accesorio del pensamiento, y se entiende como “la función de una perplejidad de tipo específico” (AAR 108; VS 150⁵⁴⁰) del aborto biológico “hombre”, entonces es posible la antropología. Hablar no es sólo comunicar un contenido (1972: 51), o “hacer sensibles los conceptos” (ALSBERG 1922: 154), sino, como dice ROTHACKER, “algo que modifica una situación” (1957: 137), es decir, el modo de habérselas con la realidad⁵⁴¹. Para PLESSNER, el hombre es “no natural por naturaleza (*von Natur unnatürlich*)” porque habla. La retórica “nace de aquello en lo que el hombre es único” (AAR 108). Para ARISTÓTELES, el hombre también es el único ser que habla. Pero lo hace “por naturaleza”, es decir, como una cualidad de su sustancia que le distingue de otras sustancias.

b) Como arte de persuadir, la retórica supone que la verdad no se impone por su misma fuerza, como piensa, sin embargo, PLATÓN. Para éste, la retórica sería el “adorno [*ornatus*]” (AAR 105) con que se presenta la verdad al hombre, porque y en tanto que aún está unido al cuerpo. La expresión lingüística es “mero medio” (AAR 111) para comunicar lo que ya está en el pensamiento. Lo que diferencia al poeta del científico no es *lo que* dice, sino *cómo* lo dice: el poeta se limita a ayudar al entendimiento humano, cuya debilidad o perversión le impide rendirse a la fuerza persuasiva que la verdad tiene por sí misma (PM 8). Si se puede decir que el lenguaje tiene una doble función, presentar la realidad y presentarla a alguien, para PLATÓN la sofística sería ese movimiento que intenta no mostrar las cosas como son para poder dominar al otro, para tratarle como medio en vez de como fin (PIEPER 1980: 213 y ss.).

Una ética que, como la platónica, nace de la evidencia del bien “no deja espacio alguno para la retórica entendida como teoría y praxis del influjo sobre el comportamiento humano, la cual, por el contrario, sólo puede partir del presupuesto de que la evidencia del bien no está disponible” (AAR 107). Persuadir –o como Blumenberg lo llama, una “retórica publicitaria” (AAR 120)– no es mentir si al que convence no le es evidente la verdad que supuestamente oculta (cf LT 13). La ontologización del persuadir significa que la verdad se construye en el encuentro intersubjetivo, en el consenso. ARISTÓTELES mismo dice –aunque él presu-

⁵⁴⁰ “Rückblick auf Erdbewohner – *Exotheologie*”.

⁵⁴¹ La necesidad humana de comunicación no nace de la superabundancia espiritual, sino que es el modo de intercambio con el exterior de un ser vivo que no se basta a sí mismo, como ya había visto HERDER (*Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, 46) (RECKI 1990: 151), y muestra el Motor Inmóvil de ARISTÓTELES, que no siente la necesidad de comunicarse (VS 407, 522; GEHLEN 1980: 219). Para comunicar algo, el hombre ha de ser previamente “opaco” a los demás y a sí mismo, es decir, carecer de evidencia (Mp 56), mientras que el *noesis noéseos* es la autoconciencia totalmente dada a sí misma. El deseo de comunicar con inteligencias extraterrestres es una manifestación de esta precariedad –y, en este sentido, los extraterrestres, que también vienen de arriba, sustituyen a Dios (VS 507: “Im Zentrum der Vernunft – *Vielleicht sind wir oben*”): “El afán de

pone una realidad teleológica, en la que el intelecto es *para* la verdad y ésta *tiende* a manifestarse— que realidad es “«aquello de lo que estamos convencidos⁵⁴²»” (AAR 108). La negación escéptica de la tendencia humana a la verdad “hace nuevamente visible el sustrato pragmático del *consensus*” (AAR 109), quedando así la verdad aristotélica reducida a la “consistencia” interior del discurso (AAR 119). Las opiniones no son verdaderas o falsas porque tengan un “contenido de verdad” que se “adecúa” a unos hechos dados, sino porque cumplen o no una función. No hay algo que sea verdad, y cuya presencia en mi mente produzca mi asentimiento, sino que ese asentimiento es un juego de relaciones intersubjetivo. Cuando la evidencia de la verdad no es posible, “el lenguaje ya no es un intermediario de la comunicación del conocimiento y de la verdad”, como en PLATÓN, sino sobre todo un instrumental para la creación de la comprensión, del consenso y de la tolerancia a la cual está sujeto el que actúa” (AAR 108).

Lo dicho hasta aquí nos ayuda a entender por qué Blumenberg elige la denominación de retórica para la actividad de “descargarse de absolutos” que es la cultura. Esa descarga, en efecto, consiste en una capacidad de *sustitución* de la realidad por la apariencia; por eso, sería unilateral e incompleto presentar la retórica sólo como “una solución de emergencia (*Notlösung*)” para la falta de evidencia en situaciones en que es necesario actuar. La forma fundamental de la relación entre la vida y la realidad es “la sustitución del absolutismo de la realidad” (H 71). El concepto de Blumenberg da peso ontológico a la experiencia del que escucha un discurso y se ve “atrapado” por las palabras, que configuran una realidad lingüística que se toma por la “real”.

En este sentido, que el principal recurso retórico sea la metáfora no es casual, ya que a ésta se la ha definido como aquello que *está por* otra cosa. Cultura, lenguaje, metáfora, símbolo son utilizados casi siempre por Blumenberg como sinónimos, ya que lo que le interesa es ese carácter de “*representación* [Repräsentanz]” (VS 420⁵⁴³), en el sentido de estar en lugar de algo⁵⁴⁴. El hombre es, con palabras de CASSIRER, un *animal simbólico* (AAR 114; VS 419).

misionar sólo podría nacer de la misma raíz que el deseo de que a uno le misionen” (VS 523: “Im Zentrum der Vernunft – *Die ausbleibenden Botschaften der Vernunft*”).

⁵⁴² *Metafisica* 1172 b 36 y ss.

⁵⁴³ “Alles wie vorher – alles wie immer? – *Was die Mondlandung brachte*”.

⁵⁴⁴ Como hace ver STOELLGER, a pesar de la ingente reflexión dedicada a este tema, Blumenberg no entra en la discusión con la teoría del símbolo (2000: 180). DESIDERI opina que Blumenberg usa el término “metáfora” para “descargar” al símbolo de las implicaciones lógico-matemáticas y teológicas presentes en el término kantiano (1999: 22). Todo esto no obsta para que, de cuando en cuando, señale algunas diferencias entre símbolo y metáfora. En el tema que nos ocupa ahora, el símbolo sería el

Como hemos indicado al comienzo de esta segunda parte, nos centramos ahora en el *estar* del “estar por”, para hablar del *mundo* de la cultura frente a la *realidad*.

“Guardar las distancias”: el escamoteo simbólico de la realidad

Hemos dicho que ser hombre significa “andarse con retóricas”, *distanciarse* de la realidad. Si realidad significa ausencia de recursos biológicos para sobrevivir, ser hombre es no poder vivir en la realidad. Éste “sólo puede actuar y crear porque puede «ignorar»” (PVA 308) el trauma que es la realidad.

La simbolización no sería una actividad “creadora” (AAR 104) en el sentido de CASSIRER o PLESSNER –para Blumenberg, exponentes en último término del hombre rico– sino que, con HERDER⁵⁴⁵, la metáfora se relaciona con “la pobreza del alma humana”. Puede ser, dice Blumenberg, “que naciera de la capacidad de imitar, como supone FREUD; o de la magia, con su necesidad técnica, manipulando un fragmento cualquiera de una realidad para disponer de ella en su totalidad; o de la disposición al reflejo condicionado, en el cual una circunstancia concomitante al estímulo real asume y mantiene la función del propio estímulo” (Aus 112-3). O, podríamos añadir, del bipedismo, condición en el hombre “de sus actuaciones instrumentales a distancia, de sus *acciones in distans*⁵⁴⁶” (SdP 21), en la medida en que permite tener horizonte, es decir, experimentar la lejanía y poder relacionar, por tanto, lo de aquí con lo de allí, lo que está presente con lo que no lo está (H 76). Sea como fuere, su condición es la misma estructura de la conciencia como “identidad temporal [Zeitidentität]” (VS 87⁵⁴⁷) –obtenida con la retención y la protensión–, que permite tener presente lo que está separado, lejos, en el tiempo.

En el símbolo “se hace «representable» el atosigamiento de una realidad, de la que puede uno apartarse en la medida en que dispone de sus representaciones” (H 35)⁵⁴⁸. Con CASSIRER o la escuela psicoanalítica (BiG 86⁵⁴⁹), dice Blumenberg que sólo percibimos aquello que hemos sustituido por una expresión nuestra. Ante el absolutismo de la realidad,

valor límite de la metáfora, en el sentido de que, como “pura sustituibilidad de lo indisponible por lo disponible” (AAR 96), el símbolo tapa la visión de aquello que simboliza, oculta su propio carácter de referencia.

⁵⁴⁵ *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, 46.

⁵⁴⁶ Recordemos que esto era lo que el universo propuesto por COPÉRNICO permitía a su Creador, frente al esquema aristotélico de la mediación de las esferas. Con esta indicación, Blumenberg vuelve a recordar su tesis de que la antropología es el saber adecuado al universo moderno.

⁵⁴⁷ “Das überschießende Leben - Die Überdehnung des Lebens – *Lebensexpansion*”.

⁵⁴⁸ Esto incardina a Blumenberg, para STOELLGER, en la tradición viquiana (2000: 102 y ss.). Este autor es el primero en elevar la formación de metáforas a “modelo de la adaptación del comportamiento humano a las circunstancias cambiantes” F. FELLMANN, *Vico-Axiom* 169 y ss.

⁵⁴⁹ “«El yo» II”.

ante lo extraño, el *animal symbolicum* tiene un poder fundamental: “cambiar la *impresión* exterior por la *expresión* de algo interior, sustituyendo de este modo algo extraño e inaccesible por otra cosa sensiblemente tangible” (AAR 114). La necesidad de actuar, “que requiere en principio una reacción física, puede ser transformada retóricamente, de modo que la acción en principio obligatoria resulte ser, a través del consenso, sólo una acción retórica” (AAR 113-4). Se trata de un rechazo constitutivo a “contemplar, y sobre todo a manejar, la realidad bajo un aspecto «realista»” (H 814). El proceso de sustitución de capacidades físicas por capacidades verbales es “un radical antropológico” (AAR 114), por el que el hombre “se ahorra muchas prestaciones corporales. El lenguaje virtualiza y reemplaza la acción corporal directa” (PLESSNER 1972: 55).

Este proceso de sustitución se apoya en la “convención [*Konvention*]” (AAR 120), esto es, en un mundo en común; por esta razón, dice Blumenberg, los griegos no usaban con los bárbaros de la retórica, sino de la violencia (AAR 111).

Como hemos dicho, la simbolización es la “ley de la descarga [*Entlastungs-Gesetzlichkeit*]” (GEHLEN 1956: 250), que comienza con el distanciamiento de los procesos corporales a favor de procesos “más libres e intelectuales” (GEHLEN 1956: 250): el hombre se va liberando de la presión de la Naturaleza, transformándola en condiciones de vida, hasta llegar a los paseos por la ingravidez espacial (*Vors* 53)⁵⁵⁰. Como dice PLESSNER, con el lenguaje se alcanza una independencia incomparable no sólo de la correspondiente situación en la que se encuentra, sino “de cualquier tipo de vínculo de situación al que está entregado por el hecho de ser un organismo [*Körper*]” (PLESSNER 1972: 53)⁵⁵¹.

La capacidad de simbolización nace del “*sentido para lo negativo*”, que es exclusivo del hombre⁵⁵² (PLESSNER 1981: 340; cf *LW* 48), y que es otra forma de describir la conciencia

⁵⁵⁰ ALSBERG lo ha llamado *Körperausschaltung*. Este autor descubre una relación evidente y no casual entre el “retroceso corporal” y el desarrollo técnico, elementos los dos de un único proceso evolutivo (1922: 95-6). El principio que rige la evolución en el hombre es que, en lugar de (*an Stelle*) su cuerpo, antepone a la realidad sus instrumentos (ALSBERG 1922: 96), desarrollo en que también intervienen el lenguaje y el pensamiento (1922: 127 y ss.).

⁵⁵¹ Paso importante en este proceso es la aparición del lenguaje escrito (H 77; GEHLEN 1956: 259). La escritura “representa al objeto mismo. Lo sustituye y toma su lugar” (CASSIRER 1972: 292). Con ella pueden surgir los contratos de propiedad, es decir, una presentación archivable de lo que no está presente: la tierra; aparece así la burocracia, cuya máxima perfección se alcanza en Atenas, a la sazón la cuna de la razón (H 77; *AM* 168 y ss.).

⁵⁵² El animal no puede percibir la negación. Sus conocidos experimentos con monos en la isla de Tenerife, llevaron a KÖHLER a atribuirles inteligencia esencialmente idéntica a la humana, en la medida en que superaban dificultades. “Nosotros”, dice PLESSNER, “llamamos inteligencia a eso si estamos seguros, por lo menos, de que la dificultad se ha captado como tal y se ha superado eligiendo de entre varias posibilidades dadas” (1981: 337). La realidad de los experimentos es que los monos fracasaban precisamente cuando la meta sólo podía alcanzarse “de un modo negativo, por exclusión de otra cosa dada” (1981: 340). Asimismo, los signos de advertencia, los reclamos, etc. animales “indican verdaderamente algo, por ejemplo, peligro o disposición para la cópula, pero no lo *significan*” (1972: 54), porque significar es remitir a otra cosa. El animal no comprende la señal o estímulo, sino que su instinto es simplemente detonado por él. Esto no quita para que Blumenberg vea una base de

como conciencia de posibilidades. Así, la metáfora, o el símbolo, puede definirse como “elemento heterogéneo que remite a un contexto diferente al actual” (Aus 98), como referencia “a algo no dado” (GEHLEN 1980: 33), o como un “hacer presente lo que no lo está” (H 26), de acuerdo con su etimología: “llevar más allá” (*meta-forein*) “juntar lo separado” (*sim-ballein*). La *fantasía* ha sido descrita, así, como la facultad de poner en relación cosas separadas.

En esta remisión a otra cosa se basa el carácter hermenéutico de la conciencia⁵⁵³: las cosas se comprenden por su referencia a otras en el mismo sistema; recordemos la afirmación de CASSIRER, de que el carácter fundamental de la conciencia es “que el todo no puede obtenerse a partir de las partes, sino que el establecimiento de una parte implica ya el establecimiento del todo, no en cuanto a su contenido, sino en cuanto a su estructura y forma generales” (1971: 46). La capacidad de simbolización es, por tanto, la capacidad de establecer un sistema de relaciones, es decir, de crear cosmos: expresión privilegiada de esto es la metáfora del libro, en la que unas cosas son signos de otras (Leg 45 y ss), o la realidad mítica, en la que “todo tiene que ver con todo”⁵⁵⁴.

La *sustitución* (AAR 114) de la realidad por nuestras creaciones (*Repräsentanz*) con el objeto de descargarse, “se basa en la delegación [*Delegation*]” (VS 420⁵⁵⁵), que, alcanzando a todas “las formas de existencia sociales y políticas”, significa que “cada uno no debe hacer ni saber todo lo necesario para su autoconservación”, es decir, que el todo puede “dejarse representar por sus partes o productos” (H 71). Esta autoconservación se refiere a las dos necesidades más profundamente humanas descritas por GEHLEN, la de la pervivencia física y la de la satisfacción de los deseos –que veíamos en Blumenberg se reducen a la primera, porque no queremos morir para poder satisfacer nuestros deseos de totalidad–.

Respecto a la necesidad de protección, “lo simbólico es algo así como el tributo que lo otro que el viviente toma en lugar de la misma vida. En este sentido, es siempre una forma previa de la satisfacción del deseo de lo último, de la resolución en lo inorgánico, de la acep-

la simbolización en la vida animal, como por ejemplo, la diferenciación sexual, una delegación del organismo en un órgano para no tener que implicarse por completo, como le sucede a la ameba (H 71).

⁵⁵³ Con hermenéutico me refiero aquí al significado de la expresión “círculo hermenéutico”, que significa que, para comprender una proposición de una determinada época, hay que referirlo al contexto histórico-social en que se inserta (cf GRONDIN 1999: 94-5).

⁵⁵⁴ Modélico de este tipo de realidad es el testimonio conmovedor de la “Carta del jefe indio Seattle al Presidente de los EE.UU.” (1854), de la que tomamos una pequeña muestra: “Todo está enlazado (...) Todo lo que le ocurra a la tierra le ocurrirá a los hijos de la tierra. El hombre no tejó la trama de la vida; él es solo un hilo. Lo que hace con la trama se lo hace a sí mismo”.

⁵⁵⁵ “Alles wie vorher - alles wie immer? – *Was die Mondlandung brachte*”.

tación de la vida como precio por la vida vivida” (H 71). El símbolo se opone a ese pagar el precio de vivir “con la propia vida” que es el impulso de muerte⁵⁵⁶.

Respecto a la satisfacción de los deseos, el “estar por” del símbolo es también “estar por” el objeto del deseo cuando es inalcanzable, bien por las circunstancias, bien porque es un objeto que supera las capacidades humanas. La delegación simbólica sale al paso de la “falta de tiempo” que es la finitud humana: “el tiempo da para más cuando no se contemplan ni se manejan las cosas en sí mismas, sino sus meros signos” (LW 269). No sólo no tener que hacer las cosas uno mismo, sino “no haber de tener las cosas mismas” (LW 269), es el gran logro del hombre en el conflicto con su finitud. Esto no quiere decir que se pueda vivir en un mundo sólo de signos: la ganancia de tiempo se dirige a llegar, en algún momento, a las cosas mismas (LW 269). De nuevo con una bella metáfora teológica, dice Blumenberg: “Querer tener todo en sí mismo fue una vez privilegio de Dios, su peculiar verdad: la *veritas ontologica*. Y así ha quedado, aunque el individuo no puede tener justo esto único que le satisfaría. Eso le hace propenso a los surrogados, a los representantes, a los símbolos, a las palabras. La retórica tiene que ver con la impaciencia constitutiva del individuo” (LW 190-1).

Es la teoría freudiana del lenguaje la que está detrás de esta afirmación. El lenguaje ofrece una satisfacción virtual a unos deseos imposibles que forman el así llamado “complejo de Edipo”⁵⁵⁷. Someramente, el niño quiere ocupar el lugar del padre para gozar de la madre, o al revés; para ello habría de eliminar a su rival. Sin embargo, tanto la fuerza del progenitor como la posibilidad de la desaparición de la sociedad –condición de supervivencia– inhiben este comportamiento: “se origina una exigencia del instinto que anhela ser satisfecha. El Yo se opone a esta satisfacción, bien porque es inhibida por la magnitud de la exigencia o bien porque considera un peligro dicho cumplimiento (...) El Yo se defiende del peligro mediante el proceso de desplazamiento o represión. La incitación del instinto queda inhibida de algún modo y olvidados los motivos y las correspondientes percepciones e ideas”. Sin embargo, “el proceso no queda terminado: el impulso instintivo conserva su intensidad, la recupera o vuelve a despertarse por un nuevo motivo”⁵⁵⁸, lo cual significa que el animal que es el hombre ha de inventar un “lugar” en el que satisfacerlos, y éste es el sueño o el lenguaje⁵⁵⁹.

⁵⁵⁶ Éste es uno de los aspectos, según BEHRENBURG, del rechazo de la metáfora del HEIDEGGER de la primera etapa (1990: 147).

⁵⁵⁷ *El Yo y el Ello*, 265, en *Obras completas*, Biblioteca nueva, Madrid 1924.

⁵⁵⁸ *Moisés y la religión monoteísta*, Losada, Buenos Aires 1945, 149.

⁵⁵⁹ En los pronombres personales, el niño puede “ponerse en el lugar” del padre o de la madre sin hacerlo “físicamente”, y quedando a la vez aplacados sus deseos.

Cultura es para FREUD –y también, se puede decir, para STRAUSS– aquello que hace el hombre para que “no pase nada” en la realidad, y a la vez, para que pase todo. El hombre no llega nunca a la realidad, porque la realidad es aquello que, si llega, entonces se acabó el hombre; pero también se acabó si no satisface sus deseos. Por eso, la simbolización es una acción que no cambia nada en la realidad⁵⁶⁰, es decir, que exige de actuar, y a la vez es una acción real, pues con nuestro habla manejamos las cosas significadas en las palabras. La posesión de lo otro es una tendencia fundamental de la vida, como se ve, por ejemplo, en el proceso nutritivo, pero frustrada de raíz al eliminar la alteridad en este proceso; sin embargo, el entendimiento –el lenguaje– es el modo en que el animal humano tiene cualquier cosa sin destruirla (VS 86⁵⁶¹). Asimismo, si la esencia de la vida es expandirse, la simbolización permite superar las barreras del espacio y del tiempo sin necesidad de estar físicamente presente (VS 76⁵⁶²).

Un caso paradigmático: el dinero

Para Blumenberg, el dinero es el prototipo de la función simbólica (GL 134; Mp 55⁵⁶³). De SIMMEL⁵⁶⁴ toma Blumenberg que dinero y razón “son sólo las dos caras de una única y misma distancia de la realidad” (H 76), y que ha sido un factor de humanización fundamental (Lt 53⁵⁶⁵), tanto en el aspecto de la necesidad de protección como en el de la satisfacción de los deseos.

Existe un vínculo necesario entre antropología y dinero, y en este sentido cabe decir que el *homo* es siempre *œconomicus*. Si la antropología “puede insistir en el atractivo de la pura posibilidad y en el desengaño de las realidades plenas”, el dinero inaugura un “ámbito flotante de pura posibilidad” (GL 132). De ahí que, como dice CASSIRER, el dinero se haya ido alejando cada vez más de los elementos sensibles del trueque (1971: 201), siguiendo su dinámica intrínseca de ser pura posibilidad⁵⁶⁶.

Esto fundamenta una afinidad estructural entre el dinero y la vida; en los dos se gana tiempo para perderlo divirtiéndose (GL 128; dS 104⁵⁶⁷). Recordemos que la “diversión” es el modo en que se presenta el riesgo, de modo que queremos tiempo libre para poder probar

⁵⁶⁰ Véase la célebre frase de ARISTÓTELES, “el fuego pensado no quema”

⁵⁶¹ “Das überschießende Leben – Die Überdehnung des Lebens – *Lebensexpansion*”.

⁵⁶² “Fallstudien – *Ausschweifung ins Unendliche*”.

⁵⁶³ “Lösegeld”.

⁵⁶⁴ *Die Philosophie des Geldes*.

⁵⁶⁵ “Grenzfälle. Glossen zu Hebbels Diarium – *Der Preis, wenn es keinen Preis gibt*”.

⁵⁶⁶ El aval de las reservas nacionales de oro ya no pasa de tener un valor meramente simbólico.

⁵⁶⁷ “A bordo: los avatares de una metáfora”.

nuestra comprensión de sí. El dinero permite poner precio –es decir, medir– a aquello que nos procura posibilidades vitales, esto es, a aquello que de por sí no se puede medir, la vida. “La inestimable ventaja del dinero es que posibilita la compensación en cualquier situación” (*GIF* 14⁵⁶⁸). El dinero da una medida a lo ilimitado de la vida. El caso límite del avaro muestra que es aquel “que disfruta de la pura posibilidad” (*GL* 132; cf *ZdS* 267). El avaro nos muestra que el dinero es la posibilidad de la vida y que, como tal, no se puede pensar su límite: “el avaro puede transferir lo absoluto de sus pretensiones sobre la posibilidad, más allá de la muerte, a sus herederos” (*GL* 133).

Respecto a la necesidad de protección, la función del dinero consiste, cuando no se puede dar nada o darlo sería muy costoso, en dar *por lo menos* algo; el desprecio puritano por el dinero pasa por alto que para el hombre pobre, cuyo objetivo principal es la autoconservación, es imprescindible (*GA* 34⁵⁶⁹). Ha de serlo, ya que “en el momento en que ya no se puede tener todo por dinero, en vez del dinero ha de entregarse aquello que, como parte de lo humano, debería permanecer inalienable” (*GL* 128). Por ejemplo, el dinero hace posible pagar el rescate por un familiar secuestrado, aunque en realidad la vida de una persona no tiene precio; o permite indemnizar la muerte de un ser querido, esto es, dar por lo menos algo en vez de no dar nada (cf *BiG* 238⁵⁷⁰). El dinero es una medida para lo que no la tiene, como muestra Blumenberg en el caso de aquel náufrago que quiere restituir a quien se la ha arrojado el precio de la tabla salvadora, para pagarle de algún modo (*SZ* 67); o en el de los mercenarios, a los que se les puede pedir que arriesguen su vida por una paga lo suficientemente alta (*GIF* 14).

En lo referente a la satisfacción del deseo, el dinero, en tanto que abre posibilidades, actúa como un suplemento de tiempo. No es casual que el nacimiento de la ciudad, vista como una densificación de posibilidades, coincida con la aparición del mercado (*H* 76). El dinero, con su “pura potencialidad”, es lo único que puede satisfacer la “pura subjetividad del concepto de felicidad”⁵⁷¹, de modo que se puede decir que “con dinero cada cual puede construirse *su* felicidad” (*GL* 129). Aunque siempre acontece “algo irrevocable cuando uno pierde tiempo” –“no hay ningún contrapeso, ninguna restitución, ninguna justicia” (*Lt* 56⁵⁷²)–,

⁵⁶⁸ “Wofür bezahlt wird”.

⁵⁶⁹ “Selbstfreikauf”.

⁵⁷⁰ “Valor garantizado documentado”.

⁵⁷¹ La figura del avaro, que nada gasta, nos muestra, a mi modo de ver, que ningún objeto de los que se pueden comprar satisface duraderamente la felicidad del ser de posibilidades.

⁵⁷² “Grenzfälle. Glossen zu Hebbels Diarium – *Zeitopfer, Zeitdiebstahl, Zeitraub*”. En carta inédita del 21.6.88 a Fernando INCIARTE, le conminaba a no leer el último libro que había escrito, porque no quería hacerle perder el tiempo. La seriedad con

la conexión entre dinero y tiempo de la vida permite, de una manera vicaria, recuperar el tiempo perdido, ganar tiempo, o robarle tiempo a otro y poder usarlo; detrás de los móviles habituales del asesinato puede verse, “por lo menos latente, el motivo del ganar tiempo” (*Lt* 57) para la propia felicidad. Esto no significa que, para Blumenberg, “el dinero dé la felicidad”; no es un cínico⁵⁷³: “Nada esencial se puede conseguir con dinero; pero todo lo esencial se puede alcanzar cuando todo lo demás se puede tener por dinero” (*GL* 130)⁵⁷⁴.

Retóricas de lo humano

Toda la actividad retórica se dirige a recrear de algún modo lo que el hombre percibe que sería una vida situada en la seguridad de los instintos, esto es, un “cosmos”, que veremos sobre todo en detalle al hablar de la retórica de la cultura. Esta negación de la negación de la *Inständigkeit* en que consiste el hábitat animal, no da como resultado la simple afirmación de la vida animal, como sucedería en lógica formal, sino la vida específicamente humana de la cultura⁵⁷⁵.

Como la reducción instintiva, la producción de contextos de sentido abarca a todo el hombre: “la vida del alma humana es lingüística [*sprachmäßig*] hasta en el plano de los impulsos y las necesidades”, dice GEHLEN (1956: 52). Se trata de “la sabiduría de lo físico”, que “desarrolla la aptitud para el lenguaje aún antes de utilizarla” (GEHLEN 1993: 52). De otro modo, no se podría entender cómo el símbolo *significa*, es decir, “cómo algo material puede tener significado inmaterial”, que es la definición de símbolo de CASSIRER (1976: 116); sería una derivación del problema del dualismo antropológico.

Por tanto, siguiendo el esquema del anterior capítulo, habrá unas retóricas básicas de la percepción, del movimiento, de los impulsos, y de la conciencia. En todos estos ámbitos se dará una sustitución de una realidad imposible (sus diferentes indeterminaciones) por contextos de sentido. Blumenberg se va a servir de la noción de “institución” de GEHLEN, con la que éste se refiere a aquello que el hombre antepone a la realidad para poder vivir, y que da orientación, estabilidad y duración a la vida impulsiva humana según el juego del ahorro o del tomarse tiempo (204).

que Blumenberg decía esto se ve en su costumbre, testimoniada por MARQUARD, de pasar estudiando la noche del jueves al viernes hasta el final de su vida, para recuperar el tiempo que la guerra mundial le había hecho perder.

⁵⁷³ En el sentido en que lo definió O. WILDE como aquella persona “que conoce el precio de todo y el valor de nada”.

⁵⁷⁴ Hace un tiempo salía, con esta idea, un anuncio publicitario sobre una tarjeta de crédito: “Lo más importante no se compra con dinero. Para todo lo demás, Master Card”.

⁵⁷⁵ Otro modo de abordar el paso del cosmos antiguo al “cosmos” moderno –con el método de la “doble negación”– que veíamos en el primer capítulo.

a) La retórica de la percepción

El mundo del hombre es “un *campo infinito de sorpresas*, en el que lo primero que se hace necesario es una orientación” (GEHLEN 1980: 151), mediante “la elaboración sintética de los múltiples estímulos en «objetos»” (*Aus* 98). El objeto es la reducción “del flujo de impresiones a centros densos y concretos”, por los que el hombre “se descarga del raudal de impresiones inmediatas” (GEHLEN 1980: 46; CASSIRER 1972: 58), poniendo en su lugar “la confianza, la síntesis y la orientación” (*H* 813).

Debido a la enorme cantidad de datos que el niño tiene que manejar, reducir y simplificar, la duración de la situación fetal del recién nacido es asombrosamente larga con relación al resto de los animales. La razón es que la conformación del objeto, como muestra la psicología evolutiva, se realiza en el juego de percepción y manipulación, “mediante movimientos que tienen un valor de apertura, de apropiación y de ejecución, y que actúan conjuntamente con los sentidos de la vista y el tacto” (GEHLEN 1980: 151), los cuales forman un eje disponible gracias a la postura erguida⁵⁷⁶. Así, “el estado inmediato del mundo es el resultado, en gran medida, de nuestra propia actividad y es, en última instancia, un producto” (GEHLEN 1993: 67).

El elemento fundamental en esta reducción del exceso de impresiones es el lenguaje (ALSBERG 1922: 134), y más en concreto el fenómeno de la *ecolalia* —estudiado ya por HUMBOLDT y HERDER—, que consiste “en la capacidad de resonancia, de imitar sonidos escuchados y de jugar con sonidos” (PLESSNER 1972: 54), de la que carecen los antropoides. Este fenómeno nos permite entender con más precisión qué significa que el acceso del hombre al mundo sea lingüístico. Es una reacción clásica en el hombre, la de responder a la “apelación (*Appell*)” de una “realidad indeterminada [*unbestimmte Verpflichtung*]” (GEHLEN 1956: 55) con el expediente de nombrarla, con lo que la palabra entra a formar parte del significado de esa experiencia: “Al responder al estímulo”, dice GEHLEN, “el movimiento vocálico crea el símbolo que se confunde fácilmente con ese estímulo; se perciben al mismo tiempo él y la cosa vista” (GEHLEN 1993: 69; 1956: 161). Se reconoce la forma antropológica del juego de “estar-en-la-pregunta” y de respuesta que veíamos en el primer capítulo.

La distinción entre fijo y variable, esencial y accidental, es el meollo de cualquier objetivación (CASSIRER 1976: 186). Ya antes de la denominación, la percepción misma “empieza con la división de la serie fluida e idéntica de los fenómenos sensibles” (CASSIRER 1976: 171;

272), pero es mediante el fonema que se asocia a un contenido “que éste adquiere una nueva permanencia y una nueva duración” (CASSIRER 1971: 31). Como han mostrado los estudios sobre la afasia de GELB y GOLDSTEIN, “nuestro modo de percibir está dirigido y apoyado por el lenguaje. La palabra (...) coopera a la división de los contenidos y a su estabilización” (PLESSNER 1981: 442). Esto es ya una forma de acompañar el tiempo de la vida y el tiempo del mundo. Ya en los meros sonidos sensibles de excitación en el hombre, hay “expresión de una intencionalidad de la voluntad determinada y consciente⁵⁷⁷ (...). Cuando el grito se hace diferenciado en sí mismo, cuando manifestaciones fonéticas particulares, aunque todavía inarticuladas, aparecen para expresar diferentes direcciones del deseo, el sonido es dirigido hacia determinados contenidos que se distinguen de otros, preparándose así la primera forma de su objetivación” (CASSIRER 1971: 269).

Nombrar es crear la realidad (*dS* 76⁵⁷⁸; *EmS* 45 y ss.⁵⁷⁹). La palabra conforma el objeto de la sensibilidad como tal, de modo que no lo hay hasta que no tiene nombre; el mundo no sería como es si no hubiera hablantes⁵⁸⁰. El lenguaje es “creador” (GEHLEN 1993: 69), porque nuestra actividad con el objeto aumenta el contenido sensible que de por sí tiene la cosa, pues el sonido con que acompañamos la impresión se suma, escuchado, a la sensación visual. Así, “la realidad, que está tan distanciada, se torna a su vez íntima” (GEHLEN 1993: 69); CASSIRER dirá que “la separación y la reintegración es la doble función de todo lo simbólico” (1965: 86). Como dijimos, la simbolización es una acción que no cambia nada en la realidad, y a la vez es una acción “real” en tanto que nos las vemos con una realidad que vige para nosotros.

⁵⁷⁶ Sólo un animal bípedo, es decir, un animal que tiene una panorámica ante sí, puede conocer las cosas como objetos, como “lo que está ahí delante” (*ob-iectum*, *H* 455).

⁵⁷⁷ El fenómeno de la ecolalia muestra que la palabra es simultáneamente acción y recepción sensorial (GEHLEN 1993: 69) o, con HUMBOLDT, “algo objetivo –dicho– que regresa al sujeto –oído–” (CASSIRER 1971: 34); sin embargo, en los animales, la expresión de los movimientos de ánimo es puramente pasiva, algo que les acaece (CASSIRER 1971: 82-3).

⁵⁷⁸ “Los nombres decretan las cargas y las pérdidas”.

⁵⁷⁹ “Consistencia propia – *El mundo no tiene nombre*”.

⁵⁸⁰ En tanto que “no tenemos las cosas en sí mismas”, dice GEHLEN, “sino sólo asimiladas y apropiadas, fundidas en nuestras múltiples actividades” (1993: 49), cabe apuntar, muy brevemente, la pregunta por la objetividad del conocimiento, cuya relevancia se verá en relación con la noción de *significatividad*. Aquí, cabe decir simplemente que aquellos que ven oposición entre el carácter construido de la realidad y la posibilidad de la verdad, deberían, para la antropología filosófica, revisar su interpretación del acto de conocer como una relación sujeto-objeto. Para GEHLEN, la Idea platónica (*eidocç*), paradigma de la “esencia”, sería la sublimación de la imagen visual, cuya “aparición inalterada, de la que tanto le gusta partir a la teoría del conocimiento, no es más que su estado de reposo” (GEHLEN 1993: 50; SCHELER 1984: 84), obtenido por la atribución a “«la cosa»” de unos pocos rasgos supuestos como constantes; constantes no en sí, sino en relación a nuestro tiempo de la vida: a un intelecto intemporal, se le aparecerían las cosas como estados de más reposo en comparación con otros (*LW* 262). Estos rasgos, responsables de la “cualidad eidética” del objeto (CASSIRER 1971: 29), serían seleccionados por su utilidad para la vida, de modo que el objeto pudiera ser usado en el futuro (GEHLEN 1993: 49).

En la palabra el hombre dispone del objeto aunque no esté presente, ya que puede repetir la palabra cuando quiera. La posibilidad de expresar “impresiones negativas”, como por ejemplo la vivencia de echar de menos algo, “muestra la fundamentación vital de los pensamientos, que no sólo se refieren a estados de cosas, sino a negaciones de estados de cosas” (GEHLEN 1956: 162). Se puede disponer, así, de cualquier cosa⁵⁸¹, ya que, al sernos contado algo, podemos ver lo que no hemos vivido (ALSBERG 1922: 129). Vemos aquí otro modo de hacer mitigar la desproporción entre tiempo de la vida y el tiempo del mundo.

El simbolismo de la palabra hace que el objeto de la percepción sea también él mismo simbólico, pues su misma constitución básica es, por decirlo groseramente, un fonema que remite a un contenido sensible. El carácter simbólico se encuentra en el objeto sensible, según GEHLEN, en la remisión a las *posibilidades* de acción que se pueden ejecutar con él. Por ejemplo, al ver una taza en realidad no vemos sólo la superficie que se nos muestra, sino también y al mismo tiempo “un campo de alusiones experienciales que nos simbolizan su condición y posible utilización” (1980: 44), es decir, su “reverso”, sus “caras ocultas, que forman un sistema fijo de posibilidades de percepción” (PLESSNER 1981: 341; CASSIRER 1976: 188-9). El objeto descarga así nuestra conducta, que se va tornando “cada vez más virtual (...), una simple capacidad; lo percibido va siendo cada vez más mera indicación de *posible* despliegue, al que en la mayoría de los casos no nos entregamos” (GEHLEN 1993: 68).

Por otro lado, toda experiencia particular posee carácter simbólico, “en tanto en cuanto se da y se significa en él al mismo tiempo la ley general que abarca la totalidad de la experiencia. No puede determinarse ni comprenderse del todo el diferencial de lo concreto, si no es en relación a su integral” (CASSIRER 1969: 399; 1954: 222 y ss.).

b) La retórica del movimiento

La formación de los objetos de la sensibilidad externa e interna depende de la estabilidad del órgano central en los animales superiores, de la que es responsable la facultad motriz. Blumenberg indica la importancia de “la construcción de un medio *interno* y de su constancia como condición de una *capacidad* continua y uniforme *de tener vivencias*” (H 22). Aquí

⁵⁸¹ Esa disposición sobre el objeto manifestada en el nombre es la base del carácter mágico que tiene en todas las culturas (cf *EmS* 48), por el que el hombre intenta dominar una realidad hostil; a este género pertenecen también las pinturas rupestres (H 26). Así nacen, por ejemplo, los nombres de los dioses; al principio, los “dioses instantáneos [*Augenblicksgötter*]” –fugaces– de HUSENER (*Götternamen*, Bonn 1896), que ejemplifican “las capacidades elementales de la denominación y de la formación de sistemas” (EC 165), y cuyo destino es –por la misma tendencia estabilizante de la palabra– los nombres de los grandes dioses (CASSIRER 1965: 132; *EmS* 46: “*Consistencia propia – El mundo no tiene nombre*”). El nombre del dios no nos da conocimiento, sino que es una “invocación” (*EmS* 51) que busca ser efectiva. El caso límite son aquellos nombres para realidades de las que no hay vivencia –la muerte, el mundo–, y ante las que el hombre “se queda sin palabras” (*EmS* 46 y ss.).

se origina el espacio que llamamos “objetivo”: “La percepción llega a establecer cosas y a diferenciarlas de sus estados mudables sólo en la medida en que las coloca en un espacio objetivo” (CASSIRER 1976: 172). De la intuición del espacio surge la del tiempo: “Fisiológicamente hay un espacio absoluto, al igual que hay un tiempo absoluto fisiológico, conseguido por medio de la regulación de la secuencia de movimientos” (PLESSNER 1981: 326), es decir, a partir de una selección de datos proporcionados por el tacto y la vista (CASSIRER 1969: 388), sobre todo del ciclo de la luz: “La intuición primaria del espacio y la intuición primaria del tiempo se fundan en una y la misma intuición básica concreta, a saber, la alternancia de luz y oscuridad, de día y noche” (CASSIRER 1972: 143). Con esto se logra la creación de dos ámbitos estables inmóviles, que son la condición de posibilidad de la aparición de objetos; de nuevo observamos aquí la domesticación del tiempo del mundo.

Al igual que en la percepción, en la motricidad se construyen también esos centros que condensan y hacen referencia a otros movimientos, que quedan sólo indicados. No hemos de repetir toda la serie de movimientos cada vez que queremos hacer algo (GEHLEN 1993: 51).

Por otra parte, como vimos, la postura erguida es ya una reducción de los posibles movimientos en la dirección más apropiada para la supervivencia de un ser como el hombre: “la metaforología del suelo contiene un componente antropológico. El hombre, animal bípedo, se asienta sobre el suelo de una forma tan característica que esta posición erguida no es ya una posición o condición, sino más bien una acción” (dS 84⁵⁸²).

c) La retórica de los impulsos

Como veíamos, la naturaleza humana se encuentra en equilibrio inestable, “insegura respecto a su posesión de sí” (H 284). Como todo el universo físico, la vida impulsiva humana tiende de por sí al caos. La carencia de pautas rígidas de conducta, en palabras de GEHLEN, convierte los impulsos humanos en fuerzas autodestructivas: “la debilidad de la naturaleza humana, que no está protegida de sí misma por estrictas formas, es mortal” (1956: 152; 1993: 127). El “infantilismo típico normalizado” del hombre es la causa de “la *predisposición a la perversión* de la vida instintiva humana” (GEHLEN 1993: 127)⁵⁸³.

Los centros de orientación de una impulsividad desatada son los “hábitos [*Gewohnheit*]” (GEHLEN 1980: 74), que, por un lado, muestran cómo hay que reaccionar en una de-

⁵⁸² “Diferencias de fondo – *Posición erguida y condición humana*”.

terminada situación⁵⁸⁴, y, por otro, son “una rebelión única contra la tendencia a la entropía” (H 813). Para GEHLEN, su mejor descripción es la de “*instintos adquiridos*” (1993: 52). La costumbre descarga de la necesidad de tener que estar inventando cada vez la reacción adecuada, en una situación de necesidad de actuar. Posibilita, por tanto, operaciones superiores en la medida en que pueden dedicarse los recursos intelectuales y prácticos a la resolución e invención de nuevas situaciones: “no es necesario realizar cada vez, de nuevo, la selección e interpretación de los estímulos y desafíos. La realidad se codifica en formas establecidas. Dicho de modo corriente: en costumbres” (H 812).

Esas costumbres no son, lógicamente, instintos cerrados, ya que la “interpretación permanente de los residuos instintivos” (GEHLEN 1993: 138) hace que la posibilidad de respuestas del hombre devenga infinita. El esquema de respuestas que es la retórica puede ser activado no sólo por sensaciones y percepciones, como en los animales, sino también por “nombres, figuras e historias, por rituales y prácticas” (AM 45).

La costumbre es uno de los modos en que se puede vivir una institución –ahora considerada en su sentido habitual, “objetivo”– subjetivamente⁵⁸⁵ (GEHLEN 1956: 25) –también hay una contemplación intelectual de la institución, por ejemplo, o una actitud crítica ante ella–.

El conjunto de los hábitos forma el *carácter* –que es, por tanto, inseparable del sistema de símbolos lingüísticos, motores y sensoriales (ARREGUI/CHOZA 1992: 443)–, que GEHLEN describe como una “tensión estabilizada [*stabilisierte Spannung*]” (1956: 181) de todos los impulsos en conflicto constitutivo en el hombre. El carácter forma un sistema orientador en el que las manifestaciones físicas tienen algo de convicción y los pensamientos algo de la precisión de los actos: al carácter “le exigimos que las costumbres cotidianas sean en cierto modo simbólicas” (GEHLEN 1993: 53), “representativas de posiciones de principio” frente al mundo. Es lo que diferencia las costumbres co-rectoras –en las que se ve el “estilo”, la personalidad de quien actúa– de las simples costumbres.

El carácter se forja en la *educación* (*Bildung*), que, junto con la *experiencia*, es constitutiva de un ser al que le falta la posesión de la verdad. Cuanta más “riqueza” de facultades –“ya sea la de la *anámnesis*, la de las *ideas innatas* o la de la *luz natural*” (H 312, 318)– se atribuya al hombre, tanto menos necesitará de una ayuda que le venga de fuera. La necesi-

⁵⁸³ El subrayado es mío (*N. del A.*). Ya en los mitos más antiguos, dice GEHLEN, “el caos es enteramente presumible y *natural*; el orden universal es divino y corre peligro” (1993: 78).

⁵⁸⁴ Las patologías psicológicas de “hiperreacción” pueden interpretarse como una falta de capacidad para servirse de instituciones, de admitir sustituciones (AM 29).

dad de salvación del hombre y el ideal de educación “tienen pasados antropológicos convergentes” (H 358) en “la simple carencia del hombre de una imagen determinada de sí mismo, en cuyas expectativas él pudiera consistir” (H 354). La necesidad constitutiva de formación explica el largo “periodo de incubación” (H 148) del hombre, sin parangón en el reino animal, y la necesidad de un refugio seguro como la caverna para desarrollarlo.

Por otro lado –de nuevo el juego de rapidez y rodeo–, no sólo se trata de responder rápidamente a la realidad, sino que la educación en el hombre pobre puede entenderse también como una “dilación de las conexiones funcionales entre señales y reacciones. Sus contenidos, sus valores y sus bienes (...) son figuras, ejercicios obligatorios, ineludibles disgresiones y minuciosidad” (AAR 124) que retrasan el desembarco en la realidad⁵⁸⁶, frente a lo que pretende la *paideia* platónica.

En otro orden de cosas, la educación consiste en proporcionar ese entramado de relaciones en el que cada elemento adquiere “significado [*Bedeutung*]”, esto es, remite al sistema, “haciendo cosmos” contra el sinsentido del “nada tiene que ver con nada” (BiG 25⁵⁸⁷): en este sentido, “significatividad” viene de “significado” (BiG 25). Se puede decir, por tanto, que la disciplina medieval de la *educación retórica* es un constitutivo ontológico del hombre.

El carácter simbólico de la vida impulsiva humana se percibe en la posibilidad del *gesto*. El gesto “es capaz de sustituir la acción misma” (AAR 116), y descarga de tener que llevar a cabo una acción real, dice GEHLEN; en este sentido, todo gesto es un “gesto retórico”. “Una misma tensión impulsora puede descargarse en una acción y en un gesto, según las circunstancias, el grado del impedimento o el cálculo de las consecuencias. En el gesto, la tensión se crea una descarga, pero frente a la real ejecución por el camino de la acción, no conduce realmente a nada, sino que produce un sustituto en una reducción simbólica. Se deshace directamente, como en una especie de cortocircuito, y por eso aparece como gesto: imagen, sensibilización y, por tanto, símbolo de la forma impulsora interior, símbolo que –precisamente por el *tertium comparationis* de esta forma impulsora– aparece como metáfora de una acción” (PLESSNER 1960: 104). Por ejemplo, puede bastar un ligero movimiento de cejas del profesor para proclamarse ganador de un enfrentamiento con un alumno, sin que el

⁵⁸⁵ Desde este punto de vista, podríamos decir que la filosofía de las instituciones es el complemento sociológico de la ética aristotélica.

⁵⁸⁶ Piénsese, por ejemplo, en los buenos modales en la mesa, que se dirigen a evitar que el hombre se entregue a su apetito desenfrenado.

⁵⁸⁷ “La formación es lo que queda”.

conflicto se haya desarrollado realmente. “Sin esta capacidad de reemplazar acciones”, dice Blumenberg, “ya no quedaría mucho del hombre” (AAR 117).

Más aún, el gesto puede llegar a sustituir a la misma conmoción. En el ejemplo anterior, quizás el profesor no estaba realmente enfadado: el hombre puede “no sólo *representar* [vorstellen], sino *hacer* una cosa en lugar de la otra” (AAR 116). La capacidad de *disimular* – “*conducirse como, hacer como si*”–, así como la de imitar, nacen, para PLESSNER, de la especial relación instrumental, ausente en los animales, que el hombre puede mantener con su cuerpo (1978: 188). Esto fundamenta también la capacidad de cada individuo de ponerse en el lugar del otro; el experimento con monos del espejo muestra que éstos no pueden reconocerse en su reflejo, mientras que el hombre puede duplicarse, “es decir, seguir siendo el mismo en lo que está enfrente” (PLESSNER 1978: 199). El hombre tiene la capacidad de *delegar* acciones en otro, como, por ejemplo, cuando el César señala con el pulgar hacia abajo, o el general manda a sus hombres a morir por él en la batalla (EmS 137⁵⁸⁸).

d) Retórica de la conciencia: comprensión de sí e identidad narrativa

*“Me pregunto en qué clase de historia
habremos caído, señor Frodo”
Sam en EL SEÑOR DE LOS ANILLOS*

En este apartado vamos a considerar la acción que la conciencia desarrolla tanto “hacia fuera”, como “hacia dentro”.

a) Respecto a lo primero, está la creación de los conceptos y de las regularidades físicas, bases de las leyes naturales. Nuestros conceptos teóricos no se diferencian esencialmente de las nociones ganadas en la sensibilidad, por lo que vale para ellos lo que dijimos allí. Como veíamos, Blumenberg acoge la interpretación nominalista del conocimiento con su carácter técnico (VNT 465; NuT 465): el concepto es tanto descarga de la sobreabundancia de entidades creadas por el poder infinito de Dios, como modo de disponer sobre una realidad que nos es ajena (cf BPU 65; oD 101-2). Todo concepto surge de la necesidad de una “economía del pensamiento”; la intencionalidad no es más que la reunión de muchas experiencias particulares (AM 45), la “ordenación de las partes al todo, de las propiedades al objeto, de las cosas al mundo” (AM 28), que hace más fácil la relación con ellas (Aus 95).

⁵⁸⁸ “Distancias, afinidades – Delegación”.

Por otra parte, un concepto teórico es un “instrumento” (ALSBERG 1922: 148; CASSIRER 1965: 44) para disponer de la realidad siempre que se quiera. Metafóricamente, “el prototipo del concepto” es la “trampa”⁵⁸⁹, con la que el cazador apresa lo que todavía no está presente, mientras él espera en su cueva (Löw 51-2⁵⁹⁰; STEINER 2001: 130). El concepto, como dice CASSIRER, culmina este carácter simbólico que veíamos en la sensibilidad: “Los conceptos no se refieren, como las percepciones sensibles (...), a una situación presente y concreta, sino que se mueven, por el contrario, en el círculo de lo posible” (1965: 44).

Por último, hay que decir con SCHELER que “el ser vivo –cuyos órganos sensoriales y cuyas funciones sensibles indican más los procesos regulares del mundo que los irregulares– es el que introduce en el mundo esas *leyes naturales* que la inteligencia descifra luego” (SCHELER 1984: 83), sobre el “caos de la contingencia y la arbitrariedad”, según ha mostrado la física teórica. A lo que el hombre “no puede renunciar si quiere vivir humanamente, es a la idea de que todo lo que se encuentra, todo lo que le rodea y le soporta tiene una explicación” (PLESSNER 1960: 225-6).

b) Respecto a lo segundo, el hombre elabora una “comprensión de sí [*Selbstverständnis*]” (AAR 118), que es el contexto de sentido necesario en que es posible la acción humana. La necesidad de actuar pasa por una concepción de sí –que da *estabilidad* a la acción y que hay que defender, por tanto, contra la disgregación (*E* 3)–: la “autopresentación [*Selbstpräsentation*]” es “autoconservación [*Selbsterhaltung*]” (AAR 119). Con esta temática, la supervivencia del hombre se “eleva”, haciéndose inseparable de la cuestión del sentido (192): “Las comprensiones de sí son construcciones auxiliares de la autoconservación; entendida ésta, sin embargo, no como «éxito» en la lucha por la supervivencia, que sigue pareciendo una «sustancia» cuya posesión hay que defender (...) Con la disolución del respaldo de la sustancia, la comprensión de sí sustituye a la autoconservación”⁵⁹¹ (*EmS* 102⁵⁹²).

La comprensión de sí es lingüística, como lo es el acceso del hombre al mundo: “Lo que es humano pugna por convertirse en lenguaje, y lo que todavía no es o no puede ser lenguaje, es oscuro, confuso, impulsivo o automático. Conversión en lenguaje es humanización” (*WW* 67-8). Es otro modo de decir que ser humano es no ser espontáneo. El lenguaje es “el camino que nos conduce a nosotros mismos; y es eminentemente creador, por cuanto

⁵⁸⁹ Blumenberg juega en este punto con la expresión alemana “im Begriff stehen”. La traducción literal sería que algo “está *en* el concepto”; se usa para decir que se “está a punto de” hacer algo, es decir, que el concepto tiene una referencia temporal intrínseca: “el concepto es lo único que posibilita el todavía-no, y lo mantiene hasta que ha pasado al ya-no” (*GIF* 123; *H* 35).

⁵⁹⁰ “Die wieder abwesende Denken am Löwen”.

⁵⁹¹ Aquí se distancia Blumenberg del naturalismo de GEHLEN.

que sólo gracias a él se constituye nuestra conciencia del yo y nuestra autoconciencia” (CASSIRER 1965: 85).

Más concretamente, el modelo lingüístico para la comprensión de sí es el de la *narración*. Decir “no me cuentes historias” no tiene sentido desde un punto de vista ontológico. Blumenberg no aduce una argumentación temática de esto –como de casi nada–, pero me parece evidente que lo considera así. Nos puede servir para captarlo rastrear en sus planteamientos los elementos que MACINTYRE obtiene de su análisis sobre la estructura narrativa de la vida humana.

En primer lugar, la conciencia tiene una estructura narrativa porque es, como hemos dicho, la unidad en la distensión temporal sin anular ésta (como, para Blumenberg, hacen la conciencia husserliana o la temporalidad extática de HEIDEGGER), que coincide precisamente con lo que es una narración. La narración se abre hacia el pasado y el futuro (MACINTYRE 1984: 263), sin eliminar la sucesión de contenidos. Si la conciencia humana no fuera esencialmente histórica, su autoconciencia no sería narrativa. Ahora entendemos mejor por qué el pasado es fundamental para el ser de posibilidades, y por qué el existencialismo mantiene una enemistad fundamental con la tesis de la narratividad de la vida humana (MACINTYRE 1984: 252-3), en el sentido de que, como hemos visto, la vinculación de HEIDEGGER a HUSSERL le impide una correcta comprensión de la temporalidad –sería una temporalidad sin tiempo–, y con ello, darle el oportuno relieve a lo que ya ha *pasado*.

En segundo lugar, para que esto sea así hace falta además añadir que esa unidad la da una meta, un *telos* (MACINTYRE 1984: 252), en función de la cual las acciones individuales son inteligibles. Es propio, tanto de la vida humana en Blumenberg como de la narración, que las cosas pasen “por algo” o “para algo”, al contrario que en la ciencia. Se trata de la noción de *significatividad* como verdad de la vida humana, que veremos más en detalle al hablar del principio de razón insuficiente.

En tercer lugar, la narratividad tiene que ver con que no pueda haber, como ya vimos al hablar del aburrimiento, una autoconciencia solitaria. A la quiebra del “sustancialismo de la identidad” (AAR 134) del sujeto –y la consiguiente necesidad de *construirla*– hay que entender la “conciencia de sí” como la “capacidad para establecer relaciones intersubjetivas” (Db 669), es decir, para tener mundo: la conciencia de sí se forma “a partir de la posible armonía [*Einstimmigkeit*] de los contenidos de su conciencia” (Db 669). De nuevo con una metáfora teológica: la comprensión de sí de Dios Padre es el Verbo, Quien es, a su vez, el que hace el

⁵⁹² “Quién comprende a quién – *El mandato del dios délfico y la ironía de sus secuelas*”.

mundo (*Lt* 79⁵⁹³). El hombre “se hace presente a sí mismo al hablar sobre lo suyo” (*WW* 67-8), esto es, sobre “sus cosas”. MACINTYRE llama a esto el fenómeno del “encaje”: tanto en la realidad como en la ficción, las acciones y la misma vida se entienden sólo en relación – “encajadas”– con otras acciones y otras vidas (MACINTYRE 1984: 259). Como ya dijimos, el modo adecuado de representar la realidad como consistencia es la novela (cf *WbM* 19) –que es también, como en la conciencia, la unidad de un mundo transido de temporalidad.

En cuarto lugar, MACINTYRE señala como rasgo común a la vida y a la narración la impredecibilidad (1984: 263). “La unidad de la vida humana”, dice, “es la unidad de un relato de búsqueda” (MACINTYRE 1984: 270), es decir, de una meta que no está dada de antemano, como corresponde al carácter de futuro del ser de posibilidades.

Por todo esto, la vida del hombre se comprende bien si se la ve como la representación de un *papel* en una historia, de la que se es tanto co-autor como co-actor (MACINTYRE 1984: 265, 271-2). De acuerdo con G. SIMMEL, para quien la vida es “una «forma previa del arte teatral»” (*AAR* 118), los diferentes roles no son disfraces accesorios de la propia vida, sino que “poder vivir y definirse un papel son lo mismo” (*AAR* 118). Jugar “a policías y ladrones” no es una cuestión baladí. La oposición que SARTRE ve entre existencia y convencionalismos sociales, o HEIDEGGER entre autenticidad y *man*, tiene que ver también con la hostilidad hacia el pasado de los existencialismos, ya que éste pone de relieve que el hombre no es sólo autor de su vida, sino que también se encuentra ya en el mundo como actor de una historia que le sobrepasa⁵⁹⁴.

Para que la vida humana no fuera la representación de un papel, deberíamos ser “nosotros mismos”, es decir, coincidir con nuestra autoconciencia. Sin embargo, sabemos que la conciencia –al menos tal y como se da en el hombre– es la capacidad de tomar distancia respecto de sí, originada en la distancia respecto del mundo (del estímulo) y del propio cuerpo⁵⁹⁵. Según hemos visto, podemos actuar *como* los demás, y lo mismo vige para nosotros

⁵⁹³ “Mihi ipsi scripsi”.

⁵⁹⁴ Para MACINTYRE, la noción de representar un papel nos muestra que el rechazo existencialista del pasado no es viable (1984: 271-2). El rol, que es el modo necesario en que el individuo desarrolla su existencia, tiene una relación lógica con el concepto de tradición, puesto que representamos papeles que estaban ya ahí. En sentido estrictamente ontológico, *somos* nuestro pasado, en la medida en que no se entiende un pasado propio fuera del contexto del pasado de la comunidad, al igual que nuestras acciones tienen sentido por insertarse en el contexto formado por las acciones de otros (MACINTYRE 1984: 257). Si bien es cierto que HEIDEGGER afirma de la tradición que es un elemento básico de la historicidad, para Blumenberg la consecuencia lógica de su planteamiento sería muy otro: como hemos visto, la primacía de la *Inständigkeit* en la analítica existencial no permite una consideración verdaderamente ontológica de algo que, como la tradición, cae del lado del *man*; representar un papel ocultaría lo que el hombre es “realmente”.

⁵⁹⁵ En la experiencia fenomenológica, “no somos nuestro cuerpo, aunque lo tenemos, nos tiene, sino que nos encarnamos, nos personificamos” (PLESSNER 1978: 174).

mismos: en realidad, actuamos con nosotros mismos haciendo *como si* fuéramos nosotros mismos.

La representación de un papel se basa en que la interpretación de sí mismo tiene la forma de una metáfora (AAR 119), ya que tener conciencia, estar “abierto al mundo”, equivale a “tener que contar” con lo exterior: en este sentido se puede interpretar antropológicamente la sentencia aristotélica “el alma es, en cierta manera, todas las cosas”, y añadimos: porque no tiene un comportamiento instintivo predeterminado. Al contrario que el animal, el centro del hombre no está en él mismo, sino en el exterior: la vida humana tiene una estructura *excéntrica*, dice PLESSNER (1960: 241). Como dice SCHELER, “espíritu es objetividad: la posibilidad de ser determinado por la manera de ser de los objetos mismos. Y diremos que es sujeto o portador de espíritu aquel ser cuyo trato con la realidad exterior se ha *invertido* en sentido dinámicamente opuesto al del animal” (1984: 56)

La comprensión de sí, esto es, una cierta objetivación de sí mismo, es posible, por tanto, gracias a que el hombre puede objetivar el mundo. Esta objetivación de sí mismo, sin embargo, se realiza según el modo en que somos vistos, esto es, en el encuentro intersubjetivo: “como seres de óptica activa, lo somos también de la pasiva; dicho de modo todavía más amplio: cada uno de nuestros sentidos está potencialmente dado a la sensibilidad ajena” (*EmS* 167⁵⁹⁶; *LW* 298 y ss.). El prisionero liberado de la caverna platónica ve la realidad superior fuera de la cueva. Pero se deja de lado que es *visto* en la misma medida. El hombre puede ver el mundo, es decir, tratar con objetos, porque camina erguido (*H* 21) –tiene horizonte donde se destacan los objetos–, es decir, porque es *visible*: “uno de los mostrarse [*Sichzeigen*] no se posee sin el otro” (*H* 60). El hombre puede convertirse en objeto para sí mismo sólo porque es objeto para otros; como la realidad del mundo, también la suya se realiza en la intersubjetividad⁵⁹⁷.

En definitiva, el hombre “no puede expresarse a sí mismo de modo directo. Sólo se comprende a través de lo no humano, al identificarse con y al volver a diferenciarse de ello” (GEHLEN 1956: 118), a través de algo que es significativo –en el sentido arriba discutido al hablar de la percepción–, esto es, “que vitalmente, en cuanto a sus impulsos, condicionamientos y posibilidades, está «vivo» y operante” (*WW* 67-8): el ser humano se entiende co-

⁵⁹⁶ “Algunos horrores de la teoría pura – *Yo-soy y simultaneidad originaria*”.

⁵⁹⁷ SARTRE ha hecho hincapié en la construcción social de la imagen del propio cuerpo. Manifestación de esto es que el hombre es el único ser “que se viste [*das sich bekleidende Wesen*]” (*PM* 47). Ningún otro animal está desnudo –ni puede suicidarse (*LW* 36; PLESSNER 1972: 48, 58)–, porque requiere una toma de distancia respecto de sí –lo cual sólo es posible a su vez

mo “animal o como máquina, como sedimento o como corriente de conciencia, en contraposición o en oposición a un dios” (AAR 134). También en el nivel de la comprensión de sí, el hombre ha de expresarse para conocerse, y esto es lo que significa representar un papel⁵⁹⁸.

Esta “metafórica adscripción de papeles necesaria para definir nuestra identidad social y personal” es el elemento más importante de la actividad retórica –más que “la imposición metafórica de nombres y la clasificación de las fuerzas hostiles de la Naturaleza para controlarlas” (AAR 132)–, pues la comprensión de sí es la “falsilla” de nuestro estar en el mundo: “Existe un ser vivo”, dice GEHLEN, “una de cuyas propiedades más importantes es la de tener que adoptar una postura respecto a sí mismo, haciéndosele necesaria una imagen, una fórmula de interpretación” (1980: 9). En la medida en que la identidad debe ser realizada, “se convierte en una especie de capacidad, y, como tal, le corresponde una patología de la identidad” (AAR 134)⁵⁹⁹. Si hay trastornos de personalidad múltiple, es porque existe la posibilidad de no realizar la propia identidad. Los animales no pueden llevar una doble vida.

Estas consideraciones completan lo que dijimos sobre la retórica como arte de persuasión. El “acuerdo” que es meta de toda “persuasión”, se puede definir como “la congruencia entre la conciencia de estar representando un papel [*Rollenbewußtsein*] y la expectativa que ese papel [*Rollenerwartung*] crea en los otros” (AAR 119), es decir, el resultado de una buena defensa de una concepción de sí (AAR 119). La persuasión es siempre *autopersuasión* (*Selbstüberredung*, AAR 119). La retórica es, en definitiva, “un sistema para imponer y defender, para uno mismo y ante los demás, una interpretación de sí [*Selbstauffassung*] formada y en formación” (AAR 119).

e) Retórica cultural

Aunque toda la actividad del hombre, como estamos viendo, puede llamarse cultural, en este apartado queremos referirnos a la comprensión habitual de la palabra “cultura”: mundo donde el hombre vive, que contiene el conjunto de sus artefactos. También aquí sigue Blumenberg muy de cerca los desarrollos de la *Filosofía de las formas simbólicas* (1923-29) de CASSIRER, quien adopta el “principio en el que se apoya «el giro copernicano» de

porque está *realmente* desnudo (no tiene pelaje)–. “Hominización y conocimiento de la propia desnudez forman una unidad” (PLESSNER 1972: 58)

⁵⁹⁸ A esto se refiere GEHLEN cuando resalta la importancia de las instituciones objetivas, “externas”, para la comprensión de sí mismo (GEHLEN 1956: 8). Los hombres primitivos, dice CASSIRER, no animizan el mundo según sus vivencias internas, sino al revés, objetivan su mundo interno según la experiencia externa. Dicen: “esto es tabú”, y no: “siento miedo de esto”.

⁵⁹⁹ Lo muestra la proliferación literaria y cinematográfica en nuestra época del motivo del espejo y sus variantes, como son las novelas de *William James* o *El retrato de Dorian Grey*.

KANT” –el carácter construido de todo nuestro conocimiento– “a fin de ampliarlo” (1972: 51), en el sentido de “considerar la tabla de categorías de los objetos de la naturaleza sólo como un caso especial del sistema de categorías de los objetos culturales” (EC 165). Esta intención tiene su sentido en el contexto de un proyecto de fundamentación de las ciencias del espíritu, para lo cual, dice CASSIRER, “hubo que proceder a delimitar con precisión las diversas formas fundamentales de *comprensión* del mundo y a aprehender con la mayor penetración posible cada una de ellas en su tendencia y forma espiritual peculiares” (CASSIRER 1971: 7)⁶⁰⁰.

Esa ampliación es posible porque todas las formas culturales –ciencia, mito, religión, arte, economía, etc.– tienen su raíz y su unidad⁶⁰¹ en ser *figuras de la elusión de la contingencia* (AAR 116; EC 165). Como dice el SÓCRATES del *Eupalinos* de VALÉRY, sin el deseo de inmortalidad “no habría ni amor, ni ciencia, ni energías de donde surgiera la cultura humana” (PVA 289).

1. La cueva de la cultura: “paraísos artificiales”

El objeto de este apartado es ilustrar qué significa que la cultura sea un mundo que el hombre anteponga a la realidad. En este sentido, Blumenberg la define –de modo muy parecido a GEHLEN (1980: 93)– como “el concepto genérico para todos los armazones que se pueden establecer y construir, tanto los materiales como los espirituales” (H 812), refiriéndose con ello a las instituciones⁶⁰².

El sentido de la cultura es ser la realización del *absolutismo del deseo* que se opone al absolutismo de la realidad: “La primera facultad con la que el hombre se opone a las cosas es la facultad de desear. Al desear, el hombre no acepta simplemente la realidad de las cosas, sino que la construye para sí mismo” (CASSIRER 1972: 200). La cultura, como hemos indicado, intenta acompasar los dos tiempos; por esa razón, para GEHLEN, la esencia de la institución es “encarnar la duración en abstracto, que es un valor en sí misma” (1956: 48).

⁶⁰⁰ Como dice PLESSNER, los neokantianos “quisieron mantener el criticismo kantiano, en conexión con el concepto de valor de LOTZ y bajo la guía de von WINDELBAND, en el otro camino de la reforma interna de la lógica. Exigieron un apéndice a la crítica de la razón (científico natural) pura, la cual, decían, correspondía a una lógica unilateral y coja. Al conformar el primado de lo práctico como principio de una doctrina universal de los valores de la totalidad de la cultura –en la que la ciencia estaría sólo al nivel del arte, el derecho, el Estado, la religión, y otros ámbitos de valor–, impulsaron, especialmente RICKERT y sus discípulos, la fundamentación crítica de las ciencias del espíritu mediante una reforma de la lógica” (1981: 54).

⁶⁰¹ Que VICO fue el primero en ver (*kUW* 644).

⁶⁰² FREUD define la cultura como “la suma de las producciones e instituciones que distancian nuestra vida de la de nuestros antecesores animales, y que sirven a dos fines: proteger al hombre contra la naturaleza y regular las relaciones de los hombres entre sí” (1966: 59).

El instrumento de esos “paraísos del deseo” (RS 416) que son las instituciones es, con PASCAL, la *fantasía*⁶⁰³ (H 817; eV 176; AM 179 y ss.), que FREUD define como “un dispositivo creado con ocasión de la dolorosa transición desde el principio del placer al de realidad, para permitir la constitución de un sustitutivo de la satisfacción instintiva, a la cual se había tenido que renunciar en la vida real”⁶⁰⁴. La cultura satisface la “necesidad de regresión [*Regressionsbedürfnis*]” (H 76; UgQ 444; FREUD 1996: 29) a la situación de protección y satisfacción de los deseos⁶⁰⁵, y lo puede hacer, o bien consolidando las instituciones desarrolladas, o bien creando unas nuevas cuando las aquellas se han quedado obsoletas⁶⁰⁶.

La expresión de la retórica como “arte de la apariencia” (AAR 105) adquiere significado ontológica: ser hombre es estar siempre tratando con las apariencias construidas por nosotros, en vez de con la realidad (VS 414⁶⁰⁷). Podríamos decir que la retórica es el arte de dar “liebre por gato”, esto es, de tomar el sentido por la realidad, y que el hombre es el “ser nihilista” por definición. El fenómeno histórico de la *Gesamtkunstwerk* trasciende su facticidad para ser expresión de la función de toda forma cultural: sustituir la realidad (H 614); el idealismo alemán, que hace nacer el mundo del sujeto, sería la expresión filosófica del absolutismo del deseo⁶⁰⁸.

Al absolutismo del deseo le corresponde, por así decir, el *absolutismo del lenguaje*, en el sentido de que éste tiene la propiedad de poder ser “todas las cosas”, sustituir cualquier conducta (GEHLEN 1956: 162), esto es, de poder satisfacer todos los deseos y los deseos de totalidad. El lenguaje es lo que las manos a nivel morfológico: el instrumento (órgano) de los instrumentos (órganos), porque no es ningún instrumento en concreto⁶⁰⁹. La retórica es “la función de reglamentación hecha órgano [*Regelhaftigkeit als Organ*]” (AAR 106), la expresión

⁶⁰³ Para la fantasía se acoge Blumenberg a la división de GEHLEN entre “fantasía originaria (*Urphantasie*)” y “fantasía instrumental” (1964: 35; 1980: 378). La primera tiene su fuente en el excedente impulsivo, en los estratos más profundos de la corporalidad humana transidos de racionalidad (AGUILERA 1993: 19), y surge de la *obligación indeterminada* a más vida” (GEHLEN 1980: 381). Corresponde al carácter de futuro del ser de posibilidades, y es por ello responsable de la *creación* de instituciones, que, por encarnar la duración, tienen una referencia esencial al futuro. Mientras que la instrumental correspondería al carácter de pasado; sería más parecida a la que tienen los animales, y responsable de la *conservación* de esas instituciones, es decir, del mantenimiento del hábitat.

⁶⁰⁴ *El Yo y el Ello*, “Apéndice”, 363, en *Obras completas*, Biblioteca nueva, Madrid 1924.

⁶⁰⁵ De ahí que “reconozcamos” cualquier experiencia de este tipo, ya que en realidad estamos reviviendo la vivencia primordial del seno materno: “Aparcamos el vehículo en un mirador sobre el Rift Valley. La sabana se perdía en la lejanía allí abajo, inmensa como el océano, y yo me perdía con ella (...) Era mi primer viaje a Kenya. Sin embargo, me sentía como si hubiera vuelto a casa después de mucho tiempo” (F. BROWN, *Life in Africa*, The Victoria and Albert Colour Books, 1963).

⁶⁰⁶ De ahí que se pueda definir también la fantasía como “órgano para solucionar la falta de experiencia” (dS 119) en el sentido en que se puede decir del ser de posibilidades que carece de ella: como un ser al que se le presentan continuamente nuevas situaciones y que, como “ser precavido”, ha de anticiparlas.

⁶⁰⁷ “Alles wie vorher – alles wie immer? – *Delegation in den Weltraum*”.

⁶⁰⁸ Del filósofo se dice vulgarmente que “está en su mundo”, lo que le acerca al neurótico que quiere hacer la realidad a su medida (AM 297-8).

de la “traducibilidad infinita de un poder formal, disponible para cualquier fin; es decir, *método* puro” (LT 45), “«forma en sí», en palabras de NIETZSCHE” (AAR 106).

Vemos que esta caracterización vale también para la técnica –cuyo lenguaje, curiosamente, ha tenido su origen en la tradición de las disciplinas retórica y dialéctica (LT 45)–, y para el dinero, “medio absoluto [*absolutes Mittel*]” (GL 133; H 131); ésta es la razón de que la Modernidad, la época de la tecnificación, presente también una mercantilización de todos los ámbitos (WbS 135).

Para mostrar cómo la cultura constituye, podríamos decir, un “paraíso artificial”, la imagen más adecuada y más conocida de Blumenberg es la de la caverna platónica⁶¹⁰, lo cual constituye una gran parte de la riqueza y fascinación de su proceder filosófico. Como dijimos al comienzo del capítulo, el mito platónico de la caverna muestra la movilidad ontológica del Dasein; aquí vamos a procurar tomarla únicamente en su representación del polo de la *Gegenständigkeit*.

La metáfora de la caverna

La caverna es la metáfora más importante de la cultura. Blumenberg utiliza el mito platónico porque es el que mejor muestra la antropologización de la ontología, ya que los términos de la *Inständigkeit* y *Gegenständigkeit* son trasladados, respectivamente, al “salto situacional” y a la caverna como principio de hominización. El mito platónico –que tiene su origen en el mito griego anterior de que el hombre fue creado en las entrañas del planeta a base de tierra y fuego, y luego se encaminó hacia la luz del día que brillaba fuera– posee tanta fuerza sugestiva porque “tiene tras de sí una gran profundidad antropológica espacio-temporal” (H 25; PM 86). Es el relato de un recuerdo profundamente inscrito en el hombre (H 39, 727), y del trabajo sobre éste de la imaginación (H 85).

La metáfora de la caverna reúne todas las características de la cultura: es el refugio contra la vida al descubierto (contingencia), la institución de las instituciones; el torneo de

⁶⁰⁹ También TOMÁS de AQUINO, *Summa Theologica*, I, 91,3; ARISTÓTELES, *De anima* I, 431 b.

⁶¹⁰ Blumenberg utiliza también otro grupo de metáforas, que se ajusta menos a sus tesis filosóficas: el del *suelo*. Éste tendría, como referencia primera, una realidad compacta y segura –“la inadvertida fiabilidad de lo evidente” (dS 91: “Diferencias de fondo – *El suelo agrícola*”; BPU 9) del suelo firme bajo los pies–, con múltiples derivaciones: la superficie del mar, el terreno pantanoso, el asfalto, el terreno edificable, el sótano, etc. A mi juicio, este sistema de metáforas quiere oponerse, sobre todo, a la metáfora heideggeriana del “abismo (*Ab-Grund*)” como situación originaria del hombre, representado, para Blumenberg, con las metáforas del naufragio, el terremoto (muy usada por GOETHE), el gusano que roe los fundamentos (utilizada por BURCKHARDT y NIETZSCHE), etc. (H 637 y ss.). La antropologización de la ontología heideggeriana se expresa aquí como que el animal, al nacer, es “arrojado” a un suelo, sobre el que desarrolla su crecimiento –*Wurf* (recordemos el *Ent-wurf* heideggeriano) significa no sólo “tirada” (por ejemplo, de dados), sino también “camada”–. El Dasein, como animal que es, no puede ser “arrojado (*Geworfenheit*)” a un abismo, sino que, ya desde el principio, tiene un suelo, es decir, configura contextos de sentido (cf *BiG* 74).

sombras semeja la acción ordenadora de la sobreabundancia de estímulos que llega de la realidad, y muestra que las diferencias de realidad no se establecen, como en PLATÓN, entre la cueva y el sol, sino dentro de la misma cueva (143) (*H* 727, 813 y ss.): es el lugar del olvido de la realidad (*H* 45 y ss.); la caverna es también el lugar de las pinturas (símbolos): como dice NIETZSCHE, la fantasía tuvo un nacimiento “cavernoso” (*H* 83).

A este sistema metafórico pertenece también la de la *ciudad* como caverna (*H* 77; *dG* 139), que es de SIMMEL⁶¹¹, en oposición al campo o la Naturaleza como representaciones de la resistencia de la realidad (*BiG* 215 y ss.⁶¹²); los parques y jardines, los animales de compañía, muestran una Naturaleza dominada y convertida en mobiliario urbano. La “huida del campo” no significa sólo que la ciudad sea un punto de gran densidad en lo que a oportunidades se refiere, sino, sobre todo, “la ausencia de realidad” (*H* 80). No es casual, dice Blumenberg, que el florecimiento del arte pictórico –recordemos las pinturas de la cueva– coincida con la aparición de la ciudad (*H* 78).

La cultura actúa como “cueva acústica” (*H* 80). Amortigua los sonidos que vienen “de fuera”, ensordeciendo el oído humano con ruidos producidos por ella misma. La “sobreabundancia de ruidos” que produce tiene en este caso un sentido positivo, ya que lleva, por saturación, a la evaporación de la cualidad opresiva de lo real. El constante zumbido de la ciudad puede inquietarnos, pero lo que nos asusta es el silencio absoluto cuando cesa (*VS* 13-5⁶¹³), en el que no se oye nada, esto es: en el que la conciencia, cuya esencia es la intencionalidad, pierde el mundo (*H* 80). También es una “cueva lumínica”, porque la luz que despiden no deja ver las estrellas, que, gracias al conocimiento científico, representan la indiferencia de la realidad (*CC* 123).

Por otra parte, la metáfora de la caverna está muy unida a la de la *luz* (*H* 44). En esta línea, otra representación de la caverna es el útero materno⁶¹⁴; salir de él se describe como “dar a luz” (*H* 20)⁶¹⁵. Aquí entran en juego los elementos metafóricos de la visibilidad y la desnudez (*H* 232). La visibilidad fue “el riesgo que corrió un ser al abandonar la protección

⁶¹¹ *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Berlin⁵ 1968.

⁶¹² “Urbanidad”.

⁶¹³ “Brunnentiefe und Himmelshöhe – Zwei Nachtlieder”.

⁶¹⁴ El primitivismo biológico humano es, en concreto, la posesión de rasgos fetales; de ahí que la creación de cultura es, en sentido propio y no “sólo” metafórico, una recreación del vientre materno.

⁶¹⁵ Así describe FREUD el nacimiento: “el nacimiento, primer peligro de muerte para el individuo, se constituye en prototipo de todos los peligros ulteriores que nos producen miedo, siendo probablemente este suceso el que nos lega la expresión de aquel afecto al que damos el nombre de miedo o angustia” (“Aportaciones a la psicología de la vida erótica”, *Psicología de la vida erótica*, 82, en *Obras completas*, Biblioteca nueva, Madrid 1929).

de la selva virgen (...) y ser condenado a caminar erguido” (VS 141⁶¹⁶). Aparte de la postura bípeda, hace falta otra cosa para que el animal pobre atraiga la atención y se convierta en un “ser visible [*das sichtbare Wesen*]” (H 55), un “ser de visibilidad [*ein Wesen der Sichtbarkeit*]” (VS 141; ZdS 170): estar desnudo. El relato del Génesis –de nuevo utiliza Blumenberg una metáfora teológica– muestra a Adán que corre a esconderse al darse cuenta de que está desnudo⁶¹⁷. La visibilidad y desnudez se refieren a la exposición a la realidad “tal y como es”, es decir, a la contingencia.

Ser invisible es por tanto, para el hombre, “uno de los más antiguos y extendidos deseos” (BiG 210⁶¹⁸), “enraizado profundamente en su dotación genética” (H 55; EmS 14), como muestra la presencia del tema de la “capa invisible” en numerosos mitos (H 102). La caverna, con su oscuridad, “puede entenderse como descarga del realismo del paisaje al descubierto” (H 25), como refugio ante el “ser visto” (eF). Si no hay más remedio que “aparecer en público”, el hombre es el “ser que va vestido [*das sich bekleidende Wesen*]” (PM 47) para no mostrar su desnudez; en este contexto, el hombre de la reducción instintiva no soporta la “verdad desnuda” (PM 47-8) que encuentra fuera de la caverna. El vestido no proporciona invisibilidad, pero sí “opacidad [*Undursichtigkeit*]”⁶¹⁹.

Otra de las formas que puede adoptar la metáfora de la caverna es su consideración como *sueño*. El sueño es “el valor límite del «sentido» de la vida”⁶²⁰ (H 68), del absolutismo del deseo. Como dice FREUD, “no somos capaces de soportar durante mucho tiempo el nuevo estado creado por el nacimiento y nos evadimos periódicamente de él, para hallar de nuevo, en el sueño, nuestro anterior estado de impasibilidad y aislamiento del mundo exterior”⁶²¹. Todo el movimiento de autoconservación humano podría caracterizarse como una “defensa del dormir”, que es “una necesidad vital para un ser condenado al realismo” (Lt 117⁶²²). El hombre es un “turista de la realidad” (Lt 117): no vive del todo en ella, sino que

⁶¹⁶ “Rückblick auf Ersbewohner – *Als sähe man uns zu*”.

⁶¹⁷ Gen. 3,8.

⁶¹⁸ “Intransparencia”.

⁶¹⁹ En este sentido, la comprensión de sí puede entenderse como un vestido que cubre nuestra desnudez, que evita que me vean tal como soy; esto tiene que ver con la menor importancia para HEIDEGGER de la representación de un papel. FREUD sería el paradigma (EmS 23) del que quiere deconstruir la comprensión de sí –la cual se opone a este intento con la astucia de sus rodeos (Leg 370)– para llegar a la verdad desnuda, insoportable: el yo no existe, sino que es un juego de fuerzas no-humanas (cf Leg 346). No obstante, el fracaso de la terapia psicoanalítica, a la que Blumenberg se refiere con frecuencia, no es algo fáctico, sino necesario: el hombre no puede dejar de estar vestido.

⁶²⁰ A su vez, “el valor límite del valor límite”, donde se muestra más claramente la ausencia de realidad, sería volar en sueños (H 68).

⁶²¹ “Psicología de las masas y análisis del Yo”, 86 (*Obras completas*, Biblioteca nueva, Madrid 1924). Es conocido que una de las manifestaciones que acompañan a determinadas fobias a la realidad, es pasarse todo el día durmiendo.

⁶²² “Gewinn im Verzicht auf absoluten Weltbesitz”.

está como de paso. La “intensidad” del sueño tiene una “implicación antropológica”: el del hombre puede ser profundo –no como el sueño vigilante del animal: la protección de la caverna ofrece esa posibilidad (H 27)–, porque es una evasión de la realidad.

Esto se muestra en que el hombre no sólo duerme, sino que sus sueños tienen una relevancia especial (H 402): el hombre, al entrar en la caverna, se transforma en “el animal soñador [*das träumende Tier*]” (H 29). Y esto porque los sueños cumplen tres funciones: son la elaboración e integración de las perturbaciones de la realidad exterior (Lt 117); ofrecen un objeto sustitutivo para la satisfacción de los impulsos (Leg 359 y ss.); aseguran nuestra identidad, nuestra comprensión de sí. La interpretación de los sueños freudiana ha surgido – como la fenomenología contra el asociacionismo casual (Leg 362)– para dotar de sentido al absurdo del sueño, como un intento de mantener la identidad del sujeto haciendo ver que los sueños son las acciones en vigilia, pero con “otro vestido” (Leg 374); y que, al contar con ellos para entenderse, pueden integrarse en la vida del sujeto (Leg 375)⁶²³.

El valor límite del sueño como retorno al origen, es la *muerte*. Como dijimos, la vida tendría nostalgia de un estado donde no había dolor, “el dolor de ser vivo” que dice Rubén Darío; es el impulso de muerte (H 20) hacia la simple materia inorgánica, hacia la no-conciencia (H 57). Puesto en relación con la ciudad, la tumba sería “expresión de la necesidad de regresión bio-psicológica” (H 76).

LA TECNIFICACIÓN DEL MUNDO

Proseguimos con la cuestión de la cultura como realidad para el hombre que vive en ella, estudiando qué forma concreta adopta en nuestra época esa configuración de la realidad.

La apertura del horizonte en la *Inständigkeit* es el “espacio en el que se lleva a cabo la acuñación histórica de la comprensión del ser” (BPU 10), en el que “*la realidad se le abre como su mundo*” (BPU 11). Al salir de la caverna platónica al horizonte, no se ve nada a causa del brillo del sol. Así como el sol es en PLATÓN el “ser del ser”, el Bien, de lo que se

⁶²³ Esto nos conduce al “reverso oscuro” del dormir y de los sueños, que pueden ser también entendidos como una ocasión en que aflora la contingencia. Dormir significa una desconexión de la conciencia, una entrega de la identidad, a la que no estaríamos dispuestos –la patología del insomnio puede tener que ver con esto, dice Blumenberg– de no vernos “obligados a ejercer una confianza que ya no tenemos en otras cosas: confianza en la fiabilidad del mundo, porque sólo así es posible volver a él al despertar” (BiG 90⁶²³), en que el mundo seguirá ahí cuando despertemos. Blumenberg rescata la anécdota de SCHNITZLER del hombre que se escribía una carta al atardecer, para recogerla a la mañana siguiente y cerciorarse de que seguía siendo el mismo: “la carta escrita sería la elusión de la noche, de la interrupción fatal de la vida, y la creación de la seguridad de recuperar la conexión al día siguiente” (BiG 90). Respecto a los sueños, serían una tiranía –el lado negativo del “absolutismo” del deseo– al hacernos felices “sin nuestra cooperación” (Lt 118).

originan todas las cosas (*H* 812; *BPU* 69) sin ser nada él mismo (*LaM* 434), en su interpretación antropológica la realidad no es la fuente creadora de entes, sino el vacío que el hombre ha de llenar con sus propias creaciones (*GzB* 69⁶²⁴). Así, la naturaleza ya no es “la imagen originaria y productora de todo lo producible”, sino una construcción humana, “el conjunto de todos los posibles productos” (*NdN* 92).

Como dijimos, el hombre toma como reales o “naturales” sus propios productos con tal de que sean “consistentes”. La consistencia otorga “solidez”, “carácter de objetividad” a nuestras creaciones (*eV* 176). El mundo de ilusiones del cine lo ejemplifica (*dG* 142 y ss.), así como el arte moderno, donde la obra no quiere *significar* nada, sino que quiere *ser* algo (*NdN* 93), “ser únicamente y nada más aquello que representa” (*eV* 178; GEHLEN 1993: 107)⁶²⁵.

El fenómeno donde mejor se muestra esta construcción de la realidad humana es el de la *técnica*, ya que, como dijimos, se trata –dicho rápidamente– de manipular la realidad para convertirla en un lugar habitable. Al “ser incompleto (*unvollendetes Wesen*)”, de posibilidades, le corresponde un dominio técnico del “mundo incompleto” (*H* 359; *PM* 59). La relación con el mundo es principalmente técnica, por lo que se puede decir que la ontología de Blumenberg es, en gran medida, filosofía de la ciencia (CAMPBELL 1991: 63).

Blumenberg señala tres puntos (*LT* 38) en los que la técnica “imita” una realidad de tipo cósmico:

a) En primer lugar, parecer al margen de la acción humana, *intangible* (61); un buen ejemplo es la “jaula de hierro” de WEBER, cuyo proceso de desarrollo se autonomiza del hombre.

b) Esta característica se basa en otra –es el segundo punto–, que es la de tener un principio interno del movimiento; con ello, se asimila a la noción de *naturaleza* que vimos en el primer capítulo (66). La técnica, como el arte moderno (*NdN* 56; *Db* 664), se alimenta de la técnica. Aunque haya tenido y tenga su origen en las necesidades humanas (*NuT* 462; *WW* 68), la técnica tiende a un proceso de –con palabras de HEIDEGGER⁶²⁶– “producción incondicionada [*unbedingte Herstellung*]” (*NuT* 467), que GEHLEN llama “vuelco a la legalidad propia”. La técnica misma “exige y provoca necesidades y donaciones de sentido” (*LT* 37).

⁶²⁴ “Goethes Horizont: Welterfahrung auf dem Meer”.

⁶²⁵ Aquí se encuadra la destrucción moderna de la perspectiva en pintura –es decir, de la imitación de la naturaleza–, que hace que la especificidad de la objetividad y mundanidad de la obra resalte (*eV* 177). Cuando se considera la realidad como la suma de todas las perspectivas, la multiplicidad de perspectivas aumenta el “grado de realidad” (*eV* 177) de la obra de arte.

⁶²⁶ *Über den Humanismus*, 88.

c) En tercer lugar, lo que hace similares la noción griega de naturaleza y la de cultura es que la naturaleza era la causa última *evidente*, obvia, de lo real, sobre la cual no cabía preguntarse. Recordemos que una de las manifestaciones de contingencia de la época medieval y moderna era la concepción de la multiplicidad posible de mundos, que llevaba a preguntarse por la categoría ontológica de aquel en que se vivía. En este punto, recogemos las reflexiones de Blumenberg sobre el concepto de *Lebenswelt* de HUSSERL, que MERKER considera el extremo opuesto al absolutismo de la realidad (1999: 80-1). En efecto, si para DESCARTES la felicidad no era sino “el control perfecto de todas las condiciones de nuestra existencia” (*kUW* 645), esto es, el ocultamiento de la finitud del nacimiento y la muerte, el mundo de la vida es, para Blumenberg, la encarnación de la no-contingencia; o, dicho negativamente, hay que ver “la transgresión del mundo de la vida como el modelo fundamental de las crisis de la conciencia” (*LW* 33).

Esta noción fue acuñada por HUSSERL en su discurso sobre KANT de 1924⁶²⁷ (*LW* 10), y de nuevo utilizada por él en *La crisis de las ciencias europeas*, dentro de su intento de hacer una “ontología regional” de la Historia, es decir, de dar razón de la historicidad del acontecer humano, que le había quedado fuera de su análisis tras la “reducción fenomenológica”. Como sabemos (23), esto era necesario para ofrecer a las ciencias del espíritu un modelo científico que no fuera el del historicismo ni el de la ciencia natural, insensible a la cuestión del tiempo (*oD* 135 y ss.). HUSSERL debía demostrar que la “actitud teórica” de ésta no era esencial a la conciencia, porque de lo contrario sería inevitable y no fruto decisionista de la voluntad de control moderna. Por ello postula un estado anterior a la decisión, al “corte”: el “mundo de la vida”, donde esencia y existencia estaban fundidos (HRACHOVEC 1994: 63). Éste haría posible una actitud teórica –la de la fenomenología– que respetara la temporalidad de los fenómenos.

Sin embargo, objeta Blumenberg, esta noción es ajena a la idea de fenomenología, porque si bien el ejercicio de ésta “puede, en último extremo, permanecer incumplido (...), no puede ser, por así decir, «inventado» como si fuese algo nuevo” (*LT* 24): en el mundo de la vida no habría nada que moviese a la reducción fenomenológica, a la separación de esencia y existencia, esto es, a salir de él. No obstante, a Blumenberg le sirve esta noción en la medida en que representa el universo de la *obviedad* (*E* 4).

El mundo de la vida se caracteriza por ser “el contenido de todas las características opuestas a un mundo contingente” (*LT* 47), al “poder ser de otro modo” (*LT* 23). El mundo de

la vida es la situación de *ausencia de preguntas*; se le puede comparar a la suspensión del juicio de la escuela pirrónica (*LdN* 311). El que lo habita está inmerso en él, como el niño en su mundo⁶²⁸; la expresión “mundo de la vida” no puede utilizarse en singular, ya que eso requeriría situarse fuera (*VS* 463-4⁶²⁹): el mundo en el que estoy es *el* mundo. Desde este punto de vista, contra la disgregación de la vida humana en muchos compartimentos estancos, en cada uno de los cuales hay que representar un papel, la comprensión de sí se revela como el factor integrador de “un mundo de mundos” (*LT* 4; *E* 3)

El mundo de la vida no es ni en Blumenberg ni en HUSSERL el mundo cotidiano o una determinada configuración social (*LWC* 425), porque en ellos no se da “una cercanía idílica con las cosas” (*LWC* 431). Es más bien una idea regulativa: hay mundo de la vida allí donde no hay separación entre la intuición de la cosa y su significado⁶³⁰ (*LWC* 431). El “estado de naturaleza” de la primera etnología, o la metáfora teológica del Paraíso terrenal, nos ayudan a aproximarnos a esta noción. La situación de certeza del mundo de la vida tiende a reproducir las condiciones del hábitat animal (*oD* 109-10). Sin embargo, ha de ser un hábitat humano; el pensamiento y el lenguaje no pueden estar ausentes. En la caverna se cuentan historias, pero lo que no se da es un pensamiento “entendido como una relación condicionada de pregunta y respuesta” (*LW* 67). Cabe la posibilidad teórica de vivir –al menos por un tiempo– en un mundo sólo de presencias (*LW* 35; *LT* 15), donde la “adaptación” no sería una relación causal de estímulo y respuesta, sino más bien un “ascetismo intencional” (MERKER 1999: 75)⁶³¹.

Volviendo a la técnica, se puede decir en este contexto que la técnica es muda y emudecedora: “*die Sprachlosigkeit der Technik*” (*NdN* 60) significa, por un lado, que la técnica intenta pasar desapercibida (*LdN* 265), ser, como la naturaleza griega, “dada por descontada”; Blumenberg llama la atención sobre el contraste entre lo oculto que está la técnica en nuestro mundo, y lo poco que lo está en los objetos espaciales (*VS* 392⁶³²). Por otro lado,

⁶²⁷ “Kant und die Idee der Transzendentalphilosophie” (*Gesammelte Werke* VII 232).

⁶²⁸ La maduración puede entenderse como un proceso de distanciamiento (*BiG* 34).

⁶²⁹ “Gleichgültigkeit beiderseits – *Keine Lebenswelten*”.

⁶³⁰ Considerar que el mundo de la vida tiene algo que ver con contenidos materiales (ser un lugar determinado, albergar un determinado tipo de objetos, etc.) es “una malinterpretación” (*LW* 9-68): el mundo de la vida es una determinación formal: ser “un mundo que mantiene lo que promete” (*LW*).

⁶³¹ Blumenberg está suponiendo que “se puede por lo menos pensar un pensamiento sin negación” (*AM* 179). Esto choca un poco con su idea de que la conciencia es conciencia de la posibilidad. Bien es verdad que, para Blumenberg, no se puede permanecer mucho tiempo en el mundo de la vida (*LW* 74; *TheL* 443). A mi juicio, esta contradicción no se resuelve, pero se explica si la vemos fundada en el carácter contradictorio de la conciencia: si bien le es esencial a ésta poder pensar el no-ser – y por ello, es inevitable ser “expulsado” del mundo de la vida–, también le es esencial la imposibilidad de pensar su propio no-ser.

⁶³² “Rückblick und Rückkehr – *Ohne Gehäuse*”.

significa también que nos deja “sin palabras”, esto es, que elimina nuestras preguntas. El mundo de la vida es el lugar “en el que todavía no hacemos preguntas”, mientras que el mundo de la técnica es el lugar “en el que ya no hacemos preguntas” (LT 37; SdP 44). En oposición a HUSSERL, nuestro mundo de la vida es un mundo técnico (LW 64).

La cultura no trata de dar *respuestas* que “expliquen” los orígenes y términos, sino más bien acallar las preguntas que podrían destapar la contingencia (AM 432): “Los símbolos no nos «ilustran» de una vez por todas, sino que nos tienen «ocupados» toda la vida” (BiG 156⁶³³). Todo mundo cultural es, por definición, un mundo en el que no hay nada que preguntar (H 167, 198), un intento de “olvidar” las cuestiones últimas sobre el origen y el fin (PVA 315). En el mundo de la vida las preguntas “serían del tipo de las de los niños, que en absoluto pretenden una respuesta, sino mantener el «juego» (...) Y sin embargo, las preguntas y respuestas forman verdaderos «sistemas». Son de tipo circular, sin que nadie se escandalice de ello” (BiG 120⁶³⁴). En el mundo de la técnica basta con saber lo que hay que hacer, pero no es necesario saber *por qué* sucede lo que sucede. La tendencia de la técnica es hacer la acción humana cada vez más genérica, inespecífica (LT 36). Entre un llamador de bronce y un timbre ha habido una pérdida de “densidad” en la relación de causalidad entre mi acción y el efecto. El producto técnico evolucionado oculta el proceso que desarrolla.

La técnica lo llena todo, tanto material como formalmente: materialmente, porque la tecnología es un elemento esencial de nuestra experiencia del mundo; formalmente, porque nuestro mundo es el mundo “idéntico al contenido de las afirmaciones teóricas [científicas] sobre él” (PM 82), y la ciencia se distingue –como vimos– por su vocación técnica (VdN 133; LT 29).

Blumenberg estudia este tema desde la reflexión de *La crisis* de HUSSERL, para quien la omnipresencia de la técnica en nuestra época era la expresión de una falta de racionalidad, de igual modo que en HEIDEGGER, para quien la técnica tiene su lugar en el trato desfigurador con el Ser del *man*. Por el contrario, Blumenberg va a mostrar que la técnica es paradigma de la única racionalidad posible, y que se justifica a partir de la falta de justificación del Dasein; de ahí su aprecio por el mito de Prometeo (KRAJEWSKI 1993: 91). La misma obra

⁶³³ “«Pedagogía de la religión»”.

⁶³⁴ “«Mundo de la vida»”. “Por ejemplo: ¿Por qué anda el tranvía? - Por la electricidad. - ¿De dónde viene la electricidad? - De la toma de corriente. - ¿Se obtiene toda la corriente que se quiera? - Si se tiene suficiente dinero para pagarla - ¿De dónde se saca el dinero? - Del Banco. - ¿Quién se lo da al Banco? - El Banco central. - ¿Quién se lo da al Banco central? - El Estado. - ¿Quién se lo da al Estado? - Yo. - ... - ¿Satisfecho? - Sí, bastante”.

Die Legitimität sería, para FELLMANN, una defensa de la técnica contra la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt (1983: 255).

Como vimos, el hombre es “el ser que necesita reconciliarse con su existencia” (*H* 356) o, con FREUD, “encontrarle un sentido al haber nacido” (FROMM 1972: 88), ya que “no es obvio que el hombre pueda existir” (*AAR* 114; *AM* 336 y ss.). La técnica es la respuesta del hombre “a su problemática específica con el ser [*spezifische Seinsproblematik*]” (*NuT* 462). Acabamos de decir que no puede ser una respuesta en el sentido de que dé razón de por qué estamos aquí, sino como cuando hablamos de una “respuesta armada” (53). El hombre no tiene *derecho* a vivir, pero la técnica presenta su existencia como un *hecho* (cf *AAR* 114); en términos míticos, que Prometeo sobreviva al castigo significa que el poder de Zeus de destruir al hombre es limitado (*AM* 129). La técnica no da una “razón suficiente” de la existencia del hombre, como pretende la metafísica, sino que “el argumento de la pura autoconservación (...), aunque sea un débil resultado, es al mismo tiempo la única razón suficiente”⁶³⁵ (*SuB* 377).

De ahí que a Blumenberg –aunque hay que someter la técnica a control filosófico– le parece “monstruoso y despreciable coquetear” con su desprecio (*Leg* 14; *ZdS* 340): la justificación de la existencia de la técnica y de la ciencia es también el hecho de su misma existencia (*NdN* 60; *LdN* 263-4)⁶³⁶. Como respuesta a la problemática del hombre con el ser, la técnica no se limita solamente a la nuda supervivencia, sino que obra continuamente en el hombre un “aumento de la finitud” (*LT* 51), un acompasamiento del tiempo cósmico y el vital, porque permite hacer más cosas, y en menos tiempo. La tecnificación “nace de la tensión entre el cometido de la razón, que se revela a sí mismo como infinito, y la capacidad de la existencia [*Daseinskapazität*] del hombre, que se nos da como constante” (*LT* 51). La técnica “nos permite saltar [*Sprung*] en vez de caminar” (*LT* 50)⁶³⁷.

⁶³⁵ Por el contrario, para la antropología del hombre rico el enriquecimiento cultural, fruto de unas determinaciones ontológicas positivas de la naturaleza humana, se superpone a una existencia biológica “dada por descontada” (*AAR* 114). La teoría –la ciencia– no ha de “hacer posible la vida, sino hacerla feliz” (*LdN* 266).

⁶³⁶ Por esta razón, la técnica procura ocultar su origen, presentarse como lo natural (*LT* 35), para eliminar posibles preguntas; no las que se refieren al secreto de su construcción o a su principio funcional, “sino sobre todo la pregunta acerca de su derecho a la existencia” (*LT* 37).

⁶³⁷ En esta imagen veo algo más que una ilustración; a mi juicio, Blumenberg quiere decir que la técnica es una “creación”, ya que, en la medida en que el ser de posibilidades “no sabe lo que quiere”, el acto técnico surge de la nada de la pura posibilidad para poner algo que no estaba ahí –ni siquiera en la mente. De nuevo una metáfora teológica para mostrar qué es el hombre. Me apoyo para esto en que Blumenberg usa el mismo término (*Sprung*) cuando, en otro lugar, describe la Creación como un “salto” desde la nada (*NuT* 463).

Naturaleza y cultura al hilo del problema de la técnica

Como hemos visto al describir la biología humana, en Blumenberg la técnica se opone completamente a la naturaleza. Ni el entorno ni la constitución del hombre son “naturales”⁶³⁸ (*NuT* 462), y la tecnificación es “un proceso que no parece tener ninguna relación comprensible con la naturaleza del hombre, sino que, al contrario, le constringe a adaptarse despiadadamente a una naturaleza que responde de manera inadecuada a sus requerimientos” (*AAR* 16).

En la realidad como realización, no hay “paso [*Übergang*]” (*LT* 16) de la naturaleza a la cultura, sino que aquélla, como entorno del hombre, es siempre ya “«un producto»”⁶³⁹ (*PVA* 315), como hemos visto en la retórica de la percepción. Tampoco en el hombre: no hay otro camino para una antropología filosófica, dice Blumenberg, que “aquél de deconstruir (...) lo presuntamente natural, reconduciendo la artificialidad a un sistema de funciones para (...) la vida” (*AAR* 115). Así, el hombre no es un animal que hable (*AAR* 108; *PVA* 306) o sea político (*AAR* 114) por naturaleza, sino como remedio funcional a su déficit biológico.

Sin embargo, la peculiar tecnificación de la cultura moderna no puede explicarse para Blumenberg, según vimos (147), como un mero desarrollo de las “prótesis” que se crea el animal sin instintos⁶⁴⁰. Es distinto, dice Blumenberg, “que el hombre desarrolle un comportamiento técnico bajo la presión de la necesidad, a que perciba su tecnicidad y la adopte como tema y firma de su autocomprensión y su autorrealización (...) Esto último es un programa de existencia, bajo el que el hombre pone su existencia histórica y en el que proyecta cómo quiere vérselas con la realidad que le sale al encuentro, cómo quiere apropiarse de su posibilidad” (*OuS* 37).

La “«Selbstbehauptung»” (*LdN* 151) técnica de la Modernidad tiene que ver, por tanto, con una comprensión de sí que es respuesta a una determinada situación histórica. El pro-

⁶³⁸ En la Modernidad, la época donde se comprende la especificidad de la técnica como consecuencia del descubrimiento de la contingencia, la búsqueda de “lo natural” es uno de los impulsos más fuertes (*NS* 1335), y se manifiesta en el desprecio de la retórica a favor de “la vuelta a las cosas mismas”: FONTANE (*GIF* 107), Pico della MIRANDOLA (*PM* 53), ROUSSEAU, MARX o PASCAL hablan de rasgar los disfraces de la cultura, de la burguesía, etc. (*PM* 49-50). Esto tiene un sentido como desenmascaramiento de mixtificaciones, pero no porque se pueda llegar a la “naturaleza”: es natural “lo que en cada ocasión se pone en juego contra la cultura caduca” (GEHLEN 1993: 101 y ss.; *AAR* 133).

⁶³⁹ “*une fabrication*” (*Eupalinos* II 617).

⁶⁴⁰ Para PLESSNER, esta deducción naturalista de “la espiritualidad, como fundamento específico de la actividad cultural, a partir del plano natural de la existencia humana” (1981: 386), tiene dos variantes. La positiva –teoría darwinista– habla del crecimiento del cerebro, las manos y el bipedismo, y la oposición de los pulgares, como desarrollos adaptativos. La variante negativa, “ve en el desarrollo cerebral y en las correlativas características corporales dadas un proceso que pone en peligro la vida, un proceso de enfermación” (1981: 387). Para la variante positiva “la cultura es la precipitación y expresión directa de una vida que exige y está llamada a la superación de sí misma. Para la variante negativa, la cultura es la expresión indirecta de

blema de la técnica se entiende más bien, por tanto, desde el punto de vista de una relación con la historia (*LT* 34), en concreto como “la rebelión contra la tradición metafísica de la identidad de ser y naturaleza” (*NN* 64). NIETZSCHE no vio esto –para él, la técnica es una enmienda nacida de la *hybris* a una Creación mal hecha (*LdT* 145)–, y por eso considera que “«sólo como fenómeno estético queda justificado el mundo⁶⁴¹»” (*LdN* 156).

Para Blumenberg –como para PLESSNER (1981: 386)–, “la antítesis de naturaleza y técnica, en la que la «naturaleza» resulta ser sólo la diferencia generada por sustracción del plano cultural” (*AAR* 116) –cuyo caso límite es la noción de “estado de naturaleza”–, no es una buena explicación del fenómeno de la técnica⁶⁴². Pero tampoco “el presupuesto de la «natural» tecnificación del hombre”, como sería la postura de GEHLEN, “nos ayuda a acercarnos al problema de la tecnificación entendida como un proceso que se inicia de modo espontáneo en la Historia”⁶⁴³ (*AAR* 16). Para Blumenberg, aquí sigue vigente el predominio del principio de imitación de la naturaleza⁶⁴⁴; GEHLEN no saldría de las categorías de la sofística, para la que la cultura es “la necesidad de la misma naturaleza” (*AM* 360, 675; *NdN* 66; *AAR* 116; *eF*). Blumenberg hace suya la crítica de SCHELER (1984: 81) al mecanicismo del “ensayo-error” –acción-reacción– en todas las antropologías de filiación darwinista (*H* 385, 387)⁶⁴⁵.

En la línea de ALSBERG –que critica la tesis de SPENCER de que la evolución social sigue leyes “naturales” (1922: 444 y ss.)–, la cultura no es un desarrollo del mecanismo de la evolución, sino precisamente el modo en que el hombre se libera de la presión de ese mecanismo: “las condiciones de la selección no afectan al hombre como sistema físico en la medida en que éste ha aprendido a someter a la adaptación sus artefactos e instrumentos, en vez de a sí mismo. Vivimos en un mundo darwinista tanto menos cuanto la teoría y la tecnología *son* trasposiciones objetivas de mundos darwinistas” (*AM* 183).

una vida condenada a la superación de sí misma y que busca salvarse de esto” (PLESSNER 1981: 390). En la primera estarían incluidos NIETZSCHE y SCHOPENHAUER, en la segunda FREUD y ADLER (PLESSNER 1981: 389).

⁶⁴¹ *Zur Genealogie III 9, Gesammelte Werke XV 390.*

⁶⁴² Es, en el fondo, la comprensión de CASSIRER (*AAR* 114; cf CASSIRER 1965: 69), MARX (*eF*) o GOETHE (*GzB* 191; *PM* 36-7).

⁶⁴³ A pesar de su intento de destacar al hombre de la naturaleza, GEHLEN seguiría en el esquema “cósmico”, como lo muestra también su referencia explícita a la sentencia de ARISTÓTELES: “el hábito es una segunda naturaleza”. El animal se adapta con el instinto, el hombre con la técnica.

⁶⁴⁴ Es significativo que Blumenberg no utilice la expresión scheleriana de *Sonderstellung* para la relación del hombre con el resto del universo, sino la de “caso especial [*Sonderfall*]” (*AAR* 107). *Sonderstellung* (“lugar especial”) haría referencia, me parece, a un cosmos en el que se está “en su sitio”, mientras que *Sonderfall* intentaría evitar esta implicación.

⁶⁴⁵ De igual modo, la *curiosidad* moderna, que estaría en el origen del afán técnico, tiene una base en una biología insuficientemente dotada para la vida –la curiosidad es característica de los animales “jóvenes”, cosa que es constitutiva en el hombre (*LdN* 268; PORTMANN 1972: 117)–, “pero eso no excluye que la formación teórica de su curiosidad como ciencia sea un producto histórico” (*VS* 349: “Genau wie bei uns - Oder ganz anders? – *Stern ohne Neugierde; NuW* 19).

El problema de la tecnificación desmedida de nuestra época no se puede tratar aisladamente, sino en relación a su unidad de origen con el arte, la ciencia, la Modernidad, y el poder (*NuT* 466). Así como la antigua *techné* griega abarcaba tanto la técnica como el arte en la unidad de la imitación de la naturaleza, las formas culturales encuentran la suya en una comprensión de sí que quiere alejarse de ella. Este correcto entendimiento de la técnica ha sido impedido por la idea de que es una aplicación de la ciencia; sin embargo, es la voluntad técnica, como ya hemos visto, la que precede a la ciencia (*kUW* 645).

Para GEHLEN, la ley del “vuelco a la legalidad propia [*Umschlagen in die Eigengesetzlichkeit*]” (1956: 94) –por la que los comportamientos humanos destinados a satisfacer necesidades primarias se independizan de esas metas y se desarrollan según una dinámica autónoma– basta para explicar la tecnificación moderna de la realidad, que no respondería a razones esencialmente diversas de las que mueven la actividad técnica de un ser que ha de construirse, para vivir, las condiciones de su existencia.

Sin embargo, para Blumenberg el proceso técnico moderno tiene un “estilo (*Stil*)” demasiado peculiar de “convertirse en meta de sí mismo [*Selbstzweckwerdung*]” (*LdN* 156; *NuT* 462). Más bien, si la técnica se había mantenido prácticamente invariable durante largos periodos de tiempo, era porque la realidad se consideraba teleológica (*LdN* 151), como se muestra en la deficiente asimilación de las innovaciones técnicas por parte de los pueblos más “atrasados”, en los que las motivaciones para acogerlas “vienen forjadas desde el exterior, cuando deberían ser desarrolladas endogenéticamente”⁶⁴⁶ (*LT* 48). El modelo para comprender la *Eigengesetzlichkeit* no es el naturalista de GEHLEN, sino el *juego* en el sentido de WITTGENSTEIN, como la emergencia de un mundo según reglas (*KdV* 57), que responde a la búsqueda de una comprensión de sí. A mi juicio, Blumenberg sigue a PLESSNER cuando éste dice, con HUIZINGA, que “la cultura tiene desde sus orígenes un elemento lúdico. Surge en forma de juego, no en el sentido vulgar de que primero se juega y luego se vuelve serio, sino como doble-unidad de lo forzado y lo lúdico” (1978: 173). Como ser de posibilidades, que ha de aprender lo que es/puede, sobrevivir significa, al mismo tiempo, jugar, apostar, arriesgar. Blumenberg puede hacer suyas –sin las connotaciones metafísicas que ve en este autor– las palabras de PLESSNER: la cultura no presenta “una sobrecompensación de complejos de infravaloración, sino que apunta a una necesidad absolutamente pre-sicológica, óptica” (1981: 396), que en Blumenberg es la necesidad de formarse una comprensión de sí.

⁶⁴⁶ Éste es el único modo en que la objeción de HUSSERL a la racionalidad de la técnica tiene sentido.

2. El principio de razón insuficiente como racionalidad de la caverna, visto a través de su relación con el conocimiento de tipo teórico

El principio de razón insuficiente (“Prinzip des unzureichenden Grundes”) es “el axioma de la retórica” (AAR 124). De entrada, se puede decir que es el principio que rige el saber del que nos valemos en nuestra vida cotidiana, el saber “práctico”, frente al saber “teórico” de la ciencia natural o de otras ciencias –por ejemplo, algunas filosofías– que imitan su procedimiento –considerando al hombre como un objeto natural más entre otros objetos–, y cuya “idea regulativa” sería el principio leibniziano. Esta oposición es una manifestación de esa otra más fundamental entre objetividad y subjetividad (BiG 9-10⁶⁴⁷), esencia y existencia, verdad y sentido (GIF 62), teoría y mundo de la vida (LW 211; VS 482⁶⁴⁸), concepto y metáfora, o, metafóricamente, entre el libro y la realidad (Leg 19) –vida y literatura, vivencia y tradición–, juventud y vejez (GzB 160), etc.

Con esta noción Blumenberg quiere defender el ámbito de la vida humana contra la invasión de una racionalidad “teórica” ajena a ella, y es el ámbito en el que tratamos de modo más sistemático la teoría moral de Blumenberg⁶⁴⁹. Esa racionalidad, que llamaremos “absolutista”, es una forma en que se manifiesta la conciencia que, tal y como la consideramos en la primera parte de este capítulo, nos pone delante de la finitud. El principio de razón insuficiente, por el contrario, es la regla del saber en el cosmos humano⁶⁵⁰.

El principio de razón insuficiente rige la esfera de “aquellos enunciados que tienen un relevante y no desdeñable efecto práctico, pero cuyo *status* teórico descansará, quizás para siempre, en una fundación insuficiente” (AAR 126), por oposición a lo que busca el principio leibniziano. Sin embargo, la diferencia con el saber “teórico” no es, como hemos visto, una diferencia en el acceso a la realidad. El hombre siempre tiene un acceso “insuficiente”, por lo que el único sentido que puede tener, para Blumenberg, seguir hablando de “razón suficiente”, es que el saber “teórico” se refiere a cualquier conocimiento que, al contrario que el “práctico”, puede “tomarse todo el tiempo del mundo” para conocer su objeto: la ciencia natural o alguno de sus remedos, como la fenomenología.

Éste es el fundamento de la diferencia entre los dos principios, que es, en el fondo, la de tiempo de la vida y tiempo del mundo. El saber sobre el mundo como universo –la cien-

⁶⁴⁷ “«Tolerancia a la ambigüedad»: Burckhardt antes y después del censo”.

⁶⁴⁸ “Mondphysik – Die Erde am Himmel des Mondes”.

⁶⁴⁹ Para Blumenberg, la determinación de “moral” tiene, al modo clásico, un alcance muy amplio: todo lo que tiene que ver con el sentido de la vida, la felicidad y, en general, con la situación retórica (Leg 129; dS 114).

⁶⁵⁰ Esta división se mueve en la tesis kantiana de que a la realidad o noumeno (a la vida) se llega sólo por la libertad, no por el concepto, como muestra la derivación voluntarista y vitalista de la filosofía posterior a él.

cia— abstrae de la duración finita de la vida humana, esto es, de la condición corporal del hombre —con todo lo que eso conlleva: situacionalidad, existencia de pasiones, etc.—, que es por lo que el hombre muere. Eso es lo que conforma su ideal de objetividad: algo que vale para todos, en todo tiempo y al margen de las circunstancias individuales. En cambio, un saber práctico, vital, encuentra que la racionalidad tiene que ver con el tiempo; al modelo de “fundación originaria de la razón” de HUSSERL hay que oponer el complejo de Edipo de FREUD, una “agudización del modelo de racionalidad”: en los albores de la Humanidad, los hijos sellan un pacto de no matar a los padres, por la sencilla razón de que también ellos un día se convertirán en padres. El mito de Edipo “descubre la contradicción de una regla de comportamiento que no sólo quiere regir sobre la totalidad de los individuos, sino sobre la totalidad de una vida. El tiempo cambia lo que la regla significa para el individuo” (*Lt* 80-1⁶⁵¹). Ningun criterio puede demostrarse más adecuado para caracterizar esta diferencia entre los dos saberes, que el de “la disposición temporal finita o infinita” (*LdT* 17).

Al producto del saber teórico, como hemos visto, Blumenberg lo denomina “verdad”, mientras que el saber que vige en el mundo de la vida se rige por la *significatividad*, en el sentido ya visto. El “principio de significatividad (*Satz der Bedeutsamkeit*)” es formulado por ROTHACKER⁶⁵², quien, a su vez, lo toma de DILTHEY (*AM* 77; *Leg* 16). Que el mundo como horizonte donde aparecen los objetos sea un mundo que se configura según un proceso que hemos descrito al hablar de las retóricas, significa que el hombre “sólo percibe objetos que son para él de importancia biológica o existencial” (ROTHACKER 1957: 146); o, como dice Blumenberg, “lo que no cumple ninguna función en la autoconservación, pierde la pura cualidad formal de poseer «realidad» — en el lenguaje platónico: ser más o menos ente” (*H* 812). La significatividad aparece así como “un equivalente del mecanismo causal de estímulo y reacción (...) en el ámbito de la intencionalidad” (MERKER 1999: 83). Por tener que ver con el tiempo de la vida de cada uno, es un saber que tiende idealmente —sin dejar de tener una cierta objetividad, ya que el solipsismo es un sinsentido en una realidad que se constituye intersubjetivamente— a la particularidad: va desde lo que se considera “normal” en una determinada sociedad, hasta el caso límite del juicio de gusto (*AM* 77).

Las verdades que valen en toda circunstancia, en todo mundo posible, “nos pillan demasiado lejos”. No tienen relevancia vital: “lo que se entiende por sí solo, uno no necesita referirlo a sí mismo” (*Leg* 129). Se trata de una verdad que no nos “dice” nada (99) (*Leg*

⁶⁵¹ “Die Urstiftung der Vernunft”.

⁶⁵² *Zur Genealogie des menschlichen Bewusstseins*, Bonn 1966, 44-52.

129), al contrario que la significatividad, que supone una relación con un mundo que no es indiferente, sino que se dirige “a mí”. En el artículo sobre el *Eupalinos* de VALÉRY, Blumenberg comenta la situación de SÓCRATES en el Hades, donde éste dispone de un tiempo infinito para llevar a cabo el trabajo infinito de la razón, esto es, llegar a comprenderlo todo. Sin embargo, “se podría titular la situación del Hades con las palabras: «decepción de la infinitud». La verdad se ha revelado, pero ya no interesa” (PVA 288; Leg 88). Como para FONTAINE, “la verdad nos aburriría en cuanto la tuviéramos” (GIF 9), porque, en una vida infinita, “cada momento sería indiferente respecto al siguiente. ¿Para qué hacer hoy lo que puede volver a hacerse en cualquier otro momento? La vida no puede durar eternamente si hay que encontrar en ella alguna satisfacción” (GIF 21). Una verdad es significativa en la medida en que tiene que ver con la felicidad individual, situada en el horizonte de un tiempo finito; la noción griega de *kayrós* recogería esto⁶⁵³.

El nexo vital –la constitución de la verdad por su relación con las particularidades de una vida finita– da a la significatividad apariencia de “irracionalidad”, visto desde la verdad teórica⁶⁵⁴. Esa irracionalidad es la de la *Unbegreiflichkeit*, término cuyo sentido hay que captar en el contexto de la teoría del conocimiento kantiano. “Lo inconcebible”⁶⁵⁵ es aquello que no se deja subsumir en las categorías que dan lugar a los conceptos; bajo este título cae, por tanto, la existencia concreta⁶⁵⁶, que, como es sabido, para KANT no es un predicado real⁶⁵⁷.

Esto implica que el ámbito del principio de razón insuficiente encierra, frente a la “pureza” teórica, un gran componente de gustos personales, ambigüedades, sospechas y expectativas, todo lo cual se reduce al carácter temporal y corpóreo de la existencia del hombre. La “utilización” que, clásicamente, la retórica ha hecho de las pasiones humanas (AAR 134), tiene carácter ontológico, ya que el principio de razón insuficiente es esa *razón de los efectos* (*Raison des effets*, RS 428) pascaliana que tiene que ver con “el mecanismo, natural e irreflexivo, de los impulsos habituales” (RS 428) del hombre. Ese mecanicismo –en el sentido de la imposibilidad de una clarificación racional total de la acción– es uno de los aspectos que

⁶⁵³ Si es posible ver en estas afirmaciones de Blumenberg una concesión a la finitud heideggeriana del Dasein, en quien el *a priori* de la muerte se descubre en la significatividad del mundo, será discutido en las conclusiones.

⁶⁵⁴ Es de FREUD “la determinación del hombre como un ser irracionalmente racional” (FROMM 1972: 90).

⁶⁵⁵ Por razones de estilo hemos preferido traducir *Unbegreiflichkeit* por “lo inconcebible” en vez de por “inconcebibilidad”. Lo más aproximado a la intención de Blumenberg sería, sin embargo, “lo inconceptualizable” (o la “inconceptuabilidad”), porque se vería más claro que se trata de una noción determinada por la oposición al concepto kantiano.

⁶⁵⁶ Probablemente, Blumenberg sigue en este tema a CASSIRER, en quien ya encontramos el término utilizado en este sentido: “todo lo conocido, todo lo cognoscible, se encuentra en una oposición típica con el ser absoluto de un objeto. El mismo motivo que nos asegura la existencia de las cosas, las señala con el rasgo de lo inconcebible [*Unbegreiflichkeit*]. A partir de ahora, el escepticismo y la mística coinciden en este punto” (1969: 403).

hace “irracional” la acción, y se basa en la necesidad de actuar *rápidamente* ante la falta de evidencia. El otro aspecto es lo que llamábamos el *retraso* en el desembarco en la realidad.

Estos dos aspectos –que vimos caracterizaban la situación retórica– son la guía para precisar la extrañeza fundamental (VS 155; BiG 83-6) –la existencia no tiene “razón de ser”– entre el uso teórico de la razón y la existencia. Esa oposición significa, en su caso límite, la tendencia aniquiladora contra la vida de la razón teórica –el “absolutismo de la razón”, podríamos decir–, que sitúa la cuestión en el plano de la moralidad más propiamente dicha.

“NO TENER TIEMPO”

Desde el punto de vista de la teoría, la acción humana sería irracional porque no se toma el suficiente tiempo para sopesar, analizar, etc., cuál sería la mejor decisión –cosa imposible cuando el hombre es constitutivamente el ser que “no tiene tiempo”–, y por ello ha de *automatizar* en cierta medida el comportamiento. Por esta razón detesta KANT la retórica, mientras que Blumenberg, en cambio, opina que “para el hombre hay suficientes amenazas y presiones como para tener que convertirse en una máquina” (AAR 134). La invención y fijación de una respuesta –es decir, la creación de una institución como la *Gewohnheit*, por ejemplo– permite no perder un tiempo precioso en una situación posterior parecida a la que provocó la institución. Las respuestas prefabricadas para “ganar tiempo” –uno de los recursos estilísticos clásicos del discurso retórico– tienen una raíz ontológica, así como el tiempo limitado del discurso (AAR 113), y el uso de la metáfora, que quiere ser una intuición –visualización, conocimiento inmediato– del objeto.

Desde este punto de vista, el uso “irracional” de metáforas por parte del principio de razón insuficiente tiene su razón de ser en que éstas, por su *simplicidad* (Pg 159-60), proporcionan una orientación rápida para la acción. Al contrario que el concepto –sobre el cual se puede llevar a cabo un “trabajo infinito”–, la metáfora, como objeto adecuado al impulso gracias a su conformación en el trato sensible con el mundo, mueve a “saltar” de plano (AAR 96).

La falta de evidencia que caracteriza el “poder” del hombre (VS 323⁶⁵⁷) –debida, como sabemos, a la imposibilidad de poseer la totalidad de los datos– es lo que le da una “naturaleza” libre (VS 318⁶⁵⁹), esto es, con capacidad de elección. Si se sabe todo, como el *démon*

⁶⁵⁷ También es “inconcebible” la totalidad de la experiencia; sin embargo, este aspecto lo examinaremos más adelante, al hablar de la metáfora absoluta.

⁶⁵⁸ “Der verschärfte Blick ins All – *Nachdenklichkeit als Bedenklichkeit*”.

⁶⁵⁹ “Der verschärfte Blick ins All – *Kindesrecht, Ptolomäer zu sein - Kindespflicht, Kopernikaner zu werden*”.

de LAPLACE, no hay que elegir; con BACON, en el Paraíso no habría moral (*LdN* 452; *PM* 101). La identificación socrática entre virtud y conocimiento –y la discriminación de la retórica a ella unida (*PM* 9)–, que ha configurado la historia espiritual de Europa (*AAR* 106), haría en último término del hombre un ser tan amoral como cualquier otro animal⁶⁶⁰.

La situación retórica está agudizada en nuestra época, en la que el individuo carece de una visión global de los complejos procesos técnicos que constituyen su realidad, lo cual se traduce en una mayor automatización de su comportamiento. El proyecto de HUSSERL de clarificar racionalmente la acción (*LT* 26) en el marco de una correcta comprensión de la científicidad de las ciencias humanas, es para él la terapia necesaria en la época tecnológica, cuyo proceder está marcado por una “activa ignorancia” (*LT* 33): para utilizar un aparato basta saber *cómo*, y no *por qué* funciona como lo hace. Para Blumenberg, este intento pierde precisamente lo que busca, la racionalidad de la acción: en la medida en que “técnica” designa un modo de entender el fenómeno de la falta de evidencia constitutiva del hombre pobre, la “activa ignorancia” es el modo de funcionar del principio de razón insuficiente. Lo cual no es incompatible con el esfuerzo de hacerse cargo de la racionalidad de la acción humana –hay un “principio de la razón” práctica, aunque sea “insuficiente”–, que es “la introducción a toda problemática moral. Debemos saber lo que hacemos para poder preguntarnos si es lo que debemos hacer” (*WW* 68). Como veremos (346), este cometido ético corresponde a la metaforología.

Una consecuencia de esta falta de evidencia es que la acción humana es, con un concepto teológico que Blumenberg usa como metáfora, constitutivamente “pecaminosa”. Lo cual significa que no lo es en absoluto, porque un pecado que no se puede evitar no es pecado; el “pecado contra el Espíritu Santo” que aparece en el Evangelio, que no se puede perdonar, es interpretado por Blumenberg como prototipo de cualquier pecado. No es sólo que, como hemos visto, la misma existencia sea un pecado en tanto que es un “desorden” contra la “naturaleza”, sino que,

1) por una parte, la falta de evidencia se extiende tanto al objeto como a las consecuencias de la acción humana⁶⁶¹. La responsabilidad en la acción es bastante menos clara de lo que el moralista ve desde la atalaya del principio de razón suficiente: “La mayoría de la

⁶⁶⁰ Desde el punto de vista de Blumenberg, la ética socrática sería intelectualista; para SÓCRATES no hay maldad, sino ignorancia. Como venimos mostrando a lo largo de nuestra exposición, Blumenberg es aquí de nuevo fiel a PLATÓN: lo único que hace es convertir esta situación en definitiva.

gente no es probablemente más culpable de lo que se suele ser, en esta vida, en las cosas que no se presentan como «decisiones», en las que no hay que hacer nada para evitar haber estado en el ajo» (*EmS* 67⁶⁶²). Propiamente, las decisiones sólo las percibe como tales quien las toma (*lb* 169); más bien el peso lo llevan las circunstancias: otro aspecto de la falta de control sobre las condiciones de la propia existencia.

2) por otra parte, el “ser mortal”, debido a “la finitud de *su* tiempo de vida”, no puede despojarse de “la culpa de no *poder* amar a su prójimo, que es un rival respecto de cada bien necesario para vivir” (*Mp* 95), en el contexto de aquella tesis freudiana de que “la cantidad de bienes es necesariamente limitada, y que, por tanto, no puede existir para todos una misma satisfacción general” (FROMM 1972: 87)⁶⁶³. Como sabemos, la tesis de Blumenberg no tiene el sesgo naturalista de FREUD, sino que tiene que ver con formarse una comprensión de sí. “Nadie sabe qué puede significar responsabilidad” (*VS* 94⁶⁶⁴) frente a esta necesidad, que sólo puede satisfacerse poniéndonos metas de las que no sabemos con anterioridad qué es lo que resultará (*VS* 320⁶⁶⁵). Y no es posible, como sabemos, renunciar a este ejercicio. Contra KANT, “la finitud de la vida impide cualquier dejación [por consideración a los otros, por su posible universalidad] en la consecución de nuestras metas” (*AM* 285; *Mp* 95). La causa de la muerte no fue el pecado, como afirma la doctrina cristiana, sino al revés (*AM* 285): la realidad de que “un ser con un tiempo de vida finito tiene deseos infinitos” (*LW* 71-2). Cuando san Juan exhorta a los fieles cristianos a mantenerse alerta porque al demonio “le queda poco tiempo”, Blumenberg ve aquí la esencia de “lo diabólico”: “un concentrado de las técnicas y artificios para ganar tiempo, para tener más del mundo. La formulación abstracta dice así: el mundo cuesta tiempo” (*LW* 73).

En este sentido, es inevitable “pecar”, como es inevitable sobrevivir⁶⁶⁶. De ahí que los campos de la tecnología –del poder por antonomasia del hombre– y de la ética sean ajenos

⁶⁶¹ “Todo pecado es un pecado de impaciencia”, dice L. POLO. Al margen de la intención con que lo dijera este autor, encaja bien en la visión de Blumenberg: el hombre como “ser que vacila” no puede disponer, sin embargo, de todo el tiempo que necesita para “vacilar”, de modo que siempre actúa precipitadamente.

⁶⁶² “Espectador – *De la ventaja, proporcionada por el mito de la culpa, de poder ser culpable*”.

⁶⁶³ Para JONAS también, el peligro no está principalmente en el holocausto nuclear, sino en el desarrollo mismo del capitalismo, del “demasiado” –que puede llevar también a usar de la guerra atómica para conseguirlo– (1976: 96).

⁶⁶⁴ “Das überschießende Leben - Die Überdehnung des Lebens – *Der Untergang der Welt am Leben*”.

⁶⁶⁵ “Der verschärfte Blick ins All – *Nachdenklichkeit als Bedenklichkeit*”.

⁶⁶⁶ “Los beneficiarios de todas las atrocidades que han acontecido en la historia somos todos los vivientes, simplemente porque descendemos de los supervivientes, que probablemente han sido los más fuertes, lo más precavidos, los «culpables», y de cuya capacidad para sobrevivir somos beneficiarios sus descendientes. En la pregunta por el fundamento del ser está implícita la culpa cuando cada uno es el eslabón final de una «evolución». Al «orden del mundo» no le gusta vernos favorecidos como progenie de los inocentes. Quien está aquí, se lo debe a aquellos que permanecieron cuando los otros no lo lograron” (*EmS* 67-8).

entre sí: ninguna ley moral puede evitar que el hombre haga lo que pueda (VS 215⁶⁶⁷) –cosa que es también un elemento importante de esa autonomía del mundo científico (dG 160; GEHLEN 1980: 369)–: “No debemos hacer todo lo que podemos. –No, no *debemos*. –¿Pero? –Pero lo *haremos*. –Y ¿por qué? –Porque no soportamos la más mínima duda de *si* realmente *podemos*” (EmS 33⁶⁶⁸). Cuando la naturaleza quiere evitar algo, no lo prohíbe, sino que lo hace imposible (AM 678).

Esto no significa que Blumenberg justifique cualquier comportamiento. Critica tanto el puro poder de la tecnificación, como el esteticismo existencialista: el individuo ha de recortar sus pretensiones de libertad según la medida de la comunidad, que es la que nos posibilita la vida (*phE*)⁶⁶⁹. Lógicamente, éste ha de ser el máximo valor a defender si la satisfacción de cualquier otro deseo lo tiene como condición de posibilidad. La mayor obligación moral radica en el hecho de seguir existiendo (cf *BiG* 195-6)⁶⁷⁰. Esto se muestra en que, con GEHLEN, buena parte de los valores morales –para GEHLEN, todos– pueden reducirse a “garantizar la seguridad e inmutabilidad de las relaciones sobre una base de confianza mutua” (GEHLEN 1993: 38), esto es, a preservar la existencia por medio de la inserción en una sociedad, en la línea de FREUD⁶⁷¹. Cuando decimos que algo tiene “valor en sí mismo”, queremos decir, según GEHLEN, que tiene valor para la existencia (*Selbstwert im Dasein*, GEHLEN 1956: 19; cf *oD* 5; *H* 812).

Sin embargo, el antinaturalismo de Blumenberg le impide ver la emergencia de la moral como un escalón del desarrollo evolutivo (*dem* 19). Esto significa –y volvemos a la cuestión

⁶⁶⁷ “Raumlust - Vor dem Abheben – *Flußaufwärts wie die Lachse zur Leichzeit*”.

⁶⁶⁸ “Todo sobre futurología. Un soliloquio”

⁶⁶⁹ Tanto RIGOTTI (1999: 49) como STEP (1990: 636) opinan que las tesis por así decir “egoístas” sobre lo que llamo la “estructura pecaminosa” de la situación retórica, suponen una evolución (¿o habría que decir involución?) respecto al artículo “*Ist eine philosophische Ethik gegenwärtig möglich?*”, en el que Blumenberg se mostraba optimista ante la posibilidad de encontrar principios fundamentales para la ética. Sin embargo, me parece que hay suficientes testimonios en la obra de Blumenberg para pensar que la cuestión es más compleja: más que de evolución, hay que pensar en una tensión entre el respeto a los demás y la consecución de las propias metas, que sería una manifestación de esa tensión universal que está presente en toda la visión de la realidad de Blumenberg. La prueba es que también hay autores, como SCHAFFER, que echan en falta en Blumenberg una crítica social decidida (1988: 332).

⁶⁷⁰ En todo este tema me parece que sale al paso de la tesis de JONAS de que es preciso una reflexión ética que ponga coto al poder tecnológico (1976: 81). Está de acuerdo con JONAS en que, en una época tan peligrosa como la nuestra, el mandato moral más perentorio es seguir existiendo (1981: 81), pero, según me parece, considera inevitable poner en peligro al hombre, debido a que éste es el animal que arriesga. Y no sólo como individuo –lo cual podría hacerle coincidir con JONAS, para quien la obligación de existir tiene como sujeto principal a la Humanidad en su conjunto–, sino que es propio del hombre ponerse en peligro como especie, tal y como hace también –es el principio de entropía– la misma Naturaleza.

⁶⁷¹ “En suma, se puede aceptar que toda coerción interna, ejercida durante la evolución del hombre, fue, al principio, es decir, en el origen de la historia humana, únicamente una coerción externa. Los seres humanos que actualmente llegan al mundo ya traen incorporada en su organización hereditaria una disposición parcial a convertir instintos egoístas en sociales, mecanismo que entra en juego ante leves estímulos exteriores”, en: “La guerra y la muerte”, en *Psicoanálisis aplicado*, p. 289, en *Obras completas*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires 1943; *Psicología de las masas y análisis del Yo*, p. 81, en *Obras completas*, Biblioteca nueva, Madrid 1924.

del pecado— que la vida moral del hombre se mueve —como todo en él— en el espacio abierto por la confrontación de dos obligaciones morales: por un lado, lo que *debe* hacer, su existencia en el marco de la mortalidad, el *Mußzeit*, con el imperativo de la preservación de la vida, también la de los otros. Por otro lado, lo que *puede* hacer, el deseo de una vida infinita, el *Kannzeit*, con el imperativo de formarse una comprensión de sí a toda costa; el hombre es el “animal que arriesga”, incluida la vida de los demás, como muestran los motivos del asesinato por dinero (*Lt* 54⁶⁷²) o por aburrimiento (*Lt* 59⁶⁷³), o el riesgo de la propia vida por un ideal sin el que cual se piensa que la vida no merece la pena ser vivida. Ésta es la estructura de todo pecado, el “pecado original”: sólo la más fuerte de todas las tentaciones, la de ser como dioses —es decir, la de estar abierto para serlo todo (*sT* 3)—, “pudo sobrepasar el saber de lo significaba morir; para ello debía contener la esperanza de hacer del tiempo del mundo el propio tiempo. La única rivalidad de prohibición y tentación pensable es ésta: el saber de la diferencia del tiempo del mundo y del tiempo de la vida por una parte, la oferta de su definitiva identidad por otra” (*LW* 75), *Mußzeit* y *Kannzeit*.

Volviendo a la cuestión de la evidencia precaria de lo práctico, hay que mostrar qué tipo de verdad se da en este ámbito. Si bien es cierto que la teoría “se ha idealizado a sí misma como la necesidad de proporcionarle fundamento a la vida, sin embargo lo propio de la vida es no necesitar de un fundamento”, como muestra la resistencia mostrada por los prisioneros de la caverna a ser adoctrinados (*H* 150-1). Una pretensión de conocimiento práctico de tipo “metafísico”, es decir, “la propuesta de una destrucción «crítica» y de la consiguiente «fundación definitiva»”, impondría “unas obligaciones (...) de probar que no dejarían espacio para aquello que se pretende obtener con este proceso: el movimiento racional de la existencia” (*LT* 47). La tradición iniciada por SÓCRATES, que —en palabras de CICERÓN— baja la filosofía del cielo para meterla en las casas (*SdP* 14), quería “mantener el poder en el horizonte del conocimiento” (*LT* 13). Sin embargo, hacer de la virtud un saber significaba volver a sacar la filosofía de las casas, y exponerse con ello a la ridiculez de una teoría que no sabía “apañárselas” en lo práctico (*SdP* 14 y ss; *LdT* 16): como se ve de nuevo en la burla que levanta en la cueva el filósofo recién regresado, “que ya no está a la altura de los criterios del torneo que vigen en las cuevas: arreglárselas con poca luz” (*H* 87).

Así, el principio de razón insuficiente no es irracional, sino que responde a la racionalidad peculiar de la vida: “no ha de confundirse con un postulado de renuncia a los fundamen-

⁶⁷² “Grenzfälle...: *Zeitopfer, Zeitdiebstahl, Zeitraub*”.

⁶⁷³ “Grenzfälle...: «*Die Langeweile*» – ein Drama”.

tos (...). Está fundado, pero no regulado extensa ni metódicamente” (AAR 103-4). La praxis, con HUSSERL, “no es un recurso que la teoría tiene en depósito” (LT 33), sino que es ella misma teoría: “veo en ella”, dice Blumenberg, “un tipo auténtico de razonabilidad, el apaño razonable con la provisionalidad de la razón” (AAR 130). En nuestros días, la ciencia reclama para sí también el ámbito de la vida social, y sólo más o menos condescendentemente la “ocasional aplicabilidad” (AAR 33) del principio de razón insuficiente, cosa que Blumenberg considera “irresponsable”. Un modelo de decisión racional de tipo científico, con su exigencia de rigor absoluto y un tiempo infinito por delante, infringe el presupuesto retórico existencial de la necesidad de actuar; su carácter absolutista se muestra en que la lentitud con que, por ejemplo, se modifica un determinado aspecto del código penal, no tiene en cuenta que, entre tanto, puede estar muriendo gente. En la esfera de fundación de la praxis vital “lo insuficiente [*das Unzureichende*] puede ser más racional que insistir sobre un procedimiento «científico»” (AAR 125)⁶⁷⁴.

Frente a la “probabilidad (*wahrscheinlich*)” de las afirmaciones científicas, lo que tiene “validez práctica” es la “credibilidad (*gläubwürdig*)” o “verosimilitud [*dem Wahren ähnlich*]” (AAR 129; PM 91)⁶⁷⁵. El hombre “soporta” (Aus 98) un conocimiento insuficiente para la acción, el uso de metáforas, porque no tiene otro, y no puede entregar ese ámbito humano al poder de la sinrazón (AM 437, 19). Es por lo que “hace la vista gorda” con “las contradicciones existentes en demostraciones que no demuestran nada” (BiG 19)⁶⁷⁶.

El conocimiento humano tendría constitutivamente las características que DESCARTES atribuyó al conocimiento moral en su estado provisorio⁶⁷⁷ –mientras no se ha llevado a cabo la culminación de su programa–, y que expresó con la metáfora del viajero extraviado en un bosque. En la desorientación hay que decidirse arbitrariamente por seguir una dirección, porque sólo hay una cosa clara: que todos los bosques se acaban (SuB 18). Ésta es la racionalidad de la situación humana para Blumenberg –en la que, sin embargo, siempre se

⁶⁷⁴ Y, sin embargo –de nuevo una aplicación del método de la contradicción de Blumenberg– también la técnica ayuda a solventar la situación retórica de la falta de tiempo (LW 27); como hemos dicho, es una sutura entre el tiempo de la vida y el tiempo del mundo. Un rasgo de la técnica, frente a la irreversibilidad –*kayrós*– del tiempo vital, es que instaura un mundo donde cualquier acción puede repetirse, con lo que podemos tomar parte donde normalmente no podríamos (MEYER 1990: 213 y ss.). Esto tiene que ver con que en nuestra época técnica esté tan ausente de la sociedad el pensamiento de la muerte.

⁶⁷⁵ Como dice GEHLEN hablando de la praxis, “la experiencia, fundamentalmente irracional, acientífica (...), tiene su verdad, que es la *certeza*”, que se basa en realidades que, como decíamos, “automatizan” al hombre: “la tradición, el instinto, la costumbre o las convicciones” (1980: 358), o lo que aparece en los mitos como “revelación” (H 318); de este tipo es la certeza, “no fundamentable”, de la muerte (GEHLEN 1980: 365).

⁶⁷⁶ “Fuerza demostrativa”.

⁶⁷⁷ DESCARTES, *Discurso del método*, III 22.

estaría dentro del bosque—: la única justificación para elegir una dirección antes que otra es la necesidad de actuar (cf *GIF* 80).

“TOMARSE TIEMPO”

El otro aspecto que hace “irracional” el saber vital desde el punto de vista de la teoría, es esa característica de la retórica —que lo es de la vida, como ya vio san AGUSTÍN (VILLWOCK 1985: 86)— de no llegar nunca hasta el final para no destapar la contingencia: se vive dando un rodeo.

Como sabemos, la dilación retórica de la respuesta es el otro aspecto de la situación retórica (cf *AAR* 113); el “rigor de las prescripciones formales” (*AAR* 113) exigido por los cánones retóricos queda así “ontologizado”. Sabemos que esta dilación puede venir exigida tanto por la necesidad de “comprensión [*Verständnis*]” (*AAR* 124) —esto es, de ganarse una certeza en la falta de evidencia—, como por la de “ganar tiempo” cuando las consecuencias perjudiciales de una acción aconsejan no realizarla (*WbS* 137).

En el primer caso, sólo el hombre rico, que puede decir: “aquí lo que hay que hacer es...”, o “esto es así, y punto”, puede exigir al hombre pobre que “se deje de retóricas”. Desde este punto de vista, Blumenberg está de acuerdo con la objeción de irracionalidad de HUSSERL a la técnica, ya que todo el proceso de tecnificación puede entenderse desde el objetivo de “condensar procesos”, de “ahorrar tiempo” (*AAR* 121), en vez de “perderlo” con retóricas. En la medida en que la creciente complejidad de la sociedad tecnificada representa en nuestros días una nueva inundación de estímulos —“una desproporción entre la aceleración de procesos y la posibilidad de controlarlos, de intervenir en las decisiones y de coordinarlos en una visión de conjunto con otros procesos”—, se hace necesario “andarse con retóricas”: la creación de “instituciones” para controlarla, como por ejemplo la “toma de aliento institucionalizada” (*AAR* 122) de las largas disgresiones retóricas en el ámbito de la decisión pública, sería lo racional en la vida humana: “minuciosidad, fantasía procedimental, ritualización, ponen en duda que la línea más corta entre dos puntos sea también el camino humano entre ellos” (*AAR* 122; *GIF* 122).

Considerada desde este punto de vista, la cultura, de la que es un lugar común decir que es un “lujo”, aparece como un “lujo necesario”. La profusión de formas simbólicas y de productos culturales es, más que expresión de una superabundancia creadora, de un andar a tientas en la indeterminación (*VS* 376⁶⁷⁸), en la que el hombre ha de *probar*(se en) “todo

⁶⁷⁸ “Rückblick und Rückkehr – Die sokratische Abwendung vom Himmel - Fortgesetzt”.

lujo” de instrumentos. La definición de cultura como “incremento de la variedad de formas por medio de procesos de disolución de lo dado naturalmente” (eF) –un ejemplo de lo cual es la cría de animales y plantas– recoge ese carácter de digresión, que hace decir a ALSBERG que el desarrollo cultural no es lineal, sino con vueltas y revueltas (1922: 450)⁶⁷⁹. El hombre es un “animal lujoso (*luxurierendes Wesen*)” de modo estructural, un “ser que vive del exceso para el exceso, también allí donde carece de lo más necesario”⁶⁸⁰ (BiG 17⁶⁸¹).

En el segundo caso –la demora en llegar a la realidad– la retórica sería “irracional” porque, como hemos visto, no da respuestas que expliquen nada. El uso “irracional” de la metáfora tiene sentido porque ésta “no sustituye la teoría (...) sino que la hace superflua” (H 168)⁶⁸². La metáfora no dice lo que algo es, sino que entretiene; el mundo de la cueva –lugar de las sombras, es decir, de los símbolos (H 164 y ss.)– está determinado, como sabemos, por la *mediación*, por la ausencia de una experiencia de trato inmediato con la realidad (H 149, 278). Los que se quedan en las cavernas e inventan las historias conocen el mundo exterior sólo “de oídas”, por lo que les cuentan los cazadores que vuelven de sus correrías por la realidad.

También en este sentido somos el animal que puede “darse el lujo” de hacer “como si la realidad no tuviera ningún poder sobre nosotros” (Lt 117), de tener tiempo para el poder y no sólo para el tener-que (LW 291): tiempo de –como dijimos– dormir profundamente, “celebrar una fiesta” o contar historias. La narración es la desconexión de la lucha por la supervivencia, de la “ley del más fuerte” a favor “del más listo” o, mejor, “del más imaginativo”: del triunfo del lujo sobre la necesidad de supervivencia. En la caverna los más débiles, amparados a la sombra de las madres, hacen valer su derecho a la vida frente a los fuertes inventando *historias* y desarrollando todo el sistema de rituales, cultos, magia, mitos. La caverna permite el surgimiento de lo superficial, que como tal “vino a ser el producto más extraño de la vida en el mundo”, pero que, sin embargo, “supo convertirse en una necesidad [*Bedürfnis*]” (H 30): los débiles “no protegían la vida, pero aprendieron a darle todo lo que la hacía digna

⁶⁷⁹ Aunque postula a la vez un progreso cultural, cuya máxima manifestación es la cultura occidental.

⁶⁸⁰ Por ejemplo, la *moda* –de la que es taller y medio la ciudad: símbolo del lujo, de lo superfluo, en la que “hay de todo”, en la que la automatización hace desaparecer el trabajo físico– no es un fenómeno irrelevante: esa afirmación de la propia personalidad es la de una comprensión de sí (BiG 216).

⁶⁸¹ “Palabras del mundo de la vida. El retorno de los «materiales de lastre»”.

⁶⁸² Para GEHLEN, en el ámbito del saber vital, “la elaboración normal de las perturbaciones no consiste en una investigación acerca de las fuentes de esa perturbación, sino en un *shock*” (1980: 360): se evita el fuego, mas que examinar por qué quema.

de ser vivida” (*H* 29). La mayor manifestación de esto es “lo estético” (*GzB* 23⁶⁸³), que puede entenderse como la culminación de la retórica en tanto que “arte de la apariencia”.

Otra manifestación “lujosa” es, por ejemplo, el conjunto de elementos de la educación que “no sirven para nada”, que no resisten una “crítica racional” –por ejemplo, la enseñanza del latín–, pero que hacen la vida más humana (*BiG* 17). En este sentido hay que entender los *buenos modales*, para Blumenberg –como ya vimos– una de las cosas que hacemos para no llegar a la realidad (*VPh* 83 y ss.⁶⁸⁴; *BiG* 215 y ss.⁶⁸⁵; *EmS* 28⁶⁸⁶).

Una forma por excelencia del juego de preguntas y respuestas que no responden nada, es el de la retórica bajo el disfraz de filosofía, es decir, cuando ésta toma parte “en los variados esfuerzos del hombre para llenar o interrumpir el terrible silencio de los espacios infinitos” (*PVA* 309; *WW* 69-74). Esta filosofía está siempre “a punto de llegar” a su meta de dar una respuesta total a las preguntas fundamentales (*Lt* 86-7⁶⁸⁷), lo cual significa que nunca llega a darla (*Lt* 90); es decir, está siempre retrasando sus funerales (COMETA 1987: 9). El trabajo *infinito* de la fenomenología es su paradigma, o también el proyecto ontológico de HEIDEGGER. Éste sería, con palabras de LÖWITH, un “pequeño mago” (*VPh* 54) que, con sus palabras mágicas, nos hace vislumbrar el Ser, para hacerlo desaparecer luego en el aire antes de haberlo enseñado (*GIF* 92-3; *LW* 9). El filósofo es un “ilusionista”, alguien que trabaja con apariencias –material de la retórica– que nos entretienen y de las que luego no queda nada⁶⁸⁸. El consejo wittgensteniano del final del *Tractatus* no fue respetado ni siquiera por él mismo –aunque su etapa de los juegos del lenguaje no es seguir haciendo filosofía en ese sentido prohibido, sino mostrar formalmente la misma función de la filosofía: decir sin decir (*VPh* 197⁶⁸⁹).

⁶⁸³ “«Mon Faust» in Erfurt”.

⁶⁸⁴ “Ein Bienenstich”. Blumenberg relata aquí una anécdota muy divertida sobre HEIDEGGER. Dando un paseo le picó una avispa. Para romper la tensión, su acompañante dijo algo de compromiso. HEIDEGGER se enfadó y le contestó *maleducadamente* que, si no se le ocurría nada mejor, hiciera el favor de callarse. Para Blumenberg, esta anécdota compendia la filosofía de HEIDEGGER. Éste quiere una explicación de algo que no la tiene, como es el hecho casual de la picadura de una avispa: busca la “razón suficiente”. Si no la hay, entonces hay que callarse, mientras que la retórica hace al contrario, porque al hablar, aunque no explique nada –diciendo, por ejemplo, “son cosas que pasan”– da una *apariencia* de explicación, *parece que* el suceso se inserta en una trama de sentido.

⁶⁸⁵ “Urbanidad”.

⁶⁸⁶ “La obsesión del fin del mundo – *Si está permitido decir: «¡Tengo miedo!»*”.

⁶⁸⁷ “Arthur Schnitzler: *Schnitzlers Philosoph*”.

⁶⁸⁸ En uno de sus artículos sin duda más logrados, Blumenberg compara el Ser de HEIDEGGER al objeto central de una película de HITCHCOCK: el “MacGuffin”. Éste es buscado por los personajes durante toda la trama, aunque éstos sólo tienen una vaguísima idea de en qué puede consistir, y al final nos quedamos sin saber lo que era. Así HEIDEGGER prepara, con la analítica del Dasein, la expedición al Ser, para tener que interrumpirla por “causas de fuerza mayor”: “en el camino hubo demoras”. No podía ser de otro modo, ya que “el demorarse se ha acreditado como el sentido del camino” (*EmS* 127; *VPh* 23).

⁶⁸⁹ “Das Schweigen, um Philosoph zu bleiben”.

En este contexto, un saber de la “verdad desnuda” –como hemos indicado más arriba– no se aviene con la racionalidad propia del “animal que se viste”, que se oculta en la cueva, etc.

Con una metáfora de origen teológico, dice Blumenberg que el aspecto en el que el hombre es más imagen de Dios, es la resistencia a ser transparente para la mirada ajena: como “*ens absconditum*” (*Mp*); la época del “Dios oculto” de la teología es seguida por la del “hombre oculto” de la antropología (*Leg* 119). Blumenberg cita a GRACIÁN en *El Crítico*: el libro del corazón humano es mucho más difícil de leer que el del mundo (*Leg* 117; *H* 452 y ss.).

El hombre evita la cruda relación con los otros (*Leg* 119), y consigo mismo (*BiG* 211⁶⁹⁰) –dormir en la cueva hace invisible también ante sí mismo, y la caverna acústica de la ciudad evita el silencio de quedarse a solas–; la virtud más cara para Blumenberg, en este sentido, es la “discreción⁶⁹¹” (*Fb*). La “verdad desnuda” es inhumana⁶⁹². Por tanto, se revelaría inhumana la pretensión de los moralistas de “la verdad por encima de todo” –manifestación de esa tendencia contraria a la vida de la razón teórica cuando se aplica a lo práctico–, que podría terminar exigiendo pagar con la propia vida (*Lich* 15; *Räp* 9⁶⁹³).

La afamada “racionalidad” de la teoría se revela, paradójicamente, como “pura impulsividad” (*AM* 106) –si recordamos lo dicho de que la aparición de la conciencia significa la interrupción del circuito directo de estímulo y respuesta–, esto es, como irracionalidad para una vida cuyo sentido es “retrasar su ya-no-ser” (*AM* 106), ya que “solamente el camino más cor-

⁶⁹⁰ “Intransparencia”.

⁶⁹¹ El retraimiento era una peculiaridad notoria del carácter de Blumenberg; él mismo se consideraba “el más intratable de los miembros del departamento” de Filosofía en la Universidad de Münster (carta a Fernando INCIARTE, 28.10.85, inédita). Cuando refiere que había rellenado el cuestionario para el FAZ, preparado por Marcel PROUST (en la bibliografía, *Fb*), un poco “contentillo”, SOMMER interpreta que lo dijo para que se viera que de otro modo no hubiera aceptado unas preguntas sobre su persona (1998: 81). En general, como dice FELLMANN (“Ein Denker, kein Dichter”), el ambiente que rodeó a Blumenberg fue más bien misterioso. Como me relató P. BEHRENBURG, denegó a David ADAMS, en un determinado momento, el permiso para publicar en inglés varios artículos, entre ellos el de “*Parteibeitrag*” (luego publicado en *Die Verführbarkeit des Philosophen*, 75-9), porque en él aparece el dato biográfico de dónde se escondió durante la persecución nazi. Conseguir una foto suya se ha convertido, también, en todo un reto.

⁶⁹² Siguiendo con la anécdota sobre la picadura de avispa de HEIDEGGER, los buenos modales cubrirían la contingencia, desde este punto de vista, “tapando” la desnudez momentánea a que queda expuesto el otro en esa situación; serían expresión de humanidad, mientras que los malos modales de HEIDEGGER lo serían de una filosofía absolutista.

Al mismo tiempo, cumplirían también la función de resolver la “perplejidad de ver a alguien desvalido por un momento” (*VPh* 84). En este sentido, también es inhumana por parte de alguien “desnudar” su intimidad ante el otro, poniéndole en el compromiso de tener que decir algo a la altura de las circunstancias, cuando dar un buen consejo–debido a que lo que tiene que ver con la felicidad de cada uno es incommunicable– es imposible; por tanto, empujándole a decir lo único que se puede decir: una vaciedad (*Ems* 28: “*Si está permitido decir: «¡Tengo miedo!»*”).

Por otra parte, la verdad que desnuda es manifestación del carácter de la conciencia de no poder pensar su límite, en el sentido de que no se detiene ante el hecho, sino que busca lo que hay detrás; como dijimos, con LICHTENBERG, va contra la esencia del entendimiento la “sumisión de la razón a algo escrito o dicho” (*Leg* 204)

⁶⁹³ “Wenn die Wahrheit automatisiert wird”.

to obtiene el sello de la razón y, con arreglo a una lógica estricta, a lo largo y alrededor de él todo es superfluo a derecha e izquierda, algo acerca de lo cual tan difícil resulta plantearse la cuestión de su derecho a la existencia” (*dS* 116⁶⁹⁴).

La tendencia de la razón a la unidad, que es el motor de la categorización de la realidad que da lugar a los conceptos, es, como hemos indicado ya, “testimonio de su pobreza” (*eF*; *VPh* 37⁶⁹⁵; *H* 36), esto es, de su incapacidad para hacerse cargo de la abundancia de lo que existe (*BiG* 12⁶⁹⁶; *Jh*). Esto también se extiende a la abundancia de posibilidades que es la vida humana, lo cual explica ese “creciente hastío por la ciencia” (*dS* 60⁶⁹⁷) que se registra en nuestra época, y que no puede deberse sólo a los problemas de tipo técnico que origina, ya que éstos son solucionables técnicamente, es decir, con “más” ciencia. Con NIETZSCHE, el conocimiento científico no tiene fuerza transformadora (*VS* 525⁶⁹⁸), no puede “ofrecer una auténtica fuerza motivadora de decisiones fundamentales, así como tampoco certezas obligantes, de validez general” (GEHLEN 1980: 369-70).

La retórica tiene que ver más “con expectativas que con hechos” (*AAR* 128-9), que es justo el objeto de la ciencia. Mientras que las primeras tienen que ver con la significatividad, los segundos se explican por su contrario, la causalidad que establece legalidades entre hechos (*WbW* 48), que es la razón de la “tendencia endógena al determinismo” (*AAR* 127) de la ciencia –esto es, de la fisicalización como meta de todas las ciencias naturales–. La ciencia busca dar una definición del hombre (*eF*); de ahí que tenga preferencia –“totalmente al margen de los resultados empíricos”– por teorías como el darwinismo (*AAR* 127), o el psicoanálisis, cuando quiere dar razón del ser humano. La química y la física son la versión moderna del mandato de Delfos cuando éste se entiende como intimación a conocer al hombre como inserto en el orden natural. La comprensión de sí ganada de este modo es posible –como hemos visto, el ser de posibilidades puede apropiarse de una posibilidad “imposible”, es decir, “invivable”–, pero no sin fisuras, porque va contra la misma “naturaleza” del ser de posibilidades. Para Blumenberg, el intento más cercano en esta línea, el psicoanálisis de FREUD –para quien todo se reduce a fenómenos químicos (*Räp* 19; *Lt* 156⁶⁹⁹; *VPh* 176⁷⁰⁰)–,

⁶⁹⁴ “Rodeos”.

⁶⁹⁵ “Dies ist in Wirklichkeit nur jenes”.

⁶⁹⁶ “Anámnesis cazada sutilmente”.

⁶⁹⁷ “Lo quizá perdido – *Hastío de saber*”.

⁶⁹⁸ “Im Zentrum der Vernunft – *Darf man für die Wahrheit sterben?*”.

⁶⁹⁹ “Thomas Mann 1945 – *Kein Tod am Lake Mohonk*”.

⁷⁰⁰ “FREUD-Facetten: *Rauch und Rührung*”

muestra con su fracaso⁷⁰¹ que la comprensión de sí mantiene una distancia constitutiva de los enunciados científicos, en la medida en que estos no cuentan con la libertad del hombre.

La *libertad* la entiende Blumenberg –a la manera de ALSBERG, para quien coincide con la *Körperausschaltung* (1922: 185)– como desligamiento: es la misma apertura a la posibilidad del ser de posibilidades, y crece con la delegación (cf *GzB* 23); esto es, se trata de lo que uno le gana al absolutismo –de la realidad (cf *PdM* 221-2), al teológico, etc.– Este concepto no está, por tanto, en el “plano más alto de la espiritualidad” (*GzB* 23⁷⁰²), como la entiende el hombre rico. Blumenberg la caracteriza en oposición al acto de fe –“la metáfora del *oído* indica los límites o, incluso, la negación de la libertad” (*LaM* 443)–, que contiene “siempre un momento de sometimiento incondicionado, carente de cualquier apoyo en el conocimiento del mundo” (*Marg* 136)⁷⁰³ y, que como hemos dicho, va contra la esencia del entendimiento. Por tanto, frente al absolutismo científico cabe una reposición del imperativo kantiano en términos de autoconservación: en un artículo escrito en plena crisis moral de postguerra (HUNDECK 1999: 82), con el absolutismo estatal nazi a las espaldas, la moral consistiría en “la autodefensa de la libertad por medio de la ley” (*phE* 176).

Esto significa que no hay un concepto universal de *felicidad*; allí donde se propugne –como en la Ilustración–, estamos para Blumenberg a las puertas del totalitarismo (*LdN* 98; *dS* 181⁷⁰⁴; *VS* 187, 76; *BiG* 72), como muestra, por ejemplo, el terror desatado por la Revolución francesa en nombre de la Razón (*H* 527), que era la meta del proyecto cartesiano de derivar la moral a partir de la física (*H* 527). Cada cual tiene su felicidad; esto significa que su consecución sólo se logra dando un rodeo (*Lt* 15 y ss.⁷⁰⁵), porque si fuera objetivamente evidente, lo sería para todos. La felicidad “es cosa de «retórica»”, dice Blumenberg, “no de «cualidad» teórica” (*VS* 337); es decir, que no hay una representación objetiva de lo que hace feliz a la vida, sino que hay que persuadirla –en el sentido de que hemos hablado– de que es una u otra: “La vida es capaz de felicidad: eso es mucho, pero eso es todo” (*VS* 337). Esto es compatible, como sabemos, con la exigencia de una cierta aprobación por parte de

⁷⁰¹ Otra causa importante del fracaso del psicoanálisis es la cuestión del tiempo: al psicoanalista le “falta tiempo” para llevar a cabo su terapia, porque tanto él como el paciente se mueren antes (*EmS* 164; *NuW* 34 y ss.; *VPh* 18). De igual modo, la evolución lleva razón al decir, contra ARISTÓTELES, que de un hombre no sale un hombre, pero no la tiene al querer derivar de ahí implicaciones de tipo moral, político, social, etc.: el cambio sucede en una medida de tiempo tan larga, que en realidad no nos afecta: “su tiempo no es nuestro tiempo” (*LW* 263).

⁷⁰² “«Mon Faust» in Erfurt”.

⁷⁰³ Para Blumenberg, ésta es la fe de Abraham (*Mp* 111 y ss.) según es vista por TERTULIANO, para quien el acto de fe es un sacrificio del intelecto análogo al martirio (*H* 332). Esta noción de fe la obtiene de BULTMANN, que habla de una fe *kerygmática*, es decir, que es ajena al acontecer de la Historia; por tanto, una fe gnóstica (*Marg* 136). Es también el tipo de relación con el Ser que HEIDEGGER propone tras la *Kehre*: “escuchar” al Ser.

⁷⁰⁴ “La inquietud de la existencia – *Cuando la inquietud es objetiva*”.

los otros (*BiG* 69⁷⁰⁶), pero lo que no tiene sentido para Blumenberg es la figura del filósofo que vuelve a la cueva para enseñar a los prisioneros dónde está la libertad y la felicidad; cabe aprender –como dijimos– de la propia experiencia, pero no sirve de nada “la invención exclusivamente humana” (*H* 147) del que se dedica profesionalmente a enseñar, puesto que “no podemos aprender nada” (*AM* 436)⁷⁰⁷.

En definitiva, la desvinculación de los enunciados científicos a la hora de formarse una concepción de sí propuesta por Blumenberg, puede entenderse como un desarrollo del intento kantiano de recuperar como presupuesto de la razón práctica lo que fue negado en la teórica. Esa distancia significa, por una parte, que el hombre ha de conformarse con la provisionalidad de los resultados de las ciencias positivas y sociales, ya que no puede esperar hasta que se dé una respuesta definitiva (*AAR* 126). Por otra, que ante el significado incompatible con la praxis de las tesis científicas sobre el hombre –por ejemplo, la negación de la libertad a favor del determinismo genético o social–, la praxis “axiomatiza como postulado aquello que aparece como las grandes *chances*” (*AAR* 128) del ser de posibilidades. Por esta razón, “hacemos «como si» [*«als ob»*] supiéramos que los esfuerzos de este tipo a favor del hombre no son vanos, ni quedan refutados por la ciencia” (*AAR* 128). La retórica es, desde este punto de vista, “el arte de persuadir a no tomar en consideración” la teoría “allá donde sea insoportable para la praxis” (*AAR* 128; *WbM* 14), recurriendo a la estrategia de hacer hincapié en “el carácter provisional de cualquier enunciado científico” (*AAR* 126). Se trata de “olvidar” lo que la ciencia nos dice (*Pa*). No se trata de cinismo ni de existencialismo (*AAR* 126), sino de que la ciencia, al tratar de hechos, no sabe qué puede dar de sí el hombre⁷⁰⁸ (*BiG* 107⁷⁰⁹).

Como hemos indicado (230), la razón absolutista no sólo se dirige contra el ámbito del sentido de la vida, sino también contra la racionalidad misma de la vida, que es la preservación de sí misma, y en general contra la existencia; por ejemplo, una consideración “científica” del hombre como la del evolucionismo sirve de base a la “limpieza racial” del nazismo (*Ns* 1336; *WW* 74). Considerar “irracional” el uso de metáforas, desde este punto de vista,

⁷⁰⁵ “Eigensinn des Glücks, Umständlichkeit des Verstands”.

⁷⁰⁶ “El juicio de gusto”.

⁷⁰⁷ Este es uno de los inconvenientes de “este sistema de amparo ante la barbarie llamada cultura”: “que cada camino es, como rodeo, el resultado de una «opinión» o de las afinidades con una opinión”, que conlleva el “riesgo” de “la inconciliabilidad del pluralismo de visiones del mundo”. Para Blumenberg, sin embargo, es un riesgo “suficientemente fundado” (*dS* 117).

⁷⁰⁸ Este punto está magistralmente tratado en la película *Gátaca*.

⁷⁰⁹ “Circulación”.

tiene que ver en el fondo con esto, ya que la metáfora surge en el trato corporal con el mundo.

La tendencia a la unidad de la razón –formulable en la única frase conservada del filósofo MUSAIOS: “«Todo procede del uno, y todo volverá al uno»” (*BiG* 194⁷¹⁰)– encuentra su expresión lograda en las teorías científicas del *big-bang*, donde el universo material –incluido el hombre– se reduce a ser una una pequeña vibración entre dos unidades. El cielo estrellado es, en palabras de FEUERBACH, “un derroche” que no tiene sentido (*dG* 104, 395).

Esta enemistad con la existencia –ahora con la humana– se ve de modo plástico en la técnica. Si el *terminus a quo* del proceso de tecnificación fue el cosmos del absolutismo teológico, su *terminus ad quem* es la liberación de lo orgánico –tanto de la materia prima como del mismo hombre–, que para la técnica es como una “peculiar inercia” (*NdN* 63; *NuT* 467); también ALSBERG afirma que la misma lógica de la “desconexión del cuerpo (*Körperausschaltung*)”, que constituye el principio de hominización, lleva progresivamente al carácter superfluo del hombre para la cultura (ALSBERG 1922: 123).

La relación de la técnica con el ámbito de la sexualidad tiene una especial significación en este punto, ya que sabemos que ésta condensa, para Blumenberg, el carácter del hombre como ser-en-el-mundo. Es sintomático, por tanto, que el sueño del químico BOLTZMANN fuera hacer superflua en la fecundación el papel del hombre (*eF*; *BiG* 107); si tenemos en cuenta, como hemos visto, que en la relación sexual para Blumenberg comparece modélicamente la otra persona, la resolución del acto sexual en química es inhumana en sentido estricto –y también en el habitual–⁷¹¹.

La política del hombre pobre

La exposición de las ideas políticas de Blumenberg puede servir para completar la exposición del principio de razón insuficiente, tras haber visto sus implicaciones morales. Éstas se derivan, prácticamente sin más, de lo que llevamos dicho hasta el momento; para Blumenberg, las categorías antropológicas y políticas “son intercambiables”: “Todo lo político es una realidad derivada, y sus categorías también lo son” (*EmS* 118⁷¹²), derivada de “la capacidad moral, perpleja e intranquila, del individuo” (*RS* 427). Podemos decir que considerar la situación política del hombre es aplicar a la situación retórica una lente de aumento.

⁷¹⁰ “«Teoría»”.

⁷¹¹ En este contexto, la interpretación de los sueños de FREUD es una acción sustitutiva –es decir, “lo que ocurre en lugar de lo que no puede ocurrir” (*Leg* 353)– de su verdadero objetivo: la resolución teórica de los problemas psicológicos en “problemas” químicos (*Leg* 347).

La razón de ser del Estado radica en un permanente “estado de excepción” (*WbS* 121; *Löw* 21-23⁷¹³), que es el de la misma situación retórica; estado que se torna evidente (*RS* 413) después de catástrofes como la de la Segunda Guerra Mundial –y, sobre todo, como la de los campos de exterminio–, que mueven a una reflexión general –también a Blumenberg– sobre la esencia de lo político. Blumenberg defiende una “política de mínimos” (*WbS* 138).

La necesidad de que el hombre se haga ciudadano se deduce de su imposibilidad de existir en estado natural (*AAR* 114). El Estado absoluto, “deducido del principio de autoconservación” (*AAR* 132; *WbS* 122), es con HOBBS “el primer artefacto” (*AAR* 114): como en ARISTÓTELES –aunque con otros presupuestos–, el Estado es la culminación de la naturaleza humana (*WbS* 123). Su necesidad no se basa en una característica esencial y eterna de ésta, sino en su carácter de posibilidad: es la protección ante *posibles* amenazas. Lo que es común a las teorías políticas de autores tan dispares como MAQUIAVELO y MORO es lo que marca el inicio de la Modernidad: el distanciamiento del ámbito de la naturaleza hacia lo posible y lo construido (*WbS* 126 y ss.).

PASCAL ve que el “orden fáctico”, no natural, de la sociedad es producido por la mecánica de dos pasiones (*RS* 419), el odio y la concupiscencia (*RS* 417-8), que coinciden con el afán de protección y de satisfacer los propios deseos de FREUD. El comienzo de la organización social es la situación de guerra de HOBBS, que obliga al hombre a someterse a leyes “estrictas” (*RS* 414) para preservar “la seguridad de la existencia” (GEHLEN 1972: 107) y aplacar sus deseos; es la condición de posibilidad de aquel mandato moral de proteger la vida. El Estado es la institución por excelencia: posibilita la vida en sociedad, y permite que el hombre pueda dedicarse a lo importante y no a lo urgente, cuando hay otros que se dedican a cubrir sus necesidades (GEHLEN 1956: 70). Establece con el individuo una relación simbiótica (GEHLEN 1980: 91) –Blumenberg dice “parasitaria” (*H* 813)–: le exige que renuncie a buscar exclusivamente la propia conveniencia y entre en el juego social; hasta el límite, sin embargo, que marca su función: no puede pedir al individuo que sea un héroe y sacrifique su vida por él (*WbS* 142).

PASCAL habla de que es la “fantasía (*Einbildung*)”, y no el entendimiento, la responsable de la validez de esos vínculos (*RS* 416). Es decir, la ordenación política no se funda en una “razón suficiente”, sino en la falta de evidencia; de ahí que la forma que adopte es contingente por completo: sólo ha de cumplir la condición de preservar la existencia humana. Su

⁷¹² “Distancias, afinidades – *La lentitud de la razón*”.

⁷¹³ “Der Löwe des Fiesco”.

validez racional no proviene más que de su “radicación en la costumbre” (RS 416) –la racionalidad de la automatización–, esto es, en un modo de hacer que se ha demostrado funcional⁷¹⁴, y se mantiene por su “apariencia” (RS 422) de naturalidad.

Por tanto, la función principal de la política será, para Blumenberg, la preservación de la existencia; como vamos a ir viendo, esto es lo que le ha ganado a Blumenberg el calificativo de “conservador” por parte de autores que consideran que la acción política debería buscar activamente lo que cada uno de ellos considera el bien del hombre. La preservación de la existencia la realiza la política de las dos maneras que marca la relación humana con el tiempo: rapidez y retraso.

Respecto a la primera –la necesidad de actuar rápidamente–, es propio de la retórica política aparentar unas certidumbres para la decisión que no se pueden tener; es lo que Blumenberg llama “la ficción de la omnisapiencia” (VS 346⁷¹⁵). La política podría describirse, desde este punto de vista, como “la totalidad de las consecuencias de tener que decidir rápidamente, junto con todos los aspectos preventivos y los gravámenes postoperatorios” (VS 345).

Respecto a la segunda –la necesidad de “tomarse un respiro”–, a la razón absolutista Blumenberg opone una razón retórica que busca el rodeo, sea, como dijimos, porque no sabe qué es lo que hay que hacer, sea porque quiere evitar una acción “real”:

a) En cuanto a la primera alternativa, la “retórica política” se opone así a una razón que, al buscar la “verdad desnuda”, convierte la política en una “*política gnóstica*”, esto es, contraria a la preservación de la vida. Como muestra PASCAL, aquellos que quieren “revelar” al vulgo ignorante que los órdenes sociales son contingentes, se exponen a liberar las fuerzas destructoras que éstos contienen; mientras que el que es verdaderamente “sabio”, aunque consciente también de esta contingencia, no la proclamará, porque sabe que la revolución “es el peor de todos los males” (RS 427). Las “figuras históricas más despreciables” son, para Blumenberg, “revolucionarios que no quieren saber lo que hacen” (Fb)⁷¹⁶.

En el ámbito político, la razón del principio de razón suficiente, esto es, la razón que conoce *la* verdad, es una razón “absolutista” en sentido propio. La evidencia de la verdad la justifica para emplear todos los medios a su alcance –incluida la violencia– para conseguirla:

⁷¹⁴ Por eso, de nuevo, no es “racional” sacrificarse por el Estado, ya que, como muestra la noción de utopía –de ahí el interés de Blumenberg por MORO–, cualquiera de sus formas es contingente (WbS 141-2).

⁷¹⁵ “Genau wie bei uns – oder ganz anders? – *Die Heterogonie von Feind und Freund*”.

“de acuerdo con lo que *tiene que ser*, lo que es merece ser destruido” (*Ráp* 18-9)⁷¹⁷: es una “razón terrorista” (cf *Leg* 204-5). Para Blumenberg, la tentación de imponer las propias ideas⁷¹⁸ marca la cercanía del filósofo a políticas absolutistas, como en PLATÓN y su *República*, y luego HEIDEGGER o SCHMITT con el nazismo (*VPh* 102 y ss.⁷¹⁹). El filósofo que vuelve a la caverna se ve autorizado, en el mito de PLATÓN, a llevar al resto de prisioneros por el mismo camino; cuanto más indeterminada sea la meta, tanto más puede pedir de ellos (*H* 751).

A ella se opone la retórica como arte de la persuasión (*EmS* 35-6⁷²⁰; *AM* 322; *dG* 242). Sus “rodeos obligatorios” (*AAR* 124) dificultan “la instrumentalización directa del hombre” (*AAR* 124). En la medida en que “cerca de donde se cree cercana la verdad, anda también el dolor” (*Leg* 14), “la humanidad [*Humanität*]⁷²¹ nace de la comunidad en la incertidumbre” (*GIF* 71). A toda “ilustración” le parece siempre que el progreso de la razón es demasiado lento; sin embargo, “¿por qué debería trabajar más rápido que el resto de factores que concurren en la antropogénesis? La razón es lenta porque la perpetuación de la especie nunca ha dependido de su «éxito». Al contrario: su último triunfo podría ser el último acto, si bien el más bello, de la historia de la especie *homo sapiens sapiens*” (*EmS* 122⁷²²).

Una razón “fulminante” contiene –aparte de una supuesta evidencia– esa tendencia a la unidad de la razón absolutista, que reduce todo los males a *una* sola causa. Vivir en un mundo “ordenado por un sentido que lo atraviesa de un lado a otro” (*dS* 66) tiene el lado siniestro de que siempre “se puede saber, o creer que se sabe o ser exhortado a saber, quién es en cada caso culpable de cada cosa” (*dS* 67⁷²³). Una vez identificada la causa, habría la obligación moral de eliminarla para poder tener el “mejor” de los mundos posibles; la metáfora de la “desinfección” lo muestra (*BiG* 93⁷²⁴). Para una razón retórica, “lo mejor es enemigo de lo bueno” (*VPh* 171)⁷²⁵.

⁷¹⁶ Puede interpretarse su obra *La risa de la muchacha tracia* como una respuesta a la Escuela de Frankfurt y al levantamiento de los esclavos y pobres frente a la burguesía (*Ws* 437); también FELLMANN considera que *Die Legitimität* sería una oposición a la teoría política de HABERMAS, razón por la cual gustó tanto –aunque lo criticara– a SCHMITT (1983: 258).

⁷¹⁷ El subrayado es nuestro.

⁷¹⁸ Que es una forma –una reacción perversa– de la “tendencia” del pensamiento a tener realidad, fuerza práctica (*EmS* 111; *VPh* 127 y ss.: *Die immer wiederkehrende Versuch der Philosophie, die Welt aus dem Begriff zu machen*), es decir, a imponer el absolutismo del deseo sobre el de la realidad.

⁷¹⁹ “Die Verführbarkeit des Philosophen”.

⁷²⁰ “La obsesión del fin del mundo – ¡Que cada cual salve lo que pueda!”.

⁷²¹ En el sentido de respeto por lo humano.

⁷²² “Distancias, afinidades – *Sobre la lentitud de la razón*”.

⁷²³ “Lo quizá perdido – *Efectos secundarios de la demanda de sentido*”.

⁷²⁴ “Infektion als absolute Metapher”.

⁷²⁵ No es casual que la tecnificación constitutiva de nuestra época vaya acompañada de un gran afán de asepsia: rechazo del olor corporal, del contacto físico, del “desorden” y excrecencias de lo orgánico, como ponen de manifiesto las obras de cien-

b) En cuanto a la segunda –la “sustitución de capacidades físicas por retóricas”–, la paz social exige “tentarse la ropa” antes tomar una decisión política, que será tanto mejor cuanto más se reduzca a “meras palabras” (AAR 117; *WbS* 129 y ss.), cuanto más se “quede todo en palabras”; es “el regreso de la sofística” (*WbS* 133). Esto se muestra aún más necesario en la época nuclear, en que el uso de la fuerza no lograría más que una “paz de cementerio”, por así decir (cf *WbS* 133; *Räp* 18-9). Sin embargo, para que haya paz, es imprescindible que los Estados se mantengan armados como si la paz no fuera posible (*WbS* 130-1).

Ninguna acción es tan “buena” que no pueda sustituirse por otra “menos buena” si las circunstancias lo exigen. La negativa de los moralistas a aceptar la paz a cualquier precio – por ejemplo, el equilibrio de la “guerra fría”– son loables, pero peligrosas. La situación retórica exige realizar concesiones a la hora de organizar la sociedad, que los buscadores de “una justicia incondicionada” (*RS* 417) no estarían dispuestos a tolerar, pero que aquél al que falta el fulgor de una verdad que se impone por sí misma (*RS* 417) acepta como “el camino del mal menor”⁷²⁶ (*RS* 418). No es la mejor situación de las posibles, pero es la mejor en nuestra situación (*RS* 418): si no podemos conseguir la virtud, al menos vivamos en la paz (*WbS* 140-1) de la “ausencia de guerra” (*VS* 186)⁷²⁷. Hay que comprender, dice irónicamente Blumenberg, que haya gente que quiera seguir viviendo a toda costa, bajo cualquier condición (*EmS* 35⁷²⁸). Aunque así se corre el riesgo de ser víctima de la demagogia, es un riesgo razonable.

Los moralistas –especialmente, el cristianismo– desean una situación en la que el cordero y el lobo pastarán juntos (*WuL*). Para ello, dada la situación retórica, primero hay que modificarla hasta hacerla irreconocible, es decir, destruir *este* mundo; la conciencia que los cristianos tienen de ser responsables del mundo por mandato divino agrava esta situación⁷²⁹

cia-ficción. En el contexto del psicoanálisis, la terapia dura toda la vida porque siempre queda un “resto” que curar (*VPh* 171). En su relato “El hombre de la camisa Rochschach” (*Fantasmas de lo nuevo*, Minotauro 1986), Ray BRADBURY presenta a un prestigioso psicoanalista que, al comprarse unas gafas nuevas, observa con estupor cómo la superficie del mundo –de las cosas, la gente–, antes perfectamente lisa y completa, aparece ahora llena de “poros”, de huecos, de irregularidades.

⁷²⁶ Como dice GRONDIN siguiendo a GADAMER: “el sufrimiento infringido o temido, a nivel mayor o menor, ofrece siempre los mejores argumentos para la crítica. La hermenéutica puede agudizar la conciencia para este hecho (...) La llamada a la vigilancia y la capacidad crítica de los seres humanos en conexión con una advertencia contra utopías metafísicas es la contribución nada despreciable de la hermenéutica” (1999: 34).

⁷²⁷ MARQUARD también ve que la política “determinada por el «resto gnóstico»” se define por el “principio del todo o nada”; es interesante, sin embargo, que para él la concepción teológica de LEIBNIZ de la mejor posibilidad soporta el concepto de Estado moderno, ya que en ella Dios toleraría el mínimo de mal necesario para sacar el bien mayor (1984: 36; 1995b).

⁷²⁸ “La obsesión del fin del mundo – ¡Que cada cual salve lo que pueda!”.

⁷²⁹ Para Blumenberg, la doctrina de los dos juicios, el particular y el general (*dS* 54 y ss.) –hecha posible por la noción de inmortalidad tomada de la metafísica griega (*dS* 134)–, es una manifestación del gnosticismo presente en el cristianismo. Al

(*Ráp* 20; *AM* 322). Por otra parte, desde la situación retórica no se puede saber qué será un mundo de ese tipo: el moralista juega con representaciones muy indeterminadas, que por eso mismo pueden defenderse como mejores que lo que hay –que hay que destruir–, para cuya consecución siempre queda poco tiempo (*EmS* 32⁷³⁰; *VPh* 171⁷³¹). Se trata, en el terreno político, de la misma estructura de la Parusía. La cultura de raigambre cristiana sería por tanto, para Blumenberg, “una cultura de la cólera posible contra el mundo, y su valor extremo, fomentar su desaparición” (*dS* 51)⁷³².

La forma política que a Blumenberg le parece que cumple mejor esa función preservativa es la *democracia*. La razón absolutista da origen a un Estado también absolutista y por tanto, como dice MARQUARD, gnóstico: “la hostilidad de la realidad organizada y burocratizada: la «concepción básica policial» (Manès SPERBER), el vínculo de escatología y policía como consecuencia casi inevitable de la política gnóstica” (1984: 36; 1995b); mientras que la razón retórica configura lo que FABER llama –por oposición a la teología política de SCHMITT (1984: 76), que propone un poder estatal muy fuerte y centralizado– una “politeología” política. Para Blumenberg, “el experimento de las instancias absolutas (...) ya no da para más” (*LdN* 103-18).

Para SCHMITT, el modelo de Estado moderno sería una secularización de la idea de Dios omnipotente. A ella opone Blumenberg un Estado en el que prime la división de poderes, es decir, un panteón de dioses cuyos poderes se limitan unos a otros. Para Blumenberg, el monoteísmo conlleva la revolución (FABER 1984: 79) –y, por tanto, la destrucción–, ya que el mal en la sociedad sólo puede tener como causa algunos hombres, a los que hay que oponerse para erradicarlo. En el nivel político se repite la estructura misma de la existencia que veíamos en el primer capítulo: el monoteísmo lleva implícito el dualismo (*AM* 625-6) –Dios absoluto y quien se enfrenta a Él–, es decir, el gnosticismo. De ahí que, para FABER,

poner un juicio ya en el interior de este mundo, el cristianismo revela una actitud para Blumenberg específica: la de cambiar el estado de cosas: “De la crisis surge la crítica, de la destrucción del mundo la transformación del mundo” (*KuR* 488).

⁷³⁰ “La obsesión del fin del mundo – *El tiempo restante*”.

⁷³¹ “FREUD-Facetten – *Unterbehandlung*”.

⁷³² Por otra parte, los cristianos serían sospechosos de “gustarles secretamente los fines del mundo” (*EmS* 22; *KuR* 491) como una forma inconfesada de acompañar tiempo de la vida y tiempo del mundo: con HITLER, de decir “«conmigo se hunde un mundo»” (*LW* 80) –aquí puede apoyarse la discutida relación de HEIDEGGER con el nazismo–. La lentitud de la razón decepciona sólo a “aquellos cuya vida es demasiado corta para poder permitirse esperar a ver una eficacia más clara” (*EmS* 122: “Distancias, afinidades – *Sobre la lentitud de la razón*”).

Trabajo sobre el mito sea el intento de “terminar con un mito” (AM 679 y ss.⁷³³), el de Prometeo que se rebela contra el absolutismo de Júpiter (1984: 76)⁷³⁴.

El dualismo inherente al poder absoluto se corresponde con la categorización de SCHMITT de la política en una relación de amigo-enemigo⁷³⁵. Para Blumenberg, en cambio, hacer de la amistad una categoría política significa que les iría muy bien a los amigos del poder absoluto, y muy mal a los “enemigos”; e introduciría el desorden en la raíz de la convivencia, ya que el afecto de la amistad actuaría como amplificador de esa hostilidad –si amas al prójimo, el extraño se distancia más–: al enemigo le iría muy mal *a manos de* los mismos amigos. Por eso dice Blumenberg que los dos miembros del mandamiento nuevo son “antagónicos” (VS 346⁷³⁶): no se puede amar a Dios, y al prójimo como a sí mismo. La categorización de SCHMITT en *Begriff des Politischen* y en *Politische Theologie II* es gnóstica, y no es casual que apareciera a la vez que “la dualización de *una* vida en autenticidad e inautenticidad” (VS 348) de la analítica existencial.

La concepción de SCHMITT adolece de un error categorial. Aunque Blumenberg ha dicho al comienzo del apartado que la política no es un ámbito distinto de los demás de la situación retórica, en este caso no hay una simetría exacta: mientras que puede haber amigos y enemigos a nivel individual, en la esfera política sólo puede haber enemigos. La amistad “la hay entre hombres, sin duda, no entre pueblos” (*EmS* 118); esto se basa en que las condiciones en que dos individuos se conocen están “bajo las exigencias del tiempo” (VS 345)⁷³⁷, esto es, de la falta de evidencia. Un ser inmortal no necesitaría temer de entrada al otro, y podría partir de una indiferencia teñida de benevolencia; pero la finitud humana exige, por así decir, “disparar primero y preguntar después” (cf *EmS* 20). La amistad puede desplazar a la relación política cuando hay un pasado común (VS 345), pero eso significa que ha pasado un tiempo de convivencia.

Por otra parte, la amistad no es una buena forma de entender las relaciones políticas porque el hombre es un ser, como dijimos, al que no le viene bien mantener relaciones íntimas –desnudarse– con muchos. Lo mejor para que no haya guerras es que los países no

⁷³³ “Quinta parte: el titán en su siglo – III: Si no el mito, acabar al menos con un mito”.

⁷³⁴ Lo intenta de dos modos. Uno, en la última variación del mito, la de KAFKA, al final sólo queda la roca desnuda a la que el Titán estaba encadenado, es decir, ya no hay más mito que contar (AM 689); dos, contando una versión en la que Zeus y Prometeo se reconcilian (AM 580, 553; cf GROH 1998: 176).

⁷³⁵ *Ex captivitate Salus; El concepto de lo político*.

⁷³⁶ “Genau wie bei uns – oder ganz anders? – Die Heterogonie von «Feind» und «Freund»”.

⁷³⁷ Blumenberg se incardina así entre los pensadores –por ejemplo, LEVY-STRAUSS (“La familia”)– para los que la sociedad es, por definición, lo que no es familia: la palabra *Freund* se deriva, dice Blumenberg, de lazos de parentesco, no así *Feind* (VS 348).

sean “amigos” (*EmS* 116; *BiG* 82⁷³⁸), porque el odio surge de un amor decepcionado. A la retórica moralista –que anima a la confianza de unos en otros (*EmS* 118)–, que basa la paz social en que no se *permiten* hacer ciertas cosas, opone Blumenberg una política en que más bien no se *puedan* hacer: “y la condición más segura para esto es la que hay entre el elefante y el león: el uno no existe para el otro” (*Löw* 90⁷³⁹); más aún en un mundo que va globalizándose cada vez más, y en el que hay más facilidad para cometer crímenes.

Para acabar el epígrafe, hay que decir que el “conservadurismo” achacado a Blumenberg de que hablábamos al principio –que haría imposible el progreso hacia una sociedad mejor (TURNER 1993: 58 y ss.; SCHAFFER 1988: 332)–, le alinearía junto a SCHMITT en la medida en que significara la consagración del poder estatal con la excusa de su función preservadora. Sin embargo, lo cierto es que –al igual que su doctrina moral, en la que el máximo imperativo es la preservación de la existencia, pero en la que al mismo tiempo es inevitable “jugarse la vida”, propia o de los demás– en sus ideas políticas hay también un lugar para la “revolución”.

De entrada, las revoluciones son inevitables de hecho, ya que el poder no se puede limitar, y el individuo choca necesariamente con otros individuos que le hacen sombra (*dS* 118-9⁷⁴⁰). Que el poder sea ilimitable señala, como ya hemos indicado con anterioridad, hacia el carácter “arriesgado” del hombre, que es el que da ese contrapunto a una antropología que, de otro modo, sería totalmente “negativa” en el sentido de GEHLEN, o SCHMITT⁷⁴¹ (cf GROH 1998: 184), y a la que corresponden formas políticas totalitarias.

Por otro lado, esta tendencia al riesgo hace también que el hombre se aburra de cualquier forma de organización social alcanzada, y reclame cambios.

Por último, el cambio del orden establecido puede convertirse asimismo en una obligación ética y política, cuyo instrumento es la metaforología –y, en este sentido, ésta es una de las formas de actividad “arriesgada”, como veremos–, que se encarga de que ningún modelo de mundo pueda fanatizarse, ni ideologizarse, de “hacer transparente el trato crítico con sistemas” (*WW* 75)⁷⁴². Al que ha escapado del laberinto de una ideología “ya no se le puede seducir” (*WW* 75)⁷⁴³.

⁷³⁸ “La embarcación como hogar”.

⁷³⁹ “Die Abwesenheit des Löwen für den Elefanten”.

⁷⁴⁰ “Algo así como el orden del mundo – *El rey Pirro. La vida es un rodeo*”.

⁷⁴¹ Ambos autores filonazis.

⁷⁴² De ahí que la primera medida, tristemente rutinaria, de todo absolutismo político, es la eliminación de los intelectuales.

⁷⁴³ Ésta es una de las funciones de la *formación* de que hemos hablado (*WW* 75; *H* 794-5; *BiG* 17).

2. “Ilustración de la Ilustración”: entradas y salidas de la caverna.

Este apartado pretende, *hacia atrás*, completar con algunos apuntes fenomenológicos el análisis del hiato entre saber vital y saber teórico; y *hacia delante* recuperar la cuestión de la movilidad ontológica –que lo que diferencia a Blumenberg de HEIDEGGER es el mantenimiento de la tensión entre *Inständigkeit* y *Gegenständigkeit*, contra la infravaloración de la *Gegenständigkeit* a favor del ser-para-la-muerte– en el contexto antropológico de la metáfora de la caverna; esta cuestión será de nuevo tratada con más detalle al hilo de la esencia y función de la metaforología en el capítulo tercero. Por tanto, este apartado no quiere tanto aportar nuevos conocimientos, cuanto disponernos a entrar en el siguiente capítulo.

Tanto la vida individual como la Historia pueden entenderse, según Blumenberg, como un proceso continuo de transición de una existencia obvia y natural a una existencia problematizada, y el posterior movimiento de vuelta⁷⁴⁴. El hombre es el animal que anda siempre a la búsqueda de refugio en la cueva, y que, sin embargo, no puede evitar salir de nuevo movido por la *curiosidad* de lo que hay fuera. Con palabras de Eugenio TRÍAS, es un “ser fronterizo”, un animal que *no vive en ningún sitio*, porque ni está en un hábitat, ni está en la realidad, sino siempre entre las “dos tierras” de la facticidad y de la posibilidad. El “arte de vivir”, dice MERKER, es “mantenerse en la tensión entre mito y logos” (1991: 87).

El mito de la caverna ilustra ese equilibrio entre la ilustración y el peligro de destrucción que, como hemos visto, ella conlleva: “¡Más luz! es uno de los postulados irrenunciables de una hominización que no termina nunca. ¡No tanta luz! es el otro, que ha dirigido por el contrario la huida hacia la caverna, la querencia perpetua por las sombras” (H 56). El hombre es “nómada” y “sedentario” a un tiempo (H 66), la caverna “invita a quedarse y hace posible la marcha” (H 799; VS 360⁷⁴⁵).

A esto corresponden los dos tipos de fantasía –la originaria y la instrumental– que hemos visto. La primera es la creadora de novedad, el “órgano de lo imprevisible” (H 817) responsable de la creación de pluralidad de mundos (PM 62), del *Kannzeit*: “el principio de placer encarnado intelectualmente, el bello desprecio de la experiencia” (H 817; BPU 3-4); Blumenberg utiliza para ella la metáfora de la juventud. Para GEHLEN, responde “al esfuerzo consciente e incansable de la aniquilación de la costumbre” (1964: 35), de la tradición –la “tragedia de la cultura” de CASSIRER (1965: 169-70)–.

⁷⁴⁴ Son, prácticamente, las mismas palabras de PLESSNER: “La ley de la inmediatez mediada le expulsa continuamente de la situación de reposo, a la que el quiere volver de nuevo. De este movimiento fundamental surge la Historia” (1981: 417).

Ésta sería, a su vez, el ámbito de la fantasía instrumental, cercana en su funcionamiento a la inteligencia práctica que pudiera atribuirse a los animales, y para la que Blumenberg tiene la metáfora de la vejez. La vida no puede mantenerse siempre en el vértice alcanzado de la fantasía, ya que necesita de estabilidad, de tierra firme (*H* 818). Ésta es una exigencia de todos los movimientos que se engloban bajo el título de “romanticismo” –aunque se den en la Antigüedad–, y que están caracterizados por un rechazo hacia la “ilustración” (*H* 303), por la amenaza de muerte al filósofo que regresa con novedades a la cueva. Ahora podemos decir que en la caverna hay dos tipos de retórica: la de la estabilidad, simbolizada por los sofistas, que invitan a permanecer en ella; y la de la catástrofe, encarnada por el filósofo que pretende mostrar el camino hacia la luz (*H* 816).

El mito de Ulises simboliza la situación ontológica del hombre como el animal que viaja y que regresa.

El hombre, animal que regresa

El absolutismo de la realidad convierte al hombre en el “animal miedoso”, que tiene una necesidad crónica de guarecerse de la desprotección en que le ha dejado la reducción instintiva, recreando la caverna. Como en PLATÓN, después de cada naufragio siempre se llega a una playa desierta, en la que caracteres matemáticos escritos sobre la arena señalan la presencia de racionalidad⁷⁴⁶ (*dS* 8⁷⁴⁷).

No cabe que el hombre se encuentre con una novedad absoluta, porque, en la medida en que vive creando contextos de sentido, sólo percibe lo que está integrado en ellos. El hombre trata lo que le rodea como material de elaboración de su comprensión de sí, es decir –según vimos–, referido a él como a su centro. Por eso, cuando hace astronomía, en realidad está estudiando la Tierra: toda “astronáutica” es “geotrópica”, toda mirada por el telescopio “reflexiva” (*dG* 783 y ss.; *LdT* 80). Para el hombre “no hay alternativa a la Tierra” (*dG* 794); cuando llega por primera vez a la Luna, no puede describirla más que diciendo que es como el desierto de Mojave (*dG* 784)⁷⁴⁸. La Tierra es la única estrella a la que siempre se

⁷⁴⁵ “Genau wie bei uns - oder ganz anders – *Ganz Andere*”.

⁷⁴⁶ Es la misma confianza que lleva al hombre a lanzar una sonda al espacio con un mensaje para los extraterrestres, en la esperanza de que posean una razón semejante a la nuestra (*VS* 360; *dG* 794).

⁷⁴⁷ “Apuros náuticos – *Naufragio profesional*”.

⁷⁴⁸ Una excelente descripción de esto la da Ray BRADBURY en su libro *Crónicas marcianas*. Interesante es también el testimonio del astronauta G. Anders: “Los cosmonautas no abandonaremos la tierra”, recogido en *Der Blick vom Mond*, München 1994, 26-27; la misma idea en Anna HARENDT, “The Conquest of Space and the Stature of Man”, en *Between Past and Future*, New York, The Viking Press, 1968.

vuelve (VS 380⁷⁴⁹): la única marca del hombre que ha quedado en la Luna es la huella de una bota, “el signo de su deseo de volver a casa” (VS 428-9)⁷⁵⁰. A su vez, empero, esto mismo hace que el hombre convierta en “Tierra” el lugar al que viaja: “él hace de todo lo que habita y recorre pequeñas tierras con su historia y la historia del hombre” (VS 435). La novedad absoluta, “una conciencia mudada *in toto*”, es “la instancia que, si bien no deja todo como estaba, sí lo reconduce a como estaba” (BiG 22⁷⁵¹).

Como dice FREUD, “la sombra de la infancia no conoce eclipse⁷⁵²” (AM 16, 60, 325, 559; dG 200 y ss.). La pervivencia de formas míticas no es, para Blumenberg, un recurso estético (WbW 13), sino, como dijimos, el modo en que damos satisfacción a un ámbito necesidades ineludibles. Blumenberg renueva la crítica de HEGEL a la Ilustración de que funciona con el *Verstand*, pero no con el *Vernunft* (dG 397). Como muestran las líneas finales de *Trabajo sobre el mito*, reseñadas más arriba, el único modo de acabar con el mito es acabar con la Humanidad. La ciencia “no ha podido suplantar la práctica de la vida humana con su correlativa imagen del mundo. Todos seguimos viviendo todavía en un mundo de imágenes sin que se nos ocurra en modo alguno dejarlo a un lado cuando hayamos de tomar una decisión práctica en la vida” (ROTHACKER 1957: 150); más aún, dice GEHLEN, el desarrollo científico ha fortalecido la fe religiosa (1956: 239).

Este hiato del que hemos hablado se manifiesta en lo poco que nuestros conocimientos científicos (*Wissen*) han influido sobre el lenguaje cotidiano (VS 534), el ámbito de nuestras “vivencias (*Erleben*)”, “y con ello sobre nuestra «vida [*Leben*!]»” (VS 170⁷⁵³, 175⁷⁵⁴; KPV 643). Los medios de expresión “pertenecen al mundo en que nos encontramos viviendo” (BiG 70⁷⁵⁵; VS 184), un mundo de significatividad: el lenguaje cotidiano no es copernicano (oD 19, BiG 152⁷⁵⁶). Es una “delicada tensión vital vivir con la ciencia y disfrutar lo que ella se niega, precisamente porque y como se lo niega” (VS 473⁷⁵⁷). La culminación de esto es la poesía, que Blumenberg describe como la recuperación del mundo de la vida (VS 511⁷⁵⁸): en ella puede tratarse de la Luna como si nos fuera ajena la decepcionante imagen que de ella

⁷⁴⁹ “Rückblick und Rückkehr – *Noch einmal das Menschheitsthema: «Heimkehr»*”

⁷⁵⁰ Que es manifestación a su vez de ese “momento de lujo” en el comportamiento humano que le diferencia del animal, que forma su hábitat allí donde está (VS 428-9).

⁷⁵¹ “«Cambio de mente»”.

⁷⁵² Citado por MARÍN-CASANOVA 1998: 112.

⁷⁵³ “Unter dem Mond – *Der Mond von einst war runder*”.

⁷⁵⁴ “Unter dem Mond – *Der Mond als poetische Erscheinung*”.

⁷⁵⁵ “«Astro»”.

⁷⁵⁶ “Reforma”.

⁷⁵⁷ “Mondphysik – *Die Singularität des Mondes*”.

⁷⁵⁸ “Im Zentrum der Vernunft – *Wenn die Vernunft sich spaltet*”.

nos ha dado la fotografía astronómica (VS 473). Es la “libertad estética”, que “no puede ser ampliada por ningún argumento, ni limitada por ninguna objeción” (VS 508⁷⁵⁹).

La posibilidad de seguir viviendo en un cosmos tras el desarrollo de la ciencia moderna se basa, por tanto, en corresponder al universo con su misma indiferencia, y trasladar la posición del hombre del centro de éste al centro de su mundo (VS 493⁷⁶⁰); es lo que PORTMANN llama un *Mediokosmos*, “un mundo de medidas humanas” (1972: 129) en el que las (des)proporciones del universo no van con él, una “reserva de todo aquello que ya no podemos permitirnos, pero que deseamos conservar” (VS 508).

La función de creación de sentido de la conciencia no sólo lleva a no tener en cuenta los enunciados científicos. En la medida en que es capaz, la conciencia intenta unificar sus contenidos, y esto significa integrar los enunciados científicos en contextos significativos (*H* 61-2; CASSIRER 1972: 33); sobre todo cuando “el riesgo de una refutación desde la teoría” es demasiado grande, y el hiato entre los dos saberes se estrecha (*GzB* 215). El hombre, el “*ser necesitado de consuelo*”, es también capaz de él convirtiendo las afirmaciones científicas en *símbolos* de sentido.

Como dice Blumenberg, “toda cosmogonía tiene preparadas, ante sus inevitables apocalipsis, sus propias consolaciones” (VS 268)⁷⁶¹. Una de ellas es “el valor calórico residual que evita que el Universo sea absolutamente frío”: “esa cuasi confortabilidad del medio cósmico que, sin embargo, no satisface, ni mucho menos, las exigencias de la vida, obvia su falta de valor cuantitativo tan pronto como asume valor simbólico. Se trata de nuevo de un estado de cosas que se presenta *como si* hubiera realmente en el mundo y en el cielo uno de aquellos signos que acreditan que el todo está determinado a favor del hombre; aunque sólo sea para consolarle del mal que antes le ha inflingido ese todo, o la teoría sobre ese todo” (*dS* 131-2)⁷⁶². El telégrafo tendido a lo largo del Polo norte, que rompe el silencio eterno de los hielos (*Vors*), simboliza esta esperanza de la Humanidad de escapar a la aniquilación –por explosión del Sol, por ejemplo– venida de una realidad indiferente. Aunque sabemos que el fin llegará –por mucho que extendamos nuestra especie por la galaxia, como quería KANT (*dG* 67), la entropía universal acabará por alcanzarnos en alguna parte–, “la

⁷⁵⁹ “Im Zentrum der Vernunft – *Vielleicht sind wir oben*”.

⁷⁶⁰ “Im Zentrum der Vernunft – *Wie wichtig darf der Mensch sich nehmen?*”.

⁷⁶¹ Por ejemplo, el carácter excepcionalmente azaroso de la aparición del hombre en el universo, que muestra su contingencia, es interpretado por GEHLEN como prueba del superior valor ontológico del hombre.

⁷⁶² “Algo así como el orden del mundo – *Tres grados por encima de la nada*”.

esperanza es lo último que se pierde”: esta frase condensa, me parece, la relación entre la ciencia y el ser de posibilidades.

La metáfora más propia de la visión científica del mundo es, lógicamente, la de las inteligencias extraterrestres, que han sustituido a los monstruos dibujados en las esquinas de los mapas del mundo conocido. La ciencia-ficción no es una degeneración de la ciencia, sino su correlato necesario. Encontrar a otros seres racionales significaría, como hemos dicho ya, que la vida y la racionalidad son lo normal en el universo, es decir, sería un paliativo de la contingencia humana (VS 119⁷⁶³, 152⁷⁶⁴, 335⁷⁶⁵). Sólo se puede mantener el antropocentrismo del universo después de la apertura de la pluralidad de mundos, convirtiéndolos en mundos habitados (dG 104) por la misma racionalidad humana –la razón se define por ser “lo que vige en todos los mundos” (VS 367⁷⁶⁶)– en formas de vida diferentes, que es objeto del “telescopio platónico” (VS 154).

Reconocer el fondo metafórico de la razón evita absolutizar la perspectiva científica (MARÍN-CASANOVA 1998: 122). El uso de metáforas por parte de la ciencia –por ejemplo, hablar del “envejecimiento” del material (VS 123; Leg 351)– no le es algo añadido, o un violentamiento inducido desde el saber vital, sino algo esencial a ella. Blumenberg no sospecha de la razón científica, como otros teóricos del mito: no hay en él ni una mitificación del logos, ni una equiparación relativista de la ciencia y el mito (ROVATTI 1988: 40; PIPPIN 1993: 41). Se basa, como ya hemos dicho, en la igualdad esencial de ambos: en ninguno de los dos se da un acceso a la realidad *tal y como es*, sino bien en relación con la vida y su finitud –saber vital–, bien abstrayendo de éstas. El conocimiento científico participa de la precariedad del conocimiento humano; la diferencia es que posee “todo el tiempo del mundo” para llegar a conocer su objeto.

Esta precariedad común le asemeja al saber del principio de razón insuficiente, por ejemplo, en la renuncia controlada al rigor que es una de sus características esenciales. El progreso científico sólo es posible si no se prueban todos y cada uno de los pasos, ya que eso es imposible (LT 43). Asimismo, cuando la ciencia continúa su investigación a pesar de encontrarse con una contradicción, porque aquella sigue cumpliendo una función –como

⁷⁶³ “Auf Sendung und auf Empfang – *Der Faktor Vergeßlichkeit*”.

⁷⁶⁴ “Rückblick auf Erdbewohner – *Das platonische Teleskop*”.

⁷⁶⁵ “Genau wie bei uns - oder ganz anders? – *Irgendwo aber anderswo*”.

⁷⁶⁶ “Genau wie bei uns - oder ganz anders? – *Die Welten und die Vernunften*”.

descubre WITTGENSTEIN en el caso de la aritmética–, está actuando de modo similar a la situación descrita para la moral provisional de DESCARTES⁷⁶⁷.

También las cosmogonías que surgen en el especializado ámbito científico –la “tentación” de la ciencia de dar explicaciones globales de la realidad–, son manifestación de la retórica, del intento de orientarse en el mundo (VS 322).

Por otra parte, aunque la ciencia nos presenta un universo indiferente, para presentar un universo en absoluto ha de establecer conexiones, legalidades –y, por tanto, regularidades–, etc.; en definitiva, dar estabilidad a la realidad que percibimos. Esta operación de relacionar entre sí circunstancias que de por sí no tienen una relación causal, dice FELLMANN, “muestra una similitud estructural con la creación de metáforas”⁷⁶⁸. En la imaginería del mito de la caverna –comparación ya hecha por CASSIRER (1969: 174)–, equivale a las series ordenadas de sombras que sostienen el campeonato de previsiones y el orden jerárquico entre los prisioneros que de él emerge (H 813; BiG 11⁷⁶⁹), que simbolizan, por ejemplo, las constantes cosmológicas de NEWTON o EINSTEIN –“Dios no juega a los dados” (VS 31)–. Las cadenas son la costumbre de la regularidad en la aparición de los fenómenos. Los prisioneros poseen el beneficio de la estabilidad del mundo, por lo que, en principio, nada les mueve a salir de la cueva: es necesaria la presencia de una fuerza externa para llevar a uno de los prisioneros a la luz de la verdadera realidad, porque “no hay una insatisfacción, endógena y unida a la situación de salida, con las sombras” (H 117, 167; LWC 429). Como dice WITTGENSTEIN, la ciencia emprende su andadura “despertando” al hombre de sus prejuicios antropomórficos, pero luego vuelve a dormirle (BiG 137⁷⁷⁰).

El hombre, animal que parte

*“wir nicht sehr verlässlich zu Haus sind
in der gedeuteten Welt”
RILKE, Elegías de Duino.*

El hombre nunca alcanza la primacía definitiva del sujeto frente a la realidad, nunca se libera por completo de la *Übermächtigkeit* de la realidad (AM 16). La misma “idea del Paraíso, del estado de inocencia, de la Edad de oro, sin la que ninguna generación humana ha

⁷⁶⁷ La imagen que utiliza WITTGENSTEIN no es del bosque, sino la de quedarse sin luz –“la luz de la lógica” (Löw 68)– en mitad de una cueva (H 755).

⁷⁶⁸ *Vico-Axiom* 169 y ss.

⁷⁶⁹ “Subtil erjagte Anamnesis”.

vivido (hoy se trata de la *sociedad*) es la prueba de lo que le falta al hombre y del saber sobre ello, en virtud del cual se eleva por encima del animal” (PLESSNER 1981: 383). Blumenberg se está oponiendo a SCHMITT⁷⁷¹ cuando hace de la navegación una metáfora para la existencia (BEHRENBURG 1994: 101). El hombre, a pesar de existir como un ser que vive en tierra firme, “gusta de representarse empero la totalidad de su situación en el mundo con las imágenes de la navegación” (SZ 14), manifestación de la inseguridad constitutiva de la existencia.

Los mundos habitables que el hombre ha de construirse –“sin lugar, sin tiempo, colocado en la nada, la forma de vida excéntrica se construye sus suelos” (PLESSNER 1981: 391)– son buenos, pero ninguno es suficientemente bueno. Es ilusorio, dice Blumenberg, “pretender que la antropogénesis pueda desembocar en una situación final estable, sea la que sea” (H 56). La condición de posibilidad del movimiento ontológico entre la *Inständigkeit* y la *Gegenständigkeit* es, con expresión de PLESSNER, ese “desarraigo (*Wurzellosigkeit*)” constitutivo: se puede salir de la cueva cuando no se forma una unidad con ella. Su motor es el excedente impulsivo de que hemos hablado, que abre “el espacio de la experiencia exótica, de la aventura, de la evasión y del ascenso” (H 812), ya que “debe estar disponible de cara a requerimientos inesperados, que nunca pueden agotarlo” (H 812) debido a la indeterminación en que se encuentra el objeto que lo haría. La continua variabilidad de las formas culturales nace de unos impulsos que se desbocan imaginativamente y que nunca son satisfechos por sus creaciones, debido precisamente a su indeterminación. Con el cambio histórico-cultural (*BPU* 3), en el que el hombre se aúpa, por así decirlo, sobre los desechos (instituciones obsoletas) de su propio desarrollo para crear nuevas formas (H 64), el hombre realiza en otro nivel la continua superación de sí misma que es la vida (VS 85).

La “curiosidad” del animal precario, que le lleva a *arriesgarse* a echar un vistazo fuera de la cueva, es esta misma apertura, apertura a cosas que le “llaman la atención” porque ninguna le satisface completamente. Es un riesgo porque, como sabemos, salir del mundo de la vida es enfrentarse a la contingencia, y viceversa. Como vimos, la promesa de la serpiente era la satisfacción del excedente impulsivo –la totalidad del mundo como totalidad de objetos de deseo–, pero era a la vez el conocimiento de la propia muerte. Y, sin embargo, como estamos viendo, era inevitable que Adán y Eva cayeran: la *expulsión* del Paraíso...

⁷⁷⁰ “«Fobofobia»”.

⁷⁷¹ *Land und Meer*, 3.

“¿fue realmente necesaria? ¿No se destruyen los paraísos a sí mismos?” (LW 74; *TheL* 443).

La insatisfacción constitutiva de los deseos es la condición de que el hombre sea el único animal que puede *despedirse*, es decir, que puede abandonar tras de sí sus creaciones. El mito bíblico de la conversión de la mujer de Lot en una estatua de sal mostraría esta realidad antropológica: “podemos entender de inmediato lo que enriquece con inagotable significatividad el mandato de no volverse: la óptica frontal humana condiciona que seamos seres con «mucha espalda», y tengamos que vivir bajo la condición de que una gran parte de la realidad yace a nuestra espalda y debe ser abandonada tras nosotros” (AM 193; cf *LdT* 203).

Que podamos despedirnos significa que la siguiente creación del ser de posibilidades no está determinada causalmente por la anterior, sino que, como indicamos en su momento, hay un “salto” entre una y otra. Aun desaparecida, para Blumenberg, la vigencia del cristianismo, la noción de Creación que ha traído es “el «modelo» persistente de las concepciones de la trascendencia” (BPU 34). La trascendencia del Dios cristiano respecto del mundo es metáfora del estar más allá de sí mismo del ser de posibilidades y, por tanto, para “la apelación a un decidido desasosiego, a decir que sí a la inseguridad” (TI 996); es la *uneasiness* de LOCKE convertida en constitutivo ontológico.

Es en este salir de los mundos culturales donde el hombre “actualiza la conciencia de su libertad” (PVA 297), donde “la vida experimenta el horizonte de sus posibilidades y acrecienta la vivencia de sí misma” (TI 996). Como el postulado kantiano, de la libertad no hay concepto, sino que sólo la experimentamos al liberarnos de algo (cf *BiG* 41⁷⁷²); en este sentido, podemos decir que toda creación cultural es la “jaula de hierro” de WEBER.

⁷⁷² “«Emancipación»”.

CAPÍTULO TERCERO

LA METAFOROLOGÍA

*“El hombre es un dios cuando sueña
y un mendigo cuando reflexiona”*
HÖLDERLIN

El objeto de este capítulo es considerar con más detalle la metaforología como –en opinión de Blumenberg– proceder filosófico ineludible después de HEIDEGGER. El punto de vista desde el que vamos a abordarlo es el que ya hemos utilizado a lo largo de este trabajo: el de la reflexión sobre la doble función de la conciencia, como **a)** desveladora y como **b)** “veladora” de la finitud. Esta dualidad es lo que constituye, como ya hemos mostrado, lo específico del proyecto filosófico de Blumenberg: el mantenimiento de la oposición entre *Ins-tändigkeit* y *Gegenständigkeit*. Tanto uno como otro de los modos en que la metaforología se relaciona con la realidad se lleva a cabo de **c)** una manera *artística*.

a) En la primera parte consideraremos las herramientas conceptuales de que se sirve Blumenberg en su análisis histórico –del que vimos su aplicación concreta a la historia del pensamiento en la segunda parte del primer capítulo–, como es por ejemplo la noción de *metáfora absoluta*. Aquí vamos a estudiar la metaforología en su primera etapa, como metodología subsidiaria de una *Begriffsgeschichte*.

La metaforología es, como ya sabemos, la forma en que debe ejercitarse una antropología fenomenológica de corte hermenéutico. Blumenberg coincide con HEIDEGGER en que el acceso a la originariedad de los fenómenos no es, como en HUSSERL, ejecutar un núcleo de problemas que se mantendría invariable a través de la historia, sino precisamente la autointerpretación de la vida que esclarece sus condicionamientos históricos, es decir, su finitud. De modo específico, consiste en remitirse a los *comportamientos* que subyacen a la visión del mundo y a la metafísica; por ejemplo, la composición medieval del ente como esencia y

existencia procede, para HEIDEGGER, del acto productivo. Podemos comprender situaciones pasadas porque podemos repetir esos comportamientos⁷⁷³.

Ahora bien, lo que diferencia a Blumenberg de HEIDEGGER es que la comprensión, que constituye el modo fundamental de estar el Dasein en el mundo, está mediada por la metáfora. Hacer justicia al cuerpo significa introducir en la analítica existencial las consideraciones de la antropología filosófica y de la teoría de la cultura, y entender con ello que la única posibilidad de acceso del hombre a la realidad es de tipo simbólico. El Dasein se encuentra instalado en la metáfora; la originalidad que se le pide a la filosofía es reconocerla como remedio de la finitud, y retrotraer en este proceso sus características a la estructura antropológica del hombre –por ejemplo, la metáfora de la luz ha de entenderse en el contexto de la experiencia vital de un animal para el que el abandono de la oscuridad supone una experiencia traumática, y que, al mismo tiempo, precisa de la luz para su desarrollo⁷⁷⁴–, investigando la historicidad en el recorrido histórico por estas expresiones.

b) En la segunda parte, prosiguiendo la reflexión sobre el principio de razón insuficiente del capítulo segundo, se atiende a la segunda etapa de la metaforología, como autointerpretación de la vida en un nivel de objetivación situado entre el del saber de sí propio del mundo de la vida, y el del saber científico. Éste es el ámbito del “por” de la definición de símbolo como “estar por” la realidad, es decir, el ámbito donde se plantea el valor cognoscitivo de la metáfora (200). Su desarrollo conduce a la consideración de la metaforología como *estetización* de la realidad, en el que abordaremos un tema tan importante y fructífero como el de la metaforología como “laboratorio antropológico”. En este punto, se ve la metaforología como máxima manifestación de la realidad como realización.

En esta segunda parte se analiza también el significado de la metaforología como *memoria* individual y de la humanidad, el otro gran medio –junto con el de la estetización– de defensa contra la contingencia. La unión de estos dos aspectos de la metaforología como “veladora” se muestra en la cuestión de una posible “teología” en Blumenberg.

⁷⁷³ Ramón RODRÍGUEZ, “¿Qué significa interpretación fenomenológica de un texto del pasado?” en: *Hacia la cuestión del ser. Encuentro hispano-chileno en torno a la obra de Martin Heidegger*, 22 y 23 de abril de 2003, Universidad Complutense de Madrid.

⁷⁷⁴ Como sabemos, el nivel de la metáfora no “se queda” en el del *man* heideggeriano, como si hubiera un nivel más profundo al que dirigir la reflexión ontológica. No podemos arribar a la realidad más que por medio de construcciones; por ejemplo, entendiendo el ser con la metáfora de la producción artesanal. El nivel de la metáfora es tan radical como el de la angustia, el de la *Gegenständigkeit* como el de la *Inständigkeit*; el objeto de la ontología es el tránsito recíproco entre uno y otro, no uno de ellos, como en HEIDEGGER. El mismo HEIDEGGER se habría visto obligado a recurrir a estos medios auxiliares de la metáfora (cf *VPh* 95): el neologismo *zeitigen* (“temporiar”, traduce RIVERA), con el que el segundo HEIDEGGER determina la esencia del tiempo, es también, dice Blumenberg, una palabra del “ámbito de la producción” (*EmS* 32); también se mostraría esto en el recurso del último HEIDEGGER a la poesía (*Aus* 117; ROVATTI 1988: 8).

c) En este cometido hermenéutico, como apuntamos en el primer capítulo (n. 337), la metaforología se acerca –cada vez más a medida que avanza el camino filosófico de Blumenberg– a la literatura, bajo la forma en que la entiende Paul VALÉRY⁷⁷⁵. A mi modo de ver, esta semejanza se apoya en dos aspectos íntimamente unidos. Por un lado, como veremos, el criterio de verdad de los enunciados metaforológicos radica en su belleza; por otro, esta belleza es consecuencia de que, según el literato francés, lo poético no es una cualidad propia de algunas palabras diseminadas en el lenguaje, como afirmaría una “visión sustancialista del lenguaje poético” (SP 144) –y como VALÉRY mismo defendía en 1928 siguiendo a VICO⁷⁷⁶–, sino el efecto de una función (SP 147) de los elementos lingüísticos que, combinados de determinada manera, dejan indeterminado el significado al producir el fenómeno de la *polisemia* (SP 144).

El efecto poético sería causado así por un tipo concreto de indeterminación significativa, que es la polisemia⁷⁷⁷. Sentido principal de la polisemia, tanto para Blumenberg como para VALÉRY, es que la multiplicidad de sentidos equivale a la suma de todos los sentidos que el objeto ha acumulado en su historia (Leg 23). La hermenéutica de las metáforas de Blumenberg, como toda hermenéutica, tiene la textura de una historia de las historias; en la medida en que quiere ser, como veremos, una historia de ficción –una historia polisémica–, es clara su intención de asemejarse a la praxis poética de VALÉRY.

La asimilación de la hermenéutica a la literatura que acontece por el expediente de la polisemia, es la consecuencia lógica del tenor anti-absolutista de la filosofía de Blumenberg, que halla en VALÉRY una contrapartida adecuada. Para éste, la experiencia poética ha de ser descrita como “un estado espiritual de ilimitada libertad”, ya que la polisemia no es otra cosa que la devolución de un objeto (palabra) “al estado de posibilidad”, abandonando “su actual y completamente determinada realidad” (SP 151). El arte es, para VALÉRY, el distanciamiento de la necesidad de lo real para refugiarse en el universo de la posibilidad, en la “omnipotencia de la imaginación”⁷⁷⁸, que sería para él la capacidad de “aprehender la realidad a partir de su posibilidad” (GzB 30). Como vemos, se trata del mismo lenguaje con el que hemos

⁷⁷⁵ Como veremos, esta cercanía confiere a la filosofía de Blumenberg un carácter “literario” no meramente estilístico.

⁷⁷⁶ También es la concepción del HEIDEGGER de la segunda etapa (*Über den Humanismus*, en *Platons Lehre von der Wahrheit*, Bern 1947, 117).

⁷⁷⁷ Ésta es ya condición suficiente para la semejanza estructural entre metaforología y poesía, porque, según Blumenberg, sólo se da polisemia en el terreno artístico. En la ciencia hay univocidad; en el lenguaje cotidiano no hay propiamente polisemia, sino una apariencia producida por “la interferencia de elementos oscuros” (SP 142).

⁷⁷⁸ Es la misma descripción que la de “órgano de posibilidades” que dimos en el capítulo anterior, como propio del animal precario.

descrito el proceder de la retórica. El arte sería una forma de distanciarse de la realidad⁷⁷⁹. Esto es precisamente de lo que trata la metaforología: de buscar un modo de transitar el hombre y el mundo fuera de la vía de la razón absolutista, que, como vimos (193), tiende a encerrar al hombre en definiciones y conceptos.

Por otra parte, la interpretabilidad del objeto de la hermenéutica, y la rigidez del lenguaje “científico”, las explica Blumenberg en términos de “polisemia [*Vieldeutigkeit*]” y “univocidad [*Eindeutigkeit*]” (cf *SP* 142)⁷⁸⁰.

La preferencia por VALÉRY se explica porque su poética es, en el terreno de la teoría del arte, lo que la metaforología en el plano filosófico: una inversión explícita de PLATÓN, que VALÉRY lleva a cabo escenificando un diálogo de SÓCRATES –que ahora es el anti-SÓCRATES– en el Hades, en el que éste demuele los valores de la estética platónica para sustituirlos por los de la estética moderna (*PVA* 313)⁷⁸¹. La expulsión de los artistas de la ciudad platónica se revela así la piedra de toque del antagonismo entre la metafísica platónica y la hermenéutica antropológica de Blumenberg⁷⁸². Y, consecuentemente, también del rechazo platónico de la retórica sofística: la metaforología como encubridora de la contingencia, es la forma químicamente pura del arte de distanciarse que es la retórica. La metaforología es el arte del discurso por excelencia.

⁷⁷⁹ Esto quedaría expresado en la frase “el arte por el arte”, que señala al caso límite del hombre como animal lujoso y del ornato.

⁷⁸⁰ Así se aleja Blumenberg de la posición clásica de la hermenéutica, que basa la interpretabilidad de su objeto en la insuficiencia del lenguaje para expresar el pensamiento –a su vez, el saber científico descansaría sobre el presupuesto de la congruencia sin resquicios entre pensamiento y lenguaje–. Como veremos, me parece que éste es el sentido del *verbum interius* de GADAMER. Esta diferencia entre Blumenberg y GADAMER está relacionada con el diferente papel que cada uno otorga al arte. GADAMER también vincula la hermenéutica al fenómeno artístico, cuyo tratamiento abre *Verdad y método*. Hasta cierto punto, camina en la misma dirección que Blumenberg, porque su intención es, en el contexto de la pregunta por la cientificidad de la hermenéutica, mostrar que hay modos de la verdad no reductibles a la verdad científica, como es el del arte; una verdad que lo es propiamente, es decir, en la que cabe una cierta objetividad, como había mostrado toda la discusión sobre el genio (1977: 25). Asimismo, la reflexión sobre el arte en Blumenberg tiene que ver con el *status* de la verdad hermenéutica. Sin embargo, mientras que la cuestión del arte en GADAMER no supera el nivel propedéutico, para Blumenberg es el modo en que se da la verdad en el arte –como posibilidad o anti-absolutismo y como belleza– lo que funda su parecido constitutivo con la metaforología. A este respecto, la afirmación de MARQUARD de que la “literaturización” de la hermenéutica –de la que Blumenberg es representante– tiene que ver con el pluralismo y el anti-absolutismo (1983: 81), por contraposición a una hermenéutica que creía en la existencia de *un* solo texto, apoya la tesis de Blumenberg, y sitúa también la hermenéutica gadameriana bajo la sospecha de totalitarismo.

⁷⁸¹ La retrotracción del objeto a la posibilidad, que da lugar a la polisemia, la entiende VALÉRY como la escapada del cosmos griego cerrado, en el que cada objeto tiene un significado preciso determinado por el lugar que ocupa, y del que puede darse, por tanto, una definición. Por otro lado, VALÉRY concibe el poema como la construcción de un mundo, cosa diametralmente opuesta a la noción griega de naturaleza, una de cuyas notas esenciales es, como vimos, la intangibilidad. Por último, las diversas interpretaciones del poema constituyen, para VALÉRY, parte del poema; esta constitución temporal del objeto, que vimos como característica de la Modernidad, la sabemos antagónica al carácter esencialmente presente de la realidad griega.

⁷⁸² Con la mirada puesta en las características enumeradas en la nota anterior, esta argumentación nos conduce a lo siguiente: lo que estaría rechazando PLATÓN en el fondo sería que la obra de arte, al encontrarse a una distancia absoluta de la Idea, lo que hace en realidad es *construir* una nueva *posibilidad* respecto a ella.

Hasta aquí estamos viendo la metaforología como estetización de la realidad. Sin embargo, hay que decir que la metaforología no es literatura inmediatamente, como no lo es la poética –que, por otra parte, en VALÉRY no se convierte nunca en literatura–. Es teoría (*logos*) de la metáfora, que en su ejercicio se vuelve ella misma metafórica. En su función de poética, debido a que la reflexión establece una distancia, hay que situarla en el lado contrario, es decir, como desveladora de la contingencia, que vamos a considerar en la primera parte. Pero también en cierta medida, como literatura se sitúa en este ámbito, ya que el trabajo sobre el lenguaje obliga a distanciarse de él.

Resumiendo lo dicho en este breve introito: la reconducción de los fenómenos a la metáfora como expresión de un modo de estar en el mundo, llevada a cabo por la metaforología, puede actuar como descubridora (parte primera de este capítulo) o bien como encubridora de la finitud (parte segunda). Tanto en una como en otra forma, la metaforología se asimila a la labor poética. Con este capítulo completamos las reflexiones sobre la “ilustración de la Ilustración” del capítulo anterior: la metaforología es el acceso racional al entrar y salir de la caverna, y al mismo tiempo es también ese entrar y salir.

PARTE I. LA METAFOROLOGÍA COMO DESVELAMIENTO: SALIR DE LA CAVERNA.

La metaforología y la historia como historia de las metáforas

La filosofía es, para Blumenberg, la realización última de la *curiosidad* que invita al animal precario a arriesgar su vida fuera de la cueva. Responde a ese deseo desmedido de hacerse cargo del mundo que le rodea, y que se vuelve contra él cuando llega demasiado lejos con sus preguntas. Ser “amante de la sabiduría” es más difícil para nosotros de lo que lo fue para ARISTÓTELES, ya que no podemos permitirnos ninguna imagen del mundo; el filósofo es aquél que “no puede renunciar” a conocer “un poco más de lo que es necesario” (PVA 309).

La metaforología toma el puesto de la *Destruktion* heideggeriana. Con este procedimiento quiere HEIDEGGER mostrar la radicación de los conceptos de la tradición ontológica en el vivir del Dasein. El material conceptual no pasa de ser un mosaico si se los contempla sólo histórico-objetivamente, si no los reúne una “intención directa” que remite a la experiencia

fundamental: destrucción, dice HEIDEGGER, “no significa demolición, sino suprimir, liquidar, dejar de lado enunciados exclusivamente históricos sobre la historia de la filosofía”⁷⁸³. La hermenéutica de la facticidad es heredera de la fenomenología de HUSSERL entendida como “ciencia de trivialidades” (*LdT* 159), esto es, como “un paradigma de la conciencia de la contingencia” (*LT* 48). “Cuestionar las últimas y más imperceptibles obviedades es el programa de la fenomenología” (*LT* 48)⁷⁸⁴, y una fenomenología de la historia ha de procurar “ver lo que se ha convertido en evidente” –en este caso, la visión del mundo de cada época, es decir, lo que constituye nuestra tradición– “como algo que en su origen no lo era” (*LdN* 698).

La filosofía es una suerte de mantenerse despierto, frente a los que duermen al amparo de la imagen del mundo⁷⁸⁵ (*H* 29; *BiG* 120). La filosofía, dice Blumenberg, “no esbozará en el futuro ninguna nueva imagen del mundo, o fracasará en cualquier intento de este tipo”⁷⁸⁶ (*WW* 71; *Bed* 135). El filósofo es “deconstructor de obviedades” (*AAR* 114; *Lt* 106 y ss.⁷⁸⁷; *BiG* 199⁷⁸⁸; *LT* 9), como sugiere la metáfora de NIETZSCHE “tras la reja del arado marcha el sembrador”: el suelo sobre el que se pisa, metáfora de lo evidente, se revela hendible, profundo, revelador de algo para el que ara (*dS* 91⁷⁸⁹). Es el que siempre está “del lado de la revolución” (*BiG* 134⁷⁹⁰; *H* 303) cuando ésta acontece, o la provoca, porque sabe que la estancia en la caverna es por tiempo limitado. El filósofo es el que sabe realmente “de qué va” la realidad.

Así, la metaforología se identifica con la poética y la literatura de VALÉRY. En la medida en que ha de tomar distancia del lenguaje para determinar dónde radica y cómo se puede producir la cualidad de lo poético, su teoría del arte destapa “la sorpresa en el seno de lo cotidiano”: al tener que valorar en sí mismo “lo que había sido hasta entonces un mero me-

⁷⁸³ ¿Qué es eso de la filosofía?, Bitácora, 61.

⁷⁸⁴ La fenomenología no sería más que la culminación de la tarea tradicional de la filosofía (*LaM* 437) –la crítica de las realidades dadas por supuesto en cada momento, desencadenada por la sorpresa–, que tiene su inicio no ya en SÓCRATES, sino en la sentencia parmenídea de que el ser es y el no ser no es (*VPh* 26: “Gefälligkeiten”). “Cualquier filosofía puede definirse porque encuentra o hace difíciles preguntas fáciles” (*GA* 30: “Die Frage, an der Plato starb”)

⁷⁸⁵ La patología del insomnio lo muestra: no poder dormir porque se está dando vueltas a cosas en la cabeza.

⁷⁸⁶ Blumenberg repite aquí la posición de HEIDEGGER: “Que la filosofía ha de incluir el esfuerzo por suministrar una *Weltanschauung* racionalmente válida, abierta e integradora de los datos de las ciencias e independiente de las concepciones artísticas, religiosas, políticas, es, para HEIDEGGER, un lugar común de las filosofías dominantes, desde el realismo crítico hasta el neokantismo, incluyendo a Dilthey; es igualmente lo que el hombre común espera de la filosofía. Ahora bien, desde el inicio, HEIDEGGER afirma, contra corriente, que la filosofía no tiene relación alguna con una «concepción del mundo» (...) Mientras el curso de 1919 plantea problemáticamente la idea de una ciencia originaria, el curso de 1927 *Problemas fundamentales de la fenomenología*, en posesión ya de la diferencia ontológica, puede tranquilamente caracterizar una *Weltanschauung* como una concepción que se mueve en el plano del ente; la filosofía, por el contrario, es ciencia del ser. Pero tanto en uno como en otro es la referencia a lo originario lo que distingue filosofía de «concepción del mundo»” (RODRÍGUEZ GARCÍA 1997: 19-20).

⁷⁸⁷ “Arthur Schnitzler – *Durch die ausgedehnte Welt*”.

⁷⁸⁸ “«Trivialidad»”.

⁷⁸⁹ “Diferencias de fondo – *El suelo agrícola*”.

dio” –*para* comunicarse, dar una orden, pedir algo–, el lenguaje pierde su valor semántico y queda “segregado de la esfera evidente del mundo de la vida” (SP 146): es despojado de su función de caverna. VALÉRY atribuye también al artista la función de despertar (PVA 307). Como dijimos del afán técnico del hombre moderno, que se desata ante el carácter fáctico (contingente) del mundo, VALÉRY considera que el movimiento hacia la creación poética se despierta ante la contingencia del lenguaje; éste es “el secreto de los inventores [*le secret des inventeurs*]” (PVA 322).

Al mostrar la *Destruktion* este proceso que constituye la historia, la metaforología no puede ser un medio contra la contingencia, sino todo lo contrario: el desenmascaramiento del carácter contingente de cualquier medio. “En cuanto practicantes de la metaforología”, dice Blumenberg, “ya nos hemos robado la posibilidad de encontrar en las metáforas respuestas a aquellas preguntas no contestadas” (PM 19; WW 73; Leg 286). Expresado en el lenguaje de la caverna, el démon gnóstico, que pretende mantener a los hombres en la caverna del engaño, “no es capaz de ver que no puede hacer nada contra la conciencia, una vez que ha sido despertada” (H 234). Una vez surgidas, “la fuerza de las preguntas no puede ser debilitada” (NdN 88; WbM 19). Ante esto, la actitud respecto a la realidad ha de ser aquella “impavidez [*Gelassenheit*]” estoica (EmS 23⁷⁹¹), que es la característica que Blumenberg más valora en un hombre (Fb).

¿En qué consiste la “destrucción”? Para HEIDEGGER, en lo que coincide Blumenberg, la comprensión histórica del pasado no es una recolección de hechos, sino la comprensión de los proyectos que sustentaban lo que llamamos hechos. Es la célebre distinción de NIETZSCHE entre *Historie* y *Geschichte*⁷⁹²: para una, lo histórico es lo pasado en tanto que tal, algo que se puede tomar como objeto; la otra toma el pasado como algo que debe ser asumido en el presente⁷⁹³, formando parte de las posibilidades del Dasein, y que por tanto está vivo: lo histórico es el presente del Dasein –“el hoy de la experiencia histórica viva” (BPU 5)–, y lo que cuenta es qué ha hecho posible este presente (oD 100). El pasado no es algo acabado y necesario, que vivimos como rémora externa a nuestro ser de posibilidades: “en todo preguntar por el pasado se esconde el anhelo de determinar el punto en el que lo que después

⁷⁹⁰ “Oportunismo”.

⁷⁹¹ “Introducción – *Lo no evidente*”.

⁷⁹² *Zur genealogie des menschlichen Bewußtseins*, Ed. Colli, vol. II, 333.

⁷⁹³ Como dijimos en el capítulo anterior, la comprensión de la historicidad de HEIDEGGER acaba por no hacer justicia a esta intuición suya.

fue *real* –y con ello invariable– era todavía *posibilidad*, y penetrar así en la oscuridad de aquello que puede ser aún posibilidad para nosotros” (KF 554).

La “destrucción” hermenéutica consiste en desvelar los proyectos que subyacen a las visiones del mundo y, en concreto, a los conceptos de la tradición ontológica; es decir, en señalar los *prejuicios* que guían y determinan *a priori* nuestro acceso a la realidad. Para HEIDEGGER, no basta simplemente con “presentir más o menos oscuramente, a través del puro uso del lenguaje, que [esos conceptos] no expresan adecuadamente lo que se muestra; es necesario «abrir la historia del encubrimiento⁷⁹⁴», es decir, *apropiarse* de su sentido original reconstruyendo la experiencia en que surgieron. La destrucción es apropiación, y no rechazo, justo porque es un ensayo de comprender *genuinamente* los conceptos tradicionales que son nuestra propia situación, nuestro aquí (...) Las concepciones heredadas, que son del pasado y a la vez nuestras, vigentes, hay que llevarlas al momento de su originación e intentar verlas a partir del lugar, la dirección y el horizonte de la mirada que las instituyó: es en esa situación donde cobraron realmente la vida que aún pervive, como un residuo, en nosotros” (RODRÍGUEZ GARCÍA 1997: 121). La destrucción no significa rechazar la tradición, sino vivificarla (BPU 5): la metaforología es la “vivacidad de la conciencia de la realidad” (BPU 5).

La teoría de la reocupación

En este subapartado, vamos a examinar el método de investigación histórica desarrollado por Blumenberg: la *teoría de la reocupación* (*Umbesetzung*). Para ello, detengámonos brevemente en el objeto fundamental de la investigación histórica para Blumenberg, la *metáfora absoluta*.

1. La metáfora absoluta

La autointerpretación de las formas de vida por medio de metáforas hace de la *Destruktion* hermenéutica un rastreo de las grandes metáforas –*metáforas absolutas* (PM 13)– a lo largo de la historia (cf VILLWOCK 1983: 207; HRACHOVEC 1994: 62), esto es, una “tipología de historias de metáforas [*Metapherngeschichten*]” (PM 84). En *Paradigmen*, Blumenberg establece por primera vez las bases teóricas y prácticas de la destrucción metaforológica de los conceptos de la ontología, procedimiento que repetirá en sus grandes libros de historia de las ideas: *Die Legitimität der Neuzeit*, *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, *Höhle-*nausgänge**, etc.

⁷⁹⁴ *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, en *Gesammelte Ausgabe* 63, 75.

La metáfora absoluta es la creación cultural por excelencia, la forma más global de respuesta que el hombre da al *In-frage-gestellt-sein* que es su existencia. Es la más global porque representa una “imagen del mundo [*Weltbild*]” (*WW* 69); es por lo que Blumenberg la llama “modelo implicativo [*implikatives Modell*]” (*PM* 16; *AM* 261). El adjetivo de “absoluta”⁷⁹⁵ indica que quiere satisfacer *toda* la intencionalidad de la conciencia (*Intentionsfülle*, *PM* 13), llenar los “horizontes totales que nuestra experiencia no puede ya atravesar ni delimitar” (*Aus* 101), “no dejar nada sin decir” (*AM* 195)⁷⁹⁶.

La metáfora absoluta indica a la mirada histórica “las valoraciones, suposiciones y certezas fundamentales que regulan las actitudes, expectativas, actividades y no actividades, deseos y decepciones de una época” (*PM* 20); es una “decisión previa con forma de imagen”, en el sentido preciso que vimos de *Vorentscheidung* por un difuso “sentimiento vital [*Lebensgefühl*]” (*AM* 479; *EmS* 28⁷⁹⁷) y epocal de optimismo o pesimismo. La metáfora absoluta soporta el “espíritu de una época (*Zeitgeist*)”, ese “sistema de afirmaciones incomprobables que, gracias a su armonía inmanente, está por encima de lo que atañe a los contenidos empíricos” (*BiG* 248⁷⁹⁸); ese “conjunto de presunciones que determinan el horizonte de la experiencia posible y contienen la postura previa del hombre ante la realidad” (*OuS* 38)⁷⁹⁹, y que hemos llamado “concepción de la realidad” (*NS* 1336).

La metáfora absoluta señala, como dijimos en el primer capítulo, no sólo la actitud teórica ante el mundo (cf *WbS* 121; *VWb* 9) –el *Was* (*PM* 20)–, sino que es también, en palabras de KANT, “«un modelo con función pragmática⁸⁰⁰»” (*PM* 10⁸⁰¹; *VWb* 3) del entendimiento

⁷⁹⁵ En *Paradigmen* el adjetivo “absoluta” tiene más bien el significado más reducido y circunstancial de que la metáfora no puede entenderse en función del concepto, sino que disfruta de un ámbito de autonomía (*Aus* 97). Sin embargo, el otro significado también está latente.

⁷⁹⁶ Lo mismo puede decirse del mito, que recogería esa visión del mundo –si es un “mito total”– en forma de historia. Por ejemplo, el carácter poderoso e independiente de la realidad para el griego lleva a PLATÓN al mito del universo como un gigantesco ser vivo –que actúa por sí mismo– del *Timeo*. O bien la experiencia antropogenética del “salir de la tierra a la luz” (*AM* 194) encuentra su expresión en el mito de la caverna de PLATÓN. La diferencia entre mito y metáfora absoluta “sería sólo genética: el mito lleva consigo la sanción de su pasado arcaico e insondable, de su garantía divina o inspirada, mientras que a la metáfora se le permite mostrarse como ficción, y sólo ha de acreditarse mostrando que hace legible una posibilidad de comprensión” (*PM* 85). Pero la función de modelo es la misma (*PM* 86).

⁷⁹⁷ “La obsesión del fin del mundo – *Si está permitido decir: «¡Tengo miedo!»*”.

⁷⁹⁸ “«Espíritu de la época» I”.

⁷⁹⁹ Se trata de la noción de horizonte de HEIDEGGER: “Sentido es el horizonte [*das Woraufhin*, “el hacia qué”] del proyecto estructurado por el haber previo, la manera previa de ver y la manera de entender previa, horizonte desde el cual algo se hace comprensible en cuanto algo” (1998: 175). Es lo que HEIDEGGER llama también “estar en una cierta interpretación (*Ausgelegt-heit*)”, que RODRÍGUEZ GARCÍA describe así: “vivir a partir de determinadas representaciones, creencias o conceptos, que están incorporados al acto mismo de vivir. «El estar en una interpretación» limita de manera fluctuante el ámbito a partir del cual el Dasein mismo plantea preguntas y aspiraciones. Es lo que da al «aquí» (*da*) en el *Da-sein* fáctico el carácter de un estar orientado, de una determinada limitación en su posible manera de mirar y en su posible horizonte” (1997: 116).

⁸⁰⁰ *Kritik der Urteilskraft*, § 59 (*Von der Schönheit als Symbol der Sittlichkeit*), en *Kants Werke*, Akademie Textausgabe, V, Berlin 1968, 351.

⁸⁰¹ La rúbrica de este capítulo de *Paradigmen* es “Erkenntnispragmatik”.

práctico –el *Wie*–. Aparte de ser el contexto donde las acciones y posibilidades humanas adquieren sentido, la metáfora absoluta es “ese núcleo de la realidad en el que –y por el que– el hombre se comprende a sí mismo, orienta sus valores y las metas de sus acciones, capta sus posibilidades y obligaciones, y bosqueja sus principales necesidades. La imagen del mundo [no así el “modelo de mundo” proporcionado por la ciencia] tiene «fuerza práctica», como hubiera dicho KANT” (*WW* 69). Los símbolos tienen efectos⁸⁰² (*VS* 419⁸⁰³), como hemos visto en el comienzo de la Modernidad (*kW* 152), y en ese sentido puede hablarse de un “realismo de las metáforas” (*PM* 114). Su verdad es la *significatividad*: las metáforas son verdaderas si podemos hacer algo con ellas, mejor dicho, si nos hacen hacer algo, si funcionan como “orientaciones [*Orientierungen*]” (*PM* 13) que “determinan un comportamiento respecto del mundo [*Weltverhalten*]” (*PM* 21); en este sentido, esta verdad “pragmática en un sentido muy amplio⁸⁰⁴” (*PM* 20), “por hacer” (*PM* 21), es del mismo tipo que la que KANT atribuye a los postulados de la razón práctica⁸⁰⁵.

La metáfora absoluta y el concepto

La primera etapa de la metaforología de Blumenberg se desarrolla a la sombra del *Archiv für Begriffsgeschichte*, publicación que era el instrumento que Erich ROTHACKER, en colaboración con Hans-Georg GADAMER y Joachim RITTER, había puesto en marcha para reanimar, tras la Segunda Guerra Mundial, la *Begriffsgeschichte* fundada por DILTHEY y desarrollada a partir de las más antiguas tradiciones alemanas de la filología, de la historia de la filosofía, de la hermenéutica y la historiografía. Por esta razón, vamos a ver la relación que la metáfora absoluta como totalidad de la experiencia sobre la realidad, mantiene con el concepto.

El cambio histórico de una metáfora absoluta “muestra la metakínesis misma de horizontes de sentido y de modos de pensar históricos, dentro de los cuales los conceptos experimentan sus modificaciones” (*PM* 11). La metáfora absoluta es el “esquema conductor” (*VWb* 4) o “esquema orientativo” (*GL* 123) para la correcta comprensión de los conceptos: sólo se capta su sentido cuando se les ve ínsitos en el contexto que es la metáfora absoluta.

⁸⁰² Blumenberg se remite al “Arbeiten zum Mythos als symbolischer Form” de CASSIRER.

⁸⁰³ “Alles wie vorher - alles wie immer – *Was die Mondlandung brachte*”.

⁸⁰⁴ Esto es, “en un sentido absolutamente no biológico” (*PM* 20).

⁸⁰⁵ Por ejemplo, como vimos en el primer capítulo, “la metáfora de la *terra incognita* y el sistema de metáforas del «mundo inacabado» (...) actúan determinando la conciencia” (*PM* 59-60), al provocar que el hombre moderno haga de la curiosidad intelectual una manera de entenderse a sí mismo (la aventura del descubrimiento, cuya metáfora es el descubrimiento de América); así como del cometido de completar una Naturaleza que se está haciendo (*PM* 59), representada en la cosmogonía evolucionista.

Las metáforas son “fósiles guía” (*PM* 10; *SuB* 335; *Aus* 98), pero no en el mismo sentido en que puede ser “fósil” un concepto. Una investigación histórica limitada a éste pierde de vista que la estructura subyacente ya ha cambiado entretanto (*LaM* 433). Ésta es la “auténtica dificultad de la interpretación filosófico-histórica” (*oD* 58): cuando se topa con los mismos términos utilizados en concepciones de la realidad muy diferentes. Por ejemplo, el concepto de “verdad” no significa lo mismo si lo que está detrás es la luz que se impone, o la relación constructora con la realidad; el Renacimiento puede creer estar recuperando Grecia (*LdN* 443), pero lo cierto es que “en el medio de la metáfora, la relación con la verdad de nuestra tradición se revela mucho más ambigua de como podría aparecer en un análisis terminológico-sistemático” (*PM* 51). Por eso, para la hermenéutica los documentos históricos se asemejan a tratados de decisiones que ya han sido tomadas sobre el campo de batalla (*KdV* 9; *EuR* 97, 102), es decir, lo menos valioso (*kW* 11).

En definitiva, la metáfora entra en juego allí donde las expresiones conceptuales “no pueden de ningún modo entenderse en su unidad omniabarcante de sentido [*umschließenden Sinneinheit*]” –incluso cuando se trata de planteamientos y teorías aparentemente irreconciliables– “sin relación a una representación guía, a la cual son reconducidas y «leídas»” (*PM* 69). Sucede que “varias afirmaciones se conectan repentinamente, formando una unidad de sentido, cuando se consigue descubrir de modo hipotético la representación metafórica guía a partir de la cual pueden «leerse»” (*PM* 16-7).

Como visión del mundo, la metáfora actúa de “trasfondo [*Hintergrundmetaphorik*]” (*PM* 69) de los sistemas conceptuales, invisible o “mudo” (*Pg* 158) –por evidente– y unificador. Más aún, no es sólo que los conceptos tengan sus “raíces sucias”⁸⁰⁶, sino que la metáfora es el “humus” irreductible de donde nace el concepto. La invisibilidad y fecundidad de la metáfora absoluta se expresan bien con la metáfora de la luz. El trabajo *Licht als Metapher der Wahrheit* (1957), luego incorporado a *Paradigmen*, es un ejemplo no sólo de método, sino también de contenido metaforológico (*LaM* 432). Como ya hemos visto, la metáfora de la luz se ha usado en la tradición filosófica para hablar de un “estado de cosas que no puede captarse categorial” o conceptualmente (*BPU* 68), y como fuente de lo que hay. De igual modo, asimismo, la metáfora absoluta no se ve, ya que no es un objeto o concepto; y, sin embargo, hace que éstos se vean: es donde se originan, incluida su diversidad (*LaM* 432-3; *PM* 22).

1. Para lo primero –que la metáfora desborda el concepto–, recuperemos aquí la noción de *lo inconcebible* (*Unbegreiflichkeit*) que vimos en el capítulo anterior, ahora desde el

punto de vista de “la totalidad inalcanzable objetivamente [*als Gegenständlichkeit*]” (PM 21), es decir, vista en oposición al concepto en sentido kantiano. Como sabemos, para KANT no puede haber “«experiencia» en sentido objetivo” (BiG 142⁸⁰⁷) de las ideas regulativas, que expresan totalidades: la de los fenómenos físicos, la de los psicológicos, o de ambas totalidades en Dios. Sin embargo, el destino de la razón para KANT⁸⁰⁸ es que “se encuentra lastrada con preguntas que no puede rechazar, porque le son presentadas por su misma naturaleza, pero que tampoco puede contestar, porque sobrepasan totalmente su capacidad” (HUNDECK 1999: 95).

Para KANT, “símbolo” –término cuyo sentido, afirma Blumenberg, es “muy próximo al de metáfora absoluta” (Aus 116; PM 9, 21; VS 419⁸⁰⁹; Leg 195)– es lo que la razón, “perpleja”, hace para intentar expresar de algún modo las ideas regulativas; las imágenes del mundo “nacen, como KANT lo hubiera formulado, del rebosamiento del entendimiento teórico” (Bed 138). Al igual que para el filósofo de Königsberg, la metáfora para Blumenberg no es un “medio de conocimiento [*Erkenntnismittel*]” (PM 134) de un objeto que supera la razón, sino, como dijimos al hablar de la cultura, lo que resulta al encontrarse la conciencia desvalida ante el *factum* de lo inexplicable, y tener que disponer de él de algún modo. Ante la totalidad sólo tenemos, con WITTGENSTEIN (cf *WbM* 11), dos posibilidades: o callarnos, pues no podemos *decir* –se entiende: objetivamente– nada, cosa imposible; o representar en símbolos lo que de ellos queremos *tener* (BiG 142; Aus 105): “puede ser que, según la última frase del *Tractatus*, deba callarse ante aquello de lo que no se puede hablar; pero, más exactamente, eso sólo significa que se debe hablar de *otra* manera de lo que no se puede hablar de una *determinada* manera” (H 426). La metáfora absoluta sale al paso del *horror vacui* de la conciencia, “aparece en el hueco, en el lugar vacío que no puede ser colmado de un modo comprensivo-conceptuable [*begreifend-begreiflich*], para decir algo a su manera” (PM 130-1). El “secreto de su función” consiste en que satisface una “*necesidad residual* [«Restbedarf»] de decir *aunque sea algo, y no callar totalmente*” (GIF 133). La metáfora absoluta “no satisface la exigencia” del pensamiento, “pero debe, sin embargo, conformarse con ella” (PM 85).

⁸⁰⁶ La radicación del concepto en la metáfora es una forma de la inevitabilidad del prejuicio.

⁸⁰⁷ “«Permiso para fumar»”.

⁸⁰⁸ *Kritik der reinen Vernunft* 11.

⁸⁰⁹ “Alles wie vorher - alles wie immer – *Was die Mondlandung brachte*”.

El símbolo –o la metáfora absoluta– consiste en la “traslación de la regla de la reflexión de un objeto intuible, a un «in-concepto» por principio no intuible” (STOELLGER 2000: 84)⁸¹⁰. Es este espacio de la “construcción imposible, fallida, o no consolidada de conceptos” (*BaM* 171) el lugar de la metáfora, que siempre muestra un “más [*Mehr*]” (*PM* 9), un “residuo [*Rest*]” (*AM* 437), respecto a lo que la razón acierta a decir conceptualmente. Este “más” (lo inconcebible) significa que siempre se pueden sacar nuevos significados de la metáfora –lo que la convierte en la representación adecuada a la inconcebibilidad del objeto de la idea regulativa, a su indeterminabilidad por el concepto–, y proviene, como veremos, de la inconcebibilidad del mundo de la vida. Lo inconcebible se identifica así, desde este punto de vista, con lo polisémico, que se opone a la tendencia del lenguaje científico a la univocidad⁸¹¹ (cf *VS* 473⁸¹²; CASSIRER 1976: 393), y que es, como hemos dicho, lo interpretable en la hermenéutica.

La polisemia no reside sólo en las diversas y simultáneas referencias que una metáfora tiene en un determinado momento –por ejemplo, dice KOERNER, la caverna es expresión de la inconcebibilidad del origen del pensamiento, y también de las cuevas de los trogloditas, del paso filogenético del mar a la tierra, de la cultura, de una sala de cine, etc. (1993: 5)–. De modo más eminente, como dijimos, la polisemia son los distintos significados que la metáfora va adquiriendo para cada época o autor⁸¹³. Lo inconcebible se identifica así con la historicidad, con lo que se revela que la univocidad de los conceptos es manifestación de algo que ya vimos en el capítulo anterior: de la pretensión de atemporalidad de la razón teórica.

Que la polisemia se identifique, sobre todo, con la historia de la metáfora, es posible porque ésta no es –como vimos al hablar de la cultura– una respuesta a la pregunta de la contingencia que “explicara” nada, sino que más bien “tapa” la contingencia evitando que se planteen más preguntas.

Esto se ve bien en el ejemplo del mito, que “no necesita responder a ninguna pregunta”⁸¹⁴, porque llena los espacios vacíos que podrían dar lugar a preguntas –por ejemplo, por

⁸¹⁰ KANT pone un ejemplo: el Estado es *como* un molino de agua, no en cuanto a su contenido (figura, color, etc.), sino en cuanto a la regla (como mecanismo).

⁸¹¹ Un modo de esa tendencia más general de la razón a la unificación de sus fenómenos.

⁸¹² “Mondphysik – *Die singularität des Mondes*”.

⁸¹³ La diferencia entre la alegoría y la metáfora ilustra la relación entre metáfora y concepto. En la alegoría hay un único significado, un solo pensamiento detrás de la imagen (*eV* 175); es como un “concepto disfrazado”. Ésa es la razón de que puedan quedarse obsoletas, mientras que las interpretaciones históricas de la metáfora constituyen su polisemia.

⁸¹⁴ Blumenberg iría contra André JOLLES, “que supondría que hay que entender siempre el relato mítico como una respuesta a una pregunta originaria, para la que el mito crea una respuesta exhaustiva con el fin de extinguir y cancelar la pregunta planteada” (CASSINARI 1999: 108).

qué existe el mundo⁸¹⁵, o por qué “Prometeo está dispuesto a exponerse a la ira y a la persecución de Zeus para demostrar su favor a los hombres” (AM 358)– “antes de que la pregunta se haga urgente y para que no se haga urgente” (AM 219), dando una apariencia de evidencia. El mito no necesita contestar preguntas, sino que “sólo exige que las historias no se acaben” (AM 49), para mantener “ansiosamente ocupados a sus oyentes con lo que viene a continuación” (AM 301). El mito griego, en el que los dioses siempre actúan cegando, es expresión de la esencia del mito (AM 368).

Si el mito –o la metáfora absoluta– fuera la respuesta “originaria” a una pregunta tal, la historia del mito sólo podría tener el sentido, o bien de una decadencia o bien de una recuperación de la respuesta originaria⁸¹⁶, documentables por la literatura y la historia del arte (AM 76). En otras palabras, la polisemia sería verborrea. Así lo entienden, por ejemplo, JÜNGER o Walter F. OTTO (CARCCIA 1991: 14-15), o el concepto de “desmitologización” de BULTMANN, para quien el mito está compuesto de un núcleo duro y ahistórico, y un ropaje histórico (AM 208). Es “el mito de la mitología”, en el que coinciden Ilustración y Romanticismo (CARCCIA 1991: 8), ya entiendan que el mito se relaciona con ese origen como “terror” o como “juego”, respectivamente. Sin embargo, para Blumenberg la separación entre el objeto y la manera de entenderlo es propia de las ciencias naturales, que no atienden a la temporalidad (*WbW* 28): antes bien, la recepción constituye el mito. Si bien es cierto que la recepción exige – como veremos al hablar de la teoría de la reocupación– un núcleo constante o “mito fundamental (*Grundmythos*)”, y elementos que varíen⁸¹⁷ o “mito artístico (*Kunstmythos*)”, no quiere decir que ese núcleo haya tenido lugar en contacto con el origen, ya que la *Gegenständigkeit* es tan primaria como la *Inständigkeit*: siempre se ha ya mitificado. El *Grundmythos* no es *Urmythos* (“mito originario”), sino que recoge una experiencia antropológica.

Volviendo a la cuestión de la inconcebibilidad de la metáfora absoluta, Blumenberg entiende –contra la idea de una lengua exacta basada en el principio cartesiano de las ideas claras y distintas, vale decir, en la coincidencia universal entre pensamiento y lenguaje, como ha sido propuesta en nuestros días por la fenomenología (*SP* 138)– que la interpretabilidad

⁸¹⁵ Esta elusión de la pregunta por el origen la logra el mito de diversas maneras. Por ejemplo, puede remitirse, como ya afirma CASSIRER, al capricho o la voluntad del dios (1972: 76). También recurre al alejamiento temporal respecto de los hechos acaecidos, a la distancia mítica. O puede también dar él mismo *un* comienzo, haciendo así olvidar *el* comienzo; por ejemplo, FONTENELLE relata un mito que, ante la pregunta de dónde viene el agua de un río, responde que sale de una jarra: pero no vuelve a haber pregunta sobre de dónde viene el agua de la jarra (*WbW* 44).

⁸¹⁶ Este tema volverá a salir en la discusión con HEIDEGGER y el historicismo.

⁸¹⁷ En razón de cómo se entiende en cada momento el hombre a sí mismo: “Las transformaciones son el signo de que se vive en modos diversos la lucha interior de la existencia” (ROVATTI 1988: 120). Por ejemplo, en la Ilustración el robo del fuego por

hermenéutica no se basa en “la experiencia fundamental de la pobreza del lenguaje” (*SP* 137)⁸¹⁸, sino todo lo contrario. Tarea de la hermenéutica no es tanto la inquisición de la *mens auctoris*, como por el contrario “desvelar y deconstruir metódicamente la excedencia del lenguaje respecto al pensamiento real, verificable” (*SP* 139). La hermenéutica ha de guiarse por “el paradigma según el cual el lenguaje está en la base del pensamiento” (*Pg* 158) –idea que ya encontramos en LICHTENBERG y que luego se generalizará con el giro lingüístico–, esto es, que el pensamiento “puede solamente seguir las anticipaciones del lenguaje” –el lenguaje determina lo que se *puede* decir, es decir, lo que se puede percibir–, “siempre, por otra parte, de modo inadecuado respecto a las insondables profundidades del sentido” (*SP* 139).

Estas “insondables profundidades del sentido” señalan, sin embargo, a un espacio aún más originario que el lenguaje: “No es sólo que el lenguaje nos preceda y esté, en cierto sentido, detrás de nuestra visión del mundo: estamos determinados más decisivamente por una reserva y una elección de imágenes, «canalizados» hacia aquello que puede mostrárenos y que podemos experimentar” (*PM* 69). El lenguaje está determinado por la metáfora absoluta, por “el mundo en que nos encontramos viviendo. Por eso, «el mundo en que nací» es el tema más abarcante que uno puede plantearse. Más que el del lenguaje –aunque apenas se comente” (*BiG* 70⁸¹⁹). La raíz del lenguaje es metafórica; la metáfora proporciona ese “sistema de orientación imaginativo”, en el que las “cosas” se pueden percibir como tales (*BaM* 192). Esta primacía de la metáfora⁸²⁰ conlleva que el lenguaje no sólo muestra lo que podemos decir, sino que, al mismo tiempo, la exigencia de nuevas respuestas le hace cambiar para decir lo que *debe* decir (*EuR* 101-2). El análisis conceptual-terminológico de una *Begriffsgeschichte* presupone⁸²¹, como hemos dicho, un trasfondo que lo supera y del que se nutre.

2. Respecto a lo segundo, hay que decir que, aunque la razón teórica, como vimos, se diferencia del saber vital en que busca “desnudar” –esto es, no se detiene ante ningún *factum*, porque tiene “todo el tiempo del mundo”–, no se distingue esencialmente de la razón

Prometeo deja de ser un sacrilegio, mientras que en PLATÓN ni siquiera hay robo, sino un don de Zeus a los hombres (*AM* 324); o en nuestros días, la Penélope de JOYCE medita una infidelidad una vez que Odiseo ha vuelto a casa.

⁸¹⁸ Esta excedencia del pensamiento es el fundamento del círculo hermenéutico, ya que lleva a la hermenéutica a “traer a la luz la red de referencias en que el pensamiento lingüísticamente comprensible está en compañía de los otros pensamientos, las otras premisas y las otras consecuencias que no pueden ser resueltas completamente en la expresión lingüística, pero que a partir de ella se dejan al menos descifrar en parte” (*SP* 138); ejercicio que se ha llamado “identificarse con el autor” (*SP* 138).

⁸¹⁹ “«Astro»”. “El mundo en que nací” es un verso de GOETHE.

⁸²⁰ Con la que Blumenberg se distancia de las posturas del último HEIDEGGER –el lenguaje es la casa del ser–, y de GADAMER, para quien “el ser que se puede comprender, es lenguaje” (cf *SP* 141).

metafórica, ya que la naturaleza del conocimiento es hipotética. Los conceptos proceden con frecuencia de las metáforas, según aquel proceso ilustrado por NIETZSCHE con la metáfora de la moneda gastada: la moneda es aquí, valga la redundancia, metáfora de la metáfora, y el concepto es una metáfora que se ha usado tanto que ha de dejado de serlo, una metáfora “muerta”. Los sistemas filosóficos no son la respuesta teórica a las preguntas fundamentales, sino la elaboración, en clave filosófica, de las respuestas metafóricas. La metafísica, con NIETZSCHE, se compone de metáforas tomadas al pie de la letra, y no de conocimiento teórico de lo inconceptualizable: “La metafísica nos parece ser, con mucha frecuencia, el sistema de metáforas [*Metaphorik*] tomado al pie de la letra” (PM 142). De ahí que la metáfora no sea “la tardía ilustración de lo que es demasiado abstracto, sino la incitación primaria a tratar con ello” (VWb 4). La metáfora abre el acceso a los grados más altos de abstracción: los conceptos más generales –“ser”, “mundo”, “tiempo”...– son estilizaciones de imágenes globales, con las que comparten su carácter impreciso, pero que han perdido “la riqueza de su propio origen”, el mundo de la vida (Aus 101).

Esto invierte el signo de la relación entre metáfora y concepto tal como la había visto la Ilustración con *el paso del mito al logos*⁸²²: los conceptos son una pérdida respecto a la metáfora, no una ganancia. Más aún, las metáforas no son únicamente el “sustrato de las transformaciones en conceptos” (PM 10), que desaparecen con la aparición de éstos, sino también “una esfera catalizadora de la que se alimentan continuamente” (PM 10), que los “re-

⁸²¹ “Lo decible proyecta la sombra de lo indecible”, dice PLESSNER (1972: 54).

⁸²² El núcleo del problema del –en palabras de GEHLEN– “mito del desarrollo del mito al logos” (1956: 251), es para Blumenberg la cuestión de si el mito responde a una pregunta. La diferencia entre las respuestas de Homero y TALES al origen del mundo –el primero cuenta su gestación oceánica, el segundo afirma que todo procede del agua– no es la de intuición y abstracción, sino que, con TALES y por primera vez, estamos ante la consideración de un enunciado como *respuesta* a una pregunta fundamental; “la paragonabilidad de las dos fórmulas alimenta la ilusión de que en ambos casos están en juego los mismos intereses, y sólo medios abismalmente diferentes de perseguirlos” (AM 46). Sólo si se piensa que el mito responde a una pregunta, tiene sentido que haya de desaparecer ante las respuestas “mejores” de la ciencia (AM 293; Aus 107). Para Blumenberg, es necesario corregir la hipótesis de ARISTÓTELES según la cual la filosofía habría comenzado con la maravilla y, por eso, el mito y ella tendrían una única raíz, ya que el mito se compone de maravillas. Es cierto que el mito “está hecho de la misma sustancia que produce la atracción de la teoría [esto es, de la razón]. Pero de nada más” (AM 45). Lo que diferencia al mito de la filosofía es la pregunta por el comienzo (WbW 44).

Por eso, la descripción del mito debe abordarse “desde la perspectiva del *terminus a quo*” y no del *terminus ad quem*, desde “el alejamiento de, y no el acercamiento a” (AM 212) la teoría. Es decir, no verlo como algo que se acerca al concepto, sino que se aleja del absolutismo de la realidad (FRANK 1995: 8). La desaparición del mito en el logos propugnado por la razón absolutista esconde el desprecio por “ofertas de seguridad que ella consideraba demasiado superficiales” (AM 75).

También desde el punto de vista de la función de la conciencia de crear *Gegenständigkeit*, la Razón ilustrada revela, con su pretensión de dar una explicación de la totalidad de lo real, el aspecto mítico de la conciencia: tampoco aquí habría superación del mito por el logos, porque éste se revela como mítico: el mito de la razón (H 686). La conciencia realizaría así la unidad de las formas simbólicas en la función de distanciamiento de la realidad (cf CASSIRER 1972: 32, 35).

fresca” –con la metáfora de LICHTENBERG– y vivifica (*BiG* 43⁸²³). Como decía KANT, la metáfora “da que pensar”⁸²⁴, al mostrar más “que aquello para lo que ha sido elegido” (*Aus* 100).

La metaforología subvierte la relación de primacía entre concepto y metáfora –entre conocimiento suficiente e insuficiente– que la Ilustración había consagrado con la doctrina de la transición del mito al logos. En este sentido, con *Paradigmen* quiere Blumenberg salir al paso del prólogo de RITTER al primer volumen del *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. En éste, RITTER “se opone de un modo impresionante al ideal cartesiano de una construcción clara y distinta de los conceptos” –tal y como estaría representado por el antecesor del *Historisches Wörterbuch*, el *Wörterbuch der philosophischen Begriffe* (1899) de EISLER–, lo cual implicaba dar cabida a la metáfora en la consideración del concepto. No obstante, en la medida en que una estructura “tectónica” de la construcción conceptual relegaba la metáfora a mero estadio –no sólo superable, sino que superar– en el camino hacia el concepto, RITTER proseguía el afán cartesiano de una filosofía de los conceptos claros y distintos⁸²⁵, para la que las metáforas son, como vimos, provisionales. Más aún: al primar la evidencia presente (*PM* 7-8), en sentido estricto la historia de los conceptos caería bajo el régimen, indeseado para DESCARTES, de la memoria. Sin embargo, para Blumenberg, como la evidencia sólo se logra cuando no hay historia, tiene sentido la metaforología: la única evidencia posible del significado de los términos es contar la historia de esos términos.

Blumenberg defiende la *autonomía* del conocimiento metafórico también para la historia, frente a los que consideran que la metáfora se define por su *terminus ad quem* en el concepto. Para entender la naturaleza tanto de la metáfora como del concepto, hay que mirar más bien al *terminus a quo*, esto es, *contra qué nacen*; esto ha llevado a MACCIANTELLI a hablar de la metaforología como de la “nueva filosofía de las formas simbólicas” (1985: 169). Por tanto, no hay que entender, a mi modo de ver, la caracterización por parte de Blumenberg de la metaforología como “metodología subsidiaria” (*PM* 84) de la investigación sobre el concepto, como una forma residual de dependencia de éste⁸²⁶. Más bien, sucede aquí lo que con el término “absoluta” que comentamos a nota al pie: se trata de una expresión determi-

⁸²³ “«Experiencia»”.

⁸²⁴ Blumenberg aporta el ejemplo de SIMMEL: su filosofía del dinero tenía la intención de ser un rodeo para hablar del concepto más abstracto de valor, y al final le sirve para caracterizar la noción de vida como fluidez contra la rigidez de las instituciones (*VWb* 4). Lo primero es la metáfora, lo segundo la explotación de su potencialidad: SIMMEL “habla de la vida después de haber encontrado la metáfora del dinero” (*GL* 123). Los que afirman que la metáfora tiene una función meramente ilustrativa, lo único que hacen es presentar al revés el proceso de acceso a la totalidad.

⁸²⁵ *Obras completas*, Adam-Tannery, VII 13, 22.

⁸²⁶ Ésta es la opinión de MACCIANTELLI, para quien Blumenberg no se desembaraza del todo de la supeditación del concepto hasta *Ausblick* (1979).

nada por la circunstancia de que Blumenberg está trabajando en el proyecto del *Archiv für Begriffsgeschichte*, de la que la metaforología es una “parte” (PM 84).

La filosofía, dice Blumenberg, siempre ha tenido que ver con “lo inconceptual [*Unbegriffenen*]” y con “lo pre-conceptual [*Vorbegriffenen*]” (LaM 432), con lo que su metaforología estaría incardinada en la línea de la gran filosofía de todos los tiempos. Sin embargo, la interpretación moderna del paso del mito al *logos*, a consecuencia de su determinación de la verdad según la medida de la autofundación, “ha empequeñecido nuestra mirada sobre el alcance de la terminología filosófica” (LaM 432). Para Blumenberg, junto al concepto en un sentido estricto, “se encuentra un amplio campo de transformaciones míticas, un ámbito de conjeturas metafísicas, que han precipitado en un polifacético sistema de metáforas” (LaM 432). En este ámbito “más sensible a lo inexpresable” (LaM 432), halla expresión lo que no cabe en “la rígida arquitectura de un sistema” (LaM 432).

Las metáforas absolutas se revelan, por tanto, como fuente de los conceptos y como “los elementos fundamentales del lenguaje filosófico” (PM 9), que Blumenberg, “después de un tiempo en que no han merecido más que una sonrisa displicente, como prototipo de no científicidad” quiere “rehabilitar por lo menos «metódicamente», como proyecciones metafóricas de un estado de ánimo, del tiempo, del miedo y la esperanza” (GzB 214⁸²⁷).

2. La recuperación de la historicidad por Blumenberg

En este apartado vamos a ver más en detalle lo expuesto en el primer capítulo sobre la respuesta de Blumenberg a la pérdida de la historicidad en el análisis heideggeriano de la historia del ser (57).

El objetivo fundamental de cualquier reflexión sobre el ser de la historia es, como ya vimos (24), la explicación del *cambio*. La teoría de la reocupación es una teoría sobre ello, y, más explícitamente, sobre la *modificación y continuidad* en la historia, ya que el cambio sólo puede percibirse cuando se dan, al mismo tiempo, variación y constancia. Tanto la *Memoria* como la *Oblivio*⁸²⁸ “hacen de nosotros lectores de la realidad humana” (Leg 379). Para que haya historia ha de “pasar” algo, es decir, debe haber una alteración (EuR 97-8; oD 97), un cambio “de lo viejo a lo nuevo” (LdN 541); para que pueda haber reflexión sobre ella, ha de poseer un mínimo de continuidad que permita encontrar su lógica.

⁸²⁷ “Unerwartete Verifikation”.

⁸²⁸ Recordemos: el hombre es el único animal que puede despedirse.

De ahí el interés que Blumenberg dedica a los “umbrales entre épocas [*Epochenschwelle*]” (*EuR* 94-5), ya que, desde este punto de vista, es en esas transiciones de una época a otra –salir para entrar en la caverna– donde se percibe la historia *in fieri*. En tanto que, como hemos dicho, el abandono de una época tiene lugar cuando esa visión del mundo ha adquirido un carácter absolutista, “historia es historia de los problemas” (*EuR* 102), es decir: la historia es el planteamiento de un problema –una pregunta, un destapar el absolutismo la contingencia–, y el intento de solucionarlo –responderlo, tapar la contingencia–. Historia es historia de la libertad⁸²⁹.

Lo que da continuidad a la historia es el estar-en-la-pregunta, y el esfuerzo por apañarse con la finitud (*BPU* 9; cf WALLACE 1983: xix; GOLDSTEIN 1999: 209): la movilidad ontológica es lo que define al hombre como tal y, por tanto, se da siempre. La variación corre a cuenta de las formas concretas que adoptan ese preguntar y responder originarios (cf *oD* 109). Por un lado, están las preguntas concretas, que levantan la contingencia, del tipo de “¿qué es la verdad?”, “¿qué es la felicidad?”, etc. Por otro, están las respuestas también concretas; en general, cualquier “acontecimiento” histórico, en sentido amplio, “tiene carácter de correspondencia, sale al paso de una pregunta, de un desafío, de un desasosiego, salta por encima de una inconsistencia, descarga una tensión u ocupa un lugar vacío” (*dVA* 24). Estas respuestas pueden ser, digamos, de “primer nivel” –esto es, las metáforas absolutas–, o de “segundo nivel”, es decir, todas aquellas manifestaciones culturales que tienen su razón de ser dentro de una determinada metáfora absoluta. Dentro del primer grupo, que es el que más nos interesa, la variación puede ser interna a la propia metáfora –por ejemplo, que Tales caiga en el pozo porque se ha vuelto ciego–, o porque se suceden unas a otras –aparición de la metáfora del reloj para simbolizar el universo moderno–. La contingencia sería el esquema vacío y formal que las correspondientes metáforas llenan, y la Historia “la reocupación de posiciones sistemáticas idénticas” (*AM* 34)⁸³⁰: “reocupación” significa, dice

⁸²⁹ Con esta concepción de la historia, Blumenberg extiende el esquema de la recepción cristiana del helenismo a toda la historia: el dogma es el intento de resolver los problemas planteados por la *Enteschatologisierung* (*EuR* 104). Así, define la historia como “aquel condicionamiento del espíritu que deja valer y sobrevivir la correspondiente pretensión de ortodoxia de cualquier tipo, sólo al precio de convertirse en herejía” (*EuR* 106). Sin embargo, quizás sería más adecuado, como hace VILLWOCK, decir que Blumenberg entiende la historia según el modelo del paso de la Edad Media a la moderna, ya que en éste se ve más claro que en el anterior que se trata de una liberación del absolutismo (1995: 125).

⁸³⁰ El antecedente de la “movilidad” ontológica entre la *Gegenständigkeit* y la *Inständigkeit* en el ámbito de la historia puede encontrarse en el esquema de la “doble negación (*doppelte Verneinung*)” de JONAS (*EuR* 111), al que ya hemos aludido antes en alguna ocasión. Como éste afirma, en la esfera de la lógica, la doble negación resulta en una mera afirmación. En metafísica, sin embargo, indica un movimiento fundamental del espíritu, cuyo término no es un regreso al principio, sino algo nuevo. La *Gegenständigkeit* niega la *Inständigkeit*, que a su vez vuelve a negar la primera, y así sucesivamente, fructificando –aunque no siempre, lo que evita la acusación de una teleología de la historia, como veremos– en un crecimiento en autocon-

Blumenberg, que “distintas afirmaciones pueden ser entendidas como respuestas a preguntas idénticas” (*LdN* 541)⁸³¹. Unas respuestas cambian por otras cuando se llega cada vez a una nueva manifestación de absolutismo. La historia es la libertad al destruir lo dogmático, no la supervivencia de determinadas ideas (*VdN* 97).

La continuidad *real* la da el “estar-en-la-pregunta”: cada una de las “respuestas” que vamos dando contra el absolutismo de la realidad, dice KOERNER, desemboca, en el curso de la historia de su recepción, en otra pregunta, y todas las preguntas jamás planteadas se reducen finalmente a ésta: “¿cómo puede la vida humana, esta vida, ponerse de acuerdo con su propia finitud?” (1993: 2). A pesar de ello, el sustancialismo histórico –es decir, que la pervivencia lo es de los contenidos– es posible porque la persistencia de las preguntas y respuestas concretas da una apariencia de continuidad.

Las respuestas la dan porque la presencia de las grandes metáforas puede explorarse a todo lo largo de la historia; sin embargo, también las metáforas absolutas “agotan” su potencial y desaparecen, y surgen en un determinado momento: no son “eternas”. Sin embargo, son sobre todo las preguntas las que pueden hacer pensar, para Blumenberg, en una naturaleza humana constante como la que propone, por ejemplo, la teoría de los ciclos culturales (*AM* 76): “basta con que (...) las preguntas sean relativamente constantes en comparación con las respuestas”, es decir, que tengan una “duración que, para nuestra capacidad de percepción de los acontecimientos históricos y su intensidad de variación, sea muy grande” (*LdN* 542). Ésta sería la causa de la tentación platónica: el historiador se vería tentado a confundir la estabilidad enorme de las cuestiones a lo largo de la historia, con la “intemporalidad” metafísica: “con qué agrado vemos que lo que se nos ha transmitido, lo que ha permanecido, es lo que lo merecía por ser lo verdadero mismo, por ser la «antigua verdad»” (*AM* 178). No hay “un canon fijo de grandes preguntas que haya orientado siempre el inquirir humano” (*LdN* 42): siempre cabe la posibilidad de que una pregunta no vuelva a ser planteada –con lo que las respuestas que se le dieron toman la apariencia de puro dogmatismo–, como es, por

ciencia. La historia entonces, como dice JONAS, “se automovería en su desarrollo”, sería la “autoafección continua e inmanente de su propia espontaneidad” (*Gnosis und spätantiker Geist* I, 63).

⁸³¹ Llegados a este punto, podemos decir que el esquema mismo de la reocupación es la polisemia de la metaforología. No se trata sólo, como hemos dicho anteriormente, de que una determinada metáfora varía con el tiempo, sino que la polisemia es la variación misma. El mismo VALÉRY describe la creación poética como “un sistema fijo de contenidos variables” (*PVA* 322). Por otro lado, un nuevo aspecto de la polisemia de la metáfora absoluta es aquél en relación con las manifestaciones culturales que enmarca (las respuestas de “segundo nivel”). A pesar de sus muy diferentes procedencias y apariencias (ciencia, religión, arte, etc.), tienen el “aire de familia” de la metáfora absoluta, cuya “fuerza alcanza a colorear sistemas de muy diverso cuño” (*PM* 22). Por esta razón, Blumenberg las llama “representaciones modelo [*Modellvorstellungen*]” (*PM* 16, 123): introducidos, como los *paradigmas* de KUHN –Blumenberg llama explícitamente a la metaforología “*paradigmática* metaforológica” (*PM*

ejemplo, la pregunta por la inmortalidad, que ha perdido parte de su virulencia debido a la mayor expectativa y calidad de la vida (*LdN* 572); o, por ejemplo, la pregunta por la creación de la nada no aparece sino con el judaísmo⁸³².

Tanto las preguntas como las respuestas concretas varían, de modo que, como dice S. MÜLLER, la teoría de la reocupación puede resumirse en estos tres elementos: “transformación de las preguntas y respuestas, ampliación o reducción del canon de preguntas (y de su estructura de posiciones) y reocupación de respuestas” (1981: 17).

La historia es por tanto, para Blumenberg, un diálogo (*sW* 428), y también la racionalidad filosófica –esto es, la metaforología–, “tanto desde un punto de vista histórico como sistemático, se basa en estructuras dialógicas” (*LdN* 442; *VdN* 91). Ésta es una doctrina común de la hermenéutica, como han puesto de relieve NIETZSCHE (*LdN* 25; HEIDEGGER), HEIDEGGER o GADAMER (1977: 446 y ss)⁸³³.

Para su teoría de la reocupación, Blumenberg se basa sobre todo en los trabajos de CASSIRER⁸³⁴ sobre la sustitución de la sustancia por la función en la explicación de la realidad. Como hemos indicado, es el absolutismo de la realidad lo que obliga al cambio. Dicho de otro modo, una representación ocupa un lugar hasta que se vuelve funcionalmente irrelevante, lo cual sucede cuando deja de ofrecernos posibilidades (*VWb* 7), esto es, cuando se vuelve tiránica. No importa tanto el contenido, la verdad de la idea en sí misma –que Blumenberg denomina “corrección”–, como la “verdad histórica” (*VdN* 92). Una realidad decae históricamente no porque se la refute en su contenido de verdad, sino cuando “ya no en-

11)–, “en los métodos y en los planteamientos de preguntas” de una época (*Pg* 158), son, también como ellos, “un modelo abierto a muchas posibles actualizaciones” (RENDALL 1997: 1).

⁸³² En opinión de algunos autores, como WETZ, PIPPIN o ROVATTI (1988: 114), Blumenberg habría estado convencido en un primer momento de la existencia de un *numerus clausus* de preguntas que se mantendrían invariables a lo largo de la historia, lo cual le colocaría bajo la sospecha de sustancialismo. En efecto, en *Beiträge* afirma la existencia de una “excepcional unidad y continuidad de las preguntas fundamentales (...), que la historia de la filosofía ha mantenido desde sus orígenes hasta nuestros días a través de todas las *metakinesis* de horizontes” (*BPU* 9). En *Paradigmen*, por su parte, caracteriza esas preguntas como “fundamentales [*fundierende*]” (*PM* 13), “supuestamente ingenuas, esencialmente incontestables, cuya relevancia radica simplemente en que no pueden eliminarse porque no las planteamos nosotros, sino que nos las encontramos ya planteadas en el fondo de la existencia [*im Daseinsgrund*]” (*PM* 19; *AM* 165). Puede que el peligro de sustancialismo y la crítica de GADAMER, a quien la “constancia de esas posiciones rellenables” (1968: 204) le parecía “dudosa”, le llevara a despojar de todo contenido –esto es, de una formulación concreta, de la cual dimos algún ejemplo en el capítulo primero– a estas preguntas, reduciéndolas, a mi modo de ver, al esquema formal del “estar-en-la-pregunta”.

⁸³³ El primero que vio que la hermenéutica es un diálogo fue SCHLEIERMACHER, y es interesante considerar las razones que dio para ello. La verdad de un enunciado, dice este autor, no es evidente, sino que ha de remitirse, para su comprensión, al contexto del que forma parte; esa remisión tiene la forma del diálogo, al igual que se hace en una conversación cuando algo no se ha entendido. Es un proceso necesario porque nunca acabamos de aclararnos, ya que lo originario es el malentendido al acercarse a la realidad (GRONDIN 1999: 117).

⁸³⁴ *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* (1910), perfeccionada durante dos decenios hasta culminar en la *Philosophie der symbolischen Formen* (CASSIRER 1976: 9).

cuentra resonancia en nosotros”⁸³⁵: es, o se vuelve irreal “lo que no implica ninguna posibilidad” (*VWb* 8), como por ejemplo ha sucedido, para Blumenberg, con el Dios omnipotente nominalista, que copaba todas las posibilidades. Cada respuesta que se da a la contingencia es una “hipótesis general, que precisa de la verificación histórica” (*OuS* 40) –con el lenguaje de la teoría de la ciencia, funciona hasta que no es “falseada”–, y que vige hasta que “el agotamiento de sus implicaciones, el sobrepasamiento de su tolerancia a las preguntas llevan a una nueva fundación” (*WbM* 12).

La disputa con HEIDEGGER y con el historicismo

Vamos a perfilar la teoría de la reocupación al enfrentarla en discusión con las tesis de HEIDEGGER y del historicismo, que para Blumenberg son responsables de traicionar la historicidad. La posición de Blumenberg se perfila tanto contra la historia del ser de HEIDEGGER, que haría demasiado hincapié en la continuidad, como contra uno de los aspectos del historicismo denunciado por éste, que pone todo el peso en la variación; es por esta razón que la discusión con el historicismo se revela pertinente. Sin embargo, para completar la exposición, también veremos el otro aspecto del historicismo, que iría en la línea continuista de HEIDEGGER.

Aunque HEIDEGGER también se acoge al esquema de pregunta y respuesta, para Blumenberg hay indicios suficientes como para juzgar que pierde la temporalidad en su reflexión sobre la historia. Blumenberg le critica a HEIDEGGER que no se ha tomado suficientemente en serio su idea de destrucción. Al final de su análisis, HEIDEGGER halla una época histórica –la de los presocráticos– en la que se ha dado una originariedad ontológica, un “comienzo”, una verdadera experiencia de la historicidad del ser, a la que ha seguido una decadencia u “ocultamiento”. Pero con ello se plantea la cuestión de por qué no aplicar también la destrucción a esa época (*BPU* 6), de por qué sus categorías conceptuales no funcionan esta vez como una mediación entre el Dasein y el ser, sino que alcanzan sin distorsiones el origen.

Esta crítica es concreción de la crítica más general de Blumenberg a HEIDEGGER. Para éste, debido a su concepción “cósmica”, es posible y deseable un acceso al origen –al ser–, mientras que para Blumenberg lo originario es el proceso de distanciamiento de él. Por esta razón, HEIDEGGER repite en el fondo el esquema husserliano de mundo de la vida, e historia como decadencia. Como advertimos en el primer capítulo, esto significa, para Blumenberg, que la *Seinsgeschichte* es, como la de HUSSERL, una historia sin historia.

⁸³⁵ ROTHACKER también aplica la noción de significatividad al análisis histórico (1957: 147).

Y esto por dos razones. La primera es que la experiencia originaria del ser, acontecida en una época lejana, se comporta como una “sustancia” que hay que “recuperar” y que permanece idéntica bajo los cambios que la ocultan hasta su desvelamiento definitivo, hito que marcará el final de la historia⁸³⁶. En el fondo, no hay verdadero cambio, en el sentido de que haya pérdidas irre recuperables y originación de posibilidades, porque lo que estará al final es lo que está al principio; para Blumenberg, la historia heideggeriana del ser sigue sometida a la teleología de la historia husserliana.

Esta idea se completa –es la segunda razón– con la consideración de la historia como decadencia –“ocultamiento”– del ser, lo cual la acerca a la comprensión que subyace a la noción ilustrada de progreso: todo lo que hay en medio del comienzo y del final, es decir, la historia, no tiene valor para la ontología, es una distorsión del origen que, como tal, es en último término prescindible. Poner un origen allende el pasado que hay que recuperar para vivir una existencia auténtica, es tomar la tradición como lastre, como desviación, como algo que acontece “desde fuera” a la experiencia originaria (*oD* 124). Como ya hemos observado, es propio del existencialismo no hacer justicia al pasado. Si, como ya hemos considerado frecuentemente, la historia es historia del trato del hombre con el mundo, la filosofía de HEIDEGGER es anti-mundana, esto es, gnóstica⁸³⁷.

Por el contrario, *historia* significa “que no hay comienzos después del comienzo” (*LW* 356; *LdT* 11), y éste es haber siempre ya comenzado (*SdP* 46), esto es, estar siempre ya a distancia de la realidad (cf *WW* 70). La experiencia “del acceso a una tal originariedad” (*AM* 549), en el sentido de HEIDEGGER, es un mito romántico (*BPU* 11, n. 21), como hemos visto. No hay historia del ser, sino historia de los intentos de distanciarse del ser, esto es, historia de la reocupación de metáforas (cf STOELLGER 2000: 128): la metaforología sustituye a la *Seinsgeschichte*.

Respecto al *historicismo*, éste surge contra la filosofía de la historia moderna, que expresaría, en la idea de “progreso”, la autocomprensión de la Modernidad como culminación de la historia (127). El historicismo niega la supremacía de una época sobre otra. Esto lo

⁸³⁶ Como ese desvelamiento acontece en la conciencia, de nuevo estamos ante la tentación del filósofo –que veíamos en el capítulo anterior– de que la idea tenga fuerza real, la suficiente para detener la historia (*EmS* 38: “La obsesión del fin del mundo – ¿*Qué habría pasado de haberse entendido a Heidegger?*”). En cambio, Blumenberg se atiene fielmente a la tesis hermenéutica –y psicoanalítica– de que ser consciente de los condicionamientos no los cancela: la metaforología puede ser el estadio final de la filosofía, pero no de la historia, porque no cabe, como sabemos, la disolución de uno de los dos polos de la movilidad ontológica. La idea no tiene fuerza real.

⁸³⁷ HUNDECK llama la atención sobre el hecho de que el *Rektoratrede*, en el que HEIDEGGER toma posesión de su cargo como Rector de la universidad bajo el régimen nazi, verse sobre “la grandeza del comienzo” (1999: 49, n. 143).

hace por medio de dos estrategias que se acaban anulando entre ellas, pero que, como HEIDEGGER, tienen en común la inteligencia de la historia como una sustancia.

1. La primera es la que niega la continuidad de la historia por el expediente de dividir la historia en segmentos temporales –“épocas”– que no tienen que ver entre sí, diferentes y cerrados en sí mismos (*LdN* 537; *VdN* 82). De hecho, la noción de “época” es inventada por el historicismo: aunque aquí lo hemos usado en el sentido de Blumenberg –que nos parece ser el usual– de “unidad de un presente como unidad de un sentido” (*oD* 98), el término procede de la *epojé* griega, que significa “separación”. El nacimiento de una época no está en continuidad con la anterior, sino que se trata de un “salto”, de una revolución, de un acto fundacional incondicionado; estamos ante el mito del comienzo absoluto que veíamos en HEIDEGGER. La historia se pierde en “la sucesión de sus tipos de «mundo»” (*oD* 30), que vendría a ser una sucesión de “sustancias” independientes; en el esquema de Blumenberg, cada época respondería a preguntas diferentes de la anterior. La noción de época del historicismo es, por así decir, la del héroe que “hace época”; para el historicismo, el hombre hace la historia, es decir, hay una “ordenación unívoca entre las acciones y los resultados” (*LdN* 555).

La historiografía moderna, basada sobre “fuentes”, descansa sobre estos presupuestos teóricos de la crítica histórica ilustrada (*LdT* 87 y ss.). El mismo término de “fuente” es una metáfora para referirse al origen de lo que algo procede, es decir, al comienzo que hay que recuperar. Ésta es la razón de que la libre variación de las metáforas, que, como veremos, para Blumenberg constituye la metáfora misma, se tome como falta de fiabilidad (*LdT* 89), como distorsión. De ahí que la hermenéutica pueda entenderse, como hace HEIDEGGER, como “un concepto «crítico» contra la «cientifidad» positivista de la filología” (*H* 732).

Representativa de esta posición es la tesis de la inconmensurabilidad de H. KUHN, con quien Blumenberg discute. Para éste, entre los paradigmas de KUHN no hay progreso, sino una acumulación discontinua (*EC* 158). KUHN entendería el cambio histórico por analogía con el acto voluntario. Sin embargo, para Blumenberg “los decisionismos pueden describir conclusiones prácticas ante perplejidades teóricas; en el nivel de la historia de las teorías, sin embargo, no dan acceso a ninguna experiencia análoga del relevo de sistemas” (*LdN* 541). La época no es ningún sujeto que pueda tomar una decisión. Éstas son patrimonio de los individuos, y el individuo no tiene la capacidad de dar a luz una época. La resolución de COPÉRNICO de publicar su *De revolutionibus* no fue la causa de la caída del universo medieval; por otro lado, las decisiones individuales hay que verlas en el contexto en que el sujeto está inmerso, que asegura además que las transiciones entre épocas acontezcan de manera suave. ¿En que sentido?

Toda acción “revolucionaria” se lleva a cabo siempre en el “*campo de acción* [Spielraum]” (*kW* 7) abierto por la situación del Dasein. La decisión tomada por el individuo está ya de antemano “decidida (*Entschiedenheit*)”, en el sentido de que el hombre sólo puede elegir entre aquellas cosas que su época le presenta: es libre de elegir o no lo que se le muestra, pero no para que “esto o aquello se le presente como posible, con sentido, vinculante, valioso” (*oD* 92). Esto forma parte del ser histórico del hombre (*AM* 184). En la historia, por tanto, no hay revoluciones (*KuS* 64; *dG* 199): la modificación de la visión del mundo –cambio en la metáfora o cambio por otra metáfora– se realiza dentro de las posibilidades ofrecidas por esa misma metáfora en la que se está. La continuidad real es la pregunta, pero sus “protagonistas” no tienen conciencia de una novedad total tampoco respecto de la respuesta, ya que, sin distancia histórica, la función y el contenido resultan indiscernibles; cosas absolutamente diferentes –por ejemplo, el tiempo del progreso relativo y el tiempo escatológico– ocupan posiciones idénticas en el sistema de respuestas, dando la impresión de que se trata de lo mismo.

Esto último puede causar extrañeza, si se considera la retórica fundacionalista de parte de la Ilustración, o de, por ejemplo, GALILEO. Sin embargo, una cosa es la conciencia de novedad, y otra muy distinta mitificar ésta hasta desligarla de su situación. Esto se ve más claro si consideramos el contexto del cambio no sólo desde el punto de vista del “protagonista” –lo que el historicismo consideraría la “prehistoria”, o el comienzo en sentido heideggeriano–, sino también desde la óptica del público que recibe su propuesta –la “historia de los efectos (*Wirkungsgeschichte*)”–, es decir, desde la *recepción*⁸³⁸.

La teoría de la reocupación puede reformularse así como el juego de “crítica y recepción”, en el que se van sobrepasando la una a la otra (*KuR* 486). Que el hombre no hace la historia se ve en los desfases entre el propósito de un autor y el horizonte en que se mueve (*LdN* 536; *BiG* 63 y ss.⁸³⁹; *Leg* 168; *Löw* 88 y ss.⁸⁴⁰); tanto porque causa menos efecto del que pretendía –como, por ejemplo, los primeros momentos de la *Crítica* kantiana–, como porque los efectos sobrepasan las intenciones. Éste es el único sentido en que puede hablarse de “revolución histórica”, que descansa sobre la necesidad previa que los receptores tienen de “imágenes fundamentales [*Urbilder*]” (*KPV* 461). Los descubrimientos de COPÉRNICO ponen el universo patas arriba porque el modelo anterior se había agotado; quizás el

⁸³⁸ Aquí sigue Blumenberg los trabajos de JAUSS y W. ISER sobre la estética de la recepción.

⁸³⁹ “Hacer Historia”.

⁸⁴⁰ “Seelöwen - Ein Mißverständnis”.

ejemplo más nítido sea el de SÓCRATES, que, sin escribir nada, ha dado lugar a imponentes efectos: “es sorprendente”, dice Blumenberg, “cuán poco tiene que ver una gran historia de los efectos con la tradición y recepción reales” (*dG* 443). Estos efectos son directamente proporcionales a la indeterminación de la propuesta, esto es, a su potencialidad interpretativa: es una ley del cambio histórico que cuanto menos información, más influencia (cf *UK* 18)⁸⁴¹. La potencialidad de una nueva idea queda al descubierto, sobre todo, en la oposición de sus rivales (*KdV* 12; *KPV* 464; *MgK* 174), que formulan como objeción –así en el caso de COPÉRNICO– “lo que, en la reforma astronómica, podía tener poder sobre la conciencia de sí” (*dG* 416).

La novedad histórica, por tanto, “no es arbitraria, sino que está sometida al rigor de unas expectativas y necesidades previas” (*LdN* 541; *dG* 596; *EuR* 94-5). No hay *vulcanismo* –surgimiento imprevisible de la novedad–, sino *neptunismo* –continuidad subyacente–, metáforas geológicas que soportan la discusión sobre la historia en la Modernidad⁸⁴². El hombre no hace la historia, sino que se puede decir que “llega siempre demasiado tarde” (RUDOLPH 1990: 297); tampoco los “acontecimientos históricos” provocan cambios en las concepciones de la realidad, sino que la historia sigue una “lógica más elemental” (*VWb* 8). Más que una “ordenación unívoca” entre acción y efecto, lo que hay es una “interacción de las interferencias de nuestras acciones”. En las figuras se captan “los resultados, más que los factores” (*LdN* 555).

La retórica como arte de la persuasión ha de contar, dice Blumenberg, con el elemento fundamental de la “aceptación” (*AAR* 119). La cuestión de la recepción es un punto clave de la hermenéutica, que cobra especial relieve con el protestantismo⁸⁴³. La importancia de la recepción se deriva, a su vez, de la primacía del lenguaje sobre el pensamiento que hemos visto: sea cual sea la tesis defendida, su sentido se determina más bien por la totalidad del lenguaje que es expresión de una visión del mundo.

⁸⁴¹ A este respecto, Blumenberg concede mucha importancia a los *malentendidos* en la recepción (*KuS* 69; *VdN* 12), porque revelan qué necesidades mueven al receptor a tomar una cosa en un sentido diferente a la intención del autor o de la tradición (*dG* 21; *KuS* 64, 74).

⁸⁴² La controversia entre estos dos conceptos “había surgido del deseo de la ilustración de liberarse de los documentos del relato de la creación sobre los comienzos del mundo, y de investigar fuerzas conformadoras naturales e inmanentes, especialmente las que actuaban en la superficie terrestre” (*AM* 476).

⁸⁴³ Éste, no obstante, recupera una dimensión de la interpretación hermenéutica que ya los Padres utilizaban en la interpretación de la Sagrada Escritura. Había un sentido literal, espiritual, simbólico, y –éste es el que nos interesa– *moral*, que hacía referencia a la respuesta que debía suscitarse en el oyente. O, dicho de otro modo, junto a la *subtilitas intellegendi* (arte de entender el texto) y a la *subtilitas explicandi* (arte de explicarlo), se puso la *subtilitas applicandi*: que el oyente entendiera lo que se dice, lo cual exige contar con lo que sabe y cómo explicárselo (GRONDIN 1999: 100-1).

Un determinado reformador no sólo ha de demostrar la plausibilidad de las modificaciones que quiere introducir, sino también convencer de que el modelo anterior necesita ser modificado, porque “no satisface sus propias condiciones ni pretensiones”. Como vimos al hablar de la crítica al aristotelismo de la Escuela de París, “el empeño por mantener los modelos teóricos dominantes por medio de procedimientos de medida más exactos hace que se manifieste el escándalo de las pequeñas desviaciones, que podrían configurar un tipo nuevo de «regularidad»” (*BiG* 129⁸⁴⁴; *KdV* 13). Es decir, el innovador no parte del vacío, sino que se sujeta –más aún, defiende– a las condiciones del sistema que critica (*dG* 583). Un autor histórico no ha de ser visto, de modo primario, en el horizonte de sus propias posibilidades, sino que es “prioritaria la adaptación al horizonte de su público” (*dG* 466), ha de contar con “la familiaridad de un público con determinadas imágenes” (*H* 43). Cuando GALILEO se queja de la cerrilidad de aquellos a quienes la mirada por el telescopio no convence de la existencia de las lunas de Júpiter, no se da cuenta de que “ya es difícil percibir lo que no se espera; con lo que aceptar por mera experiencia óptica lo que es inadmisibile en el contexto de una presunta experiencia del mundo, es casi imposible” (*dG* 768).

El proceso es siempre el mismo: se intenta contactar con lo anterior para ganar en realidad, para “realizarse”, al tiempo que se critica para afirmar la propia novedad (*KuR* 490), como vimos en el caso del cristianismo y la cultura helenista. Esto se hace de dos modos. Por un lado, aunque las respuestas son previas a las preguntas –por ejemplo, la doctrina de la visión beatífica–, se afirma que las preguntas ya estaban ahí –por ejemplo, se identifica la tendencia del hombre a la felicidad, defendida por alguna filosofía griega, con el deseo de ver a Dios–. El discurso de san PABLO en el Areópago es, para Blumenberg, una buena muestra de ello. Por otro lado, las preguntas son también previas: se plantean preguntas no contestables, se buscan respuestas nuevas y se reformulan las preguntas antiguas para que parezcan las mismas (*dVA* 24).

El “campo de acción” no explica que algo suceda, sino las condiciones de posibilidad de que lo haga: “no es historia de los efectos, sino su pregunta inmediatamente previa: la ocupación del campo de efectos con plausibilidades potenciales” (*kK* 66). Es la publicación del *De revolutionibus* de COPÉRNICO lo que desata la polémica, pero ni COPÉRNICO podría haberlo escrito, ni sus contemporáneos entendido, de no darse unas condiciones del pensamiento: es cuando “los pensamientos no pensados dejan de ser los pensamientos imposibles” (*kW* 37). Lo que explica el campo de acción es que COPÉRNICO no haya compartido el

⁸⁴⁴ “«Metaparadigma»”.

destino de ARISTARCO, quien también afirmó que es la Tierra la que se mueve alrededor del Sol, pero sin levantar la mínima resonancia (*dG* 198).

No hay documentos históricos del campo de acción (*BPU* 14). La hermenéutica busca, dice Blumenberg, lo que GILSON⁸⁴⁵ llamó “recepción indirecta” –que Blumenberg interpreta como la que atiende a la visión del mundo expresada en la metáfora–, por oposición a la “directa”, que sería la que quiere establecer fuentes y acontecimientos datables. Asimilando su posición a la de JONAS –a quien se le ha objetado dedicar poca atención al “aseguramiento de las fuentes”–, afirma: “a JONAS no le interesa en absoluto la pregunta por la dependencia fáctica [entre dos autores], sino el problema de la conexión fundante inmanente” entre dos ideas. Esta conexión “puede ser representada por fases fácticas” que no tienen por qué estar unidas genéticamente. La causalidad histórica sólo actualiza “la lógica de la estructura de sentido” (*EuR* 108-9).

Blumenberg es consciente de que en este punto radica la vulnerabilidad de su método de investigación. Blumenberg realiza lo que llama unos “cortes longitudinales (*Längsschnitte*)” a lo largo de la historia, que corresponden a las metáforas absolutas de una época, y completa este procedimiento con unos “cortes transversales [*Querschnitte*]⁸⁴⁶ en cada uno de los segmentos [*Abschnitt*] relevantes de nuestros cortes longitudinales, para hacer comprensible lo que «significan» cada vez las metáforas traídas a colación” (*PM* 38). Este “corte transversal” es la elección de una figura determinada en la que se muestra cómo se ha usado la metáfora⁸⁴⁷. La debilidad de este método radica en que no puede eliminarse la impresión de arbitrariedad a la hora de seleccionar estos cortes (*oD* 90).

Sin embargo, se defiende Blumenberg, al margen de que la Antigüedad no puede dar tantos testimonios documentales de sí como nosotros, ya que no tenían esa capacidad de interpretarse históricamente, lo cierto es que casi nunca se puede mostrar “documentalmente” lo que algo ha significado “pragmáticamente” (*PM* 22). La metaforología no es “objetiva” en el sentido que quería la filología, sino que goza de la indeterminación propia de la “com-

⁸⁴⁵ *Platonisme, Aristotélisme et Christianisme*, París 1945.

⁸⁴⁶ En este contexto, habría que elegir la acepción de “selección” (por ejemplo, de autores) que también posee este término. Sin embargo, hemos acudido a su otro significado de “sección” (como en la sección de una figura geométrica), para respetar el juego de palabras que Blumenberg quiere hacer al contraponerlo a *Längsschnitt* (“corte a lo largo”).

⁸⁴⁷ Blumenberg gusta de escoger para este fin a autores de segunda o tercera fila, porque no tienen la suficiente originalidad para acomodar la metáfora a su filosofía (cf *dS* 91), sino que quedan subsumidos en ella; y, al mismo tiempo, son lo bastante hábiles como para mostrarla adecuadamente (cf *SuB* 336).

prensión”, cuyo éxito depende de “«golpes de suerte»⁸⁴⁸, tal y como (...) lo ejercen en las ciencias del espíritu muchos más de los que estarían dispuestos a reconocerlo” (*BiG* 248⁸⁴⁹).

2. La segunda estrategia con la que el historicismo rechaza la supremacía moderna sobre las épocas anteriores, consiste en desvelar la falsedad de su autocomprensión –la misma Modernidad es la que inventa su nombre (*KSN* 361)⁸⁵⁰– como comienzo absoluto, para lo cual propone una comprensión de la historia opuesta a la que acabamos de ver: ya no se trata de la sucesión de compartimentos estancos, sino de la continuidad de elementos a lo largo de las épocas. El historicismo muestra que las tesis y planteamientos modernos ya estaban presentes en épocas anteriores (*LdN* 546; KOERNER 1993: 8). Es, por ejemplo, la “tesis de la continuidad [*Kontinuitätsthese*]” (*VdN* 82) de DUHEM, para quien la pregunta fundamental de la explicación científica del mundo ya habría estado en todas las épocas, pero sólo pudo hacerse explícita cuando se dispuso de los medios técnicos suficientes (*VdN* 94)⁸⁵¹.

Para Blumenberg, el historicismo incurre con ello en dos contradicciones. Al localizar “precursores” e “influencias” (*KuR* 494, n. 30; *oD* 97) de la época moderna, y querer mantener al mismo tiempo su novedad –que es indudable–, la historia entera se convierte en una preparación de la Modernidad –como por ejemplo la de HUSSERL (*VdN* 82; *LdN* 546)–, que es justo lo que quería evitar. Por otro lado, con el “ya estaba ahí” se hace culpable de un tipo de sustancialismo como el heideggeriano y, en último término, como el ilustrado (*oD* 93), en el que realmente no hay cambio.

La tesis del precursor no “explica nada” (*kUW* 640), por dos razones. La primera porque, al no tener en cuenta el elemento del público, no ve que las mismas afirmaciones no pueden significar lo mismo; por ejemplo, en la escuela de París no “estaba ya” COPÉRNICO, porque la intención de su crítica era diametralmente opuesta, puesto que pretendían salvar el sistema aristotélico (*kUW* 640). La segunda, con la tesis del precursor no se puede saber en realidad por qué una determinada figura ha aparecido ahora, y no antes o después. La explicación de que antes no existían los medios para hacerlo posible pasa por alto que los avances técnicos e intelectuales están motivados por necesidades; una necesidad de dominio

⁸⁴⁸ Golpe de suerte que describe como “un acto fenomenológico que se despliega en forma de instantes y rebelde a toda regla, de forma singular” (*dS* 91).

⁸⁴⁹ “«Espíritu de la época» I”.

⁸⁵⁰ En alemán se ve más claro: *Neuzeit*, “nueva época”.

⁸⁵¹ Otro ejemplo es Carl SCHNEIDER, para quien el cristianismo es la culminación de la Antigüedad (*EuR* 95).

técnico del mundo como la de la Modernidad sólo es comprensible, para Blumenberg, como respuesta al Dios nominalista. Asimismo, para explicar el retraso en producirse un efecto histórico, el historicismo tiene que recurrir muchas veces a la teoría del complot (*VPh* 10⁸⁵²).

Es lógico, por tanto, en este planteamiento la consideración de que un suceso histórico llega “demasiado pronto” o “demasiado tarde”. Al plantearse la historia como una serie de sucesos que *causan* efectos, no se entiende cómo puede haber disrupciones o anticipaciones en la serie causal, cuando la realidad es que los efectos son muy contingentes (*VPh* 13 y ss.)⁸⁵³, ya que dependen, tanto en el actor como en el receptor, de un espacio de posibilidades. El historicismo piensa con una imagen en la que los contenidos de la tradición se entienden cargados de “*quanta* energéticos” que se imponen unos sobre otros (*EuR* 103); o, según la metáfora de JONAS, como una reacción química, en la que los elementos constituyentes pueden ser aislados en estado puro, y que es, en principio, repetible (*EuR* 109). El suceso histórico tiene la apariencia de un “acontecimiento natural” (*Leg* 354).

Para Blumenberg, sin embargo, lo que hay son, como hemos visto, *condiciones de posibilidad*, y no una “sucesión genético-causal” basada en documentos históricos (*EuR* 108-9), en la que algo es “producto” de un conjunto de “fuentes” (*AA* 52), o de “motivos”; por ejemplo, la ciencia moderna ya no tiene que ver con los motivos que empujaron a su aparición⁸⁵⁴. Más que una “producción”, lo que hay es una “preparación [*Vorbereitung*]” (*VdN* 81⁸⁵⁵; *KSN* 357), por medio de la actividad de solucionar las dificultades que se van planteando en el sistema (*VdN* 86, 93); COPÉRNICO no podía haber surgido en cualquier momento, como se deduciría de las tesis de DUHEM, sino sólo tras la crítica de la Escuela de París (*dG* 164). Sólo puede hablarse de “precursores” en la medida en que son “indicadores de la correspondiente ampliación del horizonte de variaciones posibles” (*dG* 159; *oD* 97 y ss.). La prueba es que COPÉRNICO nunca tuvo noticia, ni directa ni indirecta, de la mayoría de sus así llama-

⁸⁵² “Gleichgültig wann?”.

⁸⁵³ No hay que confundir este tipo de *anacronismo* que el historicismo se cree capaz de detectar, con el que Blumenberg considera legítimo, que sería la anacronía en sentido lógico, es decir, según la lógica de las ideas, como vimos en el primer capítulo. Por ejemplo, un autor contemporáneo de COPÉRNICO como MELANCHTON puede “quedarse atrás” si sigue manteniendo que el hombre vive en el cosmos aristotélico; ambos estarían en una “simultaneidad cronológica” entre sí, pero serían “diacrónicos históricamente” (*dG* 392).

⁸⁵⁴ De ahí que afirme Blumenberg que la historia “es una conexión de sucesos sin vuelta atrás” (*WW* 70), puesto que no se pueden explicar remitiéndonos al anterior, como se sigue una serie causal: “«historia» significa que los motivos determinantes en el origen no deciden sobre el proceso del llegar a ser algo, ni sobre lo que al final resulta” (*WW* 70). Si recordamos en este punto la descripción del hombre como el animal que puede despedirse, podemos entender mejor qué significa que en la historia “no haya retorno”. La categoría del “retorno” correspondería a una visión causal de la historia y carece para Blumenberg de valor explicativo, ya que no podemos “repetir” –como en un experimento: recordemos el ejemplo de la química de JONAS– hermenéuticamente los motivos que originaron una determinada situación (*KdV* 116; *MgK* 179; *dG* 388; *LdN* 700).

⁸⁵⁵ Es el título del artículo.

dos “precursores”. La investigación histórica no consiste en “explicar causalmente de dónde provienen los elementos de una época”, sino cómo “esta unidad de un presente tiene precisamente este pasado como su pasado, de entre todos los posibles (...) Es decir, cómo se ha llegado a este resultado a partir de la infinidad de posibles resultados” (*oD* 98).

Con ello, Blumenberg recupera para la historia el ámbito de la *libertad*. La historia no se hace a sí misma con una necesidad ciega (*OuS* 56). Así como el comportamiento libre del animal precario decíamos que se veía en la separación de las necesidades que lo habían originado (238), la historia de una idea es el distanciamiento de los motivos que le han dado origen⁸⁵⁶; en esto radica la novedad histórica. La historia la hace la “acción” libre (*dG* 774); no a golpe de decisión –esto es, causalmente–, con acciones de las que “hacen época” por sí mismas, sino gracias a –como hemos dicho antes– sus interferencias. La historiografía, dice Blumenberg, “debe entender los acontecimientos como acciones”, y lo hace “cuando busca hacer presente la repartición de posibilidades y probabilidades en una situación contemporánea” (*dG* 774).

Por otro lado, al mostrar la mirada histórica que una determinada situación no es evidente –salidas de la caverna–, sino que es la realización de una posibilidad entre otras, la historia se revela de nuevo como historia de la libertad. Una historiografía basada en un esquema causal sólo puede darse *a posteriori*, si se omite la consideración de los “desvíos, rodeos y callejones sin salida” (*dG* 774; *NdN* 84) del camino de la historia. Por eso, ante un determinado acontecimiento histórico, a Blumenberg le interesa la pregunta por los caminos alternativos que la historia podría haber seguido –por ejemplo, qué hubiera pasado de haber tenido éxito el intento del CUSANO de hacer un universo moderno y a la vez teocéntrico (*KdV* 39)–; aunque estas consideraciones “tienen sólo un valor heurístico limitado” (*dG* 373) para saber lo que “realmente pasó”, ponen de manifiesto la libertad histórica⁸⁵⁷.

Éste es uno de los sentidos de lo que dijimos al comienzo acerca de la metaforología como arte. La mostración, que realiza la metaforología, de las diversas posibilidades que

⁸⁵⁶ Algunos autores le han acusado, sin embargo, de psicologismo. Los sucesos históricos parecerían causados por decisiones de sujetos, que responden a unos motivos (HÜBENER 1983b: 70). Expresiones como que “BURIDAN era el más audaz”, o que “MARCHIA no se atrevió”, etc. (*kW* 39), parecen dar la razón a estos análisis. Sin embargo, el mismo Blumenberg es claro a este respecto: “la manera psicológica de ver, dirigida necesariamente a la esfera de la motivación, pasa por alto que el motivo señalado puede convertirse en tal, en impulso para algo, sólo en el horizonte previamente dado” (*oD* 100). Las categorías psicológicas son condiciones necesarias, no suficientes, del suceder histórico (*VdN* 102; *dG* 490; *UK* 63). Blumenberg no dice que no exista el ámbito psicológico en la historia –por ejemplo, la necesidad de orientarse en el mar para el comercio como motor del desarrollo astronómico–, sino que el interés del historiador se centra en las condiciones de posibilidad de ese ámbito.

⁸⁵⁷ En este contexto hay que entender el papel histórico que Blumenberg le concede a la casualidad (*VS* 60, 69) o a la coacción de las circunstancias (*Leg* 354).

podían haberse realizado históricamente, equivale a la “retrotracción estética de lo real en el horizonte de sus posibilidades” (SP 151), en el “campo de acción” (SP 151) de que habla VALÉRY –con el mismo término– como “quintaesencia de la experiencia poética”. Esta retrotracción se lleva a cabo según el modelo del instrumento fenomenológico de la *libre variación* de HUSSERL: hay un núcleo invariable –el sistema de lugares ocupables– y contenidos que cambian⁸⁵⁸. Su producto es la polisemia, que consiste sobre todo, como hemos dicho, en la historia de las interpretaciones de la metáfora: “la polisemia de una historia inmanente al objeto” (eV 175). La metaforología es la historia de la libre variación de las metáforas. Entendida de este modo, la libre variación es el polo opuesto a la obviedad del mundo de la vida (LW 23), esto es, la forma en que la metaforología es, como vimos al principio, “despertadora”.

La teoría de la secularización

En este apartado voy a detenerme lo imprescindible, porque mi propósito se limita a ver la secularización como un ejemplo de sustancialismo histórico nacido del historicismo. Escaparía al propósito de esta investigación un análisis detallado de una discusión que ha llenado muchas páginas, y congregado autores de gran relieve (VOEGELIN, TAUBES, LÖWITH, SCHMITT, etc.). De ahí que, cuando hablo de las críticas concretas a que Blumenberg somete tesis secularizantes, no recojo las posteriores réplicas a estas críticas⁸⁵⁹, porque, en la medida en que –a mi modo de ver– no refutan la esencia de la teoría de la reocupación, me parece que escapan al marco de nuestro propósito.

La crítica de Blumenberg aparece por primera vez en *Säkularisierung und Selbstbehauptung*, una original alternativa a la teoría de la secularización presentada en el VII Congreso de Filosofía alemana (1964), que sería desarrollado hasta convertirse en *Die Legitimität der Neuzeit* (1966). Ésta verá a su vez una versión definitiva, corregida y ampliada, en 1974, que recoge y da respuesta a las numerosas e importantes críticas que se le habían hecho.

⁸⁵⁸ Como dijimos en el primer capítulo, la libre variación es, junto con el de la reducción, uno de los “instrumentos metódicos” de que hace uso HUSSERL para “buscar lo invariable esencial y necesario” (LT 49) en el fenómeno. HUSSERL la describe como aquella “variación que es ejecutada en la libertad de la fantasía pura y en la conciencia pura de la arbitrariedad [...], con lo que se introduce en un horizonte abierto e inacabable de posibilidades múltiples, y libres para nuevas variantes” (*Formale und transzendente Logik*, Halle 1929, 219). Como en la reducción, la entiende HUSSERL como una “variación completamente libre, desligada de hechos dados” (*Formale und transzendente Logik*, Halle 1929, 219); su antecedente es, por tanto, aquella “experimentación mental [*Gedankenexperiment*]” (dG 498; VS 321) del pensamiento hipotético nominalista, que la filosofía ilustrada recoge en su autocomprensión como “«ciencia de lo posible»” (oD 108).

⁸⁵⁹ Que han dado lugar, por ejemplo, a nuevas obras, como la *Politische Theologie II. Die Legende der «Erledigung» jeder politische Theologie* de Carl SCHMITT.

El título de la obra revela la intención de Blumenberg de salir al paso de la tesis de LÖWITH, presentada en *The Meaning in History* (1949) y prácticamente sin contestación hasta el artículo de Blumenberg, de que la Modernidad es una época “históricamente ilegítima” (Säk 240 y ss.; KOERNER 1993: 8)⁸⁶⁰. Como representante del historicismo, LÖWITH niega el fundamento a la autoconciencia moderna como novedad radical –en la que basaría la legitimidad de sus pretensiones–, reduciendo sus elementos a modificaciones de elementos ya presentes en el cristianismo. LÖWITH se centra en lo que, como hemos visto, es el objetivo principal de la crítica historicista: la conciencia moderna de progreso –que nace de la auto-comprensión moderna como culminación de la historia–, que LÖWITH considera una secularización del tiempo escatológico cristiano⁸⁶¹.

Para que ese resultado pueda denominarse “secularización”, ha de cumplir, según se desprende para Blumenberg del análisis de los argumentos que LÖWITH y otros aducen, tres condiciones: que haya una identidad sustancial de lo expropiado (*Enteignung*); que la teología fuera la propietaria legítima; que la expropiación haya sido unilateral, que es lo que confiere a la Modernidad su carácter ilegítimo. La Modernidad es ilegítima en el sentido en que es hija de una época –la cristiana– a la que no reconoce como madre –es anti-teológica–, la cual tampoco puede, por tanto, reconocerla como hija.

La crítica de Blumenberg se centra en eliminar el primer término, sin el cual no se dan los otros dos. La secularización es un tipo de sustancialismo histórico: “sólo donde la categoría de sustancia domina la comprensión de la historia, hay repeticiones, solapamientos y disociaciones, pero también disfraces y destapamientos” (*LdN* 17). La secularización indica que hubo una representación originaria, un comienzo (por ejemplo, con LÖWITH, el tiempo escatológico, o con WEBER la ascética cristiana), que se ha degradado, ocultado, etc. (en la idea de progreso o el espíritu de trabajo capitalista)⁸⁶².

⁸⁶⁰ La tesis de la secularización va unida a la de la Modernidad como “resto gnóstico [*gnostisches Rezidiv*]”, defendida por VÖGELIN –la expresión es suya–, TAUBES (*Abendländische Eschatologie*, 1946) o SCHMITT. El afán de autonomía de la Modernidad, interpretado como rebelión contra el Dios medieval (*Selbstermächtigung*), repetiría el esquema gnóstico. Como sabemos, para Blumenberg es, sin embargo, justo al revés: es la Edad Media la que se acaba revelando como gnóstica, y la Modernidad es el intento de salir adelante cuando la noción de Dios –tal y como culmina en el nominalismo– ha dejado de tener sentido. No hay levantamiento (*hybris*), sino apaño con un mundo sin sentido (*Selbstbehauptung*; si bien en la primera versión de *Die Legitimität* Blumenberg había utilizado con cierto descuido el término *Selbstermächtigung*, en 1974 lo sustituye por el de *Selbstbehauptung*).

⁸⁶¹ El cual, a su vez, procedería, también por transformación, de la visión del mundo griega (*Ru* 164). La visión cristiana de la historia como una línea que se extiende entre un principio y un final es, para LÖWITH, la absolutización de uno de los infinitos ciclos temporales estoicos, en los que el mundo nace y es reducido de nuevo a cenizas.

⁸⁶² En la medida en que el origen en HEIDEGGER toma, para Blumenberg, las características de lo divino, podría entenderse también la *Seinsgeschichte* de HEIDEGGER como una secularización.

Blumenberg no está en contra de este término cuando se usa descriptivamente, como una afirmación sobre la cantidad (de creyentes, de asistencia al culto, etc.), sino cuando se presenta como una explicación –que no explica nada–. Para Blumenberg, la noción de secularización sólo tiene sentido en un contexto teológico, que cree que determinados enunciados tienen un origen trascendente, por lo que puede decir “de aquellas transformaciones de estos enunciados que ya no reconocen o dejan reconocer aquel origen, que ha habido «secularización», y con ello, que hay en juego una apropiación ilegítima y una desfiguración” (*Ru* 165; *SuT* 153).

Sin embargo, para el filósofo y el historiador, la secularización es una malinterpretación de los datos. Hay que atender, más bien, a si en estos casos no estamos ante “contenidos elementales de la comprensión humana de sí mismo y del mundo, que se pueden realizar históricamente tanto bajo una figura mítica o religiosa, como en formulaciones poéticas o teóricas, de modo que, por ejemplo, un enunciado filosófico no tiene por qué ser, en absoluto, el descendiente de su equivalente teológico, aunque ambos aparezcan en un mismo espacio histórico” (*Ru* 165). La identidad histórica y la identificación metodológica de las representaciones secularizadas es, para Blumenberg, una “apariencia originada por la identidad de la *función* que contenidos por completo heterogéneos pueden adoptar al ocupar determinados *lugares* en el sistema de la interpretación humana del hombre y del mundo” (*Säk* 250). A esto hay que unir, como hemos visto, la confusión originada por la inercia de los nombres, que se mantienen los mismos cuando el contenido ha cambiado (*Säk* 258)⁸⁶³.

La época moderna es legítima porque no es ilegítima. El concepto de Blumenberg se define por reacción para defender –dentro de los límites que ya hemos considerado– la autenticidad de la conciencia moderna de novedad, y no porque piense que puedan aplicarse categorías morales a la historia⁸⁶⁴. Así como LÖWITH, en su respuesta a Blumenberg, afirma que todas las épocas son “ilegítimas” (1968: 166) –y han de serlo necesariamente, porque todo lo que suponga una variación respecto de la pureza del origen (en el caso de LÖWITH,

⁸⁶³ Blumenberg sólo admite un caso de secularización, que es el de estilo, utilizado para provocar, como hace, por ejemplo, VOLTAIRE. No se trata propiamente, por tanto, de una secularización, sino que se utiliza para mostrar la identidad “del lugar de la necesidad” (*NiW* 26).

⁸⁶⁴ En otro lugar, hablando de las razones por las que se impuso el darwinismo, rechaza aquella que se remite a la “mala conciencia” de los que la defendieron (*eF*).

de los griegos) es negativo—, para Blumenberg todas han de ser legítimas. Pero esto significa que la valoración moral pierde su sentido⁸⁶⁵.

Algunos ejemplos de secularizaciones que Blumenberg critica (cf VITIELLO 1999: 153 y ss.) son:

- la noción de *mundo*: para la teología, el hombre había sido encargado por Dios de la marcha del mundo, pero no debía permitir que éste le desviara de su fin último; en la Modernidad, por el contrario, el mundo se convierte en el horizonte total de la vida humana. Pero ya hemos visto en el primer capítulo que la autoafirmación técnica en un mundo incompleto no tiene nada que ver con el mandato del *Génesis* de dominar la tierra.

- tampoco la *infinitud* del universo moderno procede del atributo de la infinitud divina, ya que ésta tiene un carácter positivo, mientras que la primera equivale a imperfección, incompletud...

- la *filosofía de la historia* (tal y como se da, por ejemplo, en LEIBNIZ, para quien el mejor mundo posible ha de soportar una cierta cantidad de mal para que se dé un bien mayor, constituyendo el progreso) no es la secularización de la teodicea, porque ésta, según Blumenberg, mira negativamente la acción del hombre —como vimos al hablar de san AGUSTÍN—, mientras que la filosofía de la historia la considera positivamente. En esta crítica se enmarca otra a la concepción del tiempo del progreso como secularización de la escatología, propuesta por LÖWITH, ya que Blumenberg ve entre ellos una diferencia fundamental: la escatología acontece desde fuera, mientras que el progreso es inmanente a la historia. La explicación alternativa de Blumenberg es que la idea de progreso nace de la unión del método científico (como vimos, la conciencia de que el acceso al mundo supera el tiempo vital del individuo) con la *Querelle* de antiguos y modernos sobre si se pueden sobrepasar los logros artísticos de la Antigüedad; esta idea de progreso se extiende a toda la historia de la humanidad cuando se quiere responder a la pregunta, traída por el cristianismo, de un sentido total de la historia como historia de la salvación (WALLACE 1981: 70).

- por último, Blumenberg se enfrenta a Carl SCHMITT, quien afirmaba en 1922 que “todos los conceptos relevantes de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados”⁸⁶⁶. Como hemos visto, SCHMITT entiende que la política moderna es una manifestación secularizada del conflicto gnóstico entre el dios creador y el dios salvador, que está

⁸⁶⁵ Esto no quita, sin embargo, para que Blumenberg tomara la defensa de la Modernidad con mucho ahínco, como quien se siente afectado personalmente. Tanto LÖWITH (1968: 195) como GADAMER (1968: 202) le reprochan su excesivo “interés apologético”. Sin embargo, éste no constituye un argumento, como sí lo es en los defensores de la secularización.

⁸⁶⁶ *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, München u. Leipzig 1934, 49.

expresado en la teología católica⁸⁶⁷. El jefe supremo de un Estado totalitario es la secularización del Dios omnipotente, y los que se oponen son el enemigo; este dualismo es el espacio de la política.

Para Blumenberg, el expediente de la secularización es una excusa para ocultar el cinismo de una “teología política”, que en realidad quiere ser “teología como política”; es decir, SCHMITT busca un apoyo histórico para el ejercicio de una política de cuño gnóstica, tal y como hemos descrito en otra parte. El proceso no va de las imágenes teológicas a la política, sino justo al revés: es la “cualidad absoluta” de la realidad política –como manifestación de la movilidad ontológica– la que lleva a elegir metáforas teológicas para referirse a ella.

⁸⁶⁷ Para SCHMITT, por contraposición a Blumenberg –como hemos visto en el primer capítulo–, el dogma católico de la Santísima Trinidad es propiamente gnóstico.

PARTE II. LA METAFOROLOGÍA COMO ENCUBRIMIENTO: ENTRAR EN LA CAVERNA.

En este apartado vamos a considerar la metaforología como modo eminente de la elaboración de una comprensión de sí; la filosofía de Blumenberg aparece así “como el intento de fortalecer el sujeto moderno” (BEHRENBURG 1994: 3). Como sabemos, la comprensión de sí es la *falsilla* por la que tienen sentido y operatividad las diversas manifestaciones de *Gegenständigkeit*. Como hemos indicado antes, lo mismo que la metaforología funcionaba como revelador de la contingencia, ahora lo hace ocultándola. Se tratará esta cuestión en dos momentos.

Por un lado, se retorna aquí a la idea de distancia que determinamos como la esencia del símbolo. Hemos visto que el fenómeno artístico es su culminación, y que la metaforología es una *estetización* de la realidad. En este contexto, se estudian las características metafóricas del saber de la vida humana sobre sí –de la *comprensión de sí*– que es la metaforología, es decir: qué procedimiento utiliza Blumenberg para una antropología fenomenológica.

En un segundo momento examinaremos la idea de la metaforología como *memoria*, cuya característica nuclear es la de ser entendida como una *ética del conocimiento*. La noción de memoria supone, como veremos, tanto una ampliación como una consumación del primer punto. Una ampliación porque la estetización de la realidad se persigue a lo largo de la historia; una consumación porque hemos visto, al hablar de lo inconcebible, que la polisemia se dice primordialmente de la historia de la metáfora, y porque la máxima manifestación de la distancia de la realidad es el acompasamiento del tiempo de la vida y del tiempo del mundo, que se realiza precisamente en la memoria.

Esto tiene, al menos, una doble relación con el tema de la comprensión de sí, que equivale, como veremos, a dos modos de distanciarse del absolutismo de la realidad. Por un lado, la comprensión de sí postcopernicana se constituye no sólo por las entradas y salidas de la caverna, sino por la conciencia de ese movimiento –conciencia histórica–, lo cual lleva a exigir la memoria como mediación constituyente de la comprensión de sí. Por otro, la metaforología somete a la libre variación la historia personal –su objeto es ahora la interpretación hermenéutica del *recuerdo*–, proporcionando posibilidades al ser de posibilidades. Acabaremos el capítulo con la discusión sobre la existencia de una *teología* en Blumenberg, donde quedan recogidos los momentos de la estetización y la memoria.

Tras lo dicho sobre la metaforología como despertar⁸⁶⁸, sabemos que ésta no puede ser una simple recuperación del sentido tal y como era antes de la Modernidad. Según el principio histórico de la “doble negación”, la primera sería la impugnación del sentido del ser de la Modernidad; la negación de ésta equivaldría a su vez a la recuperación del sentido, pero no de la forma en que lo teníamos antes de la primera negación: a partir de ahora, siempre seguimos siendo conscientes de la contingencia (155). Al mismo tiempo, ya hemos repetido numerosas veces que la necesidad de sentido es ineludible, por lo que la metaforología se identifica finalmente con “la economía vital, que se encuentra entre los dos polos del anhelo y de la renuncia al sentido” (*EmS* 20⁸⁶⁹).

La metaforología no puede ser sólo “despertadora”, ya que entonces sería, como la de HEIDEGGER, gnóstica: las “metáforas absolutas del acto gnóstico son el despertar del sueño de la anestesia y el descubrimiento de la desnudez” (*AM* 322). Blumenberg acepta la *Destruktion*, pero no para quedarse en el “Augenblick” de la *Inständigkeit*. Como dijimos, el hombre no es metafísico por naturaleza⁸⁷⁰ (*H* 160, 348), puesto que la verdad no nos trae la felicidad, sino la intranquilidad. La vida “no quiere sorpresas”: sólo puede haber vida “donde se ejerce una neutralización de las percepciones relativas al mundo” (*H* 337; *Db* 541), es decir,

⁸⁶⁸ También desde este punto de vista, sin embargo, la metaforología contribuye a la elaboración de una comprensión de sí, en la medida en que este aspecto suyo tiene su fuente, como sabemos, en el carácter “arriesgado” del ser humano; ya vimos que el hombre se arriesga por ver hasta dónde puede dar de sí. Esto vale también, como sabemos, para el ejercicio de la razón teórica, que quiere “desnudar” la realidad del mundo y del hombre. Ejemplo de ello es la duda absoluta de DESCARTES, que sorprende “en un ser de tan corta vida, que supuestamente podría permitirse desconfiar sólo en la medida en que le es necesario para la supervivencia” (*EmS* 11; *H* 755). Si lo hace, no es porque pretenda comenzar con el mundo de nuevo –no le daría tiempo–, sino que es un medio para entenderse, para tener comprensión de sí (*EmS* 21); la predisposición a eliminar prejuicios es el modo alternativo de aprender lo que es capaz de soportar ahora que carece de los “rudos desafíos de la naturaleza” (*VPh* 39-40). Éste puede ser uno de los motivos por los que Blumenberg comprende la filosofía como una “historia de detectives” (MARQUARD), como una película de HITCHCOCK (*EmS* 127 y ss.: “*Das Sein - Ein Mac Guffin*”; cf *BiG* 162: “«Recepción II»”).

Para que el hombre vaya “tomando cada vez más conciencia de sí mismo” –subiendo “niveles en ganancia de la realidad” (*H* 20; *WbM* 14), ya que no hay comprensión de sí sin mundo, como hemos dicho (*H* 352)– son necesarias las salidas de la caverna, como muestra aquella anécdota de Kaspar Hauser, y el elemento principal por el que este proceso se lleva a cabo es la filosofía (*WW* 67; *Bed* 128). “La «comprensión de sí» tendría que ver siempre con una u otra forma de caída y batacazo” (*EmS* 101) –CASSIRER habla de *catarsis* (1965: 169-70)–, dice Blumenberg refiriéndose a la caída de Tales, filósofo al que se atribuye la sentencia de la comprensión de sí: “conócete a ti mismo”. La metaforología –la conciencia de la historicidad– supone una salida de la caverna –relativamente– definitiva, que da lugar a una comprensión de sí que FREUD denominaba “sensata resignación” (*WW* 13-4, *KSP* 346, n. 2). Es curioso que DROYSEN, que consideraba también que “la Historia no es otra cosa que el constantemente creciente volverse consciente, y la conciencia de sí misma de la humanidad” (GRONDIN 1999: 127), imputase a la conciencia humana el adjetivo de “exploradora” (*Historik*, München ⁷1937, 358), coincidiendo con la caracterización que Blumenberg ha hecho del animal precario.

⁸⁶⁹ “Introducción – *Lo no evidente*”.

⁸⁷⁰ Como para HEIDEGGER o HUSSERL. De éste último es conocida la frase de que “no podría vivir sin filosofía”. Blumenberg le contradice: “*El hombre es el ser del que no es permisible decir que no pueda vivir sin algo, lo que sea (...)* El hombre se distingue por poder vivir con todo y sin nada” (*Lt* 134: “*Edmund Husserl - Ohne Philosophie nicht leben können - Eine Pathosformel*”), con lo que Blumenberg coloca el pensamiento como una función de la vida, y no al revés.

donde hay costumbre, donde se ha nivelado la extrañeza de la realidad, donde se ha dominado, mediante la creación de centros de referencia, la sobreabundancia de estímulos.

Esto exige que la metaforología sea también, como dice STOELLGER (2000: 143), metafórica (*Metaphorizität der Metaphorologie*): “el trabajo fenomenológico retrospectivo sobre los mundos de la vida es, indirectamente, un trabajo del mundo de la vida del autor sobre los mundos de la vida de los lectores, por el rodeo del mundo de la lectura. Estas dimensiones implícitamente «terapéuticas» o –más cuidadosamente– *retóricas* permanecen, ciertamente, por debajo del umbral de lo explícito, pero en modo alguno están ausentes, porque aparecen retóricamente calculadas a lo largo del texto” (STOELLGER 2000: 315). La filosofía es terapéutica, pero justo en el sentido contrario de eliminación de los prejuicios⁸⁷¹. La verdad no es la perfección de la naturaleza, sino un veneno que se ha de administrar en pequeñas dosis, para ir acostumbrándose (LT 9).

La metaforología es así la “escalera de atrás del mundo desencantado” (H 157) de WEBER. La hermenéutica de las metáforas engrosa las metáforas, y es por eso que Blumenberg –según el recuerdo de KONERSMANN– ha denominado la metaforología *ancilla legendi* (1995: 60, n. 25).

A. La metaforología como arte

La metaforología es una reflexión sobre las metáforas que se convierte a su vez en metáfora, una historia sobre las historias que es ella misma una historia, una poética que se poetiza. Se acerca así –como se indicó al final en el primer capítulo– al convencimiento de NIETZSCHE de que la filosofía debía asumir la justificación de la existencia y del mundo como estética, tras su pérdida por la ciencia (CC 122)⁸⁷²: el horror de la existencia, simbolizada para NIETZSCHE en las masacres de la guerra de Troya de la *Ilíada*⁸⁷³, quedan justificadas a causa de la belleza de Elena⁸⁷⁴. Lo que en el contexto del mito llama Blumenberg “trabajo

⁸⁷¹ La metaforología no puede ser sólo terapéutica en el sentido de la *Destruktion*. Como hemos dicho, en la línea de HEIDEGGER, conocer los condicionamientos (la finitud) no equivale a superarlos. Es la misma experiencia que se da en el psicoanálisis: saber que se está loco no significa curarse. Que no hay curación total (Mp 135) expresa esa oposición entre vida y razón.

⁸⁷² Realización, a su vez, de la función que KANT había atribuido al goce estético en la *Crítica del juicio*.

⁸⁷³ “Ursprung und Ziel der Tragödie”, § 11, en *Werke*, III 288.

⁸⁷⁴ Otro símbolo, para Blumenberg, es el poeta HEBBEL, quien pensaba que le sería mejor no haber nacido, porque no le gustaba ser como era (lo cual puede considerarse la quintaesencia de la resistencia de la realidad, porque ser como no se quiere ser significa que para nosotros nuestros deseos están, en su raíz, descaminados: no puede pensarse una resistencia de la realidad mayor que ésta). Pero se convence de lo contrario tras leerse el *Fausto* en una sola noche: “sólo por aquel momento nocturno había merecido la pena haber nacido” (Lt 40: “*Grenzfälle. Glossen zu Hebbels Diarium: Ein «Faust» für eine Nacht*”; AM 659). Otra imagen a la que acude Blumenberg es la del cielo estrellado: para la razón teórica, supone –como ya vimos– un

sobre el mito”, tiene su correspondencia en la “labor de luto [*Trauerarbeit*]” (*EmS* 67⁸⁷⁵) freudiana, el proceso de sublimación –distanciamiento– movido por la nostalgia (cf *Leg* 413) de la pérdida del objeto de deseo.

La metaforología cuenta una historia en la que el mundo es significativo para la existencia⁸⁷⁶, y una historia de la existencia que permite reconocer la identidad de una comprensión de sí. La metaforología es, de este modo, la culminación del saber vital que hemos considerado en el segundo capítulo, cuya intención primaria es la de una comprensión de sí. El discurso metaforológico es la mejor manera de “perder el tiempo”, como muestran las gigantes –pero en el fondo monotemáticas– obras de Blumenberg y, sobre todo, su peculiar estilo, que todo deja inconcluso, sin llegar nunca a una “solución”; y también es, desde otro punto de vista, la máxima manifestación del no poder tomarse “todo el tiempo del mundo”, ya que la esencia de la metáfora es la intuición, el acceso inmediato a su objeto. Pero lo que nos interesa aquí sobre todo es que la metaforología reproduce en su nivel el ámbito del “como-si” que era, para Blumenberg, la única posibilidad de re-habitar un cosmos.

Vamos a dividir este apartado, a su vez, en dos secciones. Con la primera, examinamos la metaforología bajo la forma en que la hemos examinado hasta ahora, según su proceder metodológico expuesto en *Paradigmen*, como historia de las metáforas absolutas. Con la segunda, accedemos a un nuevo modo de ejercerla, que Blumenberg inaugura con su escrito *Ausblick auf eine Theorie der Unbegrifflichkeit*, y que corresponde a un nuevo interés temático.

1. La metaforología de *Paradigmen*

En este punto, vamos a considerar un triple aspecto.

1. En primer lugar, el trabajo metaforológico sobre la metáfora absoluta, posibilitado por su carácter polisémico, refuerza radicalmente su apariencia de cosmos, de “naturaleza”; la metaforología entra como elemento constitutivo del “cosmos” que es la metáfora.

En la línea de VALÉRY, la polisemia es lo que hace que la metáfora absoluta pueda tomarse como mundo. La multiplicidad de perspectivas, de direcciones de significados, que

derroche sin sentido –en definitiva, el “despilfarro” de la existencia–, pero para el saber vital tiene una justificación, que es estética (*dG* 104, 395).

⁸⁷⁵ “Espectador – *De la ventaja, proporcionada por el mito de la culpa, de poder ser culpable*”.

⁸⁷⁶ La elaboración significativa de la realidad introduce en ella elementos tales como “simultaneidad, identidad latente, circularidad, retorno de lo igual” (*AM* 99), “casualidad” –la “sobreevaluación de nuestra escasa contemporaneidad con el curso de las cosas” (*VS* 486; *AM* 85)–, para recrear, dice Blumenberg, el mundo de nuestra infancia, un mundo “que se inclinaba ante nosotros, que con nosotros lloraba, que era nuestra escolta en todos nuestros pasos” (*VS* 311).

muestra la metáfora a lo largo del tiempo (eV 176), le otorga ese aspecto de independencia de nuestro arbitrio que constituía la característica cósmica de la intangibilidad⁸⁷⁷. VALÉRY dice del objeto estético que “no tiene la determinación de un punto, sino la potencialidad de un horizonte” (PVA 320). Cuanto más pierde el lenguaje su carácter intencional-instrumental – que es lo propio de la polisemia– más cosa se vuelve él mismo, más mundo (*WbM* 22), más *objet ambigu* (PVA 320)⁸⁷⁸. La ambigüedad del objeto estético es la razón del dicho “sobre gustos no hay nada escrito” (eV 174). La pluralidad de perspectivas no se debe al subjetivismo, sino a la polisemia, que justifica la disensión y el valor de cada juicio, y a la vez, permite que haya unos mejores que otros (eV 178).

2. En segundo lugar, el roce con las grandes cuestiones del pensamiento asegura la presencia en la vida del hombre de la cualidad de lo inalcanzable. No una presencia “real” pero sí bajo la forma del “como-si”, que “en el estado de penuria” de la carencia de sentido contemporánea, “es una orientación que no se puede despreciar” (*Leg* 12). Por muy dañinas que cualquier historia de la ciencia pueda considerar creencias como el *horror vacui* o la teleología universal, “esto no cambia un ápice la afinidad que tienen –y a la que dan una expresión– con las secretas expectativas que el ser humano tiene puestas en la realidad” (*Leg* 12). Sabemos que la realidad no tiene ningún mensaje “para nosotros”, pero no por eso dejamos, movidos por la “nostalgia”, de intentar “leerla” *como si* tal (*Leg* 413).

Por otro lado, la presencia de lo inalcanzable en nuestra vida evita “esa indolencia masiva de la conciencia que puede denominarse, con gran imprecisión, aburrimiento, y que constituye la fuente de innumerables males” (*dS* 69⁸⁷⁹; *ZdS* 341). La gran preocupación que la investigación metafrológica muestra por la pérdida del sentido “hace sospechar que el sentido de la pérdida de sentido podría ser ocuparnos de él (...) porque eso nos entretiene”

⁸⁷⁷ Es una experiencia universal en la autocomprensión de los escritores percibir sus ficciones como algo que desborda su capacidad creativa, como si, lejos de ser autores, fueran instrumentos que sus historias utilizan para escribirse a sí mismas.

⁸⁷⁸ El goce estético radica, en VALÉRY, en que el sujeto que experimenta se torna presente para sí mismo, y se vuelve, de la situación lingüística cotidiana del mundo objetivado y objetivable, hacia la omnipotencia de su imaginación, que crea un mundo; las direcciones intencionales que normalmente muestran las palabras quedan bloqueadas y permanecen “concentradas”, produciendo “sólo una determinada sensibilidad” (*SP* 151), que es el goce estético. Éste desaparece en el momento en que damos una “interpretación” del poema, ya que entonces destruimos su realidad mundanal al determinarla (eV 176). Así puede decir Blumenberg que “la fe hermeneútica, esto es, la credibilidad hermeneútica son las condiciones de posibilidad del gozo estético” (*SP* 147), de la sensación de que queda “todo un mundo” por descubrir. Un autor como TOLKIEN ha defendido también esta explicación de la cualidad poética, al describirla como el sentimiento que nos embarga al “divisar un lejano castillo entre las brumas, y saber que nunca llegaremos a él” (“Los monstruos y los críticos”); o C. S. LEWIS, para quien el desencantamiento del mundo coincide con la eliminación de las distancias gracias a los avances técnicos (*Cautivado por la alegría*) –de ahí que en nuestros días, el “re-encantamiento” tenga lugar de la mano de aquellas distancias todavía indomeñables: los extraterrestres–. La distancia es una función de la indeterminación.

⁸⁷⁹ “Lo quizá perdido – *Restos de lo inalcanzable*”.

(*dS 77*⁸⁸⁰). El riesgo que se corre practicando la metaforología –no poder volver a creer en metáforas– es compensado porque así “matamos el tiempo”.

Por último, la investigación histórica de las metáforas nos hace conocer las expectativas de sentido que el hombre había puesto en la realidad, lo cual coopera a la hechura de una comprensión de sí; por eso, “el hecho de que no haya retorno a la plenitud de sus estimaciones y expectativas de verdad, no quiere decir que [su examen] sea anacrónico” (*Aus 98*). No sabríamos lo que significa “totalidad” de no haber renunciado a ella el conocimiento científico (*AM 193*), y saberlo merece la pena en sí mismo, porque da posibilidades al animal que no sabe exactamente qué es lo que necesita y que, por tanto, lo necesita “todo”: “El proceso del conocimiento se calcula sobre pérdidas. Definir el tiempo como aquello que se mide con el reloj parece bien fundado y es altamente pragmático para evitar controversias. Pero, ¿era esto lo que habíamos merecido desde que comenzamos a interrogarnos sobre qué es el tiempo?” (*Aus 102*), y más adelante dice: “También un acto desesperado del esfuerzo por decir algo hasta ahora no dicho o considerado inefable –no el enunciado sobre una situación de hecho, sino sobre la totalidad de las situaciones de hecho– puede ser una ganancia considerable” (*Aus 107*).

3. En tercer lugar, este mismo trato con las grandes cuestiones sobre el hombre y el mundo, hace que nos distanciamos de ellas. Al ser trasladadas al ámbito de la posibilidad en el quehacer metaforológico, pierden su “realidad” –su imposición a la conciencia, su “seriedad”– y se establece con ellas una relación estética como la que hay entre el espectador y el objeto, por el que no se siente interpelado: “La gran libertad retórica con que Blumenberg se refiere a los absolutos es una indicación de su creciente distancia de ellos” (ADAMS 1991: 165). Se trata de una eliminación de las preguntas (*WW 75*) por el expediente no de proscribirlas, sino de desviar la atención de las cosas o problemas hacia el propio cuestionar, “de las cosas a las ideas sobre las cosas, del asunto al método” (ADAMS 1991: 165-6). Esto es, de “olvidarlas”: preguntar por el sentido es, con FREUD O WITTGENSTEIN (*EmS 17*), una enfermedad, “cuyas terapias [como hemos dicho al principio del capítulo] nunca restauran la situación original, sino que más bien la sustituyen: se olvida la pregunta sobre las supuestas

⁸⁸⁰ “Lo quizá perdido – *Los nombres decretan las cargas y las pérdidas*”.

respuestas" (LW 85; STOELLGER 2000: 351)⁸⁸¹; una amnesia a la que se llega "por hipermnesia" (cf MARÍN-CASANOVA 1998: 117)⁸⁸².

Darle vueltas metaforológicamente a los "grandes temas" no hace feliz, pero sí da una cierta serenidad, una felicidad del "como si", que es de lo que se trata (ZdS 304⁸⁸³). Es "la verdad más sencilla e importante", que "ya fue expresada por SÉNECA, con la delicadeza que su lengua ha adquirido para nosotros: «*Qui potest mori non potest cogi*». En alemán quizás: a quien sabe escurrirse, no se le puede angustiar" (EmS 25⁸⁸⁴; BiG 62⁸⁸⁵). No se logra vivir con un "heroísmo pagado de sí mismo" (LW 79), enfrentándose a la contingencia, sino escaqueándose.

La metaforología se revela así como un relato de relatos, nos cuenta una historia sobre las historias que, como éstas, da la apariencia de haber satisfecho las preguntas (*Unbefragbarmachung*, AM 143) y hace olvidarlas, como el padre hace olvidar al niño con sus cuentos las tinieblas de la habitación (AM 481). Nos mantiene ocupados, hace que pensemos "en otras cosas"; como dice Blumenberg de la obra de SCHOPENHAUER, "se puede vivir con ella, y eso es maravilloso"⁸⁸⁶ (Lt 32⁸⁸⁷).

2. Hacia el mundo de la vida

En este apartado continuamos con la consideración de la metaforología como arte, pero ahora desde otro punto de vista, que corresponde a un giro en el objeto al que se dirige la metaforología.

Como hemos dicho, las metáforas absolutas son la precipitación de las formas de vida –y esto significa que toda metáfora tiene su raíz en ellas–. Cuando la metáfora intenta "tener" la realidad, no nos dice nada de ésta, pero sí nos enseña, por las imágenes que utiliza (por ejemplo, el libro), procedentes de nuestro mundo de la vida, cómo somos nosotros. Si en el capítulo anterior habíamos visto el "estar" de la relación *estar por* entre el símbolo y lo simbo-

⁸⁸¹ Para WALLACE, esto es una reformulación de la tesis kantiana de la teoría del conocimiento, que persigue resolver las antinomias de la razón investigando sus condiciones de posibilidad (1983: xxviii).

⁸⁸² Me parece que esto queda ilustrado con una anécdota personal de Blumenberg, relatada por él mismo. Cuando le enseñaban –"hace decenios"– el departamento de filosofía de una Universidad, le señalaron a uno de sus miembros diciendo: "Aquí trabaja uno de la mañana a la noche en uno de los problemas más difíciles". "Vacilé un poco en preguntar", cuenta Blumenberg, "porque estaba seguro de haber esquivado hasta entonces los problemas más difíciles" (Eng 5).

⁸⁸³ "Das Dilemma der Selbstverständlichkeit".

⁸⁸⁴ "Lo no evidente".

⁸⁸⁵ "Impavidez".

⁸⁸⁶ La metáfora absoluta, bromea Blumenberg a través de LICHTENBERG, es como la joroba para el jorobado: "¿Se puede vivir con ella?", le pregunta el ilustrado, a lo que contesta el tullido: "No, pero sí de ella" (Wg). Igualmente, la metáfora absoluta no da lo que promete, pero nos puede tener ocupados –como muestra la obra de Blumenberg– toda la vida, que ya es algo.

lizado, ahora vamos a centrarnos en el “por”, esto es, en el estudio del alcance cognoscitivo de la metáfora. A partir de *Ausblick auf eine Theorie der Unbegrifflichkeit*⁸⁸⁸, la metaforología, en palabras de Blumenberg, seguirá cumpliendo la misma función “subsidiaria” de *Paradigmen*, pero habrá variado el sentido de la mirada: no “hacia adelante”, hacia el concepto, sino “hacia atrás”, hacia el mundo de la vida. Según STOELLGER, la *Begriffsgeschichte* cede el paso a una fenomenología hermenéutica de los mundos de la vida culturales e históricos.

No hay que entender sin embargo este “giro” como un cambio en los planteamientos fundamentales de Blumenberg, que creo que no se da en ningún momento de su carrera. Para Hannelore SCHLAFFER, que recensiona *La inquietud*, la única evolución que se registra en Blumenberg desde *Der Prozess der theoretische Neugierde* es una poetización del estilo (1988: 330); y, sin embargo, como vamos a ver enseguida, aquí está precisamente el *quid* de la cuestión. Es cierto que la metaforología no ha cambiado en cuanto a su función de “metodología subsidiaria”. Sin embargo, sí lo ha hecho en cuanto a su referente, porque ahora se la entiende como una “comprensión de conexiones”, “conexiones hacia atrás con el mundo de la vida, en cuanto sostén motivacional constante de toda teoría”, y el concepto, con sus exigencias de claridad y distinción, como un “empobrecimiento” (*Aus* 97-98) de sus riquezas. La continuidad entre las dos etapas se ve en que el cambio ya estaba anticipado en *Paradigmen*: “la metaforología está, respecto a la historia de los conceptos [*Begriffsgeschichte*], en una relación de servicio: la metaforología pretende acercarse a la subestructura del pensamiento, al subsuelo, a la solución alimenticia de las cristalizaciones sistemáticas, *pero también busca hacer comprensible con qué audacia el espíritu se anticipa a sí mismo en sus imágenes, y cómo esboza para sí mismo su historia en esa anticipación*” (*PM* 11; *kW* 152)⁸⁸⁹.

En este proceder, la metaforología se revela como el culmen de la elaboración de una comprensión de sí (cf *oD* 20). Si habíamos dicho que la “conversión en lenguaje” equivalía a humanización, esto es, a integración en una comprensión de sí que guía la relación consigo mismo y con el mundo, el discurso metaforológico es la realización plena de aquella “teleología homogénea” que animaba la dinámica cultural, y la historia y variedad de las disciplinas filosóficas (cf *WW* 67-8). El mandato délfico –“conócete a ti mismo”– se muestra la pregunta filosófica más importante, la de la autocomprensión (*Mp* 130), que, con MONTAIGNE, podría

⁸⁸⁷ “Das finale Dilemma des Lesers”.

⁸⁸⁸ Este trabajo apareció como apéndice de *Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigma einer Daseinsmetapher* (1979).

⁸⁸⁹ La cursiva es nuestra.

parafrasearse así: “no necesitamos saber nada fuera de algo sobre el hombre, para no irnos al garete” (*LdT* 74).

A partir de esta fecha, Blumenberg publica aún alguna obra de historia de las ideas en la línea de las anteriores –*Höhlenausgänge* (1989)–, pero comienza a abordar los temas de un modo distinto⁸⁹⁰. El núcleo del trabajo intelectual de Blumenberg lo constituirán artículos de poca extensión, en su mayoría publicados en periódicos, en un estilo más ensayístico (HUNDECK 1999: 38). Se agudizan algunas características de éste que eran las más difíciles y peculiares de sus obras⁸⁹¹: los “comienzos circulares, escritos en un estilo aforístico que rehúsa establecer el punto de partida del argumento o el itinerario a seguir” (KOERNER 1993: 3), esto es, la ausencia de una “declaración de intenciones” explícita (VILLWOCK 1986: 88)⁸⁹²; y el paso vertiginoso de lo abstracto a lo concreto, de la idea a la anécdota (KOERNER 1993: 4)⁸⁹³.

Este cambio vendría motivado por dos deseos:

a) Por un lado, el de la profundización temática en lo inconcebible que escapa a la objetivación teórica. Inconcebible es todo lo que hay en el mundo de la vida. La metáfora pasa a ser sólo un “caso especial” de inconceptuabilidad. El campo de ejercicio de la metaforología ya no se reduce al “limitado núcleo de la metáfora absoluta” (*Aus* 98), sino que hace sitio a otras manifestaciones: anécdotas, fábulas –, sobre todo las de Esopo, “esos pequeños concentrados de significatividad” (*Löw* 64)–, comparaciones, glosas, etc. (STOELLGER 2000: 264; KRAJEWSKI 1993: 82), que “son para él lo que los sueños y las malfunciones eran para el psicoanálisis: la *Via regia* hacia el inconsciente de la razón” (JÄGER 14.X.1997; cf *BiG* 86⁸⁹⁴). Desde el punto de vista de la temática del mundo de la vida, la metáfora es “algo tardío y derivado”⁸⁹⁵. “Por ello, una metaforología que no se limite a las prestaciones de la metáfora en la formación de conceptos, sino que la tome como hilo conductor hacia el mundo de la vida, no dejará de insertarse en el más amplio horizonte de una teoría de lo inconcebi-

⁸⁹⁰ Fruto de este enfoque son libros como *La inquietud que atraviesa el río* (1987), *Mathäuspasion* (1988), *Die Vollzähligkeit der Sternen* (1997), *Gerade noch Klassiker. Glossen zu Fontane* (1998), *Lebensthemen* (1998), *Goethe zum Beispiel* (1999), *Die Verführbarkeit des Philosophen* (2000), *Löwen* (2001), *Vor allem Fontane* (2002), *La posibilidad de comprenderse* (2002), *Conceptos en historias* (2003), *Zu den Sachen und zurück* (2003).

⁸⁹¹ Dificultad que viene aumentada en algunos casos por la intervención de factores externos, como es la mayor o menor fortuna de los albaceas a la hora de seleccionar los textos para su publicación.

⁸⁹² Esto responde al carácter polisémico de la metaforología.

⁸⁹³ Manifestación de esa tensión entre experiencia y conocimiento, que es la “tensión esencial del filosofar mismo” (*BPU* 6).

⁸⁹⁴ “«El yo» II”.

⁸⁹⁵ STOELLGER denomina a las otras manifestaciones de inconcebibilidad “formas de transición” hacia la metáfora.

ble” (*Aus* 104); ahora no se trata de ver la historia del concepto (*Begriffsgeschichte*), sino esos conceptos insertos en el medio del mundo de la vida⁸⁹⁶ (*Begriffe in Geschichten*⁸⁹⁷).

Este giro hacia el campo de lo inconcebible puede interpretarse bastante adecuadamente como una profundización en posiciones anti-absolutistas (HUNDECK 1999: 52 y ss.), que pasa incluso por derrocar el “absolutismo de la metáfora” de la primera etapa (WETZ 1993: 12). La Historia narrada por la metaforología de la primera época deja paso a la fragmentariedad de *unas* historias (anécdotas, fábulas, etc.), la *Begriffsgeschichte* a una multitud de historias individuales; asimismo, junto a las “grandes” metáforas de las primeras obras, aparecen otras de menor empaque, como la del león⁸⁹⁸.

b) Por otro lado, el del tratamiento más directo de cuestiones antropológicas que de historia de las ideas. Se puede decir que, si bien la elaboración de una comprensión de sí está presente en toda la obra de Blumenberg, pasa a un primer plano en esta segunda etapa. En estas obras encontramos depurados tesis y conceptos antropológicos que quizás pasaban desapercibidos entre los eruditos y monumentales análisis de sus obras de historia de las ideas. De ahí que se haya dicho que, en estos libros, estamos ante “el mejor Blumenberg” (LASAGA 2003).

La metaforología como antropología fenomenológica

Se non é vero, é ben trovato
Dicho popular italiano

La metaforología es la elaboración de una comprensión de sí a partir de los datos antropológicos que Blumenberg obtiene al examinar las comprensiones de sí, que quedan encerradas en las formas de lo inconcebible. Fue intuición de LICHTENBERG, el “primer ilustrado” que sabía que no había ilustración completa, la de que somos nosotros los que introducimos legibilidad en la naturaleza y, al saberlo –al hacernos cargo de la recurrencia inevitable del

⁸⁹⁶ Blumenberg recurre, en el prefacio a *Conceptos en historias*, a la imagen de la creación de la nada para mostrar que la “luz” del concepto se hace en la nada originaria de la situación del mundo de la vida. La nada es metáfora de lo inconcebible – ya hemos visto una idea parecida con el sol de la salida de la caverna–, y la imagen señala el origen “irracional” de la razón, que no puede “dar razón” de sí misma; así como no podemos pensar una situación en que no había nada y luego surgió algo, no podemos pensar el comienzo del pensar. Para la razón que se posee a sí misma existe la metáfora del Motor inmóvil; precisamente puede autopoerse porque no es más que razón, mientras que la conciencia humana es incapaz, porque está radicada en un cuerpo: la materia –*partes extra partes*, según la definición aristotélica– se opone a la instantaneidad del acto aprehensivo intelectual (ARREGUI/CHOZA 1991: 330). Una razón que no puede dar razón de sí es la metaforología, una fenomenología transformada en una hermenéutica del cuerpo y sus creaciones.

⁸⁹⁷ Éste es el título de uno de los últimos libros póstumos publicados.

“mecanismo del error”—, aprendemos más sobre nosotros mismos (*Leg* 208; 413). Para la descripción fenomenológica es preciso que el animal precario sea visible, y a ello contribuye no tanto su “exhibicionismo” constitutivo, como su opacidad también constitutiva⁸⁹⁹ (*EmS* 114⁹⁰⁰): el hombre puede verse porque no es transparente a sí mismo, porque tiene corporalidad, que es el fundamento de su actividad simbólica. La fenomenología se transforma en antropología cuando se despoja de su “dios oculto”, es decir, cuando reconduce la racionalidad a la corporalidad finita del hombre; la conciencia de los condicionamientos inevitables es el punto de partida que permite mantener como idea reguladora la pretensión de incondicionamiento que es la marca de la fenomenología (*LT* 16).

Las formas de lo inconcebible nos dicen cómo somos porque, como hemos examinado ya, los productos humanos son proyecciones de la experiencia vital del hombre: éste se entiende desde fuera (cf *BPU* 4). Ante las metáforas sobre nuestra experiencia de nosotros y del mundo que nos parecen tan acertadas, se pregunta Blumenberg: “¿por qué estas imágenes (...) que «encajan» sin fricciones, no deberían tener un trasfondo más fiable que la de ser una mera elección afortunada que se puede sustituir por cualquier otra?” (*BiG* 86)⁹⁰¹. La respuesta es su procedencia del mundo de la vida.

Esta autoproyección sobre las realidades exteriores sigue, podemos decir, el modelo de la retroalimentación en las máquinas —a su vez, un concepto ganado a la experiencia del proceso homeostático del ser vivo (ARREGUI/CHOZA 1991: 116)—. Si tomamos la metáfora de “el prado ríe”, en un primer momento lo que hace la metáfora es atribuir una propiedad al prado “que, desde un punto de vista objetivo”, no le pertenece, “pero que sin embargo no es el añadido subjetivo-fantástico de un observador” (*Aus* 100). Con ello, la metáfora introduce el prado en el mundo de la vida, antropomorfizándolo, “en el que tienen «significaciones» no sólo las palabras y los signos, sino las cosas mismas” (*Aus* 100)⁹⁰². Esta metáfora sólo “ten-

⁸⁹⁸ Cosa que tiene que ver con el relajamiento de la posición un tanto rígida de *Paradigmen*, que postulaba, como hemos visto, la existencia de un *numerus clausus* y eterno de “grandes preguntas”.

⁸⁹⁹ Recordemos lo que hemos visto sobre el hombre como “ser visible” y ser que se esconde.

⁹⁰⁰ “Distancias, afinidades — *El dios oculto de la fenomenología*”.

⁹⁰¹ BALINT, discípulo de SÁNDOR Ferenczi, dice que la metáfora del condensador para describir el Ego es oportuna, porque este instrumento es previamente una proyección de la autoexperiencia del yo: “«el instrumento del 'condensador' fue construido, inconscientemente, según el modelo del yo humano; es, por tanto, como la mayoría de los instrumentos, la proyección de un órgano»” (*BiG* 86). GEHLEN describe esta realidad como “un *fenómeno de resonancia*”, basado en “un sentido interno que el hombre tiene de su propia constitución, que reacciona a lo que hay de análogo a ella en el mundo exterior” (1993: 117). Cuando percibimos algo así en la naturaleza, “se produce en nosotros una resonancia y, sin palabras, comprendemos algo de nuestro propio ser” (GEHLEN 1993: 117). Y a continuación aduce algunos ejemplos: “marcha de los astros, marcha de la máquina: no sería una comparación superficial; y símbolos antiquísimos —como el mar para las pasiones— serían, con base en la resonancia, autointerpretaciones perspicaces de rasgos esenciales específicamente humanos” (GEHLEN 1993: 118).

⁹⁰² La metáfora mejor para expresar este “sentido sustantivo” (*Aus* 100) de la metáfora es de MONTAIGNE: “*le visage du monde*”: el mundo tiene significado, y eso se expresa en la posesión de un rostro, que es, como ha mostrado LEVINÁS, la *cosa* más

drá éxito” si es atribución de una experiencia del mundo de la vida, esto es, de algo “que todos habrían visto sin poder decirlo” (*Aus* 104). En un segundo momento, el atributo del prado queda incorporado a nuestro mundo de la vida: “aquello que para nosotros significa reir no sólo se «vertió» una vez al prado, sino que debido al hecho de que este significado de reir se enriqueció y «consumó», pudo volver al mundo de la vida” (*Aus* 100).

La metáfora es así una modalidad de comprensión de conexiones entre cosas muy alejadas entre sí⁹⁰³, revelando, “de forma inesperada y fulminante, la riqueza de referencias polisémicas que son intrínsecas al mundo de la vida” (BODEI 1987: 38); son “destellos de luces transversales” (BODEI 1987: 39) en el mundo de la vida, que en el caso de las metáforas absolutas alcanzan de una parte a otra. Esas conexiones se basan en la analogía⁹⁰⁴, que es lo que da a la metáfora ese carácter de mundo, su “realismo” (*Aus* 110).

Ahora vamos a considerar dos aspectos de la antropología fenomenológica. El primero, qué tipo de conocimiento ha de ser para hacerse cargo de lo inconcebible. El segundo, cuál es su lugar si ha de ser una historia, y más que una historia.

1. La metaforología como “laboratorio antropológico”

Su carácter polisémico y el proceso de retroversión al mundo de la vida, convierten la metaforología en la realización del principio de razón insuficiente, tal y como lo vimos como racionalidad del ser de posibilidades cuya estructura vital es una narración. El trabajo metaforológico desbroza las referencias polisémicas, que se presentan como otras tantas posibilidades –se trata de la función pragmática de las formas de lo inconcebible–⁹⁰⁵.

Lo que nos interesa de las anécdotas y sucedidos es que “cada uno tiene para otro algo *in pectore* que sólo él puede entregar y por medio de lo cual gana derecho a eso que el otro, por su parte, ha tomado *ad notam* en su camino. ¿Por qué si no”, se pregunta Blumenberg, “más acá o más allá de las objetivaciones teoréticas, para nosotros sólo son dignas de conocer las particularidades de los individuos? Incluso las existencias inventadas de la literatura épica son, junto a las memorias y a las biografías, aprovechamientos topográficos de

significativa de todas. Toda la discusión ilustrada sobre la relevancia para la moral de los estudios fisionómicos tiene que ver con esto (*Leg* 203); Lichtenberg, obstinado oponente de la fisiognómica, ironiza que, tras la prohibición de la razón de no mirar más los signos celestes, ahora se observan los de la frente (*Leg* 206; *H* 666).

⁹⁰³ También el concepto es una modalidad de comprensión de conexiones, pero lo propio de la metáfora es su objeto –el mundo de la vida– y la tensión hacia la expresión de la totalidad de las conexiones.

⁹⁰⁴ Sobre este tema, en especial para la relación de la analogía con la condición corporal del hombre, M. Jesús SOTO, *La recomposición del espejo*, EUNSA 1991, 309 pags.

⁹⁰⁵ Por otro lado, la presentación de posibilidades no es, a mi juicio, el único modo en que la metaforología crea sentido; aunque no nos vayamos a detener en ello, hay que decir que al llevar a cabo el trabajo metaforológico, se da lugar a una apariencia de cosmos, “como si” el continuo trato con historias les otorgara “realidad”.

rodeos fácticamente desaprovechados o no descritos como tales” (*dS* 117⁹⁰⁶). La anécdota muestra posibilidades que realizar, y es así “verdadera para” la vida, posee “significatividad”⁹⁰⁷; mientras que la definición objetiva de la “esencia” del hombre es “verdadera en sí”⁹⁰⁸. En los temas humanos, como dice VALÉRY, la posibilidad es la verdad (*BiG* 228⁹⁰⁹).

Las historias “pueden leerse, por tanto, como «experimentos mentales»” (*VPh* 185⁹¹⁰), en los que se “exploran los límites que le han sido impuestos a lo humano entre el todavía-no y el ya-no-más de su negación” (*Lt* 36⁹¹¹). Por eso las anécdotas constituyen un “momento filosófico auténtico” (*GA* 28-9⁹¹²): la metaforología es lo que la filosofía puede hacer con lo inconcebible. En los “experimentos” de esta “antropología experimental” (*Lt* 36) se tratan los “temas vitales (*Lebensthemen*⁹¹³)”, que no caben en el concepto: “libro y dinero, tiempo y muerte”⁹¹⁴, Fausto y Dios” (*Lt* 36)⁹¹⁵. En este laboratorio antropológico el “material” son las

⁹⁰⁶ “Algo así como el orden del mundo – *Rodeos*”.

⁹⁰⁷ De ahí que sea irrelevante si la historia es real o ficticia: “Realidad e ilusión no son tan opuestos en lo que toca a satisfacer la vida” (*GzB* 226). En los trabajos de Blumenberg se difumina la frontera entre la realidad y la ficción, el arca de Noé recibe el mismo tratamiento que las cartas de RILKE; no hay distinción entre el sucedido real, su narración por un autor y las glosas de Blumenberg a todo ello. Blumenberg hace suya la intención expuesta por JEAN PAUL en la introducción a su novela *Komet*, en la que afirma querer exponer las verdades históricas de su personaje “como si fueran bellas poesías”, invirtiendo de este modo la expresión tradicional *factio naturam sequatur* en *natura fictionem sequatur*.

⁹⁰⁸ Esta es también, para CASSIRER, la razón del recurso al mito-metáfora. La ciencia o el pensamiento conceptual “queda satisfecha si logra aprehender el evento en el espacio y en el tiempo como un caso particular de una ley universal, mientras que ya no inquiriere el porqué de la individualización misma, del aquí y del ahora en cuanto tales. Por el contrario, la conciencia mitológica inquiriere precisamente el porqué de lo particular, de lo individual e irrepetible (...) Esto individual del acaecer parece que sólo se hace comprensible cuando se logra referirlo a algo no menos individual, a una acto personal de voluntad que, en tanto que libre, ya no admite ni necesita ulterior explicación” (1972: 75-6).

⁹⁰⁹ “«Probabilidad»: una corrección”.

⁹¹⁰ “Die Verführung zur Geldverachtung”.

⁹¹¹ “Grenzfälle. Glossen zu Hebbels Diarium”.

⁹¹² “Die Frage, an der Plato starb”.

⁹¹³ Éste es el título del libro que venimos citando.

⁹¹⁴ La enorme cantidad de anécdotas existentes sobre cómo mueren los filósofos son intentos de entender la muerte, en los que el hombre “se atiene a cómo les fue a otros, y especialmente a aquellos a quienes se considera expertos en estos temas” (*GA* 28-9).

⁹¹⁵ A mi juicio, la literatura fantástica sería el modo más adecuado de laboratorio antropológico, porque en ella aparecen aspectos del hombre en estado puro. A su vez, creo que Blumenberg coloca la ciencia-ficción como su caso paradigmático, porque es la fantasía que se puede hacer con una concepción de la realidad moderna (cf SCHOLLES 1982). En efecto, la ciencia-ficción plantea la situación del hombre en un universo con nuevos problemas: papel predominante de la ciencia en la visión del mundo, relación hombre-máquina, *terra incognita* (ahora aplicada a otros planetas), relatividad del espacio y el tiempo (perspectivismo copernicano), cosmología evolucionista, relación con inteligencias extraterrestres... y, sobre todo, un tiempo que se extiende indefinidamente hacia el futuro, en el que se pueden situar las posibilidades más improbables (cf Ray BRADBURY: “El día después de mañana”, *Ayermañana*, Minotauro 1988); por eso Blumenberg le da un nuevo nombre a la metaforología: “astronoética” (*VS* 548: “*Was ist Astronoetik?*”). La exploración de posibilidades es así una “futurología”, que ha de practicarse, por un lado, porque si no tuviéramos ya un cierto conocimiento de lo que va a pasar, cuando llegara no podríamos reconocerlo, como hemos visto al hablar de la recepción; por otro lado, porque ocupamos “una dimensión que, así, no se deja libre a otros” (*BiG* 61: “*Futurología*”), en concreto a ideologías dañinas que juegan con la indeterminación de sus promesas. Respecto a la predominancia de la ciencia-ficción en la metaforología, JÄGER propone leer *Höhlenausgänge* y *Die Vollzähligkeit* como una secuencia: el hombre sale de la caverna al cielo estrellado (cosa que nos recuerda al comienzo de la película *2001: una odisea del espacio*), lo cual concuerda con la afirmación de Blumenberg de que la astronomía está en la constitución antropológica del hombre (*dG* 13 y ss.): postura erguida que permite mirar al cielo; atracción por los objetos brillantes; capacidad de salvar simbólicamente las distancias espacio-temporales; la enorme casualidad de que el cielo de nuestro planeta

vidas –preferentemente aquellas de las que se sabe poco, como la de SÓCRATES, porque así uno “se lo puede imaginar todo” (*Fb*)⁹¹⁶–, que son sometidas a la libre variación a ver qué dan de sí –como antes había hecho VALÉRY con su Leonardo (*BiG* 228)–: GOETHE, EINSTEIN, SCHNITZLER, HEBBEL, etc. A este proceder metafrológico lo llama Blumenberg “cavilación [*Nachdenlichkeit*]” (*Na*)⁹¹⁷.

Al narrar, el hombre ilumina zonas de su vida que hasta entonces no habían sido humanas, porque no caían bajo su libertad. Al ponerla en historias, gana su vida, y la historia de esas historias es un nivel de apropiación superior⁹¹⁸. La comprensión de lo humano de la metaforología tiene la forma del “ver”. Blumenberg no renuncia al afán ínsito a la filosofía, sistematizado en la noción de intuición fenomenológica, de visualizar su objeto, o, mejor dicho, una perspectiva de éste. Una antropología fenomenológica consigue este propósito de la única forma posible, con las metáforas, que son una imagen frente a la abstracción del concepto (cf *Aus* 107), y no pueden ser más si se quiere respetar el carácter del objeto – “muestran”, no “dicen”–.

Una afirmación filosófica de la metaforología no es, por tanto, sino una *hipótesis*⁹¹⁹. Como sabemos, Blumenberg piensa que el hombre sólo ve “efectos y síntomas, pero nada de la estructura causal «interna»” (*PM* 75) de las cosas. De igual modo que la ciencia “coloca lo que «puede» o «podría» conocer en lugar de lo que para ella es desconocido” (*PM* 75) – por ejemplo, como hace DESCARTES, en lugar de la esencia incognoscible del organismo vivo, el constructo mental “máquina”, que es por completo transparente para el hombre–, así hace la metaforología como antropología fenomenológica. El recurso a la máquina como explicación responde, como sabemos, a un interés que no es “puramente” teórico, el de apropiarse del objeto, por lo que vale “cualquier solución constructiva que también produzca

esté dispuesto de tal manera que permita ver las estrellas, sin que nos queme el sol... La astronomía refleja el equilibrio entre la supervivencia y el lujo, entre la infinitud y las condiciones de la existencia, que son constituyentes del ser humano.

⁹¹⁶ Por eso dice Blumenberg que los textos fragmentarios son buenos candidatos a textos filosóficos, porque se pueden someter más fácilmente a la libre variación que es el proceder de la filosofía (*VPh* 85).

⁹¹⁷ Que es, como vimos, ese mantener siempre la historia en narración, para no dejar plantearse la pregunta de la contingencia. Esta característica de la infinitud de la libre variación, junto con su atención a lo individual (1999: 187), la inexactitud y el perspectivismo (1999: 189), llevan a considerar a HUNDECK que la metaforología es una ampliación de la “*ars coniecturalis*” de Nicolás de CUSA (1999: 183).

⁹¹⁸ Esto no quiere decir que la literatura y la metaforología hayan de tener una intención “moral”; ni siquiera es posible, ya que hemos dicho antes que el hombre no es un ser que pueda “escarmentar en cabeza ajena” –frente a los animales, que se guían por directrices filogenéticas: su evolución sería la asimilación de los “escarmientos”–. La incomunicabilidad entre vida y razón nos impide entender las “actitudes vitales” de los demás, cuyo conocimiento sólo nos sirve para “definirnos más acá o más allá de ellas” (*VS* 450). Las historias nos *muestran* posibilidades, pero no nos las *dicen*, sino que depende de cada uno cuáles sean; la indeterminación polisémica consiste en esto.

⁹¹⁹ Ya hablamos en su momento de la semejanza y diferencia entre el carácter hipotético del saber vital –al que se asimila la metaforología– y del saber científico. Más adelante veremos en qué se distingue la metaforología del saber vital.

este efecto" (PM 76). Asimismo, el valor de verdad de una afirmación metaforológica no depende de la adecuación a una esencia –que no existe–, sino de la función que cumple en el sistema de apropiación del mundo y de sí mismo. Como en el paradigma de tipo científico, la "paradigmática metafórica" es verdadera hasta que es falseada.

La filosofía es así, para Blumenberg, "el conjunto de afirmaciones indemostrables y no contradecibles, que se eligen desde el punto de vista de su capacidad de rendimiento. No son otra cosa que hipótesis, con la diferencia de que no contienen ninguna indicación de posibles experimentos u observaciones, sino que, exclusivamente, permiten entender algo que, de otro modo, permanecería totalmente desconocido y extraño para nosotros" (H 22; VS 525⁹²⁰), hacen "comprensible lo incomprensible" (Mp 127)⁹²¹. Blumenberg llama "felices" a aquellas afirmaciones filosóficas –como, por ejemplo, la frase de DESCARTES "pienso, luego existo", o la de PARMÉNIDES, "el ser es y el no ser no es"– que consisten en esquemas rellenables por diferentes términos, que "dan juego" al someterlas a la libre variación (Lt 129-31⁹²²).

En concreto, que un enunciado "funcione" depende de que sea *bello*: "Donde no comparece la comprensión, basta sin embargo con el placer" (H 24). Como dijimos, el gozo estético nacía para VALÉRY de la omnipotencia de la imaginación al someter un objeto a la libre variación. Esto es precisamente lo que hace la metaforología. Al igual que el filósofo, el poeta "no demuestra nada" (H 23), sino que presenta posibilidades que serán o no vivibles. Para hablar del hombre, se precisa de la poesía. "Tan bella puede ser la metaforología", dice Blumenberg, "que uno simplemente se olvida de preguntar cuánto de verdad hay en su objeto" (BiG 86⁹²³).

El "rendimiento descriptivo (*deskriptiven Leistungen*)" de una teoría filosófica explica la conveniencia de la *interdisciplinariedad*, "cuya posibilidad abre la filosofía al arrebatar su objeto a la perspectiva limitada que se da en la correspondiente especialidad" (GL 122), y hacerlo jugar en otros contextos.

El juego experimental de la libre variación presenta una apariencia de *contradicción*, que manifiesta la no conclusividad de la metaforología –frente a una razón absolutista que quiere unificar– y que se origina al mantener abiertas a la vez todas las posibilidades (cf BiG

⁹²⁰ "Im Zentrum der Vernunft – Darf man für die Wahrheit sterben?".

⁹²¹ Blumenberg atribuye la victoria de HEIDEGGER sobre CASSIRER en la famosa disputa de Davos a que HEIDEGGER contó una historia que satisfacía más preguntas, que llenaba más huecos (ADAMS 1991: 152).

⁹²² "Ein Satz Wittgensteins".

⁹²³ "«El yo» II".

100⁹²⁴). El escepticismo de Blumenberg tiene la forma de una “ligereza de la especulación” (*KdV* 16) que se opone a la rigidez de la filosofía dogmática. La paradoja es la máxima exhibición de ese probar “posibilidades improbables” de que hablábamos en nota al pie, el correlato de, en palabras de PLESSNER, la “paradoja existencial [*existentielles Paradoxon*]” (1981: 424) que es el hombre. La paradoja señala “el arco de incompatibilidades soportable en relación a una y la misma cosa, que además anima a sacar provecho de la perplejidad” (*GIF* 9), ganancia que consiste en “ver más” (*VS* 471). El dejar de ver –“el absurdo”– traza el límite de la paradoja (*AM* 574), y vence su “irrefutabilidad”. También las metáforas y el discurso metaforológico, y no sólo la razón teórica, tienen sus “leyes”, como dice LICHTENBERG hablando de la “forma de hablar impropia” que “refresca” el entendimiento, que “exigen audacia y moderación a un tiempo: de lo contrario, el entendimiento refrescado bota fuera del contexto de su adecuación a la cosa, y lo destruye” (*Lich* 18⁹²⁵).

La paradoja es el final de un proceso de inversión que sufre toda metáfora: “En la historia de la recepción de las metáforas hay, cuanto más pregnante y diferenciado se ha vuelto el patrimonio imaginario, un punto en el cual parece generarse un estímulo extremo a tratar sin consideración alguna el modelo encontrado y a experimentar sobre él el insuperable procedimiento de la inversión” (*H* 303 y ss.⁹²⁶), es decir, de dotar a la metáfora de un sentido contrario. Por ejemplo, en el mito de la caverna, se produce cuando de lo que se trata ahora no es tanto de salir, como de entrar en ella; o respecto a la historia de la caída de TALES, cuando los papeles del que hace el ridículo y de la ridiculizadora se cambian⁹²⁷. En esta inversión se revela una teleología de las formas de la inconcebibilidad “no sólo a renovar, no sólo a acumular y aumentar”, sino a “representar en estado puro” la significatividad (*WbW* 31)⁹²⁸.

Esa paradoja a que llega la libre variación consiste en que la metáfora o el mito se anulan a sí mismos, llegan a una “explícita omisión” (*H* 686), y ha sido caracterizada por Blumenberg como “metáfora explosiva [*Sprengmetaphorik*]” (*PM* 132; *Aus* 106). Por ejemplo, el

⁹²⁴ “«Mentalidad contextual» – Utopías utópicas”.

⁹²⁵ “Das Lichtenberg-Paradox”.

⁹²⁶ Este capítulo de *Höhlenausgänge* se llama “Gegenbesetzungen”, es decir, cuando el lugar de una metáfora es reocupado por una inversión de esa metáfora.

⁹²⁷ Interesante es para Blumenberg el caso de la metáfora del naufragio, que parece “haberse sustraído a semejante inversión (...) En sentido estricto, la inversión sólo se daría cuando ir a la deriva sin otra protección que la tabla fuese el estado inicial, y por tanto, la construcción de la nave fuese el resultado de la autoafirmación derivada de esta situación” (*SZ* 91). Quizás no sea posible llevarla a cabo, porque haber siempre ya naufragado daría prioridad al polo de la *Inständigkeit*.

⁹²⁸ Así, por ejemplo, el eterno retorno es para Blumenberg la expresión pura del expediente mítico de crear significatividad con la repetición; o la variación kafkiana del mito de Prometeo, en la que todos –Zeus, las águilas, el mismo Prometeo– olvi-

libro del mundo se convierte con MALLARMÉ en un libro sobre nada, esto es, deja de ser un libro. Blumenberg ilustra esta noción de “metáfora explosiva” acudiendo a Nicolás de CUSA, el primero en practicar algo parecido. Para el CUSANO, la infinitud de Dios puede representarse como una esfera de radio infinito, en la que, consecuentemente, el centro estaría en todas partes y el diámetro en ninguna, y que, también en consecuencia, dejaría de ser una esfera (*PM* 132; *LdN* 566 y ss; *dG* 576, n. 62): la metáfora se anula a sí misma por contradicción cuando trata de alcanzar lo inalcanzable. Esto es exactamente, para Blumenberg, lo que le sucede a las formas de lo inconcebible sometidas a la libre variación⁹²⁹. La diferencia con el CUSANO es que para éste la explosión de la metáfora nos da conocimiento sobre Dios, quien ha sido caracterizado como *coincidentia oppositorum*. Para Blumenberg, sin embargo, lo interesante para una antropología fenomenológica es percibir “el esfuerzo, que forma parte de la historia de nuestra conciencia, de representar con el lenguaje la propia inefabilidad” (*Aus* 106).

2. Espectador y naufrago

Volviendo a nuestra afirmación de que la metaforología es ella misma una historia, una elaboración de sí, nos planteamos ahora la cuestión de si es algo más. La respuesta es que la metaforología se sitúa entre el saber vital y la objetividad de la razón teórica, que encontramos en la ciencia, en muchas filosofías y en la estética; es una comprensión de sí de segundo grado, entre la comprensión de sí de la práctica, y la autoconciencia cartesiana, la objetivación científica, o la comprensión estética de la existencia de un GOETHE. Fenómenos tan dispares como éstos tienen su unidad en ser manifestaciones de la razón teórica, es decir, de esa índole de la conciencia de abstraer de la experiencia vital, que es histórica, que se puede condensar en la metáfora del *espectador*.

1. Respecto a la relación de la metaforología con la manifestación científica de la razón teórica, hemos dicho varias veces que tienen en común ser un saber hipotético, que se juzga

dan la razón del castigo e incluso éste, y el titán acaba fusionándose y desapareciendo en la piedra a la que está clavado (*AM* 688), representa la mitificación de la historia de la recepción.

⁹²⁹ Esto mismo lo encontramos ya en CASSIRER, en el capítulo “Dialéctica de la conciencia mítica” de su segundo volumen de *Filosofía de las formas simbólicas. II El pensamiento mítico*, cuando habla de que la ley de desarrollo el mito conduce a su propia aniquilación: “al avanzar (...) llega a un punto de viraje en el cual la ley que lo rige se convierte en problema. A primera vista, esto puede parecer francamente extraño, pues no se suele creer que la «ingenuidad» de la conciencia mítica sea capaz de semejante análisis” (CASSIRER 1972: 290). No es un acto teórico, “pero al satisfacer calmadamente su propia esfera, es evidente que tiene que llegar a romperla. Esta satisfacción, que es al mismo tiempo superación, resulta de la actitud que el mito adopta frente a su propio mundo de imágenes (...) que no se adecúa completamente a su verdadera voluntad de expresión” (CASSIRER 1972: 290). La diferencia con Blumenberg –veremos cómo se lo reprocha en el próximo apartado– es que en

sólo con arreglo a “su valor explicativo” (*dem* 19). Aquí acaba la razón de la comunidad bajo el nombre de hipótesis. La verdad del saber vital y de la metaforología (podemos agruparlas bajo el título de “razón vital”) sería la función que cumplen para la vida humana; la verdad de los enunciados científicos, la verdad que cumplen en el todo del sistema de explicación del universo, una explicación que se centra –como vimos en el primer capítulo– en el cómo y no en el qué, en los accidentes y no en la sustancia. La diferencia de la razón teórica con la metaforología sería que ésta, aún siendo un nivel de objetivación de la existencia superior a la comprensión de sí del saber vital, respeta la temporalidad de la existencia –que equivale a decir, como sabemos, que respeta ésta–. La metaforología cumple la función atribuida por DILTHEY al “saber” en la ecuación “vivir-saber-vivir más”.

También la fenomenología, como manifestación filosófica de la razón teórica, lleva adelante esta omisión de la existencia en sus análisis –muestra de esto son las nociones tanto de reducción fenomenológica como de trabajo infinito–, y realiza así también, como sabemos, la figura del espectador (*EmS* 56 y ss.⁹³⁰). De igual modo el arte (*Db* 647 y ss.), en el que, dice SCHOPENHAUER, “desaparece la voluntad de la conciencia, llegando al corazón aquella paz que no se da en ningún otro lugar del mundo”⁹³¹.

La atemporalidad del arte se ve, sobre todo, en su valor límite, en lo concerniente a la construcción de una comprensión de sí: la asimilación de la existencia a una obra de arte. Es decir, contarla de tal modo que aparezca como una totalidad de sentido (*AM* 435), en la que nada quede fuera: no hay sucesos contingentes o fácticos (*GzB* 226). El arte se esfuerza por “excluir el azar de su mundo, por establecerse como «no-azar»” (*Lt* 151-2⁹³²).

Para Blumenberg, es GOETHE el paradigma de existencia estética (*GzB* 105, 139 y ss.; *SZ* 59-72⁹³³). La vida de GOETHE tiene la “forma fundamental” de la huida (*GzB* 231): huida de la intensidad de la experiencia para que pudiera nacer el poema (*GzB* 144), de la figura paterna, del compromiso amoroso... GOETHE es el inventor del “*ungehuerer Spruch*”, de la “monstruosa sentencia” *Nemo contra deum sine deus ipse*, con el que se distancia del papel prometeico –sólo otro dios puede oponerse a Zeus– que había adoptado en su juventud. Frente a la revolución, GOETHE se decanta por el retraimiento, por la tierra firme frente al terremoto, por el neptunismo frente al vulcanismo (*Leg* 228; *AM* 476).

éste la metáfora no ha de ser abandonada hacia una racionalidad que se adecúe “completamente a su verdadera voluntad de expresión”.

⁹³⁰ “Espectador – *Ser espectador es reprobable*”.

⁹³¹ *Sämtliche Werke*, ed. v. Löhneysen, Band II, 478.

⁹³² “Paul Valéry’s mögliche Welten”.

La tarea de su vida fue “hacer de su propia vida lo que, según su intuición, era cada obra de la naturaleza: el todo orgánico, la figura, la repulsa del fragmento” (GzB 225). En la obra de GOETHE se cumple ejemplarmente lo que se puede decir de cualquier autor, que al margen de cualquier otra intención, escribe “para sí”, para comprenderse a sí mismo (Lt 67 y ss.⁹³⁴): “Por muy adecuado que sea describir cómo la vida se introduce en la obra y allí se transforma, tan apropiado y esencial es contemplar la parte que tiene la obra en la vida del autor, la incomparable parte que tiene en que uno encuentre el sentido de su vida, ese sentido cuya explicitación escrita es la intensificación que induce su logro y cumplimiento” (GzB 224)⁹³⁵.

BEHRENBURG considera que Blumenberg –continuando a NIETZSCHE, para quien “sólo como *fenómenos estéticos* son eternamente *justificados* la existencia y el mundo”⁹³⁶– quiere también con su metaforología “la formación de una existencia estética” (BEHRENBURG 1994: 3)⁹³⁷. Sin embargo, ya STOELLGER le critica esta idea⁹³⁸. El mismo Blumenberg dice claramente que la labor de hacer sentido de la metaforología no consiste en una “distancia estética” (LW 79), porque ésta no es posible. Esta crítica puede englobarse en su oposición más general al existencialismo –y ésta a su vez ser reconducida a la de que es imposible eliminar ninguno de los polos de la movilidad ontológica–, que, con su tesis de la autoconstrucción, intentan imponer, como las neurosis, el deseo a la realidad, a la contingencia de la propia vida: “la construcción de sí mismo [*Selbsterschaffung*] conduce esencialmente, una y otra vez, a la ocupación estética de la autopresentación [*Selbstdarstellung*]. Sólo estéticamente puede cumplirse el deseo de no ser como se es” (AM 299).

Como hemos visto, para Blumenberg el existencialismo comienza por negar el polo de la *Gegenständigkeit* –el cuerpo, el mundo cultural, etc.– a favor de la *Inständigkeit*, para acabar negando también ésta –en la domesticación de la muerte del “ser-para-la-muerte”–. Ambas negaciones pueden entenderse para Blumenberg, a mi modo de ver, como estetizaciones, que son necesariamente fallidas. Por un lado, no cabe estetización de la muerte, como sabemos; constituye un límite de la realidad, que no se puede, por ejemplo, delegar (GIF

⁹³³ El capítulo se llama “Die Kunst des Überlebens”

⁹³⁴ “Mihi ipsi scripsi”.

⁹³⁵ El papel autoterapéutico de la escritura ha sido puesto de relieve también por autores como MAGRIS en *El Danubio*, o JAIME NUBIOLA en *El taller de la escritura*.

⁹³⁶ *Die Geburt der Tragödie*, 43, en *Kritische Gesamtausgabe*, ed. Colli y Montinari, vol. III, t. 1, De Gruyter 1972.

⁹³⁷ Esta tesis podría encontrar un apoyo indirecto en la afirmación de ALSBERG de que la estética como forma de la *Körperbefreiung* se puede aplicar a nuestra vida concreta en su conjunto (1922: 165), si la entendemos en este sentido.

⁹³⁸ El mismo BEHRENBURG me reconoció, en conversación privada en julio del 2001, que la objeción era acertada.

87⁹³⁹) –una de las formas de distanciarse de algo, como vimos–, puesto que morir por alguien no le hace inmortal, ni poetizar⁹⁴⁰. Toda la vida de GOETHE es, en concreto, una lucha contra la muerte –o mejor dicho, contra la vejez, esto es, contra el ir muriendo (GzB 31, 105, 127, 216)⁹⁴¹–.

Por otro lado, la corporalidad, aunque fundamento de la simbolización, es también un límite de la realidad a nuestra capacidad de estetización; esto se encuadra dentro de la oposición entre pensamiento y experiencia vital. La capacidad humana de sustituir las cosas por signos no puede ser absoluta, sino que la ganancia de tiempo se dirige a llegar, en algún momento, a las cosas mismas (LW 269; dS 20). Blumenberg menciona como ejemplos de “realismo” el comer (dS 19⁹⁴²; Lt 51⁹⁴³), o el acto sexual (GIF 87) –descrito como “lo que trasciende la narración” (GIF 124)–; recordemos que el acto sexual era el momento paradigmático del encuentro con la realidad del otro, fundamento –por la intersubjetividad– de la realidad⁹⁴⁴. Además, desde otro punto de vista, la vida como obra de arte es una vida expuesta siempre a la mirada de los otros, pública, y el hombre es un animal, como sabemos, que precisa también del refugio ante los demás y ante sí mismo (AM 435).

De igual modo, también la fenomenología y la ciencia tropiezan con la resistencia de la realidad. En un primer momento, al menos, como imposibilidad de ambas para realizar cabalmente la figura del espectador: ésta implica la contemplación de la totalidad de lo que hay, pero, aunque puedan acercarse de modo objetivo a la realidad, la cualidad infinita de su trabajo impide que ni el fenomenólogo ni el científico puedan considerarse espectadores.

En un segundo momento, la resistencia de la realidad se presenta para la fenomenología, entre otras formas, bajo la forma de los prejuicios y condicionamientos de los que pretendía despojarse con la reducción fenomenológica⁹⁴⁵. El trabajo infinito lo es también por-

⁹³⁹ “Delegation”.

⁹⁴⁰ Blumenberg recoge la anécdota de LICHTENBERG, que ya hemos mencionado en el capítulo anterior, del emperador Friedrich, que animaba a sus remisas tropas a entrar en combate con el heroico grito de “¡Perros!, ¿es que queréis vivir para siempre?” Pero los mercenarios no se dejan convencer por la retórica: lo único que les haría seguir adelante es una paga mayor: “Por 15 centavos ya hemos hecho suficiente”. La retórica no puede ocultar la realidad de la muerte: es un límite insalvable, que pone ante los ojos todo el valor de la vida. Sólo cabe arriesgarse a morir –hasta un límite “razonable”, esto es, si no espera una muerte cierta– por más vida: por más dinero. El dinero es así también lo más real, y también “resistente a la retórica (*retorikresistent*)”, como lo llama Blumenberg (GIF 14).

⁹⁴¹ También psicológicamente la vejez es, frente a la época fantasiosa de la juventud, la edad “realista”.

⁹⁴² Que no es sólo una necesidad de la autoconservación, sino que el hombre come “porque quiere llegar a ser aquello que come”, es decir, llegar a “la cosa misma” (dS 19).

⁹⁴³ “Grenzfälle. Glossen zu Hebbels Diarium – *Symbolisches Lebensmittel*”.

⁹⁴⁴ De ahí que, como vimos al hablar del aburrimiento, la gente en general, y en especial las mujeres, encontraran tan aburrido el trato con GOETHE, ya que su afán por mantener su *status* de espectador en toda circunstancia le hacía estar como ausente.

⁹⁴⁵ Ya hemos visto en el segundo capítulo que tampoco la ciencia puede evitar completamente estar hecha por hombres y para hombres.

que nunca pueden eliminarse del todo las impurezas de la reducción: “En el sistema metafórico [*Metaphorik*] del teatro, esto significa que [el fenomenólogo] ya no puede salir y entrar simplemente a su antojo y, sobre todo, que ya no tiene la placentera certeza de poseer un lugar privilegiado en el centro del universo (...) No existe el final de la representación en este «nuevo mundo», no hay *katharsis al final*, no existe el alivio de tomarse un respiro y abandonarse al disfrute del escenario universal, una vez que se han descubierto todas sus tretas y maquinaciones” (*EmS* 86-7); la “purificación” catártica –“la superación más sutil del prejuicio”– es más bien “el *comienzo* de cualquier cualificación como espectador” (*EmS* 86).

La irrevocabilidad del “prejuicio” de la existencia se manifiesta sobre todo al tratar la fenomenología sobre la existencia humana, en la que el yo empírico es “reducido” al yo trascendental. El fenómeno del dolor –sea físico o moral–, en la que el yo se percibe auténticamente como tal, revela la objetivación del yo trascendental como un constructo que ha perdido la originariedad del fenómeno (*BiG* 180⁹⁴⁶).

2. Respecto a la relación de la metaforología con el saber vital, aquella representa un grado más de la incipiente objetivación que se da en éste en la comprensión de sí⁹⁴⁷, a la vez que parte también de esa imposibilidad de ser espectador⁹⁴⁸. Blumenberg compara la figura del metaforólogo al jugador de ajedrez (*EmS* 92⁹⁴⁹), que contempla desde fuera una partida en la que está sumido. Su estilo constituye, por una parte, un nivel superior respecto a la “realidad” a la que se acerca –es la “iluminación” que se le pide a la filosofía–, y por eso es propio de Blumenberg llegar a formulaciones paradigmáticas, metatextuales, que se alzan un escalón por encima del material. Por ejemplo, dice KOERNER, la anécdota de Tales es una anécdota sobre las anécdotas, la risa de la Tracia es la expresión mejor del antagonismo entre anécdota y filosofía, la caverna platónica es una parábola sobre las parábolas: “¿Cómo puede un filósofo convencer a los habitantes de la caverna de que las sombras son sólo reflejos de algo más real? «Tendría que contarles la parábola de la caverna», dice Blumenberg” (1993: 9).

Por otra parte, su estilo es una reelaboración más de lo sucedido, la forma máxima de la realidad como realización de consistencia. El metaforólogo es “aquel que naufraga y aquel que mira el naufragio” (ROVATTI 1988: 120; ADAMS 1991: 163). La metáfora del naufragio no

⁹⁴⁶ “Autotratamiento”.

⁹⁴⁷ Aunque tenemos pocos testimonios directos sobre la vida de Blumenberg –la “discreción” era algo que practicaba en su vida diaria–, dice KOERNER, “como la mayoría de los modernos, el mito de Blumenberg es una canción sobre sí mismo” (1993: 9).

⁹⁴⁸ La filosofía como una suerte de estar implicado en el objeto evitaría el aburrimiento.

sólo da un modelo de existencia humana, sino “la indicación de un lugar propio para el sujeto” (ROVATTI 1988: 122). Por eso, la metaforología es ya ella misma una narración: “Las miles de anécdotas y viñetas filosóficas que llenan sus libros no son meras ilustraciones o ejemplos de un tema teórico. Más bien, aspiran a ser el argumento filosófico” (KOERNER 1993: 5; ADAMS 1991: 162)⁹⁵⁰. La figura de Caspar Hauser –el heredero al trono de Federico V, al que las intrigas palaciegas mantuvieron encerrado en una cueva hasta los catorce años–, por ejemplo, “funciona como un argumento sobre cómo la anécdota misma opera dentro del discurso filosófico. El Caspar Hauser de Blumenberg es la fábula para las fábulas filosóficas *per se*: esto es, cómo un hecho histórico de un individuo concreto es subsumido bajo la filosofía que lo interpreta” (KOERNER 1993: 5). Cada personaje que sale en sus obras es tanto un exégeta de la metáfora como alguien cuya vida y pensamiento deben ser leídas a la luz de la metáfora.

La metaforología como tragicomedia

*"The world is a comedy to those that think,
a tragedy to those that feel"*
H. WALPOLE

Podríamos decir que si la metaforología se asemeja a algún género literario en concreto, es al de la *tragicomedia* (*LdT* 33). La tragedia ya sería un buen modo de contar la existencia del hombre (p.ej., *LdT* 39⁹⁵¹). En ella, el “espectador” –en la medida en que el metaforólogo puede serlo– pasa por la *catarsis* de un modo parecido al descrito anteriormente, cuando decíamos que la metaforología hace “olvidar” las grandes preguntas. Sin embargo, Blumenberg sube un último escalón del distanciamiento de la realidad hacia la forma *humorística*. A mi modo de ver, cuando la tragedia es absoluta –y la de la existencia la es: finitud-infinitud–, esa misma desproporción respecto a las fuerzas humanas la lleva a desembocar necesariamente en la comedia (cf *LdT* 14). Aquí vemos actuando el principio de la paradoja que rige la vida humana: ante el absolutismo total, la única manera de lidiar con él es tomárselo con ligereza; en el trabajo sobre el mito, “la forma más fácil es la que más ha costado conseguir; puede que incluso la belleza sólo sea alcanzable cuando lo cómico zarandea lo

⁹⁴⁹ “Lo indescriptible y lo descriptible – *Ser espectador sin miedo*”.

⁹⁵⁰ La metaforología, al decir lo suyo en el cómo del estilo, realizaría así el ideal moderno de conocimiento, de tipo funcionalista y no sustancialista.

⁹⁵¹ “Der Theoretiker zwischen Komik und Tragik”

absoluto" (AM 352-3). De ahí que diga Blumenberg que la novela humorística es la que mejor presenta esta relación finitud-infinitud (*WbM* 22)⁹⁵².

Detrás de estas reflexiones de Blumenberg hay que ver, sobre todo, la famosa obra de PLESSNER *La risa y el llanto*. PLESSNER ve que estos dos fenómenos –además del “hablar, el obrar planeado, la variable configuración”– constituyen una diferencia esencial respecto a los animales (1960: 12). Por un lado, “mientras que los animales aúllan” (*H* 455), el llanto es el fenómeno específico ante el absolutismo de la realidad: se llora cuando no se puede hacer *absolutamente* nada. Por otro lado, el humor surge en el choque –que Blumenberg describe como “«falta de contemplaciones» recíproca” (*SdP* 23)– entre esferas de realidad opuestas, cosa para la que es precisa la capacidad de pensar la posibilidad⁹⁵³. Más aún, no es sólo que el hombre pueda contar chistes, sino que “únicamente el hombre es propiamente cómico, porque pertenece simultáneamente a varios planos de la existencia” (1960: 141).

Ante el absolutismo de la realidad coinciden la risa y el llanto: se ríe ante la máxima desproporción, cuando ya no se puede hacer otra cosa. De modo que estos dos fenómenos son específicos del hombre no sólo porque los demás animales no puedan percibir el absolutismo de la realidad, sino también porque puede responder cuando no hay una respuesta, mientras que el juego instintos-hábitat hace que el animal responda sólo porque hay una posible reacción adecuada. El hombre “contesta con su cuerpo en cuanto cuerpo como desde la imposibilidad de encontrar una respuesta. Y en el perdido dominio sobre sí mismo y sobre su cuerpo se muestra a la vez como un ser extracorporal que vive en tensión respecto a su existencia física, totalmente ligado a ella” (PLESSNER 1960: 51). La risa y el llanto vienen ante situaciones en las que no se puede hacer nada. El animal hace eso, nada. Pero la persona hace algo –reír o llorar– justo cuando no se puede hacer nada.

CARCCIA hace la interesante apreciación de que la obra de Blumenberg puede ser interpretada en clave de humor. Este punto de vista lleva a conceder importancia al tono irónico que recorre la obra de Blumenberg. Como dice hablando de los personajes de una novela de E. WAUGH, “el que critica sería juez, el que ironiza es un acusado más; pero uno que conoce la ley y el procedimiento judicial, mientras que los otros a su alrededor se abandonan a

⁹⁵² Paradójicamente, entonces, el humor es el modo más “serio” o “realista” de tomarse la realidad (*GIF* 151). El fenómeno de la *seriedad* es propio de la postura contraria, de los que, me parece, no reparan en la desproporción, bien porque, aún aceptándola, no la piensan con la suficiente radicalidad –por ejemplo, el existencialismo–, bien porque defienden la capacidad de hacerse con el sentido de la realidad y, por tanto, “se toman demasiado en serio” (*Lt* 89: “*Arthur Schnitzler - Schnitzlers Philosoph*”).

la confortadora creencia de que el anuncio del juicio es sólo una amenaza mítica” (*EI* 247). El filósofo sabe “lo que pasa”, decíamos, pero no juzga a aquellos que no son capaces de enfrentarse a la contingencia, porque también él –es náufrago y espectador– quiere huir de ella. Por otra parte, al “saber lo que pasa”, ironiza también sobre sí mismo, que se topa, como la caída de Tales, continuamente con la contingencia. En la “sabiduría perfecta (...) se identifican las dos formas de la configuración, el que se ha caído y el que ríe” (*SdP* 18)⁹⁵⁴.

⁹⁵³ Por ejemplo, en la anécdota de TALES, dice Blumenberg, “lo que hace que el filósofo o el astrónomo parezcan ridículos, es que miran a realidades más allá de las realidades de hoy” (*SdP* 53; *Über* 26-7), mostrándose la colisión en la caída del profi-
lósofo.

⁹⁵⁴ Esta variación de la historia de TALES me parece que se opone a la apropiación que de ésta hace HEIDEGGER (*Die Frage nach dem Ding*, Tübingen 1962, 2). En ella la tracia representa el *man*, que ríe porque no entiende que el filósofo ha llegado a la experiencia del Ser: de lo incondicionado, del abismo (*Abgrund*) en que “cae” el filósofo. La tracia se ríe de lo que no entiende, pero hace bien, porque no se puede dar *razón* (*Grund*) de lo insondable (*Ab-grund*): la filosofía siempre es absurda, ridícula. Cuando la esclava se ríe, sabemos que el filósofo ha alcanzado su objetivo (*SdP* 63-4; *LdT* 146 y ss.). En cambio, para Blumenberg es el filósofo quien debe reírse de sí mismo, porque la caída significa que no había nada, que no hay contacto con el ser.

B. La metaforología como memoria

*All those moments will be lost in time
like tears in the rain.
BLADE RUNNER*

*“Ni siquiera se puede excluir que la Humanidad
desaparezca a medio camino, como una frase inacabada”
MERLAU-PONTY, citado por Blumenberg en *La legibilidad*, 404.*

*“... condenado por los dioses no sólo a dejar de ser,
sino a no haber sido”
Lord DUNSANY, Cuentos de un soñador.*

Como hemos señalado (307), el apartado sobre la memoria no es sólo la ampliación histórica de la metaforología como arte, sino su culminación. La polisemia, esencia del objeto estético, equivale principalmente al pasado del objeto; de igual modo, la comprensión de sí que es tarea artística de la metaforología, se constituye en la hermenéutica del recuerdo. La existencia de las dos etapas que hemos visto en el apartado anterior no es relevante para esta cuestión.

La metaforología es la ampliación histórica de la crítica de la razón kantiana. La hermenéutica surge, para Blumenberg, cuando la razón descubre que tiene una historia, por lo que pensarse a sí misma –crítica de la razón– es pensar la historia –para Blumenberg como historia de la caverna–: “al reflexionar el pensamiento sobre sí mismo, descubrió que se ajustaba al siguiente esquema: tenía una historia, y se había «impuesto» [sobre los otros factores de la autoconservación] gracias a la audacia para explorar los límites de sus posibilidades” (*EmS* 99⁹⁵⁵). La metaforología va a significar para Blumenberg una suerte de control sobre el proceso histórico, para poner al servicio del presente las “pruebas” exitosas del pasado. La historia del pensamiento “consiste en la eliminación de los fallos demasiado notorios” en la elaboración de una comprensión de sí, pero “estos «éxitos de aprendizaje» al servicio de la autoconservación no están en su totalidad a disposición de cada generación”, e intentarlo es la labor de la metaforología.

Si estuvieran siempre accesibles no habría historia, porque sabemos que “el mecanismo de la historia es un juego recíproco de recuerdo y olvido” (*EmS* 99; *oD* 105). El “olvido” –despedirse, salir de la caverna– es lo que constituye la “finitud (*Endlichkeit*)” del tiempo. Por su parte, la metaforología controla la “economía” de este mecanismo; su “verdad” consiste

⁹⁵⁵ “Quién comprenden a quién – *El mandato del dios délfico y la ironía de sus secuelas*”.

“en el sentido originario que subyace a la palabra griega *alezeia*: como no olvido del sentido del ser [*Seinssinnes*] histórico en su finitud” (*oD* 105).

Con la cuestión de la memoria quiere la metaforología de Blumenberg salir al paso de dos concepciones equivocadas de entenderse el hombre a sí mismo (de elaborar una comprensión de sí): la autoconciencia cartesiana, y el sujeto del existencialismo.

a) Por un lado, el sujeto cartesiano equivale a la eliminación del tiempo de la comprensión de sí. El cartesiano busca la evidencia completa de sí mismo, y a este fin elimina incluso el *ergo* de la famosa fórmula (*EmS* 103). De ahí el papel provisional que DESCARTES otorgaba en su método a la memoria, un *interin* hasta que la deducción fuera tan familiar al sujeto que se convirtiera en evidente y no precisara de ella. El movimiento anticartesiano de recuperación del tiempo tenía, por tanto, que revalorizar la memoria (*H* 18) si quería introducir, para poder “hablar en serio de experiencia de sí en la evidencia del presente”, “nuestro llegar a ser y nuestro desaparecer” (*LW* 288); algo que ya intenta HUSSERL introduciendo la constitución del tiempo en la subjetividad trascendental, pero fracasando al depender la comprensión de sí de un tiempo infinito.

En la oposición a DESCARTES queda clara la obligatoriedad de la hermenéutica para la comprensión de sí en el mundo, y la consiguiente recuperación de la dimensión del pasado; la contraposición al existencialismo muestra que con la noción de memoria la metaforología, como vimos al hablar del “ser de pasado”, aborda cabalmente la cuestión de la temporalidad humana.

b) Como vimos, la pretensión de Blumenberg era tomar el pasado como reserva de posibilidades para la comprensión de sí. Esta “cavilación «histórica» [*historische Bedenklichkeit*]” (*Mp* 139) es la retroversión en el “ilimitado horizonte de posibilidad” (*SP* 149) propio del arte, y transforma así el absolutismo de la necesidad del pasado (cf *SP* 150) en fuente de sentido. La debilidad de la memoria en DESCARTES se cambia en “el poder de la libertad sobre lo invariable” (*H* 18). Así, para Blumenberg la memoria es “el medio de todas las posibles comprensiones de sí. Nos comprendemos en la medida en que nos hacemos interiormente «recordables [*erinnerlich*]» para nosotros mismos” (*EmS* 103-4).

La hermenéutica del recuerdo, hemos afirmado, quiere decir que la libre variación de éstos constituye nuestra comprensión de sí (cf *Leg* 23). Esto significa a su vez que no hay *la* comprensión de sí; lo que añade la noción de memoria a lo visto en el apartado anterior es que la identidad personal se constituye finalmente como una sucesión de perspectivas sobre nosotros mismos, que la memoria se encarga de reinterpretar para dotar de continuidad (*H* 16). En consecuencia, como sabemos, el hombre mantiene consigo mismo una relación se-

mejante a la que tiene con los demás: “No hay ninguna diferencia esencial entre uno que intenta dotar de una unidad intencional comprensible a todos sus comportamientos del día anterior –precursores de la práctica del «examen de conciencia»–, y uno que se acerca a los rituales y trayectorias vitales de una cultura ajena, temporal o espacialmente, con la pretensión de comprenderlos, como si tuviera que vivir en y gracias a ella” (*BiG* 89⁹⁵⁶).

Al no haber “la” comprensión de sí, la memoria aparece como una labor indefinida, que nunca llega a su meta, sino que en todo caso es interrumpida por la muerte. BEHRENBURG la ha denominado felizmente en el título de su libro sobre Blumenberg como “mortalidad infinita (*unendliche Sterblichkeit*)”: la metaforología es un trabajo infinito sobre la forma finita de una vida⁹⁵⁷ (*PVA* 303-5). Éste es el método –inspirado en lo que fue la misma existencia de GOETHE, el “genio de las metamorfosis” (*GzB* 32)– que, como hemos visto, emplea VALÉRY para acercarse a las figuras históricas. La identidad personal constituye un sistema fijo y formal de contenidos –recuerdos– que varían (*PVA* 322). La vida humana revela la “inagotabilidad semántica” (KONERSMANN 1995: 53) del “objeto ambiguo” (*PVA* 300; *Lt* 144⁹⁵⁸), la polisemia de la sucesión de comprensiones de sí, que en cada caso es sólo una –sabemos que el mundo de la vida es monista–. En la memoria “no se dan puros hechos (...) Lo que no puede ser un hecho, objeto de una constatación descriptiva o de una medición exacta, cae bajo el régimen de una transformación narrativa y, a través de ésta, bajo la competencia de la hermenéutica” (*BiG* 89): no hay puros hechos, sino, en palabras de VALÉRY, *regard pur* (*PVA* 300).

La hermenéutica del recuerdo se opone, fundamentalmente, a la máxima manifestación de la contingencia: la muerte. Es por ello que Blumenberg da a la metaforología el nombre de “filosofía escatológica” (*AM* 325). En esta cuestión se pueden considerar dos aspectos: o bien el papel de la memoria en la vida del individuo, o bien su realización completa como memoria de la humanidad.

Respecto al papel de la memoria en la existencia individual, ante la muerte, el hombre quiere “haber vivido”, constatar una identidad a lo largo del tiempo. La memoria se ocupa, dice Blumenberg, de “recuperar” el “tiempo perdido” –el “tiempo vivenciado y que se va viviendo”– de que habla PROUST en su conocida obra, es decir, de elaborar una comprensión de sí. No se puede recuperar todo el tiempo, porque entonces se sería “todo”, pero una

⁹⁵⁶ “En libre variación. – Identidad”.

⁹⁵⁷ En esta labor de recuerdo, dice Blumenberg, hay que recordar aquellas palabras de KAFKA: “que nuestra tarea es tan larga como nuestra vida, le da a ésta una apariencia de infinitud” (*Mp* 96).

⁹⁵⁸ “Paul Valéry’s mögliche Welten”.

comprensión de sí es una entre muchas posibles⁹⁵⁹. Por eso, en la comprensión de sí “pérdida y recuperación se mezclan indiscerniblemente” (*EmS* 104-5⁹⁶⁰).

En esta labor, tienen una especial relevancia los libros, la fijación de las experiencias para arrebatárselas a la fugacidad. Ahora adquiere un nuevo sentido aquello que decíamos de que uno siempre escribe para sí mismo⁹⁶¹. Quizás por eso SÓCRATES es el único héroe de Blumenberg, “porque no escribió nada” (*Fb*): héroe sería quien puede enfrentarse a la muerte sin lenitivos.

Memoria de la humanidad

Ahora vamos a tratar la metaforología como lucha contra la muerte en su aspecto intersubjetivo. La memoria de la humanidad, decíamos, es realización de la memoria individual, ya que ésta remite, por su estructura narrativa, al marco del mundo en general; y también porque el metaforólogo elabora su comprensión de sí desde la idea regulativa de convertirse en la memoria de la humanidad. Por otra parte, la metaforología como memoria de la humanidad da lugar a una obligación ética, que completa y arroja nueva luz sobre las reflexiones de este género abordadas en el capítulo anterior, y que vamos a tratar bajo el título de “ética del conocimiento”.

Es una experiencia fenomenológica no sólo que uno se turbe al percibir todo lo que no recuerda de su vida, sino que tampoco “puede nadie evitar sentirse afectado si le olvidan” (*GzB* 79). El individuo tiene la pretensión, “que va más allá de su tiempo de la vida, de no ser olvidado” (*LW* 302; *BiG* 148⁹⁶²): éste es “el indicio más fuerte de su oposición a la extrañeza del tiempo del mundo” (*LW* 301).

Hemos llegado aquí al instrumento más afinado de la actividad retórica del hombre. La memoria de que aquí hablamos es el máximo intento de que coincidan el tiempo de la vida y

⁹⁵⁹ En el relato *Funes, el memorioso* de BORGES, el personaje tiene tal capacidad para recordar las cosas que acaba siendo simétrica con la vida: el tiempo del recuerdo coincide con el tiempo de la vida, acordarse de todo es tener que vivirlo todo. Al margen de la imposibilidad formal de esta ficción –de haber tenido siempre este talento, nunca hubiera vivido nada que recordar–, lo interesante aquí es que no se trata de una mera cuestión cuantitativa, sino que es imposible recordarlo todo porque entonces viviríamos muchas vidas simultáneamente. La selección que incluso a nivel psicológico realiza la memoria está guiada por nuestra autoconcepción.

⁹⁶⁰ “Quién comprende a quién – *El mandato del dios délfico y la ironía de sus secuelas*”.

⁹⁶¹ A la pregunta “¿cuál es su ocupación favorita?”, responde Blumenberg: “Pensar en el libro que nunca escribiré” (*Fb*). Lo cual quiere decir, entre otras cosas: la comprensión de sí más sólida se elabora con la escritura, y no puede nunca dejar de pensarse en el siguiente libro, como no puede uno pensar su dejar de vivir (*Ib* 166). La obra de Blumenberg, como manifestación de esa tensión entre espectador y naufrago, es no sólo elaboración de una comprensión de sí, sino elaboración de la misma comprensión de sí de Blumenberg, contra lo que consideraba el peor de los males, “la vejez” (*Fb*) –es de notar que no dice la muerte, porque lo más que se experimenta de la muerte es el ir muriendo en que consiste la vejez–: “¿cómo quiere morir?”, le preguntan de nuevo: “de ganas de escapar a ella” (*Fb*).

⁹⁶² “La realidad es igual pero nunca lo mismo que aquello a lo que se vuelve”.

el tiempo del mundo (*LW* 302). La intersubjetividad de la memoria es la culminación de la memoria individual, porque excede sus límites hacia un remedo del tiempo del mundo: la memoria que tenemos de los que nos han precedido, la que tendrán de nosotros: “la *anamnesis* del platonismo, tan duramente combatido pero nunca vencido, ha adquirido aquí el nuevo correlato de su «preexistencia» (...): recuerdos que les quedan a aquellos que no estuvieron allí” (*Mp* 20⁹⁶³). Se puede describir entonces como “la *retención intersubjetiva* del tiempo de la vida” (*LW* 301).

El *mihi ipsi scripsi* implica, desde este punto de vista, que siempre se escribe para los otros, para que los otros nos recuerden. El filósofo es “el que saca agua del pozo [*Brunnenschöpfer*]” (*GA* 31⁹⁶⁴), del pozo del recuerdo/olvido⁹⁶⁵ que constituye la cultura, pero también echa en el pozo (sus obras) a la espera de la inmortalidad que le brinde un lector: “Debe ser lo suficientemente interesante como para atraer de tal modo en cada generación a un lector solitario y afanoso, que eche mano precisamente de esa obra amarillenta al margen de la materia obligatoria que le convertirá en «experto» en esto o aquello; y que no se lleve tal decepción a las primeras páginas, que se busque otro”⁹⁶⁶ (*BiG* 169, 162⁹⁶⁷). La exigencia del autor es siempre absoluta, como absoluta es la exigencia de pervivir. SCHOPENHAUER afirmaba que el que quisiera entenderle tendría que leer hasta la última línea de lo escrito (*Lt* 29⁹⁶⁸; *AM* 95). Éste es el caso límite al que todo autor tiende: aunque se conforma con ser uno entre muchos, “no puede abandonar nunca la esperanza de ser al fin el preferido, coincidiendo así la medida vital de la recepción con la de la producción” (*Lt* 31)⁹⁶⁹, es decir, el tiempo de la vida y el tiempo del mundo.

⁹⁶³ “«Horizontabschreitung»”.

⁹⁶⁴ “Des Nachts aus den Brunnen geschöpft”.

⁹⁶⁵ También una metáfora para el sexo femenino. Tanto en un sentido (los hijos) como en otro (los libros), una metáfora para la inmortalidad.

⁹⁶⁶ En su respuesta a una de las preguntas de PROUST, Blumenberg plantea la endeblez de este modo de inmortalidad: “¿Qué quiere ud. ser? – Mi editor, para hacer más por uno de sus autores” (*Fb*). En alguna ocasión, incluso, se dejó llevar por el pesimismo, como relata MARQUARD de una conversación personal, en la que Blumenberg, hacia el final de su vida, comentó que ya no veía la necesidad de escribir más, porque nadie le leería (1999: 10). El pozo toma así el cariz de “la metáfora más bella de la más profunda resignación por el destino de la propia obra” (*GIF* 29). Y, sin embargo, la experiencia de su propia actuación con la obra de otros autores le lleva a pensar que merece la pena “ofrecer algo que pueda caer en el pozo” (*GIF* 130). En efecto, “quizás no hay una forma más dura de pesimismo que la duda de si todavía tiene sentido escribir libros. La Historia no le da a tal duda ninguna razón. Incluso cuando hace tiempo que los niños engendrados y los árboles plantados han desaparecido, conserva el libro la «oportunidad» de ser redescubierto –aunque fuera en las arenas de Egipto. ¿Hay algo en lo que se haya puesto más ahínco que en recuperar lo ilegible y ya destruido? Si esto no anima a llevar a cabo algo que vaya a durar, ¿entonces qué?” (*Ib* 171).

⁹⁶⁷ “Fama e inmortalidad” y “«Recepción» III”.

⁹⁶⁸ “Das finale Dilemma des Lesers”.

⁹⁶⁹ Con mucha gracia dice Blumenberg que, si un autor consiguiera asegurar demoscópicamente que la mitad de la humanidad ha leído su libro, no podría evitar la exclamación: “Pero... ¿y qué hace la otra mitad?!”.

Si se quiere alcanzar una cierta tranquilidad de espíritu ante el “dolor” causado por “el lugar excéntrico del hombre en el universo”, el modo no es ni “eliminarlo de un manotazo, ni corregirlo con una paciente terapia” (*KUW* 648), sino, “caballerosamente, como GOETHE”, con “impavidez [*Gelassenheit*]” estoica (*EmS* 23⁹⁷⁰), no echar nada en olvido.

En este sentido, el mito encarna, como decíamos de la institución, “la duración en abstracto”. El mismo principio estructural del mito, “la «reocupación» de una configuración dada” (*AM* 210) –que una determinada constelación reaparezca siempre–, transmite la impresión de “que en la Historia de la humanidad algo pueda jamás haber sido superado” (*AM* 680). Se puede decir que todos “los mitos profundizan definitivamente a favor del único mito del eterno retorno de lo idéntico” (*AM* 682). El mito, con la sanción de su pasado arcaico, parece algo que ha estado siempre ahí⁹⁷¹. Contra CASSIRER (1972: 130 y ss.), el mito no se caracteriza por colocar una acción en un “tiempo originario (*Urzeit*)”, sino precisamente por mostrar que ese contenido ha sido capaz de llegar hasta nosotros desde un tiempo inmemorial (*AM* 177). Es el paso del tiempo lo que otorga la significatividad –lo cual es otra manera de decir que la recepción constituye el mito (*AM* 80)–.

La “ética del conocimiento”

Para el “hambre humana de pervivencia” es precisa “una gran memoria”, que “evite que el hombre desaparezca sin dejar rastro, como si nada hubiera existido, y él menos que nada” (*VS* 139). Blumenberg sigue aquí el “platonismo dinámico” de HUSSERL, para quien las ideas, una vez surgidas –no existen desde siempre, y por eso es “dinámico”–, adquieren eternidad. Con estas consideraciones quiere HUSSERL salir al paso de la “objección absoluta” contra el trabajo infinito de la fenomenología, representada por la “muerte térmica” del universo que acabaría con la humanidad, que era necesaria para que lo pensable fuera pensado. Las ideas son eternas al margen de la facticidad de la existencia del hombre –un desarrollo de la idea de reducción fenomenológica–.

Esta memoria no es sólo la conservación de lo que el hombre ha hecho, sino que es una verdadera conservación del mundo contra su desintegración entrópica, contra lo peor que puede decirse del mundo: que “será como si no hubiese sido [*es wird werden, wie wenn es nicht gewesen wäre*]” (*Räp* 21; *Leg* 27), como se lee en el Apocalipsis apócrifo sirio de

⁹⁷⁰ “Introducción – *Lo no evidente*”.

⁹⁷¹ Mircea ELIADE ha destacado que el tiempo del mito es el “Gran Tiempo”: la anulación del tiempo cosmológico en la infinitud del ciclo de las edades que se repite una y otra vez (*Imágenes y símbolos*, Taurus 1979, 123). En este sentido la escritura

Baruch (31, 5). El mundo está en las obras de los hombres, porque la cultura es el trato del hombre con el ser. En la medida en que nuestra realidad está constituida, como dijimos en el primer capítulo, por la intersubjetividad, la memoria es la única conservación del mundo posible⁹⁷². De este modo, la metaforología se revela una vez más como la oposición a aquella razón teórica absolutista y gnóstica para la que el mundo es una “impureza”⁹⁷³.

“Es digno de recuerdo lo que los seres humanos hayan pensado alguna vez”, dice Blumenberg, y “leerlo cuando puede hacerse legible, un acto de «solidaridad» por encima del tiempo” (*Leg* 413)⁹⁷⁴. Con esta noción de memoria resucita Blumenberg aquellas gloria y memoria griegas, que eran la exigencia del recuerdo no sólo activo, el del propio sujeto, sino

acabó con el mito, “por lo menos en el sentido de que se hizo imposible su resurgimiento en una conciencia histórica” (GEHLEN 1956: 259).

⁹⁷² Esta noción de memoria está muy cercana a la memoria bíblica del Dios que recuerda su alianza, una alianza que *se transmite en textos y que tiene efecto de algún modo real* –que luego desarrolla la idea de Sacramento: “signo sensible que obra lo que significa”–. Dios *dice* algo, y *se hace*, que para Blumenberg es una metáfora del anhelo de que el pensamiento tenga efecto real, y que estaría, a mi juicio, en la base de este concepto de memoria: algo dicho que ya existe para siempre; vendría a ocupar el lugar de lo que era la memoria de Dios, con su caso límite del Jucio Final, en el que “no se da nada por perdido”. No deja por ello Blumenberg de ser consciente de la fragilidad de esta “inmortalidad” –tanto porque estamos en el “como-sí”, no en la “realidad”; como porque nadie puede esperar ser recordado mucho tiempo (aunque esto es un saber indirecto, como el de la muerte, que no influye en absoluto en nuestro deseo de ser recordados, *LW* 302)–. De ahí que traiga a colación la “extrema transformación” del mito de Prometeo llevada a cabo por KAFKA, en la que el titán se fusiona con la roca y al fin sólo queda ésta como símbolo de la inexpugnabilidad de lo real, de la futilidad de los esfuerzos de la vida por elevarse sobre lo inorgánico. La variación kafkiana no es sólo una recepción más del mito, sino “la mitificación de la historia de la recepción” (*AM* 688).

Ésta y otras nociones, y las frecuentes citas de autores judíos contemporáneos (el mismo HUSSERL, KAFKA, FREUD), es lo que da pie a algunos autores a vincular a Blumenberg con el pensamiento judío de posguerra. Para HUNDECK, la “experiencia del tiempo que se percibe a sí misma en la historicidad, y que abre al sujeto su propia rotura, es el gran tema de la filosofía judía” (1999: 28). La denostación del “pensamiento totalitario” occidental, que quiere reducir la diversidad a unidad, le acerca a ROSENZWEIG, o a la crítica de la Escuela de Frankfurt (HRACHOVEC 1994: 62). La reflexión sobre la memoria como modo de hacer justicia a lo que el progreso de la razón tecnológica deja fuera o considera irrelevante es la esencia de la “cultura de la memoria” de W. BENJAMIN. STEINER hace una caracterización de rasgos propiamente judíos en el pensamiento de varios autores judíos contemporáneos, algunos de los cuales se pueden aplicar también a Blumenberg. Hablando de FREUD, dice que “sólo un hombre tan particular como él habría creído tan profundamente como creyó en la supremacía de la palabra humana sobre la ignorancia, la muerte y la destrucción. Era eminentemente, en el sentido rabínico, un intérprete de textos, un creador de parábolas”. Y más adelante, en LEVI-STRAUSS encontramos “el sentimiento obsesivo de la retribución, del fracaso del hombre a la hora de observar sus responsabilidades contractuales con la creación. Nunca tuvimos en los tiempos modernos una lectura más poderosa, más explícita, de la ruptura de la alianza del hombre con el misterio de la creación, y de su propio ser provisionalmente asumido en un mundo que debía guardar y conservar, en un jardín que debía cultivar y no destruir” (STEINER 2001: 83-85).

⁹⁷³ El uso que LEIBNIZ hace de la metáfora del libro lo muestra bien. En un primer momento, su *ars combinatoria* muestra el mundo como una biblioteca infinita que reúne en sí tanto el libro del mundo como el libro de la vida, ya que está formada por la suma de todas las perspectivas de cada mónada sobre el mundo. Sin embargo, en la medida en que todo lo que hay puede deducirse a partir de una fórmula, “convierte todas las bibliotecas con libros sobre el mundo en papel en sucio” (*Leg* 147): como si nada hubiese existido.

⁹⁷⁴ Esta idea la tenemos también en GEHLEN: “Una filosofía empírica como la aquí expuesta –si se toma la palabra experiencia en sentido exigente– llega también a conclusiones prácticas, y en último término éticas, como ésta, por ejemplo: no importa tanto discutir las ideas, como ayudarles a adquirir una legitimidad merecida y duradera” (1993: 95); no importa tanto qué se ha hecho, sino por qué se ha hecho, no tanto la idea como la institución, no tanto la sustancia como la función. Desarrollo, como en Blumenberg, de su tesis, que veíamos en el segundo capítulo, de que el “contenido esencial de la vida cultural, si se la quiere resumir en una fórmula general, es la lucha contra la caducidad” (GEHLEN 1956: 99). Las formas simbólicas pueden entenderse como “memoria cultural” y tomarse así como hilo conductor de la historia de los mundos de la vida culturales (STOELLGER 2000: 118).

pasivo, por parte de la comunidad (EC 171). La memoria es “la simultaneidad de lo no simultáneo”⁹⁷⁵, el esfuerzo por no capitular ante la contingencia espacio-temporal” (EC 171). “Puede que se aprenda de la historia o que no se aprenda”, dice Blumenberg, “pero eso es secundario frente a la obligación elemental de no dejar que se pierda nada humano” (EC 170). No se trata de poner al día o modernizar ideas obsoletas (HRACHOVEC 1994: 61), sino de que “tener más confianza en el derecho eterno de una idea de lo que su situación actual parece justificar, constituye lo mejor de la dignidad del hombre” (kUW 648).

Esta obligación elemental nos parece que tiene una condición, y que se basa en unas razones. Respecto a lo primero, la “ética del conocimiento” tiene el alcance universalista de las éticas clásicas, porque también se basa en el reconocimiento de la humanidad en los que han sido antes que nosotros, fundamentado en ese mínimo de “naturaleza humana” del sistema de reocupaciones que es la vida y la historia humanas.

Respecto a lo segundo, podemos aislar, según creo, varias razones:

1. Una razón de conveniencia propia, respecto a la elaboración de una comprensión de sí, pues, explica ADAMS, “cada vez que una porción de Historia cae víctima del olvido, nuestra comprensión de lo que significa ser humano y, por tanto, nuestra amplitud de posibilidades, se estrecha” (1991: 164), también porque se cae necesariamente en la arbitrariedad al determinar qué es lo cognoscible y lo relevante de conocer para nosotros en nuestro momento presente (ADAMS 1991: 167). Cuando el hombre “se afana en vano por lo que es vano”, esto es, por acumular bibliotecas de libros que nadie leerá nunca, “aprende algo sobre sí mismo” (EmS 99-100).

2. Una exigencia “en sí misma”, al margen de intereses particulares: la existencia de una “deuda”⁹⁷⁶ del que vive en cada momento “respecto a aquello que ha hecho comprensi-

⁹⁷⁵ Me parece ver aquí una referencia velada a la negación de la materia tal y como la define ARISTÓTELES: “partes extra partes”: también para ARISTÓTELES las operaciones espirituales, en las que podría basarse la inmortalidad real del alma, se distinguen por su inmaterialidad.

⁹⁷⁶ Si bien hemos dicho repetidas veces que el concepto de culpa es un concepto “cósmico”, que Blumenberg rechaza, no cabe reponer lo mismo en este caso, porque aquí se trata del mundo humano, en el que sí está permitido comportarse “cósmicamente”. Blumenberg puede no compartir el respeto de JONAS por la Naturaleza, pero no se puede afirmar lo mismo cuando se trata del respeto a lo que el hombre ha hecho. Estamos en el ámbito del “como si”, del dejar valer lo que nos hace humanos, aunque no sea “verdad”. Por otro lado, la noción de culpa, a pesar de que puede resultar negativa, tiene también connotaciones positivas, en la medida en que sólo hay culpa cuando se puede rastrear una identidad personal hacia el pasado, que es el afán de una comprensión de sí; también puede ser la culpa un secreto expediente para extender la propia acción, y la responsabilidad por ella, más allá de los estrechos límites del tiempo vital, y para hacerse la ilusión de que se “hace historia” (EmS 67 y ss.: “Espectador – De la ventaja, proporcionada por el mito de la culpa, de poder ser culpable”). Éste puede ser el sentido de la “deuda” de recordar el holocausto nazi como modo de hacer “justicia” los supervivientes a los muertos.

No viene aquí a cuento la observación de que, en el fondo, el supuesto “desinterés” por conservar “lo humano” está movido siempre por el intento de una comprensión de sí, ya que el bien propio está supuesto siempre como intención latente en cual-

ble –si no incluso posible– la vida a sus antecesores” (*Lich* 17⁹⁷⁷) y, por tanto, también a él mismo.

3. Enmarcado en su cruzada contra la razón absolutista, la memoria tiene el cometido de oponerse a la instrumentalización de lo humano, desde dos puntos de vista: 3.1) en un caso, a la mediatización del pasado en función de un presente o un futuro considerados como meta de la Historia; esto es, a la idea ilustrada de progreso; 3.2) en otro caso, a la imposición de ideologías.

3.1) Éste es propiamente el origen de la expresión “ética del conocimiento” (*EC* 168), que reedita el imperativo kantiano de no utilizar a nadie como medio. Entendida en este sentido, la metaforología revela el respeto por la historia, ya que la teleología histórica es una negación de la temporalidad, como hemos visto en HUSSERL y HEIDEGGER. Esta actividad racional como cometido de conservar la historia “no es una cuestión de elección, sino de una exigencia existente en nosotros: la de mantener en el candelero la ubicuidad de lo humano” (*EC* 171), “la de considerar todo lo humano como memorable y digno de conservarse” (*VS* 371). Las personas “tienen derecho no sólo a que se les deje vivir, sino también a no caer en un olvido teórico por parte de los que se dedican a la teoría, de que sea valorada y conservada su representación en la humanidad” (*EC* 171). La apabullante erudición que asoma en los libros de Blumenberg, ese citar a autores de tercera y cuarta fila, se revela manifestación de su *ethos* respecto a los que, si no, caerían en el olvido (*BiG* 169⁹⁷⁸).

La posible acusación de historicismo –esto es, de relativismo– que puede atraer sobre sí esta postura, es en realidad para Blumenberg un cumplido, si se entiende historicismo, dice, como el rechazo de la superioridad de una época sobre otra (cf *oD* 126). Se trata, dice, de una discusión que no tiene nada que ver con la teoría del conocimiento. Lo que sucede realmente es que el antihistoricismo quiere hacer prevalecer su momento histórico sobre el pasado, hacer prevalecer una historia –la suya– sobre la Historia, “para olvidar, al menos, la contingencia de su posición temporal” (*EC* 171). El historicista, en cambio, es el que acepta vivir con “la conciencia insoportable” (*EC* 172) de la contingencia de su posición espacio-temporal.

quier actuación ética. Este “desinterés” implica además que la ética del conocimiento va así contra el pragmatismo del conocimiento de HEIDEGGER, FREUD, HABERMAS o JÜNGER (THOMÄ 1999: 278).

⁹⁷⁷ “Das Ungelesene”.

⁹⁷⁸ “Fama e inmortalidad”.

Blumenberg continúa así la revalidación, iniciada por CASSIRER, de las formas simbólicas frente a la razón científica⁹⁷⁹. “Debemos distinguir entre la prohibición racional de introducir elementos teleológicos en las teorías modernas, y el respeto a la igualdad de rango en las ayudas que el hombre se presta a sí mismo a la hora de entender el mundo. La historia es precisamente la actitud teórica que nos lo permite” (*dG* 202)⁹⁸⁰. De CASSIRER, “lo que hay que aprender está precisamente en lo que no ha tenido éxito, pero que fue como el impulso apremiante del trabajo de su vida, y más allá aún: historia de la filosofía, de las ciencias, no instrumentalizar el sistema de las formas simbólicas en función de la autoafirmación de los que viven ahora” (*EC* 168). Al favorecer la función sobre el contenido, se esfuma el peligro de infravalorar unos contenidos por referencia a otros (*dG* 200 y ss.).

CASSIRER parecía haber puesto coto a la Ilustración cuando hacía del mito un momento transitorio de la historia de la razón, cuya superación habría comenzado ya con el paso del mito al logos y se habría cumplido en los días en que la razón se entendía, por fin, como tarea crítica: había convertido todas las formas culturales en categorías simbólicas, las había dignificado hasta el estado de las categorías kantianas. CASSIRER “ha considerado el «mundo intuitivo», y sus fenómenos expresivos, como el fundamento de todas las operaciones teóricas, y estas últimas las ha considerado como una ejecución de aquéllas” (*EC* 166). De igual modo que con la contemporánea fórmula del “mundo de la vida”, HUSSERL había eliminado “completamente el elemento kantiano de su filosofía —el comienzo del filosofar no puede residir en un recorrido para atrás hacia un *factum*, aunque sea el *factum* de la ciencia” (*EC* 166), también en CASSIRER se da un “efectivo distanciamiento de las premisas del neokantismo en lo que respecta al criterio del mundo de la intuición y del mundo de la expresión” (*EC* 167).

Sin embargo, “no había tenido éxito”. Blumenberg considera que la formación kantiana de CASSIRER le juega una mala pasada: en el fondo, CASSIRER mira al *terminus ad quem*, pues “hace del progreso científico un indicador de todas las diferenciaciones de la conciencia” (*EC* 162). Hay una suerte de incongruencia “entre el valor propio de los sistemas parciales de las formas simbólicas, como el mito, el lenguaje, la religión y el arte, y la general intencionalidad del complejo sistema, que mira al conocimiento de tipo científico y a la inso-

⁹⁷⁹ Blumenberg recupera así la idea de filosofía de CASSIRER como “conciencia de la cultura humana” (1965: 45).

⁹⁸⁰ Ésta es también una de las razones de aquella peculiaridad de estilo de Blumenberg de acumular autores muy dispares alrededor de una cuestión: lo que importa son esas “ayudas”, de las que los autores son “manifestaciones”.

bornable definitividad de tal conocimiento” (EC 165)⁹⁸¹. La *Filosofía de las formas simbólicas* es, al fin y al cabo, una historia de la ciencia ampliada espacial y temporalmente. Como kantiano, CASSIRER no vio la necesidad de considerar el *terminus a quo* (ADAMS 1991: 162), orientación que Blumenberg ve encarnada en HEIDEGGER, como se ve en la disputa de Davos (1929) entre ambos pensadores. Como dice el mismo HEIDEGGER, “con CASSIRER el *terminus a quo* es completamente problemático. Mi posición es la opuesta: el *terminus a quo* es el problema central que yo desarrollo”. Sin embargo, como hemos visto, Blumenberg toma esta dirección en un sentido distinto. Podemos verle así situado entre estos dos autores.

A pesar de todo, CASSIRER, “tratando de emanciparse del neokantismo, ha creado en su obra la perspectiva” de ese “*ethos* que elimina la mediatización de la Historia” (EC 168).

3.2) La evitación de la ideología conecta con su concepción de la filosofía “como actitud, como capacidad de percepción” (EC 171) de que hablábamos en la metaforología como desvelación. En el contexto que nos ocupa, tiene que ver con la capacidad de –dígamoslo así– “estar de vuelta” de las ideologías, de ser inmune a la fascinación que ejercen los “grandes temas” sobre el hombre.

En tanto que el hombre no puede dejar de darse orientaciones teórico-prácticas globales, la metaforología está llamada a controlar racionalmente ese proceso para que el hueco dejado por la crítica moderna al sentido del universo no sea ocupado por ideologías dañinas para el hombre⁹⁸²; como dice Blumenberg, “considerado en el conjunto de esta vida, es una peculiaridad patológica plantear preguntas cuya respuesta –si fuera posible–, sería tan perjudicial para la vida como no responderlas. Sin embargo, quien se niega la respuesta alegando que sólo son aceptables aquellas preguntas a las que acompaña también el método para responderlas, no debe perder de vista que está dejando libre el lugar que rehúsa para que otros lo llenen” (EmS 17)⁹⁸³.

⁹⁸¹ Cuando CASSIRER se plantea la esencia del proceso intelectual, lo encuentra en el método matemático, que “le ofrece los contenidos de los cuales puede claramente extraerse y adecuadamente aprehenderse el sentido específico de la pura función conceptual” (1976: 347), y que se manifiesta en una tendencia al alejamiento de lo intuitivo y sensible hacia lo formal (1976: 535 y ss.), que se da no sólo en las formas pre-lógicas, sino también en las ciencias particulares.

⁹⁸² OEING ha visto aquí una relación estrecha con la *Ideologiekritik* de la Escuela de Frankfurt, con la salvedad de que no todos los intereses tras las convicciones tienen por qué ser intereses de clase (1968/9: 437). Sin embargo, la similitud es demasiado general como para tomarla en serio; sería más adecuado decir que la metaforología pone de relieve la situación de la comprensión. FELLMANN considera, de hecho –como hemos dicho anteriormente–, que Blumenberg opone su noción de *curiosidad* a la de interés de la teoría crítica de HABERMAS, en el marco de su “gran negativa” al *Studentenbewegung*. *Die Legitimität* puede entenderse como oposición a que la teoría se use en servicio de la política, y en nombre de ella se diga qué es importante y qué no (1983: 255). Asimismo, podemos ver *La risa de la muchacha tracia* (1987) como la contestación a la propuesta de la Escuela de Frankfurt de practicidad de la teoría.

⁹⁸³ En este contexto se refiere Blumenberg a las reformas educativas que pretenden eliminar contenidos curriculares “superfluos”, especialmente la asignatura de historia (AM 113). Normalmente, en la retórica del “con menos, basta” (BiG 15), se esconde la intención de introducir nuevos valores en la misma cantidad que los anteriores, pero sin que ahora quepa la posibi-

Crear en un mito como se hacía antes de la Modernidad es demasiado “arriesgado, ya que sus implicaciones prácticas no son claras” (AM 181; BaM 192), y en este sentido hay que agradecer la aparición de la ciencia moderna (WW 75)⁹⁸⁴; pensar que no se cree, es aún más peligroso, porque mitos se tienen de todas formas. Cualquiera pregunta o respuesta concretas que aparecen en la historia “no pueden simplemente dejarse de lado o desocupados en nombre de una economía teórica” (LdN 74). Es cierto que el pensar se desarrolla “superando” –entradas y salidas de la caverna–, pero “lo superado no se convierte por ello en un lastre prescindible” (KdV 14). Blumenberg pertenece a una tradición que no ve tan fácil, ni tan siquiera deseable, desembarazarse de determinados fenómenos históricos, como pueden hacer RORTY y otros: “La alabanza rortyana de la hermenéutica como filosofía post-epistémica quiere dejar *desocupada* la *vacante* surgida en el (supuesto) fin de la epistemología⁹⁸⁵, y concebir la filosofía como formación. Pero precisamente desde este punto de vista ve Blumenberg más allá cuando comprende que el lugar vacío es insostenible y que, por tanto, exige viejas respuestas o nuevas respuestas a viejas preguntas. Por eso, el procedimiento de Blumenberg no es la destructiva *no*-ocupación, sino la *re*-ocupación” (STOELLGER 2000: 216). Es desde este punto de vista que Blumenberg puede estar de acuerdo con la función terapéutica que HUSSERL (LT 9) o EPICURO (H 390) asignaban a la filosofía, fuente de ese sano escepticismo que era una de las grandes virtudes de ROTHACKER (Nruf 74).

La tipología histórica que realiza la metaforología va dirigida así a “neutralizar procesos decisionistas [es decir, no clarificados racionalmente], por el expediente de presentar el campo completo de posibilidades” (BaM 165). Esto hace que en su exposición filosófica parezca mantenerse la contradicción; más bien habría que hablar de “salud intelectual” (GIF 9), pues sucede que se procura, con este proceder polisémico, evitar que la filosofía tenga de

lidad de distanciarse de ellos, otorgada por el conocimiento de la historia. De ahí que, ante la pregunta de Marcel PROUST, “¿Cuál es el error que más fácilmente disculpa?”, Blumenberg conteste: “El de las erratas de ayer cuando abro el *Frankfurter* de hoy” (Fb): la mentira –y sobre todo la mentira histórica, como es la que “comete” el periodista, magistralmente tratada por ORWELL en 1984– esclaviza, nos somete al absolutismo, nos hace interpretar una comprensión de sí que no es la debida (H. MARÍN ha dicho sugestivamente que vivir engañado se asemeja a una posesión diabólica. Cf “El contador de historias”, en *De dominio público* 1999); por todo ello, la pregunta sobre la “virtud preferida” recibe como respuesta: “La fiabilidad” (Fb). Blumenberg define la “rebarbarización” de nuestra época como “cada vez menos lectores para cada vez menos libros” (Fb). De la violencia hasta física que es consecuencia de esta rebarbarización es testimonio impresionante la famosa novela de BRADBURY *Fahrenheit 451*. La metaforología es también ese “cuidado con el manejo de los nombres” que constituye una obligación moral del intelectual: “A aquellos que dicen haber aprendido tanto de esta historia, hay que preguntarles si también han aprendido a tratar con cuidado las denominaciones, los nombres, los títulos, como presagios de la producción de «manipulabilidades». No puedo librarme de la aprensión de que estén esperando otra vez al horror y a la marca en la frente” (BiG 105: “*Manipuladores de enfermos*”); con esto último se refiere Blumenberg a la praxis nazi para distinguir a los no-arios.

⁹⁸⁴ El filósofo para Blumenberg no puede ya comportarse como el sabio de PASCAL, que sabe la verdad pero no la dice para salvaguardar el orden social, porque tras la experiencia del nazismo el orden social pasa por mantener bajo control las “mitologizaciones”.

nuevo como tarea la de configurar visiones del mundo (*WW* 73), que se caracterizan por su monismo –recordemos que “mundo de la vida” sólo se dice en singular– y que, por tanto, no soportan otras a su lado.

La investigación histórica muestra que no se nos puede exigir –como ya vimos– vivir y morir por *la* verdad (*Lt* 132 y ss.⁹⁸⁶), porque toda verdad es sólo *una* respuesta a las grandes preguntas entre las posibles (en el sentido de que se han dado otras a lo largo de la historia), que van quedando obsoletas⁹⁸⁷; sólo puede morir por la verdad quien no reconoce que no sabe nada, como PLATÓN –que en esto se había separado completamente de su maestro (*GA* 30⁹⁸⁸; *Rel* 502)–, aunque si conociera realmente la verdad, no moriría por ello (*EmS* 74-5⁹⁸⁹). Morir por la verdad, lejos de ser algo bueno, contradice el principio ético de la preservación de la existencia; la respuesta a la pregunta de KIERKEGAARD, “si está *permitido* morir por la verdad” (*dG* 435), es negativa⁹⁹⁰.

Relacionado con esta “inmunización” de que estamos tratando, parece oportuno considerar una parte de esa tarea ética que compete a la metaforología, al que ya hicimos referencia en el capítulo anterior: la deconstrucción del carácter absoluto de la ciencia moderna. Con ello, la filosofía recupera el papel de “ciencia primera” que la filosofía clásica le había otorgado: del mismo modo que unifica desde el *terminus a quo* las diversas manifestaciones culturales, constituye también la unidad final de las ciencias al ser la conciencia por la que ellas se entienden a sí mismas desde sus proyectos –unidad que es la comprensión de sí (cf *WW* 67)–. La filosofía es la “autoconciencia de la ciencia” (*Bed* 139-40).

Nuestra afirmación del capítulo anterior de que la filosofía, para Blumenberg, debía ser filosofía de la ciencia (231), gana un nuevo aspecto: la metaforología va a examinar –de nuevo también como “conciencia de la cultura”– qué sucede con el fenómeno de la tecnología⁹⁹¹, que se ha convertido en la realidad en que vivimos, y que parece que no permite a su lado otras cosas. Al mostrar la génesis de la técnica, se hace presente su facticidad y, con su

⁹⁸⁵ Rorty, *Spiegel*, 343.

⁹⁸⁶ “Edmund HUSSERL: *Ohne Philosophie nicht leben können - eine Pathosformel*”

⁹⁸⁷ PLESSNER, *Zwischen Philosophie und Gesellschaft. Ausgewählte Abhandlungen und Vorträge*, Bern/München, 1953, 243. Un ejemplo de absolutización de una determinada idea es, para PLESSNER, las exigencias contenidas en la noción de “autenticidad” heideggeriana.

⁹⁸⁸ “Die Frage, an der Plato starb”.

⁹⁸⁹ “Para quién se escribe”.

⁹⁹⁰ Sin embargo, esto también tiene su contrapunto: morir por la verdad puede ser también, para Blumenberg, una forma de darle valor a aquello por lo que morimos, de demostrar –una manifestación del principio cósmico del precio– su verdad: “algo debe de haber cuando cuesta tanto” (*BiG* 27, 20: “*Fuerza demostrativa*”)

⁹⁹¹ En lo que sigue, utilizaremos esta palabra para referirnos al fenómeno global de la ciencia y la técnica; nos parece especialmente adecuada, pues “logos” de la “*techné*” es precisamente la ciencia, que, como ya hemos visto, es una cara, junto con la técnica, de un mismo fenómeno de tecnificación de la realidad; la técnica no es una mera “aplicación” del saber científico.

relativización, el valor intrínseco de las otras expresiones culturales del hombre. Blumenberg sigue aquí al HUSSERL de *La crisis*, que aboga por “una suerte de función representativa de la filosofía frente a la ciencia: lo que ésta en su impetuoso progreso deja de lado o salta por encima, viene recuperado y puesto a salvo” (LT 43). La filosofía se convierte en “el suplemento conservador de las estructuras de sentido surgidas de la tecnificación” (LT 43). Éste sería el contrapunto al concepto de libre variación, que se define como “pura conciencia de la arbitrariedad”⁹⁹², y que así entendida, sería instrumento de la razón teórica que prescinde de todo lo que no sea esencial.

Ya hemos indicado más arriba que la ciencia contribuye a “mantener nuestra representación del mundo [*Weltvorstellung*] a disposición y bajo control de la responsabilidad teórica” (WW 75); también hay que decir, por otra parte, que “la aparente falta de contemplaciones de la ciencia respecto a aquello de lo que el hombre parece tener más necesidad, es desde otro punto de vista la mayor atención con un ser que ha de renunciar a las certezas últimas y definitivas para encontrar y vivir su propia verdad como libertad. La renuncia filosófica a las imágenes del mundo no es todavía, ciertamente, la libertad, pero sí su condición de posibilidad” (Bed 140; TURNER 1993: 72).

Por otro lado, ya hemos visto en el anterior capítulo que tomar la ciencia como imagen del mundo conduce a resultados catastróficos para el hombre, quizá mayores que los de otros absolutismos. El armazón tecnológico es el absolutismo de la época moderna, y la metaforología la nueva autoafirmación llamada a redescubrir el papel de la tecnología al servicio del hombre en su relación con el mundo. Este absolutismo podemos examinarlo desde dos puntos de vista, uno más centrado en el aspecto científico, el otro en el técnico:

a) la metaforología evita, dentro de su tarea propia de “debilitar las imágenes del mundo (*Entmachtung der Weltbilder*)”, que el *Weltmodell* se transforme en *Weltbild* (WW 74), al mostrar “que no podemos plantearnos todas las preguntas si esperamos respuestas con sentido, y que la delimitación de la respuesta a menudo depende de la autolimitación de la pregunta, que no insiste en la totalidad de una imagen de su objeto, sino que se contenta con uno de los elementos de éste” (Bed 139-40). Es decir: previniendo que la ciencia sea tentada a explicar más –todo– de lo que su método le permite, que se convierta en un “mito final” –todo mito en este sentido es “final”– que nos quiere hacer ver “que no hay nada más que decir y que nunca lo habrá” (AM 177). Una tentación presente en su origen –la ciencia nació con el propósito de sustituir los mitos por una explicación suficiente de la realidad, con

⁹⁹² *Formale und transzendente Logik*, Halle 1929, 219.

lo que no hacía a su vez más que contar un último mito, el mito del final de todos los mitos— y, como muestran teorías como la de HAWKINS, siempre al acecho.

Esta actitud de la metaforología no es sólo buena para la vida humana, sino también para la ciencia: al no dejarla estancarse en metas ilusorias, la filosofía asegura su vivacidad (*WW* 75).

Es característico del “estilo” filosófico de Blumenberg la conjunción de referencias traídas de ámbitos muy distintos de la experiencia humana. Se debe a que la metaforología formula la unidad de las formas simbólicas —otro aspecto de la polisemia—, y es por ello que en los escritos de Blumenberg hay frecuentes alusiones al tema de la *interdiscipliniedad*⁹⁹³. En la cuestión que nos ocupa, ésta cumple la función de hacer que los temas de discusión se mantengan en la falta de certeza y claridad que son propias del conocimiento, evitando así que la ciencia “se salga de madre” (*WbW* 11). Lo propio de ésta, porque la especialización —la limitación de las preguntas— le lleva a la univocidad, es la existencia de muchos lenguajes científicos aislados; el lenguaje “transversal” o polisémico es lo propio de la filosofía.

b) En cuanto a la técnica, la metaforología trata de evitar la “jaula de hierro”: que la tecnología se presente como una fuerza de la Naturaleza, incontrolable, quizás en manos de una ideología totalitaria (WALLACE 1983: xxix-xxx), que “cosifica” (*WbM* 25) y manipula al hombre. La clarificación racional del fenómeno tecnológico consiste en contar su génesis y desarrollo, es decir, su historia⁹⁹⁴. Sólo así se lo comprende, según vimos, como parte de la actividad del hombre de entenderse a sí mismo, perdiendo así su apariencia extraña para el hombre, tal y como había visto ROTHACKER (*Nruf* 71); contar la historia de la tecnología es reconducirla a la razón, como quería HUSSERL, humanizarla (*LT* 50; *WW* 67-8)⁹⁹⁵.

Más en concreto, esa humanización consiste, si la filosofía era una “creciente autoconciencia”, en —por así decir— “cortocircuitar” el automatismo de la existencia en una sociedad tecnificada: saber lo que se hace, para saber si se debe o no hacerlo. Como vimos, lo propio de la técnica es “hacer sin saber”, que es expresión de una ignorancia más general sobre la

⁹⁹³ Para Blumenberg, una de las virtudes de ROTHACKER era aglutinar a su alrededor investigadores de muy diversa procedencia (*Nruf* 73). Blumenberg mismo trabajó durante diez años en el “Ausschuss für Forschung und Nachwus”, y, según sus propias palabras, se sentía “más a gusto entre los científicos que con los filósofos” (carta del 21.6.88 al Prof. Fernando INCIARTE, inédita).

⁹⁹⁴ Hasta ahora, y sobre todo desde el XIX, la historia de la tecnología es pobre, porque, por esa capacidad de pasar desapercibida que hemos visto, se la ha entendido más por las metas que logra que por la posibilidad de su existencia (*KdV* 58; *dG* 159).

⁹⁹⁵ Ésta es una manifestación de “crítica de la razón”, de la que también es ejemplo la kantiana, que es el nombre para ese movimiento fundamental de la racionalidad que es la autoconservación de sí misma: la metaforología es la razón que controla la razón teórica: “Quien no admite que el pensamiento «correcto» depende del pensamiento «pensado», está arriesgando

existencia de la técnica en sí, motivada por su aparente “naturalidad”; al mostrar su origen – como una continuación del intento terapéutico de HUSSERL representado por *La crisis*, de reconducir la técnica a la razón mostrando su génesis–, la metaforología la despoja de su aspecto de mundo de la vida⁹⁹⁶, y permite verla como una posibilidad existencial entre otras y, por tanto, controlarla.

Mostrar la historia de la técnica, es expresión del propósito más general de la destrucción metaforológica de eliminar la tradición como lastre (*BPU* 5): una tradición no asumida como posibilidad equivale a la automatización del comportamiento, mientras que la metaforología nos liberaría de este absolutismo de la tradición (*WW* 68).

4. La última de las razones que podemos aducir es que la memoria del pasado induce también un comportamiento ético respecto al futuro (cf *KF* 554): “hacer historia de la filosofía puede ser una de las formas de validar la exigencia de atender a los que vendrán, demostrándolo con el cuidado de los que ya han sido” (*EC* 172). Dijimos anteriormente que la hermenéutica del recuerdo mostraba el pasado como apropiable por la libertad. Esto posibilita que la “ética del conocimiento” de Blumenberg pueda ser una respuesta al principio de responsabilidad de JONAS (cf BEHRENBURG 1994: 120), que fija su mirada en el futuro del hombre.

Según JONAS, sus nuevas capacidades tecnológicas colocan al hombre ante situaciones éticas novedosas; en concreto la de la posibilidad real de un apocalipsis. Por un lado, la tecnología se presenta como virtualmente capaz de liquidar la Naturaleza, lugar en el que el hombre vive, en su totalidad (1973: 40). Al margen de la cuestión de que con ello se juega el hombre su propia supervivencia, JONAS cree poder derivar de ello un principio axiomático: es evidente que el hombre tiene la obligación de preservar la Naturaleza como un todo, porque es “mejor” que exista que que no exista (1973: 42); esto revela que la dignidad del hombre se eleva por encima de la mera supervivencia (1976: 77-8).

Para Blumenberg, esto es una visión “cósmica” –más aún, “sagrada”– de la Naturaleza y el hombre (*Leg* 403); primero, porque al hombre se le atribuye el poder de hacerse cargo del mundo en su totalidad; segundo, porque se trata del hombre que puede decir que la totalidad de lo que hay *merece* existir. Para Blumenberg, la existencia de nuestro mundo es deseable a su no existencia, pero no porque existir sea “bueno”, sino porque nos va en ello

virtualmente el autocontrol del pensamiento y, con ello, su inutilidad para la vida, con la que, sin embargo, la vida no hace «la vista gorda»” (*EmS* 98).

⁹⁹⁶ La noción de mundo de la vida muestra así su capacidad crítica: en el momento en que HUSSERL considera que la investigación fenomenológica puede recaer también sobre el mundo de la vida, la naturalidad de éste desaparece (*LT* 30; 47).

nuestra autoconservación: “todo eso es presunción mientras no se reconozca que se trata sólo de la modesta preocupación por la nuda autoconservación” (*EmS* 36⁹⁹⁷). Volviendo a lo que vimos al hablar de la política, la autoconservación no da motivo suficiente “para remitirse a una pretensión absoluta respecto a la «Creación»”; paradójicamente, el intento de JONAS de fundamentar una ética se volvería contra sí mismo: una pretensión absoluta “haría capaz de todo, con lo que se podría temer cualquier cosa” (*EmS* 36). La propuesta de JONAS es parte de su intento más general de recuperar una naturaleza pre-moderna (ANDREU 2000: 34); en cambio, el respeto que para Blumenberg merece ésta es el de su servicio en la autoconservación.

Por otro lado, mientras que las éticas anteriores a nuestra época se circunscribían al limitado espacio del prójimo, dice JONAS, la naturaleza de nuestras acciones –que, en nuestra sociedad, son siempre acciones tecnológicas o que mantienen su *status*– es tal que afecta inevitablemente al futuro de la humanidad en su conjunto (1973: 36). Es precisa una reflexión ética que ponga coto a la tecnología desde la realidad de sus consecuencias globales. Lo que diferencia este punto del similar que podemos hallar en la ética consecuencialista, es su carácter global: no se trata de que esta acción perjudique a un ser humano en el futuro, sino que pone en peligro la existencia de la especie humana. Esto es lo que funda la obligatoriedad del nuevo imperativo ético de la responsabilidad, que viene a cubrir la laguna dejada por el imperativo kantiano: “En tus decisiones actuales incluye la futura totalidad de la humanidad entre los objetos de tu voluntad” (1973: 44).

En cambio, para Blumenberg es problemático que el futuro pueda constituir norma (BEHRENBURG 1994: 120). La metaforología, según vimos, al explorar las posibilidades del hombre está haciendo “predicciones”, pero es consciente de que el terreno que pisa es enormemente incierto: “el futuro sigue siendo el futuro”, es el título de uno de los artículos de Blumenberg (*EmS* 158 y ss.⁹⁹⁸). Como ya vimos, no es posible limitar el poder del ser de posibilidades, cuyo instrumento adecuado es la tecnología. Pero además no es deseable, porque realmente no sabemos tanto sobre el futuro que nos espera como para poder establecerlo como ley de nuestro obrar. Lo propio del ser de posibilidades es que siempre nos sorprende y nos sorprenderá con nuevas “salidas” a situaciones difíciles⁹⁹⁹. Una ética que pre-

⁹⁹⁷ “La obsesión del fin del mundo – ¡*Que cada cual salve lo que pueda!*”.

⁹⁹⁸ “Un futuro – *El futuro sigue siendo el futuro (totalmente en serio)*”.

⁹⁹⁹ Por ejemplo, los adelantos tecnológicos han dejado obsoletas las voces alarmistas sobre el agotamiento de los recursos alimenticios y energéticos, la superpoblación, etc. La “migración interestelar”, que ya se perfila como una realidad, es también buena muestra de ello.

tenda poner límites en este sentido al hacer del hombre, se coloca en posiciones próximas al autoritarismo. Según la cita de HEIDEGGER¹⁰⁰⁰ con que Blumenberg abre su libro *Die Verführbarkeit*, la filosofía no debe dormirse ni tampoco profetizar.

Respecto del hombre del futuro, la memoria del pasado nos da, por tanto, dos indicaciones. Por un lado, la cuestión de relevancia no es si la Humanidad está o no en peligro de extinción, porque no está en nuestras manos evitarlo. Pero lo que sí nos cabe ser exigido es asegurarles que serán recordados, que es la única inmortalidad de que disponemos.

Por otro lado, puede derivarse otra norma del imperativo de la memoria: “¡vive de tal manera que puedas, en todo momento, estar de acuerdo contigo mismo en querer haber vivido así y en volver a vivir así!” (*EmS* 108¹⁰⁰¹). Se trata de una memoria “hacia el futuro”, y esto es lo que significa la apropiación del pasado como fuente de posibilidades.

Este imperativo lo encuentra Blumenberg en una sentencia de NIETZSCHE: “Que pudiéramos soportar nuestra inmortalidad: eso sería lo máximo”. Tal y como lo interpreta Blumenberg, significa que “los hombres no sólo estarían entregados a la intimidad de su identidad – no sólo a la sinceridad del recuerdo del yo que habían sido–, sino que también tendrían que convertirse, como esencia de la historia de su mundo, en testimonio para la posteridad” (*EmS* 111).

La obligatoriedad del principio parece basarla Blumenberg en la idea del premio y del castigo tras la muerte. En la metaforología como ética, hemos de hacer “como-si” creyéramos en la inmortalidad (*EmS* 107), para que un principio de este tipo tenga vigencia para nosotros. La misma memoria sería el juez que sancionara la acción del hombre: “Ningun juicio amenaza a quien debería creerse inmortal, aparte de la única instancia que podría hacerle más difícil seguir existiendo que todo lo que estaba preparado en el valle de Josafat: él mismo, con su carga de memoria, con la vergüenza de la identidad” (*EmS* 108). Soportar la inmortalidad es, para Blumenberg, soportarse a sí mismo, es decir, la propia identidad, la memoria (*EmS* 109); el Cielo equivaldría a poder soportar el examen de la propia vida desde el futuro, el Infierno –la “muerte eterna”– a “morirse de vergüenza” (*EmS* 110)¹⁰⁰².

¹⁰⁰⁰ *Grundprobleme der Phänomenologie*.

¹⁰⁰¹ “Quién comprende a quién – *La insoportable inmortalidad*”.

¹⁰⁰² Blumenberg es consciente de que la sentencia nietzscheana ha sido usualmente interpretada –incluso por el propio NIETZSCHE– en relación con el tema del superhombre y el eterno retorno. Sin embargo, la *Nachdenklichkeit* –la libre variación– nos da licencia para ver en la frase otra cosa o más de lo que NIETZSCHE pensó. En su interpretación habitual, la sentencia haría referencia a soportar una y otra vez el eterno retorno de lo mismo. El mito del eterno retorno surge a raíz del fracaso de la actitud estética que NIETZSCHE había proclamado (*dG* 129). La responsabilidad personal se eleva a ley cósmica, y este enorme peso es el que el hombre debe aguantar, imposibilitándole la retirada en la distancia estética (*LW* 266). Y, sin embargo, la tesis de NIETZSCHE se contradice: si el sujeto ha de experimentar cada vez el peso de su libertad, entonces ha de quedar

La “teología” de Blumenberg

Este apartado se sitúa como una especie de colofón a la segunda parte. En él vemos cumplirse la labor de la metaforología como arte y como memoria. Reservarle una sección propia no se debe tanto a que el tema de Dios tenga una importancia especial en Blumenberg –aunque sea así, como muestra que le dedicara la monografía de *Matthäuspasion* (1989)–, cuanto a salir al paso de cierta interpretación que convierte en cristiano a nuestro filósofo.

En la religión –en concreto, en la cristiana– encuentra Blumenberg fenómenos para su antropología “cuya relevancia humana está «garantizada» por teologías de diversa procedencia” (*EmS* 114; *SdP* 54). Al modo de HEGEL, FEUERBACH o FREUD, es en la religión donde el hombre ha colocado su imagen y en la que, de modo general, se conoce a sí mismo. Si dijimos que el hombre se conoce por lo exterior, Dios es “la metáfora más audaz y que probablemente más ha aportado a la autocomprensión del hombre, a la vez que expresa la máxima tensión entre la exterioridad y la interioridad del proceso de construcción de una noción de sí” (*AAR* 135). Más aún, de modo particular, en la religión cristiana es donde ha surgido la noción básica sobre la que gira la ontología de Blumenberg, la de contingencia.

La religión cristiana cobra así un singular relieve, para Blumenberg, en la elaboración de una comprensión de sí. PIPPIN le critica que no termina de aclarar cómo un mito puede mantener su función una vez que sabemos que es mítico (1993: 54, n. 9). Sin embargo, a mi juicio, la respuesta de Blumenberg es el “como si”. No se trata de que Blumenberg “crea” lo que la religión cristiana dice, sino que “tomársela en serio” es –como indicamos al hablar de la metaforología como arte– la condición ineludible para sacar rendimiento a sus afirmaciones de cara a una comprensión de sí. Ahora que ya no podemos creer en Dios, hay que hacer “como si” creyéramos (*VS* 138, 144)¹⁰⁰³.

A Blumenberg no le interesa la crítica histórica de los Evangelios al estilo de HARNACK, la cuestión de si lo allí escrito es o no “verdad”; mucho más fructífero es elucidar si la rápida expansión de la Buena Nueva cristiana se debió a que “estaban en juego momentos de la

le oculto que su situación actual es sólo repetición de una anterior, y al mismo tiempo “liberación del peso del futuro” (*LW* 266). De este modo, “todo presente estaría, gracias a esta relación inmediata de pasado y futuro, liberado para una vida como obra de arte total” (*LW* 266). De manera que el eterno retorno posibilitaría la existencia estética que había venido a negar. Por esta razón quiere Blumenberg interpretar la sugerente frase de NIETZSCHE desvinculada del eterno retorno: su noción de memoria vuelve a colocar sobre el individuo todo el peso de su libertad. La memoria como cometido ético pone de manifiesto la imposibilidad de la existencia estética de que hablábamos más arriba.

¹⁰⁰³ En un artículo sobre el demonio, se “justifica” diciendo: “Sigo hablando del diablo como si existiera, y no por motivos poéticos. Sólo así puede ser discutida seriamente la pregunta de si debería ser redimido” (*sT*).

antropogénesis, que crearon o fortalecieron la cualidad apelativa de la nueva religión” (H 43): es decir, si es “significativa”. Blumenberg observa la regla hermenéutica de que no podemos *saber* nada de lo que nos dice la religión si no *creemos* en ella¹⁰⁰⁴ (BiG 158¹⁰⁰⁵; EmS 148-9¹⁰⁰⁶). La filosofía escatológica “no podrá procurar más pruebas de que esta o aquella interpretación sobre el final de todas las cosas y los novísimos, sea la verdadera. Pero analizará la existencia de tales interpretaciones y discutirá qué han significado y qué podrían significar todavía, tanto si se encuentra con convencidos, como con meros agnósticos que quieren saber lo que significa aquello que no creen poder saber” (AM 325).

Es ahora la teología la *ancilla philosophiae* (kW 34). La teología cristiana sería la mayor obra de ficción de todos los tiempos, entendiendo “ficción” en el sentido visto anteriormente¹⁰⁰⁷. Blumenberg ve condensados en el relato de la Pasión las preguntas elementales que se plantean en una filosofía de la contingencia: la justificación de la existencia del mundo y del hombre, el “conflicto irresoluble” (dG 392) entre finitud e infinitud. Más que en el relato evangélico, en su “elaboración” musical por el compositor preferido de Blumenberg (Fb), la *Matthäuspasion* de BACH. En su libro sobre ella –a su vez, una “elaboración” de ésta– quiere Blumenberg hacer comprensible la posibilidad del “aún posible oyente [de la pieza] como aquel abandonado por su tradición y, sin embargo, capaz todavía de recordarla puntualmente” (Mp 9¹⁰⁰⁸), para poder hacerle comprensible a éste qué sea la Pasión.

Al oyente post-cristiano “probablemente le interesará menos la pregunta obsoleta de qué es verdad en esta historia, que aquella de qué *puede* [darf] serlo” (Mp 9). A este fin sirve el recurso a la música de BACH: la música, “que no puede tener contra sí ninguna lógica” (Mp 46, 16), nivela las contradicciones que el texto presenta a la crítica histórica, y le presta “la sagrada cualidad de la evidencia [*Unbefragbarkeit*]” (Mp 45); la música coloca al oyente en la disposición del “como si”¹⁰⁰⁹. Ante la historia de la Pasión se trata, como sabemos, de ofrecer una argumentación consistente y convincente que dé razón de ella, lo cual no se encuentra en la que ofrece la ortodoxia cristiana. En efecto, según Blumenberg, nadie puede entender hoy qué significa que Dios sufra “a manos de su débil criatura y hasta la exigencia más

¹⁰⁰⁴ “entendemos porque algo de una tradición a la que pertenecemos –por débil que pueda ser esta relación– consigue apelarnos” (GRONDIN 1999: 172).

¹⁰⁰⁵ “«Pedagogía de la religión»”.

¹⁰⁰⁶ “Un futuro – *Un futuro (a: 1990)*”.

¹⁰⁰⁷ Podríamos aventurar entonces que la así llamada “teología ficción”, practicada entre otros por C. S. LEWIS (*Trilogía de Ransom*) o R. BRADBURY, en la que se tratan cuestiones teológicas en el marco de la ciencia-ficción, sería su forma más acabada. Algo de esto hace Blumenberg en el capítulo “Exotheologie” de *Die Vollzähligkeit*.

¹⁰⁰⁸ “«Horizontabschreitung»”.

¹⁰⁰⁹ En este sentido, como hemos indicado, el libro de Blumenberg sería de nuevo “trabajo sobre el mito”.

amarga, después de una expiación igualmente inconcebible” (*Mp* 14). No se puede porque la noción de pecado pertenece a otra concepción de la realidad; el oyente contemporáneo no es simplemente un “descreído”, sino alguien “que no se entiende” como “pecador” necesitado de salvación (*Mp* 127; *dS* 78¹⁰¹⁰).

Blumenberg recurre al mito para hacer comprensible la Pasión, esto es, para hacerle rendir posibilidades. La definición dogmática es sólo una explicación posible entre otras, y por cierto una mala explicación, porque se origina –como vimos– de la mezcla entre la filosofía griega y el mito bíblico, y porque se presenta como *la* única posible, lo cual implica una pretensión de verdad que el oyente contemporáneo no puede aceptar. Para Blumenberg, el dogma es una afirmación sobre una posibilidad de interpretación del texto bíblico que se considera la acertada, y que condena las demás como “heréticas” (*AM* 241). La relación de oposición entre mito y dogma se puede describir así: el dogma “se toma en serio” esa afirmación, es decir, le otorga un valor de verdad histórico, en el que hay que “creer”¹⁰¹¹; mientras que el mito no necesita creer que eso haya pasado “de verdad”¹⁰¹²: la realidad de que el mito no tiene “discípulos”, dice Blumenberg, “debería posibilitar la visión de su peculiar forma de libertad, que ha de agradecer a una renuncia a la verdad” (*AM* 266). Mantener la explicación en el nivel del mito permite la libre variación, que no tiene pretensiones de “realismo”¹⁰¹³, y por ello puede jugar con la contradicción que el dogma intenta evitar usando un lenguaje abstracto y conceptual¹⁰¹⁴ (cf *AM* 202).

¹⁰¹⁰ “Lo quizá perdido – *Salvaciones sin naufragio*”.

¹⁰¹¹ Hay que decir que para Blumenberg en el texto bíblico, a medida que la religión judía avanza hacia el monoteísmo (*Mp* 105 y ss.), se va haciendo presente esa tendencia “dogmática” bajo la forma, como dice BERNAYS, del celo por la conservación y transmisión exacta del texto (*Festgeschriebenheit*, *AM* 240). Sin embargo, con el tiempo Blumenberg “ablanda” esta rígida consideración del dogma, debido en gran parte a las críticas a su *Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos* (1971) por parte de PANNENBERG, TAUBES, FUHRMANN, etc.

¹⁰¹² Por ejemplo, el dogma busca la “datación” (*AM* 142) exacta de los acontecimientos que narra: su Dios es el de la fidelidad a un pacto, no como Zeus, por ejemplo, que es la “infidelidad personificada” (*AM* 148). También cómo se aparece el dios –sin dejar lugar a dudas, como el Dios cristiano, o bien sin delimitar las fronteras entre la apariencia y la realidad, como en el sueño (*AM* 153)–, “diferencia las formas de conciencia mítica y dogmática” (*AM* 261).

¹⁰¹³ La libre variación pasa también, como vimos, por el humor. Blumenberg se distancia máximamente de la explicación dogmática considerándola desde un punto de vista cómico. Según lo que vimos sobre la tragicomedia, si hay una historia cómica es para Blumenberg la de la Pasión, ya que en ella se da la mayor desproporción: considerar que nuestras acciones pueden ofender a Dios, y que la ofensa sea tal que Dios haya de morir para pagarla (*Mp* 159-61). Esto le sirve a Blumenberg para distinguir la teología –lo que él practica– de la teodicea –lo que hace el dogma: recordemos que la historia del dogma cristiano era interpretada por Blumenberg como la lucha contra la gnosis para defender la unidad de Dios– (*Db* 536). La teodicea sujeta la libre variación a y por medio del dogma, y tiene la función de la “canonización (*Kanonisierung*)”; la teología la de la “liberación [*Lizensierung*]” (*Db* 605) de los fenómenos. Lo propio de la teodicea es la tragedia –se disculpa al dios, se culpa al hombre (*Db* 547)–, mientras que la de la teología es la comedia, “a la que le es esencial traspasar límites” (*Db* 536; cf *WbM* 22). Podemos adivinar que la teología se toma a Dios más en serio que la teodicea, porque una Voluntad absoluta no permite un orden del mundo, como el de que haya deudas con Dios que se puedan saldar.

¹⁰¹⁴ Blumenberg lo ejemplifica con el mito griego según el cual había una zorra que, por designio divino, no podía ser cazada, y que era perseguida por un sabueso que, a su vez, no podía fallar su presa. La Escolástica o la tradición talmúdica habrían

Esto se explica porque el dogma se origina al considerar un mitologema –en este caso, bíblico– como respuesta a una pregunta (AM 201-2); por ejemplo, el dogma de la Creación sería la consideración del texto del *Génesis* como respuesta a la pregunta por el origen del mundo, cuando lo cierto es, según Blumenberg, que esa intención no está presente en el texto. El dogma es ver en el texto una determinada interpretación sobre las cosas divinas que ha de “casar” con conceptos de la tradición griega; es decir, la trasposición del modo de ser de la filosofía –que considera sus enunciados como respuestas a preguntas– a la religión (BiG 242-7¹⁰¹⁵). Con ello, se da también una suerte de “paso del mito al logos”, en el que las imágenes, metáforas e historias bíblicas –y de otras tradiciones, que se ven como “anticipaciones” que Dios ha hecho de la Revelación a otros pueblos para su salvación– son entendidas como un “trabajo previo (*Vorarbeit*)” del dogma.

La Pasión es, como hemos señalado, la metáfora más acabada del tema central de la ontología: la falta de justificación de la realidad, esto es, la “enemistad” fundamental entre el hombre y el mundo, que, para Blumenberg, la doctrina cristiana formula como la cuestión del pecado original y de la acción salvadora de Dios. Blumenberg va a someter a la libre variación las historias que tratan del mal en el mundo y han quedado fuera de la ortodoxia, como son los mitos gnósticos y, sobre todo, lo que JONAS llamaba “mi mito” –que ya se encuentra en SCHOLEM– (ANDREU 2000: 49-50). El mito de JONAS incorpora elementos de aquéllos, pero se distancia en lo que tienen propiamente de gnósticos: la posibilidad de una salvación del mal en el mundo, atribuido al demiurgo, y con ello el sacrificio del mundo presente al dios extraño.

JONAS ofrece su mito cuando se pregunta por la posibilidad de seguir creyendo en Dios después de Auschwitz, ya que lo allí sucedido no es compatible con el Dios del dogma cristiano, omnipotente y omnisapiente (cf SCHIWY 1996). Para JONAS, o bien Dios no existe, o bien hay que entenderlo de otro modo. El Dios de JONAS crea el mundo necesariamente –en esto se parece al mito gnóstico, en el que el mundo es emanación y caída (aunque no siempre) de la divinidad (ANDREU 2000: 36 y ss.)–, y comparte su destino para poder realizarse como Dios; Dios tiene sentido si también sufre Auschwitz.

Blumenberg juega en *Matthäuspasion* en el espacio abierto por JONAS. Su preocupación no es tanto Auschwitz como la cuestión más general del desarraigo ontológico del hom-

excluido las dos criaturas de su mundo (PIPPIN 1993: 37), mientras que el mito da otra “solución”: Zeus convierte ambas criaturas en piedra.

¹⁰¹⁵ “Literalidad”.

bre. A diferencia del de JONAS, su Dios es omnipotente, pero no omnisciente¹⁰¹⁶ (cf eF). Sólo así se entiende que se embarcara en la empresa de crear un mundo –lo cual manifiesta su omnipotencia– que luego saldría mal –esto es, en el que habría mal– y por el que tendría que llevar a cabo la Pasión¹⁰¹⁷.

Dios crea el mundo necesariamente porque, dice Blumenberg, se aburría¹⁰¹⁸. Como hemos visto, el aburrimiento se produce cuando el hombre se mantiene en la pura posibilidad y no se emplea en nada; el caso límite sería el poder absoluto, que no puede “emplearse” en menos que un mundo para lograr una comprensión de sí¹⁰¹⁹ (Mp 88 y ss.¹⁰²⁰). Para sacudirse el aburrimiento, Dios se embarca en la aventura del mundo; para que ésta sea tal, su final ha de quedar desconocido. En correspondencia con un poder absoluto, el riesgo también ha de serlo si quiere expulsar completamente el aburrimiento; es decir, Dios ha de correr el riesgo de poder morir, de fracasar (EmS 65): esto es, para Blumenberg, la Pasión.

Blumenberg concibe la Pasión –la Pasión que podemos comprender– como el término de una “escalada [Eskalation]” en el proceso humano de autocomprensión, una escalada hacia el Dios absoluto realizada tanto desde la Biblia (Mp 105 y ss.¹⁰²¹), por la que se llega al Dios que no acepta otros dioses junto a sí; como desde la filosofía, en la que Blumenberg distingue cuatro momentos fundamentales¹⁰²². Los dos primeros –“los excesos del Dios de los filósofos” (Mp 298 y ss.)– son el Dios *quo maius cogitari nequit* de san ANSELMO, que luego se identifica con el de SPINOZA, en el que el mundo pasa a ser ese *maius*¹⁰²³.

¹⁰¹⁶ Como sabemos, el Dios nominalista se caracteriza por la anteposición de la Voluntad al Entendimiento. Para Blumenberg, el Dios nominalista expresa el verdadero espíritu del cristianismo –y por eso trabaja con él–; el resto de atributos que chocan con el de la omnipotencia serían perturbaciones provocadas por la herencia filosófica griega. Para Blumenberg, la omnisciencia es incompatible con la omnipotencia, ya que, como vimos, hay poder cuando hay posibilidades abiertas, cosa que no se da cuando se conocen ya de antemano (Mp 18).

¹⁰¹⁷ Pensar que Dios no sabía lo que hacía es la única “teodicea” posible (cf Mp 125), si queremos hacerle comprensible –creíble “como si”– Dios al espectador contemporáneo. Dios “pierde” un atributo, pero es “rescatado” del absurdo (Mp 127).

¹⁰¹⁸ En efecto, ser *causa sui* no conlleva la felicidad. Que Dios no quiera dejar de ser, dice Blumenberg, “se refuerza con un apéndice [corollarium]: Él es la bienaventuranza pura e incondicionada. Sería por tanto una *causa sui* que no tendría motivo para no quererse; y al mismo tiempo se comprendería también por qué Dios quería serlo tanto, que pudo serlo como *causa sui*. Con ello, en el concepto de una causa tal está incluido sólo que la existencia excluye cada factor que se *opusiera* a su felicidad; sólo eso: se necesita de un factor adicional para originar esta felicidad o para culminarla” (EmS 64): la creación del mundo. Si recordamos lo dicho sobre el aburrimiento en el capítulo dos, la Creación sería una metáfora de la intencionalidad de la conciencia: Dios, que es autoconciencia, crea el mundo –que es el objeto adecuado a ella– porque no puede darse conciencia sin objeto; una conciencia sin objeto caería en el aburrimiento y no podría ser *causa sui*, “moriría de aburrimiento” (ZdS 268).

¹⁰¹⁹ La omnisciencia es la negación de la temporalidad. El mundo es, esencialmente, tiempo. Por esta razón, el Dios Omnipotente ha de crear el mundo si quiere saber lo que va a pasar.

¹⁰²⁰ “Eines Gottes Eskalationen – Eine Ästhetik der Schöpfung: wie sie die Existenz der Welt rechtfertigt”.

¹⁰²¹ “Die Arbeit der Patriarchen und die der Musik”.

¹⁰²² Me parece que Blumenberg quiere aquí oponerse a la distinción de PASCAL entre el Dios de los Patriarcas y el Dios de los filósofos: ambos son, con distintos medios, rendimientos de la conciencia en la misma dirección.

¹⁰²³ Otra secuencia que da Blumenberg es primero el ser omnipresente de PARMÉNIDES, segundo el de LEIBNIZ o san ANSELMO (VPh 127-8).

El tercer momento supone una quiebra en este proceso de absolutización de Dios, y está representado por NIETZSCHE. Tras el terremoto de Lisboa –que Blumenberg concibe como un momento “epocal”, en el que el problema del mal en el mundo se revela como nunca hasta entonces–, el Dios del cristianismo queda en entredicho. La propuesta de NIETZSCHE es que este Dios no puede existir (*VPh* 127-8), y que ahora es necesario que el proceso secular por el que los dioses se han hecho hombres, se invierta (*Mw*): el “superhombre” ha de ocupar su lugar. La Pasión, para NIETZSCHE, es Dios que muere a manos del superhombre; con ello se revela el sentido oculto de la “pasión”: la pasión del hombre por prepararse – historia de la escalada– una definición de sí con la que sustituir a Dios (*Mp* 306). El superhombre parece el término del proceso de autocomprensión humana, que veíamos tenía en Dios, como máxima exterioridad, su principal referente: “El hombre, a la vez que trataba de pensar a Dios como lo absolutamente otro, daba inicio irrevocablemente al más difícil de los actos retóricos: aquel de parangonarse a Dios” (*AAR* 135). Con LUTERO, ser hombre significa no querer que haya Dios por querer ser él mismo Dios (*LdN* 203; *Mp* 18)¹⁰²⁴.

Blumenberg está en la línea de esta solución de NIETZSCHE al problema del mal, aunque no le parece suficiente. El superhombre de NIETZSCHE sigue respondiendo a la pretensión que animaba los dos primeros momentos: conocer el afán humano de infinitud¹⁰²⁵. NIETZSCHE no ha visto que, en realidad, hasta entonces siempre los hombres se habían hecho dioses, y no al revés. Pero entender la Pasión significa entender que es Dios el que se hace hombre, y con ello explorar la finitud humana: ¿es que NIETZSCHE “no había perseguido realmente hasta el final la escalada de Dios, no reconoció la consecuencia de la pérdida fundamental como entrega de sí mismo? ¿No podía comprender la Pasión?”. Por eso, ahora que nos hemos enfrentado con la realidad de la contingencia, no cabe el advenimiento del superhombre (*KF* 554).

Y, sin embargo –éste es el cuarto momento de la “escalada” (*Mp* 15-6)–, tampoco podemos dejar desocupado el lugar de Dios en nuestro modo de hacernos cargo del mundo.

¹⁰²⁴ Este tema parece sacado de PLESSNER: “La excentricidad de su forma de vida, su estar en ninguna parte, su lugar utópico llevan [al hombre] a dudar de la existencia divina, del fundamento de este mundo y, con ello, de la unidad del mundo. Si hubiera una demostración ontológica de la existencia de Dios, la ley de su naturaleza no le permitiría dejar ningún medio sin usar para invalidarlo (...) Al lugar humano se le opone el absoluto, el fundamento del mundo figura como el único contrapeso de la excentricidad. Su verdad, una paradoja existencial, exige sin embargo, y con el mismo derecho interno, la separación de esta relación de perfecto equilibrio y, con ello, la negación del absoluto, la disolución del mundo” (PLESSNER 1981: 424)

¹⁰²⁵ Como vimos al hablar de la ética de JONAS, el superhombre continúa dentro de un esquema “cósmico”, ya que “no consiste en otra cosa que en la capacidad ganada de soportar la muerte de Dios o, incluso, de haberlo matado. Es decir, coger el apocalipsis con las propias manos” (*LdT* 145), afirmando el mundo con su mal eternamente –en vez de dejar que Dios lo destruya– y soportando la responsabilidad de toda la culpa. Sin embargo, ni el hombre es responsable de todo, ni hay culpa de

Es el *horror vacui* que impulsa la creación de *Gegenständigkeit*, y que, si no está controlado –como hemos visto–, conduce a nuevos peligros ideológicos (KF 554)¹⁰²⁶. La Pasión significa, como dice NIETZSCHE, que Dios ha muerto, pero no por ello hay que llenar ese vacío con el superhombre, sino con su recuerdo.

Para Blumenberg, el hombre no tiene poder para matar a Dios, porque eso significaría que tiene poder también para reemplazarle. La Pasión significa más bien que es Dios quien se ha matado a sí mismo, haciendo uso de su ser *causa sui* (VPh 127-8¹⁰²⁷; EmS 64¹⁰²⁸). Jesús va a la muerte voluntariamente, como dice el Evangelio (Mw). La “monstruosa sentencia” de GOETHE puede leerse ahora de este modo: contra Dios, sólo Dios (GzB 174-5).

Dios deja de ser porque el “experimento” de la Creación es un fracaso (Mp 127; KF 556). Dios crea un ser “a su imagen y semejanza” para, más tarde, expulsarlo del Paraíso y condenarlo a la muerte al privarle del fruto del árbol de la vida (Mp 95-6)¹⁰²⁹. Al dejar entrar la muerte en el mundo establece, a su vez, la posibilidad de su propia muerte, ya que no parará en mientes hasta haber “probado” qué significa morir: Dios no muere por los pecados del hombre, sino “por él, porque a él se le hacía insoportable no saber qué significaba que sus imágenes tuvieran que vivir yendo hacia la muerte y padeciendo su finitud como exclusión de la plena posesión del mundo, y que no se conformaran con ello” (Mp 127). Éste es el auténtico sentido de la razón nietzscheana de que el mal en el mundo exige la desaparición de Dios: el mal, como ya vimos, viene por la muerte, y no al revés¹⁰³⁰.

la que responsabilizarse. Por eso, el superhombre desaparece como ha desaparecido el Dios que había impuesto esa culpa (Mp 305).

¹⁰²⁶ Como muestra la misma noción de superhombre, en la que el hombre ha desaparecido para transformarse en otra cosa desconocida (Mp 306) y, por tanto, cuyas consecuencias son inesperadas.

¹⁰²⁷ “Die immer wiederkehrende Versuchung der Philosophie, die Welt aus dem Begriff zu machen”.

¹⁰²⁸ “Espectador – Era algo bien serio”.

¹⁰²⁹ Blumenberg se atiene aquí al mito gnóstico de la expulsión del Paraíso. Ésta no se debió a un “pecado original”, sino a que el demiurgo, movido por el miedo, quiere evitar que el hombre fuera como Él: al tener ya conocimiento del bien y del mal tras haber comido del fruto ofrecido por la serpiente, el demiurgo les veda el acceso al árbol de la vida, para que no tengan lo que les faltaba para ser dioses: la inmortalidad. Según la pincelada autobiográfica de Blumenberg, ésta fue la interpretación que dio espontáneamente en su adolescencia –y que luego se encontró en los textos gnósticos de Nag Hammadi– a la sentencia que presidía la fachada del *Gymnasium* de Lübeck: “*Timor Domini est initium sapientiae*” (Prov. 1, 7). Blumenberg interpretó el genitivo *Domini* como un genitivo subjetivo (en vez de objetivo, como es la intención del texto sagrado): la causa de la prohibición de comer del árbol del conocimiento era el temor que Dios tenía –y no el temor del hombre a Dios– de que el hombre se diera cuenta de la posibilidad del “seréis como dioses” (Mp 28 y ss.). Este miedo le lleva a buscar el modo de tener sometido al hombre, hasta que éste se da cuenta de su verdadero poder.

¹⁰³⁰ A mi modo de ver, la Pasión es la “explosión” de la máxima metáfora. No saber lo que es morir supondría en Dios “falta de control sobre las condiciones de la propia existencia”, es decir, la finitud. Por tanto, para serlo, Dios tendría que morir, el ser infinito ser finito: “Dios” como metáfora estalla.

Entonces, ¿qué sentido podría tener todavía hablar de Dios? Todo, porque la contradicción puede mantenerse como tal: Dios ha muerto –se ha hecho finito– y, al mismo tiempo, se ha hecho infinito, porque queda en la “infinitud” del recuerdo. Esto me parece ser una especie de “argumento ontológico” al revés: la idea de Dios conlleva la negación de su existencia, pero con una diferencia esencial que lo diferencia de un simple argumento contra la idea de Dios, y es que introduce en él la temporalidad. No es una imposibilidad *a priori*, sino después de la Historia, y esto es lo que hace que no pueda ser simplemente negado,

Lo que muestra la Pasión es, en definitiva, la finitud del hombre que quiere ser Dios. Esto es lo que hay que hacer comprensible al oyente contemporáneo de BACH, y su música es el instrumento adecuado para introducirle en un ámbito en el que Dios muere “en serio”: la música de BACH termina con el sepulcro sellado, y nada hay en ella que indique una Resurrección (*Mp* 109-10). El Dios en el sepulcro significa que la “escalada” se ha llevado “hasta el extremo” (*Mp* 306-7), y que no hay que temer un superhombre ni un nuevo dios, como quería HEIDEGGER. La Pasión es “la paralización [*Ruhelegung*] de la «pregunta por Jesús»” (*Mp* 248¹⁰³¹).

Lo que ocupa a partir de ahora el lugar de Dios es el Dios muerto y recordado, sometido a la libre variación, a la memoria¹⁰³². Y con ello la garantía de que ese lugar no volverá a desocuparse: “en tanto que sido [*Gewesener*], Dios se ha vuelto «más real» que cuando se le creía demostrable o necesario para la salvación (...) El «dios muerto» [de NIETZSCHE] es aquel que se ha vuelto definitivo gracias a la muerte, aquel de cuya existencia de perfecto [*Perfekt-Existenz*] no cabe negación” (*Mp* 20). El Dios recordado ha quedado fijado para siempre. Cuando CIORAN “argumenta” que el Dios de la *Matthäuspassion* de BACH debe existir, porque lo que se canta no puede ser una ilusión, Blumenberg acepta el argumento si con ese Dios no se refiere al que puede caer bajo la crítica kantiana al argumento ontológico —el Dios de la “escalada”—, sino al Dios recordado. Así puede el oyente descreído de hoy “volver sereno sobre los textos de la niñez y de la primera juventud”, que “han ganado intangibilidad para su tipo de «realismo»” (*Mp* 248).

Resumido todo ello en términos ontológicos: el fundamento del ser desaparece cuando el hombre piensa en profundidad la contingencia y, sin embargo, ha de hacer siempre “como si” existiera¹⁰³³. La muerte y el recuerdo de Dios significa mantener la tensión entre la finitud

sino que perviva en el recuerdo. Se puede decir que la idea de Dios es la expresión del sinsentido del ser: para que el ser tenga sentido —en este caso, Dios es la máxima expresión del ser—, ha de dejar de ser. Sin embargo, si dejara de ser “del todo”, estaríamos ante una nueva manifestación de gnosticismo, pero la jugada de Blumenberg es clara: Dios deja de ser, pero para alcanzar un nivel de existencia que no puede volver a negarse, en el que ya no cabe gnosticismo.

¹⁰³¹ “Die Tränen – Bis an versiegelte Grab”.

¹⁰³² BEHRENBURG ha visto con perspicacia que la *Eskalation* podría entenderse como la consecución de la posición estética del espectador tras la *catarsis* del Dios nominalista; la teología de Blumenberg se movería así en las reflexiones de Jakob BERNAYS (*Grundzüge der verlorenen Abhandlung des Aristoteles über Wirkung der Tragödie*, 1970, 12 y ss.) sobre la *catarsis* (1994: 133); ésta es también la opinión de GOLDSTEIN (1998: 296). Para STOELLGER, esta interpretación es desacertada en la medida en que Blumenberg no creería en la posibilidad del sujeto, del espectador (2000: 280, n. 77); sin embargo, a mi modo de ver, la metaforología tiene una cierta pretensión de alcanzar esa posición.

¹⁰³³ Estas palabras de CASSIRER expresan bien lo dicho hasta ahora, y nos recuerdan que la tesis de Blumenberg se basa en la supremacía de la función sobre la sustancia: “En la religión siempre se ve uno de nuevo conducido a un punto en que la pregunta por su contenido significativo y de verdad se transforma en la pregunta por la realidad de sus objetos; a un punto en que bruscamente se plantea ante ella el problema de la existencia. La conciencia estética es la primera que verdaderamente supera este problema. Puesto que, desde un principio, se entrega a la pura contemplación, desarrollando la forma de la visión a dife-

–Dios, esto es, la infinitud humana, no puede existir– y la infinitud –pero cabe la infinitud, para una existencia finita, de la libre variación del recuerdo y la memoria mientras la humanidad exista–.

En esta interpretación de la Pasión revela la metaforología su esencia anti-gnóstica. En efecto, el dogma cristiano se revela gnóstico cuando habla de Resurrección. La Resurrección es el modo de mantener vivo el acontecimiento escatológico, pues hay que esperar que Jesús vuelva a juzgar este mundo. Esto hace de la Pasión un suceso ilusorio: en el fondo, “aquí no ha pasado nada”. El gnosticismo puede así interpretar la Encarnación como un disfraz bajo el que el dios extraño entra en el mundo engañando al demiurgo: Jesús no sería verdaderamente hombre y, por tanto, no podría sufrir. Este segundo advenimiento de Dios justificaría la propagación del *kerygma* (*Mp* 247), es decir, los intentos de los cristianos por “mejorar” el mundo, que, basados en una expectativa indeterminada, justificarían cualquier cosa (*Mp* 248, 20). La interpretación blumenberguiana de la Pasión, por el contrario, eliminaría el elemento revolucionario de la religión.

Considerando lo dicho hasta ahora, creo que ha quedado claro en qué sentido puede decirse que Blumenberg “cree” en el Dios cristiano. Algunos autores mantienen, sin embargo, que hay que considerarle creyente¹⁰³⁴. HUNDECK –y antes RUH (1998: 177-86) o GEYER (1980: 500)– es de esta opinión. Para él, lo más importante de Blumenberg –contra la interpretación introducida por WETZ– no es el hombre como “ser de carencias” (HUNDECK 1999: 60), sino como *homo creator* que pone en el mundo “enclaves de significatividad” (HUNDECK 1999: 73-8); lo cual enfocaría la filosofía de Blumenberg hacia la cuestión de la justificación de la Creación. De ahí que, para HUNDECK, los textos más importantes de Blumenberg son la

rencia y en oposición con todas las formas de acción, las imágenes trazadas mediante este procedimiento de la conciencia adquieren una significación puramente inmanente. Frente a la realidad empírica de las cosas, esas imágenes confiesan ser ilusión, pero esta ilusión tiene su propia verdad, puesto que posee su legalidad propia. Al retornar a esta legalidad surge una nueva libertad de la conciencia: la imagen ya no repercute ahora sobre el espíritu como una cosa independiente, sino que para él se ha convertido en una pura extensión de su fuerza creadora” (1972: 318-9).

¹⁰³⁴ Lo cierto es que el tono “nostálgico” de muchos pasajes de *Matthäuspasion* da pie a pensar que Blumenberg echara de menos la fe de su niñez; asimismo, tras la referencia al “argumento” de Cioran parece esconderse una experiencia propia: qué pena, al escuchar la obra de BACH, no poder creer en esto. El Prof. INCIARTE, antiguo director del departamento de Filosofía de la Universidad de Münster, donde Blumenberg enseñó hasta su retiro, me relató una anécdota que refleja adecuadamente la actitud de Blumenberg hacia la religión cristiana. Con motivo de la publicación de *Arbeit am Mythos*, INCIARTE le escribió una carta en la que le preguntaba el motivo de su “animadversión” hacia el cristianismo. La respuesta de Blumenberg, impregnada de una suave ironía, fue la siguiente: él no odiaba a la Iglesia Católica. Al contrario, quizás no podía creer ni esperar en ella, pero la amaba; y ya que, de las tres virtudes teologales (fe, esperanza, caridad), la más importante, y la única que permanecería en el Cielo, era la caridad, tenía la esperanza de salvarse al final de sus días. El motivo de su cariño hacia la Iglesia Católica era que su madre había sido rescatada del holocausto nazi por unas monjas holandesas, por lo que Blumenberg, como manifestación de agradecimiento, pagó durante toda su vida el impuesto a la Iglesia Católica. Es sabido que, en Alemania, negarse a pagar este impuesto equivale a una declaración formal de abjuración de la fe católica y, en consecuencia, pagarlo a una adhesión.

secuencia formada por *Kant und die Frage nach der gnädigen Gott*, “Aspekte der Epochenschwelle” y *Matthäuspassion* (HUNDECK 1999: 157, n. 412), en los que Blumenberg plantea la posibilidad de un Dios no escolástico. Blumenberg no sería ateo, sino que la deconstrucción de los atributos clásicos de la divinidad estaría movida por la “iconoclastia” del buen judío (HUNDECK 1999: 28).

Por otro lado, STOELLGER hace de él un “cristiano post-gnóstico”, que intentaría en la *Mathäuspassion* “liberar” a Dios de su atributo de “absoluto [*Entlastung des Absoluten*]” (STOELLGER 2000: 484), defender al Dios auténticamente cristiano matando al falso de la Escolástica. Blumenberg no quiere despojarse de Dios –el sitio de Dios no puede quedar vacío (2000: 216)–, sino hacer teología post-gnóstica.

MACHO también sería de esta opinión, y hablaría de una “teología escéptica”, que va contra el absolutismo teológico (1998: 76). Quizás se pueda entender mejor qué significa esta expresión si aplicamos a este tema el argumento de MARQUARD sobre el surgimiento de la Modernidad como una “teodicea radicalizada”: una teodicea que, para defender a Dios, lo elimina y elimina el mal en el mundo¹⁰³⁵. Según MARQUARD, se trata de una “teodicea a través de la «muerte de Dios»” –que tiene como consecuencia “la autonomización del hombre hasta el hombre trascendental y el superhombre” (MARQUARD 1984: 35; 1983)–: si el mal en el mundo es evidente, la solución es quitar a Dios de en medio de modo “radical” para que no sea responsable. Hecho esto, *ipso facto* desaparece también el motivo que nos había llevado a ello, el mal: no se deja de reconocer que el mundo no es un buen lugar para el hombre, pero se le niega su carácter moral, es decir, su interpretación como *culpa*: “La Modernidad –ésta es la tesis de Blumenberg– defiende el mundo y a su Dios creador demostrando, ciertamente, su inocencia fundamental” (MARQUARD 1984: 32). Esto es así porque la culpa por el mundo se esfuma cuando desaparece el fundamento *personal* de este mundo. Así, en la teodicea radicalizada, el desvanecimiento de Dios va acompañado de la disolución del problema del mal.

Del mismo modo, en el caso que nos ocupa la “teología escéptica” mata a Dios (absolutista) y así le libera de la responsabilidad por el mundo, haciéndole otra vez creíble.

En mi opinión, estas reflexiones se dedican a “rizar el rizo”. Me parece más interesante y acorde con el tenor del pensamiento de Blumenberg que la cuestión de la “fe” en Dios sea un manifestación de ese abismo que separa la verdad del sentido en la vida humana. Para

¹⁰³⁵ Como ya vimos, para Blumenberg esta tesis es una forma suave de secularización. Blumenberg insiste en que la Modernidad es justo lo contrario de una teodicea (*LdN* 39).

Blumenberg, no podemos creer en Dios, pero hacemos “como si” cuando escuchamos la *Matthäuspassion* de Bach, que él nos ha “explicado” en su libro del mismo nombre.

CONCLUSIONES Y CONSIDERACIONES CRÍTICAS

Espero haber tenido éxito en mostrar que la filosofía de Blumenberg representa una realización precisa del espíritu de la Modernidad. En ella están presentes, como puntos estructuradores, el *escepticismo* radical –que supone la negación de la confianza en la realidad, es decir, del cosmos–, la *autonomía* a que da lugar –como consecuencia de la negación de una verdad que se impone–, y la nueva relación *constructora* con la realidad inaugurada por estos dos aspectos.

Estos elementos los hemos descrito como la relación entre *Inständigkeit* y *Gegenständigkeit*, es decir, entre la experiencia de la finitud, de la ausencia de cosmos, condensada en la desproporción entre tiempo de la vida y tiempo del mundo; y la “ilusión” que se hace –que construye– la existencia de su acompasamiento. Proceso que Blumenberg denomina *retórico*, arte de la ilusión, y que se puede describir como la liberación del absolutismo de la realidad, del estar a merced, de la falta de control de las condiciones de la propia existencia –fundamentalmente, de su principio y fin–, que es lo que significa la finitud. Que el objeto de la reflexión ontológica sea la autoafirmación de la existencia desvalida, significa que la ontología de corte hermenéutico debe practicarse como antropología hermenéutica o *metaforología*, esto es, como una elucidación que recoja todo aquello que el hombre *hace* contra la finitud, que puede denominarse cultura (realidad como realización de consistencia) y cuya manifestación más importante ve Blumenberg en la figura de la metáfora absoluta.

El pensamiento de Blumenberg puede entenderse, por tanto, como una defensa de la *posibilidad*, tomada en el sentido de campo de acción para la autoafirmación de la existencia humana, desvinculada de la necesidad del absolutismo. En la medida en que el Dios absoluto del nominalismo es la máxima manifestación del “estar a merced”, se puede decir que Blumenberg aboga, contra el monoteísmo omnipotente, por un “politeísmo” en todos los ámbitos de la existencia: polisemia contra la univocidad del concepto en lo referente al saber sobre la vida humana, escepticismo contra fanatismo, democracia contra totalitarismo, metáfora (en el sentido de pluralidad de significados) contra cientifismo, mito contra dogma¹⁰³⁶...

¹⁰³⁶ Esta convicción filosófica era, al mismo tiempo, una actitud vital: SOMMER recuerda que Blumenberg era un profesor exigente pero justo, que siempre intentaba que el alumno salvara la cara y no quedara en ridículo cuando sus respuestas no eran demasiado acertadas (HUNDECK 1999: 68). Evitaba con ello humillarle –representar una posición absolutista–, y respetar-

En definitiva, Blumenberg entiende la labor filosófica como un “trabajo infinito” –en el sentido de que podría durar siempre, aunque el hombre fuera inmortal– de perspectiva sobre las metáforas que dan expresión a la autocomprensión del hombre, cuyo instrumento básico es la libre variación fenomenológica.

Un aspecto fundamental de esta polisemia es su manifestación como un estilo paradójico de exposición en Blumenberg. Éste procede mostrando, en un mismo fenómeno, dos caras contrapuestas, lo cual remite a la tensión irresoluble e inherente a la existencia y a la realidad por su ser histórico: ser –es decir: tendencia a persistir– pero poder dejar de ser. Blumenberg ve que su método responde a la esencia misma de la racionalidad moderna, bellamente anticipada por Nicolás de CUSA en su *coincidentia oppositorum*, que es otro modo de denominar el *escepticismo* moderno.

Esta defensa de la posibilidad como desahogo del absolutismo, atribuye a la metaforología un *cometido ético* claro, como saber que vela por la plenitud de la existencia humana. Con ello no se sale de la autocomprensión de la hermenéutica ontológica, que quiere realizar paradigmáticamente la esencia de la filosofía como modo de hacerse cargo de la existencia en su relación con la realidad, lo cual se resuelve en la elaboración de una comprensión de sí. Esta función ética hemos visto que la entiende Blumenberg como “vacunación” contra las ideologías, y como memoria, que es la máxima manifestación del intento de acompasar el tiempo de la vida y el tiempo del mundo.

Por otra parte, la antropologización de la ontología hermenéutica conlleva la elevación ontológica del mundo de la cultura, y con ello el respeto a la existencia corporal –es decir, a la existencia como tal– del hombre y a sus productos. Esto hace de la metaforología de Blumenberg una filosofía “anti-gnóstica”, conservadora del mundo, que sería la interpretación adecuada de lo que se ha dado en llamar “mundanización” o “secularización” de la época moderna.

Las tesis de Blumenberg plantean una serie de puntos críticos, de los cuales quiero dar aquí una muestra que ha de ser forzosamente breve, ya que una discusión más exhaustiva y ajustada exigiría un espacio que desbordaría los límites de una conclusión. En esta exposición se apuntan también posibles direcciones para un trabajo futuro sobre la obra de este autor.

ba también así otra visión de las cosas, acorde con su concepción de la afirmación filosófica como hipótesis de la que no se espera que sea “verdad”, sino que se pueda hacer rendir explicativamente.

1. La comprensión que tiene Blumenberg de la Modernidad se constituye, en la línea de NIETZSCHE, desde la oposición a PLATÓN; puede resumirse diciendo que la Modernidad es *anti-platónica*. Con ello, nuestro autor quiere situarse en el contexto de la reflexión sobre las “grandes cuestiones” que constituye el bagaje filosófico de la cultura occidental. Se trata de la misma inquisición sobre la existencia y lo real, pero dando como respuestas aquellas que PLATÓN había desechado. Dice CARCCIA que el ámbito de la *Selbstbehauptung*, de la mundanidad, de la técnica, coincide con lo que para PLATÓN era el lugar de la apariencia (1999: 333), pero cambiado de signo: ahí es donde se encuentra ahora la plenitud del Dasein. La misma idea de plenitud o felicidad sigue las directrices platónicas: el hombre sólo es feliz cuando puede hacerse cargo de la totalidad de lo real.

Discutir si la Modernidad ha de entenderse por oposición a PLATÓN podría constituir una posible línea de estudio de la obra de Blumenberg. A mi modo de ver, se trata de una interpretación que tiene la ventaja de dar razón de la tensión existente en la vida humana entre finitud e infinitud, que recorrería la filosofía desde el principio; y que es confirmada, por un lado, por el análisis antropológico de Blumenberg sobre los papeles representados por el juego y la necesidad en el hombre, y por otro, por dar un hilo interpretativo para la historia entera del pensamiento. Sin embargo, como toda explicación simple y unitaria, corre el peligro de no hacer justicia a la riqueza del pensamiento occidental.

2. En este contexto, caben también unas consideraciones críticas sobre la comprensión que Blumenberg tiene de algunos aspectos de la filosofía griega y medieval, como han mostrado NIEHUES (1999) y RUDOLPH (1990) con contundencia de PLATÓN, o GADAMER de EPICURO (1968: 205). Según creo, Blumenberg “fuerza” un tanto algunos conceptos para que cuadren con su defensa “apologética” –en palabras de LÖWITZ– de la Modernidad.

a) En primer lugar, con la intención de mostrar la marginación de la retórica en la metafísica, me parece que Blumenberg da una interpretación intelectualista convencional de la filosofía clásica.

Blumenberg vería ya presente el proyecto racional de la Ilustración en la metafísica griega y medieval, al afirmar que “la propuesta de una destrucción «crítica» y de la consiguiente «fundamentación definitiva»” era el objetivo filosófico de PLATÓN y ARISTÓTELES, así como que la Edad Media tendía a una “sistematización perfecta” (VdN 98). El ideal científico de conocimiento ya estaría prefigurado en “la absoluta «autarquía» del pensamiento metafísico en un «cosmos» entendido como contexto explicativo cerrado” (oD 47); el rasgo común sería el afán de “certeza absoluta” (oD 47). Esta asimilación de la filosofía platónica y aristotélica al ideal de conocimiento ilustrado, relegaría el uso de mitos y metáforas –de la retóri-

ca— a mero ornato. No hay una perplejidad en la acción moral, que favoreciera el uso de la retórica para “ganar” o “perder tiempo”, como ya vimos, porque el hombre tiene la capacidad de un conocimiento de la totalidad. Para Blumenberg, hay alternativas, y con ello decisión, porque no hay evidencia de lo que debemos hacer.

Esto se basa en una comprensión de la *libertad* que es típicamente moderna. Como sabemos, la libertad en Blumenberg se constituye y experimenta por oposición al poder absoluto; podría decirse que es la parte negativa de la libertad moral de los clásicos, cuya esencia es ser libertad como liberación. La parte positiva sería el logro de esa liberación, la libertad como capacidad de autodeterminarse, de poseerse a sí mismo, que se obtiene eligiendo lo que es bueno, es decir, lo que es conforme a la naturaleza humana: cuanto más hacemos crecer nuestra naturaleza, más crece nuestra libertad. La libertad como simple liberación del absolutismo se reduce a mera capacidad de elección: cuando se tienen todos los datos, ya no hay que elegir, puesto que se elige precisamente porque no está claro¹⁰³⁷.

Contra Blumenberg habría que decir, con SPAEMANN, que PLATÓN expone el acceso a la Verdad y a la Belleza por medio de mitos porque ésa sería su expresión adecuada, hasta el punto de afirmar que el fundamento de su ética —también en ARISTÓTELES— es el gusto¹⁰³⁸. Un intento de “fundamentación sistemática” no parece avenirse con estas palabras de PLATÓN: “Acerca de estos temas hay que lograr una de estas cosas: o aprender de otro cómo son, o descubrirlos, o, si eso resulta imposible, tomando la explicación mejor y más difícil de refutar de entre las humanas, embarcarse en ella como sobre una balsa para surcar navegando la existencia, si es que uno no puede hacer la travesía de manera más estable y menos arriesgada sobre un vehículo más seguro, o con una revelación divina”¹⁰³⁹.

Aún así, la posición de Blumenberg podría salvarse con esta posible respuesta: ciertamente, para PLATÓN el mito es necesario porque no conocemos directamente lo verdadero y lo bello (*LdN* 288); en temas inconcebibles, como la justicia y la muerte, el logos cae en aporías, de las que ha de ser librado por el mito —por ejemplo, el del juicio del alma relatado en el *Gorgias*—, que sin embargo, a su vez, no puede proporcionar certeza (*H* 112). Sin embar-

¹⁰³⁷ Encontramos esta misma concepción de la libertad en GEHLEN, en el contexto funcionalista en que adquiere todo su sentido. Para GEHLEN no hay “facultad de la voluntad”, sino que ésta es “la estructura general de las acciones y de los estados internos de un ser no fijado, que es tema para sí mismo, que toma las riendas de esos procesos involuntarios” (1956: 93): voluntad es *lo que* hace un ser sin pautas biológicas predeterminadas, lo cual viene a coincidir con la descripción de la conciencia que hemos dado en su lugar. En un determinado momento, Blumenberg se pregunta cómo es posible que el diablo cayera si estaba viendo a Dios, y la respuesta es que eso no estaba en la naturaleza de la cosa, sino que se trató de una afirmación motivada por la necesidad cristiana de explicar el mal en el mundo (*sT* 4).

¹⁰³⁸ *Ética. Cuestiones fundamentales*. GADAMER también opina así de ARISTÓTELES en *Verdad y método*, I.

¹⁰³⁹ Platón, *Fedón*, 85 c-d.

go, la posibilidad reservada por PLATÓN –y por ARISTÓTELES– de una vida tras la muerte, en que se dará un conocimiento de la totalidad, hacen, para Blumenberg, que estas intuiciones se decanten del lado “teórico” –es decir, negador de la finitud– de la balanza, cuyo fruto más propio es el sistema de la totalidad de los objetos.

Aquí se situaría también el tema del dualismo antropológico, que Blumenberg ve en PLATÓN y ARISTÓTELES. La diferencia entre las tesis del *De anima*, que son netamente anti-dualistas¹⁰⁴⁰, y las de la *Metafísica*, donde se presenta la posibilidad platónica de la pervivencia tras la muerte, señalan a esa imposición final de la actitud teórica en ARISTÓTELES. Esto se ve de nuevo reflejado en el ámbito más propiamente retórico, cuando ARISTÓTELES distingue dos tipos de virtudes, las *éticas*, en las que entran las pasiones, y las *dianoéticas*, propias de la contemplación teórica.

En consonancia con esa *inversión* de PLATÓN de que hablábamos, Blumenberg tendría la misma idea sobre los mitos que PLATÓN o ARISTÓTELES, con la decisiva salvedad de que, al negar la pervivencia tras la muerte, la “situación” platónica del hombre en la apariencia sería su situación ontológica.

b) En segundo lugar, Blumenberg se desentiende de la explicación aristotélica y medieval del conocimiento como *acto* –en el que el pensamiento en acto y lo pensado en acto son lo mismo¹⁰⁴¹–, para describirlo abstraccionistamente como un “proceso” (BPU 46; LdN 226) que actúa de “puente” entre el entendimiento y la cosa, como “una relación causal unívoca de representación reproductiva [*ein kausaler Zusammenhang eindeutig abbildender Rapresentation*]” (WbM 20). En este punto sigue así la interpretación de CASSIRER, que se aviene mejor con una concepción del cosmos en el que la existencia humana es una pieza más: “esta interpretación –y ésta me parece ser la causa de que se la prefiera y justifique– no distorsiona ni pone en peligro la imagen natural del mundo. El concepto no está frente a la realidad como algo extraño, sino que constituye una parte de esta misma realidad; un extracto de aquello que ella contiene de modo inmediato” (CASSIRER 1969: 6). Estos *Abstrakta* “objetivos y lingüísticos pueden ser deducidos de los contenidos de la percepción, porque están contenidos en ellos actualmente como elementos comunes constantes” (CASSIRER 1969: 14). Este “actualmente” indica que los conceptos estarían ya en las cosas, y que no habría más que obtenerlos por un proceso de “purificación”.

¹⁰⁴⁰ “Si hay algún acto o afección del alma que sea exclusivo de ella, ella podría a su vez existir separada; pero si ninguno le pertenece con exclusividad, tampoco ella podrá estar separada” (*De anima*, 403 a 10-12), concluyendo ARISTÓTELES con una negativa.

¹⁰⁴¹ ARISTÓTELES, *De anima*, III, 5: 430 a 23-5; santo TOMÁS, *S. Th.*, I, q. 79, a. 3 ad 2.

3. Continuando en esta línea de las críticas a las interpretaciones históricas de Blumenberg, sin duda el mayor revuelo lo ha levantado su descripción del nacimiento de la época moderna. Para PIPPIN, Blumenberg “quiere legitimar su idea de Modernidad”, y no la época real “fundada y motivada por las intenciones de sus fundadores” (PIPPIN 1993: 44). Antes de entrar al detalle de estas críticas, hay que reseñar algunas de las objeciones realizadas a su método histórico en general.

En primer lugar, HÜBENER desconfía de las explicaciones omniabarcantes que buscan el sentido de grandes periodos de la historia, ya que, según él, adolecen de poco recurso a las fuentes históricas: “La potencia de estos modelos histórico-trascendentales es la fuerza sugestiva de las genealogías no formulables sin ellos. Su debilidad es la falsabilidad mediante aquella doxografía empírica de cuya observancia se creen liberados” (1984: 44). Son modelos tan poco comprobables como refutables: no hay documentos sobre las “expectativas”, los “efectos sobre la conciencia”, etc. (1984: 53). A esto se le une, para HÜBENER, que Blumenberg es, desde el punto de vista doxográfico, muy incorrecto (1983b: 67); a veces –como sucede, por ejemplo, con el gnosticismo (cf *LdN* 140 y ss.)– da la impresión de que conoce la obra de algunos autores de segunda mano.

También GOLDSTEIN achaca a Blumenberg que su comprensión del nominalismo lo convierte en una “Modernidad temprana”, con OCKAM como “co-fundador” de la Modernidad, “donde no se puede demostrar una recepción explícita” (1999b). Para HÜBENER, por otra parte, Blumenberg alargaría tanto la presencia de lo no-moderno en la Modernidad, “que quedaría apenas nada de auténticamente moderno” (1983b: 73). Aunque estas críticas las enfrentaría Blumenberg con su distinción, de la que hemos hablado, entre el curso *real* de los acontecimientos –que hace que puedan repetirse elementos no-modernos en la Modernidad– y el curso *lógico* –que nos permite discernir entre lo que es auténticamente moderno de lo que no en la Modernidad–, lo cierto es que algo de razón tienen: una recopilación doxográfica pobre se presta a la imposición de un esquema preconcebido.

Analizar en profundidad estas críticas a las interpretaciones históricas de Blumenberg podría constituir otra posible línea de trabajo de gran interés. Algunos de los cargos concretos que se le hacen a Blumenberg son los siguientes:

a) Su concepción del Dios nominalista no es tan “gnóstica” como la pinta. Y aunque así fuera, no se puede afirmar que fuera la representación paradigmática del Dios cristiano.

1) Respecto a lo primero, HÜBENER sostiene que el conflicto entre el Dios que es pura Voluntad y Aquel en que predomina el Entendimiento, se trata de una contraposición realizada primero por F. C. BAUR¹⁰⁴² entre el Dios de ESCOTO y el Dios de santo TOMÁS, que luego la investigación doxográfica ha demostrado falsa (1984: 47). HÜBENER aduce además que la predestinación es más voluntarista en santo TOMÁS que en OCKAM (1984: 52; 1983b: 72).

Por otra parte, dice GOLDSTEIN que, para el hombre del nominalismo no existe esa “perplejidad constitutiva” (*dG* 46) de que habla Blumenberg ante el acceso racional a lo real, que le lleva a considerar el entendimiento como un instrumento activo de control de la realidad (1999b: 120 y ss.). Tampoco tiene la vivencia de que Dios sea un cortapisas insalvable para su libertad, sino que, más bien al contrario, el hombre nominalista vive su libertad en la contingencia del mundo, que se basa en la Voluntad de Dios (GOLDSTEIN 1999: 217). PANNENBERG estaría en la misma línea¹⁰⁴³.

Para OEING, esta negación de la libertad en el nominalismo es la razón de la poca atención que Blumenberg presta, en general, a la Reforma, y en particular a su teoría de la predestinación, en la que, para los que estaban seguros de salvarse, significó dedicarse plenamente al mundo, como vio WEBER (1968/9: 437). La afirmación de Blumenberg de que “un Dios escondido es, desde un punto de vista pragmático, un Dios muerto”, indica un desconocimiento de LUTERO, para quien “el ocultamiento de Dios puede convertirse en motivo de una fe que se atreve con el mundo, es decir, de una praxis de la intervención mundana, que, al fundarse en el Dios cristiano, no aleja de Él, sino que a Él conduce” (KAISER 1973: 95).

Esta comprensión de Blumenberg de la libertad nominalista es el término de una situación que ya se da, como sabemos, en cualquier cosmos. Ya la división agustiniana entre el *uti* y el *frui*, que debilita el afán técnico del hombre en el mundo, le parece basarse a Blumenberg –aparte de en que se tenía la mirada más puesta en el allá que en el acá (*NuT* 465; *Löw* 27; *AM* 253; *PM* 21)– en la recepción de la filosofía antigua, que ocultaría lo específicamente cristiano. Esta visión guía una determinada interpretación del *Génesis* –que encontramos en FREUD (cf FROMM 1976: 100) y es compartida también por PLESSNER (1981: 384)–, a la que Blumenberg se adhiere (*KUW*, 639, n. 13), según la cual el origen de la cultura fue el abandono del Paraíso. Sin embargo, esto no parece avenirse con el texto bíblico: “Tomó, pues, Yavé Dios al hombre, y le puso en el jardín de Edén *para que lo cultivase y guardase*”

¹⁰⁴² *Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes in ihrer geschichtlichen Entwicklung. II: Das Dogma des Mittelalters*, Tübingen 1842, 634-61.

¹⁰⁴³ *Discusión* 1971, 544. La asimilación del Dios medieval al genio maléfico cartesiano se remonta a los *Studien zur Metaphysik und Erkenntnislehre Wilhelms von Ockam*, Berlin/Leipzig 1927, 57, de Erich HOCHSTETTER.

(Gen. 2, 15). No sólo la Reforma, sino el cristianismo en general tiene una consideración distinta de la técnica de la que Blumenberg le atribuye.

Este último punto está en relación con otra de las críticas a Blumenberg, aquella a su noción de parusía cristiana, pieza clave para Blumenberg de la identificación de un espíritu gnóstico en el cristianismo. Para WILCKENS¹⁰⁴⁴ (1989), la escatología cristiana no supone, desde el principio (PANNENBERG¹⁰⁴⁵) –y no como consecuencia de un proceso de “mundanización”–, una separación tan drástica entre este mundo y el otro, que precise de su destrucción: sólo miedo, y nada de esperanza (*LdN* 540). La escatología cristiana no cree que este mundo sea malo, sino que más bien lo considera como la construcción de un Reino de Dios que se desvelará completamente al fin de los tiempos: los “nuevos cielos y la nueva tierra” del *Apocalipsis* serán como los hayamos hecho ahora. Si atendemos a que esa realización del Reino se realiza, propiamente, por medio del amor al prójimo, que es esencialmente constructor de mundo –en la medida en que constituye sociedad–, entonces la interpretación según la cual lo propio del cristianismo es la escatología de algunas sectas judaicas, se revela una interpretación un tanto artificiosa (cf OEING 1968/9), que habría que rastrear hasta BULLTMANN y, antes, hasta LÖWITH.

2) Respecto a lo segundo –que el Dios auténticamente cristiano sea el Dios nominalista–, para TAUBES, el Dios de Blumenberg es unilateral, obtenido a partir de la absolutización del relato de la Creación del *Génesis*, que muestra un Dios todopoderoso, con el que no se puede hablar; Blumenberg “eleva la omnipotencia divina a un principio absoluto, de modo que el hombre sólo puede afirmarse en la negación de este Dios todopoderoso”¹⁰⁴⁶. Lo mismo le objeta PANNENBERG¹⁰⁴⁷. Para HÜBENER, Blumenberg presenta un cristianismo “de unas exigencias desproporcionadas”; sin embargo, en la gente de la época no pueden registrarse las reacciones que hubieran sido las adecuadas: no hubo esa *Selbstbehauptung* contra el cristianismo (1983b: 69; NELSON¹⁰⁴⁸), de igual modo que DESCARTES no puede interpretarse como una liberación de Dios (OEING 1968/9: 435).

Según GOLDSTEIN, Blumenberg tiene una idea preconcebida de Dios, al que ha asignado un papel definido en el drama de la historia cuya clave es lo que él llamó su teología (1996: 221). Esta “dramaturgia de la razón” es el esquema “en el que sólo tiene que acomodo-

¹⁰⁴⁴ De él dice Blumenberg que fue “uno de los más agudos y perspicaces críticos de mi *Legitimität der Neuzeit*” (*Mp* 32).

¹⁰⁴⁵ *Discusión* 1971, 574. Lo mismo le critican JAUSS (566) y OEING.

¹⁰⁴⁶ *Discusión* 1971, 539.

¹⁰⁴⁷ *Discusión* 1971, 545.

¹⁰⁴⁸ *Der Ursprung der Moderne. Vergleichende Studien zum Zivilisationsprozess*, Frankfurt/M. 1977

darse el material histórico de la historia de la teología. El Dios absoluto sería el resultado de una lógica teológica, que representa hasta su agotamiento un drama antropológico inmanente entre la razón y su idea de Dios” (1998: 297).

Quizás la causa pudiera registrarse en una animadversión personal a Dios por parte de Blumenberg, motivada, adivino, por el tema omnipresente en su planteamiento, el mal en el mundo: “¿Es, en definitiva, la pregunta por la realidad del amor de Dios, por su fiabilidad sin límites, la que Blumenberg quería plantear realmente, y que es el motor oculto y decisivo de toda su crítica?” (WILCKENS 1989). Ya otros autores, como LÖWITH y GADAMER, habían detectado un “interés apologético” en la defensa de la Modernidad de *Die Legitimität*, como si se tratara de la justificación de una posición vital. Esta interpretación podría tacharse de psicologista, si no fuera porque ésta ha sido también una de las objeciones hechas al método histórico de Blumenberg. Para OEING, se parece mucho al modo de trabajar del psicoanálisis, que busca intereses ocultos tras las acciones; en el fondo, Blumenberg tendría a su vez el interés oculto de acabar con la teología (OEING 1968/9: 437)¹⁰⁴⁹. Esta idea se refuerza con la impresión de que Blumenberg parece trabajar –a pesar de su definición de “época” como interrelación de las acciones y circunstancias de muchos sujetos– con “sujetos globales” que realizan la historia (OEING 1968/9: 437).

b) Otra de las críticas que se le hacen a su método histórico es que reduce enormemente la riqueza de factores que confluyen en cada época y en el cambio histórico. Tanto PANNENBERG (1973: 78-9) como HÜBENER le critican que no se puede hacer derivar la complejísima teología medieval de que era sólo la superación de la gnosis (1983b: 71). Desde la izquierda, BROCKMEIER le reprocha su “inmanentismo”, es decir, no haber tenido en cuenta los factores sociales (1977: 71), y OEING que se quedaría en un plano un poco abstracto (1968/9: 435-8), que no contempla los factores sociales, económicos, eclesiásticos, jurídicos (KAISER 1973: 78-9). Aunque, como dice Blumenberg, el cambio sólo puede acontecer cuando “los pensamientos pensados dejan de ser los pensamientos imposibles”, es decir, cuando se abre el espacio de la recepción, lo cierto es que quizás los artefactos culturales representan un papel más activo en este cambio.

4. En relación con la supuesta idea preconcebida de Blumenberg respecto del curso de la historia, que culminaría en la Modernidad como época donde se da una comprensión

¹⁰⁴⁹ Su misma tesis de que el hilo lógico de la historia no se puede documentar, parece similar a la manera de argumentar de FREUD de que no hay pruebas de sus principales construcciones conceptuales: mito de Edipo, de la horda originaria, etc. (*dG* 763; *BiG* 26).

“definitiva” –la suya– de la existencia, hay que preguntarse si su metaforología no podría entenderse como una reedición de la filosofía de la historia ilustrada y, por tanto, si no adolecería de la atemporalidad que criticaba en la *Seinsgeschichte* de HEIDEGGER.

a) A esto hay que responder que, aunque efectivamente su propia filosofía constituye la solución “definitiva” a la cuestión de la existencia, Blumenberg parece considerar la posibilidad de un “olvido” de este logro; como sabemos, el olvido –la pérdida irremediable de posibilidades– es preciso para que haya historicidad. Así, habla de que pudiera ocurrir que la conciencia histórica perdiera “su función interpretativa de la comprensión del ser contemporánea” (oD 104). La eventualidad de un tal olvido indica que el curso *real* de los acontecimientos históricos no coincide con su curso *lógico*, es decir, que el pensamiento no puede domeñar la realidad, lo cual es propio de una consideración no teórica de la existencia; por el contrario, hemos visto que una posición atemporal ante la realidad pasa por la fundamentación de lo real en el entendimiento.

b) Otro aspecto de una posible atemporalidad de la metaforología de Blumenberg es su concepto de *memoria*. En la medida en que busca recordarlo todo, ¿qué la diferenciaría de una “anámnesis platónica finitizada” (CARCCIA 1999: 329 y ss)¹⁰⁵⁰? Según me parece, la concepción de la metaforología como naufragio y teoría resuelve esta aparente contradicción: Blumenberg no concibe la metaforología como la resolución final de toda la historia de la cultura en una especie de memoria divina, sino que ella misma está sujeta al juego de recuerdo y olvido que constituye la historia. En este sentido, dice Blumenberg que “la Historia no tiene retorno” (WW 73). Como dice hablando de la “retención intersubjetiva” del tiempo de HUSSERL, en la que basa su noción de memoria, “nadie acaba sin embargo de creer en el consuelo platónico, de que nada de lo que se ha pensado puede perderse del todo o ni siquiera malograrse” (LW 363). La metaforología ha de controlar la economía del recuerdo y del olvido, dijimos, “pero, ¿es capaz de hacerlo?” (EmS 99), se pregunta Blumenberg con escepticismo. La deuda que el metaforólogo debe saldar con aquello que ha servido a la comprensión de sí de sus antecesores, es impagable, porque “el tiempo de que disponen los vivos no alcanza a satisfacer la exigencia de los viejos libros de ser leídos” (Lich 17¹⁰⁵¹). Los museos son un intento de pagar esa deuda, pero del todo desacertado (EmS 155¹⁰⁵²), por-

¹⁰⁵⁰ Dice TURNER, por ejemplo, que la doctrina de la variación metaforológica de Blumenberg es una teoría de la historia muy cercana a la música. Pero hay que decir que en la música no hay irreversibilidad, cualquier punto posee todas sus posibilidades (1993: 73), lo cual significa atemporalidad.

¹⁰⁵¹ “Das Ungelesene”.

¹⁰⁵² “Un futuro – *Traspasar umbrales, detrás de los que se encuentra lo decisivo*”.

que en ellos no hay una apropiación en el presente de aquellas posibilidades, sino que están muertas.

c) Un tercer punto de vista sobre esta cuestión, es la de la atemporalidad de la historia blumenberguiana en base a una posible continuidad de contenidos, de constantes antropológicas, tal y como le han objetado algunos autores. Dice CARCCIA que la atemporalidad de la historia en Blumenberg se debe a la presencia de una suerte de “naturaleza” humana constante a través de la historia (1999: 333), que sería lo que presta inteligibilidad a la historia, y permite filosofar sobre ella. HRACHOVEC aborda la cuestión desde el punto de vista del imperativo ético de no dejar que “lo humano” perezca (1994: 62). Sin embargo, ya hemos visto en su momento que inteligibilidad histórica no implica eternidad de la “esencia” humana –de los contenidos–, sino más bien la constancia del marco formal del estar-en-la-pregunta y responder. Que el *a priori* de la movilidad ontológica –de la oscilación entre *Inständigkeit* y *Gegenständigkeit*– se haya descubierto en una determinada época histórica, no quiere decir nada en contra de que sea la estructura constitutiva de la existencia, como muestra su rastro en las épocas pretéritas.

5. Para terminar estas conclusiones, quiero hacer referencia a un punto importante en el sistema de Blumenberg: su crítica al ser-para-la-muerte de HEIDEGGER. Esta cuestión es de una gran relevancia, porque determina qué entiende Blumenberg por *escepticismo* moderno, y señala, en su distanciamiento de HEIDEGGER, cuál es su aportación filosófica.

El escepticismo ontológico es la falta de control sobre las condiciones de la existencia, manifestada en la desproporción entre tiempo de la vida y tiempo del mundo: es decir, en que el Dasein quiere ser eterno (deseo de infinitud), pero el mundo acaba antes con él (realidad de la finitud). Del lado del primer miembro cae toda la “ilusión” que el hombre pone en acompañar los dos tiempos, el mundo cultural; la inserción de este ámbito en la reflexión ontológica es lo que Blumenberg añade a HEIDEGGER. Para ello, Blumenberg ha de criticar –entre otras, como hemos visto– la noción heideggeriana de ser-para-la-muerte, ya que ésta significa el acompañamiento de los dos tiempos desde el lado del ser y no del hombre; es decir, una posición “cosmista”, que oculta el conflicto entre tiempo de la vida y tiempo del mundo y que, por tanto, no precisa de la acción interventora del hombre y de sus artefactos.

A mi modo de ver, la crítica de Blumenberg a HEIDEGGER es fundamentalmente correcta. Es cierto que en HEIDEGGER hay numerosas afirmaciones en contra de que la ontología

haya de ser conocimiento de la totalidad de la existencia y de lo que hay¹⁰⁵³, es decir, control de las condiciones de la propia existencia¹⁰⁵⁴. Sin embargo, la posición de HEIDEGGER se revela “cosmista” cuando afirma que la experiencia de contacto con el ser –la angustia ante la muerte– conlleva la *autenticidad* de la existencia, así como la apertura a la realidad venía a significar, en Grecia, la felicidad. En este contexto es donde hay que ver sus afirmaciones de que la muerte es la posibilidad más propia de la vida humana, y que la muerte constituye el *horizonte* en que la vida se muestra como *totalidad finita*.

Para Blumenberg, por el contrario, la muerte es algo ajeno a la vida humana. El horizonte de la vida no es la muerte, sino, a mi modo de ver, la comprensión de sí. Al Dasein le acontece que *le* mueren. Por eso, la vida está siempre abierta, porque siempre hubiera cabido, tras mi muerte, *otra* reelaboración de la comprensión de sí¹⁰⁵⁵: sería una *no-totalidad potencialmente infinita*. ¿Qué es lo que diferencia entonces el tiempo de la vida del tiempo del mundo, si en ambos está presente la tendencia a durar indefinidamente? Lo que añade la muerte a la existencia, lo que hace *significativos* los acontecimientos para Blumenberg, según creo, es la *urgencia*: por una parte, la visión de la fugacidad de las cosas mundanas, que llama al Dasein a hacerse cargo de ellas aquí y ahora, antes de que desaparezcan; y, por otra, el conocimiento objetivo –logrado en el trato con las cosas del mundo– de que, como parte de ese mundo, yo también soy fugaz, lo cual hace me impulsa a hacerme cargo de la mayor “cantidad” de mundo antes de desaparecer yo.

También para HEIDEGGER el Dasein percibe la muerte en el trasiego significativo en el mundo, pero de ahí no se puede deducir que sea un *a priori* de la conciencia. Esta conclusión errónea se debe al intento de HEIDEGGER de apartarse de la noción husserliana de conciencia, que entiende como corriente temporal infinita de vivencias. Lo que no percibió HEI-

¹⁰⁵³ Por ejemplo: “La filosofía sólo tiene sentido como hacer humano. *Su verdad es esencialmente la del Dasein humano*. La verdad del filosofar está enraizada en el destino del Dasein. Pero éste acontece en la libertad. Posibilidad, cambio y situación son oscuros. Está ante posibilidades que no prevé. Está sometido a un cambio que no conoce. Se mueve constantemente en una situación de la que no es dueño. Todo esto, que pertenece a la existencia del Dasein, pertenece también a la filosofía” (*Gesammelte Ausgabe* 29/30, 28).

¹⁰⁵⁴ Aunque HEIDEGGER habla de la *Durchsichtigkeit* como una visión originaria y global sobre el conjunto de la existencia (*Sein und Zeit*, ed. de Max Niemeyer, Halle ⁵1941, §31, 146), y TAMINIAUX la interpreta (*La fille de Thrace et le penseur professionnel*, Paris 1992, 92) como “una suerte de visión intuitiva que seguiría el ritmo del poder ser de la existencia reflejándolo fielmente, sin posibilidad, por tanto, de equívoco” (RODRÍGUEZ 2000: 60), para RODRÍGUEZ HEIDEGGER estaría hablando de que la comprensión que de sí misma ofrece la existencia es inmediata, pero no evidente en el sentido de manifestar sin más la “cosa misma”, la existencia tal cual es. La *transparencia* “es más bien matriz de posibilidades de comprensión, no directamente visión pura” (RODRÍGUEZ 2000: 62). Cuando Blumenberg afirma que la condición de una antropología fenomenológica es la “opacidad (*Undurchsichtigkeit*)”, se está posicionando contra HEIDEGGER –hay antropología cuando el hombre no tiene las riendas de su existencia–, tal y como lo entiende TAMINIAUX. Sin embargo, esto no significa que su crítica a HEIDEGGER sea desacertada, como estamos viendo.

DEGGER es que el rechazo de la actitud teórica ante la historicidad de la existencia no exigía la “finitización” de la conciencia, sino más bien la presentación de la historicidad como el conflicto entre el deseo de persistencia de la conciencia husserliana, y la realidad de un cuerpo humano que, sujeto a las leyes físicas como todos, ha de agostarse. Y no podía percibirlo porque, para Blumenberg, en realidad no quiso pensar a fondo la historicidad, sino que siguió sujeto a un esquema “cosmista”, perdiendo con ello la dimensión corporal de la existencia humana.

Pienso que una de las cosas más atractivas de los análisis de Blumenberg, es esta defensa numantina del deseo humano de vivir para siempre, y la representación de la tragedia que significa no poder hacerlo. Sin embargo, me parece que Blumenberg, a su vez, no ha pensado a fondo esta intuición suya, y que su posición está más cerca de la heideggeriana de lo que le gustaría admitir. Lo que quiero decir es que Blumenberg sigue otorgándole la primacía a la muerte a la hora de entender la existencia, en el sentido de que las cosas son significativas porque morimos.

Creo que esto se muestra en la afirmación de Blumenberg –compartida por muchísimos autores– de que una vida eterna nos *aburriría*: “Si todo durara eternamente, cada momento sería indiferente respecto al siguiente. ¿Para qué agotar hoy lo que puede volver continuamente? La vida no puede durar eternamente si algo ha de procurarle satisfacción?” (*GIF* 21). Sin embargo, esta comprensión de la temporalidad de la vida humana es muy similar a la del tiempo del mundo, tal y como es constituido por su comprensión científica. En mi opinión, el *kayrós* no es tal porque ronde la muerte, sino que, si la vida humana quiere durar para siempre, su trato con el mundo ha de tener en sí mismo su significatividad; lo que añade la muerte es la tragedia, pero no la significatividad.

Lo que hace que las cosas se le presenten al Dasein como posibilidades, lo que “da vida” a la vida no puede ser la muerte; ésta sólo puede, en todo caso, agudizar una finitud que las cosas tienen ya en sí mismas: aunque viviera diez mil años, aquella oportunidad que dejé escapar ya no volverá, porque el tiempo de las cosas vitales no es el de la repetición del experimento. El *kayrós* de las cosas se fundamenta, antes que en la muerte, en la *novedad*

¹⁰⁵⁵ Por eso dice Blumenberg que HEIDEGGER abandona el instrumento de la libre variación de HUSSERL cuando habla de la *Sorge* (*ZdS* 324 y ss.).

que representa siempre el trato con el tú –un acceso a la historicidad que, sabemos, ya había señalado Blumenberg–, que es libre¹⁰⁵⁶.

Aquí se plantea, desde otro punto de vista, la cuestión del “quietismo” que Blumenberg atribuía al cristianismo: como el cristiano no tiene verdadera conciencia de la muerte –pues cree en la inmortalidad–, no se vuelca en el trato urgente con el mundo. Y, sin embargo, desde el punto de vista que acabo de enunciar, el amor al prójimo exigiría del cristiano –en su caso ideal– no dejar pasar ninguna oportunidad de construir el bien en el mundo, por la misma exigencia que emana del otro¹⁰⁵⁷.

Volviendo al conflicto planteado por Blumenberg entre los dos tiempos, quería referirme, por último, a un par de cuestiones. En primer lugar, nada más seductor en la obra de Blumenberg que su comprensión de la dialéctica entre saber vital y razón absolutista, que merecería un análisis más detallado del que aquí hemos mostrado; sobre todo, desde el punto de vista de si es posible mantener, en la vida humana, la tensión entre lo que es verdad –la indiferencia de la realidad hacia el hombre– y lo que tiene sentido –la confianza reconstruida en esa realidad–: ¿no trata el hombre, al final, de tener una visión unitaria de lo real?

En segundo lugar, cabe preguntarse si la indiferencia de la realidad hacia el hombre, que Blumenberg ve en el modelo científico del universo, tiene la validez absoluta que Blumenberg le supone. Algunos autores han criticado las concepciones científicas de Blumenberg como obsoletas (KOERNER 1993: 7). En concreto, la ciencia contemporánea parece estar abandonando el mecanicismo y volviendo a una visión teleológica del universo¹⁰⁵⁸; y disciplinas como la naturopatía y la homeopatía, apuntan a una visión del hombre integrada en una naturaleza con características “cosmistas”, frente a la que posee la medicina moder-

¹⁰⁵⁶ Esta postura puedo imaginarla sostenida por Blumenberg, porque, si dijimos que el acto sexual era lo más “divertido”, y en él se da un encuentro verdadero entre dos subjetividades, entonces el *kayrós* es interno al encuentro, y no depende de que la muerte esté planeando.

¹⁰⁵⁷ Se puede objetar a este planteamiento la *meditatio mortis* cristiana, pero, en mi opinión, ésta sólo pondría de relieve que la posesión de los bienes de esta tierra no pueden satisfacer las ansias humanas de infinitud, lo cual confirmaría nuestra tesis: lo que queremos es vivir para siempre en un mundo que satisfaga nuestros deseos, por completo y de un modo siempre nuevo – recordemos que el Cielo cristiano es el encuentro con una Persona–: no haría falta que hubiera muerte para no aburrirnos. Creo que TOLKIEN ha plasmado en sus elfos todo lo que venimos diciendo. Estos personajes viven para siempre –a no ser que los maten o se cansen del mundo, y entonces pasan a las “estancias de Mandos”– y su vida no por ello está ausente de significatividad, porque están en contacto con el bien y la belleza, lo cual se manifiesta en los artefactos maravillosos que construyen (lo interesante es que Tolkien los define sobre todo, precisamente, por su afán constructor); unas palabras entre dos de los personajes, que los lectores de *El Señor de los Anillos* recordarán, lo muestran maravillosamente: “«¿Son capas mágicas?», preguntó Pippin, mirándolas maravillado. «No sé a qué te refieres con ello», respondió el jefe de los elfos. «Tienen el color y la belleza de todas las cosas que amamos bajo el crepúsculo de Lórien; porque ponemos, en todo aquello que hacemos, el pensamiento de todo lo que amamos»”.

¹⁰⁵⁸ Véase para ello, por ejemplo, los trabajos de M. ARTIGAS, *Filosofía de la naturaleza y Filosofía de la ciencia*.

na, nacida en el contexto de la visión moderna del mundo y, más en concreto, del dualismo cartesiano.

En conclusión, la obra de Blumenberg me parece una apuesta sólida por una comprensión de la Modernidad que es capaz de abarcar y hacer inteligibles la enormidad de datos, corrientes, ideas, etc., que componen la historia de la época moderna y, más aún, de la cultura occidental. Al mismo tiempo, representa un desafío considerable para aquel que quiera continuar la reflexión ontológica más allá de la respuesta filosófica de Blumenberg, considerada por él "definitiva".

ÍNDICE DE SIGLAS

- (AA) Augustins Anteil an der Geschichte des Begriffs der theoretischen Neugierde, 1961.
(AAR) Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik, 1981.
(AM) *Arbeit am Mythos*, 1979.
(Aus) Ausblick auf eine Theorie der Unbegrifflichkeit, 1979.
(aV) Der absolute Vater, 1952/53.
(BaM) Beobachtungen an Metaphern, 1971.
(Bed) Die Bedeutung der Philosophie für unsere Zukunft, 1961.
(BiG) *Begriffe in Geschichten*, 1998.
(BPU) *Beiträge zum Problem der Ursprünglichkeit der mittelalterlich-scholastischen Ontologie*, 1947.
(CC) «Contemplator Caeli», 1966.
(CuV) *Curiositas und veritas*. Zur Ideengeschichte von Augustin, *Confessiones* X 35, 1959.
(Db) "Participación en la discusión", 1968.
(dem) Pierre Lecomte du Noüy: Die Entwicklung zum Menschen als gelstig-sittlichem Wesen, 1954.
(dG) *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, 1981.
(dS) *Die Sorge geht über den Fluß*, 1987.
(dVA) Die Vorbereitung der Aufklärung als Rechtfertigung der theoretischen Neugierde, 1967.
(E) Einleitung, 1981.
(EC) Ernst Cassirers gedenkend bei der Entgegennahme des Kuno-Fischer Preises der Universität Heidelberg 1974.
(eF) Die erste Frage an den Menschen. All der biologische Reichtum des Lebens verlangt eine Ökonomie seiner Erklärung, 2001.
(El) Eschatologische Ironie. Über die Romane Evelyn Waugh's, 1953/54.
(EmS) *Ein mögliches Selbstverständnis. Aus dem Nachlaß*, 1997.
(Eng) Die Weltzeit erfassen. Trilogie von Engeln, 1996.
(Epi) Epigonenwallfahrt, 1990.
(EuR) Epochenschwelle und Rezeption, 1958.
(eV) Die essentielle Vieldeutigkeit des ästhetischen Gegenstandes, 1966.
(Fb) Fragebogen, 1982.
(FuO) Das Fernrohr und die Ohnmacht der Wahrheit: introducción a *Galileo Galilei: Sidereus Nuncius (Nachricht von neuen Sternen)*, 1965.
(GA) Glossen zu Anekdoten, 1983.
(GL) Geld oder Leben. Eine metaphorologische Studie zur Konsistenz der Philosophie Georg Simmels, 1976.
(GIF) *Gerade noch Klassiker. Glossen zu Fontane*, 1998.
(Gö) Götterleere und Gottesbedarf. Ein Konstrukt, 1993.
(GzB) *Goethe zum Beispiel*, 1999.
(H) *Höhlenausgänge*, 1989.
(HD) Helmo Dolch: Kausalität im Verständnis des Theologen und der Begründer neuzeitlicher Physik. Besinnung auf die historischen Grundlegungen zum Zwecke einer sachgemäßen Besprechung moderner Kausalitätsprobleme, 1955.
(Ind) Individuation und Individualität, 1959.
(Jh) Jahrhundertgestalt, 1995.
(K) Kontingenzt, 1959.
(KdV) Introducción a *Nicolaus von Cues: Die Kunst der Vermutung. Auswahl aus den Schriften*, 1957.
(KF) Kant und die Frage nach dem »gnädigen Gott«, 1954.
(kK) Die kopernikanische Konsequenz für den Zeitbegriff, 1972.
(KPV) Kopernikus und das Pathos der Vernunft. Das Denken der Neuzeit im Zeichen der kopernikanischen Wende, 1973.
(KSN) Kopernikus im Selbstverständnis der Neuzeit, 1965.
(KuR) Kritik und Rezeption antiker Philosophie in der Patristik. Strukturanalysen zu einer Morphologie der Tradition, 1959.
(KuS) Kosmos und System. Aus der Genesis der kopernikanischen Welt, 1957.
(kUW) Der kopernikanische Umsturz und die Weltstellung des Menschen. Eine Studie zum Zusammenhang von Naturwissenschaft und Geistesgeschichte, 1955.
(kW) Die kopernikanische Wende, 1965.
(LaM) Licht als Metapher der Wahrheit. Im Vorfeld der philosophischen Begriffsbildung, 1957.
(Ib) Letzte Bücher, 1997.
(LdN) *Die Legitimität der Neuzeit*, 1988.

- (LdT) *Das Lachen der Thrakerin. Eine Urgeschichte der Theorie*, 1987.
- (Leg) *Die Lesbarkeit der Welt*, 1981.
- (Lich) Lichtenbergs Paradox, 1992.
- (Lin) On a Lineage of the Idea of Progress, 1974.
- (Löw) *Löwen*, 2001.
- (Lt) *Lebensthemen. Aus dem Nachlaß*, 1998.
- (LT) Lebenswelt und Technisierung unter Aspekten der Phänomenologie, 1981.
- (LW) *Lebenszeit und Weltzeit*, 1986.
- (Marg) Marginalien zur theologischen Logik Rudolf Bultmanns, 1954/55.
- (MgK) Melanchthons Einspruch gegen Kopernikus. Zur Geschichte der Dissoziation von Theologie und Naturwissenschaft, 1960.
- (Mp) *Matthäuspasion*, 1988.
- (Mw) *Menschwerdungen*, 1983.
- (Na) »Nachdenklichkeit«, 1980.
- (NdN) »Nachahmung der Natur«. Zur Vorgeschichte der Idee des schöpferischen Menschen, 1981.
- (Nruf) Nachruf auf Erich Rothacker. 1966.
- (nU) Das nachgeholte Urerlebnis. Bemerkungen über Jacob Burckhardt zwischen Antike und Renaissance, 1997.
- (NuT) Das Verhältnis von Natur und Technik als philosophisches Problem, 1951.
- (NuW) Neugierde und Wissenstrieb. Supplemente zu "Curiositas", 1970.
- (nZ) Was tut der Geist über den Wassern? Zum Thema einer neuen Zürcher Bibel, 1987.
- (oD) *Die ontologische Distanz. Eine Untersuchung über die Krisis der Phänomenologie Husserls*. 1950.
- (OP) Optimismus und Pessimismus. II. Philosophisch, 1960.
- (OuS) Ordnungsschwund und Selbstbehauptung. Über Weltverstehen und Weltverhalten im Werden der technischen Epoche, 1960.
- (Pa) Parallelaktion einer Begriffsbildung. Husserl, Hoffmannstahl und die Lebenswelt, 1987.
- (PdM) Die Peripetie des Mannes. Über das Werk Ernest Hemingways, 1955-56.
- (Pg) Paradigma, grammatisch, 1981.
- (phE) Ist eine philosophische Ethik gegenwärtig möglich?, 1953.
- (phR) Im philosophischen Roman wird nicht philosophiert. Über Melchior Vischers Miniaturroman »Der Hase«, 1988.
- (phU) Philosophischer Ursprung und philosophische Kritik des Begriffs der wissenschaftlichen Methode, 1952.
- (PM) *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, 1960.
- (PVA) Sokrates und das «objet ambigu». Paul Valéry's Auseinandersetzung mit der Tradition der Ontologie des ästhetischen Gegenstandes, 1964.
- (Räp) Repräsentant mit Sinn fürs Mythische. Texte aus dem Nachlaß: Thomas Mann in seinen Tagebüchern, 1998.
- (Rel) Religionsgespräche, 1986.
- (RS) Das Recht des Scheins in den menschlichen Ordnungen bei Pascal, 1947.
- (Ru) Rudolf Bultmann, «Geschichte und Eschatologie», 1959.
- (Säk) "Säkularisation". Kritik einer Kategorie historischer Illegitimität, 1962.
- (SB) Selbsterhaltung und Beharrung. Zur Konstitution der neuzeitlichen Rationalität, 1970.
- (SdP) Der Sturz des Protophilosophen. Zur Komik der reinen Theorie - anhand einer Rezeptionsgeschichte der Thales-Anekdote, 1976.
- (SP) Sprachsituation und inmanente Poetik, 1981, 137-56.
- (sT) Sollte der Teufel erlöst werden? Kapitel einer Dämonologie, 1989.
- (SuT) Säkularisationsthese und Toposforschung: zur Substantialisierung der Geschichte.
- (Sv) Der Sinnlosigkeitsverdacht, 1981.
- (sW) Die sprachliche Wirklichkeit der Philosophie, 1946/47.
- (SZ) *Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigma einer Daseinsmetapher*, 1979.
- (Sz) Substanz, 1962.
- (TheL) The Life-World and the Concept of Reality, 1972.
- (TI) Transzendenz und Immanenz, 1962.
- (Tlg) Teleologie, 1962.
- (TuW) Technik und Wahrheit, 1953.
- (UeK) Das Universum eines Ketzers: introducción a *Giordano Bruno: Das Aschermittwochsmahl*, 1969.
- (UgQ) Unernst als geschichtliche Qualität, 1976.
- (Unb) Unbekanntes von Aesop. Aus neuen Fabelfunden, 1985.
- (Urs) Die »Urstiftung«. Über den Unwillen, Autor von Vergänglichem zu sein, 1984.
- (URW) Über den Rand der Wirklichkeit hinaus. Drei Kurzesays, 1983.
- (VdN) Die Vorbereitung der Neuzeit, 1962.
- (Vors) Vorstoss ins ewige Schweigen. Ein Jahrhundert nach der Ausfahrt der »Fram«, 1993.
- (VPh) *Die Verführbarkeit des Philosophen*, 2000.

(VS) *Die Vollzähligkeit der Sterne*, 1997.
(VWb) *Vorbemerkungen zum Wirklichkeitsbegriff*, 1974.
(WbM) *Wirklichkeitsbegriff und Möglichkeit des Romans*, 1964.
(WbS) *Wirklichkeitsbegriff und Staatstheorie*, 1968.
(WbW) *Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos*, 1971.
(Wg) »Wie geht's, sagte ein Blinder zu einem Lahmen. Wie Sie sehen, antwortete der Lahme«, 1992.
(Ws) *Wer sollte vom Lachen der Magd betroffen sein? Eine Duplik*, 1976.
(WuL) *Wolf und Lamm und mehr als ein Ende*, 1989.
(WW) *Weltbilder und Weltmodelle*, 1961.
(ZdS) *Zu den Sachen und zurück*, 2003.

BIBLIOGRAFÍA

Las *siglas* entre paréntesis corresponden al modo como aparece citada la obra de Blumenberg en el texto. El criterio de *ordenación* para las obras de Blumenberg es cronológico. La primera obra que aparece reseñada es la versión que he leído. La mayoría están en el idioma original, pero también he utilizado ediciones en otros idiomas cuando no disponía del texto en alemán.

Las que no aparecen introducidas por la abreviatura no han sido citadas en el texto, aunque hayan sido leídas.

Respecto a la bibliografía secundaria, he señalado con **negrita** los trabajos que me parecen más básicos para entender el pensamiento de Blumenberg.

Obras de Hans Blumenberg

1946/47

(sW) Die sprachliche Wirklichkeit der Philosophie, *Hamburger Akademische Rundschau* 1 (1946/47) 10, 428-31.

1947

(BPU) *Beiträge zum Problem der Ursprünglichkeit der mittelalterlich-scholastischen Ontologie*. - Kiel, 1947, 107 páginas. [Disertación inédita]

(RS) Das Recht des Scheins in den menschlichen Ordnungen bei Pascal, en: *Philosophisches Jahrbuch* 57 (1947), 413-30.

Traducción:

- Le Droit de l'Apparence dans les Ordres humains selon Pascai, en: *Droits. Revue française de Theorie juridique* (1994) 20, 167-82.

1950

(oD) *Die ontologische Distanz. Eine Untersuchung über die Krisis der Phänomenologie Husserls*. - Kiel, 1950, 220 páginas. [Tesis de habilitación inédita]

1951

(NuT) Das Verhältnis von Natur und Technik als philosophisches Problem, en: *Studium Generale* 4 (1951) 8, 461-67.

1952

(phU) Philosophischer Ursprung und philosophische Kritik des Begriffs der wissenschaftlichen Methode, en: *Studium Generale* 5 (1952) 3, 133-142.

1952/53

(aV) Der absolute Vater, en: *Hochland* 45 (1952/53), 282-284.

1953

(phE) Ist eine philosophische Ethik gegenwärtig möglich?, en: *Studium Generale* 6 (1953) 3, 174-84.

1953/54

(TuW) Technik und Wahrheit, *Actes du XI^{me} Congrès International de Philosophie* (Bruxelles, 20-26 août 1953), Vol. 1.f: *Épistémologie*, Amsterdam/Louvain 1953, 113-20.

(EI) Eschatologische Ironie. Über die Romane Evelyn Waugh's, en: *Hochland* 46 (1953/54), 241-51. Publicado de nuevo en: Karlhelz Schmidhüs (ed.): *Lob der Schöpfung und Ärgernis der Zeit. Moderne christliche Dichtung in Kritik und Deutung*. - Freiburg: Herder, 1959, 159-70 (Herder-Bücherei; 45).

1954

(KF) Kant und die Frage nach dem »gnädigen Gott«, en: *Studium Generale* 7 (1954) 9, 554-570.

(dem) Pierre Lecomte du Noüy: Die Entwicklung zum Menschen als gelstig-sittlichem Wesen, en: *Deutsche Universitätszeitung* 9 (1954) 21, 19 [Recensión]

1954/55

(Marg) Marginalien zur theologischen Logik Rudolf Bultmanns, en: *Philosophische Rundschau* 2 (1954/55) 3/4, 121-140. [Recensión de "Theologie des Neuen Testaments"; "Das Evangelium des Johannes"].

(kUW) Der kopernikanische Umsturz und die Weltstellung des Menschen. Eine Studie zum Zusammenhang von Naturwissenschaft und Geistesgeschichte, en: *Studium Generale* 8 (1955) 10, 637-648.

(HD) Helmo Dolch: Kausalität im Verständnis des Theologen und der Begründer neuzeitlicher Physik. Besinnung auf die historischen Grundlegungen zum Zwecke einer sachgemäßen Besprechung moderner Kausalitätsprobleme, en: *Philosophische Rundschau* 3 (1955) 3/4, 198-208. [Recensión]

1955/56

(PdM) Die Peripetie des Mannes. Über das Werk Ernest Hemingways, en: *Hochland* 48 (1955-56), 220-33.

1956/57

Rose und Feuer. Lyrik, Kritik und Drama T.S. Eliots, en: *Hochland* 49 (1956/57), 109-26.

1957

(KuS) Kosmos und System. Aus der Genesis der kopernikanischen Welt, en: *Studium Generale* 10 (1957) 2, 61-80.

(NN) »Nachahmung der Natur«. Zur Vorgeschichte der Idee des schöpferischen Menschen, en: *Studium Generale* 10 (1957) 5, 266-83. De nuevo publicado en *NdN*, 55-103.

(LaM) Licht als Metapher der Wahrheit. Im Vorfeld der philosophischen Begriffsbildung, en: *Studium Generale* 10 (1957) 7, 432-47.

Traducción:

- Light as a Metaphor for Truth. At the Preliminary Stage of Philosophical Concept Formation, en: David Michael Levin (ed.): *Modernity and the Hegemony of Vision*. - Berkeley: University of California Press, 1993, 30-62.

(KdV) Introducción a *Nicolaus von Cues: Die Kunst der Vermutung. Auswahl aus den Schriften*. Edición de Hans Blumenberg. - Bremen: Schünemann, 1957 (Sammlung Dieterich; 128). Introducción: páginas 7-69.

Autonomie und Theonomie, en: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* 1. - Tübingen: Mohr Siebeck, 31957, 788-792.

1957/58

Mythos und Ethos Amerikas im Werk William Faulkners, en: *Hochland* 50 (1957/58), 234-50.

(EuR) Epochenschwelle und Rezeption, en: *Philosophische Rundschau* 6 (1958), 94-120. [En discusión con obras de A.-J. Festugière, Hans Jonas, Carl Schneider y Martin Werner]

1959

(KuR) Kritik und Rezeption antiker Philosophie in der Patristik. Strukturanalysen zu einer Morphologie der Tradition, en: *Studium Generale* 12 (1959) 8, 485-97.

Hylemorphismus, en: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* III. - Tübingen: Mohr Siebeck, 31959, 499 y ss.

(Ind) Individuation und Individualität, en: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* III. - Tübingen: Mohr Siebeck, 31959, 720-722.

(K) Kontingenz, en: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* III. - Tübingen: Mohr Siebeck, 31959, 1793 y ss.

(Ru) Rudolf Bultmann, «Geschichte und Eschatologie», *Gnomon* 31, 1959, 163-66.

1960

- (PM) Paradigmen zu einer Metaphorologie, *Archiv für Begriffsgeschichte* 6 (1960), 7-142.
Impresión separada: Bonn: Bouvier, 1960; también en: Anselm Haverkamp (ed.): *Theorie der Metapher*. - Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983, 285-315. Esta edición resumida corresponde a la introducción y al capítulo VI-VIII (7-11; 69 [resumida]; 84-105). *Publicada de nuevo*: Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997 (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft; 1301).
Traducción:
 -Paradigmi per una metaforologia. - Bologna: il Mulino, 1969 (trad. M. Y. Serra Hansberg).
 - Paradigmas para una metaforología. – Madrid: Trotta, 2003 (trad. y estudio introductorio Jorge Pérez de Tudela Velasco).
- (MgK) Melanchthons Einspruch gegen Kopernikus. Zur Geschichte der Disoziation von Theologie und Naturwissenschaft, en: *Studium Generale* 13 (1960) 3, 174-182. Ampliación en: *kW*, 100-121. Das dritte Höhlengleichnis, en: *Filosofia* 11(1960), 705-22.
 Naturalismus. I. Naturalismus und Supranaturalismus, en: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* IV - Tübingen: Mohr Siebeck, ³1960, 1332-1336.
- (OP) Optimismus und Pessimismus. II. Philosophisch, en: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* IV. - Tübingen: Mohr Siebeck, ³1960, 1661-1664.
- 1961
- (AA) Augustins Anteil an der Geschichte des Begriffs der theoretischen Neugierde, en: *Revue des Études Augustiniennes* 7 (1961), 35 -70.
 (WW) Weltbilder und Weltmodelle, en: *Nachrichten der Gießener Hochschulgesellschaft* 30 (1961), 67-75.
 (Bed) Die Bedeutung der Philosophie für unsere Zukunft, en: *Die voraussehbare Zukunft. Europa-Gespräch 1961* (Wiener Schriften; 16) Verlag für Jugend und Volk, 1961, 127-40.
- 1962
- (OuS) Ordnungsschwund und Selbstbehauptung. Über Weltverstehen und Weltverhalten im Werden der technischen Epoche, en: Helmut Kuhn/ Franz Wiedmann (ed.): *Das Problem der Ordnung* (VI. Deutscher Kongress für Philosophie, München 1960). - Meisenheim am Glan: Hain 1962, 37-57.
 (CuV) *Curiositas* und *veritas*. Zur Ideengeschichte von Augustin, Confessiones X 35 (Vortrag auf der Third International Conference on Patristic Studies, Oxford 1959), en: Frank Leslie Cross (Ed.): *Studia Patristica* 6 (Texte und Untersuchungen zur altchristlichen Literatur; 81). Berlin: Akademie-Verlag, 1962, 294-302.
 (VdN) Die Vorbereitung der Neuzeit, en: *Philosophische Rundschau* 9 (1962) 2/3, 81-133. [En discusión con Anneliese Meier]
 (Sz) Substanz, en: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* VI. - Tübingen: Mohr Siebeck, ³1962, 456-458.
 (Tlg) Teleologie, en: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* VI. - Tübingen: Mohr Siebeck, ³1962, 674-677.
 (TI) Transzendenz und Immanenz, en: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* VI. - Tübingen: Mohr Siebeck, ³1962, 989-997.
- 1963
- Lebenswelt und Technisierung unter Aspekten der Phänomenologie, en: *Filosofia* 14 (1963), 855-84. Publicado de nuevo en: *LT* 7-54.
- 1964
- (Säk) "Säkularisation". Kritik einer Kategorie historischer Illegitimität, en: Helmut Kuhn/Franz Wiedmann (Eds.): *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt* (VII. Deutscher Kongress für Philosophie, Münster 1962). - München: Pustet, 1964, 240-265. Discusión: 333-338.
 (PVA) Sokrates und das "objet ambigu". Paul Valéry's Auseinandersetzung mit der Tradition der Ontologie des ästhetischen Gegenstandes, en: Franz Wiedmann (ed.): *EPIMELEIA. Die Sorge der Philosophie um den Menschen. Helmut Kuhn zum 65. Geburtstag*. - München: Pustet, 1964, 285-323. Publicado de nuevo en: *Internationale Zeitschrift für Philosophie* (1995) 1, 104-34.

(WbM) Wirklichkeitsbegriff und Möglichkeit des Romans, en: Hans Robert Jauss (ed.): *Nachahmung und Illusion* (Poetik und Hermeneutik, I). - München: Fink, 1964, 9-27. Participación en la discusión: 181 y ss.; 184 y ss.; 186; 192 y ss.; 195; 199 y ss.; 208 y ss.; 219 y ss.; 222 y ss.; 226 y ss.; 235; 243 y ss.; 245. Publicado de nuevo en: Bruno Hillebrand (ed.): *Zur Struktur des Romans*. - Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1978, 238-267; Klaus-Detlev Müller (ed.): *Bürgerlicher Realismus. Grundlagen und Interpretationen*. - Königsstein/Taunus: Athenäum, 1981, 39-56.

Traducción:

(TheC) The Concept of Reality and the Possibility of the Novel. En: Richard E. Amacher/Victor Lange (ed.): *New Perspectives in German Literary Criticism. A Collection of Essays*. - Princeton: Princeton University Press, 1979, 29-48 (trad. David Henry Wilson).

(KSN) Kopernikus im Selbstverständnis der Neuzeit, en: *Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz. Abhandlungen der geistes und sozialwissenschaftlichen Klasse*, Jahrgang 1964, Nr. 5, Mainz 1965, 339-368. Versión reducida en *Jahrbuch der Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz*, 1964, 174 y ss.

1965

(FuO) Das Fernrohr und die Ohnmacht der Wahrheit, 7-75: introducción a *Galileo Galilei: Sidereus Nuncius (Nachricht von neuen Sternen). Dialog über die Weltsysteme (Auswahl). Vermessung der Höhle Dantes. Marginalien zu Tasso*. Editado por Hans Blumenberg. - Frankfurt am Main: Insel, 1965 (Sammlung Insel; I). Nueva edición en Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft; 337-Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1980.

(kW) Die kopernikanische Wende. - Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1965 (Edition Suhrkamp; 138). El capítulo »Reformation und Kopernikanismus«, 100-21 es la versión ampliada de *MgK*.

«Bericht für die Kommission für Philosophie», en: *Jahrbuch der Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz*, 1965, página 163.

1966

(LdN) Die Legitimität der Neuzeit. - Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1966.

a) «Der Prozeß der theoretischen Neugierde». Nueva versión ampliada de »Die Legitimität der Neuzeit«, tercera parte. - Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973 (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft; 24).

b) «Säkularisierung und Selbstbehauptung». Nueva versión ampliada de »Die Legitimität der Neuzeit«, primera y segunda parte«. - Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974 (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft; 79).

c) «Aspekte der Epochenschwelle. Cusaner und Nolaner». Nueva versión ampliada de »Die Legitimität der Neuzeit«, cuarta parte. - Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1976 (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft; 174). *Las ediciones a) a c) aparecen recogidas en:*

Die Legitimität der Neuzeit. - Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988; - Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996 (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft; 1268).

Traducciones:

The Legitimacy of the Modern Age. - Cambridge: MIT Press, 1983 (traducido por Robert M. Wallace). El capítulo »Progress Exposed as Fate?«, 27-36, fue publicado de nuevo en: James D. Faubion (ed.): *Rethinking the Subject. An Anthology of Contemporary European Social Thought*. - Boulder: Westview, 1995, 90-97.

La legittimità dell'età moderna. - Genova: Marietti, 1992 (trad. Cesare Marelli). El capítulo «Il progresso svelato come fatalità», 36-45, (trad. Renato Cristin), había sido publicado en *Aut, Aut*, Firenze 1987, n. 222, pp. 51-59.

Sprachsituation und immanente Poetik, en: Wolfgang Iser (ed.): *Immanente Ästhetik - Ästhetische Reflexion. Lyrik als Paradigma der Moderne* (Poetik und Hermeneutik; 2). - München: Fink, 1966, 145-155. Participación en la discusión: 400 y ss.; 402; 407 y ss.; 414-416; 422 y ss.; 437-439; 447; 456 y ss.; 459; 461-463; 481-484; 492 y ss. Publicado de nuevo en *SP* 137-56.

(eV) «Die essentielle Vieldeutigkeit des ästhetischen Gegenstandes», en: Friedrich Kaulbach/Joachim Ritter (eds.): *Kritik und Metaphysik. Heinz Heimsoeth zum achtzigsten Geburtstag*, Berlin: Gruyter 1966, 174-179. Publicado de nuevo en: *Actes du Cinquième Congrès International d'Esthétique*, París.

(CC) "Contemplator Caeli", en: Dietrich Gerhardt/Wiktor Weintraub/ Hans-Jürgen zum Winkel (eds.): *Orbis Scriptus. Festschrift für Dmitrij Tschizewskij zum 70. Geburtstag*, München: Fink 1966, 113-24.

(Nruf) Nachruf auf Erich Rothacker. Gehalten am 29. April 1966 in der Öffentlichen Sitzung der Akademie der Wissenschaften und der Literatur, en: *Jahrbuch der Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz*, 1966, 70-6.

"Bericht für die Kommission für Philosophie", en: *Jahrbuch der Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz*, 1966, páginas 149-50.

1967

(dVA) Die Vorbereitung der Aufklärung als Rechtfertigung der theoretischen Neugierde, en: Hugo Friedrich/Fritz Schalk (Eds.): *Europäische Aufklärung. Herbert Dieckmann zum 60. Geburtstag*. - München: Fink, 1967, 23-45. Publicado de nuevo con el título de: *Rechtfertigungen der Neugierde als Vorbereitungen der Aufklärung*, en: Peter Pütz (Ed.): *Erforschung der deutschen Aufklärung*. - Königsstein/Taunus: Athenäum, 1980, 81-100.

"Bericht für die Kommission für Philosophie", en: *Jahrbuch der Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz*, 1967, página 125.

1968

(Db) "Participación en la discusión", en: Hans Robert Jauss (ed.): *Die nicht mehr schönen Künste. Grenzphänomene des Ästhetischen (Poetik und Hermeneutik; 3)*. - München: Fink, 1968, 535 y ss.; 540 y ss.; 546 y ss.; 553-555; 604-606; 614; 646 y ss.; 648 y ss.; 664 y ss.; 669-674; 691-693; 699 y ss.; 702.

(WbS) Wirklichkeitsbegriff und Staatstheorie, en: *Schweizer Monatshefte* 48 (1968) 2, 121-146.

"Bericht für die Kommission für Philosophie", en: *Jahrbuch der Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz*, 1968, página 134.

1969/70

(SB) "Selbsterhaltung und Beharrung. Zur Konstitution der neuzeitlichen Rationalität", en: *Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz. Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse*, Jahrgang 1969, Nr. 11, Mainz 1970, 333-383. De nuevo publicado en: Hans Ebeling (ed.): *Subjektivität und Selbsterhaltung. Beiträge zur Diagnose der Moderne*. - Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1976, 144-207. Nueva edición sin revisar: Frankfurt am Main, 1996 (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft; 1211). Resumen en: *Jahrbuch der Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz*, 1969, 169 y ss.

Traducción:

- Self-Preservation and Inertia. On the Constitution of Modern Rationality, en: *Contemporary German Philosophy* 3 (1983), 209-56.

(UeK) "Das Universum eines Ketzers": introducción a *Giordano Bruno: Das Aschermittwochsmahl*. - Frankfurt am Main: Insel, 1969 (Sammlung Insel; 43), 9-51; Insel-Taschenbuch 1981, 11-61.

"Bericht für die Kommission für Philosophie", en: *Jahrbuch der Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz*: - 1969, página 138.

1970

(NuW) Neugierde und Wissenstrieb. Supplemente zu "Curiositas", en: *Archiv für Begriffsgeschichte* 14 (1970), 7-40.

"Bericht für die Kommission für Philosophie", en: *Jahrbuch der Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz*, 1970, página 152.

"Kurzfassung des Neoplatonismen", en: *Jahrbuch der Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz*, 1970, páginas 191 y ss.

1971

(AAR) Approccio antropologico all' Attualità della Retorica, en: *Il Verri. Rivista di Letteratura* 35/36 (1971), 49-72 (trad. Vincenzo Orlando). Publicado de nuevo en: AAR 104-36, en la versión alemana: *Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik*. La versión alemana ha

sido publicada de nuevo en: Josef Kopperschmidt (ed.): *Rhetorik. Band 2. Wirkungsgeschichte der Rhetorik*. - Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1991, 285-312.

Traducción:

- An Anthropological Approach to the Contemporary Significance of Rhetoric, en: Kenneth Baines/James Bohman/Thomas McCarthy (ed.): *After Philosophy. End or Transformation?* - Cambridge: MIT Press, 1987, 429-58 (trad. Robert M. Wallace).

(WbW) Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos, en: Manfred Fuhrmann (ed.): *Terror und Spiel* (Poetik und Hermeneutik, 4). München: Fink, 1971, 11-66. *Discusión:* 529 y ss.

(NuP) "Neoplatonismen und Pseudoplatonismen in der Kosmologie und Mechanik der frühen Neuzeit", en: M.P.M. Schuhl/M.P. Hadot (Eds.): *Le Néoplatonisme* (Colloques Internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique. Sciences humaines. Royaumont, 9-13 juin 1969). - Paris: Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1971, 447-471. *Discusión:* 472-474. Publicado de nuevo bajo el título de: "Pseudoplatonismen in der Naturwissenschaft der Neuzeit", en: *Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz. Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse*, Jahrgang 1971, Nr. 1, Mainz 1971, 3-34. Resumen en: *Jahrbuch der Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz*, 1970, 191.

(BaM) Beobachtungen an Metaphern, en: *Archiv für Begriffsgeschichte* 15 (1971), 161-214. El capítulo "Paradigma, grammatisch" fue publicado de nuevo en *Pg*, 157-162.

1972

(TheL) The Life-World and the Concept of Reality, en: Lester E. Embree (ed.): *Life-World and Consciousness. Essays for Aaron Gurwitsch*. - Northwestern University Press, 1972, 425-444 (trad. Theodore Kisiel).

(SuT). Sekularisatiönsthese und Toposforschung: zur Substantialisierung der Geschichte, en: Peter Jehn (ed.), *Toposforschung: eine Dokumentation*, Frankfurt am Main, Athenäum, 150-154.

(kK) Die kopernikanische Konsequenz für den Zeitbegriff, *Colloquia Copernicana* 1. Études sur l'audience de la Théorie heliocentrique. Conférences du Symposium de l'UIHPS, Torun 1973, *Studia Copernicana* 5, 1972, 57-77.

"Bericht für die Kommission für Philosophie", en: *Jahrbuch der Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz*, 1972, páginas 158-59.

1973

(aP) Der archimedische Punkt des Celio Calcagnini, en: Eginhard Hora/ Eckhard Keisler (Ed.): *Studia Humanitatis. Ernesto Grassi zum 70. Geburtstag*. - München: Fink, 1973, 103-112.

(KPV) Kopernikus und das Pathos der Vernunft. Das Denken der Neuzeit im Zeichen der kopernikanischen Wende, en: *Evangelische Kommentare* 6 (1973) 8, 460-465.

"Bericht für die Kommission für Philosophie", en: *Jahrbuch der Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz*, 1967, página 198.

1974

(VWb) Vorbemerkungen zum Wirklichkeitsbegriff, en: *Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz. Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse*, Jahrgang 1973, Nr. 4, Mainz 1974, 3-10.

(Lin) On a Lineage of the Idea of Progress, en: *Social Research* 41 (1974) 1, 5-27 (trad. E.B. Ashton). Ernst Cassirers gedenkend. Rede bei der Entgegennahme des Kuno Fischer-Preises der Universität Heidelberg im Juli 1974, en: *Revue Internationale de Philosophie* 28 (1974), 456-463. Publicado de nuevo en: *EC* 163-72.

1975

(dG) Die Genesis der kopernikanischen Welt. - Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1975; 1981 (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft; 352. Band 1-3).

Traducción:

The Genesis of the Copernican World. - Cambridge: MIT Press, 1987 (trad. Robert M. Wallace). El capítulo "Anachronism as a Need Founded in the Life-World: Realities and Simulation" está publicado en *Annals of Scholarship* 4 (1986/87) 4, 9-22.

1976

(SdP) Der Sturz des Protophilosophen. Zur Komik der reinen Theorie - anhand einer Rezeptionsgeschichte der Thales-Anekdote, en: Wolfgang Preisendanz/Rainer Warning (eds.): *Das Komische* (Poetik und Hermeneutik; 7). - München: Fink, 1976, 11-64.

Traducción:

- La Caduta del Protofilosofo o la Comicità della Teoria pura. Storia di una Ricezione. - Milano: Pratiche Editrice, 1983.

Komik in der diachronen Perspektive, en: Wolfgang Preisendanz/Rainer Warning (eds.): *Das Komische* (Poetik und Hermeneutik; 7). München: Fink, 1976, 408 y ss.

(Ws) Wer sollte vom Lachen der Magd betroffen sein? Eine Duplik, en: Wolfgang Preisendanz/Rainer Warning (eds.): *Das Komische* (Poetik und Hermeneutik; 7). - München: Fink, 1976, 437-441.

(UgQ) Unernst als geschichtliche Qualität, en: Wolfgang Preisendanz/Rainer Warning (eds.): *Das Komische* (Poetik und Hermeneutik; 7). - München: Fink, 1976, 441-444.

(GL) Geld oder Leben. Eine metaphorologische Studie zur Konsistenz der Philosophie Georg Simmels, en: Hannes Böhringer/Karlfried Gründer (ed.): *Ästhetik und Soziologie um die Jahrhundertwende. Georg Simmel*. - Frankfurt am Main: Klostermann, 1976, 121-134.

Traducción:

- Denaro o Vita. Uno Studio metaforologico sulla Consistenza della Filosofia di Georg Simmel, en: *Aut Aut* (1993) 257, 21-34 (trad. Andrea Borsari).

1978

"Versuch zu einer immanenten Geschichte der kopernikanischen Theorie", en: *Science and History, FS E. Posen*, Studia Copernicana 16, 1978, 473-86 (es el capítulo VI de la segunda parte de *Die Genesis*).

1979

(AM) Arbeit am Mythos. - Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979; Suhrkamp, 1996.

Traducciones:

- Work on Myth. - Cambridge: MIT Press, 1985 (trad. Robert M. Wallace). El capítulo »To Bring Myth to an End« fue publicado antes en *New German Critique* 32 (1984), 109-40.

- Elaborazione del mito. - Bologna: Il Mulino, 1991 (trad. Bruno Argenton; introducción de Gianni Carccia).

- Trabajo sobre el mito. - Paidós Ibérica, 2003 (trad. Pedro Madrigal).

(SZ) Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigma einer Daseinsmetapher. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979 (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft; 289); Suhrkamp, 1997 (Bibliothek Suhrkamp; 1263).

- El apéndice »Ausblick auf eine Theorie der Unbegrifflichkeit« (*Aus*), 77-93, fue publicado de nuevo en Anselm Haverkamp (ed.): *Theorie der Metapher*. - Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983, 438-54.

Traducciones:

- Shipwreck with Spectator. Paradigm of a Metaphor for Existence. Cambridge: MIT Press, 1997 (trad. Stephen Rendall).

- Naufrage avec Spectateur. Paradigme d'une Métaphore de l'Existence. - Paris: Arche, 1994 (trad. Laurent Cassagnau).

- Naufragio con Spettatore. Paradigma di una Metafora dell'Esistenza. Bologna: Il Mulino, 1985 (trad. F. Rigotti y Bruno Argenton).

- Naufragio con espectador, Visor: 1995, 117 pags.

1980

(Na) »Nachdenklichkeit«, en *Neue Zürcher Zeitung* del 22 de noviembre de 1980, Nr. 273, 65. Publicado de nuevo en: *Jahrbuch der Deutschen Akademie für Sprache und Dichtung* (1980) 2, 57-61.

Traducción:

- Pensiveness, en: *Caliban* 6 (1989), 51-5 (trad. David Adams).

- Pensosità, Reggio Emilia, Elitropia 1981 (trad. Lea Ritter Santini).

1981

Wirklichkeiten in denen wir leben. Aufsätze und eine Rede. - Stuttgart: Reclam, 1981 (Reclams Universalbibliothek; 7715).

Contenido:

(E) Einleitung, 3-6; (LT) Lebenswelt und Technisierung unter Aspekten der Phänomenologie, 7-54; (NN) »Nachahmung der Natur«. Zur Vorgeschichte der Idee des schöpferischen Menschen, 55-103; (AAR) Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik, 104-136; (SP) Sprachsituation und immanente Poetik, 137-156; (Pg) Paradigma, grammatisch, 157-162; (EC) Ernst Cassirers gedenkend bei der Entgegennahme des Kuno-Fischer Preises der Universität Heidelberg 1974, 163-72.

Traducciones:

- La Realit  in cui viviamo. - Milano: Feltrinelli, 1987 (trad. Michele Cometa).

- Realidades en las que vivimos, Col. "Pensamiento contempor neo" n. 58, Paid s ICE/UAB 1999, 173 pags. (trad. Pedro Madrigal. Introducción de Valeriano Bozal).

(Leg) Die Lesbarkeit der Welt. - Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981; Suhrkamp, 1986 (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft; 592).

Traducciones:

- La Leggibilit  dei Mondo. Il Libro come metafora della Natura, Bologna: il Mulino 1984 (trad. Bruno Argenton).

- La legibilidad del mundo, Tecnos 2000 (trad. Pedro Madrigal).

(Sv) Der Sinnlosigkeitsverdacht, en: Neue Zürcher Zeitung del 19 de diciembre de 1981, Nr. 291, 59. Publicado de nuevo en: *Die Sorge*, 57-62.

1982

(Mom) Momente Goethes, *Akzente* 29, 1982, 43-55.

(Fb) Fragebogen, en: *Frankfurter Allgemeine Magazin* 4.6.1982, cuaderno 119, 25.

(Mw) Menschwerdungen, *Neue Zürcher Zeitung* 23.12.1983, 30, Fernausg. 299 (24.12.1983, 40, Nr. 301)

1983

(Aus) Ausblick auf eine Theorie der Unbegrifflichkeit, en: Anselm Haverkamp (ed.): *Theorie der Metapher*. - Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983, 438-454. Publicado por primera vez en *Schiffbruch mit Zuschauer*, 77-93.

Traducci n:

- "Aproximaci n a una Teoria de la Inconceptuabilidad", *Revista de Occidente* 132 (1992), 5-24. También en *Naufragio con espectador*, 99-120.

(URW)  ber den Rand der Wirklichkeit hinaus. Drei Kurzessays, en: *Akzente* 30 (1983) 1, 16-27. El trabajo »Nachdenken  ber einen Satz von Nietzsche«, 19-25, fue publicado de nuevo bajo el título »Die unertr gliche Unsterblichkeit« en: *Ein m gliches Selbstverst ndnis*, 126-135.

(GA) Glossen zu Anekdoten, en: *Akzente* 30 (1983) 1, 28-41. El capítulo »Wie die Matrosen Leibniz leben lie en«, 35-37, fue publicado de nuevo en versi n ampliada en: *dS* 11-15.

Ein mögliches Selbstverständnis, en: *Neue Zürcher Zeitung*, 5.2.1983, Nr. 30, 66.

Publicado de nuevo bajo el t tulo »Lo no evidente« en: *EmS* 20-25; también en *Die Verführbarkeit des Philosophen* 135-143.

Wolf und Lamm. Vier Glossen zur Fabel, *Akzente* 30, 1983, 339-392.

Ein Mythos für Schreibende, *Neue Zürcher Zeitung* 24.6.1983, 39, Fernausg. 144.

Das Erschrecken des Aufkl rers vor dem vollstrecker der Revolution. Zum 250. Geburtstag von Christoph Martin Wieland (5. September), *Neue Zürcher Zeitung* 2.9.1983, 35 y ss., Fernausg. 203 (= 3.9.1983, 67, Nr. 205).

1984

Verfehlungen. Glossen zu Anekdoten, en: *Akzente* 31 (1984) 5, 390-396. Publicado de nuevo en: A 9, 171-177; 180-182.

Vom Unverstand. Glossen zu drei Fabeln, *Neue Zürcher Zeitung* 23.3.1984, 37, Fernausg. 69 (=24.3.1984, 67, Nr. 71).

(Urs) Die »Urstiftung«. Über den Unwillen, Autor von Vergänglichem zu sein, *Neue Zürcher Zeitung* 12.10.1984, 33f, Fernausg. 237 (=13.10.1984, 69, Nr. 239).

1985

Begriffe in Geschichten: Identität, en: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* del 27 de noviembre de 1985, 35-89. Publicado de nuevo en *Begriffe in Geschichten* 87-9.

(Unb) Unbekanntes von Aesop. Aus neuen Fabeln, en: *Neue Zürcher Zeitung* 4.10.1985, 47 y ss., Fernausg. 229 (=5.10.1985, 69, Nr. 231).

1986

(LW) Lebenszeit und Weltzeit. - Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

Traducción: Tempo della Vita e Tempo del Mondo. - Bologna: 11 Mulino, 1986 (trad. Bruno Argenton).

Theorie als exotisches Verhalten. Aus dem Buch »Das Lachen der Thrakerin. Eine Urgeschichte der Theorie«, en: *Neue Zürcher Zeitung* del 28 de febrero de 1987, Nr. 49, 67.

Das Abwesende am Löwen. Glossen zum Bestiarium, *Neue Zürcher Zeitung* 4.7.1986, 38, Fernausgabe 15 (= 5.7.1986, 66, Nr. 153).

(Rel) Religionsgespräche, *Akzente* 33,1986, 502-20.

1987

(dS) Die Sorge geht über den Fluß. - Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1987 (Bibliothek Suhrkamp; 965).

Traducciones:

- Le Souci traverse le Fleuve. - Paris: Arche, 1990 (trad. Olivier Mannoni).

- L'Ansia si specchia sul Fondo. - Bologna: 11 Mulino, 1989 (trad. Bruno Argenton).

- La Inquietud que atraviesa el Río. Un Ensayo sobre la Metáfora.- Barcelona: Península, 1992 (trad. Jorge Vigil). Esta obra se cita en el texto por la versión española.

(LdT) Das Lachen der Thrakerin. Eine Urgeschichte der Theorie. - Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1987 (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft; 652).

Traducciones:

- Il Riso della Donna di Tracia. Una Preistoria della Teoria. - Bologna: 11 Mulino 1988 (trad. Bruno Argenton).

- O Riso da Mulher de Trácia. Uma Pré-histórica da Teoria. - Lisboa: Difel 1994 (trad. Maria Adélia Silva e Melo y Sabine Urban).

- La risa de la muchacha tracia. Una protohistoria de la teoría. – Madrid: Pre-Textos 2000, 215 pags. (trad. Teresa Rocha e Isidoro Reguera).

Begriffe in Geschichten - drei Sammelstücke: Intersubjektiv. Rhetorik. Das Ich, en: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* del 15.4.1987, 35.

Schnitzlers Philosoph. Fallstudie zu einem intellektuellen Risiko, en: *Neue Zürcher Zeitung* del 16.5.1987, Nr. 112, 69.

Das Sein - ein MacGuffin. Wie man sich Lust am Denken erhält, en: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* del 27.5.1987, 35.

Traducción:

- Being – A MacGuffin. How to Preserve the Desire to Think, en: *Salmagundi* 90/91 (1991), 191-193 (trad. David Adams).

- El ser – un MacGuffin. Cómo se mantienen las ganas de pensar, en: *Thémata* 1994 (trad. Daniel Innerarity).

Gipfelgespräche. Eine Verkehrsform, vom höheren Standpunkt betrachtet, en: *Neue Zürcher Zeitung* del 2 de julio de 1987, Nr. 150, 25. El capítulo »Proust und Joyce« fue publicado de nuevo en *Die Sorge*, 191-93.

Die Apfelgeschichte. Zur Ursprungslegende von Isaac Newtons Hauptwerk, erschienen 1687, *Neue Zürcher Zeitung* 28.8.1987, 41f, Fernausg. 197 (= 29.8.1987, 69, Nr. 199).

Gleichgültig wann? Über Zeitindifferenz, en: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 30.12.1987, III.

También en *Lebensthemen*, 19-29; y en *Die Verführbarkeit des Philosophen* 9-17.

Traducción:

- Does it Matter When? On Time Indifference, en: *Philosophy and Literature* 22 (1998) 1 (trad. David Adams).

- (nZ) Was tut der Geist über den Wassern? Zum Thema einer neuen Zürcher Bibel, en: *Neue Zürcher Zeitung* 29.8.1987, 38, Fernausg. 198 (= 28.8.1987, 58, Nr. 198).
 Sättigungsgrade, en: *Neue Zürcher Zeitung* del 6.10.1987, Nr. 231, 27. Publicado de nuevo en: A 9, 30.
 (Pa) Parallelaktion einer Begriffsbildung. Husserl, Hoffmannstahl und die Lebenswelt, en: *Neue Zürcher Zeitung* 12.12.1987, Nr. 289, 69.
 »Seit wann bin ich?«, en: *Neue Zürcher Zeitung* del 24.12.1987, Nr. 299, 55. Edición ampliada en: A 9, 130-47.

1988

- (Mp) Matthäuspassion. - Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988 (Bibliothek Suhrkamp; 998).
Traducciones:
 - La Passion selon Saint Matthieu. - Paris: Arche, 1996 (trad. Henri-Alexis Baatsch/Laurent Cassagnau).
 - Passione secondo Matteo. - Bologna: 11 Mulino, 1992 (trad. Carlo Gentili).
 Nächtlicher Anstand. Glossen zu Anekdoten, en: *Akzente* 35 (1988) 1, 42-55. El capítulo »Auf der Flucht nach Ägypten«, 44-46, fue publicado de nuevo en versión ampliada en: *Matthäuspassion*, 204-207.
 - Publicado de nuevo como "Nächtlicher Anstand" en *Goethe zum Beispiel* 147-8.
 (phR) Im philosophischen Roman wird nicht philosophiert. Über Melchior Vischers Miniaturroman »Der Hase«, *Neue Zürcher Zeitung* 4.8.1988, 27, Fernausg. 178 (= 4.8.1988, 19, Nr. 179).
 Freud vor und in Rom, *Neue Zürcher Zeitung* 30.9.1988, 51, Fernausgabe 227.

1989

- (H) Höhlenausgänge. - Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989.
 Höhlenausgänge. - Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997 (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft; 1300)
 Der Parteibeitrag. Im Hinblick auf eine »Neue Philosophie des Geldes«, en: *Neue Zürcher Zeitung* del 11.2.1988, Nr. 34, 25.
 Publicado de nuevo en *Die Verführbarkeit*, 75-80.
 Im falschen Fell. Glossen zu Fabel, Phrase und Legende, *Neue Zürcher Zeitung* 17.2.1989, 35f, Fernausg. 39 (= 18.2.1989, 67, Nr. 41).
 Besuch aus der Schweiz. Schopenhauer verteidigt seine Welt, en: *Neue Zürcher Zeitung* del 20.2.1988, Nr. 42, 66.
 Raucherlaubnis, en: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* del 16.3.1988, 35.
 Glossen zu Schopenhauer en: *Neue Zürcher Zeitung* 7.4.1989, 40, Fernausg. 79 (= 8.4.1989, 68, Nr. 81).
 Die Höhlen des Lebens, en: *Frankfurter Allgemeine Magazin*, 14.4.1989, Heft 476, 70-84.
 - Publicado de nuevo en: H 20-38.
 Husserls Höhlen, en: *Neue Zürcher Zeitung* del 23.4.1988, Nr. 94, 67. Versión ampliada en: H 700-718.
 Worte und Sachen, en: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* del 27.4.1988, 35.
 »Wir haben seinen Stern gesehen«. Von der Dunkelheit der Nacht und der Sichtbarkeit der Gestirne, en: *Neue Zürcher Zeitung* del 23.12.1989, Nr. 299, 55. Publicado de nuevo en: A 9, 27-33.
 (sT) Sollte der Teufel erlöst werden? Kapitel einer Dämonologie, en: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* del 27.12.1989, N 3 y ss.
 (WuL) Wolf und Lamm und mehr als ein Ende, en: *Akzente* 36 (1989) 1, 18-27.

1990

- Verlesungen. Zwei Glossen zu Montaignes Antike, en: *Neue Zürcher Zeitung* del 23 de junio de 1990, Nr. 143, 66.
 Publicado de nuevo en *Lebensthemen*, 9-13.
 Das Unsagbare. Kompetenz, en: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* del 25 de julio de 1990, N 3.
 Ein Apokalyptiker mit Sicherungen. Glossen zur Langlebigkeit, *Neue Zürcher Zeitung* 23.3.1990, 39 y ss., Fernausg. 68 (= 24.3.1990, 651 Nr. 70). (D 126).
 "Der Mann vom Mond" publicado de nuevo en *Die Vollzähligkeit*, 178-81.

Ausgeträumte Träume. Über den ursprünglichen Realismus des Erwachens, *Neue Zürcher Zeitung* 21.12.1990, 34, Fernausg. 296 (= 22.12.1990, 54, Nr. 298).

1991

(Epi) Epigonenwallfahrt, *Akzente* 37, 1990, 272-82.

Hirt und Wolf. Die verlassene Nachtwache der Geburtsnacht Jesu, *Neue Zürcher Zeitung* 20.12.1991, 37,1. Fernausg. 295 (= 21.12.1991, 57, Nr. 297).

1992

Die Welt hat keinen Namen, en: *Neue Zürcher Zeitung* del 24 de diciembre de 1992, Nr 300, 61. Publicado de nuevo en: *EmS* 45- 53.

(Lich) Lichtenbergs Paradox, en: *Akzente* 39 (1992) 1, 4-18.

(Gö) Götterleere und Gottesbedarf. Ein Konstrukt, en: *Neue Zürcher Zeitung* 23.10.1993, Nr. 247, 58.

(Wg) »Wie geht's, sagte ein Blinder zu einem Lahmen. Wie Sie sehen, antwortete der Lahme.«, *Frankfurter Rundschau* 27.6.1992, ZB 2. (también en J.-D. Kogel y.o., *Lichtenbergs Funkenflug der Vernunft. Eine Hommage zu seinem 250. Geburtstag*, Frankfurt a.M. 1992, 21-23).

1993

(Vors) Vorstoss ins ewige Schweigen. Ein Jahrhundert nach der Ausfahrt der »Fram«, *Neue Zürcher Zeitung* 24.12.1993, Nr. 300, 53-4.

»Gegenwart, vergiftet zwischen Vergangenheit und Zukunft«, en *Park. Zeitschrift für neue Literatur* 17 (1993) 45/46, 22-27.

1995

(Jh) Jahrhundertgestalt, *Neue Zürcher Zeitung* 25.3.1995, Nr. 71, 65.

1996 **Obra póstuma**

(Eng) Die Weltzeit erfassen. Trilogie von Engeln, erster Teil: Anfang, Mitte und Ende der Geschichte; Die Botschaft vor aller spaltenden Theologie. Trilogie von Engeln, zweiter Teil: Undeutlicher Chorgesang; Geschichtsbahn zwischen zwei Gartenereignissen. Trilogie von Engeln, dritter Teil: Die Theologie der Buddenbrooks oder Der Engel nach dem Ende, *Frankfurter Allgemeine Zeitung* 24.12.1996, N 5 y ss.

1997

(EmS) Ein mögliches Selbstverständnis. Aus dem Nachlass. - Stuttgart: Reclam, 1997 (Reclams Universalbibliothek; 9650).

Traducciones:

La posibilidad de comprenderse. – Madrid: Síntesis 2002, 171 páginas (trad. César G. Cantón). Esta obra se cita en el texto por la versión española.

(VS) Die Vollzähligkeit der Sterne. - Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997.

Glossen zu Gedichten, en: *Akzente* 44 (1997) 3, 245-262. El texto »Erinnerung an das verlorene Ich«, 245-247, fue publicado de nuevo en: *EmS* 42-45.

Für wen einer schreibt, en: *Neue Zürcher Zeitung* 23.8.97, Nr. 194, 45. Publicado de nuevo en: *Lt* 67-80, *EmS* 74-76.

Die unendliche Theorie, en: *Neue Zürcher Zeitung* del 1 de septiembre de 1997, Nr. 201, 25. Publicado de nuevo en: A 9, 210 y ss.

(Ib) Letzte Bücher, en: *Marbacher Magazin* 80 (1997), 165-72.

(nU) Das nachgeholte Urerlebnis. Bemerkungen über Jacob Burckhardt zwischen Antike und Renaissance, en: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* 2.8.97, suplemento »Bilder und Zeiten«.

1998

(GIF) Gerade noch Klassiker. Glossen zu Fontane. – München: Hanser, 1998.

Publicado de nuevo bajo el título de "Vor allem Fontane". - Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2002.

(Räp) Repräsentant mit Sinn fürs Mythische. Texte aus dem Nachlaß: Thomas Mann in seinen Tagebüchern, en: *Neue Rundschau* 109 (1998) 1, 9-29. "Andeutung Ulrikens" de nuevo (aunque fal-

tan los tres últimos párrafos) en *Lebensthemen*: "Thomas Mann 1945: *Kein Tod am Lake Mohonk*", 152-6.

(Lt) *Lebensthemen*. Aus dem Nachlaß. – Stuttgart: Reclam, 1998 (Reclams Universalbibliothek; 9651). El capítulo "Gleichgültig wann" 19-28 publicado luego en *Die Verführbarkeit des Philosophen* 9-17. El capítulo "Schnitzlers Philosoph" también publicado en *Die Verführbarkeit des Philosophen* 152-162. El capítulo "Sinn für Doppelsinn: *Gartenfrüchte*" 9-11 también publicado en *Die Verführbarkeit des Philosophen* 180-181 con el título "Verlesung bei Montaigne". El capítulo "Ludwig Wittgenstein: *Doppelte Buchführung – Wittgensteins Kriegstagebücher 1914-1916*" 120-128, publicado también en *Die Verführbarkeit des Philosophen* 189-196 con el título "Die imaginäre Annäherung an eine endgültige Wahrheit".

(BiG) *Begriffe in Geschichten*. – Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998.

Traducciones:

Conceptos en historias. – Madrid: Síntesis 2003, 303 pags. (trad. Daniel Innerarity y César G. Cantón). Se cita por la versión alemana.

1999

(GzB) Goethe zum Beispiel. – Frankfurt am Main, Insel, 1999.

Auf glühendem, erstem Wege. Wozu noch einmal Goethe?, *Frankfurter Allgemeine Zeitung* 8.5.1999, 106.

2000

(VPh) *Die Verführbarkeit des Philosophen*. – Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000.

El capítulo "Gleichgültig wann" publicado ya en *Lebensthemen* 19-28. El capítulo "Verlesung bei Montaigne" 180-81, publicado antes en *Lebensthemen* 11-12 (compuesto por "Gartenfrüchte" y el último párrafo de "Geglückte Verfehlung"). El capítulo "Die imaginäre Annäherung an eine endgültige Wahrheit" 189-196 fue publicado en *Lebensthemen* 120-128 con el título "Ludwig Wittgenstein: *Doppelte Buchführung - Wittgensteins Kriegstagebücher 1914-1916*".

2001

(Löw) Löwen. – Frankfurt am Main: Suhrkamp 2001, 118 páginas.

(eF) Die erste Frage an den Menschen. All der biologische Reichtum des Lebens verlangt eine Ökonomie seiner Erklärung, *Frankfurter Allgemeine Zeitung* 2.6.2001, 127.

Ästhetische und metaphorologische Schriften. – Frankfurt am Main: Suhrkamp 2002, 426 pags. Recopilación de artículos publicados con anterioridad.

2003

(ZdS) Zu den Sachen und zurück. – Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003, 354 pags.

Bibliografía secundaria

Accarino, Bruno, "Nomadi e no. Antropogenesi e potenzialismo in Hans Blumenberg", en: *Hans Blumenberg. Mito, metafora, modernità* (ed. Andrea Borsari) 205-35.

Accarino, Bruno, "Chiarezza senza amore: scienza e *leadership* politica fuera Max Weber e Hans Blumenberg", en: *Filosofia politica*, Bologna, 7 (1993), n. 2, 197-232; publicado de nuevo en íd., *La ragione insufficiente. Al confine tra autorità e razionalità*, Manifestolibri 1995, 127-72.

Adams, David, "Unbegrifflichkeit", Joachim Ritter, Karlfried Gründer, and Gottfried Gabriel (eds.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 11, 13 vols. Basel: Schwabe, 1971-. (Volume 11: U-V, 2001.), 116-17.

- "Metaphors for Mankind. The Development of Hans Blumenberg's Anthropological Metaphorology", en: *Journal of the History of Ideas* 52 (1991) 1, 152-56. Traducción: "Metaphern für den Menschheit. Die Entwicklung der anthropologischen Metaphorologie Hans Blumenbergs", en: *Germanica* 8 (1990), 171-91 (trad. Barbara Merker).

- Behrenberg, Peter, "Bibliographie Hans Blumenberg zum 70. Geburtstag", en: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 44 (1990) 4, 647-61.

- "Pensatividad", en: *Caliban* 6 (1989), 51-5.

- Adams, Konrad, "Mit dem Atomdezimator philosophieren. Der beflissene Allzermalmer: Blumenbergs Welt zerfällt in kleinste Teilchen", *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 14.10.1997, n. 238, L 41.
- Assheuer, Th., "Die Metapher in der Höhle der Aufklärung. Zum Tod des Philosophen Hans Blumenberg", *Frankfurter Rundschau* 4/5.4.1996, 8. También en <http://www.tagesanzeiger.ch/archiv/96april/960406/68517.htm>
- AA. VV.**, "Discusión de H. Blumenberg, *Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos*", en *Poetik und Hermeneutik IV*, 1971, 527-547: Fuhrmann, Jaus, Bollack, Iser, Fellmann, Stierle, Taubes, Lämmert, Weinrich, Herzog, Pannenberg, Szondi.
- Bambach, R.**, "Hans Blumenberg", en: J. Nida-Rümelin (Ed.), *Philosophie der Gegenwart in Einzeldarstellungen. Von Adorno bis v. Wright*, Stuttgart 1991, 84-89.
- Barley, Delbert, "Erleben und Wissen. Hans Blumenberg: »Lebenszeit und Weltzeit«", *Zeitwende* 58, 1987, 119-20.
- Baruzzi, Arno, "Säkularisierung. Ein Problem von Enteignung und Besitz", en: *Philosophisches Jahrbuch* 85 (1978), 301-16.
- Baskin, William, "The Legitimacy of the Modern Age. By Hans Blumenberg", *Religious Studies Review*, vol. 11, nº 2, abril 1985, 165-70.
- Behrenberg, Peter**, *Endliche Unsterblichkeit. Studien zur Theologiekritik Hans Blumenbergs, Würzburg 1994, 228 páginas.*
- "Blumenbergs Einspruch gegen Heidegger", en: *Orientierung* 54 (1990) 12, 147 y ss.
 - /David Adams, "Bibliographie Hans Blumenberg zum 70. Geburtstag", en: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 44 (1990) 4, 647-61.
- Betzler, Monika, "Formen der Wirklichkeitsbewältigung. Hans Blumenbergs Phänomenologie der »Umbesetzungen«. Ein Porträt", en: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 49 (1995) 3, 456-71
- "Ökonomisierung der Geschichte. Überlegungen zur Metaphorologie Hans Blumenbergs", en: *Prima Philosophia* 4 (1991) 2, 219-49.
- Biser, Eugen: Die Legitimität der Frage, en: el mismo: Gott verstehen. Erwägungen zum Verhältnis Mensch und Offenbarung. - München: Wowell 1971, 24-38.
- Bodei, Remo, "Distanza di sicurezza", introd. a *Naufragio con spettatore*, 7-23.
- Bodei, Remo, "Metafora e mito nell'opera di Hans Blumenberg", en: *Hans Blumenberg, Mito, metafora, modernità* (ed. Andrea Borsari), 11-21.
- "Il libro come metafora del mondo", introducción a *La Leggibilici del Mondo. Il Libro come metafora della Natura*, Bologna: il Mulino, 1984 (traducido por Bruno Argenton), ix-xxiii.
 - "Navigatio vitae: la metafora della esistenza come viaggio. Riflessioni su Hans Blumenberg", AA.VV., "Immagine e conoscenza", *Quaderni della Fondazione San Carlo*, 1 (1987), Modena, Mucchi, 37-49.
- Bondy, François, "Ein Verächter der Moderne. Eric Voegelin – ein Politologe, der sich an der zeitgenössischen Literatur orientierte", en: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, sábado 24.8.1985, n. 195.
- Borsari, Andrea**, "L'«antinomia antropologica». Realtà, mondo e cultura" en A. Borsari (ed.): *Hans Blumenberg, Mito, metafora, modernità*, Fondazione San Carlo 1999, 237-283.
- "Hans Blumenberg", en: *Hans Blumenberg, Mito, metafora, modernità* (ed. Andrea Borsari), 1-11.
- Braun, Hermann, »Säkularisation«. 1. Säkularisation als geschichtsphilosophische Kategorie (H. Lübbecke), 2. »Säkularisation«. Kritik einer Kategorie historischer Illegitimität (H. Blumenberg). Diskussionsbericht, en: H. Kuhn/E. Wiedmann (Ed.), *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt. Verhandlungen des 7. Deutschen Kongresses für Philosophie in Münster 1962*, 333-38.
- Brient, E., *The Immanence of the Infinite. Hans Blumenberg and the Threshold to Modernity*, The Catholic University of America Press 2002, 283 pags.
- Brockmeier, J., "Kopernikus und das Schattenbild einer Epochenschwelle. Zur Kritik der inmanenistischen Philosophie- und Wissenschaftsgeschichtsschreibung Hans Blumenbergs", *Sozialistische Politik* 9, 1977, 72-81.
- Bürger, Christa, "Arbeit an der Geschichte", en: Karl-Heinz Bohrer (Ed.): *Mythos und Moderne*, Suhrkamp 1983, 493-507 (Edition Suhrkamp. Neue Folge 144).

- Busche, Jürgen: "Warum Carossa? Hans Blumenbergs Hommage an einen fast vergessenen Dichter", en: *Neue Rundschau* 109 (1998) I, 94-8.
- Busche, J., "Das Staunen nicht verlernt. Hans Blumenbergs Philosophiegeschichte in Geschichten", *Frankfurter Allgemeine Zeitung* 6.10.1987, L15.
- "Warum Philosophen Bücher schreiben. Hans Blumenberg: »Lebenszeit und Weltzeit«", *Frankfurter Allgemeine Zeitung* 25.3.1986, L7.
- Campbell, G., "Work on reason", *Diacritics*, 21 (1991), 54-68
- Cantón, César G., "La metaforología como laboratorio antropológico", 9-25, prólogo a *Conceptos en historias*, Síntesis 2003, 303 pags.
- "Imágenes de lo inconcebible. *La legibilidad del mundo* de Hans Blumenberg (rec.)", en www.uem.es/binaria/resenas/legib.pdf
- Carccia, Gianni, "Introduzione all'edizione italiana", pags. 9-15 de *Elaborazione del mito, il Mulino, Bologna 1991, 761 pags.***
- Carchia, Gianni, "Platonismo dell'immanenza. Fenomenologia e storia in Hans Blumenberg", en: *Hans Blumenberg, Mito, metafora, modernità* (ed. Andrea Borsari), 165-73.
- Cassinari, Flavio, "Il mito della storia. La dialettica della ragione storica nella riflessione di Hans Blumenberg", en: *Hans Blumenberg, Mito, metafora, modernità* (ed. Andrea Borsari), 173-191.
- Cometa, Michele, "Mitologie dell'oblio. Hans Blumenberg e il dibattito sul mito", en: *Hans Blumenberg, Mito, metafora, modernità* (ed. Andrea Borsari), 75-91.
- "Introduzione" a *Le realtà in cui viviamo*, 7-10, Hans Blumenberg, Campo del sapere/Feltrinelli, Milano, 1987, 160 pags. [*Wirklichkeit in denen wir leben*, Hans Blumenberg, Stuttgart, 1981].
- D'Agostini, Franca, *Analitici e continentali: Guida a la filosofia degli ultimi trent'anni*, Raffaello Cortina Editore, 1997, 343-44.
- Demaria, Cristina, "Metaforologia e grammatologia: illeggibilità del mondo e indecidibilità del testo", en: *Hans Blumenberg, Mito, metafora, modernità* (ed. Andrea Borsari), 55-75.
- Desideri, Fabrizio, "Una filosofia in contro-luce. Glosse su teoria e metafora in Hans Blumenberg", en: *Hans Blumenberg, Mito, metafora, modernità* (ed. Andrea Borsari), 21-31.
- Dickey, Lawrence, "Blumenberg and Secularization: 'Self-Assertion' and the Problem of Self-Realizing Teleology in History", *New German Critique*, 39 (1987), 151-65 pags.
- Dierken, Jörg, "Intransitive Selbsterhaltung. Hans Blumenbergs Paradigma neuzeitlicher Rationalität als Horizont eines modernen Religionsverständnisses", en: M. Berger/M. Murrmann-Kahl (ed.), *Transformationsprozesse des Protestantismus. Zur Selbstreflexion einer christlichen Konfession an der Jahrtausendwende. Falk Wagner (1939-1998) zu Ehren*, Gütersloh 1999, 19-40.
- Dierse, Ulrich, "Hans Blumenberg: Die Zweideutigkeit des Menschen", *Reports on Philosophy* 15 (1995), 121-29.**
- "Hans Blumenberg", en: Anton Hügli/ Paul Lübcke (Ed.): *Philosophie im 20. Jahrhundert*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag 1992, 279-308.
- Ebeling, Hans, "Einleitung: Das neuere Prinzip der Selbsterhaltung und seine Bedeutung für die Theorie der Subjektivität", en: *Subjektivität und Selbsterhaltung. Beiträge zur Diagnose der Moderne*, Suhrkamp 1976, 7-40.
- Elze, Martin, "Christliche Voraussetzungen der modernen Naturwissenschaft", en: *Christentum und Gesellschaft* (ed. Wenzel Lohff y Bernhard Lohse), Göttingen 1969, 179-94.
- Escribano-Alberca, I., "Eschatologie und Selbstbehauptung. Eine theologieggeschichtliche Randglosse zu H. Blumenbergs Säkularisierungskategorie", en: E. Schadel (Ed.), *Actualitas omnium actum*, FS. H. Beck, Frankfurt a.M. 1989, 559-70.
- Faber, Richard, "»Nemo contra deum nisis deus ipse«. Gegen Hans Blumenbergs Politische Polytheologie", *ib.* (ed.): *Politische Religion - religiöse Politik*, Würzburg: Königshausen und Neumann 1997, 75-87.**
- Politische Theologie oder: Was heibt Theokratie?, en: *ib.* (ed.): *Politische Religion - religiöse Politik*, Würzburg: Königshausen und Neumann, 19-41.
- "The Rejection of Political Theology. A Critique of Hans Blumenberg", en: *Telos* 72 (1987), 173-186 (trad. de David J. Parent).
- Der Prometheus-Komplex. Zur Kritik der Politotheologie Eric Voegelins und Hans Blumenbergs. - Würzburg: Königshausen und Neumann 1984, 87 páginas.

- "Eric Voegelin. Gnosis-Verdacht als polit(olog)isches Strategem", en: J. Taubes (Ed.), *Religionstheorie und politische Theologie, Vol. 2: Gnosis und Politik*, München/Paderborn/Wien/Zürich 1984, 230-48.
- "Von der »Erledigung jeder politischen Theologie« zur Konstitution politischer Poly- theologie. Eine Kritik H. Blumenbergs", en: J. Taubes (ed.), *Religionstheorie und Politische Theologie. Bd. 1: Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*, München/Paderborn/Wien/Zürich 1983, 85-99.
- Falzer, Paul R., "On Behalf of Skeptical Rhetoric", en: *Philosophy and Rhetoric* 24 (1991) 3, 238-54.
- Fellmann, F., *Phänomenologie als ästhetische Theorie*, Freiburg 1989, 224 páginas, 113.
- **Gelebte Philosophie in Deutschland. Denkformen der Lebensweltphänomenologie und der kritischen Theorie, Freiburg/München 1983, 250-61.**
- Fritzman, J. M., "Blumenberg and the Rationality of Rhetoric", *Rhetorica* 10 (1992), 423-35.
- Gadamer, H. G., "Die Legitimität der Neuzeit (rec.)", *Philosophische Rundschau* 15 (1968), 201-09.
- García Gual, Carlos, "Casa de citas", *Claves de la Razón Práctica*, 64 (1996), 78-80.
- Gentili, Carlo, "Critica del mito e critica dell'illuminismo in Hans Blumenberg", en: *Hans Blumenberg, Mito, metafora, modernità* (ed. Andrea Borsari), 91-125.
- Georg-Lauer, Jutta, "Minima Anthropologia. Zu Hans Blumenbergs Buch »Die Sorge geht über den Fluss«, *Neue Zürcher Zeitung* 11.12.1987, 42, Fernausg. 287.
- Geyer, Carl-Friedrich, "Theodizee oder Kulturgeschichte des Bösen? Anmerkungen zum gegenwärtigen Diskurs", *Zeitschrift für philosophische Forschung* 46, 1992, 238-256.
- "Materialien zur Begriffsgeschichte der Theodizee, vor allem im 19. und 20. Jahrhundert", en: íd. (ed.), *Worüber man nicht schweigen kann. Neue Diskussionen zur Theodizeefrage*, München 1992, 209-242. Discusión: 36, 73-4, 81, 91-2, 133-4, 139, 179, 234-5, 251, 260-1, 306.
- "Philosophie - Mythologie - Wissenschaft", en: O. Bayer (ed.), *Mythos und Religion. Interdisziplinäre Aspekte*, Stuttgart: Calwer 1990, 18-30.
- "Rationalitätskritik und »neue Mythologien«, *Philosophische Rundschau*, 33, 1986, 210-41.
- "Hans Blumenberg. »Die Lesbarkeit der Welt«, en: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 35 (1983), 285-6.
- "Auf der Suche nach dem Grundmythos", *Stimmen der Zeit* 105, 1980, 497-500.
- Goldstein, Jürgen, "Deutung und Entwurf. Perspektiven der historischen Vernunft", en: F.J. Wetz/H. Timm (ed.), Die Kunst des Überlebens. Nachdenken über Hans Blumenberg, Frankfurt a.M. 1999, 207-25.**
- "Ockams Beitrag zur modernen Rationalität", en: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 53 (1999b), 112-30.
- *Nominalismus und Moderne. Zur Konstitution neuzeitlicher Subjektivität bei Blumenberg und Ockham*, Freiburg: Alber 1998, 296 páginas.
- Groh, Ruth, "Der Mythos vom entzweiten Gott. Carl Schmitt und Hans Blumenberg", en: íd.: *Arbeit an der Heillosigkeit der Welt. Zur politisch-theologischen Mythologie und Anthropologie Carl Schmitts*, Suhrkamp 1998, 156-84 (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft; 1383).
- Häflinger, Jörg, *Imaginationssysteme. Erkenntnistheoretische, anthropologische und mentalitätshistorische Aspekte der Metaphorologie Hans Blumenbergs*, Bern: Lang, 1996.
- Harpham, Geoffrey Galt, "So... What is Enlightenment? An Inquisition into Modernity", *Critical Inquiry*, Spring (1994), 20, 3.
- Haverkamp, Anselm, "Paradigma Metapher, Metapher Paradigma – Zur Metakinetik hermeneutischer Horizonte (Blumenberg/Derrida, Kuhn/Foucault, Black/White)", en: Reinhart Herzog/Reinhart Koselleck (ed.): *Epochenschwelle und Epochenbewußtsein (Poetik und Hermeneutik; 12)* München: Fink, 1987, 547-60.
- Hrachovec, Herbert, "Blumenberg: truly memorable memories", *History of Human Sciences*, 7 (1994), 4, 61-72.
- Hübener, W., "Das »gnostische Rezidiv« oder wie Hans Blumenberg der spätmittelalterlichen Theologie den Puls fühlt", en: J. Taubes, Religionstheorie und Politische Theologie. Band 2: Gnosis und Politik, München/Paderborn 1984, 37-53.**

- "Die Nominalismus-Legende. Über das Mißverhältnis zwischen Dichtung und Wahrheit in der Deutung der Wirkungsgeschichte des Ockhamismus", en: N. W. Bolz/id., *Spiegel und Gleichnis*, FS J.Taubes, Würzburg 1983, 87-111.
- "Carl Schmitt und Hans Blumenberg oder über Kette und Schuß in der historischen Textur der Moderne", en: J. Taubes (ed.), *Religionstheorie und Politische Theologie. Bd. 1: Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*, München/Paderborn/Wien/Zürich 1983b, 57-76.
- Hudson, Wayne, "After Blumenberg: historicism and philosophical anthropology", *History of the Human Sciences* 6 (1993), n. 4, 109-16.
- Hundeck, Markus, *Welt und Zeit. Hans Blumenbergs Philosophie zwischen Schöpfungs- und Erlösungslehre*, Bonn 1999, 582 pags.**
- Ingeborg, Breuer (1996), "Welten im Kopf: Profile der Gegenwartsphilosophie" (eds. B. Ingeborg, Peter Leusch, Dieter Mersch), Hamburg (Rotbuch Taschenbuch; 1945) 1996.
- Ingram, David, "The copernican revolution revisited: paradigm, metaphor and inconmensurability in the History of Sciences. Blumenberg's response to Kuhn and Davidson", *History of the Human Sciences*, 6 (1993), n. 4, 11-35.
- "Blumenberg and the Philosophical Grounds for Historiography", *History and Theory*, 29 (1990), n.1, 1-15.
- Innerarity, Daniel, "Hans Blumenberg, una poética del saber", 10-18, prólogo a *La posibilidad de comprenderse*, Síntesis 2002, 171 pags.**
- Jäger, L., "Hans Blumenbergs wunderbare Reise mit den Sternen. Der Sonne kam er nie zu nahe. Der Freund suchte am Ende festen Boden auf der Erde zu gewinnen, *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 14.10.1997, n. 238, L 41.
- Jauss, H. R., "Hiobs Fragen und ihre ferne Antwort (Goethe, Nietzsche, Heidegger)", en: id: *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*, Suhrkamp 1984, 450-66.**
- "Il faut commencer par le commencement", en *Poetik und Hermeneutik* XII (1975), 563-570.
- Jay, Martin, "The legitimacy of Modern Age", *History and Theory*, 24 (1985), 183-96.
- Kaiser, Gerhard, "Säkularisation. H. Blumenbergs Versuch, eine Kategorie der Geschichtsschreibung zu destruieren", en: id., *Antithesen. Zwischenbilanz eines Germanisten 1970-1972*, Frankfurt aM. 1973, 71-98.**
- Kliche, Karla, "Nochmals Fontane, aber wie! Hans Blumenberg: *Gerade noch Klassiker. Glossen zu Fontane*", en: http://www.luise-berlin.de/Blz99_04/text06.htm
- Koerner, Joseph Leo, "Ideas about the thing, not the thing itself: Hans Blumenberg's style", *History of the Human Sciences* 6 (1993), n. 4, 1-10.
- "Hans Blumenberg's cave", *Liber: A European Review of Books (Times Literary Supplement)*, 4524, 1989, 12-13.
- Konersmann, Ralf, "Stoff für Zweifel. Blumenberg liest Valéry", en: *Internationale Zeitschrift für Philosophie* (1995) I, 46-66.
- Kopperschmidt, Josef, "Die Eloquenz der Dinge. Rhetorikgeschichtliche Anmerkungen und Ergänzungen zu Hans Blumenbergs »Die Lesbarkeit der Welt«", en: *Rhetorica* 3 (1985) 2, 105-36.
- Krajewski, Bruce, "The musical horizon of religion: Blumenberg's *Matthäuspasion*", *History of the Human Sciences*, vol. 6 (1993), n. 4, 81-95.
- Lasaga, José, "El mejor Blumenberg. *La posibilidad de comprenderse* (rec.)", *ABC*. Cultural Blanco y negro, 26.07.03.
- Löwith, Karl, "Hans Blumenberg. *Die Legitimität der Neuzeit* (rec.)", en: *Philosophische Rundschau* 15 (1968) 3, 195-201.
- Macciantelli, Marco (1985), "Verso una teoria dell'inconcettuale: Hans Blumenberg e la metaforologia", *Studi di Estetica*, XIII, 1, n. s., 154-69.
- Macho, Thomas, "Hermeneutik der Tränen. Notizen zu Hans Blumenbergs »Matthäuspasion«", *Neue Rundschau*, 109 (1998), 61-77.**
- Maj, Barnaba, "Il progetto di metaforologia e l'«Historismus» di Hans Blumenberg", en: *Hans Blumenberg, Mito, metafora, modernità* (ed. Andrea Borsari), 31-49.
- Marín-Casanova, Jose A., "Un sentir metafórico común: Vico y Blumenberg" en: *Cuadernos sobre Vico*, 9/10 (1998), 109-33.**
- Marquard, O., "Hans Blumenberg. Entlastung vom Absoluten", en *Die Kunst des Überlebens*, 1999, 7-16; publicado antes en *DU. Europäische Kulturzeitschrift* (1991), Nr. 11, 25 y ss.

- "Der Mensch »Diesseits der Utopie«. Bemerkungen über Geschichte und Aktualität der philosophischen Anthropologie", en: *id.*, *Glück im Unglück. Philosophische Überlegungen*, München 1995, 142-55.
- "Glück im Unglück. Zur Theorie des indirekten Glücks zwischen Theodizee und Geschichtsphilosophie", en: *id.*, *Glück im Unglück. Philosophische Überlegungen*, München 1995b, 11-38.
- "Frage nach der Frage, auf die die Hermeneutik die Antwort ist", en: *id.*, *Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien*, Stuttgart 1991, 117-46.
- "Lebenszeit und Lesezeit. Bemerkungen zum Oeuvre von Hans Blumenberg", en: *Akzente* 37 (1990) 3, 268-71.
- *Aesthetica und Anaesthetica*, "Exile der Heiterkeit", Paderborn 1989, 164 pags., 50 y 144.
- "Temporale Positionalität. Zum geschichtlichen Zäsurbedarf des modernen Menschen", *Poetik und Hermeneutik* XII, 1987, 343-52.
- **"Das gnostische Rezidiv als Gegennezeit. Ultrakurztheorem in lockerem Anschluß an Blumenberg"**, en: **J. Taubes (ed.), *Religionstheorie und Politische Theologie. Band 2: Gnosis und Politik*, München/Paderborn 1984, 31-36.**
- "Aufgeklärte Polytheismus – auch eine politische Theologie?", en: J. Taubes (ed.), *Religionstheorie und Politische Theologie. Bd. 1: Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*, München/Paderborn/Wien/Zürich 1983, 77-84.
- "Neuzeit vor der Neuzeit? Die Futurisierung des Antimodernismus und die mediävistischen Implikationen von Blumenbergs Neuzeitthese", en: J. Szövérfy (ed.), *Mittelalterliche Komponenten des europäischen Bewußtseins*, Berlin 1983, 1-7 [versión previa de "Das gnostische Rezidiv", 1987].
- "Plädoyer für die theoretische Neugierde. Über H. Blumenberg", en: *Neue Zürcher Zeitung*, 30.1.1981 (versión reducida de su "Laudatio auf Hans Blumenberg").
- "Laudatio auf Hans Blumenberg", en: *Jahrbuch der Deutschen Akademie für Sprache und Dichtung* (1980) 2, 53-6.
- **"Einleitung zur Diskussion von H. Blumenberg, »Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos«"**, ***Poetik und Hermeneutik* IV, 1971, 527-30.**
- Idealismus und Theodizee, en: *Philosophisches Jahrbuch* 73 (1965), 33-47.
- Melandri, E., "Introduzione" en: *Paradigmi per una metaforologia*, Bologna: il Mulino, 1969 (trad. M. Y. Serra Hansberg), vii-xiv.
- Merker, Barbara, "Bedürfnis nach Bedeutsamkeit. Zwischen Lebenswelt und Absolutismus der Wirklichkeit", F.J. Wetz/H. Timm (eds.), *Die Kunst des Überlebens. Nachdenken über Hans Blumenberg*, Frankfurt a.M. 1999, 68-98.**
- Merker, Barbara, *Selbsttäuschung und Selbsterkenntnis. Zu Heideggers Transformation der Phänomenologie Husserls*, Frankfurt a. M. 1988.
- Meyer, Martin, "Nachtrag auf Probe", *Neue Zürcher Zeitung* 11.12.1987, 42, Fernausg. 287.
- Müller, Götz, "Hans Blumenberg. *Die Lesbarkeit der Welt* (rec.)", en: *Zeitschrift für deutsche Philologie* 101 (1982), 622-25.
- Müller, S., "Paradigmenwechsel und Epochenwandel. Zur Struktur wissenschaftshistorischer und geschichtlicher Mobilität bei Thomas S. Kuhn, Hans Blumenberg und Hans Freyer", en: *Saeculum* 32 (1981), 1-30.
- Niehues-Pröbsting, Heinrich, "Platonverlesungen. Eigenschatten – Lächerlichkeiten", *Die Kunst des Überlebens* Suhrkamp 1999, 341-68.**
- Nordhofen, Eckard, "Keine Theorie soll herrschen. «Apologie des Zufälligen»: ein Querschnitt durch Marquards konservativen Anarchismus", en: *Die Zeit*, n. 16, 10.4.1987.
- "Der Augenblick des Paris. Blumenberg, Marquard und die Apotheose des Plurals", en: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, sábado 7.2.1987, n. 32.
- Oeing-Hanhof, L., "Psychotherapie des philosophischen Bewußtseins. Zu H. Blumenbergs »Die Legitimität der Neuzeit (1966)«, *Philosophisches Jahrbuch*, 76 (1968/69), 428-39.**
- Oelmüller, Willi, "Negative Theologie. Ein philosophischer Sprachversuch über den einen Gott der Juden, Christen und Muslime", *Orientierung* 62 (1998), 5-8.
- Ortiz de Landázuri, Carlos, "Markus Hundek: *Welt und Zeit. Hans Blumenbergs Philosophie zwischen Schöpfungs- und Erlösungslehre* (rec.)", en: *Anuario Filosófico* 3 (2001), diciembre.

- "Philipp Stoellger: *Metapher und Lebenswelt. Hans Blumenbergs Metaphorologie als Lebenswelthermeneutik und ihr religionsphänomenologischer Horizont* (rec.)", en: *Anuario Filosófico* 3 (2001), diciembre.
- Pannenberg, W.**, "Neuer Wein in alte Schläuche. Eschatologie und Geschichte im frühem Christentum", en: *Poetik und Hermeneutik XII* (1975), 571-79.
- "Die christliche Legitimität der Neuzeit (1968)", en: *Íd.*, *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*, Göttingen 1972, 114-28.
- Pérez de Tudela, J., introducción a *Paradigmas para una metaforología*, Trotta 2003, 267 pags.
- Petruzzellis, Nicola, "Metamorfosis dello scetticismo. Hao Wang, Hans Blumenberg", *Sapienza* (1985) 38, 413-25.
- Pippin, R., "Modern mythic meaning: Blumenberg contra Nietzsche", *History of Human Sciences*, 6 (1993), 4, 37-56.
- "**Blumenberg and the Modernity Problem**", *Review of Metaphysics* (1987) 40, 535-57.
- Prato, Ezio, "Illuminismo e docetismo. Blumenberg e Bultmann sul mito", en: *Hans Blumenberg, Mito, metafora, modernità* (ed. Andrea Borsari), 125-145.
- Rendall, Stephen, "Translator's Introduction", *Shipwreck with Spectator. Paradigm of a Metaphor of Existence*, H. Blumenberg (tr. por Stephen Rendall), The MIT Press 1997.
- Richter, Melvin, "Begriffsgeschichte and the History of Ideas", *Journal of the History of Ideas* (1987), 247-63.
- Rigotti, Francesca, "Blumenberg e oltre Blumenberg: il linguaggio per metafore e immagini e la filosofia pratica", en: *Hans Blumenberg, Mito, metafora, modernità* (ed. Andrea Borsari), 49-55.
- Ritter, Henning, "Was den Verstand erfrischt. Hans Blumenbergs Theorie der Unbegrifflichkeit", *Frankfurter Allgemeine Zeitung* 15.4.1987, 35.
- Rovatti, Pier Aldo, "Blumenberg: il naufragio", en P.A.R., *Il declino della luce*, Genova, Marietti 1988, 112-22.
- Rudolph, Enno**, "Mythos - Logos - Dogma. Eine Auseinandersetzung mit Hans Blumenberg", en: **Oswald Bayer (ed.): *Mythos und Religion. Interdisziplinäre Aspekte*, Stuttgart: Calwer, 1990, 58-79.**
- Ruh, Ulrich, "Hans Blumenbergs »Matthäuspassion«. Eine »Christologie« nach dem Tod Gottes", en: Günter Rige (ed.): *Wege der Theologie. An der Schwelle zum dritten Jahrtausend. Festschrift für Hans Waldenfels zur Vollendung des 65. Lebensjahres*, Paderborn: Bonifatius, 1996, 177-86.
- Ruiz-Doménech, J. E., "Blumenberg, impacto total", *La Vanguardia*, Suplemento cultural 72, 5.11.03.
- Russo, Rosarita, "Teologia e politeologia. Hans Blumenberg e il dibattito sulla secolarizzazione", *Annali di la Facoltà di Lettere e Filosofia di la Università di Bari*, 1992-3 (35-36), 635-55.
- Russo, Marco, "Il gioco delle distanze. Tempo, storia e teoria in Hans Blumenberg", en: *Hans Blumenberg, Mito, metafora, modernità* (ed. Andrea Borsari), 191-205.
- Schannè, K., *Lexikon der philosophischen Werke*, Kröner Verlag 1988, 400.
- Schlaffer, Hannelore, "Ein Grund mehr zur Sorge. Hans Blumenbergs jüngste Veröffentlichungen", en: *Merkur* 42 (1988) 328-32.
- Sequeri, Pierangelo, "Glosse alla «Passione»", en: *Hans Blumenberg, Mito, metafora, modernità* (ed. Andrea Borsari), 1999, 145-51.
- Siep, L., "«Unbegriffliches» in der praktischen Philosophie?", en: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 44 (1990) 4, 635-46.
- Sommer, Manfred, "«Sagen zu können, was ich sehe». Zu Hans Blumenbergs Selbstverständnis", *Neue Rundschau* 109, 1998, 78-82.
- "**La secolarizzazione come metafora in Blumenberg**", *Fenomenologia e Società*, 12 (1989) 2, 25-37.
- Soosten, J.v., "Arbeit am Dogma. Eine theologische Antwort auf Hans Blumenbergs »Arbeit am Mythos«", en: O. Bayer (Hg.), *Mythos und Religion. Interdisziplinäre Aspekte*, Stuttgart 1990, 80-100.
- Sparn, Walter**, "Hans Blumenbergs Herausforderung der Theologie", *Theologische Rundschau*, 49, 1984, 170-207.
- Stoellger, Philipp**, *Metapher und Lebenswelt: Hans Blumenbergs Metaphorologie als Lebenswelthermeneutik und ihr religionsphänomenologischer Horizont*, Tübingen 2000, 583 pags.

- Taubes, Jakob, "Zur Konjunktur des Polytheismus", en: K.H. Bohrer (ed.), *Mythos und Moderne. Begriff und Bild einer Rekonstruktion*, Frankfurt a.M. 1983, 457-70.
- Thoemmes, Martin, "Die verzögerte Antwort. Neues über den Philosophen Hans Blumenberg", en: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 26.3.1991, 37 (también publicado en <http://www.luebeck.de/cgi-bin/dps-qu...inclfile=pub9704&ini=/dps-query-PUB.ini>).
- Turner, Charles, "Liberalism and the limits of science: Weber and Blumenberg", *History of the Human Sciences*, 6 (1993), 4, 57-79.
- Villacañas, J. L., *Historia de la filosofía contemporánea*, Akal 1997, 9 y ss.
- Villwock, Jörg, "Die Bilder der unbegriffenen Wahrheit. Zu Hans Blumenberg. Die Lesbarkeit der Welt (rec.)", en: *Germanisch-Romanische Monatsschrift* 36 (1986) 1, 83-91.
- "Mythos und Rhetorik. Zum inneren Zusammenhang zwischen Mythologie und Metaphorologie in der Philosophie Hans Blumenbergs", *Philosophische Rundschau* 32 (1985), 68-91.
 - "Welt und Metapher", *Zeitschrift für philosophische Forschung* 37 (1983), 199-217, especialmente 206-7.
- Vitiello, Vincenzo, "Modernità e mito in Hans Blumenberg. Storia o topologia?", en: *Hans Blumenberg, Mito, metafora, modernità* (ed. Andrea Borsari), 1999, 151-65.
- Wallace, Robert M., "Translator's introduction", *The Genesis of Copernican World*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, ix-xlvi (1987), 722 pags.
- "Translator introduction", *Legitimacy of Modern Age*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts 1983, 677 pags.
 - "Progress, Secularization and Modernity. The Löwith-Blumenberg Debate", en: *New German Critique* 22 (1981) I, 63-77.
- Weinrich, Harald, "Paradigmen zu einer Metaphorologie (rec.)", *Göttingische Gelehrte Anzeigen* 219, 1967, 170-74.
- Welter, Rüdiger, *Der Begriff der Lebenswelt*, München 1986, 219 páginas, 77-115.
- Wetz, F. J., "Die Kultur – ein Armutszeugnis. Zur Philosophie von Hans Blumenberg", *Der Blaue Reiter* nº 9, 1 (1999), 32-5.
- "Gegen den Absolutismus der Wirklichkeit. Hans Blumenbergs *Arbeit am Mythos*", *Neue Rundschau* 109 (1998) I, 47-60.
 - *Hans Blumenberg zur Einführung*. - Hamburg: Junius, 1993. Traducción: Hans Blumenberg. *La Modernidad y sus metáforas*, Edicions Alfons el Magnànim-IVEI 1996, 191 pags. (trad. Manuel Canet).
 - "Hans Blumenberg. Ein Porträt", en: *Information Philosophie* 21 (1993) 1, 42-48.
 - "Abschied ohne Wiedersehen. Die Endgültigkeit des Verschwindens", *en prensa*.
 - "Nachdenken über Hans Blumenberg", en F. J. Wetz/Hermann Timm, *Die Kunst des Überlebens*, Suhrkamp 1999.
- Wilckens, Ulrich, "Gescheiterte Schöpfung? Theologie der Matthäuspasion", en: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* 22.3.1989, n. 69, 3N.
- "Zur Eschatologie des Urchristentums. Bemerkungen zur Deutung der jüdisch-urchristlichen Überlieferung bei H. Blumenberg", en: H.-J. Birkner/D. Rössler (Ed.), *Beiträge zur Theorie des neuzeitlichen Christentums*, Berlin 1968, 127-42.
- Yack, Bernard, "Myth and Modernity: Hans Blumenberg's Reconstruction of Modern Theory", en: *Political Theory* 15 (1987) 2, 244-61.

En medios audiovisuales

Schlicht, Burghard/Wetz, Franz Josef, *Zwischen Himmel und Höhle. Die Philosophie von Hans Blumenberg*, Rau, 1996 [Videocassette, VHS, 45 min.]

Otra bibliografía utilizada

- Alsberg, Paul, *Der Menschheitsrätsel*, Dresden 1922, 515 pags.
- Andreu, Agustín, "Gnosticismo y mundo moderno", 13-50, introducción a: Hans Jonas, *La gnosis y el espíritu de la Antigüedad tardía*, Institució Alfons el Magnànim 2000, 314 pags.

- Aristóteles, *Acerca del alma*, Gredos 1978, 256 pags.
 - *Ética a Nicómaco*, CEC 1994, 174 pags.
 - *Retórica*, Centro de Estudios Políticos 1971, 245 pags.
- Arregui, Gorka V., y Choza, Jacinto, *Filosofía del hombre. Una antropología de la intimidad*, ICF 1992, 506 pags.
- Arregui, Gorka V., *El horror de morir*
- Asemissen, H. Ulrich, "Helmuth Plessner: Die exzentrische Position des Menschen", 146-80, en Speck, J. (ed.), *Grundprobleme der grossen Philosophen. Vol. 2: Philosophie der Gegenwart. Scheler, Hönigswald, Cassirer, Plessner, Merlau-Ponty, Gehlen*, Göttingen 1981, 284 pags.
- Bloom, Harold: "Variationen des Höhlengleichnisses", en: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 47 (1999) 6, 911-33.
- Brand, G.: *Die Lebenswelt. Eine Philosophie des konkreten a priori*, De Gruyter 1971, 17, 18.
- Cassirer, Ernst, *Filosofía de las formas simbólicas. I El lenguaje*, FCE, 1971, 310 pags [*Philosophie der symbolischen Formen. I Die Sprache*, H. Kaupp, 2ª ed., Tübingen 1954, 300 pgs.]
 - *Filosofía de las formas simbólicas. II El pensamiento mítico*, FCE 1972, 319 pags.
 - *Filosofía de las formas simbólicas. Vol. III: Fenomenología del reconocimiento*, FCE, 1976, 555 pags. [*Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil. Phänomenologie der Erkenntnis*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1964],
 - *Las ciencias de la cultura*, FCE, México-Buenos Aires, 2ª ed., 1965, 192 pags., trad. de Wenceslao Roces [*Zur Logik der Kulturwissenschaften*].
 - *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntnis-kritik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1969³ (1ª ed. 1910), 459 pags.
- Cencillo, Luis, voz "Gnosticismo. II. Historia" en *Gran Enciclopedia Rialp XI* (1971), 63-7.
- Comellas, Jose Luis, *Astronomía*, Madrid 1987.
- Choza, Jacinto, "Cristianismo, estilos y universos culturales", *Nueva revista*, 52 (1997), 27-43.
- Descartes, *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, Alfaguara 1977 (introducción, traducción y notas de Vidal Peña).
 - *Discurso del método. Meditaciones metafísicas. Correspondencia*, Biblioteca Universal del Círculo de Lectores (introducción de G. Rodis-Lewis).
- Ebeling, Hans, *Subjektivität und Selbsterhaltung. Beiträge zur Diagnose der Moderne*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1976.
- Freud, S., *El malestar de la cultura*, Afrodiseo Aguado 1966.
- Fromm, Erich, "Philosophische Anthropologie und Psychoanalyse", en *Philosophische Anthropologie heute* (eds. Roman Rocek y Oskar Schatz), Verlag, München, 1972, 85-102.
- Gadamer, H. G., "Prólogo" a *Introducción a la hermenéutica filosófica* (J. Grondin), 1991, 11-13.
 - *Verdad y método*, Sígueme 1977, 687 pags.
- Gaos, José, "Introducción" a *El ser y el tiempo* de Martin Heidegger, 79-114, FCE 1986, 150 pags.
- Gehlen, Arnold, *Antropología filosófica*, Paidós 1993, 184 pags.
 - *El hombre. Su naturaleza y su lugar en el mundo*, Sígueme, 1980, 475 pags. [*Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Athenäum Verlag 1962, 410 pags.],
 - *Die Seele in technischen Zeitalter. Sozialpsychologische Probleme in der industriellen Gesellschaft*, Rowohlt Taschenbuch Verlag GmbH, 1959 Hamburg, 132 pags.
 - *Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen*, Athenäum-Verlag, 1956 Bonn, 300 pags.
- Gosztanyi, Alexander, "Die Anthropologie Teilhard de Chardins", en *Philosophische Anthropologie heute* (eds. Roman Rocek y Oskar Schatz), Verlag, München 1972, 142-63.
- Grondin, J., *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Herder 1999, 269 pags.
- Hartmann, Nicolai, "German Philosophy in the last 10 years", *Mind* (1949) 58, 413-33.
- Inciarte, Fernando, "Hermenéutica y sistemas filosóficos", en: *Biblia y hermeneútica*, VII Simposio Internacional de Teología (Pamplona 10-12 de abril de 1985).
 - "Hermenéutica", en: *Atlántida*, vol. VIII, n. 48 (nov-dic 1970).
- Jonas, Hans, "Responsability Today: the Ethics of an Endangered Future", *Social Research* 43 (1976), 77-97.
 - "Technology and Responsibility", *Social Research* 40 (1973) 31-54.
 - *Gnosis und spätantiker Geist. I. Die mythologische Gnosis*, Vandenhoeck & Ruprecht, ³1964, 456 pags.

- Mac Intyre, A., *Tras la virtud*, Barcelona 1984, 350 pags.
- Mateo Seco, Lucas, voz "Gnosticismo. I. Doctrina" en *Gran Enciclopedia Rialp XI*, Madrid 1971, 61-3.
- Orbe, Antonio, *Introducción a la teología de los ss. II y III*, BAC 1987.
- Pieper, Josef, *La fe ante el reto de la cultura contemporánea*, Madrid 1980.
- Plessner, Helmut, *Der Mensch als Lebewesen. Für Adolf Portmann*, en *Philosophische Anthropologie heute* (eds. Roman Rocek y Oskar Schatz, Verlag, München, 1972, 214 pags.), 51-64.
- Plessner, Helmut, *Gesammelte Schriften IV. Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Suhrkamp 1981, 456 pags.
- *Más acá de la utopía*, Alfa Argentina, Buenos Aires 1978, 205 pags.
 - "Homo absconditus" en *Philosophische Anthropologie heute* (eds. Roman Rocek y Oskar Schatz, Verlag, München, 1972, 214 pags.), 37-50.
 - "Der Mensch als Lebewesen. Für Adolf Portmann", en *Philosophische Anthropologie heute* (eds. Roman Rocek y Oskar Schatz, Verlag, München, 1972, 214 pags.) 51-64.
 - *La risa y el llanto*, Revista de Occidente, Madrid, 1960, 270 pags.
- Polo, Leonardo, *Ética. Hacia una versión moderna de los temas clásicos*, Madrid 1996.
- Portmann, Adolf, "Biologie und Geist", en *Philosophische Anthropologie heute* (eds. Roman Rocek y Oskar Schatz, Verlag, München, 1972, 214 pags.), 115-29.
- Revers, Wilhelm Josef, "Das Leibproblem in der Psychologie", en *Philosophische Anthropologie heute* (eds. Roman Rocek y Oskar Schatz, Verlag, München, 1972, 214 pags.), 130-41.
- Ricoeur, Paul, *Tiempo y narración. El tiempo narrado*, vol. III, Siglo XXI 1996, 445 pags.
- Rodríguez, Ramón, "Hermenéutica y ontología. ¿Cuestión de método?", 235-72, en Rodríguez, R. (ed.); *Métodos del pensamiento ontológico*, Síntesis 2002.
- "La hermenéutica, entre la defensa y la superación del escepticismo", *Thémata* 27 (2001) 83-99.
 - "La hermenéutica del sí mismo en *Ser y tiempo*", *Er. Revista de filosofía* 29 (III/2000), 49-69.
 - *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de HEIDEGGER*, Tecnos 1997, 221 pags.
- Rothacker, Erich, *Problemas de antropología cultural*, FCE, 1957, 196 pags.
- Ruiz, "Introducción" (9-21) a *Antropología filosófica*, Paidós 1993, 184 pags.
- Scheler, Max, *El puesto del hombre en el cosmos*, Losada, Buenos Aires, 1984, 118 pags.
- Schiwy, Günther, *Abschied von allmächtigen Gott*, Koesel 1996, 160 pags.
- "Strukturalismus und philosophische Anthropologie", en *Philosophische Anthropologie heute* (eds. Roman Rocek y Oskar Schatz), Verlag, München, 1972, 164-82.
- Scholes, Robert, y Rabkin, Eric S., *La ciencia ficción. Historia, ciencia, perspectiva*, Taurus 1982, 283 pags.
- Segura, Carmen, *Hermenéutica de la vida humana. En torno al informe Natorp de Martin Heidegger*, Trotta 2002, 178 pags.
- Steiner, George, *Nostalgia del absoluto*, Siruela 2001, 133 pags.
- Vattimo, Gianni, *Introducción a Nietzsche*, Península 1985.
- *El sujeto y la máscara*, Península 1974.