

**Facultad de Filosofía y CC.EE.
Departamento de Filosofía
Universidad de Valencia**



VNIVERSITAT
DE VALÈNCIA

De la historia a la antropología. El camino fenomenológico
de Hans Blumenberg.

Tesis presentada para optar al título de doctor

Doctorando

Pedro García- Durán

Director

Faustino Oncina Coves

Valencia, 2015

A Teresa

Agradecimientos

Muchas son las personas que me han apoyado a lo largo del dilatado proceso de elaboración de este trabajo a las que sin duda debería agradecer. Ateniéndonos a lo estrictamente personal, quisiera dar las gracias a mi mujer, mi madre y mis hermanos. Mención especial he de hacer al apoyo de mi suegro Ponciano Sánchez, quien me ayudó a financiar mi estancia en Marbach. Otro peripatético con un gran protagonismo del que no debo olvidarme es de Rafael Benlliure Tébar. Nuestros paseos en los Jardines de Viveros, menos frecuentes de lo deseable, tienen su reflejo indudable en esta obra. Éstos me rescataron del solipsismo del investigador recordándome que en la intersubjetividad es donde se pone a prueba el verdadero interés de la filosofía. Por otra parte, no debo olvidar a los jóvenes blumenberguianos Josefa Ros Velasco con la que compartí unos pocos, pero inolvidables días en Marbach y Valencia y espero seguir compartiendo proyectos en el futuro, y Alberto Fragio, quien ha sido un apoyo constante con su generosidad. Debo dar las gracias a Antonio Lastra no sólo por su constante confianza, sino por enrolarme en un proyecto como *La torre del Virrey*, catalizador de los malhadados esfuerzos de la intelectualidad en nuestra Comunidad dando una vía de salida a mi trabajo. También quiero agradecer al profesor Joan Baptista Llinares por su interlocución y sus palabras de ánimo. Sin duda, mis lecturas de la antropología y del mito deben mucho a sus enseñanzas siempre elocuentes e inspiradoras. Además de ellos, es de recibo acordarme de Dorit Krusche y Marcel Lepper por su acogida en el DLA, y de Bettina Blumenberg por autorizar la reproducción de los fragmentos inéditos que aquí se contienen.

Dejo para el final a mi *Doktorvater*, el profesor Faustino Oncina quien no sólo me ha apoyado y ayudado en la medida que está en su mano, que no ha sido poco si tenemos en cuenta que logró organizar un congreso internacional sobre Hans Blumenberg en nuestra *alma máter*, la Universidad de Valencia, sino que supone, con su ímprobo esfuerzo por arrojar luz sobre los nuevos derroteros del pensamiento alemán, un ejemplo de profesionalidad docente.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	13
1. La actualidad de Hans Blumenberg. (§1).....	13
2. Perspectiva de investigación de este trabajo. (§2).....	17
3. La dimensión de la fenomenología blumenberguiana. (§3).....	22
4. Estructura de la tesis doctoral. (§4).....	32
PRIMERA PARTE: ACLARACIÓN DE LA DIRECCIÓN BLUMENBERGUIANA.....	37
CAPÍTULO I: EL PENSAMIENTO DEL CAMBIO. HANS BLUMENBERG Y LA FENOMENOLOGÍA DE LA HISTORIA.....	39
1. Introducción (§5).....	39
2. Historicidad y fenomenología en el primer Blumenberg.....	42
a. La situación de partida: la historicidad como problema fenomenológico.....	42
i. La crisis de la fenomenología y el historicismo alemán. (§6).....	42
ii. La insuperable historicidad del “ser en el mundo” como crisis de la actitud teórica. (§7).....	47
b. Primeros pasos en la historicidad de la teoría.....	54
i. Destrucción de la destrucción heideggeriana. (§8).....	54
ii. La historia de la filosofía como movimiento ontológico. (§9).....	67
iii. La nueva dimensión filosófica de la historicidad. (§10).....	75
3. ¿Un <i>eidos</i> de la historia? La fenomenología de la historia de Hans Blumenberg como hipótesis de investigación histórica.....	77
a. La noción de fenomenología de la historia. (§11).....	77
b. Las insuficiencias de la <i>Crisis</i> como punto de partida de la fenomenología de Hans Blumenberg.....	80
i. La noción husserliana de “mundo de la vida”. (§12).....	80
ii. Las insuficiencias de la <i>Crisis</i> . (§13).....	88
c. La fenomenología de la historia de Hans Blumenberg.....	93
i. Una fenomenología de la historia a posteriori. (§14).....	93
ii. Perspectiva eidética y antropogénesis. (§15).....	97
iii. Alcance y límites de la fenomenología de la historia. (§16).....	102
Resumen.....	105
CAPÍTULO II: FANTASÍA Y LOGOS. LA SIGNIFICATIVIDAD EN LA HISTORIA Y EL PAPEL DE LA METÁFORA.....	109

1. Introducción. (§17).....	109
2. El origen de la metaforología y sus bases teóricas.	112
a. Fenomenología de la historia y metaforología. (§18).....	112
b. Existencia iluminada y contingencia. De la técnica a la metafórica. (§19) ...	118
3. De lo preconceptual a lo inconceptual. El decurso de la metaforología como método historiográfico.	125
a. Metáfora y concepto. La metaforología y su relación con la historia conceptual. (§20).....	126
b. La praxis de la metaforología blumenberguiana. (§21).....	137
c. El lugar de la metáfora en la razón humana. (§22).....	149
Resumen.....	155
SEGUNDA PARTE: LA HISTORIA COMO RODEO DE LA ESPECIE.....	159
CAPÍTULO III: LA AMBIVALENCIA DE LA MODERNIDAD. AUTOAFIRMACIÓN HUMANA Y EXCENTRICIDAD CÓSMICA.	161
1. Introducción. (§23).....	161
2. Cambio y continuidad de las épocas. Secularización y reocupación.	164
a. La destrucción de la categoría de secularización. (§24).....	164
b. Los impugnadores de la modernidad. Löwith, Bultmann, Schmitt. (§25).....	171
c. La teoría de las reocupaciones. (§26).....	178
3. La especificidad de la época y su conciencia.	185
a. ¿Qué es una “época”? (§27).....	185
b. La especificidad de la Edad Moderna. Autoafirmación e inmanencia. (§28)	197
4. El ideal científico moderno. Sus fuentes y sus consecuencias	207
a. <i>Curiositas</i> y actitud teórica. (§29)	207
b. La semántica de la astronomía. (§ 30)	220
Resumen.....	235
CAPÍTULO IV: LA PERIPECIA DE LA SIGNIFICATIVIDAD	239
1. Introducción (§31).....	239
2. Mito y <i>logos</i> . Acerca de la construcción del significado.....	243
a. La perspectiva blumenberguiana sobre el mito y la crítica a su comprensión dogmática. (§32).....	243
b. La génesis mítica de la significatividad. (§33)	250
c. La estructura del mito y su pervivencia. (§34)	260

3. Estrategias contra el absolutismo de la realidad y el retorno al mundo de la vida.	283
a. Excurso por los tiempos de la historia (§35)	283
b. A través de los tránsitos (§36)	291
Resumen.....	303
CAPITULO V: LA ANTROPOLOGÍA FENOMENOLÓGICA DE HANS BLUMENBERG.....	307
1. Introducción (§37)	307
2. Blumenberg y la antropología filosófica (§38).....	309
3. Sentido y resultados de una antropología fenomenológica.	322
a. Problematización antropológica de la fenomenología (§39)	322
b. Visibilidad y génesis de la conciencia (§40)	334
Resumen.....	344
CONCLUSIONES: UN POSIBLE NUEVO HUMANISMO.....	349
BIBLIOGRAFÍA	363

Nota Bibliográfica:

Para las obras de Hans Blumenberg se emplearán las siglas que crease en su día Franz Josef Wetz y que servirían de base para las empleadas por César González Cantón en su tesis doctoral y para muchas otras publicaciones posteriores. Éstas aparecerán entre paréntesis seguidas de una coma y la página de la edición citada (ej.: *LdT*, 206). Las obras de Blumenberg se citarán según la traducción castellana, de haberla, señalándose, si corresponde, las modificaciones del autor. Al comienzo de la bibliografía se incluye una lista con las siglas empleadas. La bibliografía secundaria se citará entre paréntesis mediante el nombre del autor en versales y el año de publicación de la obra o artículo pertinente seguidos de una coma y la página (ej.: HAVERKAMP 2001, 440). El resto de referencias bibliográficas se citan a pie de página siguiendo los procedimientos habituales, pero sin incluir los datos de la edición citada que se encontrarán en la bibliografía final.

Qué sea el hombre, sólo se lo dice su historia. En balde arrojan otros tras de sí el pasado entero, para empezar la vida, por decirlo así, de nuevo, sin prejuicios. No pueden desprenderse de lo que ha sido, y los dioses del pasado se convierten en fantasmas. La melodía de nuestra vida está condicionada por las voces del pasado, que la acompañan. Sólo se libera del tormento del instante y de la fugacidad de toda alegría mediante la entrega a los grandes poderes objetivos que han creado la historia. La entrega a ellos, no la subjetividad del capricho y del goce, es la reconciliación de la personalidad soberana con el curso universal. (W. Dilthey, Un sueño).

INTRODUCCIÓN

- ¿Su peor defecto?
 - No poder decir con precisión lo que veo.
- (Hans Blumenberg, *Fragebogen- FAZ Magazin*)¹

1. La actualidad de Hans Blumenberg. (§1)

Pese a que puede parecer una justificación insuficiente de cara a posibles “resultados positivos”, tal vez sea la importancia que una obra como la de Hans Blumenberg (1920- 1996), tan variada como extensa y compleja, comienza a adquirir lo que mejor justifique la tarea que nos proponemos de glosarla. No porque sea una moda pasajera, sino porque su influencia creciente en todos los campos de conocimiento a los que se acercó, hacen interesante comprender qué elementos componen su perspectiva y, sobre todo, por qué resulta conveniente rescatar su pensamiento como una posible filosofía en un momento en que ésta parece necrosada, cuando no se oculta tras otros rótulos más rentables. Sería tal vez osado afirmar que nos las habemos con una de las figuras centrales del pensamiento de la segunda mitad XX, aunque, sin lugar a dudas, se trata de un pensador que puede tener un interés enorme para quien quiera conocer qué posibles vías quedan aún abiertas para el trabajo filosófico.

Así, a casi dos décadas de su muerte, la actualidad de Blumenberg resulta innegable. No sólo porque las sucesivas publicaciones póstumas le dan una presencia en el mercado editorial incluso mayor de la que tenía en vida,² sino porque, además, la apertura al público de su *Nachlass* en el Archivo de Literatura Alemana de Marbach ha

¹ Citado EN MOXTER 1999, 185.

² Sólo en la última década la editorial Suhrkamp ha publicado más de una decena de títulos póstumos, incluyendo sus correspondencias con Carl Schmitt (2007) y Jacob Taubes (2013). Además se han publicado *Beschreibung des Menschen* (2006), *Der Mann vom Mond* (2007), *Theorie der Unbegrifflichkeit* (2007), *Geistesgeschichte der Technik*. (2009), *Theorie der Lebenswelt* (2010), *Quellen, Ströme, Eisberge* (2012), *Präfiguration* (2014) o *Schriften zur Technik y Rigorismus der Wahrheit: “Moses der Ägypter“ und weitere Texte zu Freud und Arendt*, aparecidos ambos este mismo año.

brindado a los estudiosos la posibilidad de acercarse a facetas más íntimas de su forma de trabajar e, incluso, de su vida personal. En su país de origen, la nueva “visibilidad” de este sabio ermitaño se ha visto reflejada en la progresiva creación de una imagen pública basada en aspectos de su vida que él, tal vez, habría preferido mantener ocultos.³ Artículos como el que recientemente publicase su hija y albacea Bettina Blumenberg o, sobre todo, la exitosa novela de Sybille Lewitscharoff,⁴ completan un retrato amable para un público que apenas conocía el carácter esquivo de este escritor, quien, gracias a sus columnas tardías en publicaciones de gran repercusión, se ganó, si acaso, una pequeña reputación de hermético “filósofo- poeta” en sus últimos años de vida.⁵ Se trata, pues, del proceso de invención de un personaje que evidencia cómo Blumenberg, al menos en Alemania, comienza a trascender el ámbito académico para convertirse en una figura del acervo cultural nacional.

Pero, más allá del personaje, la influencia y presencia de la obra en la investigación filosófica es creciente no sólo en su país de origen, sino también a nivel internacional. En Alemania, una recepción consolidada por medio de autores que, en muchos casos, fueron discípulos del hanseático o, al menos, se movieron en su círculo de influencia, da paso a nuevas generaciones de estudiosos. Así, junto a autores como

³ Blumenberg le recordará a Gadamer, con motivo de la publicación de las memorias juveniles de este último *Mis años de aprendizaje*, su adhesión al kantiano *De nobis ipsis silemus* en lo que hace a sus pormenores íntimos (Carta de HANS BLUMENBERG a H.G. GADAMER del 30-3-1978, DLA- Marbach). Una clara muestra del celo por su privacidad de un autor que tan sólo autorizaría, por ejemplo, la reproducción de una fotografía suya.

⁴ La premiada novela de la escritora alemana, titulada simplemente *Blumenberg*, construye una imagen íntima del autor que matiza su carácter ermitaño y que parece refrendarse en textos como el citado artículo de BETTINA BLUMENBERG, “Eine Frage der Belichtung” (NZZ, 13-7-2015. Online: <http://www.nzz.ch/feuilleton/buecher/eine-frage-der-belichtung-1.18578697>). Un homenaje filial que incide en los aspectos menos públicos de este “aficionado a la técnica con debilidad por la velocidad” (proporcionándonos una simpática fotografía inédita del filósofo conduciendo su Mercedes- Benz con una gorra). Son sólo algunos ejemplos de la revisión de la figura de Blumenberg a los que podríamos añadir el *Porträt* publicado por FERDINAND FELLMAN en la revista *Information Philosophie* o el artículo de la ex concejala de cultura de Lübeck ADA KADELBACH “‘Missachtung’ und ‘Versöhnungsversuch’. Hans Blumenberg und Lübeck”, en el que se muestra la tensa relación del filósofo con su ciudad natal.

⁵ Así lo califica FERDINAND FELLMAN en su retrato íntimo que se puede consultar online: <http://www.information-philosophie.de/?a=1&t=857&n=2&y=1&c=63#>

F.J. Wetz, A. Haverkamp, J. Goldstein, R. Konnersman o B. Merker,⁶ aparecen intérpretes jóvenes como Oliver Müller o F. Heidenreich, por sólo mencionar algunos, que mantienen la salud de una recepción que no cesa de generar artículos, números de revistas y libros monográficos.⁷ A esta recepción alemana se puede añadir la importancia que, a partir de los años ochenta, adquirió la obra del hanseático en Italia, sobre todo gracias a la tarea de G. Carchia, R. Bodei, A. Borsari y B. Accarino.⁸

Tanto en Francia como en los contextos hispanos y anglófonos hay también un notable aumento de las traducciones y de las obras dedicadas a él. En los países de habla inglesa Blumenberg se recibió temprana y parcialmente, gracias a las excelentes traducciones de R. Wallace de *La génesis del mundo copernicano*, *La legitimidad de la Edad Moderna* y *Trabajo sobre el mito* a mediados de los años ochenta, pero sin continuidad. Tomado como historiador de las ideas, sus debates con los planteamientos de Thomas Kuhn le hicieron objeto de una atención que ya entonces generó algunos comentaristas de relieve como el propio Wallace, D. Adams o R. Pippin. Pese a ello, desde los años ochenta, Blumenberg había caído en un silencio editorial del que apenas comienza a salir recientemente con nuevas traducciones y con la aparición de nuevos

⁶ Muchos de ellos participarían en el volumen colectivo *Die Kunst des Überlebens*, editado en Suhrkamp por F.J. WETZ y H. TIMM en 1999 y que sigue siendo una referencia central del pensamiento del hanseático.

⁷ Limitándonos a algunos ejemplos recientes de volúmenes monográficos colectivos en Alemania podemos mencionar el publicado en 2009 por A. HAVERKAMP y D. MENDE *Metaphorologie. Zur Praxis von Theorie*, REBEKKA KLEIN (ed.), *Auf Distanz zur Natur: Philosophische und theologische Perspektiven in Hans Blumenbergs Anthropologie* (2009); M. MOXTER (ed.), *Erinnerung an das Humane: Beiträge zur phänomenologischen Anthropologie Hans Blumenbergs* (2011), C. BORCK (ed.), *Hans Blumenberg beobachtet: Wissenschaft, Technik und Philosophie* (2013), D. WEIDNER y R. BUCH (eds.), *Blumenberg lesen: Ein Glossar* (2014), o F. RAGUTT y T. ZUMHOF (eds.), *Hans Blumenberg: Pädagogische Lektüren* (2015).

⁸ ANDREA BORSARI sería el editor del excelente volumen pionero aparecido en 1999 *Hans Blumenberg. Mito, metáfora, modernità*. Por su parte, BRUNO ACCARINO publicaría en 2002 el libro *Daedalus: le digressioni del male. Da Kant a Blumenberg-Concetto di realtà e teoria dello Stato*. Son ejemplos de un país que recibió a Blumenberg muy pronto, traducándose *Paradigmas para una metaforología* en 1969, y en cuya lengua se publicaría en 1971 por primera vez el importante artículo “Aproximación antropológica a la actualidad de la retórica”; una tradición que continúa, como se aprecia en las rápidas traducciones de las novedades alemanas póstumas tales como *Teoria dell'inconcettualità* (2010), la del epistolario con Schmitt, *L'enigma della modernità. Epistolario 1971-1978 e altri scritti* (2012) o *Storia dello spirito della técnica* (2014).

exégetas, entre los que destacan A. Nicholls, E. Brient y V. Pavesich.⁹ Francia, por su parte, sería prácticamente un erial blumenberguiano hasta finales de los noventa. Hace unos años la aparición de un volumen monográfico sobre la antropología del hanseático¹⁰ y de un especial de la *Revue de Métaphysique et Moral* permitió conocer un espacio de recepción en el que la voz cantante la llevan su traductor D. Trierweiler y el estudioso de la secularización J.C. Monod.¹¹ Francófono también, aunque políglota en su obra, es el belga O. Feron, cuyo interés por Blumenberg no sólo se ha hecho notar también en España, sino que ha abierto las puertas, con sus estancias como profesor en Portugal y Brasil, a una recepción en lengua portuguesa.¹²

En nuestro país, por último, así como en los países de habla hispana, la situación de la recepción blumenberguiana es similar, ya que, si bien disponemos de muchas traducciones de su obra, la investigación es incipiente. En este aspecto, hemos de destacar la tarea del profesor Villacañas, quien no sólo es uno de los que más y mejor han tratado a este autor en nuestro país, sino que también ha exportado recientemente su conocimiento a América Latina.¹³ En esta recepción española no podemos pasar por alto

⁹ El inglés sigue siendo un idioma al que Blumenberg ha sido poco traducido. A las tres obras publicadas en los ochenta apenas se han añadido *Shipwreck with Spectator: Paradigm of a Metaphor for Existence* (1996), *Paradigms for a Metaphorology* y *Care Crosses the River*, aparecidos en 2010. En cuanto a monografías, ELIZABETH BRIENT publicó una centrada en las obras blumenberguianas acerca de la historia de la modernidad con el título *The Immanence of the Infinite: Hans Blumenberg and the Threshold to Modernity* (2002) y, más recientemente, ha aparecido el trabajo de ANGUS NICHOLLS, *Myth and the Human Sciences: Hans Blumenberg's Theory of Myth* (2014). VIDA PAVESICH, por su parte, ha escrito numerosos artículos relativos a la antropología blumenberguiana que son dignos de consideración. Recientemente se han publicado, además, números monográficos de las revistas *Telos* (158: 2012) y *Thesis Eleven* (2011 104: 3).

¹⁰ DENNIS TRIERWEILER, *Hans Blumenberg. Anthropologie philosophique* (2010). El propio Trierweiler ha volcado al francés *La legibilidad del mundo* (2007) y *Descripción del ser humano* (2011).

¹¹ JEAN CLAUDE MONOD, quien escribiera el excelente volumen *La querelle de la sécularisation* (2002), publicó recientemente una introducción al autor en francés, *Hans Blumenberg* (2007).

¹² Si bien OLIVIER FERON ha publicado artículos de Blumenberg en castellano y en francés, su labor docente y su intento de hacer visible al hanseático en el mundo de habla portuguesa se refleja en la publicación de su colección de ensayos *O intervalo de Contingência. Blumenberg e outros modernos* (2011) y en la próxima aparición de un número monográfico de la revista brasileña *Aurora*.

¹³ A sus numerosos artículos, seminarios y conferencias que han tratado a Blumenberg en las dos orillas del Atlántico, podemos añadir la edición de un número monográfico de la revista *Anthropos* bajo el título *Blumenberg: la apuesta por la ilustración tardía* (2013), primera publicación colectiva que recogió aportaciones centradas en el autor en castellano.

la aportación de tres estudiosos jóvenes que han hecho de Blumenberg el centro de atención de su investigación: César González Cantón, autor de la única tesis doctoral española sobre él hasta el día de hoy;¹⁴ A. Fragio, el más activo de ellos con dos libros monográficos publicados,¹⁵ y Josefa Ros Velasco. A esta recepción también cree haber aportado algo quien esto suscribe, y espera hacerlo con este trabajo, mediante la coorganización del primer congreso internacional monográfico y la coedición correspondiente del único libro colectivo sobre Blumenberg que ha aparecido en nuestras tierras.¹⁶ Junto a estas contribuciones podemos mencionar la atención que en momentos determinados le han dispensado otros autores como M. Hernández, F. Martínez, I. Reguera, R. Benlliure, D. Innerarity, J. Tudela Velasco o el argentino M. Palti, que muestran que la presencia del hanseático es cada día mayor también en los países de lengua castellana.¹⁷

2. Perspectiva de investigación de este trabajo. (§2)

Así pues, como muestra el crecimiento de estos núcleos, la recepción de Blumenberg goza de un vigor que haría previsible un florecimiento de lecturas integrales de la obra; interpretaciones que no se limiten a uno de los aspectos parciales de esta caleidoscópica producción. Sin embargo, esta clase de exégesis parecen desaconsejables dado que el éxito de este pensador se basa, en gran parte, en lo diverso

¹⁴ Titulada *La metaforología en Blumenberg como destino de la analítica existencial* (2004).

¹⁵ *Destrucción, cosmos, metáfora. Ensayos sobre Hans Blumenberg* (2013) y *Paradigms for a Metaphorology of the Cosmos. Hans Blumenberg and the Contemporary Metaphors of the Universe* (2015), además del volumen colectivo políglota que coeditase con DIEGO GIORDANO *Hans Blumenberg. Nuovi paradigmi d'analisi* (2011).

¹⁶ Junto a mi tutor de tesis, el profesor Faustino Oncina, coordinamos en mayo de 2014 el *Congreso Internacional Hans Blumenberg: Historia in/conceptual, antropología y modernidad* del que surgiría, al año siguiente, un volumen colectivo publicado por la editorial Pre- textos. Por mi parte, también colaboré en la publicación de un dossier sobre el autor para la revista *La Torre del Virrey* (No.15, 2014/1; online: <http://latorredelvirrey.org/ltv/wp-content/uploads/2014/05/numero-15.pdf>)

¹⁷ Podríamos citar otros contextos más exóticos, como el que ha generado la traducción de la obra blumenberguiana al japonés o el interesante trabajo del israelí Pini Ifergan, quien auspiciaría recientemente un congreso en el Van Leer Institute de Jerusalén. Las ponencias pueden verse en este enlace: <https://www.youtube.com/playlist?list=PLHgwT2MoGd804KCD-CL-T-shyYCCKwPSy>

de sus campos de influencia. Muchos no tienen claro, por así decirlo, en qué casilla situar al autor de Lübeck que se ha leído como historiador, como filósofo o, incluso, como ensayista literario.¹⁸ Lo más aconsejable de cara a un trabajo de investigación sería dedicarse a estudiar uno de los temas que este defensor de la multiplicidad de lo real tocara en sus obras y que, casi siempre, abre un universo fascinante por sí mismo. Han florecido así estudios de Blumenberg centrados en temas como la metáfora, el mito, la modernidad, la antropología o algunos derivados de éstos,¹⁹ cuyo interés es indudable.

No es esto lo que intentaré aquí. Por muy problemático que pueda parecer, lo que mi investigación ambiciona es desplegar una interpretación de Blumenberg emergida de una lectura integral de la obra del autor y que exponga, con cierta completud, problemas centrales de este decurso filosófico, expresando tanto las continuidades como las discontinuidades que se producen a lo largo de él. Este tipo de lecturas integrales también existen y, sobre todo en el contexto alemán, no son escasas. La indudable dificultad con la que un trabajo así topa es la de hallar un camino de acceso que, aunque sea expositivamente, permita ordenar los contenidos sin convertirlos en un catálogo de resúmenes de obras evitando, a su vez, hacer que los textos se plieguen a la intención del exégeta. En este sentido, se han intentado numerosas direcciones de acometida.

¹⁸ “¿Filosofía o literatura?” (HEIDENREICH 2005, 11), se pregunta Felix Heidenreich en la introducción de su estudio sobre Blumenberg, recogiendo la acusación que Habermas hiciera al hanseático en su obra *Pensamiento postmetafísico* de ser uno de los que habrían “liquidado la diferencia de géneros”. Por mucho que estas diferencias sólo sean significativas si se precisa qué se quiere decir con cada rótulo, muestran lo esquivo que resultaba este autor en sus obras. No obstante, vaya por delante que, para esta interpretación, será decisivo demostrar que Blumenberg, incluso en sus obras más historiográficas, concibe siempre su trabajo desde una perspectiva y con unos fines profundamente filosóficos; es por ello un filósofo en toda regla.

¹⁹ Monografías interesantes sobre temas parciales o trabajos que pongan en contacto a otros autores con la obra de Hans Blumenberg abundan. A las ya citadas se pueden añadir otras recientes como *Vollendung und Neuzeit: Transformation der Eschatologie bei Blumenberg und Hirsch* de M. ZERRATH (2011), *Metapher - Zwischen Metaphysik und Archäologie. Schelling, Heidegger, Derrida, Blumenberg* de D. MENDE (2014), *Selbstbehauptung in Fiktion: Zur Dynamik moderner Subjektivität bei Hans Blumenberg und Dieter Henrich* DE L. RICKEN (2014) que pueden resultar de interés.

Puede resultar llamativo que el primer lugar donde se llevaron a cabo interpretaciones de esta índole fuese en las facultades alemanas de teología. Autores como P. Behrenberg, M. Hundek o P. Stoellger han intentado maniobras, en algunos casos complejas hasta lo barroco,²⁰ para asimilar al hanseático a planteamientos teológicos. Esta inopinada versión de Blumenberg, que ha tenido cierta repercusión en Alemania y que ha dado estudios interesantes, quedó pronto ensombrecida por otras vías de acceso, la más célebre de las cuales sería la metaforología, seguramente la aportación más influyente del pensador hanseático. Anselm Haverkamp habría hecho de ésta el núcleo de la filosofía blumenberguiana concibiéndola como su “proyecto” (HAVERKAMP 2001, 440). Una hipótesis exitosa que, a mi entender, desatiende los problemas previos a la aparición de la metaforología y las cuestiones que éstos abren de manera independiente al presunto proyecto metaforológico, así como la forma en que lo condicionan.²¹ En este sentido, me parece más acertada la tesis del citado César González Cantón, quien hace de la metaforología “el destino” de un trabajo que

²⁰ P. BEHRENBURG, *Endliche Unsterblichkeit: Studien zur Theologiekritik Hans Blumenbergs* (1994), M. HUNDECK, *Welt und Zeit. Hans Blumenbergs Philosophie zwischen Schöpfungs- und Erlösungslehre* (1999), P. STOELLGER, *Metapher und Lebenswelt: Hans Blumenbergs Metaphorologie als Lebenswelthermeneutik und ihr religionsphänomenologischer Horizont* (2000). Esta última obra, pese a ser un trabajo notable, concluye con una interpretación que nos puede servir de ejemplo del *modus operandi* de la exégesis teológica de Blumenberg. Stoellger le califica de “cristiano post-gnóstico”, que intentaría “liberar” a Dios de su atributo de “absoluto” (STOELLGER 2000, 484), una maniobra similar a la que operaría Bultmann al intentar desmitificar el Evangelio y purificarlo en su mensaje esencial, el *kerygma*. Como veremos, esta operación no funciona, no sólo porque el filósofo se considere ateo, sino porque su filosofía tiende a depotenciar cualquier posibilidad de transcendencia divina. La nostalgia, innegable en textos como *Matthäuspassion*, por su fe infantil perdida, tan fuerte que le llevó a ambicionar ser sacerdote, queda muy bien reflejada en su última carta, recientemente publicada por la revista católica *Communio*, en la que reconoce al teólogo Uwe Wolff que, tras su experiencia católica y al igual que muchos de los miembros de su generación, “he perdido la fe; pero me ha quedado amor a la iglesia” (*Kirche*, 178), un amor que se traduciría en su querencia por las figuras teológicas y las imágenes religiosas, propias de un intelectual criado como católico, pero que no implica, en absoluto, una confesión de fe.

²¹ La obra de Anselm Haverkamp, quien fuera alumno de Blumenberg y participante en las reuniones del grupo *Poética y hermenéutica*, es extensa y se centra en la metáfora, aunque no sólo en su interpretación blumenberguiana. No obstante, a través de los numerosos artículos dedicados al hanseático, se puede componer una comprensión de Blumenberg muy centrada en la metaforología. De ella, y de sus excesos, nos ocuparemos en el segundo capítulo por extenso.

comienza, en su tesis doctoral, dialogando con la analítica existencial heideggeriana.²² Esta perspectiva integra en su título, si bien no del todo en su despliegue, una perspectiva “genética” que implica que, en la obra del hanseático, existe un desarrollo temático cuyo inicio, apuntado con acierto, estaría en los debates fenomenológicos de los años veinte, que son el tema de fondo de la tesis doctoral y el trabajo de habilitación de Blumenberg. En esta dirección apuntaría una de las lecturas más relevantes del autor en los últimos tiempos, la monografía de Oliver Müller *Sorge um die Vernunft* que sitúa al primer Blumenberg en la “circunscripción de Heidegger” (MÜLLER 2005, 50), de la que saldrá proporcionando su personal antropología fenomenológica.²³ Esta corriente antropológica ya había sido central en la recepción desde mucho antes de que, en 2006, se publicara *Descripción de ser humano*. La monografía introductoria de F.J. Wetz, que desarrollaba la afirmación de su maestro Odo Marquard de que la filosofía de Blumenberg era un intento de “descarga de lo absoluto”,²⁴ centrando su exégesis en una categoría antropológica como la del “absolutismo de la realidad”,²⁵ podía significar un ejemplo, aun cuando no asumiera directamente los fundamentos antropológicos de la noción. Tales implicaciones serán más evidentes para la lectura, de gran interés para nosotros, del antes mencionado O. Feron.²⁶

²² No podemos dejar de señalar el gran acierto de una obra pionera en este país a la hora de señalar el derrotero que lleva a Blumenberg a la acuñación de sus propios medios de comprensión histórica y, en última instancia, a la constitución de una antropología fenomenológica alternativa a la analítica existencial

²³ La obra de Müller es, sin lugar a dudas, una de las más interesantes monografías sobre el autor de Lübeck, aunque centra su atención, sobre todo, en la antropología fenomenológica esbozada sin disponer de *Descripción del ser humano* (pero sí de un acceso al *Nachlass* que posibilitó la lectura de muchos de sus materiales).

²⁴ O. MARQUARD, *Filosofía de la compensación*, 113

²⁵ Nos referimos a la excelente monografía *Hans Blumenberg zur Einführung* (1993), que sería traducida al castellano en 1996, antes que cualquier obra de Blumenberg, bajo el título *Hans Blumenberg. La modernidad y sus metáforas*.

²⁶ OLIVIER FERON comenzó estudiando a Cassirer y, a través de la antropología, accedió a Blumenberg. En su obra antes citada *O intervalo de contingência* explora, precisamente, los terrenos que constituyen los núcleos de esta investigación: la historicidad, la fenomenología y la antropología.

Esta pluralidad de vías es un fiel reflejo de la diversidad de una obra ante la cual sería tal vez mejor resignarse. No obstante, tras una lectura lo más completa posible, asoma una constante que, como tal, no ha sido suficientemente explorada. Nos referimos a la fenomenología que aquí nos ocupa.²⁷ Ya sus trabajos académicos de posguerra, su tesis doctoral *Beiträge zum Problem der Ursprünglichkeit der mittelalterlich scholastischen Ontologie* y su trabajo de habilitación *Die ontologische Distanz. Eine Untersuchung über der Phänomenologie Husserls*, se movían en la esfera de los problemas legados por una escuela que Blumenberg conocía de primera mano ya que fue apadrinado por el antiguo asistente de Husserl, y estricto fenomenólogo, Ludwig Landgrebe. Pese a la crítica que, como veremos, dirige en ellas tanto a Husserl como a Heidegger, el hanseático no dará por concluido allí su diálogo con la fenomenología que se mantendría, en general, latente hasta finales de la década de los setenta, cuando su presencia se dejaría notar con fuerza de nuevo en obras como *Descripción del ser humano*, *Salidas de caverna* y *Tiempo de la vida y tiempo del mundo*.²⁸

Vemos, pues, que la fenomenología es un interlocutor constante en su pensamiento, algo que, ya de por sí, habilitaría un terreno fructífero de investigación pero que, no obstante, no sería más que una de las muchas recurrencias temáticas que se podrían localizar en la obra de Blumenberg. Más importante para nuestra lectura es el hecho de que, poco después de la crítica de sus primeros trabajos, Blumenberg confesara su adscripción, aunque fuese metodológica, a la corriente inaugurada por

²⁷ Muchos se han ocupado de la relación con la fenomenología o de planteamientos cercanos a los de esta investigación. Además de los antedichos González Cantón, Fragio, Feron, Müller, Heidenreich, Stoellger o Villacañas, nuestra lectura tiene una clara deuda con los artículos de Giovanni Carchia y Bruno Accarino aparecidos en el volumen *Hans Blumenberg. Mito, metáfora e modernità*. Hemos de añadir, además, la monografía de FELIX HEIDENREICH, *Mensch und Moderne bei Hans Blumenberg*, que entenderá al autor como un “fenomenólogo de la significatividad”.

²⁸ Con la importante excepción del artículo de 1963 “Mundo de la vida y tecnificación bajo los aspectos de la fenomenología”.

Husserl al acuñar una “fenomenología de la historia” como herramienta de trabajo historiográfica. Una adscripción que se repetiría años más tarde cuando despliegue una “antropología fenomenológica” que sólo recientemente hemos podido conocer. La publicación de *Descripción del ser humano*, ese “casi best-seller filosófico” (TRIERWEILER 2010, 9), es clave en este punto ya que nos muestra cuán profunda era la adscripción del hanseático a la escuela husserliana. En ello se fundamenta la presunta originalidad de la vía de interpretación de este trabajo, en tanto sólo después de su publicación en 2006 se ha hecho transitable este camino que aquí recorreremos y que, a mi entender, ofrece grandes posibilidades hermenéuticas.

En resumidas cuentas, este trabajo parte de que la fenomenología no es sólo un tema de estudio para Blumenberg, sino una adscripción que trasciende las variaciones fundamentales que se producen en su pensamiento. Si su obra es inicialmente historiográfica, Blumenberg propone una fenomenología para ello, lo mismo que sucederá cuando se produzca el “giro antropológico” (MÜLLER 2005, 18) de su pensamiento que sus intérpretes han detectado en la década de los setenta. Esta constancia nos conduce a la pregunta que permite adentrarnos en el tema de la tesis y que, hasta donde sé, no se ha planteado con el desarrollo que aquí pretendo darle: ¿Qué quiere decir Blumenberg cuando se define como fenomenólogo?

3. La dimensión de la fenomenología blumenberguiana. (§3)

Filosofar es ir de camino. (K. Jaspers, *La filosofía*).

Esta pregunta no tiene una respuesta fácil, no sólo por la tan mentada diversidad de la obra de Hans Blumenberg, sino por la dificultad intrínseca que conlleva definir qué quiere decir efectivamente fenomenología. Debemos, no obstante, determinar en qué sentido la entendemos para así saber qué podemos esperar de su respuesta, la cual

sólo podrá alcanzarse al final del decurso. Sin duda, las incesantes resurrecciones que, a lo largo del siglo pasado, protagonizó esta forma de filosofía justifican el apelativo de “filosofía secreta del siglo XX”²⁹ que le otorgase el profesor Luis Martín Santos. A la plétora de autores que adoptaron, en las formas más diversas y con los significados más heterogéneos, el título de fenomenólogos, y entre los que aquí situaremos al que nos ocupa, se puede añadir la influencia que ejerció a la hora de generar otras corrientes como, por ejemplo, la hermenéutica gadameriana o el existencialismo francés. En cualquier caso, sólo ateniéndonos a los primeros, su variedad hace ya difícil comprender qué puede entenderse como fenomenología; qué valor común, recogido en la palabra, se encuentra tras sus pensamientos. Saber qué significa fenomenología, pues, requeriría una discusión pormenorizada de las diferentes recuperaciones del ubérrimo pensamiento de Husserl. Algo que no nos preocupará aquí tanto como comprender dónde halló Blumenberg los principales valores de la fenomenología que recogió al adoptarla para sí.

Partiendo de la historia del movimiento fenomenológico, podemos señalar que el impulso de su éxito original fue plantear la alternativa más rigurosa para una filosofía que, por un lado, había sucumbido a una facticidad cuya verificación quedaba en manos de las ciencias positivas y que le dejaba la única tarea de propedéutica científica o, como mucho, de reconstrucción de las condiciones de posibilidad de las ciencias existentes; mientras que, por otro lado, veía amenazado el valor de la racionalidad filosófica por el auge del historicismo, el irracionalismo y el vitalismo. El neokantismo, el positivismo, el naturalismo y el psicologismo, pero también el modelo “fiscalista”³⁰ de conocimiento al que se referirá en el tardío texto de la *Crisis*, respondían al esquema

²⁹ L. M. SANTOS, *El zigzag husserliano*, 27

³⁰ Véase E. HUSSERL, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, 20 y ss. A partir de ahora *Crisis*

cognoscitivo de “ciencias de hechos” que Husserl explícitamente trataba de superar.³¹ Su contrapropuesta de una ciencia descriptiva de las esencias, frente al imperio de estas ciencias causales formalizadas, pretendía ir más allá de la facticidad de las ciencias naturales sin abandonar el ideal de un pensamiento racional. Seguramente por eso halló gran resonancia en la academia alemana de comienzos de siglo, desencadenando la poderosa corriente filosófica que conocemos. Tal vez sea en su afanoso intento de fundamentar todo conocimiento en descripciones de alguna forma de “intuiciones” donde se puede encontrar el principal rasgo común que se transmitirá a la posteridad bajo el nombre de fenomenología. La fenomenología es, pues, un pensamiento descriptivo en su núcleo o, al menos, esto es lo que parece querer decir Blumenberg cuando la define, en un texto inédito, titulado originalmente *Das Laboratorium* y retitulado más tarde *Was wäre einer phänomenologie der Geschichte?*, del modo siguiente:

Fenomenología es un método elástico de descripción. Ha soportado mejor su casi centenaria crisis que otros planteamientos filosóficos, aun cuando a los ojos de su fundador se presentase como casi mortal, sobre todo la causada por Heidegger. Gradualmente hemos comenzado a ver que esa crisis fue inofensiva, ya que las hiperbólicas reivindicaciones ontológicas de Heidegger nos interesan cada vez menos y cada vez más los sobresalientes rendimientos descriptivos que aportó (UNF, 308)³²

La fenomenología, como “método elástico de descripción”, será para Blumenberg un procedimiento de afinación de la mirada sobre lo circundante, una disciplina que parte de la idea de que la “atención se puede trabajar” (ZdS, 70) y que, a través de procedimientos objetivadores, permitirá al estudioso acceder “a las cosas

³¹ Este es el tema de la introducción al primer volumen de las *Ideas* de 1913 donde se afirma: “Aquí se fundará la fenomenología pura o transcendental no como una ciencia de hechos sino como una ciencia de esencias”. E. HUSSERL, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, 11 (A partir de ahora *Ideas*). Argumento que adquiere valor ético en la *Crisis*: “Meramente ciencias de hechos hacen meros hombres de hechos” (E. HUSSERL, *Crisis*, 6).

³² Se trata de un fragmento inédito recogido en el DLA de Marbach bajo las siglas UNF 307-310. El significado que a estas siglas se pueda dar no está claro, siendo el más difundido *Unerlaubte Fragmente*. La paginación de los fragmentos es continuada por lo que hemos decidido emplearla aquí como referencia (Agradezco a Dorit Krusche estas aclaraciones).

mismas”. Se comienza así un trabajo descriptivo que, confrontándose a la inmensidad de aspectos o perspectivas que componen la totalidad de lo que es objeto de atención, se convierte en una “tarea infinita”.

La cita anterior resume, a su vez, la relación biográfica que Blumenberg tuvo con la escuela de Husserl y que antes esbozábamos. La elasticidad a la que alude es el reflejo de la constante revisión de premisas metodológicas que llevará a cabo el fundador. Pese a que el moravo presentará su filosofía, en un escrito tan programático como el artículo de la *Enciclopedia Británica* de 1925, en primer lugar, como “método descriptivo” del que se desprende sólo después “una ciencia apriórica”,³³ siempre resulta difícil comprender qué elementos estables componen el mencionado método. Esta variabilidad metodológica, que Blumenberg verá como causa de su éxito tardío, estuvo también detrás de la crisis de la escuela a la que se alude en la cita y que sería el tema del trabajo de habilitación del hanseático. En él, se llevaba a cabo una compleja necrológica de la fenomenología de Husserl que, como apuntamos, contrasta con la adopción posterior de la que aquí nos hacemos cargo. Sin embargo, la respuesta a la pregunta por los motivos de dicha transvaloración no es intrínseca al pensamiento del de Lübeck, sino que debe buscarse en la historia de la recepción de Husserl y en el lento proceso de descubrimiento de los motivos de sus variaciones.

Como veremos, en *Die ontologische Distanz*, presentado en 1950, Blumenberg se hace cargo de una imagen del pensamiento del filósofo moravo que pronto quedaría obsoleta. La comprensión idealista de Husserl, a la que Blumenberg aludirá en numerosas ocasiones,³⁴ se centrará en las dificultades causadas por el “giro

³³ E. HUSSERL, *Invitación a la fenomenología*, 35

³⁴ Por el Husserl idealista entendemos la etapa que los comentaristas identifican con el segundo periodo de su producción, el transcendental, que culmina con las *Ideas*. El tercer periodo, cuya obra magna sería la *Crisis*, permanecería desatendido hasta la posguerra. En esta clasificación seguimos a Ludwig Landgrebe (L. LANDGREBE, *El camino de la fenomenología. El problema de una experiencia originaria*,

transcendental” de la fenomenología operado en las *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía transcendental*. La renuncia radical al mundo de los hechos que supuso la introducción del requisito metodológico de la reducción transcendental en aquella obra parecía abocar al movimiento a un subjetivismo especulativo; algo anacrónico para unos pensadores que habían pasado ya por la filosofía de la sospecha, el pensamiento naturalista decimonónico o el auge del historicismo.³⁵ Este rechazo se reflejará en la aparición de numerosas disidencias o “direcciones fenomenológicas”³⁶ dentro de la escuela husserliana, cuyo rasgo fundamental será la recuperación de dimensiones fácticas que habían quedado suspendidas, como, por ejemplo, las antropologías filosóficas de Scheler y después de Helmut Plessner, ambas acuñadas en ese entorno, o, sobre todo, la analítica existencial heideggeriana.

Por lo tanto, a pesar de su proverbial rigor científico y de su contacto de primera mano con Ludwig Landgrebe, Blumenberg se encuentra en el momento de redactar su trabajo de habilitación ante un Husserl muy incompleto. La tarea de revisión de su *Nachlass* y de publicación de sus trabajos póstumos apenas estaba en sus albores, no existiendo aún la colección *Husserliana*.³⁷ No cabe duda de que la apertura de los

13 y ss.). Se pueden encontrar clasificaciones similares en J.M. BECH, *De Husserl a Heidegger. La transformación del pensamiento fenomenológico*, 43-44 o en W. SZILASI, *Introducción a la fenomenología*, 19-20.

³⁵ Según Landgrebe los discípulos de Husserl y el pensamiento alemán en general verán en la operación de las *Ideas* la transformación de la fenomenología en un “mero intuicionismo carente de método” (L. LANDGREBE, *op.cit.*, 33), especialmente anacrónico para un tiempo que había pasado por “los historicismos, los vitalismos, la filosofía de las *Weltanschauungen* o ‘concepciones del mundo’, así como la difusión del legado kierkegaardiano, por un lado, y por otro las distintas versiones del materialismo, el empiriocriticismo, el pragmatismo y el naturalismo” J.M., BECH, *op.cit.*, 17.

³⁶ La expresión es de Landgrebe, que distingue entre “la fenomenología en el sentido de Husserl y las direcciones fenomenológicas en un sentido más amplio” (L. LANDGREBE, *op.cit.*, 14).

³⁷ La serie *Husserliana* no comenzó a publicarse hasta 1950. Lo que significa que el joven Blumenberg no tenía a su disposición textos que hoy en día se consideran clásicos de la fenomenología, como la versión alemana de las *Meditaciones cartesianas*, los volúmenes II y III de las *Ideas*, la versión completa de la *Crisis* o los dos volúmenes de la *Erste Philosophie*. Sí que conocía *Experiencia y juicio*, que el propio Landgrebe editó en 1939, la versión francesa de las *Meditaciones cartesianas* y la primera y segunda parte de la *Crisis* aparecidas en Belgrado en 1936.

archivos de Lovaina, unida a la aparición de la monumental y cuidada edición de su obra, revitalizaría la fenomenología del moravo en la posguerra. Fundamental en esto, también para Blumenberg, pero no sólo para él, será la aparición íntegra en 1954 del volumen de la *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* con su tercera parte que incluía los principales desarrollos de la noción “*mundo de la vida*”. Ésta se convertirá en central en la filosofía y las ciencias sociales alemanas a partir de los años sesenta y supondrá, a su vez, el acicate para la recuperación blumenberguiana de Husserl.

La importancia del concepto “mundo de la vida” en el pensamiento del filósofo hanseático es notable, habiéndole dedicado muchos textos al mismo. Pero, para nuestro interés presente, lo fundamental estriba en comprender de momento cómo Blumenberg calibrará, a raíz de las publicaciones póstumas, la verdadera dimensión de esa disciplina de la afinación de la atención que antes había rechazado. Para ello resulta necesario siquiera esbozar el significado de la acuñación del famoso concepto del que nos ocuparemos por extenso más adelante. Se trata de un complejo en el que, según Blumenberg, Husserl recogería y trataría de solucionar algunos de los problemas y aporías que había planteado su giro trascendental y que habían generado la crisis consiguiente. Lo que se ganaba con él era una nueva herramienta conceptual de descripción que aludía a la intuición de la realidad en la que uno se hallaba inmerso de forma inmediata, una perspectiva que se haría necesaria como respuesta, por ejemplo, al desafío que la doctrina heideggeriana del “ser en el mundo” implicaría para un pensamiento que pretendía obtener una delimitación limpia entre noesis y noema.

Pero no fue el único valor del concepto de mundo de la vida suponer una sobresaliente aportación descriptiva de la que Blumenberg se haría cargo. Gracias a las publicaciones póstumas del moravo se puede comprender mejor la naturaleza de su

pensamiento y su forma de operar con la descripción. Los giros y concesiones que verá Blumenberg en estos últimos textos de Husserl demuestran la forma en que priorizó el gesto que describía su lema “¡A las cosas mismas!” a costa de la creación de un método definitivo. Por eso aquí la metáfora del camino que empleaba Landgrebe para definir la trayectoria intelectual de su mentor se nos antoja buena: ³⁸ Husserl obraría marcando una dirección y buscando resolver las dificultades que se le ponían enfrente sin salirse de los límites de lo teóricamente aceptable. Así, el sujeto idealista que da espontáneamente sentido a la realidad muestra sus dependencias al alcanzar una experiencia inmediatamente dada y sobreentendida que le sirve de base, aun cuando se vea realizable la tarea de su desmontaje o descripción. Un pensamiento que, sin dudas, mitiga mucho las sospechas que generó el primer volumen de las *Ideas*. El método consistirá, en última instancia, en la serie de pasos que permitirán el acceso y la comprensión del objeto al que se dirigen, en ese sentido su modulación responderá a la tarea acometida. Un pasaje de la *Crisis* referido a la aplicación de la fenomenología a una “ontología del mundo de la vida” nos permite ilustrar esa peculiar concepción del método que explica los motivos de su “elasticidad”:

Aquí somos principiantes absolutos y carecemos de una lógica llamada a establecer normas; no podemos hacer otra cosa que reflexionar, profundizar en el sentido todavía no desarrollado de nuestra tarea, cuidar con la máxima preocupación de que no se introduzcan prejuicios, de la conservación de su pureza frente a injerencias extrañas (...), y a partir de esto, como sucede en cualquier proyecto novedoso, tendrá que suministrárenos el método. La aclaración del sentido de la tarea es, en efecto, la evidencia de la meta en cuanto meta, y a esta evidencia pertenecen esencialmente la de los posibles “caminos” hacia ella.³⁹

Podemos así entrever el sentido en el que Blumenberg adoptará la fenomenología a finales de los cincuenta; no tanto por los presupuestos del pensamiento

³⁸ Como veremos en este trabajo, el del “camino” es un campo metafórico afín a la praxis fenomenológica. Por mencionar sólo algunas de sus acepciones, podemos verla reflejada en la citada obra de Landgrebe o en la célebre monografía de Otto Pöggeler sobre Heidegger (O. PÖGgeler, *El camino del pensar de Martin Heidegger*). El mismo Husserl hablará repetidamente de caminos o vías, en un campo semántico similar puede hablarse del “zigzag husserliano” o de “direcciones” divergentes como antes mencionábamos.

³⁹ E. HUSSERL, *Crisis*, 141

como por su forma de filosofar y porque, aun a pesar de tener bases falsas, obtendría resultados innegables gracias a su decidida implicación con la descripción y la intuición. No obstante, ese “método elástico” al que se refiere no puede suponer nunca la renuncia a una serie de procedimientos de objetivación, siempre y cuando éstos apunten a una mejor comprensión del objeto. La modulación constante de las premisas del método y la afinación de la atención que ello conlleva harían que pudiese calificarse a la fenomenología de “praxis profesional”,⁴⁰ un modelo de concebir la profesión filosófica cuyo arraigo es tan profundo en Blumenberg que le llevará a escribir acerca de un comentario epistolar de un compañero americano anónimo lo siguiente:

No comparte mi simpatía por Husserl, me escribe un colega y amigo americano. Supongo, como pasa con otros muchos, que eso sólo puede decirse a condición de que sea posible tener una apreciación adecuada. ¿Pero acaso se puede tener simpatía por Husserl? Dudo de ello y no la tengo. Mi corazón y mi intelecto pertenecen a Kant, pero ¿qué resto me ha dejado cuando lo he comprendido? Una vida exegética. Su herencia desde luego no es un método, porque tampoco “su” filosofía lo ha proporcionado: las *Críticas* son, sistemáticamente consideradas, preparatorias, y no dejan atisbar qué aspecto habría de tener la “doctrina del método” (...). ¿Se puede vivir con Kant? No. Pero se puede vivir con Husserl (...).⁴¹

Sin duda, esta respuesta nos señala el nivel de profundidad en el que la adscripción del hanseático a la fenomenología tiene lugar. Vivir con Husserl es pensar fenomenológicamente, y la fenomenología, como se dirá en *Descripción del ser humano*, es ir “viviendo hacia un mundo infinito, hacia, no en él” (*BM*, 330). Por ello, creemos que, al igual que sucediese en Husserl, la adscripción fenomenológica de Blumenberg señala una perspectiva, el sentido en el que se emprende un camino, una dirección que tiene, sin duda, consecuencias en la forma en que éste es recorrido. En ese

⁴⁰ Uno de los temas del último Blumenberg será el análisis de la fenomenología como forma de trabajo o de vida. En *Zu den Sachen und Zurück* podemos señalar tres textos importantes como “Der Phänomenologe kann sich nur selbst berichtigen”, “Von den Sachen zurück” (subtitulado gráficamente *Selbstaufklärung: Die Phänomenologie als Lebensform*) y “Die Einheit der elementaren Handlungen des Phänomenologen”.

⁴¹ La cita aparece recogida y traducida en FRAGIO 2012b, 664.

nivel es en el que queremos situarnos, ya que nos da acceso a la forma del pensamiento blumenberguiano.

Ésta es la tarea que tratará de cumplimentar esta investigación, de modo que el sentido, el contenido y la validez de la perspectiva hermenéutica empleada sólo podrán ser comprendidos plenamente al final de su exposición. Sin embargo, me parece importante, para comprender la forma en que este trabajo se presenta, determinar en qué sentido creemos que la descripción fenomenológica implica un camino. Para hacerlo podemos cotejar la interpretación que el de Lübeck hace de Husserl y de su más célebre discípulo, Heidegger. Contrasta la implicación husserliana con los procedimientos objetivadores y con el intento de alcanzar una precisión extrema en su descripción, con el proceder que Blumenberg verá en Heidegger. El hanseático se cuestionará si el camino que lleva de la descripción del *Dasein* en *Ser y tiempo* a la ontología fundamental es realmente un camino.⁴² ¿No será más bien un salto? Si bien, como se apuntaba en la cita del fragmento inédito, Blumenberg aceptará las aportaciones descriptivas de *Ser y tiempo*, no seguirá a Heidegger en su posterior intento de acceso al sentido del ser, en sus “hiperbólicas reivindicaciones ontológicas”. Al tratar de ir más allá de cualquier forma de cotidianidad, Heidegger habría priorizado el lema fenomenológico *¡A las cosas mismas!* creyendo superfluos los pasos intermedios.⁴³ Pero, para Blumenberg, la implicación con la descripción será implicación con la realidad de un pensamiento que, si bien busca tomar una distancia objetivadora, no quiere perder contacto con lo real. Sobredimensionar la distancia, como en el Husserl

⁴² “Sólo ‘el primer tramo del camino’, dice Heidegger, se ha hecho visible en *Ser y tiempo*. ¿Pero es un camino?” (BM, 158).

⁴³ La forma en que Heidegger ningunea el método es visible en el tono de este fragmento de sus cursos de 1932: “La fenomenología no existe y en caso de que existiera, nunca se parecería a una técnica filosófica. El rasgo esencial de los auténticos métodos, los cuales son como caminos que llevan al objeto, consiste en que se determinan a sí mismos en función de la finalidad perseguida. Un auténtico método, en efecto, conduce responsablemente a su objeto, y por ello deja de ser relevante si sólo se le exige que sea banalmente eficaz” (Citado en J. M. BECH, *op. cit.*, 142).

idealista, supone quedarse con las manos vacías por falta de una dimensión vinculante, hacerla innecesaria, como en el salto hacia una experiencia inmediata del ser más allá de toda cotidianeidad, supone pasar por alto cualquier posible significatividad de lo comprendido, cualquier posible comunicación de los resultados:

En el método fundado por Husserl la reacción considerada necesaria por Heidegger ante el pensamiento del filósofo, en tanto éste plantea la pregunta por la esencia de la cosa, no sería significativa, ni siquiera permisible. Lo esencial reside en la trivialidad, no exige en absoluto alejarse del mundo de la vida a posiciones excéntricas, sino describir lo que de aportaciones fundamentadoras desde el mundo de la vida hay dentro de cada una de tales posiciones- las de las ciencias positivas- y puede hacerse efectivo más tarde. *Hay que andar caminos, no dar saltos.* (LdT, 206. La cursiva es mía).

Pese a lo erróneo de sus presupuestos, a Husserl le dignifica la permeabilidad de su pensamiento, su intento de acometer las aporías y de afinar la descripción. Su intención es válida en tanto pensamiento implicado con el fenómeno y basado en el anhelo de alcanzar entendimientos. Intuición y descripción son, tanto para Husserl como para Blumenberg, siempre parciales e incompletas; pero son los medios para alcanzar alguna clase de conocimiento significativo. En este sentido, uno puede mirar mejor, describir mejor y en lograrlo se encuentra un camino. No obstante, la implicación de Blumenberg y Husserl con el mundo de la vida no significa, simple y llanamente, su positivación. La descripción es un procedimiento intrínsecamente vinculado con el desmontaje de sobreentendidos, un ideal descubridor que busca mostrar a la consciencia los aspectos ocultos u olvidados del fenómeno. De ese modo, una filosofía que Blumenberg caracteriza como “asiento informativo” ubicado después de las ciencias (BM, 359), como depósito de descripciones de lo que se considera realidad y de los procesos que la conforman, adquiere un aspecto desmitificador que se encontraba ya en la intención de Husserl. Así pues, por decirlo de forma muy esquemática, el camino fenomenológico de Blumenberg será un compromiso con la objetivación, la mostración y la toma de conciencia de los ingredientes que componen los fenómenos de los que se

ocupa, fenómenos cuya complejidad asume como inagotable, algo que compele, precisamente, al desvelamiento interminable de los estratos de significaciones ocultas en lo profundo de cada uno de ellos; a la tarea infinita.

4. Estructura de la tesis doctoral. (§4)

En atención a lo antedicho, la tesis doctoral se ajustará al formato de una exposición genética. Esto conlleva ciertas necesidades para su desarrollo que explican tanto la estructura como la forma del mismo. Por una parte, dado el nivel en el que opera la fenomenología blumenberguiana que tratamos de reconstruir, nos centraremos en aspectos no siempre explícitos, y muchas veces poco tematizados, de su pensamiento. Por ello, hemos dividido el trabajo en dos partes; la primera de las cuales se ocupará, precisamente, de estas facetas metodológicas y de fundamento no siempre disponibles en las grandes obras del filósofo de Lübeck que nos ocuparán en la segunda. La manera de trabajar de Blumenberg, cuyo extenso *Nachlass* repleto de pasajes y esbozos inéditos puede ser también un ejemplo de praxis fenomenológica similar a las 40.000 páginas estenografiadas del legado del moravo, hace que revise temas constantemente desde nuevos prismas una y otra vez. Desde una perspectiva genética, y aunque a veces corra el riesgo de resultar redundante, es menester comprender estas variaciones en su momento concreto. Son precisamente estas constantes las que nos dejarán trazar y comprender la senda que seguimos. Por ello, algunas ideas y polémicas servirán de ejes transversales que apuntalan nuestra tesis reapareciendo en momentos diversos. Por otra parte, la perspectiva descriptiva rehúye cualquier clase de definiciones apodícticas, algo que complica mucho la exposición de resultados. En este caso, nos veremos obligados a tratar de delimitar diferentes ideas blumenberguianas, como, por ejemplo, la noción de metáfora o de mito, mediante recursos expositivos

como el contraste o la variación, pero siempre basándonos en las fuentes originales del autor.

Así pues, en lo referente a la estructura, la primera de las partes, *Aclaración de la dirección blumenberguiana*, pretende explicar el conjunto de cuestiones que consolidarían la senda filosófica de Blumenberg. Para ello, hablaremos en primer lugar de la construcción de la perspectiva de interpretación historiográfica que, a fines de los años cincuenta, se constituyó como una fenomenología de la historia. Partiremos de los trabajos académicos que, a mi entender, permiten situar el punto de partida del pensamiento blumenberguiano en los problemas derivados de la crisis de la fenomenología en los años veinte y su derrota ante las amenazas historicistas y antropológicas en su interior, a la vez que muestra los primeros rudimentos de su interpretación de la historicidad. En ese caldo de cultivo aparecerán una serie de cuestiones que determinan significativamente este decurso. El primer capítulo, “El pensamiento del cambio. Hans Blumenberg y la fenomenología de la historia”, intentará mostrar no sólo la aparición de esta perspectiva, sino también la forma en que el despliegue de sus problemas se refleja a lo largo del trabajo del filósofo de Lübeck hasta mostrar los puntos en que esta fenomenología de la historia puede converger con la antropología fenomenológica.

El segundo capítulo de la primera parte, “Fantasía y *logos*. La significatividad en la historia y el papel de la metáfora”, se ocupará de la aportación metodológica más célebre de Hans Blumenberg, la metaforología. En ella, sin duda, se introducen influencias y cuestiones que, al menos desde un prisma husserliano, no parecían previstas. No obstante, se trata de un procedimiento perfectamente consecuente con los planteamientos históricos que emergen de esta constelación de temas fenomenológicos y que permiten complementarla. Mostraremos, además, cómo las transformaciones de

esta disciplina, que comienza siendo un apoyo para la historia conceptual para independizarse después como parte de una teoría de la inconceptuabilidad, se imbrican con los de la fenomenología de la historia y, en último término, engarzan también con cuestiones antropológicas.

Esta primera parte trata de delimitar tanto el cúmulo de cuestiones fenomenológicas de fondo como la dirección filosófica que entrañan. De mostrar cómo se refleja esto en las obras se encarga la segunda, *La historia como rodeo de la especie*, en la que se presta especial atención a los libros más importantes de Blumenberg. En el primer capítulo, “La ambivalencia de la modernidad. Autoafirmación humana y excentricidad cósmica”, nos centraremos en su teoría de la modernidad que, a mi entender, es el centro de la primera época filosófica de Blumenberg. En ella no sólo se ha de incluir su interpretación genética de la modernidad en *La legitimidad de la Edad Moderna*⁴⁴ contra el abuso de una categoría ilegítimadora de raíz teológica como será, para Blumenberg, la de secularización, sino también en su estudio de la génesis y el decurso de la mentalidad científica moderna y sus aportaciones para la autocomprensión del ser humano.

El segundo capítulo, “La peripecia de la significatividad”, se ocupa de obras que, como *Trabajo sobre el mito* o *Salidas de caverna*, emergen del llamado giro antropológico e integran aspectos de una teoría de la inconceptuabilidad. Son libros que, sin embargo, mantienen una perspectiva histórica pero que, a diferencia de lo que sucedía con las obras acerca de la modernidad, no se centran en un momento determinado de la historia, sino en torno a la recepción y variación de “figuras de la

⁴⁴ A lo largo del trabajo nos referiremos así a esta obra, aunque la traducción castellana se tittle *La legitimación de la Edad Moderna*. Esta modificación me parece un error además de una violación innecesaria del sentido del original alemán *Die Legitimität der Neuzeit*. El proceder de la obra blumenberguiana consiste en exponer una legitimidad histórica en su propio tiempo y no en justificar o mostrar su validez mediante una legitimación, una diferencia que no es irrelevante en su argumento.

significatividad”, como las llamaremos siguiendo a Felix Heidenreich, entre las que podemos contar, por ejemplo, la alegoría platónica de la caverna o el mito de Prometeo. Estas obras no hacen sino cumplimentar el movimiento blumenberguiano y solventar algunas de las problemáticas que planteaban las precedentes. En ellas la atención se dirige, además, a toda la historia de la especie desde su origen. Un recurso a la antropogénesis que, como trataré de mostrar, evidencia el fondo claramente filosófico del pensamiento histórico de Blumenberg en tanto pretende hacer comprensibles la necesidad y las condiciones de posibilidad de la historia. El capítulo que cierra este rodeo, y en más de un sentido, por la obra de Blumenberg se dedica a su antropología fenomenológica. En él mostraremos como ésta completa y fundamenta no sólo aquello que considerará aceptable de las descripciones de la conciencia de Husserl, lo que no es poco, sino también los presupuestos y resultados antropológicos inscritos en sus demás obras.

Luego, en este trabajo, nos centraremos en el aspecto más filosófico de Blumenberg, un recorrido que comienza en la historicidad como problema y acaba proyectando una teoría de la razón y del ser humano cuyas consecuencias comienzan a calibrarse ahora. Lejos de la imagen de eremita dedicado a la narración de historias, a la recuperación museística de tiempos pasados, la filosofía de Blumenberg aflora en esta lectura como una filosofía si no comprometida, palabra cuyas connotaciones el hanseático seguramente prefiriese rehuir, sí implicada con la comprensión de su presente, algo que no nos cansaremos de subrayar. En ello seguramente estribe el interés que pueda tener esta investigación, en comprender un modo aún posible de habérselas racionalmente con esa exigencia de comprensión desmedida que, en resumidas cuentas, es la filosofía.

PRIMERA PARTE: ACLARACIÓN DE LA DIRECCIÓN BLUMENBERGUIANA

La historia es pensamiento de la antesala (S. Kracauer, *History. The Last Things before the Last*)

CAPÍTULO I: EL PENSAMIENTO DEL CAMBIO. HANS BLUMENBERG Y LA FENOMENOLOGÍA DE LA HISTORIA.

¿Puede la filosofía extraer de la tradición su esencia? ¿O es la tradición para el pensamiento filosófico, como atadura al pasado y a sus posibilidades superadas en el decurso de la vida, una carga desproporcionada, estanca y siempre creciente? Estas preguntas sólo pueden acometerse con la mirada puesta en la realidad sobre la cual el pensamiento filosófico trata. ¿Es esta realidad estable y autorreferencial, de manera que el río de la vida y la experiencia, por así decirlo, puede discurrir sobre ella? En este caso, la tradición filosófica debe ser el documento legítimo de esa realidad que, a través del registro de lo vivido, devendrá un pensamiento cada vez más cercano a ella y más abarcador. Pero si la realidad con la que trata la filosofía es a su vez histórica, es decir, sobrepasa lo que en ella hay de estanco, aquello a lo que su presente se remite como esencia y refunde metacínéticamente lo pasado de su principio de figuración; entonces en cada comprensión filosófica- en tanto la adecuación a la realidad sea su idea rectora- la tradición no debe ser más poderosa que la fuerza que lo pasado tiene en la realidad presente. (*BPU*, 1)

1. Introducción (§5)

La intención de este capítulo, como señalábamos, estriba en hacer comprensible la base fenomenológica de la interpretación histórica de Hans Blumenberg y la forma en que se construyó. Jugará, pues, un papel fundamental en todo el desarrollo de la obra ya que permite delimitar la dirección de acometida del pensamiento blumenberguiano desde las premisas que lo conformaron. Como ya hemos dicho, éstas emergerán como una respuesta a una situación filosófica concreta, producto de la claudicación fenomenológica ante las amenazas que la antropología y, sobre todo, el historicismo supondrán para la escuela husserliana. Cristalizado en la historia de la filosofía en el momento de la escisión de Heidegger de la corriente en la que se formó, Blumenberg verá en este momento la certificación de la liquidación del tradicional proyecto de certeza que había caracterizado al pensamiento filosófico y que, en la modernidad, había encontrado su último refugio en el estudio de la subjetividad. El historicismo habría demostrado la impureza de una conciencia cuya constitución desvelará, en última

instancia, histórica y variable. Se cancelaba así la posibilidad del estudio de la interioridad como medio de acceso a esencias atemporales, cerrando la que parecía ser la última vía para una filosofía omnicomprendiva. Sin embargo, con ello se abrirá un nuevo tema que, a mi entender, es el verdadero objeto del estudio filosófico de la historicidad que acometerá Blumenberg, el análisis de la propia variación en la conciencia y sus causas.

No obstante, el modo en que el historicismo acentuaba las variantes parecía acabar, inevitablemente, en relativismo. Un relativismo que parecía imponerse como única filosofía posible, si es que puede ser considerado como tal. Pero, de forma parecida al proceder de Dilthey, Blumenberg intentará dar con una vía de acceso a lo que hace la variación necesaria. Pensar esta mutabilidad extrema de lo real y de la conciencia será lo que este filósofo intente llevar a cabo mediante la acuñación de un método fenomenológico de estudio histórico tras su reevaluación de las aportaciones husserlianas en los años cincuenta. Así, a mi entender, lo que trata de cumplimentar una fenomenología de la historia es un reposicionamiento del preguntar filosófico. Trataremos, pues, de la conformación de una comprensión que el hanseático calificará de eidética pero que ya no se puede realizar desde el mero acceso al interior de la conciencia pura, sino como una reconstrucción a posteriori que se haga cargo de las variaciones que se habrían operado. De ese modo, este capítulo busca aprehender la implicación filosófica de la historiografía blumenberguiana como el intento de dar una vía de salida a la aporía relativista en que el historicismo había dejado al pensamiento, pero haciéndose cargo de él. Ésta es la particular cuestión filosófica de fondo que emerge desde sus primeros trabajos y que buscaremos explicitar aquí.

El capítulo se divide en dos partes, la primera centrada en mostrar la forma en que el problema se plantearía en el primer Blumenberg y la segunda que tratará de

exponer la manera en que es incorporado y la vía de solución que se aporta. Así, en primer lugar, nos ocuparemos de comprender el punto de partida del pensamiento que nos ocupa centrándonos en la formación del conflicto entre historicismo y fenomenología (§6) para después mostrar como con éste estalla, mediante su liquidación heideggeriana, el ideal teórico que el fenomenólogo aún quería defender (§7). A continuación, nos adentraremos ya en los trabajos académicos de Hans Blumenberg, su tesis doctoral (§8) y su trabajo de habilitación (§9), en los que se conforman los rudimentos de su primera respuesta a este desafío en diálogo con Heidegger y Husserl. Para concluir con esta primera parte del capítulo, mostraré como los planteamientos desarrollados en aquellos trabajos juveniles permiten ver el reposicionamiento filosófico del que hablábamos (§10).

La segunda parte del capítulo, dedicada a la fenomenología de la historia (§11), parte de la forma en que el hanseático recalibrará la influencia de Husserl a partir de la aparición de la *Crisis*. Una obra que le permitirá, en primer lugar, encontrar una solución husserliana en el concepto de “mundo de la vida” a la antedicha imposibilidad del ideal teórico (§12) pero que, sin embargo, seguirá adoleciendo, desde el punto de vista de Blumenberg, de deficiencias considerables que surgían necesariamente de las premisas de la fenomenología (§13). Por último, se mostrará cómo se proyecta, desde estas bases, una fenomenología de la historia como un proyecto descriptivo a posteriori (§14) cuyo despliegue conduce, finalmente, a una perspectiva genética sobre el actor de la historia, es decir, a la necesidad de reconstruir la forma en que la historicidad se conformó en su origen como una necesidad humana (§15). Para concluir este capítulo explicaremos la extensión que a esta fenomenología de la historia puede dársele (§16), una dilucidación necesaria ya que, en ella, se fundamenta gran parte de nuestra comprensión del proceder filosófico del autor que aquí nos ocupa.

2. Historicidad y fenomenología en el primer Blumenberg.

Como joven principiante debo tratar de aclarar la situación de partida.
(Carta de HANS BLUMENBERG a LUDWIG LANDGREBE del 20-10-1949,
DLA- Marbach)

a. La situación de partida: la historicidad como problema fenomenológico.

i. La crisis de la fenomenología y el historicismo alemán. (§6)

El punto de partida más propicio para iniciar la reconstrucción del discurrir filosófico de Hans Blumenberg se encuentra, naturalmente, en su tesis doctoral de 1947 *Beiträge zum Problem der Ursprünglichkeit bei der mittelalterlich scholastischen Theologie* y en su trabajo de habilitación, tres años posterior, titulado *Die ontologische Distanz. Eine Untersuchung über die Krisis der Phänomenologie Husserls*. El carácter seminal de ambas obras ha sido sobradamente señalado por los comentaristas del filósofo hanseático quienes han visto en ellas rudimentos de muchos de sus desarrollos subsiguientes.⁴⁵ Para lo que aquí nos atañe, lo más destacable es que, pese a su heterogeneidad, señalan la primera confluencia entre la problemática de la historicidad y la fenomenología en la obra de Hans Blumenberg, una confluencia que no cristaliza aún en una fenomenología de la historia pero que señala muchas de las cuestiones que se recogerán más tarde bajo dicha noción. Mi tesis respecto a ellas es que, si bien la aproximación a la fenomenología es aquí más bien crítica, lo realmente determinante es la forma en que Blumenberg se introduce en un debate, el del historicismo, desde una perspectiva que podemos definir como marcadamente fenomenológica.

⁴⁵ En prácticamente cualquier monografía se tratan estos trabajos. Los casos de Oliver Müller y Felix Heidenreich en Alemania son ilustrativos ya que comienzan sus libros con ellos (véase MÜLLER 2005 y HEIDENREICH 2005). En España también se han tratado estas cuestiones, al respecto destacamos los artículos de Alberto Fragio (FRAGIO 2010a) y, sin duda, la tesis doctoral de César González Cantón (GONZÁLEZ CANTÓN 2004) que, como dijimos, entiende la filosofía de Blumenberg desde la separación de la analítica existencial heideggeriana en sus primeros trabajos llevando hasta sus límites las continuidades que comentábamos. Ambas obras suponen el punto de partida de esta exégesis y, aunque difiera en ciertos aspectos, no debo dejar de reconocer mi deuda con ellas.

En gran medida, el argumento de *Die ontologische Distanz* se centra en demostrar cómo el historicismo, al convertirse en una cuestión filosófica, acarrea consigo una conciencia de la finitud del ser humano y de sus capacidades cognoscitivas que conducen a la destrucción de la pretensión de certeza absoluta que había sustentado la teoría desde sus albores. En su interpretación de este fenómeno Blumenberg se ve influido por el clásico de Meinecke *El origen del historicismo* que rastrea la génesis del movimiento en la Modernidad hasta la emergencia de la conciencia histórica en la Ilustración y su posterior giro antirracionalista en el romanticismo. Como él, el de Lübeck comprende el historicismo, no como una mera corriente de las ciencias del espíritu sino como “una de las revoluciones espirituales más grandes acaecidas en el pensar de Occidente” que dará pie a una nueva forma de filosofía.⁴⁶ Se trata de una fuerza que recorre la historia cultural de la modernidad europea contrapesando la excesiva confianza en una capacidad racional abstractamente universal, implícita en sus planteamientos, con la infabilidad última del individuo. Así, su rasgo metodológico fundamental consistirá en “la sustitución de una consideración generalizadora de las fuerzas humanas históricas por una comprensión individualizadora”.⁴⁷ Será el progresivo conocimiento del pasado que la historia científica ilustrada iniciase, aun cuando este resultado fuese contra sus propias pretensiones, unida a la revaloración del individuo, que podemos situar entre las aportaciones básicas del romanticismo, las que originarán las condiciones de posibilidad que darán pie a la célebre escuela histórica

⁴⁶ F. MEINECKE, *El origen del historicismo*, p. 11. En general, para nuestra reconstrucción del historicismo nos hemos basado, junto a las obras de Blumenberg, en este libro y en la primera parte del de E. ROTHACKER, *Mensch und Geschichte* titulada “Zur Geschichte und Theorie der historischen Schule”, 9-58). También hemos empleado los artículos *Historismus* e *Historische Schule* del *Historisches Wörterbuch der Philosophie* v. 3, pp. 1137- 1149.

⁴⁷ F. MEINECKE, *op.cit.*, p. 12

alemana,⁴⁸ la primera encarnación sistemática de este principio en las ciencias del espíritu.

Meinecke se centrará en su origen sin hacer llegar esas líneas hasta Ranke⁴⁹ ni más allá, a su célebre encarnación filosófica en el cambio de siglo que Blumenberg ejemplifica en Dilthey. Éste último adoptaría el cuestionamiento de toda forma de universal antropológico o tendencia vinculante de la racionalidad que funcionase como vertebradora de la historia; en última instancia el discurrir histórico sería el resultado del fluir de la vida en su opacidad constitutiva y sus cosmovisiones cambiantes el elemento determinante de cualquier posible forma de acceso a lo universal, determinantes, por tanto, de la subjetividad como tal y de su conformación de lo objetivo. Se hace cargo así de las consecuencias que, para Erich Rothacker, tendrá esta corriente de pensamiento ya que, a partir de entonces, “para probar un sistema, debían replantearse y refundarse las preguntas centrales filosóficas acerca de la relación entre forma y contenido, concepto y realidad, valor y ser desde las necesidades del pensamiento histórico”.⁵⁰ Pero Dilthey aún albergó el anhelo de constituir una suerte de mapa tipológico a posteriori de las condiciones de posibilidad de la historia y de su constitución de significado; mantuvo, por tanto, la ilusión de una condición unívoca de posibilidad de la variación histórica.⁵¹

⁴⁸ La escuela histórica alemana tiene su origen en la célebre *Historische Rechtsschule* cuyos principales representantes fueron Savigny y Jakob Grimm. Su rasgo fundamental fue oponerse al derecho natural o derecho racional en nombre de un derecho basado en el “espíritu del pueblo”. Como puede verse se trata de una reacción romántica a la filosofía del derecho de la Ilustración, aunque el anhelo de Savigny de aprehender la “conciencia general del pueblo” como elemento vinculante para la conformación de la jurisprudencia apunta a la necesidad de una comprensión extrateórica que fundamente la totalidad del derecho. Este rasgo será el que transpondrá Ranke a las ciencias del espíritu dándole a la escuela histórica el rango que tendrá en la evolución intelectual alemana del siglo XIX.

⁴⁹ Meinecke se justifica en la edad para no dar la conclusión apropiada a su obra que consistiría en mostrar la formación espiritual del joven Ranke esperando que “manos más jóvenes den cima alguna vez a este empeño” (F. MEINECKE, *op. cit.*, 16). De ese modo, señala también la línea de pensadores a la que hacemos alusión.

⁵⁰ E. ROTHACKER, *op.cit.*, 45.

⁵¹ Que Dilthey no es un historicista propiamente dicho puede verse en el hecho de que su filosofía de las cosmovisiones se encuentra mucho más cercana de la actitud fenomenológica de Husserl, como el mismo Dilthey le señalará al moravo a raíz del famoso artículo “La fenomenología como una ciencia estricta”. Dilthey se sintió atacado por las críticas volcadas contra el historicismo en aquel texto. Sin embargo, Husserl, pese a que verá en la “filosofía de las cosmovisiones” una “debilitación de la exigencia científica

Una rémora de la que se deshará Heidegger quien, al parecer del joven Blumenberg, lleva la tendencia a su “claridad total”, rompiendo la comprensión tradicional del ser como esencia substancial. (*oD*, 4 y ss.).⁵² Se introduce con ello, propiamente dicho, el problema de la historicidad en la filosofía, entendiéndose como la necesidad de dar cuenta del cambio, ya no sólo en las cosmovisiones, sino en la propia constitución del sujeto.

La cuestión de la “historicidad de la historia del pensamiento” (*oD*, 3), como la referirá el autor de Lübeck en su trabajo de habilitación, se aborda aquí, por tanto, desde la “crisis” de la fenomenología de Husserl, es decir, desde el escándalo que supuso su “giro transcendental” en Gotinga y la posterior irrupción de disidencias entre sus seguidores, siendo la más célebre de ellas la iniciada con *Ser y tiempo*.⁵³ Blumenberg,

de la filosofía” ya que historizaba el pensamiento científico moderno, la distinguía del historicismo y de su relativismo. (Véase E. HUSSERL, *La filosofía como ciencia estricta*, 48; también R. CRISTIN, *Fenomenología de la historicidad*. El problema de la historia en Dilthey y Husserl, y el artículo de Landgrebe “El problema de la historicidad de la vida y la fenomenología de Husserl” en L. LANDGREBE, *Fenomenología e historia*, 11-37; sobre este artículo volveremos más adelante. Otro libro clásico de la fenomenología que aborda estos problemas es *Lebensphilosophie und Phänomenologie: eine Auseinandersetzung der diltheyschen Richtung mit Heidegger und Husserl* publicada en 1929 por G. MISCH).

⁵² En cualquier caso, y como veremos más adelante, Heidegger tampoco lleva hasta el final las consecuencias del planteamiento historicista. La tesis doctoral de Hans Blumenberg se esmera, precisamente, en mostrar esta cuestión. A través de ella podemos ver cómo será Blumenberg quien, dentro de la línea que hemos esbozado, lleve el historicismo hasta sus últimas consecuencias. No en vano, en el discurso de recepción del premio Kuno Fischer Blumenberg afirmará: “siempre consideré como una condecoración el reproche de ‘historicismo’ que se me ha hecho” (*EC*, 172). En este sentido de historicismo, entendido como idempotencia de los momentos históricos, por una parte, y como conciencia del carácter de devenir de todo lo relativo al ser humano, por el otro, se situará el pensamiento blumenberguiano.

⁵³ El llamado “escándalo de Gotinga” hace alusión al referido “giro transcendental” de la fenomenología que supuso la ruptura de los círculos fenomenológicos de Múnich y Gotinga, así como la aparición de las susodichas disidencias que tendrán generalmente una vertiente antropológica o historicista. Quizás la mejor descripción del resultado de este escándalo la dará Helmuth Plessner en su semblanza conmemorativa *Husserl in Göttingen* a la que hará alusión Blumenberg en varias ocasiones: “Durante doce años trabajó Husserl en el desarrollo del método fenomenológico y en la aclaración de sus malentendidos con la psicología. En 1913 apareció el primer volumen de las *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica* que contrastaba con el de las *Investigaciones lógicas* publicado en 1901 y, desde entonces, *Novum Organum* de la nueva ciencia fundamental. En realidad, termina ahí el primer, y por así decirlo ingenuo, periodo de la investigación fenomenológica. Para asombro de sus viejos discípulos y colegas de otros lugares, como los del círculo de Múnich, parecía que el paladín de la rehabilitación de la perspectiva natural del mundo se hubiese convertido en un filósofo de la conciencia inmanente y un idealista. Lo que la *praxis* fenomenológica creía haber superado por fin, el aislamiento del sujeto de todo contacto inmediato con el mundo, parecía haber invadido la teoría de esa *praxis*. De hecho, desde las *Ideas* de 1913, que trataban de proporcionar una base sólida y un

en su primer periodo, tomará las interpretaciones de la analítica existencial de esta última obra para fundamentar una lectura de la historicidad que, paradójicamente, tampoco corresponderá a la desplegada por Heidegger. Sus comienzos en “la jurisdicción de Heidegger” no suponen, pues, una aceptación global de las premisas del de Messkirch, sino la asunción de la posición que parecía representar la última palabra en un diálogo aún abierto y en el cual Blumenberg pretenderá aportar su respuesta personal desde el primer momento. Si podemos leer la tesis doctoral como un “comentario a *Ser y tiempo*” es porque esta obra supone para Blumenberg, quien siempre la reconocerá como la obra fundamental de la filosofía del siglo XX,⁵⁴ una cuestión vigente; mientras tanto, la caducidad de la fenomenología husserliana hacía, en este caso, de su fracaso un terreno de “investigación” histórica, como sugiere el subtítulo del trabajo de habilitación.

Veremos, pues, como, al abordar la cuestión de la historicidad desde esta perspectiva, se abre una vía de un alcance enorme en la obra blumenberguiana y que, además, resulta clarificadora respecto al verdadero papel que la historia juega en su filosofía. La tensión hermenéutica, pero también personal, entre el Blumenberg historiador y el Blumenberg filósofo puede resolverse desde estas premisas.⁵⁵ La

andamiaje para la praxis investigadora fenomenológica, se desarrollaron todas las direcciones divergentes, como muestran sus portavoces, Max Scheler y Martin Heidegger, quienes, cada uno a su modo, se posicionaban enfáticamente contra el giro idealista de Husserl.” (H. PLESSNER, *Husserl in Göttingen*, 14-15). Resulta destacable el hecho de que el mismo Plessner, como lo hará Blumenberg, siguiese el derrotero tan transitado que conduce de la fenomenología a la antropología de base fenomenológica.

⁵⁴ Blumenberg habla de *Ser y Tiempo* ya en los años 80 refiriéndola como “la que es todavía la obra filosófica más importante de este siglo” (*EmS*, 126).

⁵⁵ Sobre si la obra de Blumenberg puede ser considerada historiográfica o filosófica se ha escrito bastante. Oliver Müller plantea en su monografía la cuestión como decisiva para sus intérpretes (MÜLLER 2005, pp. 6 y ss.); Alberto Fragio, por su parte, sugiere que bien podría ser que el hanseático renunciase a la cátedra de Historia de las ideas que se le ofrecía en la recién inaugurada Universidad de Bielefeld para aceptar la de Profesor de Filosofía en Münster precisamente para evitar verse encajonado como historiador. (FRAGIO 2010c, 31) Si bien no se conocen evidencias bibliográficas que fundamenten esta sugerencia, cuadra bastante bien con el contenido de algunas cartas en las que se refiere a su deseo de no ser considerado como un historiador. A la carta a Gadamer del 15-12-64 que se menciona en el texto de Fragio se pueden añadir pasajes de cartas a su maestro Ludwig Landgrebe que abundan en esta preocupación. En una carta del 13-5- 1958, a propósito de la incipiente metaforología y su relación con la

historicidad deviene cuestión filosófica desde el momento en que deja de concebirse “como un objeto entre objetos” (*oD*, 3), y tema de una ciencia particular, para convertirse en un problema de rango ontológico. Heidegger será uno de los primeros en “pensar la historicidad ontológicamente” (*oD*, 10a) a fondo; y con ello, traduciendo lo dicho a la cuestión que nos concierne, la historicidad del *Dasein* se convierte en la crítica más aguzada a la figura del espectador desinteresado cuyo epítome puede ser el fenomenólogo transcendental descrito en las *Ideas*.

ii. La insuperable historicidad del “ser en el mundo” como crisis de la actitud teórica. (§7)

La correlación a priori entre acto y contenido, noesis y noema, empleada por Husserl en su fenomenología como constitutiva de su concepto de conciencia tan sólo funciona de modo reducido cuando la estructura fundante echa de menos su estricta correspondencia tanto del lado del acto como del contenido (*QSE*, 163).

La historicidad puede comprenderse aquí desde la intuición fenomenológica clave del “a priori universal de correlación” que Husserl había introducido muy pronto en su obra,⁵⁶ con ello se hace alusión a la interdependencia intencional entre *cogito* y *cogitata*, algo que no impediría, al menos para él, el intento de discriminar los contenidos materiales de los *cogitata* de las operaciones que los constituían y que se concebían como universales. Tal era la pretensión de la reducción transcendental que supondrá el elemento desencadenante del aludido “escándalo” de Gotinga. En gran

metafísica, Blumenberg ironizará sobre las pretendidas comprensiones historiográficas de su trabajo: “Puede ver lo insospechadamente filosóficas que se tornan a veces las cosas que los ‘historiadores puros’ encuentran”. Su miedo a ser considerado un “mero historiador” (*blosse Historiker*) volverá a ser objeto de esta correspondencia en la carta que Blumenberg le enviase a su maestro el 27-24-1976. Todas las cartas mencionadas se encuentran y pueden ser consultadas en el DLA de Marbach.

⁵⁶ Husserl define en una nota al texto de la *Crisis* el advenimiento de la intuición de ese a priori con las siguientes palabras: “La primera irrupción de este a priori de correlación universal entre el objeto de la experiencia y los modos de dación (durante la elaboración de mis *Investigaciones lógicas*, aproximadamente en el año 1898) me sacudió tan profundamente que desde entonces todo el trabajo de mi vida estuvo dominado por la tarea de una elaboración sistemática de este a priori de correlación”. (Véase E. HUSSERL, *Crisis*, 145). Puesto en perspectiva, este “a priori” fundaría la perspectiva fenomenológica y será, prácticamente, el único denominador común de la escuela fenomenológica y sus diferentes direcciones.

medida, el rasgo común de las disidencias posteriores será el intento de recuperar la facticidad perdida en esa operación volcándose hacia el antropologismo y el historicismo. Pero lo decisivo de la disensión heideggeriana no era tratar de devolver la fenomenología al nivel “naturalista” del que había salido, como señalará Husserl en el epílogo de 1930 a las *Ideas*;⁵⁷ sino demostrar la imposibilidad constitutiva de un sujeto transcendental al historizar cualquier posible forma de constitución de la experiencia. La comprensión heideggeriana del *Dasein* como “ser en el mundo” supone, en este sentido, una radicalización del mencionado “a priori universal de correlación” que no permite la clase de divisiones que implicaba la reducción.⁵⁸ El *Dasein* siempre siendo inmerso en su mundo ya dado componía su realidad con los elementos que se encontraba disponibles. Por ello, frente al “radicalismo de la autonomía del conocimiento”⁵⁹ que buscaba la fenomenología transcendental con su reducción, y que era necesario para cumplimentar las condiciones de la verdadera filosofía científica como “ciencia que parte de fundamentos últimos, o lo que es igual, de una responsabilidad última”,⁶⁰ Blumenberg verá en el *Dasein* inmerso en su mundo el lugar en que “cualquier discurso sobre la libertad tiene su horizonte histórico” (*oD*, 28). De este modo, se liquidaba la validez universal de la actitud teórica y de la filosofía concebida como ciencia estricta

⁵⁷ En dicho texto, escrito en 1930, Husserl afirma: “últimamente se interpreta mi fenomenología devolviéndola al nivel superar el cual constituye todo su sentido” (E. HUSSERL, *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*, 373). Se trata de una defensa contra las “herejías” antropológicas e historicistas que afloraron en la fenomenología de los años veinte. Esta misma idea será la que desarrollará contra la antropología en la famosa conferencia de 1931 “Anthropologie und Phänomenologie” de la que se hará cargo Blumenberg en la introducción de *Descripción del ser humano* (*BM*, 11-38) y a la que nos referiremos más adelante. Se trata de un argumento muy frecuente, y no del todo injustificado, con el que Husserl tratará de afrontar los peligros que resurgen a raíz del escándalo de Gotinga recordándoles que no suponen sino el retorno de una actitud naturalista que la fenomenología creía haber dejado atrás. Esta revisión, sin embargo, quedó prácticamente silenciada para la historia efectiva inmediata de la fenomenología.

⁵⁸ Para Blumenberg es la imposibilidad de la reducción lo que anula la fenomenología. “La reducción se caracteriza como la salida del pensamiento de sus vinculaciones histórico- fácticas hacia la pureza de su esencia absoluta. Su fracaso debe comprenderse pues desde el desconocimiento de los condicionamientos del pensamiento” (*oD*, 188)

⁵⁹ E. HUSSERL, *op.cit.*, 384

⁶⁰ E. HUSSERL, *op. cit.*, 372

tal y como Husserl la defendiese, ya que se trataba de una actitud que no podía reclamarse libre de presupuestos:

La autorrepresentación de la filosofía como ciencia es una decisión histórica; la esencia del pensamiento humano es histórica en aquello que aparece como lo “ya decidido”. Tal decisión se esconde tras el modo de lo dado por supuesto y se despoja así de cualquier cuestionamiento. Sólo allí donde la historicidad del pensamiento se hace consciente, se hace explícita una decisión como ésta. (*oD*, 15)

El valor que la historicidad tendrá en las obras tempranas de Blumenberg proviene así de una comprensión existencial del ser humano que hace inevitable, por constitutiva, la correlación con su mundo. Que esto fracturase la fenomenología en su día puede no hacer justicia, como veremos, a las verdaderas intenciones del pensamiento de Husserl; pero es una parte de su historia efectual que tendrá un significado extraordinario para Blumenberg. Al incorporar la historicidad desde esas premisas no sólo se atiende a una cuestión concreta y particular de la historia de la filosofía, sino que, en gran medida, se esboza la situación de partida temporal desde la que Blumenberg podía filosofar. Lo que el hanseático ve en la crisis de la fenomenología y la culminación del historicismo en Heidegger no es otra cosa que el final de una época del pensamiento, el fin de la modernidad, caracterizada por su proyecto subjetivista de certeza (*Gewissheitsentwurf*).⁶¹ El historicismo no es, por tanto, un tema más sino el resultado de una liquidación que acaba por dejar sin espacio a la filosofía tal y como se había entendido. La atención a la historia inaugurada en la Ilustración,⁶² como una ciencia entre otras, llevará al ser humano a concienciarse de la inconmensurabilidad temporal de sus condiciones teóricas particulares respectivas.

Aparece entonces el que debía ser “último y más oculto tema de la filosofía” (*oD*, 3), el

⁶¹ En *Die ontologische Distanz* Blumenberg sintetiza el rasgo fundamental de la línea que une a Descartes con Husserl como la “enfaticación de la conciencia como única esfera posible de construcción incondicionada de certeza” (*oD*, 22).

⁶² “Historia es el título que se le da a la experiencia fundamental que destruirá el proyecto de certeza de la Ilustración” podemos leer en *Die ontologische Distanz*, con esto alude Blumenberg no tanto a la aparición, en aquel entonces, de una ciencia de la historia fáctica que busque sus condicionantes racionales, como a “la toma de conciencia de la unicidad de cada uno (*Je- Einzigkeit*) en sí” (*oD*, 95-96) que, en última instancia, será consecuencia del desarrollo del conocimiento histórico.

de su discurrir histórico como disolución final de su anhelo de alcanzar la absoluta falta de prejuicios. La crisis de la fenomenología alcanza con ello el grado de representante del colapso del pensamiento filosófico, al menos como se había entendido hasta ahora:

Así obtiene la fenomenología un sentido histórico representativo por antonomasia; representa el final de la filosofía en general. El rechazo de la reivindicación absoluta del proyecto de certeza moderno quiebra el derecho y la pretensión de la filosofía como tal. (*oD*, 214)⁶³

Toda dimensión ontológica se reduce así a historicidad del *Dasein*, ser que efectúa la pregunta ontológica, y de las posibilidades que éste tiene de dar una respuesta a la misma valiéndose de sus propias capacidades. En este sentido, Blumenberg sería heideggeriano en sus primeras obras. Cabe, sin embargo, precisar hasta dónde alcanza esta afinidad. Como apuntábamos en la introducción, la posibilidad de trascender esta comprensión de la historicidad mediante alguna forma de desvelamiento del ser independiente de las prestaciones humanas señala el punto en el que Blumenberg se separa de Heidegger. Ya en los *Beiträge* se apunta contra “la tendencia hacia una normativización absoluta de la comprensión del ser” (*BPU*, 6) en la historia que se puede intuir tras la originariedad de las experiencias del ser pretendida en su proyecto de “destrucción de las ontologías tradicionales”; lo que hacía ya visibles algunas de las líneas que se harán evidentes poco después con la *Seinsgeschichte*.⁶⁴ No nos

⁶³ Que el fin de la fenomenología sea el resultado de la disolución de la modernidad puede considerarse uno de los *leitmotifs* del pensamiento blumenberguiano. En muchas ocasiones reiterará su interpretación de este carácter ejemplar de la fenomenología. Por otra parte, no muy distinta es la afirmación del fracaso del programa metódico cartesiano en *Paradigmas para una metaforología*. Dicho proyecto implicaba que su “ideal de objetivación total se correspondería con lo completo de la terminología que capta la presencia y la precisión de lo dado en conceptos definidos” (*PM*, 41-42), un cierre conceptual que no sólo no se había alcanzado, sino que Blumenberg demostrará como imposible a través de la irremplazabilidad de las metáforas absolutas en el lenguaje teórico.

⁶⁴ A mi entender, Blumenberg no ve diferencias significativas en torno a la historicidad entre el primer y segundo Heidegger. Ciertamente es que, en la época a la que hacemos referencia, no existía todavía una conciencia clara de la *Kehre* heideggeriana; pese a ello sí que podían verse diferencias entre el pensamiento de *Ser y tiempo* y el derrotero que seguirán textos posteriores. Para precisar la cuestión podemos indicar que, si bien en *BPU* la obra de referencia es, sin duda, *Ser y tiempo*, se alude en ella a algunos otros textos que, según la recepción heideggeriana, indicarán ya dicha línea. Un ejemplo destacado es “De la esencia del fundamento”, texto de 1929 en el que Heidegger introduce la cuestión de la diferencia ontológica desde la perspectiva del ser y no del ente que pregunta por su sentido (O. PÖGGELER, *op.cit.*, 192). Este, junto a la habilitación de Heidegger *Die Kategorien- und Bedeutungslehre*

detendremos aún en las críticas a Heidegger ya que ocuparán una parte importante de este capítulo, si las mencionamos es para precisar el punto en el que Blumenberg adopta la cuestión de la historicidad de los debates fenomenológicos. La cancelación explícita de la analítica del *Dasein*, que debía ser el requisito previo al acceso a la cuestión del ser propiamente dicha, será el paso que Blumenberg no sólo nunca dará, sino que encontrará trivial cuando no imposible.⁶⁵ El hanseático se limitará, pues, a las, tan temidas por Heidegger, implicaciones antropológicas de su obra cumbre que hará valer para su análisis de la historicidad.⁶⁶

No obstante, mucho tendrá que ver en la imagen de un Husserl “ahistórico” o, al menos, patentemente ciego al problema historicista, que opera en las dos tesis el aludido estado de la recepción husserliana en 1950. De los escritos históricos del moravo, Blumenberg conocerá la edición parcial de Belgrado del volumen de la *Crisis* aparecida en 1939, así como la célebre conferencia vienesa “La crisis de la humanidad europea y la filosofía”, en las que esboza las líneas fundamentales de su teleología histórica. Sin embargo, no será hasta en 1954, año en el que Walter Biemel publicó el desarrollo

des Duns Scotus, son las obras que apoyan la lectura de *Ser y tiempo* en las *Beiträge*. En el trabajo de habilitación de Blumenberg, por el contrario, sí que se prestará atención a obras como la *Carta sobre el humanismo* o *Caminos de bosque*, de la que se dice “que el concepto de *Seinsgeschichte* es el hilo rojo que recorre las piezas individuales recogidas en el libro y que son temáticamente muy diversas” (oD, 9-10). La lectura que se hace de los textos recogidos en el mencionado volumen en este momento temprano de la producción de Blumenberg no hace sino reforzar, como iremos viendo, las sospechas de una “normativización absoluta” que ya se señalaban en la tesis doctoral del autor de Lübeck. Con eso no se hace más que incidir en lo que ya señalase Gianni Vattimo y el propio Heidegger sobre la continuidad fundamental entre ambos períodos. Más allá de sus diferencias metodológicas, en referencia a *Ser y tiempo*, la obra tardía de Heidegger es “una profundización del discurso iniciado en aquella obra” (G. VATTIMO *Introducción a Heidegger*, 95).

⁶⁵ La vaciedad, de alcanzarse, del ser y, por lo tanto, la futilidad de la pregunta por su sentido son el objeto de uno de los textos más citados de Hans Blumenberg “El ser: un *Macguffin*” incluido en el volumen *La posibilidad de comprenderse*. La formulación más contundente y concisa de este pensamiento aparece en otra obra póstuma, *Descripción del ser humano*: “La cuestión del ser no existe. Si existiera sería admisible descalificarla como una de las cuestiones filosóficas menos interesantes o directamente sin ningún interés”, (BM, 156).

⁶⁶ Alberto Fragio señala que, en su tesis doctoral, Blumenberg “se acerca a lo que Heidegger más detestaba, a entender el análisis existencial como una filosofía del hombre, esto es, como una antropología filosófica, tal como luego será desarrollado en buena medida por el existencialismo” (FRAGIO 2010a, 106). Respecto a la interpretación antropológica de *Ser y tiempo*, seguramente la más fructífera y que señala ya una vía hacia la ulterior antropología fenomenológica blumenberguiana, se extenderá el de Lübeck en el primer capítulo de *Descripción del ser humano* (BM, 11-41).

completo de la *Crisis* en el volumen VI de *Husserliana*, cuando la dimensión histórica de este pensamiento se haga visible por fin. En él se incluirán los hasta entonces inéditos desarrollos de la noción de “mundo de la vida” que, como decíamos, serán cruciales no sólo para Blumenberg sino para la filosofía y la ciencia social alemanas en general. La cuestión no es trivial ya que, pese a que la posibilidad de una fenomenología de la historia en clave husserliana estaba ya abierta,⁶⁷ no parecía dar más solución al desafío historicista que lo que parecía ser un esquema lineal de progreso, igualmente idealista, que dejaba sin atender las implicaciones fácticas de cualquier decisión por la actitud teórica.

Si bien la “ontología del mundo de la vida”⁶⁸ que se apunta en la *Crisis* no resuelve del todo, como veremos por extenso, la cuestión de la decisión por la teoría; sí que gana un elemento de fundamentación intuitiva clave para la comprensión del discurrir histórico. Si la noción de “ser en el mundo” surge de la denuncia del grado más alto de desvinculación entre la teoría y la experiencia cotidiana alcanzado en la historia de la humanidad, el “mundo de la vida” supone la base para un intento de recuperación de la relación entre ambas esferas. Lo que resulta remarcable es el hecho de que pudiese existir una coincidencia entre las perspectivas que Husserl había seguido en privado y las que Blumenberg ya despliega en estas obras, que serán las que permitirán desarrollar

⁶⁷ Un texto que, a mi entender, sí que tiene un peso significativo en la recepción husserliana del primer Blumenberg es el artículo de su maestro Ludwig Landgrebe “El problema de la historicidad de la vida y la fenomenología de Husserl”. En él se extrae una lectura teleológica de la historicidad a través de los análisis del tiempo husserlianos antes de que nadie tuviese noticia de la *Crisis* ya que el artículo se corresponde con una conferencia de 1932. Sin duda, Landgrebe, como asistente del moravo, tendría información de primera mano de los pensamientos tardíos de Husserl que transmitiría a Blumenberg. Pese a ello, y a la importancia que asignará el hanseático a las lecciones sobre el tiempo que recibiese de su mentor en Kiel y a las que verá como “determinantes para su posterior discurrir filosófico” (carta de HANS BLUMENBERG a LUDWIG LANDGREBE del 14.05.1976- DLA- Marbach), el de Lübeck será especialmente crítico con su maestro al respecto incidiendo en que, al quedarse en las operaciones formales de la conciencia y no atender a su constitución genética, no se alcanza “la historia de la corriente de conciencia en sí y como tal” (*oD*, 116).

⁶⁸ Tomamos la expresión de Rüdiger Welter en su interesante estudio sobre el concepto *Der Begriff der Lebenswelt. Theorien vortheoretischer Erfahrungswelt*. Con ese término se alude al, por otra parte, poco considerado por parte de la recepción, carácter de fundamento de la estructura de una científicidad que debería reduplicar su consonancia. (R. WELTER, *op.cit.*, 11-19 y 93-100)

una fenomenología de la historia pocos años después. Esto no es, en absoluto, una mera casualidad; sino que es producto de una misma constelación de cuestiones que aquí hemos esbozado como el problema de la historicidad en la fenomenología.

Así pues, Blumenberg parte del análisis de un momento histórico que ve como ejemplificador de la quiebra de la vieja pretensión de totalidad filosófica; algo que da validez a ambas obras académicas pese a su conocimiento incompleto del pensamiento de Heidegger y de Husserl. No se trata tanto, para la perspectiva que desarrollamos, de determinar la comprensión blumenberguiana de ambos autores como de esbozar un momento histórico que, pese a ser en gran medida producto de un malentendido, resulta crucial para la filosofía. Ese “final” del pensamiento filosófico en su totalidad que diagnostica Blumenberg en su trabajo de habilitación dejará, sin embargo, una puerta abierta: el análisis histórico. Así, el vuelco de Blumenberg hacia la descripción histórica se debe entender desde el hecho de que cualquier experiencia posible, incluso la científica y, por consiguiente, la de la historia como disciplina teórica, va determinada por una precomprensión del ser que le dota de significatividad, por un “fundamento extrateórico de la interpretación del ser” (*BPU*, 78). Esto confiere a la filosofía la función de desvelar ese fenómeno fundamental y básico de la historicidad.⁶⁹ En este punto la historicidad se convierte, a su vez, en el lugar en el que “la posibilidad de la filosofía alcanza sus fundamentos” (*oD*, 33), lo que quiere decir que, en ella, “la filosofía recupera la apertura de sus posibilidades” (*oD*, 36), mostrando así las opciones que, en su discurrir, se le han abierto al ser humano y los modelos de respuesta a las preguntas filosóficas que se le han planteado.

⁶⁹ Blumenberg indicará que “únicamente la filosofía puede dotar al concepto de historia de sus fenómenos básicos, de los que recibe su significado completo” (*oD*, 101-2), aludiendo, con ello, a los mencionados fundamentos extrateóricos que vertebrarán cualquier experiencia histórica.

b. Primeros pasos en la historicidad de la teoría.

Vivencias (*Erlebnisse*) y acontecimientos (*Ereignisse*) son los títulos elementales para el substrato de la conciencia, por una parte, y de la historia, por otra. Pero también son el aspecto de aquello que no puede permanecer. (*QSE*, 169)

i. Destrucción de la destrucción heideggeriana. (§8)

El primer paso que Blumenberg dará hacia la constitución de una concepción propia de la historia desde la esbozada problemática fenomenológica de la historicidad puede situarse en la inversión de la noción heideggeriana de “destrucción” que se opera en su tesis doctoral. Resulta llamativo que una obra que se puede leer como “un comentario a la obra cumbre de Heidegger” (FRAGIO 2010a, 97) centre su atención en dicha cuestión, en tanto ésta apenas se esboza en las páginas de aquella obra clásica. Tan sólo en el párrafo sexto de la introducción, el filósofo de Messkirch plantea, bajo ese rótulo, la necesidad de una relectura de la historia de la ontología tradicional cuyo desarrollo debía incluirse en la célebre segunda parte abandonada.⁷⁰ Pese a la falta de continuidad de dicho planteamiento, su descripción suscitó en el joven Blumenberg suficientes cuestiones como para abordar su estudio. Una descripción que, en el pasaje referido, se formulaba así:

Si se quiere que la pregunta misma por el ser se haga transparente en su propia historia, será necesario alcanzar una fluidez de la tradición endurecida y deshacerse de los encubrimientos producidos por ella. Esta tarea es lo que comprendemos como la *destrucción*, hecha *al hilo de la pregunta por el ser*, del contenido tradicional de la ontología antigua, en busca de las experiencias originarias en las que se alcanzaron las primeras determinaciones del ser, que serían en adelante las decisivas.⁷¹

Resulta sencillo para el lector contemporáneo atisbar las conexiones que estas palabras pueden tener con la posterior obra heideggeriana; pero, para un trabajo como

⁷⁰ Segunda parte que debía exponer “los rasgos fundamentales de una destrucción fenomenológica de la historia de la ontología al hilo de la problemática de la temporalidad” (M. HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, 59) y que, como es sabido, quedó inconclusa por presuntas insuficiencias del lenguaje.

⁷¹ M. HEIDEGGER, *op. cit.*, 43.

las *Beiträge*, defendido el mismo año en que Heidegger declarase su antihumanismo en la famosa carta a Jean Beaufret, deshaciéndose con ello de las lecturas existencialistas de su obra magna imperantes hasta entonces,⁷² las implicaciones del proyecto de destrucción de las ontologías tradicionales no resultaban tan claras. Ya hemos mencionado que Blumenberg apenas cita dos textos de Heidegger con profusión, al margen de *Ser y tiempo*, ninguno de los cuales contiene, sin embargo, aclaraciones ulteriores sobre un modo de tratar la historia de la metafísica que no tardará en hacerse evidente con la *Seinsgeschichte*. ¿Qué interés podía tener, por lo tanto, una cuestión tan marginal?

Desde la interpretación que aquí pretendemos hacer valer, la noción de destrucción implicará la apertura de la exégesis heideggeriana de la historicidad del *Dasein* al problema de la tradición. Esta última no se trataba en *Ser y tiempo* más que como una dimensión en la constitución de la experiencia existencial de la historia. En la doctrina de la “caída” heideggeriana la tradición constituía la comprensión del ser en la que el *Dasein* era arrojado. Una dimensión de pasado fundamental en tanto determinaba la “apertura de un mundo” al que dotaba de “significatividad”.⁷³ Sólo desde esa comprensión de la que uno no es responsable se podía constituir cualquier “proyecto” existencial del *Dasein*. La necesidad de una apertura preonada del mundo cerraba, como decíamos, la posibilidad de constituir la experiencia desde procesos autónomos de

⁷² Blumenberg no cita la *Carta*, pero es bien consciente del rechazo heideggeriano al existencialismo. Al respecto cita el *Bulletin de la Société française de philosophie* 37/V, “Subjectivité et transcendance” aparecida en 1937 en el cual Heidegger ya habría afirmado que “la pregunta por la existencia como la forma de ser del ser humano no era lo prioritario sino el problema del ser en general y como tal” (citado en *BPU*, 49 y n.1). Por su parte, la familiaridad de Blumenberg con los planteamientos de la recepción heideggeriana francesa se puede confirmar con la confesión, en *Matthäuspasion*, de su lectura de posguerra por la obra de Sartre (*Mat*, 139). Como señalase en su momento Alberto Fragio, sería deseable y, seguramente, fructífera una lectura cruzada de ambos autores. (FRAGIO 2010a, 106 n.39).

⁷³ Como veremos, Blumenberg le dedicará un capítulo fundamental en *Trabajo sobre el mito* a la cuestión de la significatividad. (Ver *AM*, 69-126). El peso de la noción en Blumenberg es tan grande que Felix Heidenreich la convierte en el centro de su interpretación al entender el pensamiento de Blumenberg como “disciplina de la atención a las formas de significatividad” (HEIDENREICH 2005, 231). Para comprender el enfoque de Blumenberg sobre esta cuestión es interesante el artículo MERKER 1999.

la conciencia como había parecido decir el Husserl idealista, la historicidad del *Dasein*, pues, impediría la posibilidad de la *epojé*. En este sentido, sin embargo, la crítica a Husserl se habría realizado desde premisas antropológicas más que propiamente historicistas.

El problema histórico de la fenomenología, ya patente en aquella obra y que da acceso al tratamiento de la tradición en Heidegger, es que la metafísica clásica había elevado a dogma la comprensión de la experiencia como presencialidad (*Vorhandenheit*); una comprensión de la que era esclava la postura husserliana. Al centrarse en el ente como “ser ante los ojos”, el fenómeno de la fenomenología se disolvía en su presente congelado y desconectado de sus implicaciones fácticas. Aun cuando Husserl fuese el primero en introducir el análisis del tiempo como tema fenomenológico lo hará priorizando el presente.⁷⁴ Para Heidegger, Husserl comprende el fenómeno como el punto de encuentro de las líneas temporales cuyos sedimentos se cristalizan en la presencia ante los ojos que se describe. Heidegger desplegará, en este sentido, una mirada hermenéutica según la cual el fenómeno obtiene su validez de la inserción en un contexto que le dota de significado y que podemos llamar “mundo”. Mundo no como conjunto de los entes ni como unidad consonante de los fenómenos, mundo como “aquello en lo que el *Dasein* está siempre en tanto que *Dasein*”, es decir, como el correlato significativo siempre presente de una interioridad que en tanto que “cuidado” se disuelve en su implicación con los entes y sus significados.⁷⁵

⁷⁴ El análisis husserliano de la temporalidad, que editaría el propio Heidegger y de cuyo índice analítico fue responsable Landgrebe, se basaba en fenómenos temporales en los que la duración implica una cierta forma de unidad. El ejemplo que recorre toda la obra es el de una pieza musical. Así, el presente, el “horizonte vivo del ahora” (E. HUSSERL, *Lecciones sobre la conciencia interna del tiempo*, 64), se entiende como el lugar de integración de las retenciones y de emergencia de las protensiones “que constituyen vaciamente lo porvenir como tal, y que lo atrapan, lo traen a cumplimiento” (E. HUSSERL, *op. cit.*, 73).

⁷⁵ M. HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*, 108

Blumenberg verá en la presencialidad “la razón de ser de la destrucción” (*BPU*, 35), que implicaría el intento de alcanzar las auténticas comprensiones sustentadoras del ser más allá de las configuraciones concretas que, en forma conceptual, habrían recibido. Es decir, el intento de alcanzar los mencionados “fundamentos extrateóricos del ser”. Desde esta perspectiva se entiende el sentido ontológico de la historia como la hermenéutica de las comprensiones que posibilitan al *Dasein* la experiencia significativa de los entes, trascendiendo el aislamiento al que los abocaba su pura presencialidad.⁷⁶ Hasta este punto alcanza el acuerdo entre ambos autores. Sin duda, el primer Blumenberg no puede comprenderse sin la adopción de gran parte de la analítica existencial heideggeriana; sin embargo, cuando las premisas se vuelcan hacia la aprehensión de la tradición como tal sus caminos se separan.

Así se verá si nos atenemos a la superación del dogma de la presencialidad que parecía llevarse a cabo en *Ser y tiempo* mediante la priorización del futuro como la dimensión del tiempo determinante para el *Dasein*. Esa conclusión podía extraerse de la decisión anticipatoria de la propia muerte que concienciaba al *Dasein* de su intransferibilidad y de la necesidad de constituir su proyecto personalísimo, o propio; y así parecieron comprenderlo los que llevaron a cabo una lectura existencialista de aquella obra. Sin embargo, el carácter determinante de la tradición y, con ello, del pasado no era menor por mucho que no se desarrollase entonces. Su aparente superación en la heroicidad del *Dasein* existencialista no se sustentaba más que en la perspectiva propia del mencionado *Dasein*, un punto de vista cuya insuficiencia se indicaba ya en *Ser y tiempo*, aunque no alcanzara a consumarse su maniobra de superación. La futilidad del existente debía ser superada, en última instancia, para acceder a la

⁷⁶ Blumenberg llega a aceptar el papel de la filosofía como desvelamiento del trasfondo de las comprensiones del ser suscribiendo la afirmación de Heidegger en la *Carta sobre el humanismo* según la cual su función sería “explicitar la metafísica siempre implícita en cada *Dasein*” (*oD*, 34) pero sin aceptar con ello la posibilidad de superarla mediante un pensamiento que vaya más allá de la filosofía.

perspectiva del ser y, desde ahí, comprenderlo más allá de los velos de la mera facticidad. Ese cambio de perspectiva es el que hubiese sido necesario para acometer la destrucción proyectada para la segunda parte y muchas de sus prerrogativas ya se encontraban en la somera descripción de la tarea destructiva que hemos citado. La cuestión central, donde se dirimirá el verdadero sentido de la misma, no será otra que delimitar qué quieren decir esas “experiencias originarias” del ser y qué contenido puede otorgárseles.⁷⁷ Blumenberg convertirá esta originariedad en el problema central de su tesis doctoral y de su crítica a Heidegger. La mencionada sospecha de una “normativización absoluta” de la experiencia histórica escondida tras una formulación tal es una de las cuestiones que se esmerará en probar en el trabajo y que posicionarán su propia lectura de la historia.

Desde las premisas de la historicidad que se planteaban en *Ser y tiempo*, Blumenberg hará de la destrucción un intento de “liberar y garantizar el establecimiento de la pregunta ontológica desde la vitalidad de la conciencia de realidad contra los excesos de la tradición” (*BPU*, 5). En una terminología aún incipiente⁷⁸ esto significa

⁷⁷ De las tribulaciones blumenberguianas para aprehender el sentido de la noción nos informa Alberto Fragio: “Hay constancia de la preocupación de Blumenberg por el problema de la procedencia y definición del concepto de ‘originariedad’ en diversos textos y materiales preparatorios a las *Beiträge*. En ‘Die Leistung der scholastischen Metaphysik im Hinblick auf den ontologischen Ansatz bei Martin Heidegger’ (DLA- Marbach), un breve documento mecanografiado con fecha 4 febrero 1947, Blumenberg añadía al final, en una nota manuscrita, la pregunta *Was bedeutet Ursprünglichkeit bei Heidegger?*, tercer pliego p. 4. Una pregunta explícitamente contestada siete meses después en su ‘Sinn und Zweck meiner der Hohen Philosophischen Fakultät der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel vorgelegten Dissertation *Beiträge zum Problem der Ursprünglichkeit der mittelalterlich-scholastischen Ontologie*’ (DLA Marbach), un documento de naturaleza académico-administrativa: ‘El problema de originariedad del pensamiento filosófico proviene de la consideración de la historicidad de la relación humana con el mundo’”. (FRAGIO 2010a, 99 n.13).

⁷⁸ La terminología empleada en los *Beiträge* es bastante confusa al respecto. Aparecen de manera casi indistinta términos como concepto de realidad (*Wirklichkeitsbegriff*), conciencia de la realidad (*Wirklichkeitsbewusstsein*) comprensión de la realidad (*Wirklichkeitsverständnis*), horizonte de realidad (*Wirklichkeitshorizont*), interpretación del ser (*Seinsauslegung*), imagen del mundo (*Weltbild*) (Véase FRAGIO 2010a, 107) ; en todos los casos parece tratarse del mismo referente (la comprensión extrateórica de la realidad), sin embargo, con el tiempo algunos de estos conceptos tendrán un empleo más concreto y los demás se abandonarán. Como veremos, el concepto de realidad, decisivo en periodos venideros, no se refiere tanto a las “fuerzas” inconceptuales que conforman dicho fundamento extrateórico como a los elementos descriptivamente aprehensibles que constituyen su estructura lógica. Por su parte, el concepto “imagen del mundo” se precisará, en contraposición a “modelo del mundo”, en un artículo posterior,

alcanzar el verdadero fundamento extrateórico del que la reflexión extrae su “fuerza”.⁷⁹ Esto no supondrá, ni mucho menos, una liquidación de la tradición, sino el intento de delimitar el peso exacto que tendrá en el presente viviente de la respectiva configuración teórica (*BPU*, 4). Una tarea así puede parecer interminable ya que abocaría a la reconstrucción de la “comprensión de ser” sustentadora de cada pensamiento respectivo, una perspectiva que caería en un relativismo de escaso valor teórico. Pese a ello Blumenberg constata aquí, y sigue en esto al de Messkirch, la existencia de una “unidad y continuidad de las preguntas fundamentales” de la filosofía (*BPU*, 9) que permite analizar la historicidad sin disolverla en meras configuraciones particulares fácticas. Entre ellas, sin duda, puede encontrarse la pregunta fundamental del pensamiento heideggeriano: la pregunta por el ser.

Blumenberg, por lo tanto, entenderá la originariedad como la vinculación de la configuración teórica con la comprensión viviente de la realidad en que se encuentra; y sólo desde ella se podrá hacer visible la fuerza que, más allá del mutable empleo de las herramientas conceptuales, se pueda encontrar en cada una de las comprensiones respectivas del ser. Así, una destrucción histórica al hilo de la pregunta del ser consistirá en alcanzar las formas en que se ha experimentado y dotado de significatividad la experiencia recogida en ese concepto.⁸⁰ Sin embargo, el filósofo de Lübeck duda de que ésa fuese la verdadera intención de Heidegger al proponer la destrucción:

Weltbilder und Weltmodelle, distinguiendo modos de comprensión asociados al mismo. Así, frente al carácter proyectivo-constructivo del modelo de realidad propio de la modernidad, la imagen de la realidad alude a una forma de aprehensión visual más inmediata propia, por ejemplo, del *theoros*-espectador ideal griego. (Ver *WW*, 69).

⁷⁹ Blumenberg empleará los términos *Kraft* y *Strenge* de forma recurrente para referirse a este rasgo de originariedad patente en los planteamientos teóricos. Así, por ejemplo, las experiencias del pecado y la revelación en Agustín de Hipona se dirigen con “una asombrosa fuerza originaria” contra la herencia del platonismo (*BPU*, 64).

⁸⁰ Aquí se puede ya atisbar el camino que acercará a Blumenberg a la historia conceptual y a la metaforología. Pese a que Blumenberg aún atiende a las cuestiones heideggerianas como problemas, no lo hace en tanto problemas atemporales, sino que, en cierta medida, se sirve de las mismas como hilos conductores para posibles variaciones. Así, el ser como “instituido” (*Hergestelltssein*) puede ser también

Para Heidegger la originariedad entendida como la relación entre la conciencia de la realidad histórica genuina y sus interpretaciones autóctonas no es la cuestión principal. Mientras que la destrucción deba, ante todo, liberar a la conciencia presente de la realidad de los ocultadores excedentes de los elementos tradicionales y pueda, yendo más atrás, ofrecer lo mismo para épocas pasadas de la ontología, conlleva en Heidegger el objetivo de posibilitar una normativización absoluta de las comprensiones del ser. No queda claro si el análisis existencial está conminado a ofrecer esto como aquello de lo que el rango normativo de nuestra autoexperiencia presente, que se expresa en el concepto heideggeriano de existencia, tiene que prescindir; o si el origen mismo de la historia de la filosofía da la norma de la originariedad. Muchos elementos, sobre todo cuando se amplía el círculo de los testimonios sobre *Ser y tiempo* y se incluye el desarrollo posterior del pensamiento de Heidegger, nos inclinan a pensar que el pensamiento griego temprano, precisamente los orígenes del filosofar que podemos alcanzar, se toma como referencia del problema de la originariedad. (*BPU*, 6)⁸¹

Pero, en definitiva, y fuese cual fuese el criterio que permita instituir una instancia decisiva para la originariedad, el presente o un pasado remoto, Blumenberg se niega a aceptar que la historia pueda encontrar justificación en momento alguno o pueda verse condenada como la historia de las implicaciones de una anquilosada desviación.

La refinada, casi barroca, maniobra que llevará a cabo Blumenberg en su trabajo para dar cuenta de esta problemática consistirá en poner en relación la originariedad con un periodo histórico que no sirva a Heidegger como paradigma. La Edad Media y la escolástica cumplen esta función porque el filósofo de Messkirch las interpreta como un periodo cuya mayor aportación fue mantener el ocultamiento del ser, que había comenzado con la gran metafísica clásica y la acuñación de la noción de sustancia, transmitiendo sus condicionamientos a la mentalidad moderna e impidiendo, con ello, el

el ser como *ens creatum* de la doctrina bíblica. Serán, precisamente, las diferencias entre las comprensiones que las sustentan las que articulen los contenidos que caracterizarán tanto a la creación teológica como a la comprensión heideggeriana mucho más cercana al modelo productivo de la sociedad tecnificada. El proceder de Blumenberg en *BPU* tomaría, por valernos de la expresión de Koselleck, las cuestiones de Heidegger como “índices” para así reconstruir los problemas históricos filosóficos afluentes. No se atiene, sin embargo, al terreno limitado del concepto que, como se verá con respecto a la metaforología, nunca resultará suficiente para el de Lübeck.

⁸¹ La referencia fundamental en cuanto a bibliografía secundaria es, para Blumenberg, el libro del belga Alphonse de Waelhens, *La Philosophie de Martin Heidegger*. El pensador belga, traductor temprano de Heidegger al francés, muestra una gran intuición de los derroteros que seguirá la obra heideggeriana tras *Ser y tiempo* como se prueba en las citas que emplea Blumenberg.

acceso a su naturaleza temporal.⁸² La “diferencia ontológica”⁸³ a la que se refiere Heidegger en “De la esencia del fundamento” será la base de la confusión presencialista que había vertebrado la filosofía hasta entonces, en este sentido, constituida como tradición, había conducido a la metafísica a ser la “historia de un error”.⁸⁴ Por otra parte, Heidegger reconoce, como no puede ser de otra forma, su deuda con algunos filósofos medievales como San Agustín cuyas reflexiones sobre la temporalidad o la existencia podían tomarse como precursoras del pensamiento heideggeriano pero que no acertaban con la perspectiva adecuada al ser víctimas de dicho ocultamiento.⁸⁵

De esta manera, la filosofía medieval permite, mediante la aprehensión de su originariedad, una doble maniobra crítica contra Heidegger. Por un lado, al demostrarse su vitalidad propia, descartaría el rango privilegiado de las experiencias originarias presocráticas del ser. Por otra parte, al llevar a cabo la maniobra de forma tipológica (*BPU*, 19) mediante una serie de problemas heideggerianos relativos a la comprensión

⁸² Uno de los elementos en los que se basa Blumenberg para extrapolar la valoración heideggeriana del pensamiento medieval es la posición de Descartes como “conclusión de la escolástica” (*BPU*, 8) según la cual el giro subjetivista no habría conducido a la temporalidad al hacerse desde la perspectiva del *ens creatum*. Para Heidegger, en la influencia de los conceptos medievales sobre el fundador del pensamiento moderno, podía valorarse “el alcance que tiene para la época siguiente en la determinación o no determinación ontológica de la *res cogitans*” lo que, en última instancia, remitiría a “los límites de la ontología antigua” y a su decisiva comprensión del mundo como presencia (M. HEIDEGGER, *op.cit.*, 44-46). De esta forma, la tradición determinaba el acceso a las cuestiones fundamentales desviándolas del camino correcto que, tan sólo, tras una destrucción podía emprenderse. Este tratamiento hacía de la Edad Media un mero “transmisor” del error y, a su vez, infectado por el mismo.

⁸³ M. HEIDEGGER, *Hitos*, 109. Según el prefacio añadido por Heidegger en 1949 este texto “piensa” la diferencia que en el discurso del mismo año “¿Qué es metafísica?” se “nombraba”. La célebre expresión, por otra parte, no aparece en el grueso del texto de 1928 al ser de acuñación posterior.

⁸⁴ Heidegger llegará a afirmar en *Caminos de bosque* que “cada época de la historia del mundo es una época del errar”, (M. HEIDEGGER, *Caminos de bosque*, 301). Blumenberg cita un pasaje de Waelhens muy cercano a éste según el cual el desarrollo de la metafísica después de sus primeras determinaciones no era sino “una excrecencia monstruosa que ahoga las verdades atisbadas en los inicios” (en *BPU*, 6). Esta cita permite ilustrar de paso la importancia que la monografía del belga tiene para la comprensión de Heidegger en el joven Blumenberg.

⁸⁵ Además de la tesis doctoral de Heidegger dedicada a Duns Scoto su conocimiento de la filosofía medieval era bastante completo. Pöggeler, quien otorgará un papel fundamental a la experiencia del cristianismo primitivo en la formación de la pregunta heideggeriana por el ser, hace referencia en su monografía a un curso de 1912 con el título *San Agustín y el neoplatonismo*. En él, Heidegger analiza “el modo agustiniano del pensar desde la experiencia fáctica de la vida” reprochándole, en última instancia, la imposibilidad de un acceso a la originariedad de la misma que estaría “falseada por la manera neoplatónica de pensar”. En definitiva, para Pöggeler, “no cabe explicitar a San Agustín, sino que éste tiene también que ser destruido” (O.PÖGgeler, *op.cit.*, 40-41). Blumenberg no conocía, o al menos no menciona, estos textos, pero, sin lugar a dudas, cuadran con la perspectiva que aquí hace valer.

del ser desarrollada en *Ser y tiempo* y que tienen sus referentes en el pensamiento medieval, el filósofo de Lübeck posiciona históricamente la analítica existencial heideggeriana, evitando la hipóstasis, aunque sea inconsciente, del presente del que depende como instancia reguladora. Así, por ejemplo, se analiza el ser entendido como producto en la estela de la doctrina de la creación cristiana, las implicaciones de la presencialidad en la teoría medieval del conocimiento, la contraposición entre esencia y existencia o el sentido de la objetividad y de su fundamento extrateórico, tratando de mostrar, con ello, lo inconmensurable de las experiencias que sustentan las mencionadas nociones.

Esta tipología puede dar un aspecto un tanto sincopado a la obra, sin embargo, la fuerza del argumento yace en el intento de reproducir la originalidad propia de la escolástica ya que, de ella, se extraerán las posibles consecuencias críticas. Así, Blumenberg lleva a cabo sus primeros intentos de descripción histórica esbozando el que será su determinante concepto de época. Concebida como “unidad del horizonte de realidad” (*BPU*, 14), la época se entenderá como una base de elementos comunes que hacen posible una mensurabilidad de las comprensiones del ser. Por ello, más allá de sus diferencias, Agustín de Hipona y Tomás de Aquino tendrían una base de comprensión común; esta base extrateórica epocal, no obstante, no era unívoca ni estática pese a sustentarse en una serie de valores comunes. Blumenberg atiende ya aquí a la dinámica o, con sus palabras, metacinética propia de las épocas, pero también a la intraepocal al mostrar, por ejemplo, la progresiva escisión de la “unidad de la experiencia natural y la de la fe” (*BPU*, 13), evidente en Agustín pero que en Tomás de Aquino ya no se mantiene, separándose así la teología y la filosofía. No se muestra aún

como este proceso llevará a la descomposición interna de la mentalidad medieval, aunque sí se esbozan sus derroteros.⁸⁶

Pero, ¿cuáles serán los rasgos epocales fundamentales de la mentalidad medieval? Blumenberg mostrará el medioevo como el resultado de la quiebra de la visión cósmica de la antigüedad caracterizada por su confianza inmediata en el ser.⁸⁷ Frente a ella, la escolástica acentuará tanto la contingencia del ser humano como la de la Creación dependientes de la voluntad de un único Dios.⁸⁸ Sin embargo, la garantía que mantendrá unido el horizonte epocal de la Edad Media, y que se irá progresivamente debilitando con sus aporías internas, será la confianza en la bondad de la voluntad del ser creador. “La realidad garantizada” (*WbM*, 50)⁸⁹ por la fe será el elemento que permita a la mentalidad medieval mantenerse a lo largo de un milenio. Esto diferenciaría la comprensión del ser del medioevo del cosmismo de los presocráticos y su esfera autorreferente de la realidad al proponer una instancia exterior como garantía. Algo que impediría una experiencia de la realidad como la referida, por ejemplo, en el poema parmenídeo. Por otra parte, con ello se liberaban cuestiones, como las mencionadas respecto a la facticidad y la finitud de la existencia y del mundo, que supondrán una aportación propia de la mentalidad medieval aun cuando se realicen

⁸⁶ La disolución del horizonte epocal de sentido medieval se explicará años después en *La legitimidad de la Edad Moderna* mediante el consabido argumento del regreso de la gnosis. Si bien Blumenberg se centra aquí más en la conformación de la mentalidad medieval que en su caída, ya alude a la forma en que las tensiones entre la verdad revelada y la filosofía natural heredada de la Antigüedad conducirán al pensamiento medieval a su colapso. No cabe duda de la influencia que el gran estudioso de la gnosis, Hans Jonas, tendrá en la obra del hanseático sobre la que volveremos en el capítulo tercero.

⁸⁷ Este paso histórico no se explicita en *BPU*, será en *oD* donde se explique, por primera vez, la forma en que la aparición de la gnosis supone la disolución de la visión cósmica de la realidad. (*oD*, 41-49).

⁸⁸ Para Blumenberg es fundamental hacer valer que el pensamiento de la *creatio ex nihilo* bíblico es “único” (*BPU*, 22) ya que es el elemento diferencial de la comprensión medieval. En esto se enfrenta a Heidegger para el que el pensamiento de la *creatio* como “ser-creado, en el sentido más amplio de ser-producido de algo, es un momento estructural esencial del concepto de ser de la Antigüedad” (M. HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, 45). Ésta es una de las cuestiones en las que Blumenberg tratará de defender la legitimidad de la Edad Media frente a la lectura heideggeriana.

⁸⁹ Esta expresión empleada en el artículo del primer volumen de *Poetik und Hermeneutik* titulado “Wirklichkeitsbegriff und Möglichkeit des Romans” no se limitará a la Edad Media, sino que se mantiene en el pensamiento de Descartes y parte de la modernidad y posibilita el proyecto de certeza.

desde premisas de la ontología antigua. Así pues, por ejemplo, la noción de existencia, que jugase un papel fundamental en Heidegger, aparece con la apertura de un mundo en el que la responsabilidad personal se convierte en un elemento básico de la autoconciencia. Sin embargo, la confianza fundamental que el pensamiento medieval otorga a dicha existencia implica que su valor es muy distinto.

Blumenberg muestra, pues, en su tesis la inconmensurabilidad entre las experiencias recogidas bajo el nombre de existencia o ser por parte de Heidegger y las de los autores medievales exponiendo con ello, de nuevo, la originalidad del pensamiento escolástico. Así, por ejemplo, Blumenberg sigue al comentarista belga de Heidegger Alphonse de Waelens al caracterizar la definición heideggeriana del *Dasein* en tanto que *Sorge* como una analogía entre el ente mentado y su función; un proceder que “pertenece plenamente al horizonte presente de realidad” (BPU, 63). Por otra parte, el momento quizá más agudo de la crítica blumenberguiana a Heidegger sea aquí, su cuestionamiento de la analítica de la angustia como forma de acceso al ser. La nada ante la que pone la angustia al *Dasein* no puede entenderse desde las premisas de la comprensión medieval del ser, sino que responde al síntoma fundamental de la crisis de la modernidad que podríamos llamar nihilismo. Pero esta nada contiene una indicación, un “algo originario” (BPU, 79) que orienta su camino hacia el ser. Por un lado, no se trata de otra cosa que de una rémora de la mentalidad cosmológica según la cual el universo se guarda de mí, por otra parte, de no mantenerse la creencia en indicaciones del ser más allá de los entes, el heroísmo de enfrentarse a la angustia ante una nada, a una falta de fundamento por lo demás obvia en una comprensión existencialista,

carecería de objeto siendo, cuanto menos, deseable focalizarla en alguna clase de miedo concreto.⁹⁰

Pero donde se encuentran las mayores aportaciones del pensamiento blumenberguiano en su tesis es en los rudimentos de su descripción histórica. Además del concepto de época al que ya hemos aludido, el de Lübeck desarrolla una respuesta bastante concreta a la pregunta que encabezaba las páginas de aquel trabajo: la del peso de la tradición en la filosofía. Si bien la destrucción parecía liberar al existente de la carga del pasado, ésta es, a su vez, la que establece el terreno de juego desde el que se puede dar cualquier clase de significatividad. Así, la apropiación medieval de los contenidos antiguos no es un expolio, ni encadena el pensamiento a las consecuencias de un olvido remoto, no es más que el intento de expresar su comprensión propia del ser mediante las herramientas que tiene a su alcance y que la historia mostrará, por lo demás, como dúctiles.⁹¹ Este hecho no expresa sino la “continuidad de la conciencia de realidad como suelo para la recepción” (*BPU*, 12), algo que Blumenberg explicará tres años después en *Die ontologische Distanz* con una elegante metáfora botánica: “Las épocas del espíritu se descomponen como formas orgánicas, por lo que la siguiente siempre dependerá del humus de la precedente”. (*oD*, 80).

Todo esto no aclara, sin embargo, en qué sentido podemos ver aportaciones filosóficas de calado en la lectura blumenberguiana de la originariedad medieval. En torno a este aspecto hemos de recordar el sentido ontológico de la cuestión de la historicidad al que nos referimos anteriormente, la inversión de la destrucción

⁹⁰ Esta interpretación es la que harán tanto Alberto Fragio como César González Cantón. Este último es quien la explica de forma más completa en su tesis doctoral. Ver GONZÁLEZ CANTÓN 2004, 30 y ss. Una sustitución que, como veremos, tiene un significado importante en la obra de Blumenberg.

⁹¹ La cuestión de la flexibilidad de los elementos históricos de comprensión será una de las problemáticas centrales del pensamiento de Hans Blumenberg. Sin duda, es un elemento crucial de su célebre crítica a la noción de secularización y conduce a la metaforología y a *Trabajo sobre el mito*. Al respecto pueden consultarse RUSCH 2010 o mi artículo en torno a las discrepancias entre Blumenberg y Carl Schmitt GARCÍA- DURÁN 2014

heideggeriana operada por Blumenberg en estas páginas apunta hacia una “nueva formulación de la metafísica” (*BPU*, 66) que, partiendo del primer Heidegger, se proyectaba, en el trabajo doctoral, desde el existente. Así, por una parte, el problema de la originariedad, remitido a la confianza en los fundamentos extrateóricos de la comprensión del ser, puede no ser inteligible en su contenido, que antes ocupaban nociones como cosmos o Dios, pero sí en la formación de su estructura, en palabras de Blumenberg: “podemos encontrar desmedida la pregunta por el qué de nuestra estructura de confianza en el mundo lo que no quiere decir que no podamos preguntar por el cómo” (*BPU*, 77). Esto remite, en última instancia, a una antropología descriptiva de las estructuras conferidoras de sentido y que aquí es sustituida por la analítica existencial. La diferencia patente entre la posición de ambos autores es ya evidente en este punto; en tanto el de Messkirch trate de saltar más allá de la finitud y facticidad del existente en aras del “qué” vertebrador de las comprensiones extrateóricas no podrá sino postular un “sujeto de la filosofía que no sea el ser humano” (*BPU*, 11), una vía de acceso al sentido cuya liberación sea independiente del *Dasein*. Se cancelaría, con ello, la validez de un estado de cosas devenido que, aún sujeto a errores, era para Blumenberg tan originario como cualquier otro. El filósofo de Lübeck recuerda constantemente que la analítica heideggeriana aprehende la experiencia de la realidad del presente de una forma magistral pero que sus premisas no son extrapolables a otras comprensiones pasadas; con ello no se limita a recordar la historicidad de la analítica del *Dasein*, con la que Heidegger seguramente no tendría inconveniente, sino el valor que dicha analítica tendrá a la hora de resituar cualquier posible ontología en un tiempo post-ilustrado. De esa forma Blumenberg concluye afirmando que:

Cuando el presente puede ser caracterizado atinadamente como la ruptura irreversible y definitiva de la Ilustración se hace alusión sobre todo a la conciencia de la autopotencia de la existencia humana. La Ilustración y sus consecuencias históricas fueron el “ensayo” decisivo de esta conciencia de la existencia. Su

derrota radical supuso la restitución de “su existencia en sí impotente”. Desde esta “última” experiencia deben plantearse todas las preguntas metafísicas venideras. (BPU, 92)

De esta forma, podemos concluir que Blumenberg plantea en su tesis doctoral una radicalización del historicismo contra el propio Heidegger. Con ella, Blumenberg comienza un periodo que bien puede ser calificado de destructivo⁹² que señala, a su vez, algunas de las primeras características de su noción de historia.

ii. La historia de la filosofía como movimiento ontológico. (§9)

Si la maniobra de las *Beiträge* puede parecer barroca, el procedimiento del trabajo de habilitación no lo será menos. Si acaso su complejidad puede ser mayor teniendo en consideración la amplitud de sus objetivos. *Die ontologische Distanz* es, como su subtítulo señala, un análisis de las causas de la crisis de la fenomenología husserliana;⁹³ pero, si entendemos dicha crisis desde las premisas que hemos señalado en el apartado inicial de este capítulo, podemos enseguida darnos cuenta del peso que se le confiere aquí a este momento de la historia de la filosofía. Como vimos, el fracaso de la fenomenología no es para Blumenberg el fin de una escuela más en la historia del pensamiento, sino el síntoma del agotamiento de una forma de hacer filosofía que mantenía la confianza en la posibilidad de una comprensión teórica global de la

⁹² Alberto Fragio señalará que dicho periodo destructivo alcanza los textos de los años 50 y marca, sin duda, el primer paso en el análisis blumenberguiano de la historicidad. (FRAGIO 2010a, 119)

⁹³ La historia de la elaboración de este trabajo no carecerá de dificultades y modificaciones, contando con diversas versiones previas que refiere Alberto Fragio: “*Die ontologische Distanz* es un trabajo con una larga protohistoria –marcada por su condición de inédito– y una más bien reciente historia. En el *Nachlass* de Blumenberg figuran dos carpetas con distintas versiones de esta obra. La versión más antigua, incluida en la primera carpeta, corresponde al período mayo de 1948 / abril de 1949 y lleva como título *Das Distanzproblem des Philosophierens*. Éste es el primer borrador mecanografiado de lo que después será *Die ontologische Distanz*, al que Blumenberg practicó numerosas enmiendas y ampliaciones. En la segunda carpeta se incluyen otras dos versiones. La primera, de carácter fragmentario, está fechada en 1949 y lleva como título *Die ontologische Distanz*, y como subtítulo *Eine Untersuchung über die Strenge der Philosophie*. Esta versión coincide con ulteriores redacciones, a excepción de la introducción y del apartado IV, cuyos contenidos varían sustancialmente, y que Blumenberg acabó por descartar. De la segunda versión incluida en dicha carpeta, se conservan dos ejemplares. El primero de ellos es una copia de seguridad del original mecanografiado y encuadernado expuesto en el *Literaturmuseum der Moderne* de Marbach. El segundo ejemplar es una réplica original mecanografiada y encuadernada, fechada en 1950 en Kiel. Ambos ejemplares son idénticos y llevan como título *Die ontologische Distanz*, pero como subtítulo *Eine Untersuchung zur Krisis der philosophischen Grundlagen der Neuzeit*.”, (FRAGIO 2010a, 112 n.50).

existencia. En este sentido, Blumenberg entiende la crisis como el momento en “que los sobreentendidos incuestionados sobre los que reposa una época en su totalidad dejan de entenderse por sí mismos” (*oD*, 5), otorgándole, pues, una dimensión epocal más que evidente.

El trabajo de habilitación parece, así, una compleja y esquiva reconstrucción de la forma en que el creciente historicismo liquida la fenomenología trascendental al poner en cuestión la posibilidad de un acceso nítido a la conciencia pura. El historicismo resultante de la analítica existencial heideggeriana, paradigmático en este aspecto para el primer Blumenberg, sigue suponiendo la base desde la cual el habilitante dirige sus ataques a Husserl y al Heidegger que va más allá de la existencia. Nos encontramos, por consiguiente, con un trabajo arduo y predominantemente crítico; por lo que no resulta sorprendente que el profesor Walter Bröcker, heideggeriano, especialista en Aristóteles y miembro del tribunal evaluador de habilitaciones de la Universidad de Kiel, le reprochara su falta de “resultados positivos”. En la carta a Landgrebe que encabeza este capítulo, Blumenberg se defenderá de esas acusaciones alegando que el valor de *Die ontologische Distanz* consistía en suponer una “explicación del punto de partida” de cara a determinar algún posible “carril” filosófico viable para su futuro, una consideración que denota el sentido que aquí le hemos querido conferir a estos trabajos.⁹⁴

⁹⁴ La correspondencia entre Landgrebe y Blumenberg nos muestra como las desavenencias con Bröcker desmoralizaron al incipiente filósofo durante el otoño de 1949. Por lo que se colige de las cartas el problema se solucionó a primeros de noviembre mediante un encuentro auspiciado por Landgrebe. De todo ello lo más interesante resulta el fragmento que citábamos al comienzo en el que se pueden ver las intenciones que Blumenberg albergaba para *Die ontologische Distanz*, así como la distancia que quería guardar con los heideggerianos: “Sé que en este trabajo no he llegado a ‘resultados positivos’. Pero, gracias a ello he preservado mi buena conciencia filosófica y he despejado mí así llamado carril de una cierta disposición hacia alguna especie de ortodoxia heideggeriana. Como joven principiante debo tratar de aclarar la situación de partida. Creo que la obtención de las preguntas implícitas es filosóficamente más decisiva que los ‘resultados positivos’”. (Carta de HANS BLUMENBERG a LUDWIG LANDGREBE del 20-10-1949, DLA- Marbach).

Pero, más allá de la puesta en claro de una situación filosófica viva en el momento en que se redactó, en *Die ontologische Distanz*, Blumenberg entiende la crisis de la modernidad como el agotamiento de una tradición cuya característica era la necesidad de establecer y mantener una distancia ontológica fiable que diese lugar a la teoría. Esta distancia se producía entre dos polos para los que Blumenberg tomará los conceptos de *Inständigkeit* y *Gegenständigkeit* y a través de los cuales tratará de comprender el “movimiento ontológico” que habría vertebrado la historia de la teoría. *Inständigkeit* y *Gegenständigkeit* no son unidades discretas que puedan analogarse con dualidades clásicas como sujeto- objeto o dentro- fuera, aunque éstas adquieran su valor en este movimiento, sino “fronteras entre las cuales se establece cada terreno de juego y, por tanto, permiten comprender que puede querer decir movimiento ontológico en general” (oD, 10d). Funcionan, pues, como polos de una unidad correlacional de forma análoga a como se integraba el “ser en el mundo” heideggeriano, no pudiéndose analizar sus dos partes de forma discreta. Blumenberg prescinde, por tanto, de definiciones de los mismos y los aclara mediante su interacción histórica. A través de ella podemos ver como bajo la *Inständigkeit* se recogen los anhelos, deseos o disposiciones, predominantemente irracionales, derivados de la finitud del existente; mientras que la *Gegenständigkeit* resume la necesidad de experimentar la realidad en alguna forma de integración significativa para la existencia. La historia de la teoría puede mostrarse, así, a través de las diferentes formas en que se integran y garantizan los impulsos del existente con la confianza en la veracidad y validez de la realidad en la que vive, es decir, a través de su satisfacción con las comprensiones integradoras del ser correspondientes.⁹⁵

⁹⁵ La extremada opacidad de estas categorías del análisis histórico- filosófico de la distancia ontológica convierten al trabajo de habilitación en una obra casi críptica. La confusión es visible incluso entre los más rigurosos de los comentaristas. Olivier Feron señala que “ahí donde Heidegger distribuye el polo

La historia de la teoría se vuelve, por consiguiente, fundamental en la exposición de Blumenberg, no sólo como el lugar en el que se pueden determinar los valores que permiten estabilizar la distancia ontológica sino como el medio en el que el movimiento ontológico “llega hasta sus fundamentos” y muestra, en resumidas cuentas, la inviabilidad de una toma de distancia pura y estable. La consecuencia del historicismo era mostrar a la conciencia la facticidad insuperable del existente condicionado en su realidad por la unicidad de su situación espacio- temporal concreta. Mientras que éste, por su parte, era ya el resultado de la toma de conciencia de la historicidad que comenzaba en la Ilustración pero que no se conformaría hasta que no se borrara la fe en el progreso de la filosofía de la historia.⁹⁶ Blumenberg muestra la cadena histórica que lleva a la filosofía desde su nacimiento hasta este punto en la segunda parte del trabajo titulada “Mirada a través de la morfología histórica de la distancia ontológica”, donde se

noemático entre las dos grandes categorías de *Vorhandenheit* y *Zuhandenheit*, Blumenberg introduce la distinción entre *Inständigkeit* y *Gegenständigkeit*” (FERON 2010, 26). En mi opinión, esta distinción no es adecuada ya que la pareja conceptual de Blumenberg, si bien proviene de la estructura intencional de la conciencia husserliana, no se refiere al deslinde de un aspecto formal- operativo y otro material de los contenidos de conciencia. Desde la interpretación de Feron sería difícil incluir la angustia, que Blumenberg interpretará como lo que permite al existente despojarse de la *Gegenständigkeit* y ganar e ser en la vaciedad de su *Inständigkeit* pura, como un fenómeno de la *Zuhandenheit* sino más bien la pérdida de cualquier asidero para la estructuración del polo noemático. Veo en el anhelo de *Gegenständigkeit* la necesidad de integrar los dos elementos de la *Vorhandenheit* y la *Zuhandenheit* en una estructura común de significado a la manera en que en la Antigüedad se integraban metafísicamente teoría y praxis. César González Cantón apunta en una dirección análoga al distinguirlas como el “estar frente a la realidad” (*Gegenständigkeit*) o “el estar inmerso en ella” (*Inständigkeit*) (GONZÁLEZ CANTÓN 2004, 28). Mi remisión a la distinción entre “estar en” y “mundo” tal y como Heidegger las caracteriza en el capítulo 2 de *Ser y tiempo* no contradice necesariamente esta lectura. Heidegger habla del “estar en” como un “absorberse en el mundo”, un mundo cuya principal característica es la significatividad en tanto que “ella es la estructura del mundo, es decir, de aquello en lo que el *Dasein* está siempre en tanto que *Dasein*”, de esto se colige que sólo dentro de la estructura de lo significativo se podrían dar los entes ya sea como “a la mano” o como “ante los ojos” (Véase M. HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*, 74-81, 108 y ss.). A mi entender, Blumenberg no habla de formas de experimentar la realidad por parte del existente sino de polos correlativos de la construcción y destrucción de sentido, por ello me parece más cercana a esta distinción ulterior.

⁹⁶ Como hemos apuntado, en este argumento Blumenberg sigue a Meinecke. Con su reconstrucción se inicia la tercera parte del trabajo de habilitación que muestra las consecuencias epistemológicas de la conciencia histórica (ver *oD*, 97-125).

anticipan algunos de los más célebres argumentos de sus interpretaciones históricas venideras.⁹⁷

De nuevo, por tanto, la reconstrucción histórica tiene un papel fundamental en la argumentación y, de nuevo, dota de sentido a la perspectiva crítica.⁹⁸ Al igual que en las *Beiträge* la interpretación de Heidegger mostraba sus dependencias con modelos de experimentar la realidad ya pasados e intransferibles a un presente cuyas condiciones eran muy diversas; en *Die ontologische Distanz* se hace evidente como la caducidad de la apuesta de Husserl se debe a su radicalización de la universalidad de la *Gegenständigkeit*. Al proponer la reducción trascendental y cortar con cualquier vínculo fáctico de la razón, el moravo se centraba en una realidad que se presentaba integrada como un “mundo”⁹⁹ ante la subjetividad pura. En ese sentido se prescindiría de todas las notas afectivas e irracionales que pudiesen inmiscuirse en la intuición; así pues, cualquier resto de *Inständigkeit* sólo sería “deficiente *Gegenständigkeit*” (*oD*, 170).¹⁰⁰ Blumenberg achaca a Husserl no ir más allá de la conciencia, no adentrarse en sus simas más profundas que habían sido señaladas mucho antes de comenzar su trabajo filosófico. Si bien la conciencia es el único lugar en el que se puede comprender el sentido, los rendimientos que lo pueden generar y lo exigen podrían ocultarse por

⁹⁷ Podemos señalar entre ellos su rudimentaria lectura del mito como “obtención de distancia” (*oD*, 37-41), su primera descripción, tomada de Hans Jonas, del papel de la gnosis en la destrucción de la comprensión cósmica de la realidad en la Antigüedad (*oD*, 51-59) o una sugerente lectura del papel de la escucha y de la vista en las comprensiones del mundo medieval y antigua respectivamente (*oD*, 60-69) que anuncia argumentos de *Descripción del ser humano* o *Matthäuspasion*.

⁹⁸ Blumenberg señala claramente el papel de la historia para su investigación justo antes de comenzar su recorrido histórico: “Antes de que esta investigación (...) pueda ser conducida a su núcleo requiere la preparación de su horizonte histórico. No por cumplimentar un *pensum* obligatorio en la praxis filosófica sino como elemento necesario y fundamental de la propia investigación” (*oD*, 36)

⁹⁹ En este punto Blumenberg señala ya una ambivalencia filosófica, de origen medieval, que recorrerá el empleo filosófico de la noción de mundo, entre el mundo como “conjunto de las realidades” y su ordenación como *Universum* que ya requiere una “imagen del mundo”. Esto distingue, por ejemplo, el empleo kantiano y el husserliano de la noción (cuyo sentido seguirían Heidegger y Blumenberg aquí, entendiéndolo como “el título ontológico del ser esencial históricamente presente”). (Ver *oD*, 128 y ss.).

¹⁰⁰ Años después, en *Descripción del ser humano*, Blumenberg indicará que la principal dificultad de la fenomenología vendría de pasar por alto que “en el ser humano se muestra que hay una certeza emocional de lo exterior que subyace a todas las relaciones intencionales” (*BM*, 21)

debajo de su nivel visible. Así Husserl no tiene más remedio que proponer un “suelo universal de la creencia pasiva en el ser” (*oD*, 177) cuya operatividad remite a una síntesis pasiva y más allá de la cual no se puede ir con herramientas fenomenológicas.¹⁰¹ Esto nos permite comprender el punto exacto en el que se centran las críticas de Blumenberg a Husserl y que minan sobre todo su pretensión de convertirse en la nueva ciencia estricta omnifundadora, pero no invalidan de por sí, y esto es decisivo para el pensamiento posterior de Blumenberg, los desarrollos de sus descripciones:

Los análisis fenomenológicos de las estructuras estrechamente ligadas a su concepto de horizonte no pierden por ello su valor o se vuelven falsas, pero pierden su reclamación radical y universal, en tanto que habrían sido puestos de relieve en relación con un determinado “lugar” del movimiento ontológico. (*oD*, 201)

Por su parte, Blumenberg acusa a Heidegger de llevar a cabo la operación contraria, es decir, “renunciar a la *Gegenständigkeit* para ganar la *Inständigkeit*” (*oD*, 35). Esto se puede ejemplificar, de nuevo, en el análisis de la angustia. El salto más allá de las significaciones concretas de la cotidianeidad en aras de un verdadero sentido del ser se hace evidente en el lugar central que ocupa la angustia como “confusión sin espacio” (*oD*, 198), como señala Blumenberg jugando con la metáfora espacial implícita en la noción de distancia ontológica. Para Heidegger, la revelación del ser se produce tan sólo cuando se transpasan todas las determinaciones en las que se ha caído y se topa con su propia nada. Por una parte, esto revela la naturaleza del *Dasein* como “*Dasein* de posibilidades” (*oD*, 210), de nuevo en una línea claramente deudora de las

¹⁰¹ El problema de la síntesis pasiva tendrá un gran peso en la filosofía posterior de Blumenberg quien aquí lo entiende consagrado por Husserl como elemento fundante de la conciencia: “Siempre queda algo invariable, un residuo absoluto de la ‘liquidación del mundo’, lo que supondría una inquebrantabilidad última en el sentido que se exigía. Esto restante, desbrozada la variabilidad y lo casual, es el ser de la conciencia” (*oD*, 177). En la línea de las cuestiones que se acabarían comprendiendo como alguna forma de operatividad fundada en este substrato pasivo de la conciencia estaría la “apresentación” con la que pretendería fundamentarse la problemática intersubjetividad fenomenológica. Blumenberg ya incide aquí en que la intersubjetividad husserliana, percibida después de la reducción, no se puede comprender más que como una “multiplicación del yo” (*oD*, 181), siendo que, en realidad, la experiencia del otro era gestada, y por lo tanto debería ser considerada, históricamente (*oD*, 183). Al respecto abundaremos a colación de la antropología blumenberguiana.

condiciones abiertas a la existencia en la modernidad,¹⁰² mientras que, por otra parte, explica la carestía del lenguaje y la imposibilidad de transmitir una experiencia del ser al renunciar a la cotidianidad; ya que sólo “en la cotidianidad se encuentra el complemento de lo esencial- general como fundamento para su conceptualización” (oD, 206). Sobre este fundamento, pues, no se puede edificar ninguna *Gegenständigkeit*, razón por la cual resultará insuficiente de cara a establecer una distancia ontológica. El desvelamiento del ser, de producirse, no podría ir mucho más allá de una visión personal incomunicable.

No podemos, pues, más que coincidir con Bröcker, en el carácter eminentemente crítico y negativo de esta obra. Cabe, sin embargo, señalar una contribución importante que, si bien no es plenamente desplegada, sí señala hacia el lugar en el que podremos encontrar las principales aportaciones de Blumenberg al pensamiento contemporáneo. Al fin y al cabo, la anulación de la posibilidad de una escisión estable entre los polos del movimiento ontológico es una afirmación que, en tanto permite caracterizar la posición filosófica del presente, puede calificarse a su vez de ontológica y, como tal, exige un replanteamiento del lugar y la forma al que deben dirigirse las principales cuestiones filosóficas. El que Blumenberg no intentara dar respuesta a las mismas tiene su razón de ser en la imposibilidad o, al menos, la aun insuperable dificultad de tratar de construir explicaciones coherentes de sentido, de cohesionar *Gegenständigkeiten* desde unas

¹⁰² Como ya hemos señalado, esto es válido para el primer Heidegger existencialista en quien Blumenberg verá una excelente descripción epocal de la situación del ser humano. Por su parte, la pasividad constitutiva, acentuada después ya aparece apuntada aquí: “Sin embargo, en su camino posterior a *Ser y tiempo*, Heidegger concederá, en este aspecto del poder del ser en su historicidad, un creciente peso excesivo” (oD, 211).

condiciones históricas que impiden la posibilidad de su afirmación teórica concluyente.¹⁰³

¿Implica esto un callejón sin salida para la filosofía? De nuevo podemos ver en esta obra flechas que apuntan hacia una solución antropológica que está lejos de concretarse aún. La mera noción de distancia ontológica en torno a la cual gira el trabajo de habilitación constituye ya una afirmación antropológica de calado y que, aunque en este caso permanece infundada, es la primera y rudimentaria caracterización de las condiciones antropológicas de posibilidad de la historia. Se ha leído a Blumenberg a la luz de las categorías de *Inständigkeit* y *Gegenständigkeit* con resultados coherentes aun cuando él mismo no volviera a emplearlos habitualmente.¹⁰⁴ La articulación de la variación histórica en Blumenberg siempre se entenderá desde premisas que reúnen la intransparencia de la conciencia y de sus rendimientos con la integración significativa de las realidades en que vive. Lo que aquí sólo es un préstamo de Heidegger adquirirá un peso y valor creciente en la obra del hanseático, por una parte, como factor determinante del cambio histórico mientras que,¹⁰⁵ por otra, se convertirá en el elemento

¹⁰³ Una dificultad similar se esconde tras la prohibición, en *Paradigmas para una metaforología*, de proponer metáforas por parte de un pensamiento como el filosófico que se pretende, sino carente de supuestos, sí conminado a tratar de alcanzarlos y ponerlos en cuestión.

¹⁰⁴ Nos referimos a la tesis doctoral de César González Cantón quien, a mi entender, lleva estas categorías demasiado lejos ya que no tiene en consideración los motivos por los que Blumenberg no empleó el par conceptual más tarde. Por mucho que, con ellos, se puedan comprender las fuerzas que definen la metacinética histórica en obras posteriores, lo cierto es que resultan insuficientes al propio autor, no sólo por su raigambre heideggeriana, sino también por no resultar apropiados para otros tipos de análisis. A medida que Blumenberg desarrolle sus conclusiones antropológicas propias, esta diada irá quedándose obsoleta para recoger los sentidos de sus conceptos.

¹⁰⁵ Como es sabido, el argumento central para explicar el cambio histórico en la *Legitimidad de la Edad Moderna* puede comprenderse desde la insatisfacción con el horizonte de sentido correspondiente. Una insatisfacción que retrotrae a instancias preconceptuales que bien podríamos identificar con las contenidas en la *Inständigkeit*. Una evidencia de esto puede ser el peso creciente que conceptos como *pulsión*, provenientes del acervo psicoanalítico, tendrán en la obra posterior del hanseático. (Al respecto véase MONOD 2010, pp. 113- 140, sobre la relación del pensamiento de Blumenberg con Freud se puede consultar ZILL 2013, pp.126-148)

que genere y justifique la cultura como una exigencia de la necesidad de comprensión del ser humano.¹⁰⁶

iii.La nueva dimensión filosófica de la historicidad. (§10)

La importancia que se le ha dado a los trabajos académicos del primer Blumenberg para la interpretación de su obra no puede ser, pues, ignorada. Menos aún si tenemos en consideración que el objeto de nuestras investigaciones no es otro que dilucidar la fenomenología blumenberguiana. Sin duda, muchas son las líneas que salen desde aquí y que continúan a lo largo de su obra posterior. Las funciones descriptiva, crítica y ontológico- antropológica de la historia pueden señalarse como constantes aun cuando todavía no aparezcan plenamente desarrolladas. Sin embargo, los recursos rudimentarios para una descripción histórica apenas pueden desbrozarse de las consecuencias de la analítica existencial y, si bien esbozan ya una lectura particular de la historicidad, se refinarán con el tiempo, como hemos apuntado a lo largo de la exposición. Esta afinación llegará muy pronto a acuñarse bajo un concepto de signo explícitamente opuesto al heideggerianismo como será el de fenomenología de la historia. Por su parte, la dimensión ontológico- antropológica de la obra blumenberguiana apenas es, en este caso, una dirección que apunta hacia el nuevo emplazamiento de una cuestión que queda de momento sin respuesta. Así las cosas, debemos compartir el diagnóstico de Bröcker y considerar la dimensión crítica la única plenamente desarrollada añadiendo, además, que las críticas que Blumenberg lleva a cabo serían, en los casos de Husserl y Heidegger, incompletas e, incluso, obsoletas para un lector contemporáneo.

¹⁰⁶ De la misma forma en que Blumenberg se enfrenta al intento heideggeriano de superación de la *Gegenständigkeit*, se alzarán siempre en defensa de la necesidad de una cultura con sus construcciones teóricas correspondientes. La pérdida de la confianza en la estructura de la distancia ontológica no conlleva su anulación sino la necesidad de un esfuerzo para conseguirla. Así, la filosofía de Blumenberg puede entenderse como un intento de obtener formas de distanciamiento desde las que desplegar la teoría. (Véase FERON 2010, 25-46)

No podemos, por lo tanto, excedernos en nuestra consideración de estas obras. No debemos buscar un programa en ellas. ¿Dónde estriba, por tanto, su valor seminal? A nuestro entender en la aclaración de la situación de partida a la que aludíamos y que hemos identificado mediante la irrupción del historicismo, como conciencia de la facticidad del existente, en la esfera de preocupaciones de la escuela fenomenológica. Una irrupción que tiene el valor de una crisis epocal. Es aquí donde la cuestión de la historicidad adquiere su nuevo sentido y dimensión en la que se anclan varias de las funciones que Blumenberg le confiere. La ontológico- antropológica, la central, en tanto que la conciencia de la facticidad implica la necesidad de comprender la experiencia desde las premisas de la historia y replantear desde ellas las preguntas filosóficas, como indicaba Rothacker. De la infabilidad última del discurrir histórico, condicionante insuperable de cualquier decir significativo, surgirá la necesidad de hacerse con herramientas descriptivas que permitan alcanzar esa esfera extrateórica de cara a dar con una comprensión que posibilite responder a las preguntas de fondo. La función crítica, por su parte, no se dirige a la comprensión particular de momentos históricos, sino a las premisas, por así decirlo, metafísicas en que se sustentan; en este sentido, la crítica requiere criterios que trascienden a la mera interpretación histórica, siendo, por consiguiente, dependiente de la descripción y sus conclusiones ontológico-antropológicas. Esta interacción entre niveles opera ya en las primeras obras de Blumenberg, aun cuando, al menos hasta los años sesenta, los “resultados positivos”, entendidos como aportaciones filosóficas explícitas de relevancia, no sean plenamente visibles. En el fondo, no se trata más que de las consecuencias de la irrupción del hanseático en el debate filosófico desde una cuestión, la de la historicidad, y una perspectiva, la del fin del proyecto de certeza moderno, determinadas. Ahí podemos encontrar el primer paso, la situación de partida del camino del pensamiento

blumenberguiano, en la adopción de lo que no deja de ser un estado de cosas filosófico determinado, en la delimitación de su propio terreno de juego. A clarificarlo, pues, es a lo que hemos dedicado este apartado.

3. ¿Un *eidós* de la historia? La fenomenología de la historia de Hans Blumenberg como hipótesis de investigación histórica.

Toda imagen de la historia es, por supuesto, un preparado y no todo es adecuado para ello, para ser comprendido. Mi preparado sirve para extraer aquello que, en general, puede ser tal vez entendido como orientación para otra cosa. Arrojar por la borda esta clase de orientación para comenzar con las más difusas magnitudes históricas, por dominantes que éstas sean, me parece, antes de la comprobación de los posibles métodos y rendimientos, cuanto menos frívolo. [...] Para mí es una obviedad que el ser humano hace su historia- ¿Quién la hará sino por él? Sobre eso apenas hablo, lo que quiero saber es qué terreno de juego le queda para ello y, de ese modo, saber, quién puede ser el que lo aprovecha (Carta de HANS BLUMENBERG a HANS ROBERT JAUSS del 10- 09- 1969, DLA- Marbach).

a. La noción de fenomenología de la historia. (§11)

La intención de este apartado es tratar de esbozar el sentido general de la noción de fenomenología de la historia que Blumenberg acuñase en torno a finales de la década de los cincuenta como hipótesis de trabajo. Se trata de una noción que no puede ser abordada desde una obra o un momento concretos del pensamiento del hanseático ya que, por una parte, apenas aparece mencionada de pasada en sus escritos mientras que, por otra, recorre gran parte de su producción.¹⁰⁷ A mi parecer, la fenomenología de la historia es, como decía, sobre todo una hipótesis de trabajo que vertebrará la perspectiva

¹⁰⁷ La primera aparición explícita de esta noción que hemos encontrado se encuentra en el primer coloquio del grupo *Poetik und Hermeneutik* celebrado en Giessen en 1962. De esa alusión nos haremos cargo por extenso. Esta mención, en el fragor de un debate con Dieter Henrich, no es sino la aclaración de un método que no parece haber sido acuñado para el caso, sino que ya debía estar en funcionamiento con anterioridad. De manera similar, Blumenberg recogerá en los años ochenta una serie de artículos bajo el título *Las realidades en que vivimos* que él mismo calificará en la introducción como “arranques” de una fenomenología de la historia (*WdL*, 32). En él se recoge la que podemos considerar primera aparición evidente de una perspectiva fenomenológica sobre la historia en el artículo resultante de una conferencia de 1959 titulada “Mundo de la vida y tecnificación bajo los aspectos de la fenomenología”. Acerca de las apariciones tardías de la noción podemos señalar que esta persistirá en obras de los ochenta como *Tiempo del mundo y tiempo de la vida* o *Salidas de caverna*. Podemos decir en consecuencia que abarca casi toda la carrera filosófica del hanseático.

con la que Blumenberg acometerá su estudio histórico aun cuando jamás se pueda afirmar la certeza de sus conclusiones de forma apodíctica. Como veremos, el hanseático siempre hablará de ella en condicional, como un supuesto o un deseo lo que, unido al escepticismo tardío que mostrará ante la posibilidad de aprender algo de la historia, parecería restarle importancia en el conjunto de su obra. No obstante, su función estribará no tanto en alcanzar el fin propuesto por la misma, como en exponer lo que se puede comprender a través de ella, es decir, se constituirá como el polo hacia el que se dirigen los pasos del análisis histórico de Blumenberg sin suponer necesariamente un *telos*.

Ésta es, a mi entender, la importancia que la fenomenología de la historia tendrá en el camino filosófico de Blumenberg y que, por tanto, nos permitirá delimitar sus pasos. La intención fundamental será aquí comprenderla como una dirección de acometida que rige una dinámica del pensamiento de Blumenberg que lleva desde sus estudios acerca de la técnica y la ciencia en los orígenes de la modernidad, culminados con su monumental teoría del cambio histórico en la *Legitimidad de la Edad Moderna*, hasta las preocupaciones antropogenéticas explícitas de sus obras posteriores a los años setenta. De este modo, el llamado “giro antropológico” de la obra blumenberguiana en los años setenta no es una cesura sino un paso más en las preocupaciones que se vertebraban en las tesis y para cuyas respuestas se acuñaría la hipótesis de la fenomenología de la historia. Las modulaciones concretas, así como los resultados de esta perspectiva, no serán tema directo en este apartado, en tanto que exigirán su desarrollo particular. La función de insertar en este punto la aclaración de la dirección de acometida no es otra que mostrar las que, a mi entender, son las verdaderas intenciones del estudio histórico del hanseático y la forma en que éstas responden a una

visión fenomenológica de la filosofía. Es, pues, un apartado central para nuestro argumento.

Para la reconstrucción de esta perspectiva de acometida histórica comenzaremos, pues, con la recepción de Blumenberg de la *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* en el marco de sus estudios acerca de la Modernidad. Para ellos tomará bien pronto el término de “mundo de la vida” que se convertirá en un eje central de su filosofía.¹⁰⁸ En torno a él se puede reconstruir, a mi entender, el sentido de la recuperación fenomenológica de Blumenberg, por lo que trataremos de comprender su sentido profundo al que nuestro autor dedicará una rigurosa atención incluso filológica. Pese a la ganancia que encontrará en dicho concepto el hanseático, las distancias que siempre mantendrá con la confianza en la pureza de la conciencia fenomenológica de Husserl le abocarán a distanciarse de la interpretación de la teoría que se hiciese en aquella obra.¹⁰⁹ Sin embargo, estas distancias, que reconstruiremos a continuación, no conducirán a una necrológica como la que alzase contra el Husserl del periodo trascendental en su habilitación, sino a un intento de solución de las aporías resultantes que adoptará el epíteto de fenomenología. Esta solución nos ocupará en la segunda parte del capítulo en la que trataremos de comprender, en primer lugar, la perspectiva que conlleva la fenomenología de la historia blumenberguiana y a mostrar, en segundo lugar, la dirección hacia la que orientará el pensamiento del autor de Lübeck, es decir, sus implícitas consecuencias antropológicas. Si bien no olvidamos el cambio, o más bien la variación, de los polos de interés prioritarios de Blumenberg, aquí

¹⁰⁸ A este respecto los escritos más destacados son, sin duda, la obra de 1986 *Tiempo de la vida y tiempo del mundo*, en especial su primera parte “El malentendido del mundo de la vida” (*LuT*, 9-60) y la última “La fundación originaria” (*LuW*, 269-319), y la póstuma *Teoría del mundo de la vida*. Seguimos para nuestra exposición los desarrollos de la primera obra que, por otra parte, son similares, en lo que atañe a la reconstrucción de la emergencia del concepto, a los de la conferencia “El mundo de la vida como tema de la fenomenología”, que se incluye en la segunda (*TdL*, 119- 144).

¹⁰⁹ Una interpretación perspicaz de *La legitimidad de la Edad Moderna* en esta línea será la que lleve a cabo el profesor Maximiliano Hernández. (véase HERNÁNDEZ 2015)

procedemos, por así decirlo, por debajo de ellos, es decir, atendiendo a los motivos que los generan. En este sentido, por ejemplo, los temas que se vertebran en torno a la noción de mundo de la vida en la obra del hanseático serán recurrentes y variables, pero, no por ello, serán contradictorias sus aportaciones; de hecho, nuestra perspectiva aquí apunta a que unos problemas serán consecuencia de otros. Por ello, ubicaremos temporalmente cada obra citada, aunque aquí aclararemos algunos puntos recurriendo a varias de ellas dispersas en el tiempo. De este modo pretendemos mostrar la estructura de fondo de su dinámica filosófica.

b. Las insuficiencias de la *Crisis* como punto de partida de la fenomenología de Hans Blumenberg.

i. La noción husserliana de “mundo de la vida”. (§12)

La magia del lenguaje permite e incluso incita a extraer del aire lo que en él se encuentra y presentar ante un público atónito aquello que, al cabo de poco, ya no sabrá qué había sido o que debería ser. (*LuT*, 11)¹¹⁰

Como decíamos anteriormente, tras su habilitación, los trabajos de Hans Blumenberg versaron, en primer lugar, sobre cuestiones relacionadas con la historia de la técnica, la ciencia o la estética.¹¹¹ Para algunos de ellos acuñó el título de “historia

¹¹⁰ La traducción es una variación de la versión castellana de Manuel Canet que reza así: “La magia del lenguaje permite e incluso incita a hacer aparecer algo ante un público atónito, que, al cabo de poco, ya no sabrá de dónde o cómo ha salido”, transmitiendo la connotación de que lo que aparece no está previamente en ningún lado, no “yace en el aire”, lo que me parece erróneo dado el sentido del libro que este pasaje inicia. El texto original, por su parte, es el siguiente: “Die Magie der Sprache ermöglicht es und erleitet dazu, aus der Luft zu greifen, was darin liegt, und einem verblüfften Publikum vorzuzeigen, wovon es alsbald nicht mehr wissen wird, was es gewesen war oder sein sollte“ (*LuT*, 9)

¹¹¹ En el periodo anterior a la aparición de *La legitimidad de la Edad Moderna* (1966) la técnica fue, seguramente, el tema principal del pensamiento de Hans Blumenberg ya que, en cierto sentido, engloba a los otros. Blumenberg atenderá al nacimiento de la ciencia moderna desde la perspectiva de su método que supondría una forma de tecnificar los procedimientos básicos para alcanzar el conocimiento y que se ejemplificaría en la aparición del copernicanismo. Por otra parte, en la mayoría de escritos estéticos de contenido filosófico, Blumenberg se centra en la emergencia de la figura del “ser humano creador” y en el nacimiento de la poética moderna. En este sentido, su pensamiento estético siempre tiene en cuenta la concepción del arte que, desde Grecia, la considera una *tekhné*. Por mencionar algunos de los artículos más importantes del periodo podemos hablar de “Das Verhältnis von Natur und Technik als philosophisches Problem” (1951), “Technik und Wahrheit” (1953) o “Lebenswelt und Technisierung unter Aspekten der Phänomenologie“ (1963) acerca de la técnica; “Philosophischer Ursprung und philosophische Kritik des Begriffs der wissenschaftlichen Methode“ (1953), “Der kopernikanische Umsturz und die Weltstellung des Menschen. Eine Studie zum Zusammenhang von Naturwissenschaft und Geistesgeschichte“. (1955) o “Weltbilder und Weltmodelle“(1961), acerca de temas científicos. Respecto

espiritual de la técnica”¹¹²; proyecto que plantará la simiente de las tres obras más importantes del primer periodo del hanseático: *La legitimidad de la Edad Moderna, La génesis del mundo copernicano y Paradigmas para una metaforología*.¹¹³ La idea de una historia espiritual de la técnica tal apuntaría en la dirección señalada por Karl Marx para “una historia crítica de la tecnología”,¹¹⁴ no hacia una crítica de los hechos técnicos

a cuestiones estéticas destacan las aportaciones a los primeros volúmenes de *Poetik und Hermeneutik* “Wirklichkeitsbegriff und Möglichkeit des Romans” (1964) o “Sprachsituation und Immanente Poetik” (1966) o textos como “Nachnahme der Natur. Zur Idee des schöpferischen Menschen” (1957), “Sokrates und das *objet ambigu*. Paul Valéry's Auseinandersetzung mit der Tradition der Ontologie des ästhetischen Gegenstandes” (1964) o “Die essentielle Vieldeutigkeit des ästhetischen Gegenstandes” (1966). A éstos textos les precedieron una serie de artículos sobre escritores como Kafka, Faulkner, Hemingway, Evelyn Waugh o T.S. Eliot aparecidos en la revista *Hochland* (a los que se podrían sumar otros publicados durante los cincuenta en pequeños periódicos locales bajo distintos pseudónimos de los que el más célebre es Axel Colly, inspirado en el perro de Blumenberg). Acerca de estos textos puede consultarse FRAGIO/ ROS 2015. Ambos preparan una selección de algunos de ellos junto a otros inéditos, incluso en alemán, para la editorial Trotta bajo el título *Blumenberg y la literatura*.

¹¹² *Geistesgeschichte der Technik* fue un proyecto a largo plazo que no hay que identificar con los textos que, bajo ese nombre, se han recogido en el volumen homónimo de reciente publicación. Éste se compone, sobre todo, de algunas conferencias en las que se abordan las dificultades metodológicas que un proyecto así implica. Por cartas podemos saber que hacia él se encaminaban textos como “Philosophischer Ursprung und philosophische Kritik des Begriffs der wissenschaftlichen Methode”, “Nachnahme der Natur. Zur Idee des schöpferischen Menschen” o “Licht als Metapher der Wahrheit” (1957), precedente inmediato de la metaforología. Por otra parte, como le señalará a Rothacker a colación de su invitación a participar en el *Archiv für Begriffsgeschichte* de 1958, este proyecto le habría conducido a interesarse por conceptos como “trabajo, descubrimiento, producción, *curiositas*, *utilitas* o *novitas*” cuya repercusión es evidente para cualquiera que conozca la obra posteriori del de Lübeck. La unidad de este proyecto se sustentaba, como señalará a Hans Jonas, en que sus temas “pertenecen al campo de la ‘mediatización del ser humano’”, sin duda uno de los que podemos identificar como temas de fondo constantes en la producción blumenberguiana. (Ver cartas de HANS BLUMENBERG a ERICH ROTHACKER del 7-02-1958 y a HANS JONAS del 17-08-1954. DLA- Marbach). Tanto Jürgen Goldstein como Oliver Müller o Rüdiger Campe incidirán en el origen de este proyecto en algunos artículos (véase CAMPE 2009, GOLDSTEIN 2013 y MÜLLER 2013). Aprovecho para señalar que, tal como sucedía con *La legitimidad de la Edad Moderna*, el título castellano del volumen homónimo, *Historia del espíritu de la técnica*, me parece evidentemente errónea por lo que, cuando nos refiramos a esta publicación y al proyecto que le da nombre, hablaremos de *Historia espiritual de la técnica*.

¹¹³ Dada la forma de trabajar de Blumenberg, podemos ver temas que aparecen explícitamente en esas obras tratados en textos previos. A la mencionada raíz de la metaforología en “Licht als Metapher der Wahrheit”, se pueden añadir los escritos en torno a Nicolás de Cusa (*KdV* 1957), San Agustín (*KuR* 1959, *AA* 1961, *CuV* 1962) o Anneliese Meier (*VdN* 1962), así como artículos como “Ordnungschwund und Selbstbehauptung” (1962) o “Säkularisation. Kritik einer Kategorie historischer Illegitimität” (1964) que prefiguran la *Legitimidad de la edad moderna*. Sin embargo, la obra que generará más trabajos previos será *Die Genesis der kopernikansichen Welt* a la que precedería en 1965 la primera publicación de Hans Blumenberg para Suhrkamp Verlag *Die kopernikanische Wende*. Podemos mencionar en el periodo anterior a *La legitimidad de la Edad moderna* artículos que muestran ya argumentos centrales de esa obra sobre la astronomía moderna, como “Kosmos und System. Aus der Genesis der kopernikansichen Welt” (1957), “Epochenschwelle und Rezeption” (1958), “Melachtons Einspruch gegen Kopernikus. Zur Geschichte der Dissoziation von Theologie und Naturwissenschaft” (1960), „Kopernikus im Selbstverständnis der Neuzeit“ (1964) o el extraordinario prefacio al *Sidereus Nuncius* de Galileo „Das Fernrohr und die Ohnmacht der Wahrheit“ (1965).

¹¹⁴ La propuesta de una historia crítica de la tecnología que “demostraría seguramente que ningún invento del siglo XVII fue obra personal de un individuo” aparece en la traducción española del *Capital* en la nota 4 al capítulo XIII de la cuarta parte (y no en la nota 89 como dice en las ediciones alemana y española de

o de los inventos, sino una historia que se plantea “la pregunta sobre los factores que, *entre* la fecha de inicio del nuevo invento y las dimensiones de la situación ahora mensurable, han influido en el proceso, propiciándolo o retrasándolo, mientras lo relacionan con la estructura de la conciencia” (*GgT*, 61). Una perspectiva, pues, muy cercana a la esbozada en los trabajos académicos y que no se centra en las realidades fechables sino en las fuerzas profundas que dan pie a su sucesión histórica y a las necesidades que provocan la emergencia de nuevas realidades, es decir, a las “condiciones de posibilidad” (GOLDSTEIN 2013, 32) de su emergencia. Podemos colegir, pues, que el primer Blumenberg se centrará en las condiciones de posibilidad del cambio histórico en general y, en particular, de las que dieron pie y configuraron tanto la modernidad como su caída.

La línea que reúne la cuestión de la técnica con la de la modernidad es obvia, no en vano la explosión de su problemática implícita será, para Blumenberg, la consecuencia de los desafíos planteados e irresueltos por esta época. Por una parte, el empoderamiento del ser humano y, por otro, la cada vez más patente insuficiencia de su poder para dar satisfacción a las demandas que se le plantean en una sola vida. Así, la aparición de técnicas, entendidas como métodos probados para generar efectos, responde a la necesidad de regulaciones de la acción que ahorren el tiempo de una fundamentación sin final de cada paso, una necesidad agudizada, como veremos, merced a los descubrimientos propiciados por la ciencia de la modernidad.¹¹⁵

GgT, 11. Véase K. MARX, *El capital I. Crítica de la economía política*, 303). Resulta curiosa esta referencia a un autor inusual en el acervo de fuentes blumenberguianas. Como indica Oliver Müller, Marx no debe desdeñarse aquí como uno de los elementos que “genera y perfila” la perspectiva histórica de Hans Blumenberg (MÜLLER 2013, 49) aun cuando sólo sea una fuente secundaria.

¹¹⁵ Blumenberg mostrará esta relevancia del método en el artículo sobre la tecnificación: “Tan pronto como el saber sobrepasa la capacidad que tiene la vida de un hombre de adquirirlo de una forma genuina, se transmite, como un instrumental ya hecho, un conjunto de presupuestos necesarios para la adquisición del conocimiento, haciéndose enseguida cuestionable el que las aportaciones fundamentadoras originales puedan ser *reactivadas* por quien las evalúa y maneja” (*TuL*, 54). El fondo de esta cuestión no es otro que

No cabe duda de la influencia que, en este planteamiento, tendrá la lectura de la *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Si bien la preocupación blumenberguiana por la técnica se remonta algunos años antes de su edición, dicha obra aportó a la cuestión una nueva dimensión que será definitoria para su método de investigación histórico. El texto en el que esta influencia se hace evidente es el artículo “‘Mundo de la vida’ y tecnificación bajo los aspectos de la fenomenología” de 1959.¹¹⁶ Años más tarde, Blumenberg lo recogerá en su recopilación de artículos *Las realidades en que vivimos* como uno de “los arranques” de una posible fenomenología de la historia contenidos en él. Se trata del primer texto en el que Blumenberg se hará cargo por extenso de la noción husserliana de “mundo de la vida”, oculta hasta entonces, y la primera vez que, explícitamente, la empleará para una exégesis histórica.

Como es sabido, en la *Crisis* el filósofo moravo denuncia el proceso de tecnificación de la ciencia moderna como una pérdida u olvido de su necesidad de fundamentación que había conducido a su distanciamiento definitivo de las necesidades existenciales del ser humano. Galileo será el personaje que represente este olvido al disponer la matematización de la naturaleza sin reflexionar sobre la base intuitiva que otorgaba sentido a sus idealizaciones, lo que fue, para Husserl, “un descuido funesto”,¹¹⁷ cuyas consecuencias condicionarán el posterior decurso de la ciencia y la teoría en la modernidad. Así, el ideal teórico del ser humano de “darse libremente a sí

la oposición entre contingencia y anhelo de infinitud que será central para el pensamiento de Blumenberg y que, según Gianni Carchia, podemos ver prefigurado en la *Crisis*; aun cuando allí todavía se entendiese como resoluble en la idealidad teórica proyectada desde el sujeto. (Véase CARCHIA 1999, 222-223)

¹¹⁶ Si bien este texto no fue publicado hasta 1963 en la revista *Filosofía* de Turín, responde a una conferencia que fue pronunciada en el Archivo Husserl de Colonia en 1959 y repetida en Basilea el mismo año (véase *WdL*, 33).

¹¹⁷ E. HUSSERL, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, 51.

mismo, a la entera vida propia, reglas fundadas en la pura razón, tomadas de la filosofía”¹¹⁸ había caído en el olvido y debía ser reavivado.

Para ello se servirá del concepto de “mundo de la vida” como suelo que reúne los presupuestos incuestionados de la existencia. Éste concepto, el legado husserliano más notorio en la obra del de Lübeck, será el que, a nuestro entender, permita comprender el sentido de la recuperación blumenberguiana de la fenomenología. La noción de “mundo de la vida” había sido acuñada en el marco del último giro del pensamiento de Husserl, que Blumenberg comprenderá centrando su atención en la fenomenología genética. La vía genética apuntaba en una dirección aparentemente opuesta al idealismo de 1913, dirigiéndose no hacia las esencias invariables presentes en cada fenómeno dado, sino en dirección hacia las operaciones que permiten integrar en un fenómeno las esencias correspondientes. Pero esta serie de procesos no responderán a voluntad o espontaneidad alguna, sino que dependerán de una constitución pasiva última de la conciencia que se convertirá en la norma eidética universal de la generación. Como señalará en el artículo de la *Enciclopedia Britannica*:

Ésta (la fenomenología genética) se ocupa de la génesis de la pasividad como primera génesis fundadora, en la cual el yo no participa como yo activo. Aquí se encuentra la nueva tarea de una fenomenología eidética universal de la asociación (...) Sigue la doctrina de la habitualidad personal, en la cual el yo puramente anímico es en cuanto yo personal en el interior de formas estructurales invariantes, y es consciente de sí mismo en continua validez habitual como algo que sigue formándose incesantemente.¹¹⁹

Una instancia pasiva que, finalmente, se concretará en la certeza sobreentendida de la existencia del mundo como totalidad de horizontes posibles dentro de los cuáles se da cualquier experiencia.¹²⁰ Esta instancia preteórica será la que se recoja bajo el

¹¹⁸ E. HUSSERL, *op. cit.*, 7

¹¹⁹ E. HUSSERL, *Invitación a la fenomenología*, 49

¹²⁰ La noción de “mundo” en Husserl es, para Blumenberg, resultado de su interpretación de la noción de “horizonte” en el que se hallarían insertos los fenómenos. Así pues, “mundo es la totalidad de los complejos de horizontes”; sin embargo, a este mundo se le añaden factores no racionales para convertirlo en el “mundo de la vida” que lo emparentan con el empleo heideggeriano del polo “mundo” en *Ser y*

nombre de “mundo de la vida”, convirtiéndose en el correlato genético del modo en el que debe darse la teoría. El mundo de la vida es, en su primera acuñación en 1924, el “mundo al modo del cual se debe considerar la forma de darse las experiencias”.¹²¹ Lo que, en su aplicación a la historia de las ciencias en la *Crisis*, se convertirá en el lugar en el que el sujeto encuentra tanto las preguntas de la ciencia, como la posible forma de sus respuestas aceptables.¹²²

Más allá de la función específica que cumpliría en el proyecto fenomenológico de Husserl, Blumenberg señala, como ya apuntamos, que el concepto recoge, en las palabras que lo conforman, algunos de los desafíos que le habían sido lanzados desde el historicismo o la filosofía de la vida. Ya hemos dicho como, con él, se pretende superar el desafío al teoreticismo lanzado por Heidegger al acuñar su noción de “ser en el mundo”.¹²³ La indivisibilidad del mismo conducía, en su historia del ser, a la destrucción de las formas históricas de constitución de esos mundos particulares como comprensiones fácticas y cotidianas del ser en las que el existente se hallaba inmerso. Frente a ello, la noción de “mundo de la vida” trataba de dar con una descripción eidética del modo en que se experimentaba ese mundo, salvando la historicidad precisamente por ser éste un elemento esencialmente externo a la historia.¹²⁴ En este

tiempo. Por ello, para Blumenberg, el mundo de la vida husserliano es “fondo constante de un único a priori homogéneo” que se encuentra presente tras cualquier experiencia o acción (*TdL*, 128 y ss.).

¹²¹ E. HUSSERL, *Aufsätze und Vorträge. 1922-1937*, 232. En el artículo resultante no se emplea apenas el término, que se abandonará prácticamente hasta la *Crisis*, aunque se describe claramente su sentido como mundo de la vida reducido (o transcendental) y no mundo de la vida concreto o cotidiano: “si el universo buscado de la conciencia pura debiese alcanzar un suelo seguro sobre el que pudiese fundarse un conocimiento científico, debería darse originariamente en la experiencia unívoca universal; se trata, sobre todo, como se sobreentiende metodológicamente, de la producción del universo de mi subjetividad pura que se realiza en su pura vida cerrada” (E. HUSSERL, *op. cit.*, 268).

¹²² Husserl señala en la *Crisis* que “el mundo en tanto que mundo de la vida ya tiene precientíficamente aquellas “mismas” estructuras que las ciencias objetivas” y también que el mundo de la vida “proporciona de antemano en su típica esencial todos los temas científicos posibles”. E. HUSSERL, *Crisis*, 146- 147 y 236- 237.

¹²³ Blumenberg comenta que el concepto, que había sido olvidado desde 1924, vuelve a la mente de Husserl tras sus desavenencias con Heidegger convertido en “un medio necesario de autoafirmación” de su propia posición teórica (*LuW*, 17-18).

¹²⁴ La historia es para Husserl historia de la teoría que, por definición, acaece en la objetivación que es un paso posterior a la mera inmersión en el mundo de la vida. Por ello, aunque pueda entenderse como una

sentido, se jugaba con dos conceptos que apuntaban hacia lugares contrapuestos, por una parte la vida, heredada del vitalismo como fuerza incontrolable pero que, paradójicamente, tiende a cristalizar en expresiones cerradas aunque perecederas,¹²⁵ y, por otra parte, la noción de mundo, en tanto que totalidad ordenada o consonante de los posibles horizontes de experiencia. La unión de mundo y vida supone, pues, el intento de aprehender la forma en que la vida fluyente se articula en mundos primarios de experiencia en medio de los cuales tiene lugar la existencia, el lugar último en el que se puede buscar y sustentar en intuiciones la legitimidad de la actitud teórica. Era lo que siempre había preocupado al moravo haciéndose visible en su forma más completa en el escrito póstumo de la *Crisis*.

En dicha obra, Husserl tratará de recuperar el ideal teórico de sentido perdido en la modernidad anclándolo en esta instancia preconsciente que le serviría de origen. El mundo de la vida es el mundo al que debe responder la teoría, pero no es teórico en tanto que su esencia es ser sobreentendido, por ello tampoco es un mundo histórico, tan sólo puede ser comprendido como instancia previa o paralela a la historia. Éste es “el doble significado del “mundo de la vida” husserliano, como punto de partida histórico, por un lado, de la transformación teórica, y, por otro, como estrato fundamental, siempre presente, de la vida diferenciada según una jerarquía de intereses” (*TuL*, 47).

instancia paralela a la historia, nunca trasciende a ésta ya que desaparece como sobreentendido al hacerse objetivable: “No puede ser histórico lo que ha sido introducido como condición de posibilidad de la historia” (*TdL*, 53)

¹²⁵ Blumenberg señalará: “Dentro del uso que la filosofía de la vida hace del concepto de ‘vida’ hay una nueva ambigüedad. Por una parte, la vida es lo que fractura y destruye lo rígido, el poder líquido contra las carcasas de todo tipo; pero, por otra parte, la vida es también lo que siempre vuelve a expresarse en formas, que no son más que las posteriores carcasas fosilizadas que en cierto modo sobreviven a la vida” (*TdL*, 23). Este segundo punto se pasa a veces por alto cuando se habla del vitalismo, de otra manera no tienen sentido, por ejemplo, las cosmovisiones históricas en las que Dilthey trataría de describir el cambio histórico generado por la vida fluyente. Sin duda, parte de la química de la fusión conceptual que es el concepto de mundo de la vida se basa en que la vida necesita expresarse en mundos. Vida es, por otra parte, un concepto recurrente en Husserl cuando trata de describir “la “naturalidad de los planteamientos extrateóricos y los contenidos vivenciales a ellos adscritos” (*LuW*, 13)

De esta forma, sirve como fundamento de la constancia de una intención, la teórica que sería el rasgo unificador de la historia europea.

Pese a las concreciones que le hemos dado, Blumenberg verá en el éxito del concepto de mundo de la vida un ejemplo de la forma en que, en lo referente a los conceptos, “la supervivencia requiere una buena porción de determinabilidad abierta” (*LuW*, 19). Ésta apertura será la fuente de su posterior repercusión en la filosofía y las ciencias sociales alemanas de posguerra, del que Blumenberg puede suponer un ejemplo más, pero también implicará el riesgo de malinterpretar su sentido y hacerlo provenir de una nostalgia romántica de los orígenes. La importancia que Blumenberg dará al concepto se debe a que, con el “mundo de la vida”, Husserl habría dado con un elemento notable para la descripción. Su validez sería, no obstante, difícil de determinar ya que es imposible remitir esta instancia primigenia a intuición alguna de la conciencia. ¿De qué clase de fenómeno se habla, por consiguiente, cuando se trata del mundo de la vida? De una realidad que sólo aparece en la toma de conciencia que supone su conceptualización en la que “sale del aire lo que en él yace”, como Blumenberg dirá en el pasaje inicial de *Tiempo de la vida y tiempo del mundo*. La principal prueba de su validez, pues, no será otra que su extrema aplicabilidad anclada en su proveniencia de una serie de necesidades y aporías concretas a las que se había visto conducida la fenomenología en su camino descriptivo y que la llenarían de contenido. Cuestiones que sólo serán atendidas de forma tardía y silenciada en la *Crisis* cuyos argumentos, sin duda, suponen la respuesta final de Husserl al diálogo que, como señalábamos en el primer capítulo, el historicismo había dejado abierto y en el cuál Blumenberg había visto el final de la fenomenología.¹²⁶

¹²⁶ El malentendido del mundo de la vida, que dará título al primer capítulo de *Tiempo del mundo y tiempo de la vida*, provendría de esta serie de problemas internos que se sedimentan en él. Entre ellos la

ii. Las insuficiencias de la *Crisis*. (§13)

...por muy agradable que sea el conjunto
aún dista mucho de formar un mundo. (Heinrich Heine, *En verdad*)

Si al comienzo del capítulo apuntábamos que la descripción de la conciencia interna del tiempo no bastaba para comprender la historicidad, no era sino porque esta mera estructura no valía para justificar el mantenimiento unívoco de una intencionalidad a través de su decurso. El mundo de la vida será la solución que aportará Husserl a esa cuestión. En 1983 Blumenberg recogerá este problema en relación con la metáfora central de la fenomenología genética, la de fundación originaria (*Urstiftung*).¹²⁷ La emergencia, en última instancia, de aportaciones lógicas de la conciencia era un hecho que, para Husserl, quedaba inexplicado pero cuya validez era medible desde su relación con una pasividad siempre presente. Esta interpretación traspasa la lectura histórica de la *Crisis* permitiendo al fenomenólogo no sólo rescatar lo válido, sino también corregir las modificaciones indeseadas, como la acaecida por causa del error de Galileo, “genio descubridor y encubridor a un tiempo”.¹²⁸ Tanto lo que la teoría quiera significar desde su origen entendido como salida del mundo de la vida, como el valor de cualquiera de sus aportaciones legítimas que tengan lugar en el decurso de la historia, deben ponerse en relación con su fundamento en esta experiencia primaria de la realidad. La fundación

confusión que se apreciará en el último Husserl entre “reducción” y “retroceso”, entendido como regreso al elemento originario de emergencia de los procesos. En esa tensión se pudo entender el mundo de la vida como un regreso a las condiciones puras perdidas en el tiempo y no como una forma primigenia de experiencia. No nos cabe duda de que el intento de Blumenberg de “explicitar el valor nominal inmanente sistemático del mundo de la vida” (*LuW*, 18) procediendo a pormenorizadas aclaraciones filológicas de su proveniencia no sólo es una muestra de su rigor, sino de su intento de incluirse en una problemática que emerge, precisamente, de ese caldo de cultivo. En este caso, Blumenberg no se contenta con el olvido de lo que éste “había sido o debía ser”.

¹²⁷ Husserl define la “fundación originaria” de la historia europea en el párrafo 5 de la *Crisis* identificándola con su emergencia: “Un determinado ideal de una filosofía universal y un método acorde con ella constituyeron el comienzo, la fundación originaria, por así decirlo, de la filosofía moderna y de todos los ciclos de su desarrollo” (E. HUSSERL, *op. cit.*, 12).

¹²⁸ E. HUSSERL, *op.cit.*, 54.

originaria recibirá su aplicación histórica, pues, por su principal aportación “la de la orientación en la expectativa” (*LuW*, 15).

Para Blumenberg la crítica de la técnica de Husserl tenía la virtud de tomarla como fenómeno histórico y no en relación con su tradicional opuesto conceptual, el concepto de naturaleza.¹²⁹ Así, desde este punto de vista, la lectura que iniciase el moravo iba más allá de las habituales “demonologías” de la técnica¹³⁰ en tanto que no localizaba su amenaza en una posible catástrofe, sino en las modificaciones que ésta había operado en la forma de concebir la racionalidad. Pero, pese a que coincidirá en el diagnóstico de los peligros implícitos en la tecnificación del conocimiento, Blumenberg no la entenderá como una pérdida de sentido, sino como una renuncia¹³¹ derivada de la necesidad de ganar tiempo delegando los procesos de fundamentación para poder enfocarse en las coerciones de la acción cotidiana. Una necesidad antropológica ante la cual nada podía hacer una invocación a la unicidad del destino teórico de la humanidad europea si no se hacía por otros medios.

¹²⁹ Aunque en sus primeros textos sobre la técnica Blumenberg se ciñe a la tradicional separación entre técnica y naturaleza mostrando la dependencia del ser humano de la última, ya en ellos alude a la incapacidad de la vieja dicotomía para dar cuenta de las condiciones del moderno proceso de tecnificación (al respecto véase *NuT* o *TuW*). La cuestión clave sería que la relación del ser humano con la verdad está siempre condicionada por la comprensión a la que había llegado de sí mismo y su relación con el mundo. Frente a la tradicional dicotomía, Blumenberg encontrará más apta la perspectiva empleada por Husserl quien “consideraba fructífero aplicar los logros de su método a esta problemática, proyectando los enfoques del procedimiento eidético y transcendental de la fenomenología, por primera vez, sobre la génesis histórica de nuestro mundo del espíritu” (*TuL*, 43). A partir de entonces, el planteamiento de Blumenberg sobre la técnica será, en primer lugar, historiográfico manteniéndose sobre un supuesto antropológico que señalará en un texto tan temprano como *Technik und Wahrheit* en que se afirma que “el ser humano es autotécnico” (*TuW*, 119). Sobre esto véase CAMPE 2009, 299 y ss. y GOLDSTEIN 2013, 25-46.

¹³⁰ Que la técnica, en tanto pone en riesgo al ser humano por un peligroso exceso de empoderamiento, suponga un artefacto demoníaco o que provenga de un pecado original o un engaño prometeico serán algunos de los *leitmotifs* de la crítica cultural contra los que Blumenberg se dirigirá. La demonología puede verse prefigurada en la sentencia de Tertuliano que señala que “lo que no viene de Dios, tiene que venir, necesariamente de su adversario” (*NdN*, 94), algo que, desde el concepto de realidad medieval significaría que aquello no perteneciente a la Creación, es demoníaco.

¹³¹ “La *pérdida* de sentido de la que hablara Husserl es, en realidad, una *renuncia* de sentido que pesa sobre las exigencias de las propias consecuencias teóricas” (*TuL*, 64).

En este sentido, la crítica de Husserl a la tecnificación apuntaba en la dirección correcta. Al preguntarse por el sostén último de la teoría, el origen de las necesidades que habían dado pie a dicho proceso debía buscarse en la experiencia primaria del ser humano que el moravo recogiese con su noción de mundo de la vida, punto de emergencia de todos los intereses y preguntas. Sin embargo, ateniéndose a la perspectiva fenomenológica éste sólo podía entenderse como una estructura homogénea de la experiencia originaria, más allá de sus configuraciones particulares, manteniéndose así la unidad del ideal teórico. Husserl mismo descartará explícitamente el plural de los mundos de la vida personales, profesionales, culturales o históricos dejándolos a los etnólogos e historiadores.¹³² Sin embargo, el olvido de la posible historicidad del mundo de la vida conllevará dificultades a la hora de postular la unidad de un ideal teórico. ¿Se podía identificar, en última instancia, un único ideal desde los griegos hasta nuestros días?

La respuesta de Blumenberg no puede ser directamente afirmativa en este punto. Ya hemos incidido en que el historicismo radical del hanseático le impediría otorgar una validez ejemplar a ninguna experiencia histórica en particular. Lo que una mirada que dejaba de lado la historicidad de los mundos de la vida pasaba por alto era que a la homogeneidad de la experiencia mundovital le acompañaba el hecho de que los mundos de la vida “son incapaces de perdurar” (*TdL*, 61). Este rasgo se convertirá en central para Blumenberg y atenuará la lectura teleológica de la historia del moravo. Precisamente porque respondía a necesidades concretas emergentes de su mundo de la vida, el proceso de tecnificación, por ejemplo, no podía ser simple y llanamente

¹³² En la *Crisis* Husserl trata de diferenciar su perspectiva de la de “los historiadores, los cuales tienen que reconstruir los cambiantes mundos de la vida circundantes de los pueblos y épocas en que en cada caso centran su atención. En todos estos casos, el mundo previamente dado permanece en la validez a ras de suelo, y no es conducido al *universum* de lo puramente subjetivo en tanto que un contexto universal propio, que es de lo que se trata ahora”. E. HUSSERL, *op.cit.*, 155.

condenado como un desvío de la intención original. En este sentido, no provenía de un encubrimiento, algo que, en definitiva, sólo puede proyectarse sobre una verdad constante atemporal que habría sido ocultada.

De la premisa de su inestabilidad surge otra cuestión que la perspectiva transcendental de Husserl dejaba pasar: la impureza de los elementos constituyentes del mundo de la vida. Dada la inestabilidad de estos mundos, la transmisión histórica se haría de forma opaca, pero, mediante la recuperación de elementos que habían ido quedando abandonados, cada nuevo mundo de la vida se conforma, como decíamos, sobre “el humus del anterior”. De esta forma, la dirección de las preguntas que se construyen sobre él queda históricamente condicionada. Blumenberg criticaría en su escrito sobre la tecnificación el proceder teleológico de Husserl desde esta perspectiva. Retrotraer la tecnificación hacia las premisas determinantes de la intención original del proyecto teórico era imposible ya que los avances tecnológicos reincidían sobre el mundo de la vida de una forma particular, evitando las preguntas, lo que analogaría al mundo plenamente tecnificado con el estado preteórico inicial. De este modo, lo que parecería superfluo en un mundo totalmente técnico sería la exigencia infinita de fundamentación que definía a la fenomenología. Aun cuando esto pudiera tener consecuencias indeseables no provenía del desvío inconsecuente de una dirección unívoca, sino de las necesidades particulares de su emergencia.¹³³

En última instancia, la cuestión más dudosa era la legitimidad del establecimiento de la dirección original, sin la cual no podía justificarse ninguna recuperación de su pureza. Para Husserl el ideal de la teoría iniciado en Grecia tan sólo

¹³³ “La tecnificación no sólo rompe el nexo de fundamentación existente entre el comportamiento teórico y el mundo de la vida del que surgiera, sino que comienza a regular ella misma el mundo de la vida, identificando la esfera en la que *aún* no planteamos preguntas con aquella otra en la que *ya* no planteamos preguntas y haciendo que la ocupación del campo objetual sea dirigido y motivado por la dinámica inmanente a lo técnico siempre dispuesto, en virtud de la irrevocabilidad de la producción comparable a la misma fuerza de la naturaleza” (*TuL*, 60)

podía legitimarse a posteriori desde posibilidades ganadas en el proceso teórico como la autorresponsabilidad de la especie o la posibilidad de una vida plenamente racional. Lo que no podía explicarse, desde su perspectiva, era la necesidad de iniciar, en primera instancia, la salida del mundo sobreentendido de la vida y la entrada en el mundo consciente de la teoría. Para un Husserl centrado en los contenidos presentes a la consciencia resulta imposible dar con una hipótesis válida para explicar su emergencia. De este modo, la entrada en la teoría se convierte en una decisión, que Husserl no toma, pero pretende radicalizar (*LuW*, 288). Ante las críticas a las que se enfrentaba, un decisionismo así restaba carácter vinculante a un modelo de conocimiento que había engendrado las amenazas científico técnicas que ya se habían hecho patentes en la I Guerra Mundial:¹³⁴ “si el mundo de la vida no explica en absoluto su abandono, ese dejar atrás la esfera genuina sólo podrá considerarse un acto arbitrario, del tipo del pecado original, en tanto la más ligera e imperdonable asunción de un riesgo para la humanidad”. (*TdL*, 44). Las rémoras de este decisionismo se extenderán a cualquier aportación que se pueda entender como legítima en la historia de la teoría desde las premisas de la “fundación originaria”. Dado que, desde la perspectiva del filósofo moravo, cualquier “selección realizada en la plétora de significados del mundo de la vida (...) no nos deja reconocer ningún motivo impulsor” (*TuL*, 53), no podemos dar nunca una explicación suficiente de su necesidad a priori.

De este modo, Blumenberg dejaría en suspenso la posibilidad de una teleología de la historia de la teoría al modo husserliano. Desde la perspectiva del padre de la fenomenología no podía darse cuenta del carácter y naturaleza de una decisión universal

¹³⁴ La afirmación del profesor San Martín acerca de la importancia del impacto de la Gran Guerra en Husserl no debe ser pasada por alto, sobre todo cuando se ha incidido tanto en el carácter pronóstico de la *Crisis*: “El último Husserl no era tanto el Husserl que padece la agresión Nazi, es decir, el Husserl que desde 1933, centrado luego en *La crisis*, sino el Husserl que asume el fracaso de Europa que se hace patente en la Gran Guerra, y se plantea, entonces, la necesidad de definir Europa como cultura”. (J. SAN MARTÍN, *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón. Introducción a la fenomenología*, 16).

mantenida en el tiempo ni de las posibles motivaciones para hacerlo. La unidad teleológica decidida de la historia husserliana dependía, de nuevo, del acceso a la pureza de un sujeto con cuya dificultad, si no imposibilidad, había topado anteriormente. Sólo un sujeto transcendental podía mantener perennemente una decisión sin otra razón que la propia fidelidad intencional a la misma, un sujeto para el que el particular no sería más que un mero “funcionario”,¹³⁵ de no existir sujeto así debería atenderse a una cuestión sin la cual no podría recuperar su carácter vinculante: ¿Qué motivación hay tras la salida del mundo de la vida? Será desde esa perspectiva desde la que Blumenberg trate de buscar la unidad de la historia, claro está, con otros medios.

c. La fenomenología de la historia de Hans Blumenberg

i. Una fenomenología de la historia a posteriori. (§14)

Las réplicas que, en última instancia, dirigirá Blumenberg contra el argumento de la *Crisis* parecen remitirle a la misma posición que ya defendiese en su habilitación. El cuestionamiento de la pureza del sujeto impedía alcanzar una fenomenología de la historia basada en la aprehensión de las estructuras correspondientes a priori, como pretendiese Husserl. Sin embargo, esta vez el moravo daría no sólo con las herramientas conceptuales adecuadas, el mundo de la vida, sino también con una dirección de la mirada y una pretensión que Blumenberg, como veremos en este apartado, podrá hacer suya. Estas cuestiones pueden atisbarse en una de las primeras citas en las que se hará alusión a un método fenomenológico para la historia, las palabras pronunciadas en el primer coloquio del grupo *Poetik und Hermeneutik* en Giessen en 1963:

Mi método, para describir esta perspectiva elemental, trata de ser fenomenológico, *presupone la posibilidad de una fenomenología histórica como descripción eidética*. Objetos de un método así son aquellas respectivas realidades fundamentales que, en el lenguaje de Husserl, podrían ser definidas como mundos

¹³⁵ “Somos pues- ¿cómo podríamos ignorarlo? - en *nuestro* filosofar, *funcionarios de la humanidad*” E. HUSSERL, *Crisis*, 18.

de la vida y la forma en que sobre su huidiza característica estructural se erige y se prepara el concepto de realidad.¹³⁶

Pese a la brevedad del pasaje, si atendemos a sus elementos enseguida nos daremos cuenta del profundo sentido que contienen. Partiendo de lo más simple, el objeto de la fenomenología de la historia, notamos enseguida la diferencia con el planteamiento del moravo en el empleo antes advertido del plural. Blumenberg habla de “mundos de la vida” refiriéndose, no puede ser de otra manera, a los mundos de la vida históricos concretos que quedasen fuera del enfoque husserliano, a la instancia de “las inagotables reservas, en cada época, de lo incuestionablemente dado, lo familiar, desconocido precisamente por su familiaridad” (*TdL*, 48). Pero estos mundos de la vida, en tanto que sigan comprendiéndose como sobreentendidos, nunca podrán ser directamente accesibles. Para lograr ese acceso, Blumenberg usa el término, que ya emplease en su tesis, “concepto de realidad” bajo el que se recogen “las condiciones bajo las cuáles se puede hablar de realidad en cada caso” (*WbM*, 48). Se trata de una noción con la que se buscará describir las implicaciones concretas que una cosmovisión determinada tiene para la existencia teórica y, sobre todo, práctica del ser humano.¹³⁷ La

¹³⁶ H. R. JAUSS (ed.), *Poetik und Hermeneutik I: Nachahmung und Illusion : Kolloquium Giessen Juni 1963*, 226. La cursiva es mía. La réplica proviene de la acusación de “precrítico” que Dieter Henrich dirigiese a su lectura de la emergencia histórica de la novela. La crítica se dirige contra la presentación de la novela como resultado de un concepto de realidad propio de la modernidad que Blumenberg califica de “producción de un contexto en sí mismo consonante” (*WbM*, 51). Para Blumenberg, el nuevo concepto de realidad sería el resultado de una comprensión que no busca tanto responder de los fenómenos como generar una realidad consistente, algo similar al proceder del novelista. La crítica de Henrich apunta a una dimensión del planteamiento que Blumenberg no oculta ya que, en el artículo, la pregunta por la posibilidad de la novela se plantea desde una dimensión ontológica (*WbM*, 61) lo que Heinrich entiende como una perspectiva que no se hace cargo de la espontaneidad de la creación humana en tanto que parecería conferirle a la novela un origen externo. La respuesta de Blumenberg suena más sorprendida que otra cosa, excluyendo cualquier intento de convertir, por así decirlo, el origen de la novela en una forma de mimesis renovada cuya única función es responder de un mundo ante el que se encuentra. Precisamente, la posibilidad de la novela emerge de la nueva conciencia de que la realidad se entiende como algo realizado, como un producto de la acción humana, aun cuando ésta no sea autodisponible como se creyese hasta la Ilustración. En última instancia, Henrich no comprende la perspectiva historicista de Blumenberg ya que, quien entiende el concepto de realidad o la comprensión del ser como un resultado condicionado por el obrar humano en la historia, difícilmente puede caer en una perspectiva precrítica. En este sentido, la visión ontológica de la novela no es otra cosa que la aplicación de la visión ontológica sobre la historia que describíamos en el primer capítulo a colación de Heidegger.

¹³⁷ “El concepto de realidad es un “predicado implicativo”. El motivo de esto es su predominante función pragmática” (*VWb*, 3).

instancia del concepto de realidad se convierte en el reflejo de las necesidades derivadas de una determinada experiencia primaria con el mundo. Son, por ello, reflejo del mundo de la vida, siendo su colapso producto de la disolución interna de su substrato preteórico. Se podría decir que, con el concepto de realidad, se busca describir el sentido global o, en palabras tomadas de Husserl, el “estilo general”¹³⁸ de una determinada configuración del mundo de la vida reflejada en la correspondiente comprensión epocal. El hanseático llegará a distinguir hasta cuatro conceptos de realidad cuya correspondencia con las épocas históricas sería más o menos precisa y que resumirá como “realidad como evidencia instantánea”, semejante al ideal de cosmos griego, la mencionada “realidad garantizada” teológicamente propia del Medievo y el comienzo de la modernidad y la “realidad como consistencia” que, originada en la modernidad, convivirá en nuestros días junto a la “realidad como resistencia”.¹³⁹ Sin embargo, esta clasificación tipológica no será más que una herramienta descriptiva para tratar de alcanzar los motivos de la emergencia de las realidades que analiza.¹⁴⁰ Así, se estudiarán sus relaciones con el mito, la novela o el concepto de estado.

Blumenberg incide, por tanto, en una lectura de la historia que no permite realizar la criba que hiciese Husserl entre las aportaciones legítimas de la teoría y aquellas que, como la de Galileo, olvidarán su misión general. El filósofo hanseático

¹³⁸ E. HUSSERL, *op.cit.* 31.

¹³⁹ Véase *WbM*, 49-53. En su tesis doctoral, César González Cantón llevará a cabo un pormenorizado “recorrido histórico por las comprensiones de la realidad” siguiendo el mencionado catálogo (véase GONZÁLEZ CANTÓN 2004, 59- 157).

¹⁴⁰ La cuestión de la tipología, que emplearía frecuentemente en su descripción histórica Blumenberg, es compleja y, en numerosas ocasiones, mal entendida como lo hará saber en el segundo coloquio de *Poetik und Hermeneutik* en Colonia en 1964: “El análisis tipológico y el histórico no deben plantearse como alternativas, y la perspectiva de mi presentación se malinterpretaría si se percibiese en él una decisión por la interpretación tipológica. Más bien se trata de un ordenamiento metódico del proceso, a través del cual seguramente nos podemos haber visto forzados, en primer lugar, actualizando tipológicamente la diversidad de los fenómenos, antes de poder ocuparnos de los problemas de su fundamento y la lógica de sus nexos” (W. ISER (ed.), *Poetik und Hermeneutik II: Immanente Ästhetik/ ästhetische Reflexion. Lyrik als Paradigma der Moderne*, 461). Como indicará Felix Heidenreich: “Los conceptos epocales proporcionan la tarea hermenéutica, no implican sus objetos” (HEIDENREICH 2005, 166). Al respecto también puede verse *BaM*, 165.

nunca deslegitimará ninguna realidad histórica que provenga de necesidades propias del mundo de la vida del que emerge, sino que, más bien, se opondrá a lo largo de su trayectoria a aquellas lecturas que pretenden resucitar mundos caducos que resuelvan los descontentos a los que nos aboca el presente, tales como ya se habían ejemplificado en la denuncia del cosmismo implícito en la obra de Heidegger y Husserl de las dos tesis. La diferencia entre ambas nociones de mundo de la vida estribaba en que Husserl, al operar con su estructura pura, no atiende a aquellas motivaciones que lo concretan, se detiene, de nuevo, ante aquello que puede ser considerado como consciente sin poder, así, reconocer “ningún motivo impulsor”. Blumenberg, por su parte, no limita los rendimientos de la conciencia a sus procesos directamente intuibles, cree, sin embargo, que ésta se sustenta sobre una base de fuerzas o, “impulsos”, que difícilmente se pueden considerar racionales.¹⁴¹ El mundo de la vida no es aquí el mundo que da forma a cualquier modelo de conocimiento teórico sino, como dirá en 1979, el “sostén motivacional de toda teoría” (SZ, 98). Por ello, en sus primeras obras, Blumenberg se adentra, por ejemplo, en el estudio de las necesidades de la modernidad o en la “apertura de la posibilidad de un Copérnico”, como titulase la primera parte de la *Génesis*; su objetivo, parece ser determinar las motivaciones extrateóricas de dichos cambios históricos.

¿Qué queda aquí más que historicismo con terminología husserliana o, como mucho, una historia fenomenológica, mera descripción de horizontes concretos de realidad sin otras miras, lo que es distinto a una fenomenología de la historia con su anhelo de totalidad? Quedará, en definitiva, el presupuesto rector de la investigación, el

¹⁴¹ Sin duda, una influencia poco comentada en la obra de Blumenberg es la de Sigmund Freud del cual tomara conceptos como el de “impulso”. Respecto al gran intérprete de las profundidades de la conciencia Blumenberg escribió mucho más de lo que se conoce. A los pasajes que le dedica en *Trabajo sobre el mito* o los aparecidos en obras póstumas como *Die Verfügbarkeit der Philosophen* o *Lebens Themen*, podemos añadir un voluminoso manuscrito inédito titulado *Traumdeutung* y el capítulo de una obra metaforológica, igualmente inédita, titulada *Die nackte Wahrheit* ambas pueden ser consultadas en el DLA- Marbach.

supuesto de una posible descripción eidética de la historia. En las palabras que pronunciase en Giessen se puede comprender como, a pesar de que su obra se centrara en la reconstrucción pormenorizada de problemas concretos de la historia de las ideas, su perspectiva va más lejos de la del mero historiador. La meta final de la fenomenología de la historia no sería otra que llegar a describir un *eidos* de la historia, es decir aquellos elementos que la unificarían, que se mantendrían “inmutables en la variación” y que, a su vez, la generarían. Si éstos no pueden hallarse ya en un sujeto puro siempre disponible, y dependen de la mutabilidad de un suelo emotivo inestable, la forma de buscar su esencia pasará por acometer el estudio de las variaciones concretas del mundo histórico, es decir, desplegar una fenomenología de la historia a posteriori. Esta perspectiva es la que él mismo nos aclara, en el fragmento inédito: *Was wäre eine Phänomenologie der Geschichte?*:

La intención de una fenomenología de la historia sería percibir la formación de comprensiones epocales totales de uno mismo y del mundo en su incesante choque, compensación y su inconciliabilidad con acontecimientos, tareas y productos concretos que finalmente las destruyen. Es aquí donde la historia puede tener algo así como una esencia, que permita comprender su estructura independientemente de la contingencia de sus hechos *aun cuando sólo pueda hacerlo a través de ellos* (UNF, 309-310. La cursiva es mía).

ii. Perspectiva eidética y antropogénesis. (§15)

En tanto lo que subyace como intuición a las operaciones lógicas sólo es concebible genéticamente, tiene que haber un “estado inicial” cuya racionalidad consiste, precisamente, en su momentaneidad, dado que todo lo que le sigue es elasticidad intelectual ante su destrucción. (BM, 179)

Esta perspectiva nos permite comprender por qué la obra de Blumenberg se centra, en un primer momento, en una teoría de la modernidad, en particular, y del cambio histórico, en general. Esta forma de acometer la historicidad ya se apuntaba en los trabajos académicos y será la que engendre la monumental *Legitimidad de la edad moderna*. El cambio histórico se concreta, para el filósofo, en los momentos de

explosión de la interacción entre mundo de la vida y concepto de realidad, una mutación que llamaré metacínética¹⁴² y que sólo puede aprehenderse a través del análisis de sus productos culturales concretos. La esencia de la historia debía trasparecer a través de la reconstrucción de esas variaciones reflejadas en el marco consciente de la teoría. Pero, ¿qué clase de esencia es la que debe aparecer en su descripción?

Si tomamos como partida el planteamiento de la *Crisis*, la unidad subyace en aquello que hace que la historia sea historia y pueda ser concebida como tal. La toma de conciencia de la propia identidad del proyecto pasa, en última instancia, por una idealidad regulada por el substrato último del mundo de la vida. Esto permitiría llevar a cabo las valoraciones históricas que vertebran el libro póstumo del moravo remitiéndolas a su proveniencia o no del ideal. Esta interpretación histórica, para la que Blumenberg acuñará el término de “platonismo dinamizado”¹⁴³ será la forma en que se pueda aunar la unidad del fenómeno historia con el cambio que le caracteriza. Desde esta interpretación, la tecnificación podía ser comprendida como un alejamiento de las premisas de partida del proyecto teórico que debía, por consiguiente, ser refundado en el cerrado círculo de evidencias precategoriales del mundo de la vida para, con ello, recuperar su sentido. La fenomenología de la historia se puede entender, pues, desde la remisión de la variación a esta instancia última del mundo de la vida como a priori último que aquí funciona, a su vez, como criterio, una perspectiva que Blumenberg señalará:

¹⁴² “Metacínética” es otro de los conceptos que generará el estudio histórico de Blumenberg. Ya vimos su empleo en el comienzo de la tesis doctoral del hanseático en el que se refería, de forma semejante al sentido que le atribuimos aquí, a la manera en que la filosofía era capaz de refundir “lo pasado de su principio de figuración” (*BPU*, 1), es decir, la forma en que supera y reintegra lo que había quedado atrás en el fondo de su comprensión, lo perdido en la destrucción de los mundos de la vida sucesivos.

¹⁴³ “El ‘platonismo dinámico’ de la filosofía de la historia del Husserl tardío incide decisivamente sobre la independencia temporal de los estados de cosas eidéticos. Todo depende, luego, del lugar que una cosa ocupa en el tiempo en relación con la ‘fundación originaria’, así como de hasta qué punto se la puede considerar como una consecuencia de su realización espacio- temporal. Lo pensado en cada caso recibe su idealidad de aquello que hay que pensar, que es tal por obra de la ‘fundación originaria’ y se mantiene bajo el gobierno de ésta” (*LuW*, 313).

Esa ambivalencia de una dirección de alejamiento y de retorno tendría su lugar en una fenomenología de la historia, si llegara a existir alguna vez. Ella corresponde a la idea, insinuada todavía por Husserl, de que hay que impulsar otra vez el regreso de la descripción de los contenidos y actos de consciencia a la de la génesis de sus medios operativos, para situar antes de la intuición un a priori estático de más alta validez. Sin él, ni las fundaciones originarias supuestas en la historia podrían ser entendidas como acciones con una vigencia continua, ni tampoco podría ser siquiera tematizada la génesis de una fundación originaria. Lo será merced a una especie de recuerdo deductivo con una evidencia autónoma. (*LuW*, 302.)

Por asombroso que pueda parecer, esta afirmación tardía responde bastante bien a la forma de operar con la historia de Hans Blumenberg, fundamentando la validez de los cambios históricos en su sustrato mundovital, aun cuando su constancia no se sustente en la permanencia de una intención fundada sobre una estructura pura de la experiencia, sino en las necesidades del fondo emocional inestable que la moviliza. Por ello, Blumenberg comprenderá el sentido del cambio histórico como el resultado de la necesidad de garantizarse mundos consonantes en los que vivir ante la amenaza de una realidad que se experimenta como hostil a los impulsos del existente, es decir, de nuevo como un intento de resolver la tensión entre la *Inständigkeit* y la *Gegenständigkeit*. La necesidad de depotenciar los sucesivos absolutismos que le habían amenazado históricamente sería el fundamento último de la sucesión.¹⁴⁴ Una historia no lineal sino una historia de los incontables intentos fallidos y del posible aprendizaje que se deriva de ellos. Como señalará en *El mito y el concepto de realidad*:

No existe un triunfo definitivo de la conciencia sobre su abismo: cultura, tradición, racionalidad, ilustración no indican lo que en la vida se puede hacer de una sola vez, de raíz y de una vez por todas; sino más bien, el esfuerzo, continuamente renovado, por depotenciar, descubrir, deshacer y convertir en un juego. (*WW*, 35).

¹⁴⁴ Muchas de las sentencias con las que se ha querido caracterizar la filosofía de Blumenberg inciden en este aspecto. Así, por ejemplo, la conocida “descarga de lo absoluto” que describe el núcleo del pensamiento de Blumenberg para su necrólogo Odo Marquard. O. Müller, por su parte, centraba la intención de la filosofía de Blumenberg en su “preocupación por la razón” ahora amenazada (MÜLLER 2005) y el primer volumen colectivo que en 1999 homenajease al recientemente fallecido autor hanseático y se tituló *Der Kunst des Überlebens*. Así, la razón funcionaría como el órgano capaz de garantizar el distanciamiento de los diferentes absolutismos que le amenazarían en la historia, ya fuesen, en palabras de Wetz, “el absolutismo teológico medieval” del que se ocuparía en *La legitimidad de la edad moderna* o el absolutismo de la realidad, que Blumenberg acuñase genéricamente en *Trabajo sobre el mito* y que, para Wetz, será el rasgo central de sus obras históricas posteriores. (WETZ 1996, 27 y ss.)

La depotenciación del absolutismo juega un papel similar en la teoría blumenberguiana al del ideal teórico en la *Crisis*. Es una necesidad emergida del mundo de la vida que legitima las sucesivas innovaciones en la historia. Un ideal que, al igual que el ideal teórico, requiere ser justificado en su origen.¹⁴⁵ Esto conducirá, en última instancia, a defender el ideal teórico como una necesidad de raíz antropogenética.¹⁴⁶ Esta línea muestra el punto de convergencia de la antropología y la historia en Blumenberg. Lo que es, en primer lugar, una investigación sobre lo que genera y mantiene en el cambio, determinando lo valioso en él, requiere, para ser una recuperación de la historia en su totalidad, ser legitimada por una necesidad original que explique su dinámica. Por ello, de forma análoga al proceder de Husserl, Blumenberg lleva a cabo una defensa de su ideal histórico desde su aparición, en este caso, en la antropogénesis. La distancia con la realidad, como forma de depotenciación del absolutismo, será la manera en que un ser, que, en la línea de la antropología de Gehlen, es carencial en su esencia ha de habérselas con la realidad, siendo sus sucesivas formas de ganarla el motivo de la historicidad.¹⁴⁷

¹⁴⁵ Esta idea conducirá a Gianni Carchia a extender el platonismo dinámico de Husserl a Blumenberg aun cuando, este último, se trate de un caso particular de inversión del platonismo. Su “idealidad” sería su justificación como trabajo de construcción significación del ser humano necesario para salvar el hiato entre la infinitud de su intento de idealización y la finitud de su existencia. Si se entiende la modernidad como un proceso de acentuación de la conciencia de finitud derivado del intento teórico de alcanzar la idealidad se produce el marco completo de lo que el italiano quiere decir cuando señala que en Blumenberg “estamos delante de un paradójico platonismo de la inmanencia, más bien, de la historia, continuación del esfuerzo husserliano” (CARCHIA 1999, 217).

¹⁴⁶ Como señalase Bruno Accarino las preocupaciones antropogenéticas no aparecerán en la obra de Blumenberg hasta los años setenta, pese a que su trabajo ya apuntaba en esa dirección (véase ACCARINO 1999, 289-290). Desde la perspectiva que hemos reconstruido, se puede comprender la aparente contradicción que existe entre un punto de partida historicista y el interés romántico por los orígenes que Blumenberg jamás compartirá. En este sentido, el valor de la antropogénesis en Blumenberg tendría una función retórica, lo que en este contexto no supone menoscabo alguno, que intentaría dar verosimilitud a la construcción que se acomete. Queremos distinguir, en ese aspecto, entre las narraciones antropogenéticas que aparecen en obras como *Trabajo sobre el mito* o *Salidas de caverna* y la antropología fenomenológica como tal. Las primeras juegan, desde nuestro punto de vista, un papel determinante en la reconstrucción histórica. La segunda no nos ocupa aquí, en tanto que se aleja de la historia, aunque converge con los resultados de la fenomenología de la historia ofreciendo una elaboración propia de las necesidades y estructuras sustentantes de la conciencia en general.

¹⁴⁷ La deuda de Blumenberg con la noción gehleniana del ser humano como *Mängelwesen* será evidente y reconocida a partir de los años setenta. (Véase AAR, 124 y ss.).

Si bien, al tener que anclarse en ciencias particulares como las que desdeñase Husserl, Blumenberg renuncia al carácter apodíctico en su descripción del origen, evita, con ello, uno de los problemas esenciales de Husserl, el voluntarismo de la salida del mundo de la vida. Al presentar la antropogénesis y el cambio como resultado de necesidades antropológicas recobra parte de la capacidad vinculante que la fenomenología perdiese. No desarrollaremos este punto de momento ya que es el *terminus ad quem* del movimiento blumenberguiano que tratamos de reconstruir y requerirá que recorramos los pasos previos hasta llegar a él. Nuestra intención aquí no es otra que plantear que la fenomenología de la historia, como perspectiva de acometida de la investigación histórica, apunta desde un principio hacia la antropología como lugar en el que situar las respuestas eidéticas a las necesidades de la variación. La forma en que esto se concretará en la antropología fenomenológica póstuma nos ocupará más adelante, pero valga señalar que, tanto en una como en otra, podemos ver que la reivindicación de la postura fenomenológica se basa en una aquiescencia profunda con las intenciones de Husserl. La legitimación de la historia parte de un intento de recuperar lo propiamente humano¹⁴⁸ de su mediatización. La diferencia estriba en que, donde Husserl situó un ideal teórico unívoco europeo, Blumenberg pondrá una necesidad de generar significado de base antropológica,¹⁴⁹ una base más amplia que recogerá no sólo a la teoría sino también la literatura, el arte y otras formas culturales de

¹⁴⁸ Husserl señaló en la *Crisis* que la pérdida de fe en las capacidades de la razón que acarrea el extravío del ideal teórico en la modernidad era, para el ser humano, “la pérdida de la fe en ‘sí mismo’, en el ser verdadero que le es propio, un ser que no posee ya desde siempre, que no posee ya desde la mera evidencia del ‘yo soy’ sino que sólo puede tener como propio luchando siempre por su verdad, luchando por hacerse a sí mismo verdadero, y en el marco de esta lucha” (E. HUSSERL, *op.cit.*, 13). En el caso de Blumenberg, su intento de recuperación de la historia va por el mismo camino, aunque no se fundamente en un ideal teórico como el intento del ser humano de “hacerse a sí mismo verdadero”, sino en una necesidad emocional mucho más básica como será la “depotenciación”.

¹⁴⁹ Como vemos, no resulta en absoluto desafortunada el rótulo de “fenomenología de la significatividad” que Felix Heidenreich emplea para comprender el método blumenberguiano (HEIDENREICH 2005, 48 y ss.). Ya sea desde el análisis de la construcción histórica de significado como desde la antropología fenomenológica, el interés puesto en la necesidad y estructura de las construcciones de sentido es el aspecto central del pensamiento blumenberguiano.

significación.¹⁵⁰ En última instancia, la base antropológica reducía las expectativas derivadas de una fenomenología del sujeto puro en tanto aprehendía sus bases fácticas determinantes. Así, la conciencia intencional no será la facultad reguladora transcendental, sino un órgano de raíz biológica cuyas limitaciones y potencialidades habrían quedado expuestas en la historia. Por ello, la intención de la fenomenología de la historia de Blumenberg responde a “la necesidad ineludible, por no decir deber, de comprendernos a nosotros mismos o, al menos, aportarnos más claridad” (*UNF*, 310).

iii. Alcance y límites de la fenomenología de la historia. (§16)

Lo que pretendíamos en este apartado no era más que esbozar el esqueleto de la dinámica de la fenomenología de la historia que iremos completando en los capítulos siguientes con sus aportaciones concretas. Dada la amplitud que le hemos dado parecería que este esqueleto es, algo así, como la columna vertebral del pensamiento blumenberguiano, una afirmación difícil de sostener sobre escuetas y episódicas alusiones de lo que se plantea más como un deseo que como una realidad. Pese a que el alcance no puede ser valorado en su justa medida hasta no ver la forma en que encaja con la producción del autor, sí que debemos hacernos cargo, al menos formalmente, de esta previsible objeción. Lo que, mediante las menciones a la fenomenología de la historia, hemos tratado de reconstruir no es más que una perspectiva o dirección de acometida sobre el tema de la historia que vemos plenamente consistente con su decurso posterior y que se compone de una serie de elementos que bien pueden converger en ese rótulo que, a mi entender, no es más que un resultado de una más amplia adopción de la

¹⁵⁰ La producción de significatividad es una noción mucho más amplia que el ideal racional teórico en sentido husserliano. Así, por ejemplo, el hanseático comprenderá el arte como un resultado de las necesidades de significatividad del ser humano tan válido como la ciencia o la filosofía. El proceder análogo de teoría y poesía se describe en “Situación lingüística y poética inmanente” por su común trabajo sobre el lenguaje que acaba, necesariamente, “haciendo problemático lo obvio”, es decir, mediante el abandono del mundo de la vida (*SiP*, 151). Esta idea prefigura una tesis básica de *Trabajo sobre el mito*, el común origen racional de cualquier forma de construcción de significado.

fenomenología como la que en esta investigación tratamos de reconstruir. No queremos decir que sea la única posible ni que suponga en sentido alguno el despliegue de un proyecto sistemático cerrado.

Sin embargo, no podemos pasar por alto, para acotar el valor epistemológico de la fenomenología de la historia, que dicha perspectiva depende, en última instancia, de una hipótesis sobre cuya verificación el mismo autor se muestra bastante escéptico. No obstante, el escepticismo del hanseático no es una renuncia, Blumenberg no es un escéptico, parafraseando a Kant, paralizante sino un escéptico que, desde la conciencia de la contingencia, no se atreve a administrar soluciones finales. En definitiva, desde las premisas de la ciencia moderna ninguna hipótesis será verificada plenamente jamás lo que no las hace menos válidas como vías de trabajo. El uso blumenberguiano de la metafórica del laboratorio en este contexto apunta en esta dirección. Con fenomenología de la historia describimos, pues, el “preparado” blumenberguiano y la historia es el “laboratorio” en el que éste que se puede verificar.

No obstante, el método descriptivo blumenberguiano, que es su herencia husserliana principal, no permite una verificación del tipo de las requeridas por las ciencias modernas. El *eidos* de la historia no se deduce ni se induce del estudio casuístico, trasparece a través de él en la descripción. Es, sin embargo, lo que le da a la historicidad su unificación teórica. Las diferencias, con Husserl al respecto estriban en que, por una parte, se es consciente del carácter hipotético de la dirección de acometida y, por otra, si metodológicamente se requiere ir más allá de lo describable, no se opta por callar o por deducir ilegítimamente una decisión, sino que se compone una narración con los elementos más verosímiles posibles. Como hemos indicado, ésta será la función histórica de la antropogénesis. No queda la posibilidad de una certeza apodíctica pero sí la de alcanzar una verosimilitud que, en su intento de atenerse al

fenómeno, siempre sea revisable apelando a nuevas comprensiones del mismo. De hecho, la dinámica del pensamiento blumenberguiano que aquí hemos descrito no responde tanto a un camino prefijado sino a una serie de tensiones derivadas de la perspectiva adoptada y que provocarán ciertas revisiones que reconstruiremos en su momento.

Como hipótesis heurística, la fenomenología implicará un método necesariamente descriptivo que le permita dar cuenta de una variación cuyas condiciones ontológico- antropológicas no son transparentes. Para ello, Blumenberg acuñará modelos específicos de descripción histórica de lo más variado. Sin embargo, si podemos encontrar un momento en su biografía intelectual en que se acometan explícitamente discusiones metodológicas destinadas a aprehender la variación histórica, no será en torno a la fenomenología propiamente dicha, sino que, sin duda, será en el contexto la metaforología de la que nos ocuparemos a continuación. En su despliegue se harán evidentes las exigencias del modo de proceder blumenberguiano y las formas en que éste podrá cumplimentar las tareas que a su reconstrucción filosófica de la historia le asignará. Así pues, la fenomenología de la historia puede mostrar esa desnuda dirección de la atención y mostrar en sus premisas la comprensión de la que emerge, pero no puede desplegarse completamente, para ello precisará de procedimientos que permitan hacer visible lo subyacente en ese fondo preteórico que llama “mundo de la vida”. Pese a todo, no cabe duda de que lo que puede vislumbrarse a través suya nos enseña la dimensión eminentemente filosófica de la historiografía blumenberguiana. Si retomamos las funciones que detectásemos en los trabajos académicos podríamos concluir que lo que se hace patente en la fenomenología de la historia es la discusión acerca de las condiciones ontológico- antropológicas de la historicidad que será su objetivo filosófico último.

Resumen

Así pues, hemos podido ver como Blumenberg sitúa el momento de ruptura de la filosofía cuando, con la doctrina heideggeriana del “ser en el mundo”, ésta comienza a ver perdido su ideal cognoscitivo absoluto. Un ideal que, a lo largo de la historia, se había buscado en uno de los dos polos que establecían la distancia ontológica. Husserl, como último y más radical exponente de quien busca la verdad en la Gegenständigkeit, simboliza así, mediante el fracaso de su escuela, el fin de una época que buscó la certeza en el sujeto. Este diagnóstico abre el tema que será prioritario en el primer Blumenberg y en torno al cual se articulará su primera producción: la modernidad. Sobre ella versarán tanto la historia espiritual de la técnica, como los proyectos que de ella salieron: La legitimidad de la Edad Moderna, La génesis del mundo copernicano, que mostrarán que el fracaso del proyecto que tan pronto percibió el hanseático no implica la anulación de su necesidad, y la propia metaforología como herramienta de estudio histórico adecuada a estas nuevas necesidades.

De todo ello nos ocuparemos por extenso en los capítulos siguientes. Pero, más relevante que la aparición de esta temática, es la forma en que Blumenberg resitúa el preguntar de la filosofía en torno a la evidencia del devenir, un devenir que el pensamiento había dejado de lado hasta darse cuenta de que suponía la quintaesencia de todo lo real, una verdad que sólo el historicismo había conseguido desvelar. El devenir esencial de los dos polos de la relación ontológica, es decir, el problema de la historicidad, implicaba que la búsqueda de constantes o de universales en cualquiera de ellos era, en definitiva, vana. Ni en la Inständigkeit ni en la Gegenständigkeit puede el ser humano encontrar la esencia, en ninguno de los lugares puede hallar el qué tras las apariencias. No obstante, le queda aún preguntarse por el cómo, por la forma en que se estructura el devenir. Este cambio de la pregunta filosófica será el que provoque

la acuñación de un método específico para responderla. Un método que permita aprehender la historicidad en su estructura eidética, o sea, comprender las condiciones que habilitan y constriñen al ser humano a ese devenir que le es ineludible. Una vía que había abierto Husserl póstumamente con su “mundo de la vida” y su teleología de la historia en la Crisis.

Pese a todo, el último artefacto husserliano erraba el tiro a la hora de justificar y hacer comprensible la historicidad. Aunque el mundo de la vida permitía comprender el punto cero de la creación de comprensión y, a su vez, el principio que había antes de cada historia, quedaba arrojado fuera del devenir por Husserl y reducido a su expresión formal constante como integración significativa de las experiencias. Al no tematizar la inestabilidad del sustrato último de toda teoría, el filósofo moravo perdía de vista que el devenir también se transmitía a la configuración de la conciencia como una unidad cerrada y estable. Por ello, falló el anclaje de su teleología histórica; al fin y al cabo, resultaba difícil sentirse identificado, en pleno periodo de entreguerras, con el ideal cósmico de conocimiento heleno. Por otra parte, esta lectura fracasaba a la hora de dar cuenta de la necesidad de la salida del mundo de la vida, algo que se defendía mediante un voluntarismo sólo justificable a posteriori gracias a las ganancias en autonomía personal que, con el tiempo, se habían derivado de esta salida. Sin embargo, no se trataba de un problema insignificante, ésta era una necesidad de cuya comprensión dependía, en definitiva, la legitimidad de todo el proyecto intelectual de la humanidad europea.

Precisamente, la fenomenología de Blumenberg dará respuesta a esas dificultades, pero, eso sí, anulando algunos de los procedimientos metodológicos que Husserl había ideado, sobre todo el paso de la reducción trascendental. Así, la fenomenología de la historia del autor de Lübeck no será una búsqueda a priori de las

estructuras posibilitadoras de la historicidad en la conciencia pura, sino que estas estructuras deberán extrapolarse de la descripción del devenir. En este sentido, la pregunta por el cómo del devenir se convertirá, cada vez más, en una pregunta genética, en una pregunta que no se dirige sólo al decurso de un derrotero emprendido sin justificación, sino a los motivos que forzaron a emprenderlo. Así, a diferencia de lo que pasaba en la teleología histórica husserliana, esta fenomenología de la historia comprenderá cada ganancia histórica, cada momento concreto, como la respuesta a sus condiciones específicas y no como aportaciones positivadas por un referente constante para cuya emergencia era indiferente el momento en que tuviesen lugar. La filosofía de Blumenberg se constituye así en una dirección genética que analiza cada uno de sus fenómenos históricos en relación con las condiciones que lo posibilitaron, un recurso que le llevará al final a preguntarse por las condiciones de posibilidad de la historia en general, por las necesidades y energías que provocaron la primera salida del mundo de la vida y la entrada en la conciencia. Para ello, Blumenberg acabará por intentar describir los procesos que dieron pie al ser humano y su existencia íntimamente ligada con el cambio en sus últimas obras. Una inmersión en la antropogénesis que marca el enlace que existe entre el pensamiento de Hans Blumenberg sobre la historia y aquél que desplegó en sus últimos días sobre el hombre.

CAPÍTULO II: FANTASÍA Y LOGOS. LA SIGNIFICATIVIDAD EN LA HISTORIA Y EL PAPEL DE LA METÁFORA.

Una comparación entre las capacidades operativas de concepto y metáfora nos conduce a considerar ambas en sus hipérboles. El concepto acaba en mística, la metáfora en mito. (*TdU*, 75)

1. Introducción. (§17)

Si en el capítulo anterior nos centramos en las cuestiones fenomenológicas que, a mi entender, conforman el origen del pensamiento de Blumenberg y veíamos como éstas confluían en una dirección fenomenológica de la mirada histórica, en éste nos dedicaremos a reconstruir la aportación metodológica más influyente del pensamiento de Blumenberg: su metaforología. Ésta ha pasado, como decíamos, por ser el puente de acceso privilegiado al pensamiento del hanseático, al menos hasta muy recientemente; siendo, a su vez, una disciplina en apariencia muy alejada de cualquier temática fenomenológica. Sin embargo, como trataremos de mostrar aquí, englobada en una perspectiva más amplia, muestra una evidente confluencia con los objetivos y premisas de la fenomenología de la historia. En resumidas cuentas, si ésta conformaba la hipótesis de trabajo histórico- filosófica sobre la que se construirá el estudio histórico, la metaforología será el exponente más evidente de los mecanismos de objetivación que una reconstrucción a posteriori de la historia exigiría.

Por ello, en primera instancia, trataremos de mostrar la forma en que la fenomenología de la historia y la metaforología se interrelacionan. En nuestra reconstrucción esto pasaría, en principio, por aclarar su origen común. Como veremos, la metaforología surgirá de una preocupación genética por el concepto que entronca con una comprensión del lenguaje cuya meta es dar cuenta de las necesidades particulares del discurso teórico postmoderno (§18). Por eso, y a pesar de que no se le asigne a la

metaforología otra dimensión que la de método, una propuesta tan peculiar como la de comprender el devenir de las metáforas en el discurso teórico no puede sustentarse sin una comprensión de fondo de la forma en que se constituye la teoría tras la modernidad y su consagración del modelo científico- técnico de conocimiento. Así pues, a continuación, mostraremos como la metaforología parte de la misma posición histórica del pensamiento que Blumenberg había buscado aprehender desde sus dos tesis; la cancelación de la modernidad y las vías que, tras ella, habrían quedado abiertas (§19).

Pero, más allá de su relación con los orígenes filosóficos del pensamiento de Blumenberg y las consecuencias que ello pueda tener, la metaforología sigue un decurso propio y aporta cuestiones que no estaban previstas en los planteamientos precedentes. No se debe perder de vista que su contexto de emergencia serán los debates articulados en torno a una corriente académica como la historia conceptual de cuyo florecimiento en la posguerra aún seguimos beneficiándonos hoy. Blumenberg se sumergirá en ellos con su primera metaforología. Su reconstrucción nos permitirá comprender el significado que la propuesta del de Lübeck puede tener y que ilustraremos en torno a sus comprensiones de metáfora y concepto que, seguramente, suponen una de las aportaciones más duraderas de su pensamiento (§20). Comprender la emergencia de esta disciplina y sus intenciones nos permitirá entender después el sentido en el que Blumenberg la separará de la historia conceptual convirtiéndola en parte de una teoría de la inconceptuabilidad. Una separación que ha traído de cabeza a muchos de los intérpretes y que aquí aclararemos no sólo desde sus presupuestos teóricos, sino también desde la forma en que se articulará su praxis. No en vano, como método de investigación historiográfico, la metaforología recuperará las dimensiones críticas y descriptivas que detectásemos la historiografía blumenberguiana y de las que, desde la fenomenología histórica, como mera dirección de la mirada, no se podía dar cuenta

(§21). Por último, aunque la metaforología pudiese colegirse de presupuestos teóricos esbozados en las obras primeras y apuntalados, como veremos, con el préstamo de la noción kantiana de símbolo; desde la perspectiva de Blumenberg sería necesaria una fundamentación más completa de su papel epistemológico. Fundamentación que, como se mostrará, se produce de nuevo en un nivel antropológico (§22).

La explicación antropológica del rol de la metáfora nos permitirá, además de ilustrar la coincidencia de la metaforología con el camino fenomenológico que hemos ido enseñando, hacer visible, de nuevo, su engarce con la antropología que operará como correlato fundante también aquí y mostrará su conexión con otros elementos de constitución de significatividad como el mito. Hacer explícito este último aspecto es importante en este punto ya que, de cara a comprender los elementos fundamentales de la perspectiva blumenberguiana y aunque centralicemos en la metaforología la discusión metodológica, se hace necesario entender cómo la teoría de la inconceptuabilidad se puede expandir a otros estratos de la construcción de significatividad. En este sentido, trataremos de hacer patente a lo largo del capítulo como la atención de Blumenberg se va centrando progresivamente en lo que hemos llamado “figuras de significatividad”, en torno a las cuáles se desplegarán muchas obras posteriores. De esta forma, creemos que, mediante la clarificación de su dirección y de sus procedimientos metodológicos, habremos dado cuenta de forma cumplida de la mirada blumenberguiana a cuyos resultados nos dedicaremos en el resto del trabajo.

2. El origen de la metaforología y sus bases teóricas.

Luego de que Su Excelencia se hubo tendido y de que el Secretario se hubo acercado a su rostro, Micromegas dijo:

-Hay que admitir que la naturaleza es muy variada.

-Sí -dijo el habitante de Saturno-. La naturaleza es como un jardín cuyas flores...

-¡Oh! -dijo el otro-, dejaos de jardines.

-Ella es -prosiguió el Secretario- como una reunión de rubias y morenas, cuyos adornos...

-Pero, ¿qué me importan a mí vuestras morenas? -dijo el otro.

-Ella es pues como una galería de pinturas cuyos trazos...

-¡Oh, no! -dijo el viajero-. Os lo repito una vez más: la naturaleza es como la naturaleza. ¿Para qué buscarle comparaciones?

-Para agradaros -respondió el Secretario.

-Yo no quiero que nadie me complazca -respondió el viajero- Quiero que me instruyan.

(Voltaire, *Micromegas*)

a. Fenomenología de la historia y metaforología. (§18)

En 1958, a raíz de la lectura del artículo “‘Imitación de la naturaleza’. Acerca de la prehistoria de la idea del hombre creador”, Erich Rothacker escribirá a Blumenberg proponiéndole participar en el recién fundado *Archiv für Begriffsgeschichte* y en el proyecto de diccionario terminológico que debía resultar de allí. Para Rothacker el artículo blumenberguiano acerca de la mimesis era “un ejemplo paradigmático de lo que quiero decir y busco cuando señalo que un diccionario perfecto de la historia conceptual y de los problemas debe proporcionar en primer lugar el fundamento que se denomina histórico espiritual”.¹⁵¹ Este encuentro será, sin duda, fundamental para la trayectoria de Blumenberg ya que, a través de Rothacker, entrará en contacto con el contexto institucional de la historia conceptual alemana de posguerra en el cual se forjará la

¹⁵¹ Carta de ERICH ROTHACKER a HANS BLUMENBERG del 31-1-1958, DLA- Marbach. Como se verá a lo largo del capítulo la importancia de Rothacker para Blumenberg fue notable. Años después de su muerte recordará a Gadamer a propósito de su biografía de juventud *Años de aprendizaje* que, de entre sus escasos maestros filosóficos, el recuerdo más vívido que guardaría serían sus conversaciones nocturnas con Rothacker en la estación de Maguncia tras las reuniones de la Academia (Véase Carta de BLUMENBERG a H.G. GADAMER del 25 de octubre de 1978).

metaforología.¹⁵² No es de extrañar que Blumenberg acogiera la propuesta con entusiasmo dada la afinidad entre los planteamientos de ambos autores, algo que se aprecia en el empleo consciente del anacronismo “historia espiritual”, un tipo de historia que Rothacker había defendido ya antes de la guerra y que, como sabemos, Blumenberg propondría en foros historiográficos de forma polémica.¹⁵³

La respuesta de Blumenberg a Rothacker repara, sin embargo, en otro artículo, aparecido el mismo año y también en el *Studium Generale*, al que Rothacker no aludía: “Licht als Metapher der Wahrheit. Im Vorfeld der philosophischen Begriffsbildung”, simiente de la metaforología que se desarrollaría en los años siguientes. El hanseático comenzaba ese artículo afirmando que “si las señales no engañan se aviene una revitalización de la investigación histórico conceptual en la filosofía” (*LaM*, 139), una afirmación que muestra el entorno en el que el pensador alemán se movía. La historia conceptual era entonces una disciplina pujante para la cual Blumenberg concebirá su metaforología al comienzo como una aportación. Una aportación que no era en sí específica para el caso, sino que, tal y como dirá en su respuesta a Rothacker, se urdirá

¹⁵² Respecto a la historia de la disciplina y la relación de Blumenberg con la misma son especialmente interesantes los trabajos de MARGARITA KRANZ “Begriffsgeschichte institutionell. Die Senatskommission für Begriffsgeschichte der Deutschen Forschungsgemeinschaft (1956-1966). Darstellung und Dokumente“, “Begriffsgeschichte institutionell. Die Kommission für Philosophie der Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz unter den Vorsitzenden Erich Rothacker und Hans Blumenberg (1949-1974) y “Blumenbergs Begriffsgeschichte. Vom Anfang und Ende aller Dienstbarkeiten “. En ellos nos hemos basado para la reconstrucción de las relaciones de Blumenberg con el contexto de la historia conceptual.

¹⁵³ Ernst Müller entiende, en su artículo “El concepto de técnica de Hans Blumenberg”, la apelación a una historia espiritual de la técnica en el Congreso de historiadores de Friburgo en 1966 como el planteamiento de un “lema antitético para la historia social” (MÜLLER 2015, 93) dominante en el periodo. La intención de Blumenberg era escapar de la “gigantomaquia de los idealistas y materialistas” (*GgT*, 58) integrando ambas cuestiones desde una posición explícitamente plural. La historia espiritual, por su parte, apuntaba, como veíamos en el capítulo precedente, a las necesidades que generaban tanto las ideas como las aportaciones materiales de la técnica. Erich Rothacker defenderá esta idea de historia espiritual desde muy temprano, aludiendo con ello al estudio de la “cambiante fecundación entre vida y pensamiento que no subyace únicamente a la teoría filosófica sino también a la de las ciencias especializadas” (E. ROTHACKER, *Mensch und Geschichte. Studien zur Anthropologie und Wissenschaftsgeschichte*, 91). En el mismo libro podemos encontrar una de sus aportaciones a la historia conceptual “Die Grenzen der Geschichtsphilosophische Begriffsbildung” aunque las principales se encontrarán en su antropología cultural (Véase E. ROTHACKER, *Problemas de antropología cultural*). A su vez, en el *Geleitwort* al primer volumen del *Archiv für Begriffsgeschichte* de 1955 incidirá en su comprensión del diccionario a que debía dar lugar el archivo como una “historia espiritual” (E. ROTHACKER, “*Geleitwort*”, 5-9).

en el seno de la historia espiritual de la técnica como su “hallazgo metodológico más propio” dirigido a estudiar la función de “la admisión de las metáforas en el terreno de expresión terminológico”.¹⁵⁴

Dicha afirmación no es trivial ya que nos permite poner en perspectiva el origen y la intención de una metaforología que, como decíamos, ha supuesto, al menos hasta muy recientemente, el legado más fructífero de Blumenberg. La metaforología, pues, no sale de la nada sino que es un paso más en un camino marcado por el estudio genético del cambio histórico. Esta cuestión será clave en su emergencia ya que, en primera instancia, “la metaforología es la elaboración sistemática de un interés teórico específico en el “terreno previo” a la construcción filosófica de conceptos” (MENDE 2009b, 90), tal y como apuntaba ya el subtítulo del artículo de 1957. En este sentido, pues, podemos afirmar que la metaforología tendrá siempre una dimensión genética que lo entronca con la fenomenología de la historia y los estudios sobre la técnica. Esta conexión se apreciaba ya en aquel artículo seminal sobre las metáforas fóticas del *Studium Generale* en el que Blumenberg se centraba en el mismo terreno al que se había dirigido en sus dos tesis, en las instancias previas de la constitución explícita de significatividad para la conciencia, es decir, en aquella terminología, en la “comprensión extrateórica del ser”.

No en vano las raíces del estudio blumenberguiano del papel del concepto en el lenguaje conducen más atrás de sus dos trabajos académicos. El primer artículo que Blumenberg publicase en su vida ya se dedicaba a “la realidad lingüística de la filosofía” y, en él, certificaba la historicidad del lenguaje filosófico mostrando como, por ejemplo en la patrística, se había tratado de dar cuenta de una realidad diferente a la

¹⁵⁴ Carta DE HANS BLUMENBERG a ERICH ROTHACKER del 7-02-1958. DLA-Marbach. La carta aparece íntegra en KRANZ 2013b, 234. El subrayado es mío.

de la filosofía griega pero con el mismo aparato conceptual (sW, 430) y qué consecuencias había acarreado.¹⁵⁵ No es difícil ver la conexión que esta afirmación tendrá con la cuestión de la originariedad central en la disertación blumenberguiana.¹⁵⁶ Como vimos en el primer capítulo, la relectura blumenberguiana de este concepto heideggeriano buscaba reconducir las formaciones filosóficas a sus necesidades de fondo, una tarea cuya metodología, pese a todo, no quedaba clara. La cuestión abierta era comprender cómo la realidad subyacente configuraba su correspondiente autocomprensión filosófica, siendo que aquélla era eminentemente preteórica. Para ello Blumenberg recurrirá un elemento lingüístico persistente en el discurso filosófico y que jugaría en él un papel diferente al del concepto: la metáfora.

La metáfora cobrará pronto un interés central en el pensamiento del filósofo de Lübeck. A la hora de reconstruir las “comprensiones extrateóricas del ser”, por ejemplo, Blumenberg había recurrido en su primera obra a expresiones que, si no eran directamente metafóricas, al menos sí que aludían a los campos semánticos en los que después se desplegará la metaforología.¹⁵⁷ Sin embargo, ésta nunca se concebirá como

¹⁵⁵ En otro de sus textos más antiguos Blumenberg ya se introducía en cuestiones muy cercanas a las que acabarán constituyendo su propuesta retórica. Nos referimos a “El derecho de la apariencia en Pascal” donde analizaba la solución pascaliana a las necesidades de cohesión de los estados de su tiempo desde la premisa de la necesidad de una estructura de apariencias que permita integrar las opiniones una vez que el poder se ha obtenido por la fuerza. Una hipótesis que se traduce en la necesidad del poder de dotarse de un imaginario legitimador: “el poder se constituye en la interacción de violencia y fantasía” (RS, 416). Blumenberg apostará en su proyecto de retórica por la segunda opción para que los modernos estados democráticos traten de evitar la violencia de los “estados de excepción”, por valernos de la expresión de Carl Schmitt.

¹⁵⁶ Phillip Stoellger distinguirá dos posibles *terminus a quo* de la metaforología. Uno temprano que se centraría en la cuestión de la originariedad tratada en la tesis doctoral y otro posterior con la aparición de los *Licht als Metapher der Wahrheit y Paradigmas*. Sin duda, como iremos viendo, la reformulación de la originariedad en los *Beiträge* juega un papel central en el despliegue de la metaforología blumenberguiana. (Ver STOELLGER 2009, 204 y ss.).

¹⁵⁷ Por ejemplo, en las dos tesis existen una serie de empleos metafóricos que se aproximan al campo de las metáforas de la luz. Podemos mencionar la caracterización de la existencia “cósmica” como “existencia iluminada” (BPU, 91) en los *Beiträge* que también tratan de la “iluminación óptica”, la “intelectual” o de la “metexis iluminativa” de raigambre platónica (BPU, 68 y ss.; 83 y ss.). En el trabajo de habilitación reaparece este campo semántico, aunque de forma menos evidente, sobre todo en referencia a la visibilidad como rasgo de la existencia cósmica y la escucha como distintivo de la experiencia medieval de la Revelación (oD, 51-60). Una distinción que, como ya hemos dicho, tendrá mucho recorrido y que se recogerá en el artículo de 1957 en un excursus titulado “Auge und Ohr” (Véase

“un método para el *uso* de metáforas” (*PM*, 62), sino como uno destinado a la detección y reconstrucción histórica de su empleo. En este sentido, Blumenberg afirma desde el artículo de 1957 que el principal valor de la metáfora para la reconstrucción de la metacínética histórica estriba en su mayor capacidad de reflejar los cambios de fondo respecto a la terminología tradicional:

Se debe mostrar como las variaciones en las metáforas fundamentales indican los cambios de las comprensiones del mundo y de uno mismo. Lo que llamamos historia en un sentido básico está siempre en contraposición con la inercia esencial de los medios de verificación en los cuales no sólo se manifiesta el cambio fundamental en la comprensión del mundo, sino que, sobre todo, permiten que uno se articule a sí mismo. En este caso, la terminología filosófica tradicional, como la que puebla los diccionarios y léxicos especializados, no es capaz más que de los cambios de significación más lentos. (*LaM*, 140- 141).

Así pues, la emergencia de la metaforología puede entenderse como una de las aportaciones metodológicas derivadas de una fenomenología de la historia. Como señalará Philip Stoellger: “Visto desde el punto de vista académico y de la historia de la filosofía, la metaforología (y su expansión hacia una ‘teoría de la inconceptuabilidad’) es un instrumento de una fenomenología de la historia” (STOELLGER 2009, 221). Si antes habíamos señalado la dirección en que se acometería un estudio fenomenológico histórico en torno a la hipótesis de un *eidós*, podemos comprender ahora la forma en que Blumenberg la articulará a la hora de reconstruir los horizontes concretos de sentido a cuyo través podía vislumbrarse y verificarse la presunta esencia de la historia.

Con esta interpretación no se pretende otra cosa que situar la metaforología en relación con nuestra perspectiva fenomenológica, no se quiere decir con ello, no obstante, que sus aportaciones sean totalmente subsumibles bajo el epígrafe de la fenomenología histórica tal y cómo hasta aquí lo hemos desarrollado. Lo que ha

LaM, 159- 164). A la metafórica de la luz se alude directamente ya en el artículo de 1953 *Technik und Wahrheit* (*TuW*, 113). También son visiblemente metafóricas las caracterizaciones de los conceptos de realidad de los que ya hemos hablado. Sin embargo, el ejemplo más evidente puede rastrearse en sus primeros artículos sobre la revolución astronómica en los que ya se identifica la metaforización de la cosmología copernicana como un rasgo determinante de la autoconciencia de la modernidad. A mi entender, será la temprana constatación de estas persistencias la que dé lugar a la metaforología.

resultado crucial para la recepción en este caso, y ha convertido a la metaforología durante mucho tiempo en el puente de acceso privilegiado a la filosofía de Blumenberg, es que lo que comienza con el artículo de la luz y cristaliza en los *Paradigmas*, deviene en un interés que, como señalará el prologuista y traductor español de la obra, se convertirá en “un hilo conductor, una radiación de fondo a la que Blumenberg nunca renunció” (TUDELA VELASCO 2001, 14). Esto ha permitido encontrar en la metaforología “el proyecto de Blumenberg”,¹⁵⁸ en el que irían cristalizando los problemas filosóficos de su estudio histórico. Sin embargo, a nuestro entender, la protohistoria de la metaforología determina su decurso de una forma significativa. Tanto en su origen como en sus variaciones, ésta se mostrará, coherente e, incluso, complementaria al estudio fenomenológico de la historia acometido por el hanseático. El que la metáfora como objeto de estudio no recaiga, a primera vista, dentro de las premisas de una fenomenología justifica que la metaforología tenga un impacto propio en el pensamiento del hanseático que permite hacerlo un puente prioritario hacia los fundamentos de su filosofía. Pero la metáfora surge, en tanto que objeto de esta disciplina, de una atención previa a los modos de producir sentido que seguirá siendo rectora y que se puede trazar desde la perspectiva de estudio histórico antes desplegada.

Sin embargo, no cabe duda de que la metáfora es para Blumenberg más que un mero elemento lingüístico del discurso cuya pervivencia histórica se corrobora documentalmente. Aunque en sus primeras obras no se justifique por extenso su papel

¹⁵⁸ Como ya apuntamos acerca de esta interpretación de Haverkamp, la metaforología es un despliegue que me parece subsidiario. Una afirmación como ésta: “La ‘Aproximación antropológica’ no supone un giro antropológico como suele oírse, sino que surge de la radicalización meta-retórica del obsoleto proyecto metaforológico” (HAVERKAMP 2001, 440) me parece sintomática de su exégesis, a la vez que simple y llanamente falsa. Si bien concederíamos que no existe un giro antropológico, no comparto que las premisas que determinan la evolución del pensamiento de Blumenberg cristalicen en la metaforología. A mi entender, existen señales que, como estamos viendo, apuntan hacia ella ya antes y conducen más allá, aun cuando la metaforología pueda tener su propia dinámica interna. Pese a ello, no cabe duda de que los artículos de Haverkamp son valiosos ya que ilustran cuestiones en las que nadie había reparado con tal intensidad previamente como la relación entre metaforología y técnica.

historiográfico privilegiado, resulta evidente que en él ya se concretan una serie de preocupaciones que exceden el análisis del lenguaje. La afirmación en las primeras páginas de *Paradigmas para una metaforología* señalando que la persistencia de las metáforas en el discurso filosófico debe conducir a “pensar de nuevo a fondo la relación entre fantasía y logos” (*PM*, 45) es una afirmación cuyas consecuencias superan los objetivos para los que fue concebida.¹⁵⁹

b. Existencia iluminada y contingencia. De la técnica a la metafórica. (§19)

Las nociones abstractas siempre esconden una figura sensible. Y la historia de la lengua metafísica se confundiría con la borradura de su eficacia y la usura de su efigie. (J. Derrida, *La mitología blanca*)

Anselm Haverkamp, señala en el epílogo a los *Ästhetische und metaphorologische Schriften* de Blumenberg la “latencia de la técnica” (HAVERKAMP 2001, 445 y ss.) en el contexto de producción de la primera metaforología, una latencia que, sin duda, entronca con la confesión blumenberguiana acerca de su arraigo en la historia espiritual de la técnica. En sus estudios de los años cincuenta y sesenta, este análisis de la técnica se centraría en primera instancia, como señalamos en el capítulo anterior, en recalibrar su diferencia tradicional con la naturaleza para cambiar después el objeto de su análisis a los antedichos elementos motivacionales de fondo de la tecnificación. Este cambio se produce en el periodo que va de “*Technik und Natur*”, publicado en 1953, a la conferencia sobre el mundo de la vida y la tecnificación apenas

¹⁵⁹ En varios pasajes de *Paradigmas* se alude a la incompletud de su propuesta y se señalan algunas direcciones para solventarla: “No sólo el lenguaje piensa antes que nosotros y está, por así decirlo, ‘detrás’ de nuestra visión del mundo: aún más coercitivamente estamos determinados por el surtido y la selección de imágenes, nos ‘canaliza’ aquello que en general se nos puede mostrar y nosotros experimentar. En esto consistiría el significado de una *sistemática* de la metaforología, sobre cuya posibilidad, sin embargo, no se debe hablar aquí en tono de oráculo” (*PM*, 142). “De acuerdo con la advertencia consignada en el título de estos estudios no hemos intentado tratar exhaustivamente la relación de mito, metáfora y logos; nuestra única pretensión es ejemplificar un modo analítico de trabajar” (*PM*, 171). La sistemática de la metaforología a la que se alude en *Paradigmas* habría sido sugerida por Bruno Snell en el diálogo posterior a la primera presentación de la metaforología en la comisión senatorial de la DFG en 1958. Para Blumenberg esta sistemática no pudo llevarse a cabo de forma directa, pero subyace a sus tipologías metafóricas. (Véase *BaM*, 164 y KRANZ 2012, 190).

seis años posterior, acarreado consecuencias de peso para el sentido y valor de la disciplina metaforológica.

Así pues, partiendo de lo antedicho, debemos buscar el origen de la metaforología en las consecuencias de la comprensión del punto de partida filosófico que Blumenberg iniciase en sus dos trabajos académicos y continuase en sus artículos sobre la técnica. Si la cuestión que se nos antoja central es comprender los motivos que darán una posición privilegiada a la metáfora en el discurso filosófico, deberíamos de mostrar las premisas que la sostienen. Éstas pueden comprenderse desde la reinterpretación de la posición del ser humano en relación con el conocimiento. Lo que se detecta ya en la tesis doctoral, y permite comprender la dimensión que se le otorgará a la metaforología, puede ilustrarse mediante la contraposición entre una comprensión de la “existencia iluminada” y otra de la “existencia arrojada a sí misma” (*BPU*, 91- 92) a la que se referían sus últimas páginas. Las posibilidades cognoscitivas que se colegían de ambas formas de concebir la propia existencia interactúan con las nociones de técnica y naturaleza de su obra primeriza y nos pueden permitir el acceso al complejo temático del que emerge la metaforología. La primera forma de existencia, cercana a la concepción cósmica de los griegos, se desplegaba históricamente en el ideal “metéxico-iluminativo” (*BPU*, 86) del platonismo¹⁶⁰ en sus diversas encarnaciones, mientras que la segunda, es decir, la conciencia de la propia finitud, implicaba la liberación de las potencialidades del ser humano y de su capacidad creativa, algo que, dos décadas después, recibirá el nombre de autoafirmación.

Para una existencia iluminada lo que la naturaleza ofrecía debía bastar, mientras que para una existencia que carecía de apoyos fuera de sí misma y que veía la naturaleza

¹⁶⁰ Blumenberg dirá en *Paradigmas* “que el mundo sea ‘cosmos’ es una de las decisiones constitutivas de nuestra historia espiritual” (*PM*, 65), una decisión que, como veremos, determinará qué se comprende como concepto desde las premisas en que esto se concretaría en el platonismo.

como un medio sino hostil, al menos indiferente, no quedaba otra salida que la de la transformación de la realidad, la de su asimilación en una construcción humana de sentido. Sin embargo, la noción de naturaleza perdería fuerza y significatividad en este proceso en tanto que su distancia del mundo humano era cada vez mayor. En definitiva, será este distanciamiento el que conduzca a Blumenberg impugnar la validez filosófica de la dicotomía clásica: “Para la comprensión del fenómeno moderno de tecnificación no basta con la usual antítesis de naturaleza y técnica” (*LmT*, 33). La legitimación de la técnica que se operaba en “Mundo de la vida y tecnificación” no permitía dar un paso atrás aun cuando tuviese como consecuencia el progresivo desarraigo del mundo humano. La instancia contrapuesta, la naturaleza, cuyo retorno parecían proponer las más diversas formas de crítica cultural, habría perdido la significatividad que en otro tiempo se le atribuyese. Sin embargo, la renuncia a la plenitud de la intuición que prometía la existencia iluminada conllevaba la imposibilidad de conceptualizar la totalidad de la experiencia. Este punto es en el que se hace necesaria la aparición de nuevos medios lingüísticos que permitan articular con sentido los conceptos de realidad.

Es cierto, pues, que en el artículo sobre la tecnificación “se formula la situación de los problemas filosóficos a los cuales la metaforología ofrece una respuesta metódica” (HAVERKAMP 2009a, 38-39). Sin embargo, la metaforología no produce una técnica para habérselas con la contingencia de la posición del ser humano en el mundo, sino un método para el análisis de los modos en que éste lo ha hecho. La metaforología nunca pierde, pues, su dimensión historiográfica y descriptiva. Proponer una técnica así supondría un salto ilegítimo hacia la deducción que Blumenberg condena. Al fin y al cabo, como veremos, la conciencia de la contingencia no será para él más que la conciencia de lo metafórico de la misma existencia y de sus respectivas construcciones de verdad. La metaforología no es una propuesta para solventar el déficit de respuestas

patente en nuestros tiempos, sino la demostración de la forma en que se había procedido a la hora de dar cuenta de una realidad que jamás se conforma del todo a las construcciones teóricas que pretenden aprehenderla. La conciencia de la contingencia implica, pues, el conocimiento de que estas construcciones nunca han recogido la completud de la experiencia, sino que la han metaforizado, aun cuando sus artífices no fueran conscientes de ello. Por eso los *Paradigmas* concluyen sentenciando que “a menudo, la metafísica se nos mostró como metafórica tomada al pie de la letra; la desaparición de la metafísica llama de nuevo a la metafórica a ocupar su lugar” (*PM*, 257); la metafísica era posible para una existencia que creía que la realidad se le abría naturalmente y, por ello, dotaba de contenido a sus conceptos, de no ser así, sus conceptos abstractos tan sólo podían alcanzar su concreción mediante intuiciones prestadas, mediante traslaciones metafóricas.

El ejemplo paradigmático de la comprensión iluminada que nos permitiría ilustrar la hipérbole mística del ideal conceptual mencionada en la cita inicial es el platonismo tomado en un sentido amplio. Sus recuperaciones neoplatónica, patrística o racionalista parten de un modelo de existencia para el que la comprensión queda garantizada por una estructura trascendente con sentido y contenido. Así, los conceptos obtendrían su materialidad de la *metexis* entendida como iluminación. No es trivial en este sentido que el campo semántico al que se dirijan los primeros análisis de la metáfora en Blumenberg sea el de las metáforas de la luz en su papel cognoscitivo. La diferencia fundamental entre ambas clases de comprensión de la existencia estribará en la susodicha consecuencia mística que la iluminada conllevará.¹⁶¹ Lo que, finalmente

¹⁶¹ No queda del todo claro el sentido de las diferentes apelaciones de Hans Blumenberg a lo místico en el terreno de la metaforología y su relación con el ideal conceptual. Sabemos que, para Blumenberg, lo místico, como experiencia iluminada, no surgiría en Platón. El hanseático afirma que, a pesar de ser el acuñador de esta metafórica, “no hay mística de la luz alguna en Platón, la luz no es una dimensión especial de la experiencia” (*LaM*, 147). Lo que quiere decir con esto es que la experiencia iluminada en una realidad cósmica no provendría de instancia trascendente alguna, sino que entraría dentro de las

cohesiona toda la estructura del mundo no es otra cosa que la unidad primordial que sólo puede ser aprehendida mediante la eliminación de los condicionantes fácticos que ocultarían la verdad. Por el contrario, la conciencia de la contingencia no hace más que desvelar el carácter hipotético de los conceptos con los que aprehendemos la realidad y su necesidad de darles materialidad mediante procedimientos traslaticios.

Pese a ello, la tecnificación, como rasgo determinante de la autoafirmación moderna, no implica la necesidad de una técnica de construcción de sentido que tome el lugar de la metafísica cancelada. La metafórica no será, como decíamos, un procedimiento reglado, sino que continuará operando como respuesta a la necesidad surgida de, por decirlo kantianamente, una disposición natural hacia la metafísica. Podemos mencionar al respecto la contraposición entre imágenes y modelos del mundo que Blumenberg realizase en Giessen y que recogía la diferencia entre las comprensiones metafísicas y técnicas de la realidad.¹⁶² A lo que el ideal técnico renunciaba era a la posibilidad de dar con una concepción cerrada del ser, su fin era obtener métodos de trabajo que permitiesen reducir las dificultades del existir. Así, se construía un modelo de la realidad en el que cada elemento del conocimiento obtenía una posición según su función aun cuando el modelo en sí no fuese válido por otra

concesiones de un universo que se preocupa por el existente. A mi entender, la actitud mística surgirá de la disgregación del orden cósmico y la necesidad de apelar a una instancia extramundana como garante. Blumenberg interpretará este proceso de descomposición a través del advenimiento histórico de la gnosis producida por la agudización de la toma de conciencia de la existencia del mal en el mundo (Véase GONZÁLEZ CANTÓN, 2004, 31- 47), requiriendo instancias garantes que, ahora sí, exigirán nuevas dimensiones de la experiencia. Este ideal místico tendría como correlato existencial, pues, una actitud gnóstica, es decir negativa, hacia la experiencia cotidiana cuya destrucción, por tanto, sería el requisito previo a la aparición de lo verdadero. Un modelo que, como es notable, no responde únicamente al ideal de la mística religiosa, sino también a formas muy variadas de concebir la realidad. Entre ellas, en referencia al concepto, destacaría el platonismo como anhelo de alcanzar lo verdadero de forma racional. En este sentido, en sus formas derivadas como el neoplatonismo, el agustinismo o el racionalismo, a las que Blumenberg presta atención, se partirá del cuestionamiento de la experiencia externa y se deberá recurrir a alguna forma de garantía trascendente que, en última instancia, deberá ser comprendida conceptualmente. Ésta es la línea en la que empleo descriptivamente esta categoría en el capítulo.

¹⁶² “Por modelos del mundo entiendo lo dependiente del correspondiente estado de las ciencias naturales y sus afirmaciones relativas a la representación total de la realidad empírica. Con imágenes del mundo señalo aquellas concepciones de la realidad en y a través de las cuales el ser humano se entiende a sí mismo, orienta sus valoraciones y los objetivos de su acción, comprende sus posibilidades y necesidades, y se proyecta sí mismo en sus necesidades esenciales.” (WW, 69).

instancia que su propia coherencia interna y su efectividad. No obstante, la necesidad de imágenes del mundo persistía pese al escepticismo imperante sobre ellas, esto se deberá, ya para el primer Blumenberg, a una necesidad estructural de la conciencia de operar con sentido. En última instancia, la validez de la metáfora será, sobre todo, pragmática, servirá como forma de orientación de la praxis articulándola en trasposiciones intuitivas que dotarán de contenido y harán efectivas a las imágenes del mundo. Como se señala en *Paradigmas*:

Su verdad es, en un sentido muy amplio del término, pragmática. Su contenido determina, como referencia orientativa, una conducta; dan estructura a un mundo; representan el siempre interminable, siempre inabarcable todo de la realidad. (...) En su pretensión, tan imprecisa como hipertrófica, una pregunta como “¿Qué es el mundo?” no constituye desde luego el arranque de un discurso teórico; pero lo que sí se manifiesta aquí es una necesidad implicatoria de saber, necesidad que en el “cómo” de un comportamiento se sabe remitida al “qué” de un todo omniabarcante y sustentador, y que trata de orientar su forma de instalarse. (*PM*, 63-64)¹⁶³

La metafórica será un elemento pragmático legítimo de una retórica útil para “arreglárselas racionalmente con la provisionalidad de la razón” (*AAR*, 137) desde el momento en que se es consciente de la propia metaforicidad de las comprensiones de la realidad. No hay, no obstante, una técnica de creación que pueda proponerse desde un planteamiento filosófico, sino que debe sustentarse en otros elementos de la cultura. Como hemos dicho, la filosofía no puede, en tanto saber que pretende buscar la explicitación de sus propios prejuicios históricos, aceptar en su interior las metáforas acriticamente o buscar formas de proponerlas, su límite debe ser el de describir su empleo. Así, Blumenberg repara en otras instancias de construcción de sentido desde sus primeras obras, entre ellas será fundamental la cuestión de la poética. Pero en ello se ve de nuevo que la intención de fondo de Blumenberg es aprehender las necesidades que sustentan la variación en la valoración de la capacidad creadora del ser humano.

¹⁶³ La metáfora absoluta es, así, el elemento lingüístico que permite introducir en el discurso las necesidades derivadas del concepto de realidad como “construcción implicatoria” desde su sustrato mundovital. De esta forma podemos comprender los motivos por los que Blumenberg caracterizará metafóricamente sus conceptos de realidad.

Poética frente a estética, (HAVERKAMP 2001, 441-442), puede ser el lema que conduce los análisis literarios del primer Blumenberg y que se reflejan en el artículo sobre la mimesis. La atención al ser humano creador, en una línea similar a la marcada por Rothacker,¹⁶⁴ rige la comprensión de la construcción del discurso poético, que no se vuelca hacia el análisis de la pasividad de la experiencia estética y de la historia de los efectos. Pero, en todo ello, la función de la filosofía no sería sino la aprehensión de los mecanismos que hacen posible y legitiman esta forma de creación.

Así, si la metaforología entronca con los análisis de la técnica es, a mi entender, por tres motivos fundamentales. En primer lugar, porque la legitimación de las necesidades que hacen surgir la técnica mediante la conciencia de la contingencia implica una revalorización del ser humano como creador.¹⁶⁵ En segundo lugar, porque dicha contingencia desvela las limitaciones de las capacidades cognoscitivas del ser humano y su necesidad de elementos retóricos que permitan complementar su provisionalidad. Y, por último, porque en el decurso del estudio de la técnica se muestra que la metafísica siempre habría actuado, aun inconscientemente, a través de metáforas que integraban su conocimiento en totalidades coherentes. Esta persistencia de la metáfora es la que permite convertir la metaforología en un método de análisis histórico,

¹⁶⁴ En especial en el apartado „Das Wesen des Schöpferischen“ de *Mensch und Geschichte. Studien zur Anthropologie und Wissenschaftsgeschichte*. (pp. 166- 193). Me parece notable la influencia que estos artículos ejercieron en el pensamiento del filósofo de Lübeck, sobre todo el texto “Vier Dichterwörter zum Wesen des Menschen”, que analiza pasajes, como la caverna platónica o la comprensión goethiana de la capacidad creativa del ser humano, que tendrán continuidad en la obra de Blumenberg. Por otra parte, la metaforología no será nunca una disciplina estética. Como se afirmará en *Theorie der Unbegrifflichkeit*: “La metaforología no es una disciplina estética, estudia la relación entre concepto y metáfora como genética y funcional”, una perspectiva cuyo alcance es mayor que el de la mera estética ya que también debe “describir y aclarar cómo se introduce la metáfora en el contexto estético en general, o mejor aún: como lo estético en su totalidad procede del sustrato metafórico y mítico” (*TdU*, 28), afirmación que evidencia el valor central que se le acabará por dar a los mecanismos de generación de significatividad y, entre ellos, a la poética. La diferencia con una metaforología estética se evidencia, a su vez, en su praxis que buscará la objetividad como exigencia del estudio historiográfico: “La metaforología no tiene ningún aspecto estético ya que no adopta la polisemia, sino que acepta la tendencia a la univocidad del lenguaje científico” (*BaM*, 191).

¹⁶⁵ Como se dice en *Paradigmas*, en el caso de perderse la posibilidad de alcanzar el conocimiento claro y distinto, al ser humano le queda “no la ‘claridad’ de lo dado, sino de eso que él mismo ha producido: el mundo de sus imágenes y constructos, de sus conjeturas y proyecciones, de su ‘fantasía’ en ese nuevo sentido productivo desconocido para la Antigüedad” (*PM*, 42-43).

pero su intención profunda es desvelar los elementos de construcción de sentido que estarían operando permanentemente tras los conceptos de realidad. La búsqueda principal a la que se dedica la metaforología es, por tanto, la misma que subyace a la fenomenología de la historia de la que es reflejo: el estudio de las condiciones de posibilidad de la historia y de su metacínética. Que de ésta se puedan colegir propuestas, como la autoconsciente provisionalidad de la retórica que aconsejaría la dilación en tanto que contrapartida de la aceleración técnica,¹⁶⁶ no implica necesariamente que estas propuestas adquieran el carácter de conclusiones apodícticas o cristalicen en procedimientos vinculantes, no serían más que *desiderátums* que cuadrarían con la racionalización de las prestaciones posibles del ser humano, una racionalización aconsejable pero no necesariamente viable. En última instancia los peligros de la aceleración técnica estarán implícitos en pulsiones irracionales pero irreductibles, algo de lo que nos ocuparemos más adelante.¹⁶⁷

3. De lo preconceptual a lo inconceptual. El decurso de la metaforología como método historiográfico.

Schmitz: Si la pregunta puede formularse conceptualmente entonces debe ser respondida de ese modo.

Blumenberg: La metáfora no quiere dar ella la respuesta sino una imagen. Cuando no se emplea la metáfora de la luz se puede emplear otra: El discurso sobre “la participación del hombre en la verdad” es una metáfora cuantitativa.

Schmitz: Eso se puede decir conceptualmente con Bolzano: El conjunto de todas las oraciones incluye un subconjunto de frases decisivas que pueden ser demostradas.

Blumenberg: La metáfora no es siempre necesariamente visual, también puede ser aritmética.

Oeing- Hahnhoff: Entonces todo es metáfora.

¹⁶⁶ Algo que señala R. Campe y se hace evidente en *Aproximación antropológica*. (Véase CAMPE 2009, 291 y ss.) Partiendo de ella, Stoellger introducirá su interpretación de la metaforología como disciplina de recuperación de los lugares en los que la memoria aún puede operar como contraposición a la “pulsión cultural de muerte”, es decir, contra la pérdida de la historicidad humana mediante la consagración definitiva de un modelo del mundo incuestionado. (Véase STOELLGER 2009, 229- 231). Acerca de la memoria en Blumenberg también se puede ver GONZÁLEZ CANTÓN 2011.

¹⁶⁷ Al respecto puede verse MONOD 2009, 113- 140.

Blumenberg: El entorno visible no es una metáfora, el “ser humano” no es una metáfora, “el croar de las ranas” no es una metáfora.
(Diálogo entre HANS BLUMENBERG, HERMANN SCHMITZ y LUDGER OEING-HAHNHOFF en la primera sesión de la Comisión senatorial para la historia conceptual de la DFG, 30-5 al 2-6 de 1958)¹⁶⁸

a. Metáfora y concepto. La metaforología y su relación con la historia conceptual. (§20)

La metaforología blumenberguiana no debe ser entendida en su origen sino es a través de su relación con la historia conceptual con la que estará siempre en deuda en tanto su noción de metáfora se entiende siempre por contraste con la de concepto.¹⁶⁹ Con esto queremos decir, de paso, que la metaforología no supone una respuesta o, menos aún, un “caballo de Troya” enviado al interior de la praxis histórico- conceptual con el fin de hacerla explotar, como algunos intérpretes han parecido sugerir.¹⁷⁰ Es, a nuestro entender, un error comprenderla como una contrapropuesta a la nueva historia conceptual de la posguerra acaudillada por Gadamer, Rothacker y Ritter,¹⁷¹ trinidad que

¹⁶⁸ Citado en KRANZ 2012, 191

¹⁶⁹ Como señalará Stoellger: “Blumenberg pende de la oposición entre metáfora y concepto y permanece anclado a ella” (STOELLGER, 2009, 214). La transformación en teoría de la inconceptuabilidad, por su parte, no escapa de la comparativa como es obvio.

¹⁷⁰ Al respecto véase ONCINA 2015, 19. Estoy de acuerdo en oponerme a la tesis de Haverkamp, quien señala que la metaforología se concibió “en los años 50 en contra de la historia conceptual, y esto significa a contrapelo de la historia conceptual pensada por Joachim Ritter con ayuda de Erich Rothacker y Hans-Georg Gadamer en el monumento de compensación de la posguerra del *Diccionario histórico* (...) Como al menos quiero insinuar, la metaforología habría no sólo minado esta empresa..., sino que la habría liquidado en su conjunto en la forma en que estaba planeada” (HAVERKAMP 2009b, 239). Aunque, en última instancia, la metaforología acabe por convertir la metáfora en el elemento central y el concepto en el subsidiario, esto no se lleva a cabo desde una oposición de base a la historia conceptual sino como consecuencia del propio despliegue de la metaforología, aun cuando puedan hallarse ya en *Paradigmas* muchas de las direcciones que consolidarían su transformación en una parte de una teoría de la inconceptuabilidad de más largo alcance. (Véase HERNÁNDEZ 2009, 311-326). A esto añadiríamos que Blumenberg se cree más cercano a Rothacker que Ritter, más próximo a la hermenéutica de Gadamer, y cuyo *Historisches Wörterbuch der Philosophie* no supone el culmen de una empresa planeada por éste con la complicidad de Gadamer y Rothacker sino el despliegue de su visión propia que, tal vez, no hubiese agradado a Rothacker.

¹⁷¹ Sin duda, fue Rothacker quien más interés puso en recuperar la historia conceptual ya que, desde los años veinte, había tratado de llevar a cabo un nuevo diccionario filosófico de corte menos positivista que el tradicional *Wörterbuch der philosophischen Begriffe und Ausdrücke* que Rudolf Eisler publicase por primera vez en 1899. Resulta irónico que el diccionario que acabase llevando a cabo Ritter, y que trataría de enmarcar en el entorno de la academia de Maguncia, se reclamara como una “nueva versión del Eisler” (Véase J. RITTER, “Zur Neufassung des ‘Eisler’. Leitgedanken und Grundsätze eines Historischen Wörterbuch der Philosophie”, 704-708). Sobre las tribulaciones de Rothacker con la confección de un diccionario filosófico y su crítica a Eisler puede verse KRANZ 2013a, 141-152, en el mismo artículo se encuentran varios materiales anexos de interés a este respecto (KRANZ 2013a, 166-194).

lideraría la pujante disciplina, el primero presidiendo la Comisión senatorial que a finales de los años cincuenta crease la DFG, el segundo con la fundación de la *Academia de ciencias y literatura de Maguncia* que acogería en su seno el *Archiv für Begriffsgeschichte* y el último como editor del *Historisches Wörterbuch der Philosophie* que en los años setenta trataría de concretar filosóficamente las aportaciones de la historia conceptual alemana. En primer lugar, creemos que sus planteamientos de base y sus intenciones distaban mucho de ser coincidentes. Mientras que Gadamer generó pocas aportaciones a la nueva disciplina, convirtiendo las sesiones de la comisión en su festival privado,¹⁷² Ritter y Rothacker fueron más activos y rigurosos. En torno a ellos se concentrarían el grupo de jóvenes intelectuales que, desencantados por el decurso de las sesiones de la DFG, acabarían por confluir en el grupo *Poetik und Hermeneutik* en el que participarían nombres centrales de la nueva generación de historiadores de los conceptos como Marquard o Koselleck.¹⁷³

En esa constelación en la que se forjará la primera metaforología, Blumenberg no se opondrá a la historia conceptual sino que representará en ella una posición que se quería más cercana a Rothacker que la de Ritter.¹⁷⁴ Esto se hará patente con la exclusión explícita de las metáforas del diccionario ritteriano en los años setenta, una exclusión

¹⁷² “Gadamer-Festspiele” KRANZ 2012, 163. La principal aportación gadameriana a la teoría de una historia conceptual será su artículo de 1970 “La historia del concepto como filosofía” (véase H.G. GADAMER, *Verdad y Método II*, 81-93).

¹⁷³ Margarita Kranz explica el surgimiento del grupo *Poetik und Hermeneutik* como una disidencia generacional de los “jóvenes turcos” de la comisión debida a la falta de precisión de sus premisas, la profusión temática y la falta de cohesión (véase KRANZ 2012, 173-175). También puede consultarse el número monográfico de la revista *Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur* 35/1 (2010).

¹⁷⁴ La relación de Blumenberg con la historia conceptual se puede entender desde la disputa surgida de la diferente impronta que Rothacker dejaría en ambos autores, como señala el profesor Maximiliano Hernández (véase HERNÁNDEZ 2011, 285), de forma que su oposición se puede entender en torno a dos comprensiones de la historia conceptual opuestas sea “desde la ‘hermenéutica’ como renovada *philosophia perennis* o bien desde el ‘historicismo’” (HERNÁNDEZ 2011, 284). Cabe señalar que, como dice Kranz respecto a la tarea que Blumenberg desempeñase al heredar de Rothacker la presidencia de la Academia de Mainz, “la aportación de Blumenberg a la historia conceptual en la Academia se funda en su lealtad a Erich Rothacker”, una lealtad que quizá estuvo detrás de su negativa a auspiciar el diccionario de Ritter que, sin embargo, acabaría admitiendo la Academia tras la dimisión del hanseático. De este modo, “la herencia histórico conceptual de Rothacker (...) se convertiría en la herencia de Ritter” (KRANZ 2013a, 165)

que Blumenberg no cuestionará aunque aprovechará las alusiones del editor en el prólogo para criticar la naturaleza de un proyecto demasiado afín, según el hanseático, a una comprensión del concepto anquilosada y deudora del viejo diccionario filosófico de Eisler.¹⁷⁵ Una comprensión que lo tendría por una unidad semántica unívoca en torno a la que se articularían los problemas eternos de la filosofía.

Precisamente contra una comprensión así se dirigía la metaforología blumenberguiana desde su primera línea. Su apelación a la metáfora no pretendía otra cosa que dinamizar la comprensión del concepto para aprehender su variabilidad histórica. Sin embargo, con esto no se buscaba impugnar los métodos de la *Begriffsgeschichte*, sino precisar la idea del objeto con el que se operaba. Si aún hoy, una teoría de los conceptos que apunte la historia conceptual continúa siendo un “*desiderátum*” (VILLACAÑAS/ ONCINA 2002, 9), más aún lo era en aquel entonces. *Tesis para una metaforología*, el primer rudimento de los *Paradigmas* presentado en la DFG en 1958, fue, probablemente, el único documento que se expuso en sus sesiones que incitaba a la discusión sobre el objeto de estudio. Planteaba, sin embargo, sus limitaciones más que otra cosa; pero también señalaba que, sin ellas, no existiría lugar alguno para la historia conceptual.¹⁷⁶

¹⁷⁵ Pese a que Ritter afirmaba en el prólogo la necesidad de rehacer el diccionario abandonando su ideal dependiente de la concepción del lenguaje cartesiana (Véase *HWPPh*, VII), y aun cuando Blumenberg reconoce la imposibilidad de incluir las metáforas en el mismo ya que “el estado actual de la investigación condenaría cualquier intento en esta dirección a ser, como indica Ritter, una improvisación insuficiente” (*BaM*, 162), el filósofo de Lübeck impugnará la obra porque caería en la inclinación, propia de ciertas comprensiones de la historia conceptual, de concebir los conceptos como si “hubiesen alcanzado su determinación clara y unívoca”. Su problema sería, pues, que, a fin de cuentas, Ritter y su círculo “apenas logran deshacerse de su inconfesada querencia por el ideal cartesiano y sus consecuencias” (*BaM*, 163). Contra esta clase de comprensiones se dirigirá Blumenberg cuando critique los enfoques de la historia de la filosofía que la entienden como historia de problemas.

¹⁷⁶ Para Margarita Kranz las *Tesis para una metaforología* serían “la única aportación programática producida hasta el cierre de la comisión que apuntaba hacia un nivel general y fundamental para el trabajo en la historia conceptual”, una aportación que, salvo en el caso de Rothacker, produjo estupefacción, lo que se explica si tenemos en cuenta que “ninguno de los que oyeron esta exposición se había formado una concepción precisa de la historia conceptual ya que, fuera del campo de acción de Erich Rothacker, apenas la había” (KRANZ 2012, 166- 167). Pese a todo, el diálogo posterior ya trataría de muchos de los aspectos que discutiría la metaforología en los años posteriores, especialmente de su comprensión de la

La persistencia de la metáfora en el discurso filosófico, punto de partida de los *Paradigmas*, respondía a la incapacidad del concepto de dar cuenta del conjunto de la realidad. Sin embargo, de no haber existido límites para su capacidad de absorción, el concepto no sólo habría suprimido la metáfora de la filosofía, sino que habría dado con un lenguaje definitivo con el cual “la filosofía tendría al tiempo que perder todo interés justificable por estudiar la *historia* de sus conceptos” (*PM*, 42). Éste era, para Blumenberg, el ideal cartesiano de racionalización total que caracterizase la modernidad y que había fracasado con ella. En la medida en que los conceptos no sufriesen variaciones de contenido en su decurso histórico sólo podían conllevar un progresivo acercamiento al conjunto de realidades a las que se referían, un acercamiento que sólo podía deberse a una correspondencia indemostrable entre el orden lógico y el orden ontológico.

Pero el fracaso del cierre conceptual no se debía únicamente a la mera persistencia de las metáforas que, en muchos casos, podrían no representar sino estadios previos a la definitiva conceptualización. La metáfora debería jugar en ello un papel más determinante. Deben existir metáforas “que no se pueden conducir a lo propio, a la logicidad” (*PM*, 44). Estas serán las llamadas “metáforas absolutas”¹⁷⁷ en las que se centrará *Paradigmas*. Con ellas no se refiere Blumenberg a metáforas eternas, carentes de historicidad, sino a soluciones para cuestiones filosóficas extremadamente abstractas y generales. Así, en la metaforología no sólo se hablará de las metáforas de la verdad, sino que Blumenberg ilustrará también los usos referentes a nociones como mundo,

metáfora y su función cognoscitiva. (El texto de la ponencia de Blumenberg, así como el debate posterior, se incluyen en KRANZ 2012, 186- 193)

¹⁷⁷ No fue Blumenberg el único en plantear la necesidad de la persistencia de la metáfora en el lenguaje. Como señalará Könersmann en el prólogo a su diccionario metaforológico al hablarse de metáforas absolutas se reeditaba una idea que estaba también detrás de las “metáforas radicales” de Cassirer, las “metáforas generativas” de Max Black o las “metáforas vivas” de Ricoeur (VÉASE R. KONNERSMAN, *Wörterbuch der philosophischen Metaphern*, 12). Acerca de la teoría reciente de la metáfora es interesante consultar la antología de Anselm Haverkamp titulada *Theorie der Metapher*.

existencia, experiencia, vida, etcétera. En este sentido, las metáforas absolutas tendrán un mayor valor histórico al articular en su interior comprensiones complejas de la realidad emanadas de sus fundamentos extrateóricos:

Que se dé a esas metáforas el nombre de absolutas sólo significa que muestran su resistencia a la pretensión terminológica, que no se pueden resolver en conceptualidad, no que una metáfora no pueda ser sustituida o reemplazada por otra, o bien corregida por otra más precisa. De ahí que también las metáforas absolutas tengan *historia*. Tienen historia en un sentido mucho más radical que los conceptos, pues el cambio histórico de una metáfora pone en primer plano la metacínética de los horizontes históricos de sentido y de las formas de mirar en cuyo interior experimentan los conceptos sus modificaciones. (PM, 47)

Como apuntábamos anteriormente, el ideal de un conocimiento plenamente conceptual, que no la existencia de los conceptos, puede comprenderse desde premisas platónicas y racionalistas. No es pues extraño que, pese a que en *Paradigmas* tan sólo se justifique la persistencia de la metáfora mediante ejemplos sin explicar por extenso las necesidades que sustentan su empleo filosófico, Blumenberg recurra al verdugo del racionalismo, Kant, para localizar su lugar en la estructura de la razón pura. En el párrafo 59 de la *Crítica del juicio* se da una descripción del concepto de símbolo que Blumenberg aprovecha para asimilar a su concepto de metáfora.¹⁷⁸ Su valor cognoscitivo estriba en servir de elemento que dota de materialidad a las ideas de la razón pura de las cuales “ninguna intuición sensible puede darse”.¹⁷⁹ El procedimiento simbólico consistirá en “el transporte de la reflexión sobre un objeto de la intuición, a otro concepto totalmente distinto, al cual quizá no pueda jamás corresponder

¹⁷⁸ Blumenberg prefiere “ceder” la noción de símbolo a los lógicos y matemáticos. El filósofo de Königsberg, por su parte, reconoce en el empleo lógico del símbolo una raíz común con el conocimiento intuitivo en tanto que “el (conocimiento) simbólico sólo es un modo del intuitivo” (I. KANT, *Crítica del juicio*, 317). Por su parte, Blumenberg no entra en consideraciones epistemológicas sobre el origen del conocimiento simbólico y diferencia al símbolo de la metáfora en función a lo que se puede pedir de ellos, así “la función del símbolo es servir para su identificación; pero carece de sentido preguntarle por su *contenido*” (PM, 229). Es decir, el símbolo matemático tan sólo sirve para designar un ordenamiento y no para estructurar significativamente la realidad, salvo, como veremos con el ejemplo de la esfera, que se le otorgue un *plus* de sentido que le dé un valor como metáfora. La diferencia entre el “símbolo” lógico y la metáfora sería que ésta exigiría un añadido semántico que la hiciese operativa, sin embargo, lo intuitivo de las realidades de la lógica y la matemática permitirá que sus símbolos puedan ser, como veremos, fuente de metafórica.

¹⁷⁹ I. KANT, *op. cit.*, 317.

directamente una intuición”.¹⁸⁰ En definitiva, la cuestión central que sustentaría la metaforología era la necesidad de completar intuitivamente ideas que, dentro del sistema kantiano de la razón pura, habrían quedado vacías. La metáfora supone, en este sentido, una renuncia al ideal metéxico- iluminativo. En tanto las intuiciones de los conceptos eminentemente abstractos de la metafísica no pueden emanar ya de fuente alguna, deberán ser complementados con, por así llamarlas, “intuiciones prestadas” que permitan hacerlos operativos. El magnífico ejemplo que Blumenberg extrae de Kant, “entre un estado despótico y un molinillo no hay ningún parecido, pero sí lo hay en la regla de reflexionar sobre ambos y sobre su causalidad” (*PM*, 46-47), resume bien la orientación a la que nos referimos. Un concepto con un alto grado de abstracción, el estado, debe autoconcebirse mediante una imagen familiar que oriente su operatividad.

Es, por tanto, a través de Kant que podemos comprender tanto la noción de concepto como la de metáfora que Blumenberg hace valer en su obra temprana. Así, el concepto propiamente dicho “se pondera mediante la definición y la intuición plena” (*LaM*, 139), una caracterización que apenas valdría para los conceptos de las ciencias naturales y que excluye la mayoría de conceptos filosóficos que, en terminología kantiana, corresponderían a Ideas de la razón pura y que serían el objeto principal de la historia conceptual. De ese modo, podemos comprender la función que se le asigna a la metafórica. En muchos casos Blumenberg empleará la expresión imagen para referirse a la función de la metáfora en el discurso filosófico. La metáfora permitiría la articulación imaginativa del horizonte de sentido previa a su despliegue en conceptos particulares, una intuición que Blumenberg agradecerá a Rothacker en su obituario ya que habría sido éste quien le mostrara que “al hegeliano ‘trabajo del concepto’ precede un ‘trabajo de la imagen’ no menos necesario y fatigoso” (*Nruf*, 72), este trabajo de la imagen será

¹⁸⁰ I. KANT, *op. cit.*, 319.

el obrar humano sobre el poso móvil de intuiciones primarias que permitirá hacer operativos conceptos que no se remiten propiamente a una realidad, sino que apuntan a dimensiones globales de la existencia.¹⁸¹ Así pues, si bien ya en la primera metaforología se intuye la preponderancia de la metáfora sobre el concepto,¹⁸² no existe oposición alguna entre ellas sino una relación de complementariedad. En este sentido, la propuesta de la primera metaforología evidencia en su forma de exposición la servidumbre respecto a la historia conceptual que se asignaba a sí misma.¹⁸³ *Paradigmas* tiene por hilo conductor un concepto sumamente abstracto, como el de verdad, en torno al cual se desgranar una serie de usos metafóricos tradicionales del lenguaje filosófico, en este sentido, además de ofrecer posibles modelos de “declinación” de una metaforología articula la metacínética histórica del concepto que le ocupa.¹⁸⁴ Por ello, cualquier oposición entre concepto y metáfora sería en definitiva trivial.

Por otra parte, no debe extrañar que a Blumenberg no le moleste la exclusión de las metáforas del diccionario de Ritter ya que el criterio de selección empleado es perfectamente válido. Si algo se le reprocha es que no haya tenido en cuenta las

¹⁸¹ Si bien no niego la tesis de Petra Gehring, en la línea de Ivor Richard Armstrong, de que una metáfora no es una imagen sino un elemento lingüístico, no creo que, pese a que pueda parecerlo, Blumenberg las identifique plenamente (véase GEHRING 2009, 80- 99). Su empleo de la noción de imagen para ilustrar la función de la metáfora no pasa de ser conscientemente metafórica y descriptiva. Como veremos no es la única que emplea y, desde un principio, la metaforología no se limita en su análisis a las metáforas visuales. Sí creemos, por el contrario, que un factor fundamental de la metáfora absoluta es que le corresponde alguna clase de intuición que se traslada. En este sentido, como decíamos, será la matemática la otra fuente metafórica fundamental a la que recurrirá Blumenberg por su trasfondo intuitivo.

¹⁸² Como señala el profesor Hernández, el giro de la metaforología está ya implícito en los *Paradigmas*, aunque sea desde “una perspectiva externa a ella misma” (HERNÁNDEZ 2009, 314). En tanto el foco de la atención se ponía en un concepto cuyas metáforas se desgranaban, no se podía acceder a dimensiones ulteriores de dicha figura retórica. En *Paradigmas* se atendía al rasgo preconceptual de la metáfora, sin embargo, si se centra la atención en los rendimientos propios de ésta quedaba aún por explorar la red de necesidades e imágenes previas que las hacían emerger del trasfondo mundovital.

¹⁸³ “Esa relación implicatoria (entre metáforas y conceptos) determina la relación de la metaforología con la historia de los conceptos (en sentido estrictamente terminológico) como una relación que se ajusta al tipo de la servidumbre” (*PM*, 47)

¹⁸⁴ Dirk Mende señala que *Paradigmas*, en especial sus primeros capítulos, “muestran la metacínética histórica de las variables respuestas metafóricas a la pregunta acerca de qué sea la verdad” (MENDE 2009b, 101), con ello se señala el lugar al que se dirige la atención de la primera metaforología.

consecuencias que la metaforología tenía para la comprensión del concepto. Es decir, que no haya considerado la forma en que su metodología “conducía a una estructura genética de la construcción de conceptos” (*BaM*, 163), determinando en última instancia no sólo la “subestructura del pensamiento” (*PM*, 47) que los articula, sino también “en la dirección opuesta, reconduciendo el instrumental constructivo a su constitución en el mundo de la vida” (*BaM*, 164), como señalará en el artículo de 1971 apuntando ya hacia la teoría de la inconceptuabilidad.

Siempre se ha considerado *Beobachtungen* como el punto final de la relación entre Blumenberg y la historia conceptual. Sin duda, su crítica del diccionario ritteriano y, tres años más tarde, su dimisión de la Academia de Maguncia, pondrán fin a la presencia de Blumenberg en los contextos académicos de esa disciplina. No se puede decir, pese a todo, que este divorcio se debiese únicamente a la polémica mantenida con Ritter ya que, en realidad, la *Begriffsgeschichte* nunca fue una preocupación central para el hanseático, sino que más bien la empleó como una herramienta para su estudio histórico. Publicó tres trabajos en el *Archiv*, dos de ellos relativos a cuestiones metodológicas de la disciplina: *Paradigmas* y *Beobachtungen an Metaphern*, y otro, quizá el más cercano a la labor histórico conceptual tradicional, surgiría de su estudio de la historia de la curiosidad teórica para *La legitimidad de la Edad Moderna*. Su metaforología no culminó en un diccionario de metáforas¹⁸⁵ ni apenas contribuyó a ninguno de los otros lexicones terminológicos que, en el entorno de la historia conceptual, emergerían¹⁸⁶ a excepción del teológico *Die Religion in Geschichte und*

¹⁸⁵ Pese a ello, el *Wörterbuch der philosophischen Metaphern* editado por Ralph Konnersman reconocería su deuda con la labor blumenberguiana, siguiendo su estela “a modo de homenaje y afirmación”. (Véase R. KONNERSMAN, *Wörterbuch der philosophischen Metaphern*, pp. 11-13).

¹⁸⁶ Pese a ello, el trato que Blumenberg depararía al *Geschichtliche Grundbegriffe* de Koselleck sería muy distinto al que diese al diccionario ritteriano. El profesor Oncina señala como el hanseático sí quiso vincularlo a la Academia de Maguncia y que, incluso, se ofrecería a publicar su Introducción en el *Archiv*. Algo que Koselleck rechazaría. Véase ONCINA 2015, 28.

Gegenwart cuyo contexto de producción no era el mismo.¹⁸⁷ Si en algún momento el hanseático se acercó a la historia conceptual no fue sino por su preocupación por la génesis de los conceptos y su empleo en el lenguaje filosófico moderno. Por ello y por su fidelidad a Rothacker; aunque en el momento en que se generaron movimientos de fondo en torno a su legado Blumenberg acabó por hacerse a un lado.

En cualquier caso, sólo desde premisas internas a la propia metaforología podemos comprender plenamente su distanciamiento de la historia conceptual. Como apuntábamos anteriormente, la metaforología había intuido lo que había más allá de sus límites desde un primer momento. Pero si, en primera instancia, se limitó a la génesis de la conceptuabilidad y sus cambios, haciendo, por tanto, del concepto su epicentro, la función de la metáfora como elemento integrador de los horizontes históricos de sentido la hará, al final, mucho más valiosa filosóficamente que el concepto desde los planteamientos del pensador de Lübeck. Podríamos decir que la transformación se produce entre una interpretación de la metáfora que parte de su carácter preconceptual (*Vorbegreifen*) y que conduce al estudio de los rasgos de fondo de la existencia que componen el instrumental constructor de metáforas, es decir no se estudia ya el concepto en su metacinética metafórica, sino que busca alcanzarse aquello que aún

¹⁸⁷ Entre 1957 y 1961 Blumenberg escribiría o participaría en las entradas “Autonomie und Theonomie”, “Hylemorphismus”, “Inviduation und Individualität”, “Kontingenz”, “Naturalismus”, “Optimismus und Pessimismus”, “Substanz”, “Teleologie” y “Transzendenz und Immanenz”. La relación de Blumenberg con la forma del diccionario conceptual puede verse en la carta que enviase a Karlfried Gründer, coeditor del diccionario ritteriano, el 24 de agosto de 1966 a colación de su “Proceso a la curiosidad teórica” en la que también se muestra el valor que el hanseático conferirá a la disciplina: “Si mis trabajos histórico-conceptuales se publican como artículos de diccionario me da la sensación de que confirman su identificación con la historia de los problemas. (...) Una historia conceptual orientada hacia la historia de las palabras enseguida topa con el apuro de las estremecedoras discontinuidades cuyos vacíos impiden cumplimentar el postulado de que la historia conceptual también debe hacerlos accesibles y comprensibles. Al final del otoño publicaré, incluida en mi libro sobre *La legitimidad de la Edad Moderna*, una amplia historia conceptual de la *curiositas*, nunca he recopilado de forma tan intensiva y durante tanto tiempo materiales para ninguna otra empresa histórico-conceptual y aún creo que sin su orientación a la historia conceptual y sin la proyección de materiales en la estela de la historia conceptual, la ambición que me había planteado permanecería incompleta y sin esperanzas.” (Citado en KRANZ 2013b, 240-241).

queda más allá, lo que propiamente no puede conceptualizarse (*Unbegreifen*).¹⁸⁸ Como señalará en el anexo a *Naufragio con espectador* titulado “Aproximación a una teoría de la inconceptuabilidad”:

La metafórica no se considera ya prioritariamente como esfera rectora de concepciones teóricas aún provisionales, como ámbito preliminar a la formación de conceptos, como recurso en la situación de un lenguaje teórico aún sin consolidar. Al contrario, se considera una modalidad auténtica de comprensión de conexiones que no puede circunscribirse al limitado núcleo de la metáfora absoluta. Incluso ésta se definía ante todo por su no disponibilidad a “ser sustituida por predicados reales” en el mismo plano del lenguaje. Podría decirse que se ha invertido la dirección de la mirada: ésta no puede referirse ya ante todo a la constitución de lo conceptuable sino además a las conexiones hacia atrás con el mundo e la vida, en cuanto sostén motivacional constante de toda teoría. (SZ, 97-98.)

Desde esa perspectiva se alcanza la dimensión genética última, aquella que trataría de las fuentes de la construcción y empleo de metáforas como elementos de comprensión. La teoría de la inconceptuabilidad autonomiza la metáfora que ya “no puede comprenderse sólo por la insuficiencia del concepto” (SZ, 98) sino que responde al “inventario de un *Lebenswelt* en el que tienen ‘significaciones’ no sólo las palabras y los signos sino las cosas mismas” (SZ, 100), es decir, una instancia en que los objetos no sólo operan como referente del lenguaje, sino que, además, aparecen en una integración con significados interrelacionados. La metáfora no da ya sólo la imagen al concepto carente de intuición, sino que dibuja un contorno de significación para aquello que

¹⁸⁸ Como señala el profesor Hernández: “En este juego ambivalente entre lo pre-conceptual y lo que escapa a la formulación en concepto, entre ‘*Vorbegreifen*’ y ‘*Unbegreifen*’ se resume toda la perplejidad que despierta la metaforología en su relación con la *Begriffsgeschichte*” (HERNÁNDEZ 2009, 313), conceptos ambos que ya se empleaban en *Licht als Metapher der Wahrheit*. En gran medida la dificultad de aprehender qué quiere decir Blumenberg con inconceptuabilidad es la mayor con la que se topa el intérprete de la metaforología. El autor recurre para ilustrarla a expresiones acerca de lo inefable de Valéry, “*C’est qui n’est pas inefable n’a aucune importance*”, o de Wittgenstein “Existe en efecto lo inefable. Se muestra a sí mismo, es lo místico” (SZ, 105), estas fórmulas, sin embargo, no delimitan del todo un terreno que, por ser previo a las determinaciones, resulta necesariamente opaco. Es ilustrativo a este respecto, y nos puede ayudar a comprender qué quiere decirse con la expresión de inconceptuable, la afirmación de Felix Heidenreich que lo compara con la *via negationis*, cara a Blumenberg, recordando que “dentro de su negación pura y simple, el término de inconceptuabilidad parece añadirse a toda una serie de predecesores: lo inconsciente, lo indecible, lo des-velado (*a-letheia*).” (HEIDENREICH 2010, 84-85)

queda más allá¹⁸⁹ y, lo que es fundamental, permite comprender el retorno de esas construcciones al mundo de la vida. Es decir, hace posible calibrar la clase de reacción emocional que causa la realización o decepción de las expectativas que se hallaban implícitas en ella. Como se señala en *Naufragio con espectador* respecto al *topos* del “Libro de la naturaleza”, al que Blumenberg acabaría por dedicar *La legibilidad del mundo*: “Precisamente el ‘libro de la naturaleza’ no es sólo un objeto de documentaciones de la tópica. Es también una orientación para la demanda de retorno del estatus fáctico de la actitud teórica frente a las donaciones de sentido del mundo que están en su base” (SZ, 102). Lo que en última instancia permite calibrar la metáfora son las necesidades profundas que originan un horizonte de significatividad concreto así como los motivos de su fracaso por la decepción de las expectativas puestas en él, es decir, las condiciones concretas de la metacinética de la historia.

Blumenberg se cerciora, pues, de que “el devenir histórico del ser humano puede describirse mediante la historia de sus metáforas antes que a través de la de sus definiciones lógicas” (HERNÁNDEZ 2009, 312) en tanto sólo la metáfora permite integrar lingüísticamente las comprensiones del ser que, ya desde la tesis, eran el objeto de su filosofía. Pero, pese a que en su planteamiento Blumenberg acaba por alejarse de la historia de los conceptos porque no ve en ella la posibilidad de desplegar su reconstrucción histórica, esto no implica en sí intenciones destructivas respecto a la misma. Su posición en este asunto es siempre instrumental y accidental, si acaso, cabría preguntarse cómo las cuestiones abiertas por su metaforología habrían redundado en la obra de otros historiadores conceptuales. Blumenberg no fue un historiador conceptual

¹⁸⁹ Como señala Blumenberg: „La inconceptuabilidad quiere más que la “forma” (*Form*) de procesos o estados, quiere su “figura” (*Gestalt*)” (SZ, 112). Matizando la metáfora de la imagen (*Bild*) que había empleado anteriormente.

pero sus planteamientos han posibilitado nuevas comprensiones de una praxis aún vigente que afirman estar en deuda con él.¹⁹⁰

b. La praxis de la metaforología blumenberguiana. (§21)

Pero, en tanto que la metaforología es sobre todo una praxis de investigación histórica, cabría aclarar en este punto en qué consiste. Es, además, en su aplicación donde se hace más obvio el sentido del cambio de mirada operado en los años setenta y su vinculación con la dirección de la fenomenología de la historia que hemos esbozado anteriormente. Como apuntábamos, la autonomización de la metáfora y su preeminencia como elemento de cohesión de los horizontes de sentido acaban por hacer innecesario el concepto en el análisis historiográfico. Las primeras obras metaforológicas, incluso en el artículo sobre Simmel titulado *Geld oder Leben*, aunque allí se haga con otras miras,¹⁹¹ emparejan la metáfora con un concepto filosófico. Sin embargo, y a pesar de que otras figuras investigadas a posteriori puedan entenderse como metáforas de la existencia o de la totalidad de la experiencia teórica del mundo, el posterior estudio de

¹⁹⁰ Si bien no poca distancia les separa, la historia conceptual de Koselleck está mucho más cerca de la posición de Blumenberg que del cartesianismo conceptual del *HWP* ritteriano. Puede afirmarse que su interés principal estribaría, precisamente, en el carácter dinámico de los conceptos. Los completos análisis de la temporalización de los conceptos durante la *Sattelzeit* denotan ya que la operatividad de los mismos dista de ser comprendida como la cristalización de cuestiones eternas que acusaría el diccionario de los ritterianos. Koselleck, sin duda, comprendió bien el sentido de la primera metaforología enfocada hacia el concepto al afirmar en el epílogo a los *GG*: “Igualmente cabe objetar que lo metafórico de nuestros conceptos, como ha indicado Hans Blumenberg, no ha sido estudiado sistemáticamente. Todos estos postulados aguardan una ulterior elaboración que habría sobrepasado nuestro lexicón de haberse abordado de inmediato” (*GG*, vol. 7, 1992, p. VIII), lo que un diccionario conceptual debería, en este caso, haber hecho no era incluir las metáforas sino considerar la dimensión metafórica que articula los conceptos. Como señalará Philipp Stoellger, de haberse seguido a Blumenberg “la historia del concepto se debería haber escrito de otra forma” (STOELLGER 2009, 214). La exclusión de las metáforas del diccionario, sin embargo, no fue óbice para que el renovador de la *Historik* tuviese un fino olfato para lo metafórico en su trabajo. Sobre Koselleck y Blumenberg puede consultarse ONCINA 2015 y SCHMIEDER 2015.

¹⁹¹ Este artículo aparecido en 1976 se centra en la *Filosofía del dinero* de Simmel interpretándola desde la clave de que su autor “habla de la vida cuando ya ha encontrado la metáfora del dinero”, es decir, interpretando que su transformación tardía al vitalismo no es más que la consecuencia de su descripción de la función social del dinero en tanto que elemento que determina fluidamente los valores. Para Blumenberg esto se debe a que “el tema del dinero no es el punto de atención definitivo de la obra en la que, más bien, se despliega un paradigma” (*GL*, 179). Haverkamp hace valer este factor para mostrar en este texto un paso hacia la inconceptuabilidad en tanto que la prefiguración del modo de pensamiento posibilitaría la posterior reocupación del espacio de la metáfora. Pese a ello, y a que es una lectura excepcional de la obra magna de Simmel, el artículo no va más allá de mostrar este caso concreto, impidiendo por lo tanto comprender bien la efectividad del retorno metafórico al mundo de la vida ni los motivos profundos de su adopción. (Véase HAVERKAMP 2001, 453)

la disciplina se centrará, a partir de entonces, en la figura retórica y no en la historicidad del concepto aparejado. Si, al final, es la metáfora lo fundamental para aprehender la especificidad de las comprensiones del mundo y de uno mismo, el trabajo metaforológico enfocado hacia el concepto se hace innecesario.¹⁹² Blumenberg certifica que, desde su perspectiva, el deseo de Rothacker de una historia conceptual que se convierta en historia espiritual es, en última instancia, inviable. El rasgo definitorio del concepto es su capacidad operativa aún en ausencia de su objeto,¹⁹³ un carácter que lo limita a ser funcionalmente válido en un modelo del mundo tecnificado pero que restringe su posibilidad de articular y, por ello, hacer comprensibles las imágenes del mundo. De ese modo, debemos entender la autonomización de la metáfora en tanto que objeto de estudio como síntoma del giro hacia una teoría de la inconceptuabilidad.

Este rasgo será paralelo a su progresivo abandono de la tipología histórica que había practicado y defendido hasta mediados de los setenta. A partir, como tarde, de *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, Blumenberg comienza a centrar su narrativa de forma predominante en las mencionadas “figuras de la significatividad”, ya sean metáforas como el libro del mundo o el naufragio, anécdotas como la hilaridad de la criada tracia de Tales al caer éste a un pozo, mitos como el de Prometeo o figuras clásicas de la filosofía como la analogía platónica de la caverna; ejemplos que podemos considerar como “casos especiales de inconceptuabilidad” (SZ, 97). Este procedimiento trasluce el cambio de la perspectiva genética del cambio histórico concreto a la constitución mundovital de la historicidad en general que es el rasgo central, a mi

¹⁹² Esto provocará que, en palabras de Margarita Kranz, la historia conceptual “apenas tenga ya un papel” en el pensamiento de Hans Blumenberg a partir de los setenta. (Véase KRANZ 2013b, 252-253).

¹⁹³ Blumenberg señalará que “el concepto tiene que ver con la ausencia de su objeto. O también: con la falta de una representación de su objeto” (*TdU*, 9), identificándolo con un rasgo de la *actio per distans*, categoría central para definir el modo de actuar del ser humano en su antropología fenomenológica.

entender, de lo que se ha dado en llamar giro antropológico de Blumenberg que se ve reflejado en las obras historiográficas.

Sin embargo, la primera metaforología no era llanamente tipológica, sino que se presentaba en forma de paradigmas, una diferencia que no es baladí para el caso. Blumenberg recoge de Georg Christoph Lichtenberg esta noción como un préstamo de la lingüística de las declinaciones, el “paradigma copernicano” que detectase el astrónomo de la universidad de Gotinga suponía “el paradigma conforme al cual se deberían declinar todos los otros descubrimientos” (*BaM*, 197) posteriores. Aquella cita, recordada años después de la obra inicial de la metaforología y en contra del empleo que hiciese Kuhn del término,¹⁹⁴ nos muestra, en cualquier caso, una comprensión de la noción que ya se hacía valer en *Paradigmas*.¹⁹⁵ En el texto de 1960 se muestra la declinación de “un grupo de metáforas de verdad en paradigmas en los que se atribuye a la verdad un determinado modo de ‘comportamiento’” ancladas en las subestructuras del pensamiento y que dan “tono, colorido y estructura” (*PM*, 51) al concepto que se les apareja.

En primer lugar, los *Paradigmas* investigan, pues, una serie de usos metafóricos relativos a la verdad en su despliegue temporal longitudinal, *tropos* como la metafórica de la “poderosa verdad”, de la “verdad desnuda”, la del “universo inacabado” o, como no, la de la luz. No se limita, sin embargo, a su despliegue histórico, también explora la forma en que debe contextualizarse transversalmente la metafórica, aun cuando “tales

¹⁹⁴ La relación entre Blumenberg y Kuhn ha sido bastante documentada. Fue el hanseático el que insistió al editor Siegfried Unseld en incluir el libro *La estructura de las revoluciones científicas* en la colección *Theorie* que dirigía junto a Taubes y Gadamer. Pese a ello, mantuvo siempre una posición crítica respecto a su esquema de “la reacción en cadena de la producción de teorías” (*AM*, 184) que dibujaba su historia de la ciencia basada en su traslación literal del concepto de paradigma. Al respecto puede verse BORCK 2013b, 179 y ss. Volveremos sobre ello en el siguiente capítulo.

¹⁹⁵ Blumenberg ya alude en varias ocasiones a la biografía que Lichtenberg escribiese de Copérnico en su artículo “Kosmos und System” de 1957 (Véase *KuS*, 63, 75). Pese a que aún no se menciona esta interpretación de la noción de paradigma, no cabe duda que las referencias a la “declinación” en la obra de 1960 evidencian la conciencia de su origen lingüístico.

cortes transversales pueden haber dejado de ser puramente metafóricos” ya que “tienen que asumir concepto y metáfora, definición e imagen, como unidad de la esfera de expresión de un pensador o de una época” (PM, 92),¹⁹⁶ buscando comprender los elementos reconocibles en el cambio, es decir, concretar los puntos de la curva que dibuja la función en su especificidad concreta. Las metáforas, a su vez, no se abordan necesariamente desde el discurso explícito, sino que pueden operar como metafóricas de fondo que subyacen “allí donde lo único que se presenta son enunciados terminológicos que, sin embargo, si no se toma en consideración una imagen directriz en la que se inducen y ‘leen’, no pueden comprenderse en su completa unidad de sentido” (PM, 141). Estos amplios terrenos de lo metafórico no se despliegan aquí, por consiguiente, más que en pequeños paradigmas que pueden servir de modelos para una praxis metaforológica que, en primer lugar, evidencia las derivas temporales de la comprensión de la verdad.

Pero el otro punto de atención central de los *Paradigmas* serán los tránsitos (*Übergänge*),¹⁹⁷ es decir, las transformaciones que se producirán entre elementos del discurso como mito y metáfora (en el “reino intermedio entre mito y logos” (PM, 167) que es el mito de la caverna), metáfora y concepto (el caso de la noción moderna de verosimilitud), concepto y metáfora (la metaforización de la cosmología copernicana en la modernidad) o símbolo y metáfora en la llamada “metáfora explosiva”

¹⁹⁶ Ésta es la base de la interpretación que sostiene Petra Gehring en el artículo antes referido. El carácter lingüístico de las metáforas hace que éstas deban ser interpretadas en su contexto para comprender la totalidad de sus posibilidades semánticas, algo que compartirá con Ricoeur. Blumenberg tendría siempre muy clara la necesidad de un contexto para la metáfora, si bien éste no excluye su carácter intuitivo en el complejo sentido fenomenológico del término, sino que le dota de posibilidades de significatividad. Se trataría de “una interpretación del contexto intelectual en cuyo interior se sitúa y oficia y recibe tanto su contorno como su colorido” (PM, 91). (Véase GEHRING 2009, 85 y PAUL RICOEUR, *La metáfora viva*).

¹⁹⁷ “La tipología de las historias de metáforas aspira a ganar y a diferenciar aspectos- quizás aspectos nuevos- de la autocomprensión histórica de la filosofía. De ahí que sean ante todo los *pasos* (*Übergänge*) los que permiten poner más acentuadamente de relieve la especificidad de la metáfora y de sus formas expresivas” (PM, 165). La traducción habla de “pasos” pero yo prefiero hacerlo de tránsitos ya que es un término empleado en otras traducciones y denota mejor, a mi entender, el carácter de transformación de los mismos.

(*Sprengmetaphorik*)¹⁹⁸ del círculo empleada por Nicolás de Cusa. Esta atención deparada a los tránsitos es, a mi entender, el punto más relevante para una comprensión de la metaforología ya que indica el nivel en el que suele operar Blumenberg. Se trataría de arrojar luz sobre la forma en que estas variaciones de valor semántico se producen y su modo de declinarse unos elementos de los otros. La terminologización de la verosimilitud, por ejemplo, se debe a que el terreno de lo completamente verificable queda dramáticamente reducido “en una explicación del mundo que se quiere, al menos hipotéticamente libre de premisas teológicas y teleológicas” (*PM*, 184), es decir, que, en su tránsito, puede comprenderse la sustitución moderna de una imagen del mundo cósmica que garantizaba la verificabilidad plena por una técnica que no confía ya en un orden preestablecido. Se muestra, pues, el sentido de las reocupaciones (*Umbesetzungen*), de las que nos ocuparemos en el próximo capítulo, tanto en la persistencia de los elementos terminológicos como en el cambio de su trasfondo de cuestiones.

Por el contrario, el tránsito inverso del heliocentrismo como hallazgo de la teoría a metáfora de la situación del hombre en el cosmos muestra el proceso de

¹⁹⁸ El caso de la metafórica explosiva tendrá mucha resonancia en la recepción de Blumenberg ya que se trata de un ejemplo bastante particular de metafórica. En el paradigma analizado se aborda el empleo del círculo y la esfera para comprender a Dios transfiriéndole la infinitud como medio para hacerla pensable. La metáfora explosiva pasa por “hacer por así decir ‘vivenciable’ la transcendencia, como límite de la realización teórica y, *eo ipso*, como exigencia de modos heterogéneos de representación” (*PM*, 242), siendo un elemento preferente de las comprensiones místicas de la teología negativa. En Nicolás de Cusa la extrapolación de la infinitud a un símbolo, ya recargado de significados por la tradición como es el de la esfera, mediante la ampliación hacia el infinito de sus radios, produce un esquema tan pintoresco como operativo que ejemplifica un caso extremo de metaforología: “Cierto es que aquí la circunferencia y el diámetro coinciden, pero esa unidad ha asumido la función de ambos, *como* circunferencia el círculo infinito es *capacissimus*, como exterior a todo es omniabarcante, como diámetro es omnipenetrante. La metáfora exige una interpretación funcionalmente orientada de todos sus momentos; contravenir esa norma supone que decaiga en *alegoría*, en las que las cuatro ruedas del carro de una diosa cualquiera pueden significar las cuatro virtudes cardinales y cosas por el estilo” (*PM*, 245-246). En cualquier caso, la metaforización de la esfera sólo será posible mediante la ampliación significativa que acarrearía ser la forma pura de los movimientos planetarios en la astronomía platónica (*PM*, 233), ya que sólo de ese modo adquirirá el peso adicional de significatividad que le permita transportar su intuición añadiéndole un cierto valor vinculante. El carácter principal que lo diferencia de la analogía es que su interpretación no es arbitraria, sino que se deriva de la propia lógica estructural de la intuición transferida. Respecto a la metafórica explosiva puede consultarse NIENTIED 2009.

desencantamiento del proyecto científico moderno, reflejado en las “humillantes” consecuencias de su reposicionamiento excéntrico en el universo. Respecto a esta metáfora Blumenberg destaca un elemento central que podría determinar la lógica de los tránsitos y que se muestra en el llamado “realismo de la metáfora”. Un realismo que convirtió al heliocentrismo en una humillación para la humanidad aun cuando Copérnico en su pensamiento fuese profundamente humanista¹⁹⁹ y a pesar de los intentos, por lo demás no el todo incoherentes, de invertir la metafórica copernicana recordando que ahora la Tierra ocupaba su lugar entre las demás estrellas y no el lugar central que, en el aristotelismo que se lo otorgó, no suponía galardón alguno.²⁰⁰ La metáfora triunfante fue la de la expulsión del ser humano de su posición de privilegio contra la cual hubo de producirse una autoafirmación que no se coligió de inversiones metafóricas fallidas. El realismo de las metáforas es, en este sentido, el elemento central que confirma su validez y a través del que se pueden conformar sus valores semánticos y variaciones; en última instancia, supone el criterio para la lógica de su empleo:

En la formación de la vida histórica, el realismo de las metáforas es un factor de primer orden; para documentar esta afirmación, ningún paradigma sería tan apropiado como éste que describimos. Idealizaciones sutiles como la que Copérnico había acometido con la antropocéntrica teleológica, no se abren paso, recaen en su cualidad metafórica; la sustitución de la *posición* central por una función central no fue recibida como un “tránsito” (*Übergang*) legítimo, sino que se realizó como un “logro” conseguido frente a la excentricidad metafórica. (*PM*, 212.)

¹⁹⁹ Blumenberg insistirá en numerosas ocasiones en el humanismo de Copérnico como motivación de fondo de su cambio de sistema. Regresaremos sobre este punto en el siguiente capítulo.

²⁰⁰ La posición central de la Tierra no era, desde la comprensión aristotélica, un privilegio sino la posición más alejada de la divinidad de las estrellas. La irregularidad de los movimientos de la esfera sublunar se debía a su mayor lejanía del motor inmóvil. Esto conducirá a ciertos autores, entre los que destaca Galileo, a concebir la pérdida de la centralidad como una “estelarización de la tierra”, tratando con ello de ganar la posición de dignidad que esto confería. Que esta lectura metafórica fracasara será uno de los argumentos recurrentes de la reconstrucción blumenberguiana del copernicanismo que ya aparece en *Paradigmas* (Véase *PM*, 212 y ss.). Esta comprensión del realismo de las metáforas denota un aspecto muy importante del papel ontológico de la astronomía en Blumenberg ya que muestra como la construcción de significatividad depende de una evidencia exterior devenida obvia (en este caso el descentramiento del ser humano).

Los tránsitos que Blumenberg estudie en su obra no serán sólo terminológicos, sino que también serán históricos, como se mostrará en la *Legitimidad de la Edad Moderna* y *La génesis del mundo copernicano*, y antropológicos, evidentes en sus narraciones antropogenéticas tardías.²⁰¹ De esa forma, podemos ver como la rudimentaria lógica de los tránsitos de *Paradigmas* será una cuestión de largo recorrido en Blumenberg. Además, en este aspecto del realismo que rige las metáforas podemos localizar la dimensión crítica que adquirirá la metaforología en los años setenta. Es natural, desde la perspectiva que describimos, formularse la pregunta por la verificación de dicho realismo, una pregunta que, en última instancia, conducía al poso mundovital del que emerge cualquier metafórica y que nos encamina hacia la teoría de la inconceptuabilidad.

Este cambio en la dirección de la mirada estaba, como veíamos, prefigurada ya en *Beobachtungen an Metaphern*. La remisión de la metaforología a su emergencia en el instrumental del mundo de la vida vincula la teoría de la inconceptuabilidad de nuevo con la fenomenología histórica y, a su vez, en la praxis de la metaforología autonomizada de la historia conceptual, aparecerá otra vez la mencionada dimensión crítica de la historiografía blumenberguiana. La capacidad de medir la validez de las metáforas mediante su particular realismo se juega entonces en función a su retorno sobre el mundo de la vida que es también “un mundo de recusación” (*BaM*, 170). Sin duda, ese realismo de las metáforas que se apuntaba en *Paradigmas*, esa cierta forma de viquiana “lógica de la fantasía” (*PM*, 42),²⁰² que hacía que no todas pudieran valer, era el hilo rector de la metacinética de las metáforas en la historia. Gracias a ello, la

²⁰¹ Como veremos, la obra que expandirá explícitamente la cuestión de los tránsitos a nivel antropológico y biográfico es *Salidas de Caverna*.

²⁰² Vico, como defensor de un ideal metafórico del conocimiento, es, sin duda, una de las influencias más evidentes en la metaforología. Precisamente, Blumenberg apela a su “lógica de la fantasía” como el correlato a una lógica moderna que “desubstancializa la historia”. Respecto a la relación entre Blumenberg y Vico es interesante el artículo MARÍN CASANOVA 1998, aproximación pionera a la obra del hanseático en España. (Véase también *LdW*, 177 y ss.).

autonomización de la metaforología permitirá que adquiriera por sí misma esta dimensión crítica añadida a su dimensión descriptiva tal y como se señalará en “Aproximación a una teoría de la inconceptuabilidad” de una forma que expresa claramente la variación operada por la disciplina y su entronque con la fenomenología histórica:

Al servicio de la historia de los conceptos, la metaforología ha registrado y descrito las dificultades que se presentan en el momento previo a la formación de los conceptos y en el entorno que rodea el núcleo duro de una definición clara y distinta, si bien en definitivo alejamiento de ella. Pero la fenomenología histórica ha de ocuparse también de las formas degenerativas que, tras tomar el discurso al pie de la letra, se presentan como dificultad ante la pretensión de realismo. (SZ, 109)

Una dimensión crítica que, si bien puede no ser siempre expresa, se medirá en los escritos metaforológicos con lo que Blumenberg llamará crítica cultural, es decir en relación con aquellos planteamientos que ponen en primer plano la insatisfacción por la situación y la comprensión a la que la modernidad nos habría llevado haciéndola valer como una impugnación contra la cultura que opera con la convicción de “que debería de haber otros criterios de valoración substanciales, naturales y humanos” (QSE, 224) distintos que los resultantes del proyecto moderno. Esto se apuntaba al final de *Beobachtungen* cuando el hanseático se refiere a los empleos metafóricos allí esbozados como sigue: “Estos breves paradigmas sirven de aviso acerca de la necesidad de una metaforología de la crítica cultural en donde se encuentra sino su propia jerga al menos su propio trasfondo imaginativo” (BaM, 214). Algunos de los paradigmas que allí se apuntaban se desarrollarían posteriormente en obras independientes en las que la crítica cultural juega un papel central como incitación teórica.²⁰³ La metaforología sirve, en

²⁰³ De las aparecidas en *Beobachtungen* tan sólo se completaron en vida del autor la metáfora del naufragio y la del “teórico como perpetrador (Täter)” que cristalizará en un capítulo homónimo en *La Génesis del mundo copernicano* (Véase GkW, 310,-340). Sin embargo, recientemente se ha publicado un volumen que recoge los amplios fragmentos que Blumenberg escribiese sobre la metáfora de las fuentes y los Icebergs que ya se apuntaban en ese artículo, junto a ellas se ha publicado el paradigma de las corrientes. Al parecer, Blumenberg había ideado un conjunto de libros para la editorial Suhrkamp, a los cuáles pertenecerían estos pasajes, en los que se estudiaría una metáfora. Su propuesta de publicar una obra al año, sin embargo, quedó cortada tras el segundo libro: *La legibilidad del mundo* (al respecto puede consultarse KRUSCHE/VON BÜLOW 2012, 283 y ss.). Queda en el Archivo de Marbach al menos un

este sentido, para resolver la cuestión central de la historia de la filosofía ante su patente fracaso en unir teoría y *eudaimonía*, la pregunta, cuya importancia fenomenológica antes explicábamos, por la necesidad de su forma de conocimiento:

Ya no sabemos con exactitud el motivo por el que hemos dado inicio a toda esta poderosa empresa de la ciencia- independientemente de todas las prestaciones que procura para mantener con vida nuestro mundo y que la hacen indispensable. Evidentemente, esa verdad es algo que, en el lenguaje de la ciencia mediante el cual sería alcanzable, no puede ser dicho y ciertamente no se ha dicho nunca (SZ, 104.).

La virtud de la metáfora, dado el nivel mundovital del que emerge, es servir de vía para una pregunta que se convertirá en central en el pensamiento de Blumenberg: ¿Qué es lo que queríamos saber? Saber por qué se inició la singladura permite comprender si el navegante, aún en su naufragio, es algo más que un osado que desoyó las advertencias de una crítica cultural “que siempre había tenido por sospechoso al mar” (SZ, 15).²⁰⁴ Muchos de los temas de la obra blumenberguiana abundan en este imaginario; además de la metafórica náutica, el mitologema de Prometeo, explorado en *Trabajo sobre el mito*, puede servir como un ejemplo de esta forma de pensamiento y, restringiéndonos a obras eminentemente metafóricas, también lo hará *La legibilidad del mundo*. Precisamente esta última nos puede servir para ejemplificar los rendimientos de la praxis metaforológica entendida como teoría de la inconceptuabilidad en su forma tardía.

“paradigma” por editar al que ya hemos aludido y que guarda una obvia relación con la metafórica de la crítica cultural. Hablo de *Die nackte Wahrheit* que bien merecería ser publicado (Véase FRAGIO 2012c, 358).

²⁰⁴ Un caso ejemplar de las sospechas marinas, y preferencias terrestres por parte de un eminente crítico cultural es la obra de C. SCHMITT *Tierra y Mar*. Blumenberg no leería esa obra, pero sí leerá en 1974 el *Nomos de la tierra* que incidía en este campo metaforológico que enseguida pondrá en relación con sus “trabajos metaforológicos acerca de ‘terra incognita’, ‘mundus novus’ y ‘mundo incompleto’” (B- S, 129).

La metafórica del libro de la naturaleza²⁰⁵ no pertenece estrictamente al imaginario de la crítica cultural. Si acaso, como producto de la cultura escrita, no podía sino ser rechazado o, al menos, reinterpretado por ella.²⁰⁶ Sin embargo, como metáfora para “la totalidad de lo experimentable” permite comprender las expectativas puestas en sus rendimientos y los motivos de la decepción que ha causado. En tanto metáfora recurrente en la comprensión del mundo como conjunto de las realidades a las que la teoría se dirige, la metáfora del libro de la naturaleza permite responder a la pregunta “¿cuál era el mundo que uno creyó poder tener?” (*LdW*, 12) Sólo mediante la respuesta a la pregunta por las expectativas depositadas en esa integración podrían medirse una “decepción en la que nadie es capaz de decir cuáles fueron las expectativas que fueron defraudadas” (*LdW*, 11).

De este modo, aunque sea indirectamente, *La legibilidad del mundo* continúa en la estela de la reflexión acerca de la crítica cultural. Sin embargo, y a diferencia de lo que sucede en otros casos, Blumenberg no busca únicamente mostrar la necesidad de la cultura a través de las metáforas, sino que convierte su historicidad en una objeción contra los derroteros de la ciencia. Sin embargo, no cae en la condena fácil de la cultura moderna, antes bien sigue en esto una estela similar a la de la *Crisis* husserliana tratando

²⁰⁵ Ya hemos advertido que Blumenberg reparó en esta metáfora en sus *Paradigmas*. Su relación con ella también tiene un trasfondo rothackeriano. En la bibliografía de Rothacker incluida en *Mensch und Geschichte* se mencionaría una obra inédita titulada *Das Buch der Natur* que no sería publicada hasta 1979 por W. Perpeet, discípulo del fundador del *Archiv*, con el título: *Das Buch der Natur. Materialien und Grundsätzliches zur Metapherngeschichte*. En las primeras páginas de la *Legibilidad*, sin embargo, Blumenberg comentará la decepción que le produjo esa obra en tanto que en ella lo que se buscaba era “aportar pruebas ante los colegas de Bonn extrayendo de la metafórica del libro la monumental tarea filosófica del *mundo como problema hermenéutico* y considerándolo algo solucionable” (*LdW*, 17), una perspectiva que Blumenberg no creía posible en su metaforología tardía y que muestra que, quizás, la postura de su maestro era en realidad más cercana a la hermenéutica como filosofía perenne que a su historicismo radical.

²⁰⁶ “Hacer del mundo una experiencia como la que se puede agradecer a un libro o a una carta no sólo presupone un alfabetismo, no sólo una acuñación previa de deseos de tener acceso al sentido de la escritura y del libro, sino también una idea cultural sobre el valor del propio libro, no como mero instrumento de acceso a otras cosas. Aquél ha cobrado un peculiar valor autónomo como una experiencia propia de la totalidad; en la primitiva épica griega o en el Libro de los libros rivalizan, de una forma ejemplar, la experiencia del libro con la experiencia del mundo.” (*LdW*, 13).

de recalibrar el cientifismo imperante sin alzar una objeción contra el conocimiento que habría proporcionado. En última instancia, se trata de reconocer la ciencia como algo históricamente contingente ya que “afirmar que ella no es lo único que puede existir no es una mera trivialidad” (*LdW*, 15).

En el último capítulo de la obra se hace evidente el objetivo de esta crítica a la ciencia en el escalofriante análisis del “Código genético y sus lectores”. Los peligros implícitos en esta última recuperación de la metafórica libresca no se cifran sólo en las escabrosas posibilidades implícitas en la reescritura del código genético,²⁰⁷ ni en sus posibles consecuencias deterministas. Ante ellas, la metaforología debería sacar su instrumental crítico y servir como “procedimiento de tanteo y ordenación de lo que son riesgos necesarios y lo que son sugerencias irresponsables” (*LdW*, 411) implícitas en el empleo de la metáfora. Pero, la dificultad fundamental con que se toparía es que esta crítica metaforológica resultará inútil ya que la bioquímica y la genética han dejado atrás la metafórica del código, que otrora les sirviese de guía, centrándose en la uniformidad del genoma y disolviendo cualquier interés por la inmensa variedad morfológica de la vida. A los ojos del biólogo, la variedad de los seres vivos no es “más que una caprichosa exteriorización de algo que él ya hace mucho que sabe por dentro” (*LdW*, 412). Al perder su metafórica la biología cae en el terreno de lo indeterminado, dejando de lado cualquier clase de individualidad y, con ello, perdiendo un anclaje con validez significativa en el mundo humano. En este sentido, Blumenberg identifica la ciencia con la pulsión de muerte freudiana,²⁰⁸ una pulsión cuya reversibilidad no parece

²⁰⁷ Algo que Blumenberg no deja de denunciar: “La metafórica de la gramática biológica ha despertado la temeraria especulación de que científicos futuros podrían escribir nuevos textos de su propia cosecha; también ha dado mayor profundidad- por mí, que sea simplemente retórica- a nuestra mirada a la relación entre *puesta* y ganancia en que se basa la existencia humana” (*LdN*, 388).

²⁰⁸ Con esta expresión se alude, en este caso, a la perspectiva biológica que perdería de vista la profusión y multiplicidad de formas de las que la evolución se habría valido para continuar con la vida. Frente a ella, la visión prescriptiva de la genética tan sólo vería dichas estructuras como vehículos genéticos (en una línea cuyo epítome puede ser *El gen egoísta* de Richard Dawkins). La “pérdida de legibilidad”

plausible desde la propia metaforología ya que, con la pérdida de la significatividad metafórica, se habría perdido todo anclaje en la realidad mundovital que hiciese posible alcanzar entendimientos:

Lo que se ofrece como una referencia autorreflexiva al propio mundo vital, a la familiaridad de una experiencia típica, es ahora un andamiaje desmontado a sus espaldas, por el conocimiento científico, haciéndolo impracticable a la correalización de la sociedad contemporánea. (*LdW*, 413)

El escepticismo parece el resultado final de la teoría de la inconceptuabilidad. Esto, sin embargo, no supone objeción alguna para la praxis metaforológica, no implica su prescripción ni su condena. El desencantado diagnóstico con el que esta obra de 1983 concluye tan solo puede ser alcanzado desde la propia metaforología, siguiendo la metacinética concreta de la figura estudiada que explica sus derroteros y su destino. Como método de descripción histórico, la metaforología debe limitarse a constatar los hechos sin tomar posición alguna; su función última, exponer la contingencia histórica de la ciencia en este caso, es ya de por sí suficientemente crítica en tanto que desvela los peligros de tomar decisiones definitivas en su nombre.²⁰⁹ Sin embargo, las fuerzas en juego no permiten desestimar el peligro de una disolución definitiva en lo asignificativo universal mediante la mera exposición de su contingencia y sus riesgos, una figura del fin de la historia que, como veremos, reaparece en numerosas variantes al final de sus obras tardías.

biológica de la vida supondría la desvalorización de su pluralidad, consecuencia de su lucha contra la extinción, y el progresivo acercamiento hacia una forma de conocimiento presuntamente pura cuyos resultados deductivos prescindían de toda vinculación con la realidad mundovital enfocándose en principios operativos unificadores. Para ella, todo devenir sería en última instancia reemplazado por las condiciones de un saber definitivo cuya premisa oculta es la entropía, el principio, descubierto por Freud, que se contrapone al del placer, cuyo rendimiento “no basta para remunerar la vida por sus vanos empeños y múltiples fracasos”, reintroduciendo el principio clásico de que “la paz eterna es la meta a que apunta todo movimiento” (*LdW*, 408). El empleo metafórico que Blumenberg hará de esta noción en muchas de sus obras apunta a esa forma de entropía teórica.

²⁰⁹ En esta línea Blumenberg se remite a Hans Jonas quien acertadamente temería a las consecuencias del empleo de las posibilidades de la nueva biología por manos presuntamente bienintencionadas. Según Blumenberg, su principio de responsabilidad se plantearía “bajo el lema de la ‘contrautopía’” y consistiría “en la obligación de la humanidad de titubear, tan pronto como los riesgos sean absolutos, ante opciones que le prometen la felicidad” (*LdW*, 403- 404); una línea muy próxima a las propuestas de Blumenberg acerca de la retórica.

c. El lugar de la metáfora en la razón humana. (§22)

Parece plausible la objeción de que la metaforología, y más aún la teoría de la inconceptuabilidad, tendría que ver con decisiones irracionales que reducen al hombre al asno de Buridán. Pero, aunque así fuera, no sería ella la que genera sino la que describe esta situación. Pero como esto se remonta a su génesis y la analiza por referencia a un estado de necesidad, se produce un efecto que desearía denominar racionalización de la carencia. Consiste en completar la consideración de aquello que deberíamos hacer como cumplimiento de la intencionalidad de la conciencia, con la consideración, más antropológica, de aquello que estamos en condiciones de hacer respecto a todo cumplimiento. (SZ, 111- 112.)

Debido a la extensión dada al papel de la metáfora en el pensamiento de Blumenberg resulta conveniente plantearse si su fundamentación kantiana es suficiente. Si la perspectiva blumenberguiana implica dar cuenta de las herramientas generadoras y condicionantes del decurso histórico, debe comprender los motivos que hacen de la metáfora un elemento central de la teoría. El modelo kantiano, al fin y al cabo, depende de una deducción y reclama una dimensión transcendental que un pensamiento como el de Blumenberg no podría aceptar. ¿Habría, pues, una fundamentación ulterior de la metáfora?²¹⁰ Como hemos reiterado, de haberla, debería hallarse en un nivel antropológico. En última instancia, si queremos saber a qué necesidades responde el empleo de metáforas en la teoría debemos dar cuenta de los elementos de producción de la misma, es decir, de las formas en las que el ser humano genera significatividad en la historia y las necesidades a las que este proceso responde. Siendo éste el objeto principal de un estudio eidético de la historia, no cabe duda de que la determinación antropológica de la metáfora debe ocupar un lugar en él.

Pero el papel que ocupa adquiere una dimensión aún mayor si atendemos al lugar que se le otorga en el texto que expondría el presunto giro antropológico de

²¹⁰ Esta misma pregunta se la realizaba Haverkamp en su epílogo a los *Ästhetische und metaphorologische Schriften* mostrando a través suyo la modificación de la metaforología en teoría de la inconceptuabilidad como la consecuencia de la necesidad de hacerla operar más allá del restringido “modelo transcendental” kantiano en un “sentido histórico más radical” (HAVERKAMP 2001, 439)

Blumenberg. En *Aproximación antropológica a la actualidad de la retórica*, se extrae del teorema del *Mängelwesen* o ser carencial, no provisto de disposiciones biológicas específicas, la necesidad de establecer una relación traslaticia con la realidad como forma de evitar su absolutismo:

La carencia humana de disposiciones específicas necesarias para un comportamiento reactivo frente a la realidad, en definitiva, su pobreza instintiva, representa el punto de partida para la cuestión antropológica central, a saber, cómo ese ser, pese a su falta de disposición biológica, es capaz de existir. La respuesta se puede resumir en la siguiente fórmula: no entablando relaciones inmediatas con esa realidad. La relación del hombre con la realidad es indirecta, complicada, aplazada, selectiva y, ante todo, “metafórica”. (AAR, 125.)

Esta afirmación, sin embargo, más que exponer el lugar que ocupa la metáfora en la construcción de la teoría hace de la misma el rasgo distintivo de la forma de relacionarse el ser humano con el mundo. La intención del artículo no es otra que recuperar la retórica de la posición de “contratipo institucionalizado de la filosofía” (*TdU*, 83) que ocupaba desde la condena platónica de la sofística. Una restauración que se hace en nombre de la incapacidad del ser carencial de resolver sus dificultades teóricas antes de tener que actuar y que, por tanto, exige un arte de la persuasión que permita la “fatigosa producción de aquellos acuerdos que, para hacer posible el obrar, deben encargarse en la comunidad de la labor de regulación” (AAR, 118-119). La retórica se expone en el artículo como la alternativa a la barbarie de las decisiones rápidas y como una propuesta adecuada a la contingencia esencial del ser humano.²¹¹ La metáfora sería tradicionalmente una más de las figuras de esta disciplina, pero una que “no es únicamente un capítulo del tratamiento de los medios retóricos, sino un factor

²¹¹ La recuperación de la retórica se hace desde las premisas de “falta de evidencia y compulsión a la acción” (AAR, 127) que caracterizarían la situación del ser humano contingente ya que “la eficiencia retórica no es la alternativa elegible frente a un enfoque que *también* se podría tener, sino la alternativa a una evidencia que *no* se puede, o aún no se puede, tener, al menos aquí y ahora” (AAR, 122), una solución cuya alternativa no es otra que la coacción, como señala Blumenberg: “La retórica es la alternativa al terror. En el aspecto retórico, entenderse significa ser consciente de la compulsión a la acción, así como de la carencia de normas en el ámbito limitado de una situación. Todo lo que aquí no sea coacción cae en el campo de la retórica, y la retórica implica la renuncia a la coacción” (AAR, 123).

significativo de la retórica, en donde se puede ver representada su función y remitida a su relación antropológica” (AAR, 126).²¹²

Pese a todo, no se puede encontrar en dicho artículo una explicación pormenorizada de los fundamentos del papel filosófico de la metáfora. Éste, no obstante, emergerá también de la teoría del ser carencial, aunque se haga evidente sólo más tarde, en los papeles de su curso de 1975 sobre teoría de la inconceptuabilidad publicados recientemente. Allí se muestra uno de los aspectos centrales de su antropología, la teoría de la *actio per distans*, que funciona como solución operativa del ser carencial. La capacidad de actuar a distancia implica la prevención mediante la prefiguración de las consecuencias de la acción, capacidad que será la determinante de la razón humana. Esto ya había sido apuntado en el artículo de la retórica,²¹³ pero recibirá su correlato antropogenético cuando Blumenberg identifique la necesidad, primordial para una cultura de cazadores, de planear las posibles apariciones de una bestia dentro de un horizonte indeterminado como “el primer triunfo del concepto” (*TdU*, 14), una capacidad notable, pero no la única que es capaz de producir la razón. Ésta no se limitará a la mera autoconservación, sino que producirá un excedente de significado ya que, en su forma de operación, la razón se dirige hacia el todo y busca integrar las experiencias:

El concepto pasa por ser un producto de la razón, sino incluso su triunfo, y bien puede serlo. Sin embargo, esto no puede invertirse: la razón sólo está allí donde se ha logrado o, al menos, intentado conceptualizar la realidad, la vida o el ser- o como quiera que uno se refiriese a la totalidad. No hay una identidad entre concepto y razón. Pero sería naturalmente un disparate decir que la intención de la razón no tiene nada que ver con la aportación del concepto. Podría ser que el

²¹² En este aspecto se insiste en *Beobachtungen*. Véase *BaM*, 212.

²¹³ “Sería del todo unilateral e incompleto no presentar la retórica más que como la ‘solución de emergencia’ para hacer frente a la carencia de evidencias en situaciones en que se da la compulsión a la acción. No es sólo un sustituto, para la acción, de la orientación teórica; más importante es que pueda reemplazar la propia acción. El hombre no es solo capaz de *representarse* una en vez de otra, sino de *hacer* una en vez de otra. Si la historia enseña algo es esto: que sin esa capacidad de sustituir acciones no quedaría ya mucho de la humanidad” (AAR, 126).

rendimiento concepto sólo cumpla parcialmente la intención de la razón que siempre parece tener que ver con la totalidad. (*TdU*, 9)

Será en ese referirse a la totalidad donde, como veíamos, encontrará la metafórica su lugar. Un proceder que puede parecer un rodeo innecesario²¹⁴ pero que es estructural en la operatividad de la razón humana para lo malo y para lo bueno. Para lo malo porque “la razón despierta las expectativas del entendimiento y las decepciona a la vez” (*TdU*, 41), es decir, le hace albergar anhelos de totalidad que nunca puede cumplimentar. Pero también para lo bueno, ya que le otorga una capacidad creativa y generadora que abre el terreno de juego de lo humano a nuevas posibilidades. Así, la razón tiene “una relación expansiva con el mundo”, que actúa en base a expectativas que tan sólo puede vertebrar metafóricamente: “la metáfora vincula el terreno lingüístico de la referencia primaria al mundo con el secundario de las relaciones de posibilidad” (*TdU*, 88). De este modo, la metafórica explica su relación fundamental con la historicidad ya que sólo en la totalidad se pueden desvelar las posibles direcciones hacia las que se dirige el cambio.

Podríamos hablar de esta dimensión agónica de la conciencia humana como elemento generador y conductor de la historicidad. Sin embargo, Blumenberg no pretende apuntalar la crítica cultural señalando lo dramático del proceso ya que su objetivo será dar cuenta de las razones que lo harán necesario. En los fragmentos de *Theorie der Unbegrifflichkeit* podemos leer: “el nombre y el concepto operan en la descomposición de la angustia (*Angst*) la razón en la superación del miedo (*Furcht*)”

²¹⁴ En *Theorie der Unbegrifflichkeit* Blumenberg introduce un excursus que lleva por tema la economía y el lujo de la racionalidad. En él se explica lo irracional de un principio como el de economía que verá ejemplificado en el positivismo. Un principio que, de aplicarse rigurosamente en la ciencia, llegaría a convertirse en un “principio de estancamiento”, en sus palabras (*TdU*, 23). La oposición al modelo positivista y cientifista en Blumenberg mediante la consagración de los rodeos (ya sean o no metafóricos) puede llegar a observarse hasta en la prosa de Blumenberg. Como señala Cornelius Borck: “Incluso su escritura literalmente desbordante puede leerse, desde este trasfondo, como un alegato enfático en favor del primado epistemológico de los rodeos, siendo sus textos el resultado de un trabajo sobre las formas de representación filosófica que busca, por buenos motivos, distanciarse del método científico en tanto que alza una protesta contra sus conclusiones unívocas y definiciones consecuentes” (BORCK 2015, 36).

(*TdU*, 33). Esta afirmación ubica la necesidad de la metáfora en una posición intermedia entre la expansión de la racionalidad, que busca proyectar posibilidades que solucionen o dejen atrás las dificultades concretas, y la red de elementos significativos como nombres y conceptos que descomponen el absolutismo de la realidad.²¹⁵ La función heurística de la metáfora, como ya habíamos señalado, estriba en ser capaz de situar las proyecciones de la razón en un contexto significativo homogéneo coherente con el horizonte primario de experiencias al que se refieren nombres y conceptos. Sin embargo, este procedimiento responde a necesidades anímicas. Serán éstas las que, como hemos ido viendo, estarán en el fondo de toda generación histórica de significado y serán también las que den o quiten validez una metáfora.

Estas direcciones antropológicas de la generación de significado no serán plenamente desarrolladas, como veremos en detalle, hasta *Trabajo sobre el mito*. La metáfora trabaja, al fin y al cabo, en un nivel lingüístico que depende de la operación antropogenética de dar nombres,²¹⁶ depende, en definitiva, de un “horizonte de confianza morfológico” (*QSE*, 212). Será la red de nombres la que, en primer lugar, permita depotenciar el absolutismo de la realidad generando un tejido de interrelaciones, es decir, un conjunto de historias. El mito no es otra cosa, desde este punto de vista, que la hiperbolización de la metáfora en tanto que significa la trasposición de los nombres en personajes que permitan ilustrar antropomórficamente lo inexplicable. Al fin y al cabo, como se señalase en *Paradigmas*: “la diferencia entre mito y ‘metáfora absoluta’ no pasaría de genética: el mito lleva la sanción de su procedencia antiquísima,

²¹⁵ En un sentido afín se pronunciará el profesor Francisco Martínez: “Podemos decir que el largo periplo de Blumenberg en torno a la metáfora se cierra en su fundamentación antropológica, en su colocación en una posición intermedia entre el mundo de la vida y el nivel del pensamiento teórico. En ese lugar fronterizo en el que tiene lugar la vida humana que nunca es puramente natural, irreflexiva, ni nunca se subsume completamente bajo la razón y la lógica. Un lugar en el que ‘habita el olvido’, pero también la memoria y, sobre todo, las expectativas” (MARTÍNEZ 2011, 284). También resalta la correspondencia antropológica de la metáfora Thomas Rentsch (Véase RENTSCH 2009, 142 y ss.).

²¹⁶ Que se trata por extenso en el segundo capítulo de *Trabajo sobre el mito* (véase *AM*, 41- 68) acerca del cual nos extenderemos más adelante.

insondable, de su legitimación divina o inspiracional, mientras que la metáfora no tiene más remedio que presentarse como ficción” (PM, 166). Por ello, el mito supondrá para el hanseático “un trabajo, de muchos quilates, del *logos*” (AM, 20) en tanto que supondría la condición de posibilidad de cualquier posible proyección, el despotenciamiento del miedo indeterminado (*Angst*) en miedo concreto (*Furcht*).

Mito y metáfora guardan otro rasgo en común que los diferencia del concepto y que evidencia su dependencia de la esfera anímica: su indiferencia hacia la negación. O, en otras palabras, la dificultad para ser contradichos por una experiencia concreta.²¹⁷ A diferencia del concepto que aspira a ser cotejado con la realidad a la que hace referencia, lo global del mito y la metáfora dificulta su negación directa. Un rasgo que también habrían detectado los críticos del mito desde la Ilustración confundiendo con dogmatismo. Sin embargo, esta incuestionabilidad no es dogmática, ni se corresponde con la rigidez que, por ejemplo, un ideal unívoco de la conceptualización exigiría de los significados. Lo que la construcción de un fondo mitológico hizo posible fue el florecimiento de cualquier forma de comprensión posterior, y su validez no se determina por su corroboración intuitiva sino por el retorno anímico que sus rendimientos ofrecen. Por el contrario, la hipérbole mística de lo conceptual acaba en el dogma de la consagración de un principio unívoco del que participarían los conceptos, un modelo que, ya fuese por el silencio acerca de sus presupuestos,²¹⁸ o por el cierre de

²¹⁷ El concepto de negación que Blumenberg hace valer en las lecciones de 1975, y que toma prestado de *Experiencia y juicio* de Husserl, es el lugar en el que “la decisión de la realidad sobre la posibilidad se da a conocer”. Sin embargo, y pese a que la metafórica no acepta la negación, su validez podría verse afectada en su inserción en los contextos teóricos: “Sería, pues, en las constataciones conceptuales en contra del contexto de la metafórica en donde una metáfora no se pueda llevar con otra, donde se produzcan interferencias entre ellas, etcétera.” (TdU, 76) En esto se podrían diferenciar del mito y, en ello, podríamos cifrar su realismo al que antes hemos aludido.

²¹⁸ Como señala Blumenberg: “Hasta la prohibición de la retórica es un acto retórico” en tanto cualquier realismo dentro de la teoría no es sino la apelación a “un estado de cosas que ya no tiene nada que ver con la sanción de lo natural” ya que “en una realidad ambiental artificial en grado sumo se percibe tan poca retórica porque está omnipresente” en tanto todo el entorno es construcción cultural (AAR, 140). En ese sentido, la retórica se ocultaría también detrás de los programas deterministas científico técnicos de la

un horizonte abierto de posibilidades en un único punto de fuga del que irradiaría lo real, excluirían lo que Blumenberg identifica con lo propiamente humano y que podemos caracterizar como su necesidad de dar rodeos culturales, epistemológicos y existenciales.

Resumen

Como mostrábamos en el primer capítulo, la perspectiva de Hans Blumenberg se concretaba desde un intento de reflexión sobre la historicidad que había hecho estallar el proyecto fenomenológico de Husserl. Para ella, el hanseático formularía su particular acepción de la fenomenología de la historia como una perspectiva de interpretación de orientación filosófica. Sin embargo, sin los presupuestos de pureza que la filosofía husserliana le asignaba a la conciencia, el estudio histórico debía realizarse no desde las propias estructuras internas, sino a través de las sucesivas concreciones exteriores de lo cambiante. Si en Blumenberg, “la abstracción teórica trabaja por la concreción, no la disuelve” (BENLLIURE 2015, 217) es porque busca mostrar el reflejo de esas condiciones de posibilidad histórica en cada uno de los momentos en los que se detiene. Desde esa perspectiva se hace necesario construir metodologías que permitan el acceso al trasfondo de lo histórico, a sus necesidades condicionantes preconscientes. Ésta será la función que cumplirá la metaforología blumenberguiana.

Pero, ¿por qué la metáfora? Blumenberg llegará a ella desde el mismo estudio histórico que había comenzado en sus trabajos académicos y que trataría de conformarse, en los años cincuenta, como una historia espiritual de la técnica. En sus desarrollos, el filósofo hanseático toparía con la particular función de la metáfora en el

biología contemporánea, tal y cómo se ejemplifica ya en el artículo de 1971 (Véase AAR, 135) y se volvería a ver en los pasajes antes glosados de *La legibilidad del mundo*.

lenguaje filosófico que le llevaría a proponer un método particular para su estudio. En primer lugar, en una comprensión que marcara el joven Nietzsche, la perspectiva genética implicaba la necesidad de comprender como muchas de estas metáforas acababan por generar conceptos. No obstante, este tránsito no era el único empleo de las figuras traslaticias ya que, en última instancia, algunas de ellas se habían convertido en elementos indispensables del lenguaje filosófico. Éstas serán las llamadas metáforas absolutas y su valor fundamental será operar allí donde el concepto, como correlato de una intuición concreta, no podía llegar. La necesidad de simbolizar los conceptos sumamente abstractos del pensamiento filosófico, las Ideas de la razón pura kantiana, implicará la necesidad de transferencias de intuiciones que, pese a no suponer concreciones unívocas, permiten hacer operativos esos conceptos metafísicos necesarios para la integración de horizontes de sentido.

La metáfora se concibe por contraste con el concepto, una comprensión que venía determinada por el entorno académico en el que se urdiría este método. La historia conceptual no sólo fue el marco en el que se cosechó esta fructífera invención metodológica, sino que también la introducirá en unos debates en los que se concretará y que marcarán su decurso. Así, la metaforología es, en principio, una disciplina que busca aprehender la transposición de un sustrato de significados preconscientes al lenguaje conceptual de la filosofía, una disciplina auxiliar de la historia conceptual. Sin embargo, el cerrado marco del concepto, esencialmente tendente a la univocidad, se mostrará incapaz de dar cuenta del cambio de las configuraciones del sustrato espiritual que están en su base. Por ello, la metaforología se independizará pronto del concepto y se desvinculará de su historiografía deviniendo teoría de la inconceptuabilidad.

Podíamos cifrar esta mutación en la necesidad de dar cuenta del cambio histórico, premisa fundamental del pensamiento de Blumenberg, y para lo cual el carácter episódico del empleo del concepto lo hacía insuficiente. La metacinética histórica, como dialéctica entre la necesidad de una experiencia consonante y su destrucción progresiva por sus contradicciones internas, implica que la historicidad sea tanto más patente cuanto más cercanos a ese sustrato preteórico sean los elementos mediante los cuales se la pretende reconstruir. La historicidad de la metáfora se jugará en ese terreno del que emanará su lógica. La metáfora recoge e integra las prerrogativas existenciales, que en forma de significados sedimentados acarrea, transfiriéndolas a la comprensión consciente y permitiendo cotejar su viabilidad por la capacidad que tienen para llevar a cabo los anhelos que cristalizan en su generación. Por ello, en última instancia, la metaforología se incluye en la teoría de la inconceptuabilidad como mecanismo de acceso al sustrato emocional de toda construcción teórica, el correlato mundovital que lo sustenta o anula. Así, como teoría de la inconceptuabilidad, la metaforología no permite únicamente reconsiderar la historia de la figura retórica correspondiente, sino también comprender la validez y la necesidad de sus tránsitos. Por ello, la metaforología tardía extiende sus desarrollos mostrando las posibles variaciones contemporáneas de la metáfora, así como llevando a la conciencia sus vinculaciones.

En última instancia, la metaforología, si bien es un método historiográfico en su concepción, implica una reflexión tanto sobre su objeto como sobre su par, el concepto. Esta reflexión, sin duda, excede los límites de una metodología historiográfica, pero muestra lo más relevante que podemos extraer de ella para nuestro interés presente. La metaforología acarrea una comprensión que hace de la metáfora un rasgo antropológico determinante. Algo que la convierte en el elemento lingüístico que

permite comprender la idiosincrasia retórica de la comprensión humana y, en definitiva, abre la puerta a la comprensión de los modos de producción de significatividad que serán tema de Trabajo sobre el mito.

SEGUNDA PARTE: LA HISTORIA COMO RODEO DE LA ESPECIE

Sólo podemos existir si damos rodeos (*dS*, 108)

CAPÍTULO III: LA AMBIVALENCIA DE LA MODERNIDAD. AUTOAFIRMACIÓN HUMANA Y EXCENTRICIDAD CÓSMICA.

Darse a sí mismo un tipo de historia que haga ahistórico o que sólo confirme, sin cuestionarlo, el presente, hubiera significado, por decirlo así, salir de la historia y desprenderse de su carga; con todo esto se ha soñado reiteradamente, incluso bajo el seudónimo del ser, que, con su llegada, descubriría que la totalidad de la historia no es sino un olvido del ser. (*LdN*, 141)

1. Introducción. (§23)

Como hemos visto, un tema se convierte en central desde el primer momento para Blumenberg: la modernidad. A él se dedica este capítulo que no se limita sólo a la comprensión de su génesis en la célebre *Legitimidad de la Edad Moderna*, sino que también se ocupará de la forma en que el proyecto moderno se encarnó en un ideal científico, cuyo paradigma será para Blumenberg la astronomía, y de las consecuencias que esto tendría para la autoconciencia del ser humano. En su trabajo de habilitación el hanseático se había posicionado históricamente en un lugar de crisis; un momento en el que se es consciente de la claudicación del proyecto que determinaba esa época, pero aún no se aciertan a ver las vías por las que se podría salir de su colapso; una situación que, sin dudas, generaba “malestar” pero que, pese a todo, no debía ceder a él; no se debía hacer de la época histórica un enemigo. Este problema, que entra dentro del ya referido de la crítica cultural, estará en el trasfondo de un proyecto como el de la historia espiritual de la técnica; un intento de legitimación de la instancia más característica del proyecto moderno y, a la vez, la más impugnada tanto por Husserl como por Heidegger. Sin embargo, la técnica no era más que uno de los rasgos característicos de un periodo que la historiografía alemana no había cesado de cuestionar en su conjunto ya desde el siglo XIX. Secularización será la categoría que,

con mayor éxito, permita este procedimiento convirtiéndose en el asilo historiográfico de la crítica cultural.

De ese modo, el problema de la técnica se ve englobado por uno más amplio, el de la comprensión de una época y su proyecto como una sustracción ilegítima. Así pues, Blumenberg dirigirá *La legitimidad de la Edad Moderna*, la obra que le dio fama, contra la comprensión ilegítimadora que veía implícita en esta categoría. Su empleo, sin embargo, era tan ubicuo y variado que dedicaremos el comienzo del capítulo a elucidarlo, en primer lugar, desde la comprensión que de él desplegó Blumenberg (§24) y, más tarde, mostrando y discutiendo hasta qué punto se hace esta comprensión evidente en tres de los casos más célebres de los que se ocupa en el libro: Löwith, Bultmann y Schmitt (§25). Como veremos, la secularización es una categoría de base substancialista, es decir, que sólo tiene validez si supone el paso de una esfera a otra en un esquema teológico, algo que implica una forma de considerar la variación histórica desde el prisma de una “normativización absoluta” como el que se ocultaría tras la comprensión heideggeriana de la destrucción. Contra esta comprensión substancialista Blumenberg comienza a desplegar aquí su versión de la historicidad, y de la forma en que se integran cambio y continuidad, a través de la célebre categoría de reocupación (*Umbesetzung*), tal vez su herramienta de descripción histórica más célebre (§26).

Pero, más allá de este afortunado hallazgo descriptivo, la solución de la impugnación epocal que se hacía con la categoría de secularización debe pasar, de nuevo, por una comprensión de las necesidades que la generan. Así pues, la *Legitimidad de la Edad Moderna* despliega una lectura genética de la época de la que se ocupa. No obstante, cabe determinar, en primer lugar, la noción de época para delimitar qué es lo que varía con su sucesión. Como ya señalábamos a colación de la interpretación del cambio de la antigüedad a la Edad Moderna en la tesis doctoral, pese a la irrefrenable

variabilidad histórica, se podían localizar bases de sobrentendidos comunes que abarcaran largos periodos de tiempo en torno a “conceptos de realidad” semejantes. Trataré, pues, de delimitar con precisión qué significan las épocas y, como es natural en una lectura que busca comprender el impacto de la historicidad en la conciencia, de ver cómo actúan en la autocomprensión de sus protagonistas (§27). Una vez delimitado qué es lo que se dice que cambia se puede explicar cómo. Blumenberg desarrollará para ello su controvertida interpretación del final de la Edad Media como una acentuación del absolutismo teológico, reflejado en el nominalismo, que recaería en una condena de la mundanidad. Un retorno de la gnosis ante el cual la única respuesta posible sería la liberación del ser humano a sus propias capacidades, la autoafirmación como rasgo específico de la época (§28).

Sin embargo, la atención de Blumenberg por la modernidad no se limita a su génesis. Por mucho que ahí se encuentre su necesidad, su reconstrucción no permite comprender del todo la forma en que esta época se conformó ni los motivos de su agotamiento. Por ello, el de Lübeck presta una atención central a la historia de la mentalidad científica moderna y a sus consecuencias. De ello daremos cuenta en los dos últimos apartados del capítulo. El primero se centrará en la reconstrucción de la noción de *curiositas* que ocupa casi la mitad de la obra sobre la modernidad. Se trata de una interpretación que no se limita a la génesis, sino que muestra, desde la reivindicación moderna de una curiosidad que el medioevo entendía como pecaminosa, la forma en que los valores en los que se funda la ciencia de esta época determinan su decurso (§29). Por último, atenderemos al interés blumenberguiano por la astronomía que daría como resultado la última gran obra historiográfica del de Lübeck salida del proyecto de una historia espiritual de la técnica: *La génesis del mundo copernicano*. La interpretación de la astronomía que en él se hace no sólo permite comprender la forma

en que operó como ariete y “paradigma” de las restantes ciencias modernas, sino también sus consecuencias para la autocomprensión humana, la manera en que la mentalidad moderna fue cayendo progresivamente en ese malestar por culpa de la pérdida de significatividad de su posición cósmica; un decurso que dio pie a esa situación de desasosiego que sería característica del final de época en el que Blumenberg se sitúa.

2. Cambio y continuidad de las épocas. Secularización y reocupación.

a. La destrucción de la categoría de secularización. (§24)

Si *La legitimidad de la Edad Moderna* situó a Blumenberg en el panorama intelectual alemán fue, en gran medida, por su crítica inusualmente abierta a los empleos de la categoría de secularización de mayor actualidad en su tiempo. No sólo aquellos acuñados por autores vivos de generaciones precedentes como Schmitt, Löwith o Bultmann, cuyas lecturas de las continuidades epocales entre medioevo y modernidad habían creado escuela,²¹⁹ sino también el uso hecho por autores de su misma generación como Odo Marquard o, incluso la hoy clásica lectura histórico- conceptual desarrollada por Herman Lübbe, serán objeto de un cuestionamiento directo de una forma que no se había visto antes ni se volvería a ver después en la producción del literato de Lübeck. Por ello, la obra de 1966 generaría reacciones inmediatas y replantearía el debate en torno a esa noción que interpretase “un papel clave en el discurso intelectual de la República Federal en la posguerra” (WEIDNER 2014, 246). Al fin y al cabo, Blumenberg

²¹⁹ El desenmascaramiento de Löwith del progreso como secularización de la escatología cristiana habría tenido para Blumenberg “los efectos de un dogma” (*LdN*, 35), mientras que la indicación schmittiana del origen teológico de todos los conceptos de la teoría moderna del estado “representa, no sólo por la afirmación fáctica que contiene, sino también por las consecuencias que inaugura, la forma más fuerte del teorema de secularización” (*LdN*, 93). La teología dialéctica, por su parte, se había convertido en el campo más fecundo de la especulación protestante alemana y gozaba de actualidad en los años sesenta no sólo gracias Bultmann, sino también a Karl Barth o Friedrich Gogarten que aún se mantenían activos. Nos centraremos en estos tres ejemplos clásicos para nuestra reproducción de la polémica en el apartado siguiente.

se adentraba en un “concepto ideológico- político”, tal y como lo calificase el mencionado Lübbe, un concepto, por tanto, empleado en la “lucha por los valores en la batalla espiritual”.²²⁰

Dicha categoría²²¹ tendría su origen jurídico- canónico como expresión referida al paso de un sacerdote a la vida seglar y, desde allí, alcanzaría su normalización jurídica para referirse a las amortizaciones posteriores a la Paz de Westfalia. Un uso que, en el contexto alemán, se cargaría de reproches contra el invasor francés y su laicismo tras las actas de la resolución de la *Reichsdiputation* de 1803, actas con las que se compensaba a los príncipes que perdieron tierras en la orilla izquierda del Rin por medio de bienes eclesiásticos secularizados.²²² Desde ese origen jurídico se trasladará en el siglo XIX a la filosofía y la historiografía alemana, sin perder por ello su carga polémica²²³ de la que pretendería rescatarla Lübbe, más o menos al mismo tiempo en

²²⁰ H. LÜBBE, *Säkularisierung: Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, 21.

²²¹ Las obras de referencia que he empleado para la reconstrucción de la polémica de la secularización son, sobre todo, el citado estudio clásico de Hermann Lübbe y las más recientes monografías de Jean Claude Monod (MONOD 2002), probablemente la más profunda en sentido filosófico, y GIACOMO MARRAMAO, *Cielo y tierra. Genealogía de la secularización*. También se han consultado las entradas correspondientes del *Historisches Wörterbuch der Philosophie* y del diccionario *Geschichtliche Grundbegriffe*. Un buen resumen contextualizado del planteamiento de Blumenberg al respecto se puede encontrar en GREISCH 2004.

²²² El desarrollo de este decurso es la aportación principal que Blumenberg tomará de Lübbe. Para el filósofo de Lübeck esa sobrecarga semántica se transferirá a la noción de tal forma que “ha impelido el uso del concepto en una determinada dirección” (*LdN*, 26). Lübbe incidirá en el sentir frente a las actas de la *Reichsdiputation* que convertirían a la secularización en un “concepto que tiene que ver con la usurpación de bienes espirituales, un concepto de ilegítima liberación de bienes que estaban bajo la custodia y la vigilancia de la Iglesia” (H. LÜBBE, *op.cit.*, 28). Cabe señalar que Blumenberg se ceñirá al uso de la categoría en el terreno de las ciencias sociales sin incidir en otros empleos previos como el que haría el positivismo o las sociedades en defensa de la emancipación cultural de la religión como la *Secular Society* inglesa o la apropiación del término en los programas y documentos de la *Deutsche Gesellschaft für ethische Kultur*, empleo que no tendría tanta transcendencia en su acuñación teórica (Véase H. LÜBBE, *op.cit.*, 34-55).

²²³ Nos hacemos eco aquí de la lectura de Jean Claude Monod quien asigna un origen y una idiosincrasia alemanas al término en su empleo historiográfico y filosófico. Su sentido se habría visto reflejado en el uso de la noción hegeliana de *Verweltlichung* o “mundanización”, según el cual el proceso moderno recogido bajo este término implicaría “restablecer una continuidad reinterpretando los contenidos “modernos” esenciales ya no como negaciones sino como “realizaciones” del cristianismo” (MONOD 2002, 30 y ss.). Como apunta el autor francés, la categoría de secularización implicaría una continuidad de contenidos, aun cuando no necesariamente una usurpación. Por otra parte, se trataría de una correspondencia que el laicismo francés habría imposibilitado estableciendo una cesura limpia entre las esferas de Iglesia y Estado.

que Blumenberg se ocupase de ella, buscado “delimitar un uso intracientífico puro del concepto de secularización”²²⁴ para “hacer practicable de nuevo el concepto”.²²⁵

Para el filósofo de Lübeck, por el contrario, la noción acarrea una carga semántica inequívoca que impediría esta clase de rescate. Su crítica al teorema de la secularización, presentada ya ante Löwith y Lübbe en el Congreso de Filosofía Alemana de Münster en 1962, incidía en que el propio origen de la categoría implicaba la aceptación de un conflicto, partía de la “competencia preestablecida entre una instancia mundana y una espiritual” (*Säk*, 248). Secular era aquello que pertenecía al *saeculum*, es decir, al siglo, a lo terrenal, pero secularizado era aquello que pasaba de lo espiritual a lo terreno; y sólo puede mundanizarse lo que tiene su origen fuera de este mundo. Sin embargo, la división de la realidad en mundano y ultramundano, terrestre y celestial, tenía un origen histórico. Sería una escisión que, como hemos apuntado, sólo podrá colegirse a partir de la caída de la noción clásica de cosmos. Prefigurada en el neoplatonismo como la “esquemmatización de algo que existe, espacialmente, fuera del mundo” (*LdN*, 49) devendría una transcendencia “de otro tipo”, ultraespacial, con el cristianismo.²²⁶ De esta forma, quien hacía suya la noción de secularización adoptaba una serie de cargas implícitas que conducían, inevitablemente, a una sospecha relativa a

²²⁴ H. LÜBBE, *op.cit.*, XII

²²⁵ H. LÜBBE, *op.cit.*, 14

²²⁶ “El discurso de la secularización está condicionado, así pues, en su misma posibilidad por aquel fenómeno que había sido el primero en fundamentar la *mundanidad*. Antes de la *no-mundanidad* no se daba la *mundanidad*” (*LdN*, 55). Koselleck incide en esta dependencia en el artículo “Acortamiento del tiempo y aceleración. Un estudio de la secularización” en el que, precisamente, se atacaría la idea de que la vivencia del tiempo moderna de la filosofía de la historia tuviese una raíz cristiana, dado que su rasgo distintivo será, para el célebre historiador, la temporalización de sus logros y, por consiguiente, la aceleración como “categoría postcristiana relativa al tiempo histórico” (Véase R. KOSELLECK, *Aceleración, prognosis y secularización*, 44-45, 54 y 68). No es conveniente, no obstante, asimilar ambas posiciones que requerirían una explicación más detallada. La influencia de Löwith y Schmitt es patente en Koselleck y continuará más allá de la crítica blumenberguiana. Se puede decir que, respecto a la polémica de la secularización, “Koselleck defiende más bien una tercera posición propia en la que los principales estímulos provienen tanto de Löwith (respecto a la continuidad), como de Blumenberg (respecto a la discontinuidad), pero se gestionan de manera independiente” (SCHMIEDER 2015, 113).

la preminencia de la posesión de lo secularizado.²²⁷ En el paso del empleo jurídico al histórico- filosófico, un paso que puede ser considerado desde las funciones cognoscitivas de la metáfora,²²⁸ la categoría había transportado esa idea de “expropiación unilateral de contenidos” que estructuraría y determinaría su empleo historiográfico:

Creo que hay que desarrollar el conjunto de cuestiones suplementarias, dejadas de lado o bloqueadas en dicha formulación, como algo perteneciente a las propias secuelas de la formación del concepto. La orientación hacia el trasfondo metafórico presenta el catálogo de características del procedimiento de expropiación como un hilo conductor de la aplicabilidad de la categoría de la secularización: identificación del bien expropiado, legitimidad de la posesión originaria del mismo y unilateralidad de su privación. (*LdN*, 31.)

El cuestionamiento de la categoría de secularización no se produce, pues, desde una defensa de la modernidad, un proyecto cuya defunción, como sabemos, certificó muy pronto el hanseático. Su crítica surge, más bien, del confeso historicismo radical blumenberguiano, incompatible con el trasfondo al que apunta esta metafórica, un trasfondo que considerará substancialista. Como señalará Blumenberg, “sólo cuando la categoría de sustancia domina la comprensión de la historia hay en ella repeticiones, superposiciones y disociaciones, pero también enmascaramientos y revelaciones” (*LdN*, 18-19). En este sentido, el sustancialismo histórico de la secularización puede

²²⁷ La caracterización de la categoría que hiciese Marramao incide en esta línea ya que, para él, la de secularización se convertirá en “una categoría por excelencia genealógica” (G. MARRAMAIO, *op.cit.*, 12) apelando a la conocida tradición de “sospecha” que Nietzsche inaugurase con ese proceder. Tal vez podría pensarse la diferencia intrínseca entre una perspectiva genealógica y una genética en relación a esa sospecha que se añade a la primera.

²²⁸ En 1962 Blumenberg ya apuntará que la categoría poseía “los niveles de significatividad de una metáfora” (*Säk*, 264). Pero, para él, la metaforicidad de la secularización se observa únicamente en la orientación de su empleo. Blumenberg señalará, en la segunda edición de la *Legitimidad*, que “lo metafórico no sería, propiamente, el uso, sino la orientación del proceso de formación del concepto. El afilamiento que tiene lugar en el uso del término, vagamente exhortativo y lamentoso al principio, hasta llegar a una forma típica del mismo, hace casi inevitable el *recuerdo* del acontecimiento histórico-jurídico. Es lo que he intentado describir como ‘metafórica de fondo’” (*LdN*, 30. Traducción ligeramente modificada). Blumenberg se dirige así contra un trasfondo semántico operativo cuyos procedimientos de formación ya se habían analizado en *Paradigmas para una metaforología*. Esta idea llevará a Haverkamp a afirmar que “la ‘secularización’ es por ello un paradigma metaforológico fundamental” (HAVERKAMP 2003, 21). No obstante, nos parece que Haverkamp lleva de nuevo su comprensión de la metáfora demasiado lejos. Se podría decir, de hecho, que uno de los problemas de la categoría es que, en su excesiva simplicidad no daría pie a ninguna, o muy poca, narrativa. (Véase WEIDNER 2014, 250)

interpretarse como una repetición del modelo de “normativización absoluta” heideggeriano contra el que se habría dirigido en su tesis doctoral.²²⁹ Una comprensión de la historia que apela a formas de transcendencia que anulan e, incluso, condenan las decisiones y las convicciones del ser humano; una comprensión, pues, que recae en el esquema típico de la *Kulturkritik*, la némesis teórica blumenberguiana, ya que, “en busca de responsabilidades lo más alejadas que sea posible, reparte sentencias de culpabilidad por un malestar sentido en el presente” (*LdN*, 116). Una presunta “culpa objetiva” (*LdN*, 70) que operaría con las prerrogativas, casi se diría que psicoanalíticas, de un “pasado no superado” (*LdN*, 117).

Lo que, siguiendo a Blumenberg, albergaba la categoría en cuestión no era sino un fuerte anacronismo basado en su dependencia de lo no mundano, no se trataba de “una categoría de comprensión histórica, sino más bien de un concepto de autocomprensión y autoafirmación teológico” (*Säk*, 254). No conseguía deshacerse de su trasfondo religioso inculpatario e interpretar las transferencias como un mero trasvase entre instancias eclesiásticas y políticas terrenales; por ello, en tanto se mantuviese fiel a la dicotomía de fondo “mundano- no mundano”, remitía irremediabilmente a una esfera metafísica. Blumenberg apuntará, incluso, una cierta forma de platonismo oculta tras el empleo de esta noción: “Así como la copia no sólo representa al modelo, sino que también puede ocultarlo y hacerlo olvidar, la representación de la secularización, dejada a sí misma y no advertida de su origen, en vez de hacer recordar su procedencia la haría, más bien, prescindible” (*LdN*, 77). Es

²²⁹ Haverkamp calificará a esta lectura de la secularización como “el caso específico de olvido del ser de la modernidad” (HAVERKAMP 2003, 16). Alberto Fragio será quien, por otra parte, lleve más lejos el paralelismo que apuntamos, afirmando que, si bien no es su objetivo primordial, “la herencia heideggeriana define una componente de singular relevancia en el núcleo de *Die Legitimität der Neuzeit*” (FRAGIO 2010b, 248). A su vez, la lectura histórica de la categoría revestiría de nuevo la forma de la “destrucción”, aunque ahora se dirigiría contra “las comprensiones teológicas de la Modernidad en un intento de establecer las condiciones necesarias para la restitución de su sentido genuino, y posibilitar así la ulterior comprensión originaria, inaccesible hasta entonces por la enorme acumulación de malentendidos” (FRAGIO 2010b, 256).

decir, sin la consagración de lo no mundano del origen, la secularización apenas alcanzaba a decir nada, y el peso de lo no mundano sólo podía tener valor si era identificado como un cierto modelo de verdad. Un rasgo metafísico que hacía intransitable científicamente la noción, pero que no había impedido arrojar una sospecha de ilegitimidad sobre el periodo mediante su empleo.

Esta posición metafísica de crítica cultural substancialista sería la que se ocultaría tras los empleos de la noción de secularización antedichos, el denominador común tras la mezcolanza “de todo tipo de paralelismos confusos de ideas religiosas, escatológicas y políticas”²³⁰ articulados en torno al concepto, de la que Carl Schmitt acusaría a Blumenberg de haberse valido como contrincante en la *Legitimidad*. Por muy variados que puedan parecer los ejemplos elegidos por el hanseático, todos tendrían, según él, el rasgo común de hacer valer una instancia externa a la historia capaz de refrendarla o deslegitimarla. La dificultad que surgiría de una posición como ésta, y que será el reproche que se plantee a autores como Löwith o Bultmann, consiste en demostrar la instancia última legitimadora, probar su sustancia. Lejos de hacerlo, el proceder de los partidarios del concepto implica la afirmación de un *non plus ultra* teórico, de un fondo sobre el que no se puede preguntar:

Está claro que considero el teorema de la secularización como un caso especial del substancialismo histórico en tanto el éxito teórico es presentado como dependiente de la demostración de la existencia de constantes en la historia, de forma análoga y aproximada a lo que ocurre en el estudio de los *tópoi*. Esta anticipación a lo que tiene que aportar el conocimiento y con qué medios lo ha de aportar me parece algo problemático: las constantes llevan a cabo un proceso teórico donde, con otras premisas, acaso sería posible seguir preguntándose. A toda crítica tiene que importarle este punto de inmovilización del proceso teórico a causa de las premisas de sustancialidad, cuando sus constantes son presentadas como presuntos resultados. No se pueden establecer afirmaciones a priori sobre si en la historia hay o no constantes substanciales; sólo se puede decir que la situación del

²³⁰ C. SCHMITT, *Teología política II*, 124

conocimiento del historiador no podría verse optimizado por medio de esa cantidad de elementos históricos tan estables. (*LdN*, 37)²³¹

Es evidente que una fenomenología de la historia, entendida como desmontaje de sobreentendidos (*LdN*, 592), se encuentra en las antípodas de una forma tal de parálisis teórica. Blumenberg afirmará que “está claro que el discurso teológico de la secularización sólo puede evitar tocar el problema de las constantes porque presupone como algo incuestionable un origen absoluto y trascendente de los contenidos correspondientes” (*LdN*, 37). De ese modo, la secularización daría pie a la afirmación frívola de analogías transepocales que no dejarían lugar para los matices y las necesidades concretas bajo cada transvaloración. A mi entender, éste es el trasfondo que se encuentra tras la crítica a la noción de secularización y que tiene menos que ver con los nombres concretos contra los que se dirige que con ese fondo ideológico de crítica cultural que Blumenberg husmeaba tras la conciencia de su tiempo.²³² No obstante, no cabe duda que gran parte de la celebridad que le confirió este libro provino de su discusión con algunos autores centrales de su época entre los que los ejemplos más sonoros serían los tres casos antedichos: Löwith, Bultmann y Schmitt. Cada uno de ellos haría un empleo determinado de la categoría que, pese a su diversidad, llevaría en su interior, de una u otra forma, éstos o similares trazos. No obstante, resulta necesario atender, aunque sólo sea a estos tres ejemplos ya que nos permiten ilustrar la posición

²³¹ Blumenberg analogará el proceder de la *Toposforschung*, muy presente en la época al rebufo de la obra de E.R. Curtius, con el empleo de la secularización como categoría histórica por su dependencia de un trasfondo estático de significados válidos: “La investigación de los *topoi* pertenece a la tradicional suposición de la existencia de preacuñaciones eidéticas, que empieza con las antiguas teorías sobre los elementos, los átomos, las ideas y las formas y abarca desde los conceptos innatos al simbolismo de los sueños, la teoría de los arquetipos y las estructuras” (*LdN*, 113). Sobre esta afinidad ya se señalaría en el Congreso de Filosofía de Friburgo que “la simultaneidad de la aparición de la *Toposforschung* y la tesis de la secularización no es casual, sino que se funda en la comunidad de una metafísica de la sustancia histórica” (*Säk*, 263). Los argumentos de la *Legitimidad* acerca de este asunto serían reelaborados e incluidos en la antología de Peter Jehn *Toposforschung: Eine Dokumentation* con el título “Sekularisationstheese und Toposforschung: zur Substanzialierung der Geschichte” en el que también se apunta la común “fascinación por encontrar constantes” (*TuS*, 150).

²³² Como señalase Greisch: La larga discusión crítica a la que Blumenberg somete a la categoría de secularización no es sino una “deconstrucción” que no se dirige tanto contra los interlocutores que interpela, como se opone a una forma de comprensión histórica especialmente vigorosa en aquel entonces (GREISCH 2004, 297).

blumenberguiana y comprender su importancia, a la vez que nos hacen columbrar el verdadero alcance de su crítica, así como sus limitaciones consustanciales.

b. Los impugnadores de la modernidad. Löwith, Bultmann, Schmitt. (§25)

El más influyente de estos empleos de la noción será, seguramente, el de *Löwith*. En su *Historia del mundo y salvación* se expondrían las fuentes e hipotecas escatológicas de la idea de progreso. En su “Introducción” se afirma que “parecería que las dos grandes concepciones de la Antigüedad y del cristianismo- el movimiento cíclico y la orientación escatológica (lineal)- hubiesen agotado las posibilidades fundamentales de la comprensión de la historia”,²³³ una afirmación que señala a las claras que sólo existirían dos posibilidades de experimentar la temporalidad histórica. En su caso, Löwith no defenderá la opción extramundana religiosa, sino que mostrará cómo el regreso de la mundanización hacía imposible una experiencia del tiempo abocada a una resolución salvífica en el futuro, una promesa en la que ya no se podía creer. De ese modo, la secularización mostraba, en última instancia, las consecuencias de una ficción teológica descabezada tras la que “el mundo deviene transitorio, pero se trata de una transición hacia nada” (MONOD 2002, 253), lo que hace imposible, a su vez, dar un sostén existencial para el movimiento infinito que parecía mantener en funcionamiento todo el proyecto científico- técnico de la modernidad. Así, ante la remundanización, la recuperación del tiempo “originario” de la naturaleza resurge como una solución a la esquizofrenia de la época. Es recomendable, pues, “retornar a la teoría clásica de un movimiento circular; pues sólo bajo el supuesto de un movimiento sin comienzo ni fin puede acreditarse realmente la continuidad”.²³⁴ Esto quiere decir, para

²³³ K. LÖWITH, *Historia del mundo y salvación*, 33

²³⁴ K. LÖWITH, *op.cit.*, 250-251. Se trata, sin duda, de una herencia nietzscheana de la que Löwith hará gala al incluir como anexo a su célebre obra su reconstrucción de la “Repetición de Nietzsche de la doctrina del eterno retorno”.

Blumenberg, que “el progreso desenmascarado como un destino sería la consecuencia tardía de la antigua violación de un derecho, violación de aquel derecho que la naturaleza tiene respecto al hombre y que, en la Antigüedad, habría sido respetado” (*LdN*, 38), es decir de nuevo la consagración de una instancia de legitimación trascendente: el tiempo cíclico como modo de experiencia de la mundanidad que se correspondería con la naturaleza y que habría sido olvidado por la imposición de una temporalidad escatológica y futurocéntrica. Aquí la secularización no señalaría tanto las sustracciones de una sustancia a otra, como la homogeneidad de un proceso “de orientación escatológica” al que se debe contraponer el modelo legítimo de la Antigüedad que es el que ha sido realmente traicionado.

Ante esta lectura, Blumenberg reacciona mostrando precisamente los instantes en los que esta continuidad de la experiencia del tiempo escatológico había sufrido mutaciones. La forma en que la escatología se convierte en providencia y ésta en progreso habría sido pasada por alto en esta interpretación. Löwith habría olvidado preguntar por los tránsitos y a ellos se remitirá Blumenberg.²³⁵ Un proceder que se repetirá en otros casos como en la crítica a la comprensión que Bultmann haría de la secularización en *Geschichte und Eschatologie*. Para el teólogo evangelista, la secularización sería un proceso interno de la escatología que consistiría en la “desmitologización”, es decir, en la desaparición de los ropajes terrenales que revestían el *kerygma*, el verdadero mensaje religioso ultramundano.²³⁶ En última instancia, la

²³⁵ Así, Blumenberg incide, por ejemplo, en el cambio de valoración que la escatología sufriría con el tiempo y que haría necesario reposicionar la esperanza: “Es posible que la escatología haya sido, en algunos momentos, más cortos o más largos de la historia todo un compendio de las esperanzas humanas, pero cuando la cosa hubo llegado a tal punto que no quedaba sino fomentar la idea de progreso la escatología devenía, más bien, un compendio de horrores y temor” (*LdN*, 39), o como la idea de progreso se forjó en torno a la imposibilidad de alcanzar una resolución definitiva en el plazo de una vida, por lo que, “el carácter ilimitado del conocimiento no significaba, pues, la obtención, para la historia humana, de un atributo divino, sino que, de momento, era una forma de resignación” (*LdN*, 43).

²³⁶ El mensaje cristiano será, para Bultmann, un mensaje que se resume en el concepto de dominio de Dios (*Gottesherrschaft*) que es un “concepto escatológico” (R. BULTMANN, *Theologie des Neuen*

secularización tenía fines religiosos y la determinación de su decurso sería una decisión “tomada en la historia, pero no mediante ella” (*LdN*, 48). Una afirmación que aproximaba a la teología dialéctica y al gnosticismo en su negación de la realidad del “eón” humano²³⁷ y que, además, también desdeñaba las motivaciones concretas de la mundanización de la experiencia histórica que tendrían que ver con el aplazamiento de la segunda venida de Jesucristo y la necesidad de presentar este lapso de tiempo, primero, como un plazo de gracia hasta que, más tarde, su prolongación hizo que dejase de ser vinculante en la conciencia de los seres humanos como una esperanza cumplible. Un proceso que, aun cuando muestre analogías y transferencias, “no sería, en todo caso, una mundanización de la escatología, sino una mundanización *mediante* la escatología” (*LdN*, 53), es decir, la ganancia del mundo por medio del agotamiento de la experiencia de lo trascendente. Una experiencia humana que solían pasar por alto las comprensiones de la secularización. Bultmann tendría así, para Blumenberg, “la mirada de un historiador que no percibe la figura (*Gestalt*) de la historia, porque no la tiene que percibir” (*Marg*, 124) ya que no sería en ésta donde se desarrollaría la verdadera lucha por la salvación del hombre.

El caso de Schmitt es un tanto diferente. En la primera edición de la *Legitimidad* tan sólo se aludía a él en unos pocos pasajes y la extensión que ocuparán sus críticas en la edición revisada se deberá, sobre todo, a la reacción del jurista en el denso epílogo a su *Teología política II*. Ésta provocará la respuesta epistolar de Blumenberg y

Testaments, 3). El dominio de Dios se traduce, con la figura de Cristo, en “una protesta contra la legalidad judía” (R. BULTMANN, *op.cit.*, 10). El Hijo se encarna para recordar el dominio divino a una jerarquía hebrea que habría transigido con la mundanidad de modo inaceptable ya que la Tierra sería “el dominio de Satán” (R. BULTMANN, *op.cit.*, 5). De esta forma, para Bultmann, el mensaje original del *Nuevo Testamento* apuntaba ya hacia la exclusión terrena de lo espiritual como garantía de pureza.

²³⁷ Blumenberg le había dedicado dos reseñas a Bultmann, “Marginalien zur theologischen Logik Rudolf Bultmanns” (1955) y “Rudolf Bultmann. *Geschichte und Eschatologie*” (1959), la segunda de ellas específicamente dedicada al tema mencionado. Por su parte, en la primera, una recensión de sus obras *Theologie des Neuen Testaments* y *Das Evangelium des Johannes* para el *Philosophische Rundschau*, se analogaba ya la doctrina bultmanniana del *Kerygma* con el que se convertirá en el segundo retorno de la gnosis: el nominalismo (*Marg*, 124).

comenzará un debate que tendrá resonancias en obras posteriores, sobre todo en *Trabajo sobre el mito*.²³⁸ Pero, centrándonos en la cuestión de la secularización, Blumenberg acepta, en la segunda edición, el error de incluir la teología política entre las formas substancialistas del teorema, pero no sin señalar que “sólo la reelaboración de la diferencia conceptual del término ‘legitimidad’ en la segunda *Poltische Theologie*, de 1970, dejará traslucir los fundamentos de su preferencia por el concepto de secularización en su primera *Poltische Theologie*, de 1922.” (*LdN*, 99). Lo que con ello se quiere decir es que la reducción, acaecida entre ambas acometidas del jurista sobre el tema, de la contundente fórmula “todos los conceptos centrales de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados”²³⁹ a la simple demostración de “la identidad estructural de los conceptos que la teología y el derecho utilizan en sus argumentaciones y sus conocimientos”,²⁴⁰ aclara la verdadera intención de lo que, en su origen, se comprendió como una legitimación de la figura del soberano mediante el símbolo del Dios cristiano. Blumenberg se cerciora de que, tras esta transvaloración, y pese a ser propia de un “ocasionalista” que en 1922 quería fundamentar la dictadura y medio siglo después atacar las neutralizaciones científico- técnicas de la figura del enemigo, “se encontraría una tipología dualista de las situaciones más que una visión de la historia” (*LdN*, 94). La teología política permitiría seleccionar contenidos “según la necesidad actual de trasfondo y de *pathos*” (*LdN*, 95) tomados de una época como la Edad Media que “ha considerado aptos casi todos los contenidos de la espiritualización, explorando así un auténtico tesoro de posibilidades de expresión, del cual podía hacerse partícipe, secundariamente, todo aquello que pareciera necesitado, si no ya acaso de esa espiritualización, sí, sin embargo, de su carácter vinculante” (*LdN*, 105), y ponerlos al

²³⁸ Al respecto puede consultarse mi *Variaciones sobre Prometeo* que pretende, precisamente, reconstruir ese hilo (GARCÍA- DURÁN 2014). De forma más concisa también aparece referido en GOLDSTEIN 2011, 15-18.

²³⁹ C. SCHMITT, *Teología política*, 37

²⁴⁰ C. SCHMITT, *Teología política II*, 69

servicio de una toma de posición concreta. Algo que no necesariamente acarrea un sustancialismo histórico, sino que, más bien, buscaba obtener un revestimiento retórico.

Por su parte, Schmitt le achaca a la obra de Blumenberg no acometer una legitimación, sino una legalización de la Edad Moderna desde “una especie de código de la razón” que no deja “traslucir el carácter contingente de la valoración de ese sistema” (*LdN*, 97). Con ello, sitúa a Blumenberg en la situación de un enemigo teórico,²⁴¹ asimilando su “negación científica de toda teología política”²⁴² al modelo de liquidación neutralizadora en nombre de la racionalidad propio de la Edad Moderna. Frente a ello, la teología ofrecía una serie de elementos retóricos seleccionados y sancionados en la historia que permitían una verdadera legitimidad, entendida como una “conexión fundacional diacrónica, históricamente horizontal, que, desde el fondo del tiempo, por decirlo así, produce el carácter inviolable de los distintos órdenes” (*LdN*, 98).

Esta forma de comprensión de la legitimación conllevaría “la selección, a partir de la teología, de lo que es soportable para el mundo” (*LdN*, 97), siendo, como decíamos, de un carácter distinto al de la lectura sustancialista. La tradición teológica entendida como herencia servirá a Schmitt para constreñir bajo un poder absoluto las potencialidades de un ser humano que calificará de “peligroso y dinámico”,²⁴³ tendrá,

²⁴¹ Blumenberg asumirá esa posición y le confesará a Schmitt que “un rival (*Gegner*) de esa dignidad es lo que un pensador debe desear por encima de todos los asentimientos” (*B-S*, 134). A través de sus cartas se puede observar el fascinante intento de delimitar un “núcleo duro de las diferencias” (*B-S*, 131) que los separan, un esfuerzo que muestra la complejidad de ambos pensamientos.

²⁴² C. SCHMITT, *op.cit.*, 123

²⁴³ C. SCHMITT, *El concepto de lo político*, p. 90. Esta forma de comprender la tradición se puede observar en la correspondencia entre ambos: Blumenberg le preguntará a Schmitt en la reedición de la obra acerca de la modernidad qué sentido ve en las pervivencias teológicas: “identidad o mutación” (*LdN*, 94). A esto contestará el jurista en una carta que, para él, se trata de “identidad y continuidad”, continuidad entendida como “sucesión, herencia, legado” (*B-S*, 125) (Véase GARCÍA-DURÁN 2014, 19).

por tanto, unas fuentes que Blumenberg aún no estaba en disposición de abordar.²⁴⁴ No obstante, el carácter retórico de la teología política, al que Blumenberg aludiese, sí se hará visible en *La legitimidad de la Edad Moderna* remitiéndolo al decisionismo de Schmitt. El recurso a la tradición servía especialmente bien para una forma de concebir la política que dependía siempre de decisiones ya tomadas²⁴⁵ cuya racionalidad no era demostrable. Ésta era la consecuencia de la apelación al estado de excepción en la doctrina de la soberanía de la primera *Teología política* ya que “a partir de un concepto límite no se puede argumentar ontológicamente” (*LdN*, 101). El efecto de oponerse al mecanicismo político propio de la Ilustración mostrando la inconsistencia lógica última de la decisión que da pie al orden, previa a cualquier posible sistema deductivo o legitimación histórica, es que uno “tiene necesidad de metáforas” (*LdN*, 100) para pensar dicho origen. Metáforas que, como las que hará valer en la figura divinizada del soberano o en la identificación del estado de excepción con el momento previo a una creación desde la nada, se encontrarán en la teología política que no es, por tanto, más que una “teología metafórica” (*LdN*, 102). Así pues, podríamos decir que Schmitt también impugnaría la característica fundamental de la modernidad, la liberación de las potencialidades del ser humano, pero no como una desviación o perversión de la historia genuina, sino por su preocupación por los peligros que ésta acarrea.²⁴⁶

²⁴⁴ Como ya han mostrado entre otros José Luis Villacañas existe una continuidad de la crítica a Schmitt en la antropología de Blumenberg (Véase VILLACAÑAS 2015). Será probablemente en ella donde, como trataremos de exponer más adelante, se dirima el fondo de las diferencias entre ambos autores.

²⁴⁵ Blumenberg señala que “el decisionismo toma su relación con la legitimidad de su negación del voluntarismo. Pues éste sería algo así como la inestabilidad institucionalizada del poder absoluto, mientras que aquél vive de que las *decisiones* hayan sido tomadas ya, apareciendo como instancias históricas, así como el contrato de sumisión de Hobbes no puede ser un contrato que aún ha de ser hecho, sino uno ya cerrado” (*LdN*, 99).

²⁴⁶ Uno de los ejemplos más destacados de la metafórica de la teología política en la posguerra será el empleo de figuras relacionadas con la Trinidad que, según señala el profesor Villacañas, “le parecía (a Schmitt) la síntesis más sutil de un dualismo natural, inmanente a la Tierra, con un monismo final” (J.L. VILLACAÑAS, *Poder y conflicto. Ensayos sobre Carl Schmitt*, 21). El trinitarismo permitía subsumir la tradicional dicotomía schmittiana amigo- enemigo bajo un poder transcendente, evitando la confrontación descarnada que su eliminación acarrearía y que conllevaría “o bien la transición a una nueva pluralidad preñada de catástrofes, o bien la señal de que ha llegado el fin de los tiempos” (C. SCHMITT, *La unidad*

Más allá de las inconsistencias que pudieran subyacer al caso de Schmitt, la crítica de Blumenberg al concepto substancialista de secularización supuso un ataque frontal a una categoría cuya vigencia era indiscutible. Una crítica que, en muchos de los casos, no fue bien aceptada conduciendo a muchas réplicas no siempre certeras.²⁴⁷ En última instancia, la crítica de Schmitt a la noción blumenberguiana de legitimidad tampoco alcanzaría su intención de fondo. Lo que se pretendía, como veremos, no era propiamente dicha una habilitación de la modernidad desde una esfera atemporal racionalista, sino mostrar la época como una reacción concreta a un desafío con los medios que tenía a su disposición. Por otra parte, y dentro de la esfera jurídica a la que Schmitt remitía el concepto de legitimidad, Blumenberg apelaría a la figura de *in dubio pro reo* al alegar que no era la legitimidad la que debía de ser mostrada, sino que debían ser las acusaciones las que asumiesen la carga probatoria (*Beweislast*), cosa que, en la mayoría de los casos, no lograban hacer. Este razonamiento es central en su destrucción del concepto de secularización ya que, según él, la demostración de las inconsistencias bastaría para anular los argumentos de la acusación o, al menos, para problematizar la instancia desde la que dirigía su invectiva. Por otra parte, será este sentir acusador,

del mundo, 32). Entre estas figuras también se pueden incluir la del *Katechon* de la *Segunda Carta de Pablo a los tesalonicenses*, así como su interpretación de la sentencia de Goethe en el Libro IV de *Poesía y Verdad*, “*Nemo contra deum nisi deus ipsem*”, y del mito prometeico que serán centrales en la polémica entre ambos autores (Véase GARCÍA-DURÁN 2014, 16-17).

²⁴⁷ La reseña de Karl Löwith en el *Philosophische Rundschau* provocará verdadero enfado en Blumenberg. Éste le dirá a Schmitt que Löwith no había “reseñado la primera parte de mi libro de 1966, sino que ha retomado la conferencia del Congreso de Filosofía en Münster de 1962 que conocía hace mucho tiempo” (B- S, 134), refiriéndose a “Säkularisierung- Kritik einer Kategorie des geschichtlichen Unrechts”, tras cuya exposición debatieron ellos dos y Hermann Lübbe. Tal vez por ello fuese el autor tratado con más dureza en la reedición de la obra. Otra célebre reseña a la que se alude en la segunda edición es la que hiciera Gadamer y en la que se defendía la “legítima función hermenéutica” de una categoría que remitiría a “una dimensión de sentido oculto” (GADAMER 1968, 201 y ss.). Blumenberg interpretará esto como una nueva reedición del ideal heideggeriano oculto tras la hermenéutica y que, precisamente, era lo que se combatía: “Toda una dimensión de sentido oculto no puede significar, sino que gracias al concepto de secularización la *propia* comprensión que la Edad Moderna tiene de sí misma como mundanización ha de ser considerada algo superficial y aparente. Se convertirá en una conciencia no autotransparente en su relación con lo substancial, una conciencia a la que la hermenéutica descubriría su propio trasfondo. (...) El contenido genuino de lo que ha sido secularizado sería lo *implicado* en lo que, con ello, ha devenido mundano, y tal implicación seguiría siendo lo esencial en él, como en el modelo de hermenéutica desarrollado por Heidegger, la ‘autocomprensión de la existencia’ sería lo esencial al ser y, sin embargo, ‘de momento y la mayoría de las veces’, se le oculta y escabulle. Casi me gustaría decir que esto ya me lo había temido yo.” (LdN, 25).

oculto tras la sobrecarga semántica de la secularización, el que motive, en última instancia, toda la compleja maniobra acometida en *La Legitimidad*:

Sólo se habla de legitimidades cuando son negadas. El motivo para hablar de la legitimidad de la Edad Moderna no estribaría en el hecho de que ella se entienda a sí misma como conforme a la razón y eso se realice en la Ilustración, sino el síndrome de esas afirmaciones que nos dicen que esa conformidad de la época con la razón no es otra cosa que una agresión, que no se entiende a sí misma, contra la teología, de la cual ella, sin embargo, habría tomado solapadamente todo lo suyo. (*LdN*, 98)

c. La teoría de las reocupaciones. (§26)

La crítica a la secularización se centraba, pues, en la falta de rigor de un concepto cuyo empleo no sólo se había convertido en indiscriminado, sino que resultaba, en su trasfondo, heredero de un planteamiento sesgado. No obstante, no podían pasarse por alto la notable cantidad de paralelismos, continuidades y analogías que, mediante la controvertida categoría, se habían sacado a la luz. Por mucho que el concepto de secularización las interpretase haciendo valer un trasfondo teológico, a riesgo de convertirse en asignificativa de renunciar a él, tan sólo podía defenderse la absoluta independencia de la modernidad de su pasado si se mantenía su pretensión cartesiana de haber supuesto realmente un nuevo comienzo. Por supuesto, ésta no era la intención de Hans Blumenberg. Ya en sus trabajos académicos de posguerra se había mostrado como existía una cierta forma de continuidad entre las épocas; la metáfora botánica del humus que hemos citado anteriormente denotaba que los restos de un tiempo no quedan simplemente atrás, sino que suponen el fermento del siguiente. Este modo de proceder de la metacinética histórica será el que aquí se aclare mediante uno de los conceptos más fecundos de la obra de Blumenberg: el de *Umbesetzung* o reocupación.²⁴⁸ Esta teoría de las reocupaciones pretende dar cuenta de la forma en que

²⁴⁸ Se trata de un término de difícil traducción que alude a la práctica teatral de cambiar el intérprete de cada personaje manteniendo estable el resto de la puesta en escena. Blumenberg la contraponen a la noción de *Umsetzung* que significa transformación o cambio de lugar incidiendo en la estabilidad de la

se producen esas continuidades sin caer en la afirmación de una esfera de significados eternos. Se trata, pues, de un concepto descriptivo que Blumenberg no se molesta en definir, como es costumbre en él, pero que, sin embargo, puede mostrarse por medio de la interacción con dos modelos de comprensión histórica entre los que Blumenberg la inserta: por un lado las *Umbesetzungen* supondrían continuidades funcionales, por contraposición al substancialismo del que sería presa la categoría de secularización; un funcionalismo que, por su parte, puede entenderse desde el esquema de sucesión histórica que Marquard y, sobre todo, Jauss exportaron del pensamiento de Gadamer al contexto del grupo *Poética y Hermenéutica*,²⁴⁹ nos referimos al esquema de pregunta y respuesta o “modelo dialogal”, como le llamará Blumenberg.

La “ubicua e indefinida categoría de función” (KOPP-OBERSTEBRINK 2014, 356) que Blumenberg emplea en la *Legitimidad* se inspira en la clásica contraposición que Cassirer hiciese entre el tradicional concepto metafísico de sustancia y el concepto de función tomado de las matemáticas contemporáneas.²⁵⁰ Dicha noción de función remitía a los elementos que servían para ocupar las diferentes posiciones en un sistema y mantenerlo estable. Este funcionalismo aplicado a la historia permitía, pues, dar cuenta de las continuidades sin atribuirles a una sustancia fija, sino al lugar que los elementos

configuración final. En castellano el término se ha volcado de muchas maneras (“cambio de papeles”, “translocación”, “trasposición”, etcétera), incluso de formas distintas dentro de la misma obra y por el mismo traductor. Es cierto que resulta difícil mantener la polisemia teatral y su antagonismo con la idea de *Umsetzung*, contextos en los que el pensador lo hace interactuar, manteniendo una traducción estable. Pese a ello, en aras de una mayor claridad expositiva, he optado por mantener, en la medida de lo posible, una sola traducción decantándome por la propuesta por Alberto Fragio de reocupación (Véase FRAGIO 2010b, 261 n. 31) que, según me parece, mantiene lo mejor posible las connotaciones del término. Se trata, a su vez, de la misma opción que adoptase en su día Robert Wallace en su traducción al inglés: “reoccupations”.

²⁴⁹ En la entrada pertinente del recientemente editado glosario blumenberguiano de la editorial Suhrkamp se alude como fuentes de inspiración del concepto al empleo del mismo concepto en Freud en su *Estudios sobre la histeria* y a su analogía con la noción de *Umwertung* nietzscheana, además del esquema dialogal extraído, en última instancia, de Collingwood. (Véase KOPP-OBERSTEBRINK 2014, 352 y ss.). Este esquema, por otra parte, ya aparecería de forma explícita en la tesis doctoral (Véase FRAGIO 2010b, 258 y ss.), así como también en otros artículos del período de producción de la *Legitimidad*. (*KuR*, 487; *VdN 91* y ss; *SB*, 345)

²⁵⁰ Se suele aludir en la bibliografía secundaria a la influencia que tendría sobre la visión histórica de la *Legitimidad* la obra de Cassirer *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* (1910).

ocupaban en un tejido homeostático. De ese modo, las continuidades que el teorema de la secularización identificaba no serían “una identidad de contenidos, sino de funciones. En efecto, contenidos completamente heterogéneos pueden asumir, en determinados puntos del sistema de interpretación del mundo y del hombre, funciones idénticas”; un tipo de identidad según el cual el paso de la Edad Media a la modernidad “no puede ser descrito como una *trasposición (Umsetzung)* de contenidos auténticamente teológicos, en un proceso de autoenajenación a lo secular, sino como una *reocupación (Umbesetzung)* de determinadas posiciones, que han quedado vacantes, por respuestas cuyas preguntas correspondientes no podían ser eliminadas” (*LdN*, 70. Traducción ligeramente modificada). Desde estas premisas, puede entenderse que Blumenberg concibe las continuidades históricas desde una base de preguntas constantes. Una perspectiva que había defendido en la tesis pero de la que aquí, sin embargo, se distancia explícitamente.

Pero si, según se dice en la *Legitimidad*, “tendremos que liberarnos de la idea de que hay un canon fijo de grandes cuestiones que apremian constantemente y ocupan las ansias de saber del hombre, motivando su aspiración a encontrar una interpretación de sí mismo y del mundo” (*LdN*, 71), ¿qué valor debemos conferirle entonces a esta explicación mediante el esquema de pregunta y respuesta? Blumenberg aclara que “el modelo dialogal” debe emplearse como un útil fundamental “para la teoría de la formación de las categorías históricas” (*LdN*, 381). Se trata pues, de un esquema de interpretación que no busca propiamente universales humanos, sino una comprensión de la forma en que la sucesión se produce, tal y como se ilustra en uno de los pasajes más citados y afortunados a la hora de caracterizar la *Umbesetzung*:

Todo acontecimiento, en el sentido más amplio del término, encierra una correspondencia, replica a una pregunta, responde a un desafío o a un malestar, salva alguna inconsistencia, desencadena una tensión u ocupa un sitio que había

quedado vacío. En una caricatura de Jean Eiffel aparecida en *L'Express*, De Gaulle es representado en medio de una rueda de prensa diciendo a los circunstantes: “¡Señores, ahora pueden presentar ustedes las preguntas a mis respuestas!”. Algo parecido a eso sería la descripción del procedimiento lógico con el que una época histórica tendría que ser interpretada en relación con la precedente (*LdN*, 381).



Viñeta de Jean Eiffel sobre Charles de Gaulle. *L'Express* 01/30/1964.²⁵¹

Así pues, las permanencias que se habían señalado como secularizaciones, y que serían la base del reproche que tras esta categoría se escondía, tendrían más que ver con la latencia de preguntas que se habían formulado en la historia que con la transferencia unívoca de contenidos sustanciales. De hecho, Blumenberg dirá que “la razón moderna ha aceptado, en forma de filosofía, el reto de los grandes problemas y hasta demasiado grandes, que había heredado del pasado” (*LdN*, 56). La herencia medieval parece, pues, un legado envenenado que abocará el proyecto moderno a su colapso ya que “el comienzo programado por la filosofía, de la Edad Moderna ha fracasado porque no pudo llevar a cabo la reducción de sus propios presupuestos” (*LdN*, 80); no fue capaz de dejar atrás de los desafíos que había recibido. De ese modo, lo que la categoría de reocupación referida a las continuidades entre la mentalidad teológica y

²⁵¹ Reproducción de la viñeta tomada de FRAGIO 2010b, 259.

la moderna trataría es de dar “una explicación del aferramiento que se manifiesta” (*LdN*, 67) en esas formas de pensamiento religioso.

Esto puede interpretarse como una inversión de los motivos del malestar que el fracaso de la modernidad había dejado, pero no debe verse tras ello una inversión de la culpa. La noción de *Umbesetzung* no es “algo vinculado necesariamente a la especificidad espiritual de la Edad Moderna”, no se trata de una categoría genealógica de la época como la secularización, sino que se aplica a toda la historia en su conjunto. Las reocupaciones se producen en cualquier situación de tránsito epocal y ya se podrían detectar, como había mostrado repetidamente Blumenberg, en el paso de la Antigüedad a la Edad Media ya que “así como el cristianismo patrístico ocupa el papel de la filosofía antigua, la filosofía moderna *reocupa* la función que tenía la teología” (*LdN*, 74).²⁵² De hecho, estas mismas reocupaciones tendrán también su papel en el fracaso de la teología a la hora de alcanzar la comprensión del mundo y el ser humano.²⁵³ En última instancia, “el concepto de reocupación implica un mínimo de identidad, que tiene que poder ser encontrado- o al menos supuesto o buscado- incluso en el movimiento

²⁵² Blumenberg ya se habría ocupado en varias ocasiones de la forma en que la patrística había elaborado la tradición antigua. Una cuestión que se iniciaría en su tesis doctoral y que, a través de sus publicaciones sobre San Agustín, cristalizará en la tercera parte de la *Legitimidat*, “El proceso a la curiosidad teórica”, en el que la figura del de Hipona resultará central (Véase AA, *CuV*). En “Agustins Anteil an der Begriff der theoretischen Neugierde” se describe la situación de la patrística de la siguiente manera: “Había apelado a la filosofía antigua para ayudarse contra el antiguo politeísmo, pero pronto se encontró desamparada ante las amputaciones críticas y las reivindicaciones autónomas de la razón de la filosofía” (AA, 38) Sobre la elaboración en general de la tradición filosófica grecorromana se extenderá en “Kritik und Rezeption antiker Philosophie in der Patristik” donde se explicará el particular mecanismo de asimilación teológica de la metafísica clásica en torno a los conceptos de crítica y recepción, dos conceptos relacionados que resumen la forma en que la tradición se reocupa: “‘Recepción’ quiere decir la afluencia (*Einströmens*) de un mundo entero en la carencia de mundo originaria de una doctrina basada en la escatología; ‘crítica’ significa el modelo de las regulaciones que esta corriente (*Strom*) debe adoptar en aras de su funcionalidad” (*KuR*, 487) y apunta ya la “sorprendente analogía estructural con la fundación de la modernidad” (*KuR*, 491) de este proceso. Un estudio concreto de una reocupación protomedieval que tendrá su continuidad en la obra de Blumenberg será el análisis del empleo del mito de la caverna en el apologeta Arnobio (Véase *DdH*). Acerca de la importante investigación que se produjo en el periodo de posguerra sobre el tránsito epocal entre medioevo y antigüedad se da cuenta en “Epochenschwelle und Rezeption”, nota crítica de 1958 en la que Blumenberg comenta obras de Festugière, Jonas, Schneider y Werner. Volvemos a ella a más adelante.

²⁵³ Este argumento se mostraba por extenso en la tesis doctoral. Alberto Fragio afirma que “para el Blumenberg temprano este proyecto medieval sufrió un colapso interno debido a las enormes dificultades que los teólogos cristianos encontraron a la hora de conciliar la originaria experiencia cristiana de la realidad con la metafísica griega de raíz cosmológica” (FRAGIO 2010b, 270).

más agitado de la historia” (*LdN*, 465), se trata pues de un núcleo de significación constante a través del cual se hacen disponibles las motivaciones básicas del tránsito respectivo, una herramienta para la descripción histórica que pretende neutralizar valoraciones prefijadas.

La forma en que este concepto fija la comprensión de la sucesión histórica, unida a su repercusión, permiten decir que se “trata del teorema operativo central de la escritura blumenberguiana de la historia de la filosofía y de la ciencia” (KOPP-OBERSTEBRINK 2014, 350). Pero, a pesar de su peso específico, el filósofo de Lübeck no se quedó contento con este concepto generado *ad-hoc* para la obra, como señalará a Schmitt en una carta a colación de su antedicha crítica al concepto blumenberguiano de legitimidad:

Para mí se trataba de mostrar qué puede esperarse cuando alguien quiere aclarar algo mediante el concepto de secularización y qué consecuencias acarrea. Lo sorprendente, casi paradójico, es que en la puesta de relieve de la implicación de ilegitimidad que se encuentra en la categoría de secularización llegué a la conceptualización de la “reocupación” (*Umbesetzung*) que se contrapone con el concepto de legitimidad, cuando uno lo toma en el sentido “legal” que usted le confiere. Esta problemática no está resuelta de forma satisfactoria en el libro en ningún modo. (*B- S*, 105-106)

Blumenberg acepta que, al menos en su primera versión, la forma en que el teorema de la reocupación explicaba la sucesión entre medioevo y modernidad no daba cuenta de la “insoportabilidad de una “vacante en el sistema” y la correspondiente verdadera “racionalidad del procedimiento de reocupación (*Umbesetzungsverfahren*)” (*B- S*, 106). Para aclarar este punto, Blumenberg envía al jurista un artículo publicado en 1969 con el título de “Autoconservación e inercia. Sobre la constitución de la racionalidad moderna” en el que se estudia la historia del concepto de “autoconservación” o *conservatio sui* como uno de los “fósiles guía” (*SB*, 335) de la formación de la mentalidad moderna. En dicho artículo se muestra por extenso la forma en que los conceptos transitivos de conservación como “creación continua” y el

intransitivo de autoconservación habían operado como fuerzas opuestas en la historia espiritual (SB, 344) configurando la nueva imagen de la naturaleza en torno al último. Así, el universo y el ser humano perseverarían en la existencia, para la mentalidad moderna, ya no gracias a una intervención externa, sino desde la prolongación de sus propias fuerzas intrínsecas. Esto se encarnaría en el principio de inercia como explicación inmanente del movimiento que superaría la antigua mentalidad aristotélica y su exigencia de un motor que actuase directamente. Blumenberg pretende con ello impugnar una antigua identificación “topográfica” de Dilthey²⁵⁴ entre el principio de *conservatio* de los estoicos y la noción científica de inercia. Una lectura que el hanseático desmontaría tratando, de nuevo, de ilustrar las variaciones del concepto en sus empleos. Así, los estoicos “no habían abandonado la posición aristotélica de la constancia eidética” (SB, 352) que se destruirá con la aparición de una fuerza personal creadora y sustentadora del orden y que diferenciaba el carácter de su noción de *conservatio* del de la inercia física. Por otra parte, lo específico de la autoconservación moderna era su reacción ante el fracaso del modelo escolástico de *creatio continua* cuya fiabilidad había sido puesta en duda, como ya se mostrase en la *Legitimidad*, por el dios oculto del nominalismo.²⁵⁵ Ante la imposibilidad de una explicación fiable trascendente de la continuidad de la creación, ésta comenzó a concebirse desde principios internos, intransitivos.

Este decurso no exponía, sin embargo, nada nuevo, si acaso mostraba el ejemplo concreto de una reocupación desde sus orígenes antiguos fuera del marco de

²⁵⁴ Blumenberg alude al breve escrito de Dilthey “Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation“ en Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften*, 283-292. (Citado en SB, 335 y ss.).

²⁵⁵ Blumenberg señalará una de las formulaciones más concisas de la inversión operada en dicha cesura epocal en este artículo: “La culminación medieval del pensamiento de la contingencia, tras la cual la realidad del mundo no basta para hacerlo fiable y consistente, ha establecido el canon para su superación. Cuando la modalidad de ser mundana no merece fiabilidad sin conservación divina, no puede ser regulada sin la expresa voluntad divina, entonces sólo existe una alternativa para huir de esa inseguridad: el mundo mismo deber devenir el *ens necessarium*.” (SB, 367)

connotaciones de la polémica de la secularización. Su novedad estriba en que, a diferencia de lo que sucediese con la descripción de las reocupaciones de la noción de *curiositas* en la tercera parte de la *Legitimidad* de las que nos ocuparemos después, no se centra en la conformación y consolidación de un impulso humano, sino que expone la variación de un concepto que entronca con la experiencia de la persistencia del devenir y el movimiento. Es, en ese sentido, una muestra de la racionalidad específica de una reocupación como forma de dar una explicación coherente a una experiencia que se había hecho inexplicable. Las *Umbesetzungen* entroncan aquí con algo que se mostrará, un lustro después de ese artículo, en *La Génesis del mundo copernicano*: la forma en que la experiencia de la naturaleza había incidido en la conciencia y la manera en que su reflejo en ella había ido configurándola.

3. La especificidad de la época y su conciencia.

No se trata sólo de palabras, sino de cosas. (*LdN*, 17)

a. ¿Qué es una “época”? (§27)

La alternativa que Blumenberg planteaba a la secularización en nombre de una reocupación funcional de los contenidos parecía, no obstante, reincidir en el cuestionamiento de la pretensión de un origen absoluto de la Edad Moderna. De esta forma, se puede comprender el hecho de que Marquard le echase en cara haber proporcionado una herramienta alternativa para señalar secularizaciones.²⁵⁶ Sin

²⁵⁶ Blumenberg criticará la tesis de Marquard en “Idealismo y teodicea” que analogaba a ésta última con la filosofía de la historia alemana. Una relación que pasaría, de nuevo, por identificar un fondo teológico que se transfería, mediante la teodicea, a la filosofía de la historia. La contrarréplica de Marquard, en el prólogo homónimo de su libro *Dificultades con la filosofía de la historia*, no se defiende de las acusaciones, sino que, más bien, cuestiona el concepto de reocupación: “Blumenberg, al atacar las tesis sobre la continuidad formuladas por Löwith y Taubes, proporcionará la única posibilidad de garantizar realmente su defensa, es decir, mediante su modelo funcional de la historia” (O. MARQUARD, *Dificultades con la filosofía de la historia*, 23). Esta objeción, como le hace notar Blumenberg, erra el tiro ya que no asume que es precisamente de su dependencia sustancial de donde adquiere su carga valorativa la categoría de secularización. Para Blumenberg, lo que se ocultaba tras la posición de Marquard continuaba

embargo, la cuestión de la legitimidad de la Edad Moderna se acometía ahora desde una perspectiva novedosa, no mediante la exigencia de probar su presunta novedad, sino buscando exponer la necesidad de la que emergiese la nueva configuración correspondiente. Esta forma de pensamiento implicaba, por lo tanto, la existencia de una respuesta específica moderna que se constituirá sobre el terreno que el fracaso de la Edad Media había dejado a su disposición. La cuestión clave es si esta época moderna, aun inserta en el movimiento histórico, puede determinarse como una unidad temporal discreta de alguna forma. De estos aspectos se ocuparán tres de las cuatro partes de la *Legitimidad de la Edad Moderna*, centrándose, sobre todo, en la narración del periodo de transición entre medioevo y modernidad, es decir, tratando de describir el umbral epocal (*Epochenschwelle*).²⁵⁷

La noción de época, sin embargo, resulta sumamente problemática. Su proveniencia de la palabra griega *epoché* ya parece señalar su disposición a dividir la historia en átomos aislados que se reforzaría en su primer uso moderno. Al fin y al cabo, como señala Blumenberg, “la modernidad fue la única y primera en entenderse como una época y, con ello, ha contribuido a crear las otras épocas” (*LdN*, 116). Algo que hizo partiendo de su autoconcepción como destino ineluctable de la historia, como

siendo una forma de crítica cultural en tanto que, fuese la clase de continuación que fuese, las “exigencias exageradas” de la modernidad, que se transferirían al idealismo histórico, provendrían de ese acervo teológico del cual uno debería haberse deshecho. Blumenberg asevera, pues, que, desde esas premisas, “la Edad Moderna sólo podía salir bien y protegerse de los ataques antimodernos si hubiera realmente empezado de nuevo y de una forma tan absoluta como estaba en el programa de Descartes” (*LdN*, 67-68).

²⁵⁷ Blumenberg empleará la noción de umbral epocal por primera vez en la antedicha reseña de 1958 “Epochenschwelle und Rezeption” pero con ella no hará sino constatar un interés creciente de la historiografía por la reconstrucción de estos periodos de transición. Su acuñación de la noción en el contexto de la *Legitimidad* será muy fructífera en el entorno de *Poética y Hermenéutica*. De hecho, el XII coloquio del grupo tendrá por título *Epochenschwelle und Epochenbewusstsein*, las dos nociones centrales de la descripción epocal de Blumenberg con la que muchos de los ponentes establecerán un debate. Uno de los dos organizadores de esta sesión será otro de los autores que más importancia dará a estos periodos de tránsito: Reinhart Koselleck. No cabe duda de la cercanía entre su comprensión del *Sattelzeit* (al que también llamaría *Schwellenzeit* o “tiempo- umbral”) y la noción blumenberguiana de umbral epocal tal y como la desarrollaremos aquí (Véase SCHMIEDER 2015, 103). Debemos indicar que el término también había sido propuesto en el mismo periodo por Hans Freyer en su obra de 1965 *Schwelle der Zeiten*.

momento de restauración de la relación natural del ser humano con el cosmos que, para una comprensión de la historia típica del Renacimiento y la Modernidad temprana, había quedado suspendida durante los años oscuros de la Edad Media.²⁵⁸ Esta lectura, parecería disponer las épocas como unidades estancas, sin ninguna relación entre sí más que lo que pudiese reconocerse como precursor, de forma irremediablemente sesgada, desde la posición que uno ocupa. Serán el romanticismo y el historicismo quienes problematizarían, en primer lugar, una imagen así de la historia señalando todas las continuidades y las dependencias de la mentalidad moderna con su precursor inmediato,²⁵⁹ algo que Blumenberg no pretendía negar aun cuando criticase la deriva inculpatória que esta clase de localizaciones había adquirido bajo el nombre de secularización.

Ya en sus acuñaciones previas del concepto, en especial en sus tesis académicas, Blumenberg había intentado una comprensión diferente de la noción clásica de época. Entendida como “unidad de sobreentendidos”, apuntaba a la dimensión preconceptual, o inconceptuable, para la que aún no se había asimilado el concepto de “mundo de la vida”. En la interpretación de la metacinética histórica de aquellos trabajos, también se había descrito cómo las épocas agotaban su fuerza cuando estos sobreentendidos se disolvían, en un momento de crisis, dando pie a una nueva comprensión, es decir, a una reocupación. *La Legitimidad de la Edad Moderna* ahondará en esta interpretación señalando que “las épocas de la historia se agotarían más por la transformación de sus certezas e incuestionabilidades en enigmas e inconsistencias que no por la solución de

²⁵⁸ Véase *LdN*, 457-461.

²⁵⁹ Ya hemos explicado cómo Blumenberg concibe el historicismo como resultado del avance moderno de la ciencia histórica. Un avance que pone de manifiesto las incongruencias de la autoconciencia misma de la modernidad: “El lado débil de la moderna racionalidad es que el descubrimiento del *pasado* medieval de sus protagonistas puede cuestionar su ausencia de supuestos previos, que pretendía ser percibida como la quintaesencia de su libertad” (*LdN*, 184). En el curso de sus investigaciones, “el romanticismo y el historicismo habían empezado a reintegrar de nuevo en una concepción unitaria de la historia los siglos que van desde el final de Roma al final de Bizancio” (*LdN*, 461), acabando así con la visión estanca de las épocas.

éstos” (*LdN*, 462). Desde esa dimensión, el problema de la categoría de época adquiere un nuevo nivel que va más allá de la mera denominación de espacios temporales determinados por la datación cronológica de sus figuras y sus acciones en aras a un estudio de los condicionantes profundos, “las comprensiones del ser y de uno mismo”, en los que se insertan y cobran sentido:

En la individualización de los períodos de tiempo históricos como unidades complejas de acontecimientos y efectos, la preferencia que se muestra, antes que por las acciones, por las situaciones, y por las configuraciones antes que por las figuras dan un vuelco, en la historiografía moderna, a la genuina relación existente en el concepto de época: el acontecimiento se convertiría en una magnitud histórica por la situación que suscita y determina. (*LdN*, 457)

Así pues, siguiendo un ejemplo propuesto por el propio Blumenberg, la importancia de un hecho, convencional en su contexto, como el afiche de las tesis luteranas en la puerta de la Catedral de Wittenberg, no tendría en sí importancia si no hubiese desencadenado un movimiento cuyos condicionantes transcendían la mera acción aislada.²⁶⁰ Por decirlo con las palabras empleadas en sus discursos para una historia espiritual de la técnica, “lo constitutivo se sustraería a la databilidad precisa” de la que gozarían las acciones, pero, con una historia que se limite a la descripción de los “hechos”, “captaríamos más bien los resultados que no los factores de la misma” (*GgT*, 11).²⁶¹ Apuntar a los factores de la historia es lo que Blumenberg buscaba en su fenomenología histórica, se trataba de delimitar aquello que la hace posible. No obstante, esta búsqueda de sus condiciones de posibilidad no acarrea un determinismo histórico: “el ser humano hace, ciertamente, la historia pero no hace la época” (*LdN*,

²⁶⁰ “Las marcas constatables en el tiempo, que continúan estando vinculadas con el concepto de época, si bien ya no la constituyen ellas solas, nos aseguran que un conjunto de acciones valiosas y decisiones claras y una cantidad ingente de energía y entendimiento habrían llevado a esos *virajes* de un determinado *estado de cosas* y lo podrían seguir haciendo todavía. Al ver a Lutero alzando el martillo para clavar sus tesis uno cree descubrir que hay razones para afirmar que la historia no se hace por sí sola y sin más” (*LdN*, 460). Acerca de la interpretación blumenberguiana de Lutero, o de la escasez de referencias al mismo en la *Legitimidad de la Edad Moderna*, véase BÜTTGEN 2012.

²⁶¹ Las excesivas demandas de datación conducirían a una concepción nominalista del concepto de época ya que los propios defensores de una concepción realista “han fracasado siempre por someterse a esta exigencia” (*LdN*, 459).

475), es decir, el ser humano es capaz de producir libremente estos acontecimientos, pero no dispone de la red que le permite concebirlos y dotarlos de significado, esta red será para Blumenberg “el terreno de juego” del que debía dar cuenta el historiador que no pretendiese limitarse a trazar líneas de unión sobre depresiones aparentemente desérticas de tiempo.

Sin embargo, la principal dificultad de esta comprensión ya ha sido señalada varias veces a lo largo de este trabajo: ¿Cómo es posible aprehender el trasfondo último de lo histórico? Sobre este aspecto se extendería Blumenberg en dos reseñas, preliminares a los argumentos de la *Legitimidad*, en las que analiza diversas obras historiográficas del periodo cuyo rasgo común sería tratar, precisamente, de continuidades y discontinuidades en los momentos de tránsito histórico. En la primera de ellas, *Epochenschwelle und Rezeption* de 1958, Blumenberg certificará el interés creciente de los historiadores por las zonas de “tránsito, deconstrucción y nueva construcción” (*EuR*, 94), un interés justificable porque, en esos periodos, “se tornan comprensibles estructuras que ponen de manifiesto el movimiento histórico en cuanto tal” (*LdN*, 145). El interés por los umbrales epocales en Blumenberg consistirá, pues, en mostrar, precisamente, cómo se opera la reconfiguración de un terreno de juego, que había quedado impracticable, mediante una reocupación funcional. Son, en ese sentido, un momento determinante como no puede serlo ninguna referencia a un acontecimiento concreto.

Algo así es lo que Blumenberg expondrá en su diálogo con las lecturas de Anneliese Maier²⁶² de las influencias de la escolástica tardía en la formación de la nueva

²⁶² Anneliese Maier fue una historiadora de la ciencia de notable impacto en las discusiones que nos ocupan y que, al igual que Blumenberg y Rothacker, fue miembro de la Academia de Maguncia. El mismo Thomas Kuhn la elogia en el prefacio a *La estructura de las revoluciones científicas* (Véase TH.S. KUHN, *La estructura de las revoluciones científicas*, 23-24). Blumenberg la cita en la obra que nos ocupa y también se referirá a ella por extenso en sus trabajos sobre Copérnico (*kW*, 7-40; *GkW*, 174 ss., 219 ss.,

física moderna en la segunda de las reseñas, *Die Vorbereitung der Neuzeit*. La historiadora de la ciencia partía de una *Problemsgeschichte* que, pese a que evitaba que “la dinámica de los problemas pareciera mantenerse ahistórica” (VdN, 85),²⁶³ aún los concebía de modo excesivamente unívoco, permitiéndose poner en relación de forma ingenua autores que hubiesen tratado de ellos.²⁶⁴ Frente a esta “historia de los precursores” Blumenberg afirmará que “la historia se actualiza de modo más poderoso desde el espacio de libertad que se crea mediante la destrucción de la dogmática tradicional que desde la herencia de ideas cuya laboriosa interpretación demasiado a menudo limita las respuestas a las nuevas preguntas” (VdN, 97). La lectura de Maier se analogaría con la de la secularización en que se inclinaría hacia un sustento atemporal de la historia, aun cuando percibiese la diferencia de horizontes.²⁶⁵ La alternativa era el temido relativismo historicista, un relativismo que, por la misma época, se vería

533 ss.) La cercanía de los planteamientos de Blumenberg y Maier es sorprendente, tanto que se llegará a apuntar que “la tesis de la conexión entre el concepto nominalista de Dios y el comienzo de la ciencia natural sería la radicalización de una tesis de Anneliese Maier” (B- T, 65), un afirmación que Blumenberg no aceptaría en tanto Maier no había sido capaz de aprehender como el fondo teológico que colapsó en las ciencias naturales de la escolástica tardía condicionaba la reconstrucción del horizonte moderno. Acerca la relación entre Blumenberg y Maier se puede consultar FRAGIO 2010c, 26-34.

²⁶³ Elizabeth Brient afirma, citando a Blumenberg, en la entrada *Epochenschwelle* del glosario blumenberguiano que “la historia de los problemas no es una especialidad entre otras, sino que la historia es historia de los problemas”, dándole, a mi entender, demasiado peso a una afirmación de la que omite la continuación: “cuando con esto no se quiere decir que tener problemas es tema ya de una especialidad o disciplina teórica” (EuR, 102), un matiz importante si se quiere calibrar la relación de Blumenberg con la *Problemsgeschichte* a la que nos hemos referido. Blumenberg rechazará la práctica de una cierta forma de historiografía alemana desarrollada bajo ese rótulo que veía los problemas, metafísicos o, en este caso, físicos, como determinados unívocamente, esto no quiere decir que la historia no pueda ser comprendida como historia de los problemas, aunque desde una perspectiva, por así decirlo, existencial. En este sentido, si bien Brient no malinterpreta a Blumenberg del todo, su declaración “historia, esto conviene recordarlo, siempre significa para Blumenberg historia de los problemas” (BRIENT 2014, 83) es, cuanto menos, imprecisa.

²⁶⁴ En el artículo que nos ocupa, Blumenberg recriminará a la historiadora de la ciencia su “salto demasiado grande” (VdN, 97) que ponía en relación inmediata a Ockham con Hume y Kant.

²⁶⁵ Anneliese Maier propone su interpretación del cambio epocal y la aparición de la ciencia moderna matizando la clásica lectura de Pierre Duhem quien habría señalado ya los precursores escolásticos del pensamiento moderno. Para Maier se puede considerar a la escolástica tardía como “precursora de la física clásica” aunque sólo porque “los fenómenos a aclarar eran los efectivamente los mismos en general para el siglo XIV como para el XVII y, por ello, también coinciden frecuente y ampliamente los resultados que se alcanzan en una y otra ocasión en problemas nominalmente particulares”, algo que no sería lo fundamental ya que lo que buscaría la historiadora sería aquello que “se oculta en los intentos de aclaración como tal” (A. MAIER, *Die Vorläufer Galilei im 14. Jahrhundert*. Studien zur Naturphilosophie der Spätscholastik, 4-5). Una declaración que muestra donde podemos encontrar las semejanzas y las diferencias entre ambos autores. Por una parte, Maier se ciñe a los problemas restringiendo su mirada a cuestiones particulares y no a comprensiones generales del ser, no obstante, es consciente de que no bastaría con ellos, sino que habría que hacerlos valer como índice de un cambio de horizonte profundo.

reflejado en el planteamiento kuhniano de las revoluciones científicas.²⁶⁶ No obstante, para Blumenberg, el historicismo no tenía por qué considerar la historia una mera arbitrariedad. Como ya hemos visto, para él la sucesión histórica siempre sigue alguna forma de lógica y los espacios vacíos del sistema desmontado siempre se reocupan con algo “no arbitrario, como tampoco algo unívocamente determinado, sino lo que encaje desde un punto de vista funcional” (*VdN*, 91). De este modo, a través de la condensación de reocupaciones que tendrían lugar en un momento de crisis trasparecen lógicas de la estructura de la sucesión histórica.

El umbral epocal es, por consiguiente, un tiempo de suma volatilidad en el que se replantean no sólo el “canon de preguntas”, sino también la “estructura formal del mismo” (*LdN*, 561). A la crisis, a la “merma de orden”,²⁶⁷ le sucedía un esfuerzo de refiguración en el que se harían visibles las necesidades históricas de fondo, pero no en un primer plano del pensamiento, sino en las subestructuras que reflejaban ese replanteamiento de la red de certezas. No obstante, y a pesar del carácter preconceptual de lo que muta, Blumenberg no esquiva la cuestión de que “el concepto de época ha de ser planteado desde la posibilidad de tener una experiencia de la misma” (*LdN*, 462), lo que requerirá la demostración del impacto de esta transición en la conciencia; algo

²⁶⁶ Blumenberg apenas se ocupó de Kuhn en la primera edición de la *Legitimidad*. Sí que introdujo, no obstante, una aclaración a la segunda edición que nos permite comprender las distancias y similitudes que encontraba entre su planteamiento y el del autor de *La estructura de las revoluciones científicas*: “La teoría de las *revoluciones científicas* describe, en gran parte, correctamente el colapso de los correspondientes sistemas dominantes a causa del rigorismo que les es inmanente o al rasgo de *pedantería* de toda escuela, lo cual lleva inevitablemente y fatalmente a la automanifestación de aquellas discordancias marginales a partir de las cuales la duda y la contradicción se introducirán en el campo consolidado. Esta concepción de lo que los historiadores han querido llamar *derrumbamientos* es muy susceptible de ser generalizada y aplicada toda clase de fenómenos históricos. Pero tal concepción no ofrece, en absoluto, ninguna explicación para los actos de nuevas fundamentaciones que vayan a ocurrir después, donde se prefiera un nuevo ‘paradigma’” (*LdN*, 463).

²⁶⁷ Blumenberg empleará la expresión *Ordnungschwund* en su ponencia para el Congreso de Filosofía Alemana de 1960 en Múnich para caracterizar la pérdida de las certezas y sobreentendidos que precederá a la caída de una época. Allí ya se identificará a esta “merma de orden” como “una transformación fundamental en el entendimiento que se tiene del mundo y en las expectativas, valoraciones y sentidos del mismo implicados” (*OuS*, 102). En esta ponencia se desarrollaban muchas de las líneas principales de la descripción del origen de la modernidad de las que nos haremos cargo a continuación.

especialmente significativo en la modernidad ya que ésta, “a diferencia de la Edad Media, no estaba allí ya antes de su autointerpretación” (*LdN*, 466), siendo la primera época autoconsciente. Para ello, Blumenberg procederá en la *Legitimidad de la Edad Moderna* a una lectura sistemática de dos autores que se situarían a cada uno de los lados del umbral. Nos referimos a Nicolás de Cusa y Giordano Bruno, cuya comparación en la última parte de la obra nos permitirá ilustrar la especificidad y la diferencia de la Edad Moderna a través de su reflejo como “conciencia de época” (*Epochenbewusstseins*), el segundo de los conceptos centrales de la comprensión de la época en Blumenberg.²⁶⁸

El cusano y el nolano encajan perfectamente en una interpretación historiográfica que pretende “no tanto rastrear precursores como buscar provocaciones” (*EuR*, 104). No se trata de discutir la cuestión, recurrente en la bibliografía sobre Nicolás de Cusa,²⁶⁹ de su carácter de antecedente de la modernidad, ni de exponer las rémoras medievales del panteísmo de Bruno, sino de mostrar su respectiva dependencia de horizontes heterogéneos que se reflejan en su obra, no tanto por “la cantidad de cosas que ambos no dicen, sino su grado de indecidibilidad, o, por decirlo con más claridad: su relación con la posibilidad de ser verbalizadas” (*LdN*, 476). Cusa pertenecerá, así, a

²⁶⁸ La relación entre Nicolás de Cusa y Giordano Bruno era un terreno transitado desde la monografía de Franz Jacob Clemens de 1847 titulada *Giordano Bruno und Nicolaus von Cusa. Eine philosophische Abhandlung*. Blumenberg, por su parte, editaría una antología de textos del Cusano y *La cena del miércoles de ceniza* de Bruno precediéndolos de sendas extensas introducciones: *Die Kunst der Vermutung* (1957), en la que señalará como un siglo entero de reflexión sobre Nicolás de Cusa no había podido aun comprender si era moderno o medieval (*KdV*, 10-11), y *Das Universum eines Ketzers* (1970) donde se hará cargo de la recepción alemana de Bruno desde Jacobi, Feuerbach y Jacob Brucker (*UeK*, 18-29). En este último trabajo señalará como en el diálogo entre ambos se expone el “problema fundamental del umbral epocal, de la posibilidad de la irrupción de nuevas verdades: hacer visible lo insuficiente de lo antiguo” (*UeK*, 34-35). (Para una exposición documentada del contexto del análisis blumenberguiano véase SALZA 2012).

²⁶⁹ En la reseña antes mencionada, Gadamer, por poner un ejemplo de la imagen protomoderna del autor de *De docta ignorantia*, replica a Blumenberg que su exégesis pasaba por alto la “ligereza” con la que el Cusano “se apropió de nuevo y transformó toda la herencia del pensamiento de la Escolástica y la Antigüedad” (GADAMER 1968, 208), a lo que Blumenberg señala que incluso aquello que de moderno e innovador que se pueda encontrar en él pertenece a “un hombre totalmente enraizado (...) en la Edad Media y que parece vinculado a las seguridades de las mismas” (*LdN*, 473).

un mundo en sus últimos estertores y será capaz de señalar líneas por las que se podía salir de él aun permaneciendo inserto en ese horizonte; se ve, por ello, entregado a “una vida y un pensamiento desgarrados” (*LdN*, 477). Por su parte, Bruno, pese a su trágico y cruel destino, es capaz de ir intelectualmente más allá del panorama del cusano para reformular las aporías teológicas buscando una solución “armónica”. Ambos, no obstante, tendrán una preocupación común por el problema de la infinitud, un problema central para el devenir del medioevo, cuya trasposición al esfuerzo teórico moderno fue, a su vez, señalada como una forma de secularización.²⁷⁰ Un paso que, en realidad, significará para Blumenberg, como se ve en el caso del nolano, la vía de escape coherente provista por la modernidad, mediante una nueva comprensión inmanentista, para el callejón sin salida al que abocase a la teología el predicado metafísico de la infinitud. Así pues, podemos comprender la función heurística de dos testigos a la hora de mostrar la metacinética histórica de fondo en base a sus continuidades y discontinuidades:

No hay testigos de los cambios radicales de época. El cambio de época es un *limes* inadvertido, no vinculado a ningún dato o acontecimiento pregnante. Pero en una consideración diferencial se señala el umbral, del que se puede decir que aún no ha sido alcanzado o que ya ha sido traspasado. Por lo que se precisa, en el caso de cambio de época de la edad moderna, de la declaración de, al menos, dos testigos: el Cusano, que estuvo ya ante ese umbral, y el Nolano, que acababa de cruzarlo; el cardenal, relacionado con dicho umbral a causa de la preocupación por la situación amenazada de su sistema, y el hereje, que, con una triunfante mirada retrospectiva, tiene la certeza de haberlo cruzado ya. Sus declaraciones ante la Inquisición no habrían podido convertirse en toda una *experiencia* histórica si no hubieran satisfecho las exigencias de este principio fundamental, de carácter transcendental, según el cual el cambio de los fenómenos remite a algo que *perdura*, algo que, ciertamente, desde el punto de vista de la historia, no necesita ser más que perdurable de forma relativa. Por ello, el que se pueda demostrar la existencia a ambos lados del umbral, de un sistema fundamentalmente idéntico en cuanto a las necesidades expresivas, la comprensión del mundo y la autocomprensión, es uno

²⁷⁰ Blumenberg se ocupará de esto en el capítulo VII de la primera parte de la *Legitimidad* a colación de una afirmación de C.F.V. Weiszäcker en *Die Trägweite der Wissenschaft* que señalaba que en la noción moderna de mundo “la infinitud es secularizada”. En ese capítulo Blumenberg o sólo incidirá en el origen de la noción de infinito en la metafísica antigua de orientación cósmica, sino que también apuntará cómo “el retorno de la infinitud, que se había hecho algo positivo, resultó *destructivo* para el sistema escolástico de la Edad Media, en combinación, sobre todo, con el concepto de omnipotencia” (*LdN*, 83). Existe una reconstrucción de la relación entre Blumenberg y Weiszäcker en FRAGIO 2013.

de los presupuestos requeridos para que sea posible conseguir una visión clara de las coincidencias y, con ello, de las diferencias. (*LdN*, 467)

Esta extensa cita no sólo aclara la comprensión del modo de producirse las reocupaciones, sino que también evidencia el valor metodológico de la comparación de estos dos pensamientos que ocupa la última parte de la obra. A mi entender, dicha comparación supone la prueba más importante y compleja del libro ya que conduce al nivel historiográfico al que una fenomenología de la historia, o una historia espiritual, deben dirigirse: el impacto del devenir en la conciencia. Por ello, como en otros casos en los que Blumenberg procederá de modo análogo, dar cuenta de la riqueza de su argumentación y fuentes exigiría un trabajo de investigación tan extenso o más que el que aquí se acomete. No obstante, podemos resumir bastante esquemáticamente las diferencias que surgen entre ambos autores valiéndonos de un elemento central en el relato blumenberguiano, su empleo y comprensión de la cristología. A pesar de que el Cusano es tomado por un precursor de la modernidad por su humanismo y por su propuesta epistemológica de la docta ignorancia, cuyas conjeturas se analogan a las hipótesis de la ciencia moderna,²⁷¹ su conciencia sería marcadamente teocéntrica. Su preocupación por la cristología, según Blumenberg, fundamentará su confianza en el ser humano, dignidad que legitima su conocimiento conjetural como propio de un ser

²⁷¹ En su prefacio a la antología de textos del Cusano que Blumenberg titulará, precisamente, *El arte de la conjetura* se señala el carácter indeterminado del horizonte temporal en que se movía, así como el impacto disolvente que tuvo, su doctrina de la inexactitud de todo lo finito en la que basaría la restauración del deseo de conocer del ser humano de Nicolás de Cusa: “El impulso para esta idea es plenamente medieval, pero sus consecuencias contradicen esencialmente a la Edad Media” (*KdV*, 13). El propio Bruno consideraba al Cusano un precursor de Copérnico por su defensa de la situación excéntrica del ser humano en el cosmos. Sin embargo, para Blumenberg, esta escisión de “la estructura espiritual del mundo del cosmos físico permitía abrir un espacio para la curiosidad por las leyes y la figura de la naturaleza siendo a la vez protector y ejecutor de los motivos más íntimos del mundo medieval” (*KdV*, 18), una situación similar a la que supondrá el punto de partida del humanismo copernicano. El fundamento central de la valoración de este conocimiento no dependía de un acercamiento del dios transcendente, sino de la aplicación de su principio de *coincidentia oppositorum*, según el cual “la extrema transcendencia de Dios parece coincidir, como lo infinitamente grande con lo infinitamente pequeño, con la más intensa proximidad de la inmanencia. (...) La transcendencia y la inmanencia son, pues, dos direcciones determinadas de forma perspectivista de un estado de cosas no analizable en su unidad para el cual Nicolás, en el sermón *¿Dónde está quien ha nacido Rey de los Judíos?*, acuñará la fórmula: *Deus est in omnibus et in nullo*” (*KdV*, 26).

elegido.²⁷² Por el contrario, Bruno arderá en la hoguera por atacar uno de los principios básicos del cristianismo: la encarnación del Cristo.²⁷³ Renuncia dramáticamente expresada en su repulsa del crucifijo en el Campo dei Fiore.²⁷⁴ Un ataque que tan solo podría haberse llevado a cabo desde una nueva visión de la realidad que excluía la irrupción de cualquier principio transcendental en el orden natural regulado por leyes meramente inmanentes, una perspectiva que renunciase, por ello, a una divinidad que “se identifica con la metamorfosis y la vicisitud” (SALZA 2012, 55). Lo que no conducirá a Bruno a una renuncia del valor explicativo de lo divino, sino a adoptar un panteísmo racionalista, una forma de pensamiento cuyos derroteros determinarían el vaciamiento filosófico de la idea de Dios en la filosofía moderna:

El universo de Giordano Bruno como una realización necesaria e incondicional de la potencia absoluta del Dios creador, ocupó el lugar que en el Cusano estaba ocupado por la generación intertrinitaria de una *Persona divina*, la creación del mundo y la imbricación y compenetración de ambas en la encarnación del hijo de Dios. Esto lo podemos examinar de nuevo en el punto crítico que diferencia los dos sistemas: su postura respectiva ante la Encarnación (*LdN*, 562)

Este ejemplo ilustra en qué consistirá la respuesta específica de la Edad Moderna y nos permite responder a la pregunta, formulada con justicia por Luca Salza, acerca de qué se pretende recoger, en este caso, bajo los nombres del cusano y el nolano. En la obra del ultramontano Clemens de 1847 se señalaba el diálogo de estos autores, precisamente, para ilustrar la polémica académica entre teólogos progresistas y

²⁷² El humanismo protomoderno del Cusano, centrado en su recuperación de lo inmanente como un terreno propio de la acción y el estudio, permanece anclado en el teocentrismo ya que, para él, “el hombre es grande *porque* su Dios es grande” (*LdN*, 524).

²⁷³ Y no por ser un “mártir copernicano” como lo habría considerado la tradición. Una caracterización en la que coinciden Blumenberg y Thomas Kuhn (Véase *GkW*, 416 y ss. y TH. S. KUHN, *La revolución copernicana*, 261).

²⁷⁴ Para Blumenberg, “la inserción del propio Dios en la *singularidad* del hombre del universo se convierte ahora en piedra de escándalo, que ninguna amenaza pudo apartar, como quedó testimoniado por Giordano Bruno, el 17 de febrero de 1600, en la hoguera del Campo dei Fiore romano al rechazar el crucifijo de tal forma que, en la primavera de la época- que en no pequeña medida tocaba a su fin con este suceso- se le consideró el mártir supremo de la verdad”. De esta forma, la hoguera de Bruno puede representar el punto terminal del umbral epocal en el que ya no era imposible plantearse un rechazo frontal del “centro y substancia misma del sistema cristiano” (*LdN*, 545).

conservadores.²⁷⁵ Clemens, representaba ambas figuras con rasgos opuestos, mientras Nicolás de Cusa significaba el final del pensamiento genuinamente teológico del medioevo, Bruno se mostraba ya como un representante de la decadencia moderna antirreligiosa que culminaría en la Ilustración. Blumenberg aludirá a esa lectura, aunque, claro está, para oponerse a ella. No tanto porque no se trate de posiciones distintas, sino porque ambas son, propiamente dichas, representantes del umbral epocal. Por ello, el nolano no puede identificarse como un pensador plenamente moderno. A pesar de que su humanismo, unido al inmanentismo de su propuesta, confiere al ser humano una dignidad nueva que sólo era pensable desde las premisas de contingencia y descentramiento que serán propias de la modernidad, Bruno permanece demasiado próximo al horizonte que colapsa como para convertirse en un auténtico fundador de la modernidad.²⁷⁶ El umbral epocal es, pues, una zona gris en la que el proceso que claudica no ha dejado aún lugar suficiente para la consolidación del nuevo, es, por ello, un terreno de conflicto en el que se hacen evidentes las necesidades primarias de una construcción teórica.

No obstante, el argumento de la *Legitimidad* exige, como hemos apuntado, mostrar la necesidad de la que emergerá la época en concreto. En este sentido, y a pesar de los matices, las figuras a uno y otro lado del umbral no dejan ver más que el reflejo en la conciencia de una mutación de fondo, pero no permiten comprender las causas “espirituales” que la originaron. Éste es, sin embargo, el argumento central de la

²⁷⁵ Al respecto véase SALZA 2012, 53-54

²⁷⁶ Para Blumenberg, una de las cuestiones que distanciaba irremediabilmente a ambos autores era “la diferencia entre un concepto de Dios impersonal y otro personal” (*LdN*, 585), una diferencia, no obstante, que los mantenía dentro de un marco de cuestiones demasiado próximo. Comparado el papel de Dios en Bruno con el que representaba en el sistema cartesiano, que sería el fundante de la plena autoconciencia moderna en este sentido, Blumenberg advierte que el pensamiento de Bruno “nos indica el gradiente del problema” (*LdN*, 563), aunque no su solución ya que “Giordano Bruno ha continuado filosofando con el horizonte de fondo de las cuestiones planteadas por Nicolás de Cusa, intentando únicamente dar nuevas respuestas a esas preguntas. Más bien llegó incluso a cuestionar las propias cuestiones, considerando, al menos, la posibilidad de quitarles el derecho a ser planteadas” (*LdN*, 563-564).

Legitimidad, mostrar la motivación que permite dar cuenta de la “racionalidad” y validez del cambio de época, puesto que, ¿a qué razón se debe la reivindicación de la inmanencia con la que se ha caracterizado el pensamiento de Bruno? Esta será la pregunta a la que Blumenberg contestará en la segunda parte de la *Legitimidad* mediante el argumento, a primera vista desconcertante, de que la Edad Moderna supondría la segunda y definitiva superación de la gnosis.

b. La especificidad de la Edad Moderna. Autoafirmación e inmanencia. (§28)

En las primeras páginas de “Absolutismo teológico y autoafirmación humana”, Blumenberg plantea su tesis acerca de la especificidad de la Edad Moderna contraponiéndola al diagnóstico que Eric Voegelin hiciese del presente como una época gnóstica.²⁷⁷ Esta célebre argumentación política no jugará un papel central en el libro del hanseático, pero puede servir de ejemplo del papel que la creciente recepción del gnosticismo jugaba en Alemania y no sólo como un campo de estudio historiográfico.

²⁷⁷ La referencia fundamental para el argumento de Voegelin es la obra de 1952 *The New Science of Politics: An Introduction*, aunque Blumenberg sólo cita una reseña dos años posterior del *Philosophische Rundschau*. A pesar de la oposición entre sus lecturas de la gnosis, la preocupación fundamental de Blumenberg en *La legitimidad* no irá por los mismos derroteros de la particular lectura de la teología política del profesor nacionalizado norteamericano. Por otra parte, la noción de gnosis empleada por Voegelin es extremadamente difusa, no sólo porque no la explica, sino porque hace de su “inmanentización falaz del *eschaton* cristiano” (E. VOEGELIN, *La nueva ciencia de la política*. Una introducción, 149) el rasgo central de su encarnación gnóstica de la modernidad; contradiciendo, con ello, la fundamental desmundanización que acarrea según Jonas. Pese a que no me encuentro en disposición de discutir esta cuestión más allá de los usos que al término diesen Taubes, Blumenberg, Jonas y el propio Voegelin, debe señalarse que el modelo de gnosis que este último hace valer se inspira más en el milenarismo de Joaquín de Fiore (Véase E. VOEGELIN, *op.cit.*, 137-145) que en los verdaderos gnósticos de la Antigüedad Tardía a los que apenas menciona en su libro (Marción o Valentín, por ejemplo, no son referidos ni una sola vez). Desde esta perspectiva, y si tenemos en consideración que gnósticos son para Voegelin, sobre todo, todos los movimientos que creen en el progreso de la humanidad (aunque los totalitarismos fascistas también serán incluidos), nos podemos preguntar por qué el politólogo se empeña en calificar de gnósticas transferencias casi idénticas a las que Löwith había calificado de meras secularizaciones. En cierta medida, podemos explicarnos esto desde la defensa de un estado que, para este teólogo político, seguirá un modelo cristiano que excluye el *eschaton* de sus consideraciones, un modelo que verá en los parlamentarismos anglosajones que habrían preservado “las costumbres de un estado cristiano”, en el caso inglés, y que, en el ejemplo aparentemente más ilustrado de la Revolución Americana, “tuvo la buena suerte de llegar a su culminación en un clima institucional y cristiano de *Ancien Régime*”. De ese modo, Voegelin verá en ellos una salida al estado al que el escatologismo dualista de los “gnosticismos” políticos habría conducido: “En esta situación hay un destello de esperanza, dado que las democracias inglesa y estadounidense, cuyas instituciones representan con mayor solidez la verdad del alma, son, al mismo tiempo, las potencias más fuertes en términos existenciales” (E. VOEGELIN, *op.cit.*, 225)

Éste era un terreno en el que antes de la guerra ya se habían adentrado Adolf von Harnack y, sobre todo, Hans Jonas.²⁷⁸ La gnosis como cuestión filosófica había sido señalada por este último al destacar las afinidades entre las categorías del gnosticismo y del existencialismo indicando, a través de ellas, a los “tipos de existencia de ambas partes”,²⁷⁹ una vía que Blumenberg habría seguido de cerca en sus trabajos doctorales como ya hemos apuntado. La trasposición jonasiana fundaría el carácter que la gnosis adquirirá en los años siguientes, deviniendo no sólo una categoría historiográfica, sino también un “concepto de litigio” (*Streitbegriff*) (BUCH 2014a, 88). No debemos de perder de vista este trasfondo si queremos aprehender que puede significar una tesis como la siguiente:

La Edad Moderna sería una superación del gnosticismo. Esto presupone que la superación del gnosticismo, al principio de la Edad Media, no se había logrado con eficacia. Incluye asimismo el hecho de que la Edad Media, en cuanto estructura de sentido que abarca muchos siglos, iniciara su salida enfrentándose con el gnosticismo de finales de la Antigüedad y de la primera época del cristianismo y de que la unidad de su voluntad de sistema pueda entenderse a partir de la superación de la posibilidad gnóstica contraria a ella. (*LdN*, 124)

Esto puede parecer una flagrante contradicción para una interpretación que acentuaba el carácter móvil de la historia y se alzaba contra la señalización de continuidades de este tipo. Al fin y al cabo, ¿se pueden buscar pervivencias gnósticas no sólo un milenio después de su horizonte particular, sino, incluso, en el presente? Para responder coherentemente a esta pregunta hemos de tratar de comprender qué significado tiene esta noción. Blumenberg la toma, sin lugar a dudas, del citado Hans Jonas, quien en *La gnosis y el espíritu de la Antigüedad Tardía* trataba de reconstruir lo que él llamase un “mito fundamental gnóstico” para dar cuenta de la unidad espiritual

²⁷⁸ La principal obra de Harnack al respecto es su interpretación de Marción de 1921 titulada *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott*. Por su parte, Jonas publicará en 1954 la segunda parte la monografía *La gnosis y el espíritu de la Antigüedad Tardía*, cuyo primer volumen apareció en 1934. Más adelante la gnosis tendrá gran incidencia en la obra del correligionario de Blumenberg en el grupo *Poética y Hermenéutica*: Jacob Taubes. Sobre el contexto de recepción de la gnosis en los años cincuenta véase BUCH 2014a, 88-89. Sobre el concepto filosófico de gnosis puede consultarse la correspondiente entrada del *HWPPh*.

²⁷⁹ H. JONAS, *La religión gnóstica. El mensaje del Dios extraño y los comienzos del cristianismo*, 338.

de un fenómeno tan complejo como los movimientos gnósticos de la antigüedad tardía.²⁸⁰ La construcción de esta clase de mito era una herramienta con la que se buscaba aprehender “la constitución fáctica fundamental del ser- ahí histórico mismo que es el sujeto de estas objetivaciones intencionales (míticas *o de otro tipo*) en mundos de imágenes”,²⁸¹ planteamiento notablemente cercano a la temprana visión de la historia de Blumenberg con la que compartiría una visible raíz heideggeriana.²⁸² La base común de los movimientos gnósticos sería, para Jonas, la “tendencia desmundanizadora” de sus acciones y la “angustia del mundo” de su encontrarse existencial.²⁸³ Ambos rasgos permitían comprender la existencia gnóstica pero no en sus meros símbolos y expresiones, sino tomándolos como referentes de esa unidad viviente subyacente ya que “el nombre recibe su plenitud por medio de ella”.²⁸⁴

La admiración de Blumenberg por Jonas se evidencia en su reconocida deuda no sólo con el planteamiento historiográfico del profesor exiliado, sino con las conclusiones a las que llegará.²⁸⁵ La gnosis se puede comprender aquí también como

²⁸⁰ Blumenberg reconocerá el valor que este mito fundamental tendrá para la captación del “núcleo más íntimo del ser del hombre” (*EuR*, 110).

²⁸¹ H. JONAS, *La gnosis y el espíritu de la Antigüedad Tardía*, 58

²⁸² Jonas nunca oculta el peso de la herencia del entorno marburgués en el que se gestó su libro sobre la gnosis como una habilitación. En ella jugarán un papel fundamental no sólo la figura de Heidegger, sino también la del director del trabajo Rudolf Bultmann. Será, en palabras del mismo Jonas, la “óptica que había adquirido en la escuela de Heidegger” (H. JONAS, *La religión gnóstica. El mensaje del Dios extraño y los comienzos del cristianismo*, 337), la que permita llevar a cabo su investigación. En su reseña Blumenberg indicará, respecto al mito fundamental gnóstico, que “Jonas obtiene su postulado de la analítica existencial de Heidegger (¡sin desmoronarse lingüísticamente en ella!), una elección que puede justificar por su ‘eficacia hermenéutica’ pero que él sostiene desde una perspectiva completamente no-dogmática” (*EuR*, 109), concibiéndola como una “posibilidad del cuestionamiento histórico” (*EuR*, 110).

²⁸³ H. JONAS, *op.cit.*, 69

²⁸⁴ H. JONAS, *op.cit.*, 58

²⁸⁵ Blumenberg no sólo acogerá la aparición de la segunda parte del estudio de la gnosis “con una muda reverencia” (*EuR*, 107), sino que, también, mostrará su admiración de forma explícita e, incluso, exagerada en su correspondencia. En una de las primeras cartas que el hanseático le enviase le reconoce, respecto a la influencia que en él ejerció la primera parte del libro de la Gnosis, que “en mi trabajo de habilitación intenté aplicar sus principios metodológicos al problema epocal del medioevo y la modernidad” (Carta de HANS BLUMENBERG a HANS JONAS del 17 de agosto de 1954, DLA- Marbach), una confesión que podría extenderse en cierto grado al proceder de la *Legitimidad*. Blumenberg llegará a ofrecerle mediar para que consiga la plaza en la Universidad de Kiel, que abandonase Landgrebe para irse al archivo husserliano de Colonia, y regresase con ello de América. Una propuesta que Jonas rechazará, pero sobre la que Blumenberg insistirá durante los años cincuenta, informándole de numerosas plazas universitarias vacantes, hasta crear situaciones confusas. La admiración, por otra parte, parece ser

“tendencia desmundanizadora” y “angustia del mundo” y, su nivel operativo “existencial”, haría posible explicar su pervivencia en momentos históricos diferentes. La continuidad que aquí se percibía no era una cuestión de elementos, sino de mentalidades, de formas de integrar los horizontes de sentido y no de la pertenencia legal de los componentes que la integraban. De esta forma, lo que debía probarse era la reaparición de un modelo de existencia gnóstico en las postrimerías de la Edad Media que compartiese su desasosiego mundano y su tendencia desmedida a lo trascendente. Una reedición de la gnosis que Blumenberg localizará en el nominalismo ockhamiano cuyo *deus absconditus* supondría una réplica de la hiperbólica transcendencia gnóstica del Dios salvador.

Como dijimos, según Blumenberg, el gnosticismo surgiría en su origen por la incapacidad de la metafísica cosmológica antigua a la hora de dar cuenta del mal en el mundo.²⁸⁶ Los sistemas de Platón o Aristóteles garantizaban un orden para un universo que, en el horizonte de experiencia de los habitantes de la antigüedad tardía, resultaba sino odioso, al menos temible. Por ello se habría optado por una condena del mundo y una desmedida acentuación de la transcendencia y la lejanía de las instancias salvíficas. En el sincretismo de ideas filosóficas y principios religiosos que era la gnosis esto produjo la escisión y confrontación del Dios creador o demiurgo, malvado y engañador, con el verdadero Dios de la salvación trascendente y oculto.²⁸⁷ Esta gnosis supondrá el gran desafío contra el cual se constituya la ortodoxia cristiana en los primeros siglos de

recíproca; en su célebre obituario de Blumenberg, Odo Marquard referirá el siguiente diálogo: “¿Qué filósofo actual considera usted significativo?”, se le preguntó a Hans Jonas, y respondió: ‘Hans Blumenberg’” (O. MARQUARD, *Filosofía de la compensación*, 109).

²⁸⁶ “Un problema que la Antigüedad dejó sin resolver fue el problema del mal en el mundo” (*LdN*, 125).

²⁸⁷ El ejemplo clásico podría ser el de Marción quien, siguiendo a Blumenberg, “quería poner, totalmente y sin reserva alguna, a ese Dios suyo desconocido- descargado de la responsabilidad del mundo- del lado de la salvación humana. El precio que pagar por ello era la negación de toda la metafísica griega del cosmos y la destrucción de la confianza en el mundo, confianza que hubiera tenido que ser sancionada mediante el concepto bíblico de la creación” (*LdN*, 128). Una hipótesis que Blumenberg toma de la obra de Werner comentada en *Epochenschwelle und Rezeption* (Véase *EuR*, 105-107).

la Edad Media. Una constitución para la que será fundamental la solución que diese San Agustín al problema del mal cargándolo sobre las espaldas del ser humano. Si el Creador y el Salvador eran un solo Dios, se hacía necesario que su obra fuese buena, de ese modo el mal sólo podía deberse a la libertad humana. Esta solución, no obstante, dejaba muchas cuestiones abiertas por las que, en última instancia, acabaría regresando el gnosticismo, ya que la posibilidad de que el mal en el mundo resultara insoportable podía hacer parecer que la libertad era un mal en sí mismo. Agustín solucionaría esto mediante la doctrina de la culpa original del ser humano y la predestinación de unos pocos a recibir la gracia. De esta forma, la existencia podía valer para expiar una falta en cuyo proceso la mayoría fracasaban, pero, sin embargo, era la única vía concedida para alcanzar la salvación. El mal quedaba con ello resituado y la creación rescatada; “el dualismo gnóstico había sido eliminado en su aplicación al principio metafísico del cosmos, pero seguía viviendo en el seno de la humanidad y de su historia, como una segregación absoluta entre los *llamados* y los *desechados*” (*LdN*, 133).

Blumenberg verá una reedición de este dualismo en el sistema tardomedieval nominalista cuyos rasgos centrales serán, para él, la acentuación de lo divino y la negación de lo humano y lo terrenal. De nuevo, el cosmos se mostraba demasiado bajo y demasiado imperfecto para un Dios que había recibido las prerrogativas de la infinitud metafísica para rasgos personales como su voluntad, su poder o su conciencia. No obstante, este regreso no dará para una duplicación de los principios divinos, la unificación cristiana de la divinidad impedirá que quede otra solución más que la de proponer un *deus absconditus*. Si, a nivel pragmático, “un dios oculto es tan bueno como un dios muerto” (*LdN*, 348) y no quedan abiertas más vías para acceder a la transcendencia, el rescate del cosmos se hace inviable y la única respuesta posible ha de

encontrarse en la inmanencia y la autodeterminación de la propia existencia. Una solución que Blumenberg llamará autoafirmación (*Selbstbehauptung*):

La segunda superación del gnosticismo, a finales de la Edad Media, se realiza en condiciones que se habían agudizado. Ya no es capaz de seguir rescatando el cosmos de la escolástica y está dominada por el poder de la duda de si el mundo podría haber sido creado ya desde sus orígenes *no* para favorecer al hombre. La salida de una huida hacia la transcendencia como una posibilidad ofrecida al hombre y que no había más que aprovechar ha perdido en relevancia precisamente por el absolutismo de una decisión dictada por la gracia divina y a causa del criterio de que la salvación viene de una fe que ya no es elegible. Este cambio de presupuestos deja entrar en un horizonte de intenciones posibles la alternativa de la autoafirmación de la razón inmanente mediante el dominio y la transformación de la realidad. (*LdN*, 135).

Blumenberg aprehenderá así la “merma de orden” de la Edad Media como “crisis que hace época” (*OuS*, 113), representándola, como decíamos, en el nominalismo, y procederá a mostrar su especificidad en una comparación sistemática con el epicureísmo de finales de la antigüedad. Una comparación que permite comprender como elementos aparentemente similares operan en sentidos diametralmente opuestos en momentos diferentes de la historia. El sistema atomista epicúreo, aun cuando mostrase desconfianza acerca de las explicaciones tradicionales de la realidad, todavía pretendía situar al ser humano en un entorno de confianza, mientras que, para Blumenberg, el nominalismo buscará acentuar la precariedad y contingencia de su existencia mundana:

La filosofía de Epicuro es, en esencia, una terapia para el desasosiego humano causado por los fenómenos de la naturaleza, o, más exactamente, por las explicaciones tradicionales de los mismos. El nominalismo es un sistema donde se produce un desasosiego extremo del hombre frente al mundo, claro que con el propósito de hacerle buscar su salvación no justo en el mundo, empujándolo hacia un estado de desesperación ante las posibilidades que tiene acá abajo y, con ello, hacia la capitulación incondicional del acto de fe que, a su vez, no podrá ejecutar con sus propias fuerzas. (*LdN*, 150).

Lo que se había producido mientras tanto era una definitiva pérdida del orden que no permitía una restauración transcendente, una segunda gnosis que no tendría ya solución salvífica. Esto daría pie a la transferencia de esas expectativas a las

posibilidades del ser humano que, de ese modo, adquiere un poder demiúrgico. Sin embargo, el papel que Blumenberg asigna al nominalismo en el proceso ha sido muy contestado; no en vano parece contradecir una visión muy extendida acerca del pensamiento de Guillermo de Ockham que haría de él más bien un precursor de esta mentalidad moderna que un radical defensor de la omnipotencia divina. Muchos autores han destacado la simpleza de esta lectura del nominalismo sacando a relucir fuentes y citas que, cuanto menos, la atenuarían considerablemente.²⁸⁸ La acusación más recurrente será la que lleve a cabo Wolfgang Hübener quien llegará a calificar de “leyenda” su versión del nominalismo como “recidiva gnóstica”, leyenda basada en la voluntad de Blumenberg de “dar plausibilidad a la necesidad de la autoafirmación” (HÜBENER 1983b, 93). Si bien no podemos adentrarnos en detalle en esta discusión aquí, sí que podemos señalar que Blumenberg seguramente no haga justicia a la complejidad del pensamiento nominalista en su lectura, no obstante, esto impugnaría la valoración y caracterización que se hace del sistema, pero no la existencia de un dios oculto y de un sistema de merma de la confianza en el cosmos en su base. Ya suponga su certificación o una secuela, en la conciencia del nominalismo operaría una concepción absolutista de

²⁸⁸ Wolfgang Hübener dedicará tres artículos a cuestionar la lectura blumenberguiana del nominalismo y la autoafirmación: “Carl Schmitt und Hans Blumenberg oder über die Kette und Schluss der historischen Textur der Moderne”, “Das ‘gnostische Rezidiv’ oder wie Hans Blumenberg der spätmittelalterlichen Theologie den Puls fühlt” y “Die Nominalismus Legende. Über das Missverhältnis zwischen Dichtung und Wahrheit in der Deutung der Wirkungsgeschichte des Ockamismus”. Su interpretación, no obstante, parte de premisas similares a las de Schmitt quien verá tras la defensa blumenberguiana de la modernidad un modelo totalitario (HÜBENER 1983a, 70) para el cual hará valer su lectura del ockhamismo. Para Hübener “el dios de los nominalistas es el que concede al ser humano la libertad y la colaboración en su salvación” (HÜBENER 1984, 117), aludiendo al espacio de libertad que dejaría el dios retirado del mundo. Otras críticas menos severas provienen de los estudiosos de Ockham, en especial Wilhelm Vossenskuhl y Jürgen Goldstein. Ya en el volumen homenaje al hanseático *Die Kunst des Überlebens*, Goldstein afirmaba que “el esbozo de las condiciones de constitución de la modernidad de Blumenberg y la obra existente de Ockham apenas pueden hacerse coincidir”. La dificultad fundamental será que Blumenberg confundiría dos tipos de fuerza en Ockham, la absoluta que sería propia de Dios y la ordenada, al acceso del ser humano, para la que habría formulado, siempre según Goldstein, “la primera crítica sistemática de la metafísica post- antigua” (GOLDSTEIN 1999, 214). No obstante, la preocupación de Blumenberg no es tanto conocer la intención verdadera del pensamiento de Ockham, sino mostrar “cómo operó funcionalmente, en especial, como condición de posibilidad de la agudizada reflexión escéptica de Descartes” (HEIDENREICH 2005, 174), por ello, el mismo Goldstein reconoce que sus críticas “apenas” significan nada (GOLDSTEIN 1999, 220) contra el argumento central de la *Legitimidad*. Véase MONOD 2002 274-276, HEIDENREICH 2005, 172-175 y GOLDSTEIN 2014, 271-274.

lo divino que caracteriza muchos rasgos de la existencia del final de la Edad Media. Por ello, si bien no se puede negar cierta falta de rigor, la dificultad no estaría en que Blumenberg construyera una “leyenda”, que bien podría ser del tipo del “mito fundamental” jonasiano, valiéndose de forma equivocada de Ockham y su escuela, sino en la veracidad del sustrato existencial de la pérdida de mundo de la época y el papel que el ocultamiento de Dios tendría en las conciencias de quienes lo experimentaron.²⁸⁹

En cualquier caso, la intención de la presunta “leyenda” podría mostrar su validez explicativa también desde el análisis de la forma en que el desafío teológico se había reconfigurado al otro lado del umbral de época. Por mucho que la obra de Blumenberg comenzase tratando de desmontar un procedimiento de localización de constantes, su intención nunca fue destruir la posibilidad de mostrar confluencias en la historia, sino como vimos con la *Umbesetzung*, señalarlas de otra forma o, más bien, mostrar su modo y razón de proceder. La legitimidad de la modernidad como autoafirmación se defendía desde “allí donde provino tal necesidad” (*LdN*, 68), es decir, desde el desafío que la había generado. Blumenberg mostraba con ello la racionalidad de un modelo de conocimiento científico- técnico cuya validez había fracasado en

²⁸⁹ La lectura clásica del nominalismo de Etienne Gilson incidiría en algunos de los aspectos que Blumenberg resalta. Según él, Ockham continua una vía de crítica teológica a la filosofía que había iniciado Duns Escoto y que encuentra un lecho fértil en los averroístas latinos y otros movimientos filosóficos y místicos cuya consecuencia es que “renuncian a ver cómo los espíritus concuerdan sobre una misma síntesis de la razón y la fe y piden a la contemplación mística sola que establezca una unidad no garantizada ya por la dialéctica” (E. GILSON, *La filosofía en la Edad Media*. Desde los orígenes patristicos hasta el fin el siglo XIV, 622). A nivel de historia de las ideas, el siglo XIV fue un siglo de emergencia de tendencias voluntaristas, místicas y apocalípticas cuya influencia social pudo estar en la formación de movimientos como la Reforma (véase *TuW*, 44). Que Ockham se vuelque hacia la búsqueda de evidencias (cuya validez universal no está garantizada) en un mundo cuya contingencia se acentuaba cada vez más, puede entenderse como una respuesta correlativa inevitable. A mi entender, muchas de las críticas que se hicieron a la tesis de Blumenberg sobre Ockham parten de la base de que el hanseático anulaba su aspecto de precursor de la ciencia moderna. No obstante, para Blumenberg, el distanciamiento de Dios era correlativo y preformaba el proceder del conocimiento moderno por lo que no habría contradicción alguna entre ambos. De esa forma, en la *Génesis del mundo copernicano*, Blumenberg se referirá abiertamente a la crisis del medioevo como su “colapso en el nominalismo por un lado y en el humanismo por el otro” (*GkW*, 237), señalando ambos como pensamientos del umbral de época correlativos, como después mostraremos en el caso del segundo. Si queremos comprender qué es medieval en Ockham y qué es moderno, por ejemplo, en el *dieu trompeur* cartesiano, debemos pensar en la forma en que Descartes convierte, desde el sujeto, a Dios en garantía del sistema sin contar con él. Sobre la lectura blumenberguiana de Descartes véase GONTIER 2012.

recuperar Husserl.²⁹⁰ La modernidad no era la continuación de un ideal teórico desviado, ni la usurpación de una sustancia histórica, ni, tampoco, el nuevo comienzo que había pretendido ser; era la respuesta a un desafío y, como tal, mostraba en su estructura ya este desafío que había pretendido superar. Cuando en su ponencia munsterana Blumenberg afirma que “yo intento mostrar que la Edad Moderna no se formó como antagónica a la Edad Media, sino como una réplica a las discusiones inmanentes a la misma” (*OuS*, 138), está señalando a la forma en que se produciría esta continuidad histórica. Como decíamos, según el filósofo de Lübeck, la Edad Media caería presa de las inconsistencias propias de una filosofía que buscaba poner en contacto la metafísica cosmológica con su idea teológica de un único Dios, un colapso que generaría la trasposición a la inmanencia de todas las cuestiones que habían quedado sin resolver y, con ello, la inversión de la atención primordial del ser humano de lo divino a lo mundano. Tras ello se encuentra el impulso esencial que adquiriría el ideal científico- técnico moderno.

La inversión de lo absoluto hacia lo terrenal sería el resultado de un proceso que, en la radicalidad que la escisión de lo teológico había adquirido, mostrará el camino hacia un absoluto inmanente (*LdN*, 178) que emergerá, precisamente, de la obsesión por la fiabilidad perdida. De ahí nace la “seriedad” de una ciencia moderna sumida “en una continua e insoluble obsesión por la corroboración de una relación con el mundo que se realiza teniendo delante todo un horizonte de condicionamientos metafísicos que no

²⁹⁰ El peso específico de la tesis husserliana sobre la modernidad no debe ser pasado por alto en este punto. Como ya hemos dicho, mucho de lo que se podía mostrar acerca de la diferencia entre las valoraciones de Blumenberg y Husserl del proyecto científico- técnico de la modernidad depende de la importancia que el primero concede a las necesidades que le dieron origen. Éste es el centro de la argumentación de la *Legitimidad*, por lo que no es osado afirmar que “esta reconstrucción del comienzo de los tiempos modernos puede ser ella misma la prolongación de ciertas insatisfacciones ante las respectivas reconstituciones de la lógica de los tiempos modernos por parte de Husserl y Heidegger” (MONOD 2002, 270). Quien ha desarrollado esta tesis respecto a Husserl es el profesor Maximiliano Hernández. Él atribuye a ese origen no sólo la intención del relato, sino también “la restricción en el enfoque del proceso de la autoafirmación a la teoría que en ella se lleva a cabo” (HERNÁNDEZ 2015, 129) que no tiene en consideración las consecuencias prácticas que este programa autoafirmativo acarrearía.

dejan ninguna salida” (*LdN*, 183). Un “seriedad” que se despliega en su atención hacia un mundo que, despojado de sus consagraciones teológicas, no es ya más que materia²⁹¹ sobre la que llevar a cabo su tarea de dominio sin tener que dar cuenta de verdades metafísicamente validadas; simplemente efectuando técnicamente la voluntad del ser humano.²⁹² La modernidad no es, pues, una ruptura sino una superación que se puede ver ejemplificada, como hemos apuntado, en la forma en que Descartes opera con su genio maligno, del cual sólo se podrá salir mediante una garantía inscrita en el yo, una superación que consistiría en “explicitar las implicaciones del absolutismo teológico y obligarlas a un avance decisivo, desarrollándolas hasta convertirlas en una aguda amenaza, tal que el apoyo en contra sólo podía ser encontrado aún en una absoluta inmanencia” (*LdN*, 196). Así, el *modus operandi* de la autoafirmación no es el de una reivindicación sino, en palabras del hanseático, el de “un programa existencial” que determina el modelo de respuesta moderno en su especificidad:

La autoafirmación no significa aquí, pues, la pura conservación, en el plano biológico y económico, del ser vivo que es el hombre mediante los elementos disponibles a su naturaleza. Significa todo un programa existencial, donde el hombre inserta su propia vida en una situación histórica concreta y donde él se hace su propio esbozo sobre cómo quiere acometer esta tarea y aprovechar sus posibilidades dentro de la realidad circundante. Tiene lugar un cambio fundamental en la comprensión del mundo y en las esperanzas, valoraciones e interpretaciones que aquélla implica, un cambio que no es una suma de hechos de la experiencia, sino todo un compendio de anticipaciones, las cuales determinan, a su vez, el horizonte de posibles experiencias y su interpretación y contienen los datos de lo que esto significa para el hombre en relación con el mundo. (*LdN*, 136)

²⁹¹ “La materialidad del mundo no es, ciertamente, el postulado de la autonomía moral, sino de la autonomía tecnológica del hombre, es decir, de su independización de los fines que le habían sido presuntamente impuestos por la naturaleza” (*LdN*, 214).

²⁹² Precisamente esta renuncia sería la base de la “implicación tecnológica” de la modernidad: “Como instrumento de autoafirmación, la teoría no tiene la necesidad de ese lujo de poner en relación sus hipótesis con la verdad que posee la propia divinidad ni de participar de ella. La implicación tecnológica hace que tanto la teoría como la correspondiente posición teórica queden englobadas en el círculo funcional de esas finalidades inmanentes propias de la autoafirmación humana y atenúa sus pretensiones de verdad, hasta entonces insuperables” (*LdN*, 208).

4. El ideal científico moderno. Sus fuentes y sus consecuencias

El mundo: puerta muda y fría
abierta a mil desiertos.
Quien perdió lo que tú perdiste
en parte alguna se detiene.
(F. Nietzsche, *Solitario*)

a. *Curiositas* y actitud teórica. (§29)

La parte más extensa de la obra blumenberguiana acerca del origen de la modernidad, aunque seguramente la menos comentada,²⁹³ es la que se dedica al estudio de la curiosidad teórica. Como en el resto la obra, la reflexión sobre la curiosidad se encuentra plena de sedimentos, recoge preocupaciones que ya habían aparecido con anterioridad y que aquí cristalizan en un estudio de rasgos histórico- conceptuales²⁹⁴ que excede la perspectiva del umbral epocal y hace posible comprender el malestar al que los derroteros modernos del conocimiento habían conducido al ser humano. En *Paradigmas para una metaforología*, Blumenberg ya había apuntado que “una historia del concepto de *curiositas* sería deseable con urgencia” (*PM*, 72 n.39),²⁹⁵ tarea que acometerá poco después a través de sus artículos sobre la cuestión en la patrística y que, finalmente, le permitirían articular una auténtica historia del impulso y posterior desencanto teórico de la modernidad. Así pues, como ya apuntase Monod, la reconstrucción y reflexión blumenberguiana sobre la *curiositas*, que excede lo que aparece en la *Legitimidad*, no es únicamente “un cortafuegos opuesto a todas las

²⁹³ El autor de la entrada pertinente del glosario blumenberguiano señalará la enorme dificultad de la tercera parte de la *Legitimidad* que se ocupa de la curiosidad calificando su lectura de “desafío” (BUCH 2014c, 232)

²⁹⁴ Como vimos antes, Blumenberg reconoce esta influencia, aunque en su despliegue no se atenga a un concepto único, sino más bien a una plétora de autores que tratan el impulso teórico del ser humano. Por el contrario, Blumenberg concebirá su artículo para el *Archiv* “Neugierde und Wissenstrieb”, publicado cuatro años después de la *Legitimidad* como “una reducción del tema a su servidumbre histórico conceptual” (*NuW*, 7).

²⁹⁵ En el suplemento a la curiosidad, Blumenberg confesará que el impulso que le llevará a estudiar la *curiositas* provendría de la “resuelta” afirmación de Erich Rothacker de que la “curiosidad es una virtud científica” (*NuW*, 7).

tentativas que buscan sumir la originalidad de la modernidad en el continuismo de una historia que no será más que la auto- alienación de la substancia teológica cristiana”, sino que también permite reconstruir “la historia intelectual europea” como reflejo de una “pulsión de saber”, cuyo nombre mismo remite a las fuerzas profundas del ego freudiano (MONOD 2010, 115).²⁹⁶

El acicate fundamental de esta reconstrucción es, por lo tanto, otra vez el desencanto por la ciencia que evidenciaba la crítica cultural. Un “malestar en la cultura” cuyo célebre acuñador fue el primero en detectar una pulsión de saber, incluso malsana, en el ser humano. Sólo como una pulsión podía comprenderse la prolongación de una ciencia cuyos resultados cada vez se alejaban más de los objetivos originales del conocimiento teórico: la unión de *theoria* y *eudaimonía* mediante un saber global. Como tal pulsión, a mi entender, se puede entender también la interpretación que hace Blumenberg de la fuerza profunda que mantendrá en marcha el proyecto teórico aun cuando ya sea consciente de los peligros que su propia acción produce. La certificación de este alejamiento como la escisión entre el mundo de la vida y la ciencia sería, como sabemos, la que Husserl diagnosticara como “crisis de la humanidad europea”. Un diagnóstico epocal que de nuevo sirve aquí como punto de partida en uno de los pocos pasajes de la *Legitimidad* en los que se emplea la terminología husserliana:

Si los impulsos motrices de la teoría no vienen ya directamente del mundo de la vida, no vienen ya del interés humano de orientarse en el mundo, del deseo de ampliar la realidad o de la necesidad de integrar lo desconocido, entonces habrá que contar con una ruptura de motivación en la ciencia. Y en este punto se produce malestar. Evidentemente, la necesidad no basta; ésta no puede competir con la sospecha del sinsentido de todo, o, por decirlo aún con mayor claridad: no pueden

²⁹⁶ En esta reconstrucción nos serviremos descriptivamente de la identificación entre la curiosidad y pulsión freudiana que hace valer Monod en su artículo “La pulsion de savoir et son destin” porque nos parece una forma adecuada de comprender la forma de operar de la *curiositas*. No obstante, hablar de curiosidad como pulsión de saber es una identificación tardía que Blumenberg hace depender de la propia configuración de la curiosidad en la modernidad. No se pretende, por tanto, afirmar la existencia de una pulsión universal de saber con las prerrogativas patológicas que el padre del psicoanálisis le confiere.

competir con la “angustia del sinsentido total que anida detrás de cada ciencia” (LdN, 231).

No obstante, como ya indicábamos anteriormente, la opción husserliana de restaurar el ideal teórico fundado en Grecia no bastaría para Blumenberg ya que no se podía sostener como unitario a lo largo de la historia. Esto es, precisamente, lo que se mostrará de forma más evidente en la historia de la *curiositas*; las variaciones de lo aceptable e inaceptable dentro de la teoría, en función a las diversas comprensiones de lo que en ella era fundamental.²⁹⁷ Blumenberg expondrá así cómo el ideal moderno de una curiosidad teórica ilimitada, la parte del proyecto de la que Husserl no habría renegado, será el resultado, precisamente de la represión medieval del impulso teórico que, tras la autoafirmación, habría regresado en una suerte de “retorno de lo rechazado” freudiano (MONOD 2010, 124).

Esta será, a grandes rasgos, la perspectiva hermenéutica desde la que Blumenberg acometa su reconstrucción de la historia de la curiosidad teórica. La curiosidad, la pulsión de saber, o las ideas afines que pueden haber articulado su campo semántico, no se muestran como una constante; la regulación histórica del impulso hará que tome formas muy diversas a lo largo del tiempo. La libertad con que la nueva actitud científica se lanzaba hacia tareas infinitas dependía de la construcción de una nueva forma de curiosidad cuya articulación será una reacción, precisamente, contra su represión en el pensamiento medieval. La nueva curiosidad científica no era una *vana curiositas* que se asombra ante lo inexplicable o se diluye en una plétora de cuestiones en las que no profundiza. La ciencia moderna emerge de una actitud autoconsciente que se implica en una tarea cuyas metas se han revelado cruciales para una existencia que

²⁹⁷ “Mediante la multiplicidad de los ejemplos se comprenden algunos motivos, renovados en agudizaciones tipológicas, que diferencian los *topoi* de la desviación de lo esencial, las relaciones respectivas de lo próximo y lo lejano, y preparan las condiciones para su reconfiguración” (BUCH 2014c, 235) La poca homogeneidad y uniformidad de las variaciones del término respecto a estos campos de referencia es, sin duda, parte de la dificultad intrínseca de este texto.

requiere restaurar el orden perdido. Esta necesidad será en torno a la cual una curiosidad natural e ingenua se articule en una nueva praxis con la exigencia implícita de transgredir las fronteras que antaño parecían marcadas para siempre:

El éxito inicial de la curiosidad teórica en la Edad Moderna no habría sido pensable sin la transición de una *curiosidad ingenua* a una *curiosidad autoconsciente*, la cual no sólo se había actualizado mediante la preocupación por la salvación y la reserva de transcendencia anterior, sino que había podido conseguir que los resultados de aquella mirada, al principio arrogante, sobre las perspectivas de la Creación, como confirmación tanto de su sospecha como de su derecho sobre aquello que se había ocultado, se tradujesen en la energía del *plus ultra*; esta motricidad de la autoconfirmación sacó a la curiosidad de aquel contexto de *impulso inferior* que habría encadenado la atención humana a lo inesencial o superfluo. (*LdN*, 236)

Blumenberg comienza su reconstrucción de la pulsión de saber desde los orígenes de ésta en Grecia. En su comprensión cosmológica de la realidad, la Antigüedad ve al hombre, “hasta los tiempos del estoicismo, como un tranquilo espectador del mundo” (*LdN*, 241) lo que haría de la actitud teórica natural del ser humano, en el modelo de Aristóteles, una tendencia natural a actualizar la “divinización” que contiene en potencia.²⁹⁸ Esta visión de la teoría como ganancia de reposo al alcance del ser humano se repetirá incluso en los momentos más críticos del ideal cósmico, como en el escepticismo tardío cuyo ideal de ataraxia como abstención, como “entregarse a la vida”, sería una posibilidad que presuponía que el cosmos no conduciría al así entregado a un destino fatal.²⁹⁹ De este modo, incluso dentro de la censura que el escepticismo o el epicureísmo lanzaban contra la filosofía no existía una

²⁹⁸ “Cuando Aristóteles dice, en otro lugar, que una vida de pura teoría y, con ello, de felicidad completa trasciende las fuerzas humanas y sólo se hace posible mediante la razón divina que *habita* en el hombre, esto no significa precisamente que se establezca un límite a las aspiraciones humanas sólo superable incurriendo en una *impiedad* (en una *hybris*) ni que se rebase lo adecuado a su esencia sino que, dada la concepción griega de lo divino, se apela a una vida que se autodivina, cuya posibilidad reside en la propia naturaleza humana” (*LdN*, 254).

²⁹⁹El escepticismo, como el epicureísmo, son para Blumenberg formas de curarse de un exceso de interpretación del fenómeno y no de lo engañoso del fenómeno en sí. Para Blumenberg, “la pretendida pregunta originaria de todo escepticismo, de si algo es, realmente, como se nos aparece es, ella misma, el *pecado teorético* original del que el escepticismo promete librarnos” (*LdN*, 275).

represión sino una “renuncia” (*LdN*, 276) que partía de la conciencia de la invalidez de lo que la teoría aportaba en términos de eudaimonía.

Blumenberg representará el momento medieval de represión del interés teórico en la figura de San Agustín a cuya censura de la *curiositas* en el libro X de las *Confesiones* le dedicaría,³⁰⁰ como ya hemos dicho, algunos artículos previos a la *Legitimidad*. En la condena de la noción agustiniana de *curiositas* confluirían múltiples impulsos, entre los que el hanseático reconoce la división entre un saber útil y otro destinado al mero disfrute que, desde Cicerón y a través de Filón, llegaría a la patrística. Una separación que hacía del saber práctico un terreno aislado ya de la teleología del sistema natural del que apenas se estaba en disposición de decir nada. Como señala Blumenberg, en la patrística, “la economía teleológica se vería ahora reemplazada por la teológica” (*LdN*, 282), entendida como el intento de aprehender las cualidades particulares de Dios. Por otra parte, la tradición neoplatónica introducirá la diferencia entre un saber volátil de las realidades diversas del mundo, que ya no tendría ni el grado mínimo de fiabilidad de la *doxa* platónica, y una reflexión dirigida hacia lo unitario.³⁰¹ Con ella cristalizará una comprensión de la curiosidad central que la convierte en “un hábito externo de quien, en su dispersión, se ocupa de esto y lo otro” (*LdN*, 287). A esta comprensión de la *curiositas* frívola se sumará, en los albores de la Edad Media, el desafío gnóstico y su exigencia hiperbólica de conocimiento de lo divino como requisito para obtener la salvación.³⁰² Desde estas premisas, se puede entender su inclusión

³⁰⁰ Pese a la influencia que esta versión tendría, Blumenberg señalará al respecto que incluso dentro de la obra del filósofo de Hipona, habría variaciones en el significado de la *curiositas* (Véase AA, 41).

³⁰¹ La forma en que Agustín sería capaz de producir una reocupación de la *curiositas* hacia la interioridad que no habían sido capaces de ver los neoplatónicos se exponía ya en el artículo de 1962 “*Curiositas und Veritas*”: “En este lugar debió cambiar el correlato griego de la *curiositas*, pero el espacio quedó vacío. Haberlo ocupado es la originalidad de Agustín” (*CuV*, 299).

³⁰² Blumenberg expone en este pasaje la forma en que la gnosis desafió al naciente cristianismo con sus desmedidas exigencias de conocimiento: “La simpatía manifiesta que tiene el gnosticismo por *conocer lo insondable* se convierte, para sus críticos cristianos, en el núcleo del problema. En la especulación gnóstica parece que sale a nuestro encuentro, por primera vez, un concepto de conocimiento que está

agustiniana en el catálogo de los pecados como una forma de concupiscencia con lo externo que alejaba al ser humano de su verdadero foco de salvación, la interioridad de su alma. Por ello, la facultad contrapuesta a la *curiositas* será la memoria y ambas “se relacionan entre sí como la interioridad y la exterioridad, pero no con formas de comportamiento alternativo, sino de tal manera que la reminiscencia, en cuanto realización esencial del hombre, sólo quedaría subyugada por la violencia de la estimulación del mundo exterior, o bien se hace valer ella misma, en la medida en que se rechacen o se pongan diques a toda esa riada de estímulos” (*LdN*, 315). De esta forma, la represión del impulso teórico se condena como atención a un mundo que, en tanto episodio contingente de la Creación, no tiene valor alguno para la eternidad que promete la salvación divina.³⁰³ Una represión en torno a la cual se acuñará todo el complejo de la *curiositas*, con los valores adyacentes que se harán valer en su rehabilitación moderna.³⁰⁴

Este modelo de represión de la *curiositas* persistirá en la mentalidad medieval, incluso en los momentos en los que el conocimiento científico no fue considerado como necesariamente malo. Así, por ejemplo, Tomás de Aquino distinguía entre *curiositas* y *studiositas* como dos formas contrapuestas de afrontar el conocimiento aun cuando el

dispuesto a llevar la reivindicación de su objeto al infinito. (...) Tal forma de conocimiento, que no podría llegar jamás a su última razón y a su primera instancia, es considerado como algo totalmente contrario a la *aportación* de la fe; la pulsión cognoscitiva del gnosticismo plantearía a su objeto una serie de preguntas que él *no puede contestar*, cayendo así en la insustancialidad y la futilidad” (*LdN*, 290).

³⁰³ Uno de los puntos de tensión de la mentalidad medieval que se señala en el texto es el referente a los milagros. En él se concentran muchas de las aporías a las que llegaría la teología en su asimilación de la filosofía antigua. El punto de tensión principal en este caso estriba en el resto cósmico que Agustín quiere otorgarle a la Creación y que le haría renunciar a una mera arbitrariedad del orden natural. Su opción sería afirmar que “el milagro no es tal porque vaya contra la naturaleza, sino porque ocurre contra la naturaleza que nosotros conocemos” (*LdN*, 321). El espacio que una respuesta así deja para el intento de conocer mejor esa naturaleza ignota muestra el lugar en el que tendría que hacer fuerza su bloqueo del impulso teórico,

³⁰⁴ Blumenberg indica el peso de la acepción agustiniana, y de su posterior deriva escolástica al comienzo de su artículo de 1961 sobre el tema: “La autoconciencia de la modernidad se ha constituido en su centro como una insistencia sobre el derecho de la curiosidad teórica contra su discriminación medieval. Por ello, las categorías y fórmulas, así como el orden de proceder de esta rehabilitación de la *curiositas*, se fijarán y aunarán en los medios expresivos con los cuales el medioevo clasificó este impulso del comportamiento humano como un pecado” (*AA*, 35).

Magister no viese ya la amenaza en la dispersión externa de la atención, sino en las tentaciones internas al alma de desviarse de su atención salvífica.³⁰⁵ La fuerza de la barrera que la condena de la curiosidad había introducido en la mentalidad medieval es tal que aparecería operativa, incluso, en la conciencia de un poeta que pasa por ser una de las figuras preformadoras de la literatura moderna. Blumenberg ilustra con la anécdota de la subida de Petrarca al Mont Ventoux la forma en que la condena a perderse en lo exterior se mantenía en el trasfondo de lo que parecía ser un acto de violación de fronteras protomoderno. Como en una primera versión de sus conocidas anécdotas, Blumenberg ejemplifica así el horizonte de expectativas en el que se hace inteligible la reacción del poeta:

Pero esta experiencia no se agotaría en la grandiosa y conmovedora contemplación de aquello que se esperaba ver y que ahora está a los pies de uno; dentro totalmente del esquema creado por Agustín, la *memoria* se impone a la *curiositas*, la interioridad a la emoción suscitada por el mundo, el cuidado de la salvación a la afición teórica, pero también la relación con el tiempo a la relación con el espacio. En la lucha competitiva entre lo externo y lo interno, entre el mundo y el alma, Petrarca acaba abriendo la edición de bolsillo, que llevaba siempre consigo, de las *Confessiones* de Agustín, cayendo, providencialmente, en un pasaje del libro X, donde la admiración sobre la altura de las montañas, las olas del mar y las tormentas o el curso de los astros es contrastada con el olvido de sí mismo en que se encuentra el hombre. Petrarca se siente de nuevo como aturdido, irritándose por su admiración hacia lo terreno; se da por contento con lo que ha visto y concentra toda su atención en sí mismo. (*LdN*, 342-343)

La mácula de frivolidad que contaminaba la curiosidad fue, precisamente, lo que tuvo que ser borrado para permitir su rehabilitación que aún no era posible en el poeta protohumanista. Según Blumenberg, esta rehabilitación depende de la pérdida de orden bajomedieval que tras la cual “la posición humana respecto al mundo ya no era prefigurable a partir del objeto” (*LdN*, 347). Así, por ejemplo, las prohibiciones de

³⁰⁵ Para Tomás de Aquino la curiosidad ya no sería tan fácilmente discernible como en Agustín dado que no se diferenciaría de la *studiositas* por su objeto, sino que supondría “una aberración *cuantitativa* del deseo de conocer, de suyo legítimo” (*LdN*, 333). De este modo, según Blumenberg, Agustín y Tomás representaron para la Escolástica las posiciones más visibles de “un dilema altamente significativo” (*LdN*, 337) respecto al conocimiento teórico: la condena agustiniana de la *curiositas* tendría que ver con su asimilación a una forma de *superbia*, mientras que para Tomás implicaba más bien un pecado de *acedia* o pereza espiritual a la hora de disciplinar el trabajo.

Tempier en 1277 produjeron un efecto inesperado y su proclamación “tuvo un conjunto de efectos funcionales donde se daba licencia para no identificar el saber sobre el cosmos transmitido por la Antigüedad con el plan divino de la Creación” (*LdN*, 348). Pese a este progresivo debilitamiento de la represión, Blumenberg mostrará, siguiendo a Anneliese Maier, como persistían bloqueos dentro de la reacción nominalista y su construcción de una nueva ciencia natural, bloqueos que impedían conferir a la curiosidad teórica la seriedad que requería, sometiéndola a una falta de fiabilidad de fondo que no permitirá aún vertebrarla como un conocimiento infinito.³⁰⁶

Habrá, pues, mucho de desafío y de *hybris* en la reivindicación original de lo que se había reprimido durante tanto tiempo, una actitud que si bien no se completa aun en el ascenso de Petrarca ya se ve claramente anunciada allí. La modernidad se articulará en su reacción contra limitaciones presuntamente tan obvias como la de la visibilidad de los objetos naturales, volcando su atención tanto en lo oculto en el interior de la tierra como también en lo lejano en el espacio.³⁰⁷ No obstante, la rehabilitación de la curiosidad no fue exitosa únicamente como un desafío, sino porque, en muchos casos, dicho desafío se vería recompensado. Así, según Blumenberg, el copernicanismo no exigía ir más allá de lo visible, sin embargo, la experimentación de Galileo con

³⁰⁶ El trasfondo de inaccesibilidad que hacía evidente la comprensión nominalista de la omnipotencia divina y de la oscuridad de sus designios impidió que los logros de los ockhamistas tuviesen la continuidad del esfuerzo científico moderno y se constituyesen como un método. Por ello, Blumenberg los sigue incluyendo dentro de una comprensión de la realidad plenamente medieval. (*LdN*, 350)

³⁰⁷ Los dos ejemplos que Blumenberg comenta a este respecto son Leonardo y Galileo. El primero procedería a la exploración de una caverna conducido por sus deseos de conocimiento y, a pesar de que finalmente renunciaría a esta *curiositas* por temor, éste ya no provendría de una reprobación moral. El ejemplo de Leonardo muestra el atractivo original por lo “tradicionalmente no admitido” en la formación del ideal teórico de la modernidad (Véase *LdN*, 365). Mucho más conocido y relevante es el ejemplo de Galileo y el telescopio. Según Blumenberg esto supondría un paso más allá del copernicanismo que, en principio, no estaría interesado más que en fijar correctamente el calendario mediante la explicación plausible del movimiento de lo visible desde una perspectiva que aún adolecía de restos de cosmismo. El descubrimiento de Galileo, no obstante, tuvo la virtud de romper un tabú como era el de la “heterogeneidad radical” de las estrellas (*LdN*, 366), no tanto como un desafío a lo oculto, sino como una ampliación del radio de lo visible. Esto haría exitoso al telescopio y, con la verificación de la hipótesis copernicana de las fases de Venus y Mercurio, supondría el éxito que catalizaría la maduración moderna de la *curiositas* que en el pintor renacentista aún estaba en mantillas. Sobre este aspecto retornaremos a continuación.

artefactos hizo que su empleo del telescopio, unido al esquema teórico que Copérnico habilitase, supusiese un refuerzo histórico, una “curiosidad premiada” (*LdN*, 371).³⁰⁸ Este tipo de éxitos serían relevantes en la integración del ideal cognoscitivo moderno y en su construcción de un método que permitiese orientar y hacer operativa una curiosidad ahora consciente y exitosa. Lo que la nueva ciencia permitía era, tal y como lo sancionase Bacon, una ganancia de poder terrenal que era, precisamente, lo que el sistema tardoescolástico había menoscabado. Una ganancia, no obstante, que se centraba en “la puesta al descubierto de la *necesidad* de algo” (*LdN*, 394) y no en la aprehensión de sus esencias últimas, un empoderamiento, pues, basado en una renuncia.

No obstante, la unión de teoría y eudaimonía, que aún era un deseo explícito en Descartes, no se cumplimentaría en el proceso de una sola vida. Algo que, por una parte, permitiría la historización de ese ideal por medio de la idea de progreso como una prolongación del proceso de estudio de la realidad hasta que, en su completud, se pudiese proveer una moral definitiva. Sin embargo, por otra parte, la imposibilidad de llenar ese espacio abierto conducirá a un cuestionamiento de las desmedidas ansias de saber en la Ilustración misma. Más allá de la elogiosa actitud que Blumenberg detecta, por ejemplo, en Maupertuis,³⁰⁹ la resignación volteriana ante lo inalcanzable patente en

³⁰⁸ No obstante, Blumenberg siempre considerará que el empleo del telescopio sería interpretado como un hito de la ciencia moderna a posteriori ya que el escaso efecto que tendría en sus contemporáneos impidió que sirviese como certificación empírica del esquema copernicano. Por ello, las aportaciones de Galileo a la configuración de la nueva imagen del universo tendrían más que ver con la solución a problemas mecánicos referentes al movimiento a distancia que, como veremos, será otro de los grandes bloqueos que tendrá que salvar el copernicanismo. Así, en “El telescopio y la impotencia de la verdad”, el hermoso prólogo que Blumenberg añadirá a su edición del *Sidereus nuncius*, se señala: “Fue en primer lugar la decepción que Galileo tendría que experimentar con el telescopio, como puesta de manifiesto de la ineficacia de la verdad visible, lo que le llevó a una idea de ciencia que conducirá su verdad de la visibilidad a la abstracción” (*FuO*, 22).

³⁰⁹ Blumenberg ve en el científico francés un ejemplo de la confianza en la curiosidad que permitiría integrar un proceso intergeneracional de conocimiento, una curiosidad que, por otra parte, ya se muestra como una fuerza natural del ser humano: “La facticidad del limitado periodo de la vida individual no empujaría al hombre a llenar lo mejor posible ese breve plazo, sino a extender su deseo de saber a periodos de tiempo en los que él aun no existía o ya no existirá. (...) La curiosidad sería el rasgo constitutivo de un ser que ya ha perdido de vista sus conexiones originarias, que topa con su facticidad en el espacio y en el tiempo. Sería el distintivo de una naturaleza que ya no cumple las exigencias de la armonía, pero cuya historia está precisamente en ese *ya no*” (*LdN*, 417).

relatos como *Micromegas* o en el célebre final de su *Cándido* es ya una muestra de lo irrealizable de la unión de felicidad y conocimiento, un ideal que Kant liquidaría en su primera *Crítica*. La inclinación a preguntar por lo absoluto, proclamada insistentemente por el filósofo de Königsberg, parecería ser de nuevo reprimida, en este caso, por una prohibición de ir más allá. No obstante, esto no sería sino la propia consecuencia de una curiosidad dirigida al infinito y orientada por la razón que,³¹⁰ al final de sus intentos precipitados de dar con sistemas metafísicos, “nos llevará finalmente, si somos consecuentes, a ocuparnos de todas las condiciones de la objetivación, haciendo del autoconocimiento un tema necesario” (*LdN*, 436), un regreso último a la interioridad que, sin embargo, no partía, como en Agustín, de una censura, sino que era la consecuencia intrínseca del propio impulso cognoscitivo orientado por la razón.

Será en las postrimerías de la modernidad cuando esta fuerza del ideal teórico se sancione como una pulsión de raíz antropológica. Feuerbach será el primero en emplear la noción de “impulso de saber” (*Wissenstrieb*). Lo hará para figurar la fuerza que sostiene el abrumador intento del ser humano de comprenderse dando un rodeo por lo absoluto. La tesis de la teología como una antropología refleja se sustentaría sobre este afán que no habría sido, pese a lo aparentemente inútil de su rodeo, en vano. Será, sin embargo, la adopción de Freud de esa noción como una “pulsión de saber” (*Wisstrieb*), y su inclusión en el complejo psíquico freudiano, la que la haga surgir “de un potencial libidinoso central” (*LdN*, 447) confiriéndole con ello su carácter de “base energética que haría posible su conversión en algo autárquico” (*LdN*, 452) y otorgándole su forma de proceder en el esquema psicoanalítico. Este modo de operar podría verse aquí en la

³¹⁰ Kant será, para Blumenberg, el primero en ver la desviación de la *curiositas* como una patología de la razón sin que esto la condene. Su valor como motor de la actitud teórica no debe ser pasado por alto, aunque requiera dirección: “La necesidad mueve, pero no orienta; es legítima, pero no legitima” (*LdN*, 435). No obstante, su correcta orientación estaría, en última instancia, garantizada por la comprensión kantiana de la racionalidad.

interpretación crítica que Freud hace de las digresiones científicas y técnicas de Leonardo, que sigue el modelo de desviación de lo esencial que caracterizase el proceso a la curiosidad teórica en la historia, mostrándolas como una mala sublimación de pulsiones libidinosas irresueltas. Blumenberg emplea, precisamente, la hipótesis freudiana para poner en relación el esquema pulsional con el origen de la modernidad en la figura del célebre pintor e inventor renacentista:

Es importante para nosotros subrayar la hipótesis del origen de la conexión entre el deseo de saber y la negación de la autoridad a partir de la unión con la madre y la rivalidad con el padre de la infancia. Rehabilitar la *curiositas* significaba para Leonardo y su época dos cosas: una superación de toda aquella reserva de cosas que guardaba para sí la divinidad y una negación de la autoridad de la Antigüedad. (*LdN*, 452)

El ejemplo de Leonardo muestra, pues, la forma en que el esquema pulsional explica la historia del impulso de saber del ser humano como una fuerza que, en última instancia, sería incontrolable y tendería a la autonomización, algo que no supone, directamente, una patologización de la misma, sino una explicación de su forma de operar. La dimensión de una fuerza autónoma que continúa su movimiento más allá de toda necesidad o de todo impulso mundovital servirá para caracterizar la forma de mantenerse de una ciencia que habría perdido su carácter vinculante y su anclaje existencial. En esa dirección, Blumenberg retomará la metáfora pulsional freudiana en su antropología fenomenológica para hablar de la ciencia como “pulsión de muerte del género humano” (*BM*, 16), no tanto, o no sólo, por los peligros evidentes que plantea su expansión, sino por la formalización definitiva de la vida y la naturaleza a la que aludíamos en relación con la genética. Pero, como hemos visto, no existía instancia desde la que esto pudiese ser reconducido. Blumenberg no se hace muchas ilusiones

acerca de la posibilidad de corregir esta forma de comprensión que ha acarreado tanto descontento.³¹¹

No obstante, la pulsión de saber no es sino un esquema para comprender lo que se esconde detrás de una investigación semihistórico conceptual como es el “Proceso a la curiosidad teórica”. Por muy interesantes que sean sus desarrollos, supone uno de los pasajes más complejos y confusos de la obra blumenberguiana y adolece de no poco del estatismo de la descripción histórica de la *Legitimidad*. Constituye otra “leyenda” que puede, de nuevo, ser atacada por muchos flancos³¹² pero que nos hemos afanado en reconstruir porque funciona, en gran medida, como un esqueleto básico de la historia de la teoría en Blumenberg desde sus orígenes hasta sus posibles finales. Años después, el filósofo de Lübeck revisitará la historia de la teoría desde un prisma similar, aunque con nuevas herramientas descriptivas en *La sonrisa de la muchacha tracia*. Que esta obra se pueda leer como “un *postscriptum* de ‘El proceso a la curiosidad teórica’” (BUCH 2014c, 242)³¹³ es natural si tenemos en cuenta su tema, una protohistoria de la teoría, una protohistoria que ya es aquí, directamente, la historia de lo no disponible³¹⁴ y se

³¹¹ Como lacónicamente se muestra en un aforismo tardío titulado “Todo sobre futurología. Un soliloquio”, para Blumenberg el desafío seguiría operativo aun cuando fuese consciente de que la forma de solución podía suponer una amenaza:

- 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*, 33)

³¹² Las críticas a su concepción del ockhamismo serían igualmente válidas aquí. Por otra parte, estudios novedosos acerca de la *curiosita*, como los llevados a cabo por Lorraine Daston, Katharine Park o Pierre Hadot, han mostrado mayor continuidad entre las valoraciones del impulso teórico a través del cambio epocal. Véase BUCH 2014c, 239.

³¹³ Blumenberg ya alude en varios pasajes de la *Legitimidad* la anécdota de la caída de Tales en el pozo con la consiguiente hilaridad de la criada incidiendo en el peso que tienen en la autoconcepción histórica de la teoría y de su impulso sustentante. “La antítesis que desde la anécdota de Tales penetra toda la tradición de la *curiositas* (...) consiste en ocultar lo más cercano y lo esencialmente urgente mediante algo que caería lejos al hombre” (*LdN*, 310) Hay más alusiones a la célebre anécdota en “El proceso a la curiosidad teórica” en *LdN*, 243, 301 y 329.

³¹⁴ *La sonrisa de la muchacha tracia* comienza con esta declaración de intenciones: “Puesto que no podemos saber nada de la protohistoria de la teoría habremos de seguir prescindiendo de ella. Faltó el

afronta no mediante un concepto, sino haciendo uso de una narración que se ha convertido en tradición, una figura de lo inconceptuable. Si tenemos en mente lo dicho en el capítulo anterior, la diferencia no es trivial. Las variaciones que antes se medían en torno a la disputa filosófica sobre un concepto se muestran aquí en las recepciones y reocupaciones de una configuración que proporciona un enfoque que hace visible “la prueba insidiosa a la que puede someterse la extrañeza de la teoría en cualquier mundo ‘realista’” (*LdT*, 10).

La teoría como comportamiento excéntrico será una constante del trasfondo de rendimientos que se exigían al conocimiento teórico. Por un lado, la anécdota podía reflejar tanto la hilaridad que produce quien no atiende a lo más cercano, como, también, reflejar la ignorancia de los no iniciados. Por otra parte, al igual que la curiosidad se interpretaba en relación con un esquema de interioridad y exterioridad, la leyenda del protofilósofo se cargaba con los valores semánticos aparejados a las comprensiones del mundo, por un lado, y de uno mismo, del otro. Desde las reocupaciones de la narración se puede comprender mejor que desde el estatismo del concepto el juego de valores que se pondría sobre la mesa en la historia de la teoría llevándolo, como sucedía en otros casos de aplicación de una teoría de la inconceptuabilidad, a un cuestionamiento del presente que aquí se convierte en crítica a lo más cercano. El último capítulo de la obra, “Interdisciplinariedad como repetición de la protohistoria”, expone la excentricidad autoconsciente y autocomplaciente de los tardíos receptores de la recepción de la anécdota, entre los que estarían él y sus compañeros participantes en la VII Sesión del grupo *Poética y hermenéutica*:³¹⁵

estímulo teórico para dejar testimonio suyo. *Una protohistoria de la teoría no puede sustituir a la protohistoria, sólo puede evocar lo que se nos ha perdido*” (*LdT*, 9)

³¹⁵ Dicha sesión, última en la que Blumenberg participará y en la que presentará su esbozo de la obra sobre Tales bajo el título *Die Sturz des Protophilosophen*, tendría por tema lo cómico. En ella, la anécdota del protofilósofo jugará un papel relevante en varias presentaciones. Sin duda, el desencanto de

Interdisciplinariedad significa que la posición excéntrica recibe una nueva denominación.: hay espectadores fuera de la escena que la consideran objeto de discusión. Discuten el comportamiento del filósofo y el comportamiento de la criada, calculan la altura de la caída que puede considerarse en las diferentes versiones de la historia, desde la de un pozo hasta la de una mera zanja. Y todo esto se hace desde una distancia que ni es filosófica ella misma, ni considera la filosofía como algo diferente de un género de la literatura. Se hace historia social de la literatura, se hace psicopatología de las figuras implicadas, sobre todo de aquella que mueve el interés constante de esta historia por conocerse a sí mismo, o reconocer algo distinto en ella: *me irrita aquí y en otras partes el celo con que esta historia es contada precisamente por aquellas personas a las que propiamente debería afectar también la risa de la criada*. Dejar que la risa a costa del primer filósofo vuelva a “resonar” siempre, confirmarse desde él en la legitimidad de la posición excéntrica, todo eso no puede llamarse de otro modo que un *extraño masoquismo*. (LdT, 210)

De esta forma, la historia de la teoría muestra también aquí un amargo fin no como pulsión de muerte, al menos directamente, sino en tanto alejamiento de la disciplina que tenía precisamente por tarea describir lo más cercano al mundo de la vida y que, de otro modo, no podía aportar ganancias en el terreno de lo útil que justificasen su existencia: La filosofía. Una filosofía cuyo “final se anuncia precisamente por cómo quiere ver tratado su comienzo” (LdT, 212).

b. La semántica de la astronomía. (§ 30)

La astronomía es tal vez la ciencia en la que menos cosas se han descubierto por casualidad, en la que el entendimiento humano aparece en toda su grandeza y en la que mejor puede el hombre darse cuenta de su pequeñez. (G.Ch. Lichtenberg, *Aforismos*, C 183).

La gran panorámica de la modernidad que Blumenberg iniciase con su trabajo de habilitación y que condujese, a través de su “historia espiritual de la técnica”, hasta sus grandes obras historiográficas de los años sesenta y setenta culmina en 1975 con la monumental *Génesis del mundo copernicano*. Se trata de una obra con un proceso de elaboración aún más extenso que el de la *Legitimidad* y, por lo tanto, de una complejidad y dificultad mayor. Tal vez fuese eso lo que causara su escasa repercusión

Blumenberg a finales de los años sesenta con toda clase de eventos académicos se encuentra detrás del enfado que se expresa en esta cita y que señala la ruptura definitiva del hanseático con el grupo que fundase. Acerca de la contextualización de este incidente véase FRAGIO 2013, 211 y ss.

que, según dicen, produciría una decepción en el autor hanseático que le conduciría transformaciones profundas en la forma de su pensamiento.³¹⁶ No obstante, la dificultad de la obra no se debe únicamente a su larga elaboración y a su inusual estructura, sino que también tiene mucho que ver en ello el hecho de que aparezcan, aunque sea de manera soterrada, algunas de las preocupaciones antropológicas que ya había mostrado Blumenberg a lo largo de esa década. A mi entender, la *Génesis* tiene muchas características de una obra de transición, cuyo hilo conductor profundo se hace más difuso que en otros casos. Sin embargo, esto tal vez no se deba únicamente al nivel de desarrollo de la perspectiva blumenberguiana, sino que depende también del carácter particular de su objeto.

Para Blumenberg, la historia astronomía no es sólo un modelo especialmente relevante de evolución científica que prefigura y sirve de arquetipo a las demás ciencias en su proceso de formalización, sino que, como ya apuntábamos a colación de la metaforización de la cosmología copernicana, implica una particular “semántica antropológica” (*GkW*, 27), es decir, un valor innegable para la autocomprensión del ser humano a pesar del progresivo aumento de su carácter abstracto.³¹⁷ Una historia del mundo copernicano no es, pues, únicamente el estudio de la génesis de la obra que lo fundase, sino también de la nueva imagen del cosmos que desde ella se iría construyendo y que, por ello, implica el análisis de la forma en que se hizo posible, se constituyó como un modelo científico válido y cómo se convirtió en un elemento de comparación para el resto de ciencias y para el ser humano en general. Es evidente pues

³¹⁶ Anselm Haverkamp atribuye a esto las transformaciones operadas en la obra de Blumenberg en los años setenta en su Posfacio a los *Ästhetische und metaphorologische Schriften*: “La cuestión de la discontinuidad, desviación, inversión o abandono del primer esbozo de proyecto se volvió virulento en los años setenta tras la fallida recepción en la que Blumenberg vio caer su obra *La génesis del mundo copernicano*” (HAVERKAMP 2001, 437). No obstante, no se desarrollan las razones que le conducen a afirmar tal cosa.

³¹⁷ En ese sentido, “la historia blumenberguiana de la astronomía no será sino la asunción de este enclave existencial- antropológico; del conjunto de esperanzas, miedos y expectativas que el cielo estrellado ha despertado en el mundo de la vida” (FRAGIO 2012a, 85).

que la historia del universo copernicano es un factor central en la constitución de la mentalidad moderna y, sin duda, del desencanto y desazón derivado del proyecto científico- técnico. De ahí que Copérnico haya sido objeto de algunas de las formas más célebres de crítica cultural, Freud le hace cómplice del patológico malestar de la cultura como el primero de los humilladores de la especie; pero también es la causa de que se le haya mitificado, se le ha llamado “detentor del sol y los cielos y motor de la tierra”,³¹⁸ se han comparado con él quienes han querido transformar sistemas anquilosados, quienes han propugnado revoluciones científicas certeras o fallidas.³¹⁹ Es pues, para Blumenberg, no tanto una figura de la historia de la ciencia, como una figura de la historia de la conciencia moderna (*GkW*, 367) que determina y permite describir una imagen de la autocomprensión de una época.

En ese sentido, Blumenberg no sólo se ciñe, como hiciese en gran medida en la *Legitimidad*, a la protohistoria (*Vorgeschichte*), sino que también se explaya en la historia de los efectos (*Wirkungsgeschichte*) del copernicanismo, aunque no marcando una escisión nítida entre ambas, sino tratando de “integrar estos patrones históricos” (IFERGAN 2013, 159).³²⁰ El universo copernicano no es pues, en este caso, una historia

³¹⁸ *Terrae Motor Solis Caelique Stator* es la leyenda que reza al pie del monumento a Copérnico en su ciudad natal de Torun y que Federico el Grande le mencionaría a Voltaire en una carta. Blumenberg ilustra con ella la “moralización” (*GkW*, 311) de la hipótesis copernicana que, ya en sus primeros años, engendraría la metáfora moderna antes mencionada del “teórico como perpetrador” (*Täter*). Empleo la traducción antedicha para mantener las connotaciones delictivas del término que, por otro lado, me parecen demasiado fuertes en conceptos como “delincuente” o “reos” y muy poco presentes en palabras como “autor” o, quizás la más cercana etimológicamente, “hacedor”. Las connotaciones de la metáfora juegan con la idea, implícita en su raíz, de alguien que hace algo aun cuando no sea forzosamente delictivo. (Véase *GkW*, 310 y ss.).

³¹⁹ Blumenberg dedicará uno de los seis apartados de su obra a lo que llama “comparativa copernicana”, una comparativa que se caracteriza por su ambivalencia: “Puede significar que el principio fundamental copernicano cuestionaría y quebraría la ilusión de la posición del espectador en el centro del universo (...) Podría también significar que el esquema copernicano del sistema solar, con el cuerpo con más masa en el centro del movimiento de los otros, puede reutilizarse siempre como principio estructural de construcción de todos los problemas” (*GkW*, 611). Con esto último se alude a la extensión del sistema orbital a la interpretación de estructuras atómicas y celulares.

³²⁰ Blumenberg previene de la distinción férrea entre ambos patrones centrada en un acontecimiento fechable como, en este caso, la mencionada aparición del libro de Copérnico, problematizando la identificación del acontecimiento con la aparición de un verdadero universo copernicano: “la protohistoria del acontecimiento copernicano, fechable con la precisión que es de desear en la aparición

que tenga por centro la publicación del *De Revolutionibus*, sino que se constituye yendo más allá de las pretensiones de su autor, que se mostrarán presas de numerosos esquemas medievales. Blumenberg se opone así a las hagiografías del sabio de Frauenburg y a las historias de la ciencia al uso que interpretaban la obra de Copérnico como el resultado unívoco y uniformador de derroteros internos a la propia historia de la teoría astronómica, tratando de desplegar una perspectiva más amplia que entronca con su noción de historia espiritual y fenomenología de la historia.³²¹ El estudio genético del universo copernicano implica atender a las instancias profundas que establecieron el terreno de juego que hizo posible una transformación tal mostrando en ello analogías profundas con la descripción histórica desarrollada en la obra precedente:

La reforma copernicana no se deja representar como el producto de varias sucesiones de factores que tienen su punto de convergencia en el *De revolutionibus*. Su inevitabilidad es más bien la de la capacidad funcional, contradicción e imposibilidad de manejar el sistema tradicional, menos comprensible desde su calidad teórica que en sus aplicaciones, quizá sobre todo en la más despreciada desde entonces: la astrológica. La necesidad inevitable de la

del *Revolutionibus* en 1543, no se deja llevar al diagrama de un ángulo que se cierra en ese punto ya que esta protohistoria no contiene sólo las condiciones de la obra reformadora misma, sino también las de su recepción e, incluso, las suposiciones conjeturadas por el autor sobre su aceptación” (*GkW*, 150. Véase IFERGAN 2013, 156 y ss).

³²¹ Blumenberg criticará duramente la forma de desarrollarse la historia copernicana desde una historia de la ciencia “marcada por lo que nosotros comprendemos como el esquema moderno de la ciencia para la construcción de problemas y el hallazgo de soluciones en la realidad” (*GkW*, 160), un paradigma unilateral que privilegia el presente como “punto de convergencia legitimador de todos los esfuerzos precedentes” (*GkW*, 272) y que habría regido la interpretación de la nueva astronomía. Se trata de una mirada retrospectiva que no “percibe los desvíos, rodeos y callejones sin salida porque sólo hace valer como ‘acontecimiento’ lo que pervivió; con ello el transcurso de esta historia obtiene la apariencia de consecuencia, pero cada uno de sus momentos pierde la cualidad de la acción (*Handlung*). La escritura histórica debe, sin embargo, concebir los acontecimientos como acciones y lo hace en tanto busca hacer presentes las distribuciones de posibilidades y verosimilitudes en una situación coetánea” (*GkW*, 774). Contra este modelo historiográfico, también se alza Kuhn en su libro *La revolución copernicana*: “Necesitamos algo más que una simple comprensión de la progresión interna de la ciencia. Debemos también comprender como la resolución dada por un científico a un problema aparentemente menor, estrictamente técnico, puede, en ciertos casos, transformar fundamentalmente la actitud de los hombres frente a los principales problemas de su vida cotidiana” (TH. S. KUHN, *La revolución copernicana*. La astronomía planetaria en el desarrollo del pensamiento, 27). Pese a que, en este aspecto, se encuentren en la misma trinchera, Blumenberg no deja de recordar a Kuhn sus dudas acerca “de la negligencia de la continuidad como condición de cualquier discontinuidad” (*GkW*, 596) que sería el rasgo central de la idea de paradigma de Kuhn y al que Blumenberg, como recuerda en el mismo pasaje, habría tratado de contraponer su noción de *Umbesetzung*. Acerca de la confluencia operada por la historiografía blumenberguiana entre “historia de la ciencia e historia de la conciencia” y la forma en que se relaciona con el modo “tradicional” de escribir historia y con la historia de la ciencia de Kuhn sigue siendo de enorme interés la introducción del traductor a la edición americana de la *Génesis* (Véase WALLACE 1987, ix y ss.).

renovación no genera aún, sin embargo, el terreno de juego en el que puede encontrarse y resolverse. La frase de que la necesidad aguza el ingenio no tiene ninguna demostración convincente en la historia de la ciencia. Lo que agudiza el ingenio es la liberación de determinaciones en torno al sector crítico que no permite apenas espacio para la ligereza de los experimentos mentales y el agotamiento de posibilidades (*GkW*, 158.).

Así pues, la *Génesis del mundo copernicano* se detiene, por una parte, en establecer con detalle la protohistoria de la revolución astronómica desde los orígenes helénicos del modelo filosófico del cosmos y su significatividad antropológica hasta la “apertura del terreno de juego” que daría pie al copernicanismo a finales del medioevo. Blumenberg muestra como el aristotelismo habría consagrado una escisión entre el mundo sublunar y las esferas supralunares que tendría como consecuencia la asignación de una “majestad a los cielos” (*GkW*, 60) que durante largo tiempo había separado la astronomía de la física. Aquélla acabaría por convertirse en una *techné* en el helenismo, rúbrica que mantendría durante el medioevo, menospreciada en su capacidad de alcanzar verdades científicas.³²² Esta relegación, no obstante, habría permitido que la astronomía liderase la revolución científica gracias a la rehabilitación de las artes liberales al final de la Edad Media. A esta clásica separación de la física y la astronomía contribuirían, por ejemplo, la prohibición del vacío, la imposibilidad de explicar el movimiento a distancia o el postulado de la visibilidad aparejado a ésta. Sin la disolución de esos condicionantes teóricos una explicación como la copernicana no habría sido posible, condicionantes teóricos a los que Blumenberg dará mucho más peso que al prejuicio geocéntrico que sería una objeción potenciada a posteriori por los

³²² La escisión aristotélica de las dos esferas astronómicas hará que la cosmología sea, sobre todo, un tema de la física mientras que la astronomía se limitaba a “salvar los fenómenos” mediante hipótesis matemáticas. Blumenberg se ocupa de la consolidación de esta tradición que tendría su origen ya en Platón (en *GkW*, 25 y ss). Esta diferenciación sería fundamental, sobre todo, porque no explicaría la teleología del orden sublunar como una ordenación universal, sino que determinaría que cualquier propuesta de este tipo, que extendiese las conclusiones de la física a la cosmología, se considerase un “traspaso del umbral de competencias humana” (*GkW*, 219). Una frontera en torno a la cual se movería la historia de la teoría como mostraban la anécdota de Tales o la condena de la curiosidad antes referidas.

teólogos conservadores.³²³ Pero estos condicionantes no habrían caído por el mero progreso del conocimiento ni por la acumulación de observaciones, sino por el debilitamiento general de la garantía teológica del cosmos que se produciría a finales del nominalismo.³²⁴ Sólo entonces se generaron las condiciones de fondo que posibilitaron “que Copérnico pudiese contar en general con la aquiescencia de sus lectores hacia la reivindicación completa de verdad de su obra” (*GkW*, 155), únicamente así se habría hecho posible, pues, un Copérnico que, a diferencia de lo que sucediese con los antiguos defensores pitagóricos del heliocentrismo, produjese una historia efectual propia.

El debilitamiento de estos prejuicios tiene lugar, sobre todo, en las escuelas nominalistas, algo que se había señalado ya en la *Legitimidad de la Edad Moderna*. No obstante, según Blumenberg, tanto la teoría del *impetus* de Buridán como la prefiguración del heliocentrismo en la obra de Nicolás de Oresme representan soluciones tardías del horizonte medieval, fueron, por ello, “una vibración en la rígida estructura del sistema, pero no el comienzo de la ocurrencia de reformularlo” (*GkW*, 163). Estos notables predecesores nominalistas de la ciencia moderna marcan pues la apertura de un terreno de juego que hará posible la revolución copernicana, un terreno de juego que, pese a todo, ni siquiera se cerraría con la obra central del astrónomo polaco ya que las hipotecas medievales persistían en la adscripción humanista de su

³²³ Podemos señalar el empleo del célebre argumento de la detención del sol por parte de Josué contra el heliocentrismo en las *Tischreden* de Lutero. Pese a lo que los procesos de Bruno y Galileo dan a entender, los teólogos protestantes, debido a su obsesión por la literalidad de la Sagrada Escritura, atacarían el nuevo sistema mucho antes que los católicos, quienes no considerarían un problema teológico el geocentrismo hasta el siglo XVII (Véase TH. S. KUHN, *La revolución copernicana*, 252 y ss.). En cualquier caso, como señala Blumenberg, “en relación al empleo de pasajes bíblicos por parte de los autores escolásticos llama la atención al conocedor de la escena post-copernicana qué poco se cita el pasaje de la detención del sol por parte de Josué que se convertiría en un arma de los anticopernicanos” (*GkW*, 230; también 317).

³²⁴ Habría sido, pues, otro ejemplo del agotamiento interno de la comprensión teológica de la realidad: “La liquidación de este sistema desde dentro, y esto tiene que significar desde el centro de sus motivaciones teológicas, creó, desde la imposibilidad medieval de un Copérnico, su posibilidad” (*GkW*, 171).

pensamiento, un humanismo que debe entenderse como un paso ulterior en la reacción contra el aristotelismo de las dos verdades que comenzasen los neoplatónicos y nominalistas que regentaban las facultades de artes.³²⁵ Para Blumenberg, “Copérnico sólo entrega el antropocentrismo cosmológico a cambio del antropocentrismo teleológico” (*kUW*, 67), un antropocentrismo garantizado por la fe cuya consecuencia es saber que “el que el mundo está hecho para el ser humano no le proporciona en primer lugar una seguridad para su existencia, sino sobre el rendimiento de su razón en relación con la totalidad que sería crítica en el caso límite de la astronomía” (*GkW*, 240). Así pues, si bien el polaco, con su nuevo modelo de cosmos, adelantaba una comprensión de la praxis científica como una laboriosa construcción racional del ser humano que se contraponía a la tradicional imagen de contemplador de los cielos,³²⁶ no era capaz de trascender muchos de los condicionantes establecidos por la mentalidad medieval.³²⁷ Ofrecía, sin embargo, el primer paso en la constitución de una nueva comprensión que tendría éxito gracias, según el filósofo hanseático, a la enorme fuerza de su reclamo de verdad:

Sin la irradiación de una convicción viva, sin el arraigo en la certeza de la nueva comprensión del universo y en la incondicionalidad de su reclamación de verdad no se puede comprender la forma de hacer historia (*Geschichtsmächtigkeit*) de esta

³²⁵ Para Blumenberg, el humanismo se conformó como oposición a la partición de saberes que persistía en el aristotelismo, en el mismo caldo de cultivo que había generado el nominalismo, pero incluyendo la exigencia de una “prioridad niveladora de los intereses del conocimiento al hombre y sus intereses existenciales” (*GkW*, 238) por la cual las artes, en tanto conocimientos aplicados, tendrían un lugar privilegiado.

³²⁶ Blumenberg analizará la figura clásica del *Contemplator Coeli*, en un ensayo homónimo publicado en 1966, certificando su desaparición: “la tradición ha llevado la figura del *contemplator coeli* hasta el final y la ha vaciado, tal vez la ha agotado” (*CC*, 124). No obstante, él mismo parecería reeditar la figura del teórico puro del cosmos, de alguna manera, con sus glosas astronoéticas. Según Oliver Müller la astronoética sería la “última figura del *contemplator coeli*, observador irritado, escéptico e irónico del cielo” (MÜLLER 2005, 102).

³²⁷ El antropocentrismo seguía operando en Copérnico como garantía de verdad de su hipótesis planetaria, convirtiéndolo en una figura del umbral epocal más que en un héroe moderno: “La pregunta por las leyes de un ‘mundo en general’ se encuentran ya en el trasfondo como la temática autónoma de una razón que define originariamente desde sí, que parece no necesitar ya una teleología antropocéntrica. Esta falta de necesidad es la verdadera diferencia entre la racionalidad moderna y Copérnico que se anticipa en su reclamación de verdad y sus condiciones y que adscribe su pertenencia epocal al episodio del tránsito” (*GkW*, 370). Por estas hipotecas no sería capaz de prefigurar muchas de las consecuencias de su descubrimiento como la infinitud del universo o la no circularidad de las órbitas planetarias.

obra que ha funcionado incluso en sentido “metafórico”, que se mostró dispuesto a ser el hilo conductor para la autodefinition de una nueva conciencia. Como mera hipótesis, como modelo calculatorio sujeto a los criterios de la comodidad metódica, el *Revolutiones* no habría podido hacer eso (*GkW*, 368).

Blumenberg dirige esta afirmación contra el prefacio anónimo que Osiander añadiese al *De Revolutionibus* que pretendía asimilar la propuesta copernicana al estatus hipotético tradicional del arte astronómico, para reducir así esta amenazadora pretensión de verdad.³²⁸ El falseamiento del editor, no obstante, posibilitaría su inclusión en los planes de estudios artísticos y de algunas escuelas luteranas, abriendo la puerta a un trabajo que limase las inconsistencias de un sistema que, en la forma en que lo acuñó su creador, no era “ni más preciso ni mucho más simple que el de sus predecesores ptolemaicos”, como no se cansa de señalar Thomas Kuhn.³²⁹ Esta inesperada consecuencia muestra como la impredecible historia del triunfo del copernicanismo “fue más una obra de sus contrarios que de sus partidarios” (*KPV*, 464). Un ejemplo similar, al que hemos aludido antes, sería el de Galileo quien, contra la opinión general, no permitió una verificación empírica del copernicanismo con su telescopio, sino que, más bien, realizó sus aportaciones cruciales a la física moderna, rompiendo con ello esquemas prestablecidos de manera definitiva, con su principio de inercia, cuando, decepcionado con el fracaso del telescopio, se volcó a la formalización experimental de los movimientos mecánicos.³³⁰ Así, el universo copernicano se fue construyendo poco a

³²⁸ Como es sabido, el teólogo y editor protestante Andreas Osiander no sólo añadió un famoso prólogo anónimo donde señalaba lo hipotético de la propuesta copernicana, sino que también modificó el título original de la obra, que era *De Revolutionibus orbium mundi* por el menos escandaloso *De Revolutionibus orbium coelestium* con el que lo conocemos y, por último, eliminó el Proemio del primer libro.

³²⁹ TH.S. KUHN, *op.cit.*, 229. Tanto Blumenberg como el historiador norteamericano de la ciencia coincidirían en comprender el universo copernicano como la elaboración de los caminos que dejaba abiertos Copérnico y no como el resultado propio de su obra, así: “La importancia del *De revolutionibus* está menos en lo que dice por sí mismo que en lo que ha hecho decir a otros” (TH.S. KUHN, *op.cit.*, 186).

³³⁰ Blumenberg indica que “Galileo le había conferido simplemente demasiada evidencia a la intuición momentánea y no había hecho para el cielo lo que aportaría a la mecánica terrestre, es decir, asegurar la regularidad de los fenómenos mediante su vinculación con las matemáticas” (*GkW*, 458), por lo que sería allí donde, según el de Lübeck, más ayuda prestaría al sistema de Copérnico. En gran medida, Galileo “no había podido liberarse de los condicionamientos tradicionales” (*GkW*, 466), siendo que tanto el telescopio como después el microscopio “permanecen anclados en el concepto de realidad de la evidencia intuitiva” (*GkW*, 717). Contrasta con esta revisión del valor del telescopio la importancia que le dará Kuhn al mismo. El norteamericano atribuirá como merito principal de Galileo “su popularización de la

poco mediante la solución de sus problemas internos, una solución que alcanzaría un grado de formalización irreversible con la renuncia de Kepler a la circularidad de las órbitas planetarias, “la ruptura más osada con la presunción metafísica” (*kUW*, 68) del orden del cosmos³³¹ y que, finalmente, se articularía en una confluencia “sin hipótesis” de los principios de la física y la astronomía bajo una regularidad formal universal gracias a Newton.

Este decurso implicaría el definitivo desencantamiento del cosmos y la pérdida de todo anclaje astronómico en la intuición.³³² De esa forma, el nuevo universo debería constituirse como un “signo para el fin de los signos” (*KSN*, 364), algo que, no obstante, no sería el caso como hemos anticipado. En este sentido, la historia efectual del universo copernicano no será sólo la historia de la producción de ese mismo universo, como resultado intracientífico del debate generado por el *De revolutionibus*, sino la historia de sus resultados en la autoconciencia del ser humano y, con ella, la historia de

astronomía”, lograda no sólo mediante las obras pedagógicas sino gracias al presunto poder de persuasión del telescopio, cuya fuerza, como vimos, rebatiría Blumenberg ya en el prólogo a su edición del *Sidereus Nuncius*. Kuhn apenas atiende a los motivos que llevarían a muchos de los opositores al copernicanismo a negarse a mirar a través del telescopio, reduciéndolos a una mera “reticencia subconsciente a consentir la destrucción de una cosmología que, durante siglos, había constituido la base de la vida cotidiana” (Véase TH.S. KUHN, *op.cit.*, 260 y 263). No se trata de que la afirmación sea falsa, sino de que el historiador estadounidense se detenga en este punto sin preguntarse por la forma en que esa reticencia subconsciente se habría articulado. Será, a mi entender, en este tipo de fuerzas, ante las que se detiene la inquisición de Kuhn, en torno a las que Blumenberg verá la posibilidad de articular los cambios históricos como vimos en el caso de la curiosidad teórica en el apartado anterior.

³³¹ En la formación de las hipótesis kepleriana sobre el movimiento planetario influyó notablemente, como se ha señalado, por lo demás, para toda la revolución copernicana en general, la recuperación renacentista del platonismo. No obstante, Blumenberg, siguiendo a Cassirer en esto, trata de matizar o, al menos, mostrar la forma en que la reocupación del platonismo se habría podido acometer en esa época. El ejemplo de Kepler es, seguramente el más expresivo de un platonismo que, como indica el último de los neokantianos, sería un “inaudito” platonismo físico ya que tendría como prioridad formalizar lo sensible y no preservar la regularidad de las formas geométricas (*GkW*, 487). Así, finalmente, con la pérdida de las órbitas circulares se agotarían para Blumenberg los últimos restos de cosmismo en el universo copernicano, unos restos que su autor no había querido sino preservar defendiendo la circularidad de las órbitas y la esfericidad de los planetas: “Es una ironía, de las que no son escasas en la historia de la ciencia, que Kepler, para obtener su verdad astronómica, tuviese que abandonar ya los criterios cuyo cumplimiento definitivo creía haber advertido e incluso haber llevado hasta el final Copérnico” (*GkW*, 351).

³³² Para Blumenberg esta sería una de las características fundamentales del objeto científico moderno; “Una experiencia básica de la modernidad es que el objeto se abre mediante la desviación de la inmediatez de la percepción a la experiencia indirecta y la construcción” (*GkW*, 56), por ello, “la renuncia a la intuición es uno de los supuestos de la ciencia moderna” (*GkW*, 61).

la resistencia del mismo a resignarse a su excentricidad e insignificancia cósmica. La renuncia a la intuición es una de las consecuencias más tangibles de la formalización científica moderna, una consecuencia más sensible incluso en la astronomía, la ciencia en cuya constitución se encuentra anclada la figura del contemplador del cielo, un saber que se sustenta en el asombro ante la visión del magnífico espectáculo de la bóveda celeste. Reacciones como las de Goethe o Humboldt que, de una forma u otra, pretendieron recuperar el valor de la intuición inmediata frente a las consecuencias de un universo infinito,³³³ son muestras que, para Blumenberg, se anclan en la necesidad central del ser humano de alcanzar un sustrato intuitivo para la integración de su horizonte histórico.

En la *Génesis del mundo copernicano* juega un papel importante, por primera vez, la categoría central de la antropología blumenberguiana: la visibilidad como modelo de la intuición teórica.³³⁴ La renuncia a la intuición se comprende como “ruptura de la motivación original en el mundo de la vida” (*GkW*, 61) que habría originado la teoría, y cuya necesidad se complementa ahora con sucedáneos. Así, herramientas astronómicas que posibilitan la representación de los cielos perpetúan una ilusión autoconsciente; una fotografía del firmamento que “potencia la simultaneidad de

³³³ La fisionomía del universo que pretendía ser el enorme *Cosmos* de Humboldt sería la “confesión más significativa de que ya no existía la alternativa entre la intuición inmediata y la teoría con forma científica” (*GkW*, 110) ya que no alcanzaría a ser más que un sucedáneo descriptivo del universo. Por su parte, la resistencia goethiana a la renuncia a la intuición, con sus anacrónicas disposiciones contra el telescopio y el microscopio, será una muestra de la forma en que Goethe trataría de recuperar la “unidad de nuestro saber” desde el renovado “intento de una existencia cosmocéntrica” (*kUW*, 83) que restaurase la confianza en el valor de la intuición directa.

³³⁴ Blumenberg comienza la obra que nos ocupa recordando el experimento mental que plantea Poincaré acerca de “si habría existido un Copérnico si nuestra Tierra estuviese constantemente rodeada de una capa de nubes intraspasable y que nunca se disolviese”. Respuestas optimistas como la del matemático francés, según la cual tan sólo se hubiese retrasado un poco, abundarían en la comprensión intracientífica del fenómeno copernicano. Según Poincaré, el nuevo Copérnico habría sido un físico del movimiento, a lo que Blumenberg objeta que la física moderna “sólo obtuvo sus estímulos y sus problemas mediante la perturbación copernicana de la astronomía”, una perturbación que sólo adquiriría su virulencia desde la importancia que, para la conciencia, tendrá la propia historia de la astronomía: “Ver las estrellas es la esencia del plus que el ser humano, como consecuencia colateral de su andar erguido, ha sido capaz de añadir a su acuciante cotidianeidad” (*GkW*, 11-14). Ésta es una de las dimensiones antropológicas centrales para Blumenberg que, junto a la de la teoría de la anormalidad evolutiva del ser humano, aparecen engarzadas en la argumentación de la *Génesis*.

lo no simultáneo, completa el diferencia copernicana entre apariencia y realidad” (*GkW*, 117-118) ya que muestra una configuración contingente propia de la posición espaciotemporal del que la toma; asimismo la representación de las constelaciones en un planetario, “el mausoleo del cielo estrellado como ideal de la intuición pura” (*GkW*, 141), expone a los habitantes de una ciudad contaminada y privada de estrellas a una experiencia simulada que responde a la misma contingencia espacial del observador que una vez fue tomada por expresión de la mecánica cósmica eterna, a la misma “mediatez constructiva del conocimiento astronómico” (*GkW*, 120). De esta forma, la confianza en la visibilidad no sólo se debilita por no mostrar la forma de operar de la realidad, sino que, además, queda relativizada.

La pérdida de la intuición iría unida a otras dos consecuencias, inesperadas para su autor, de la inversión copernicana: la ampliación y pérdida de significatividad del tiempo y el espacio.³³⁵ Blumenberg se centrará en la primera; la cuestión del tiempo dado que, pese a ser menos obvia que la del espacio, “bajo ningún otro aspecto se hace más palmaria la radicalidad de la reforma copernicana que bajo el aspecto del tiempo” (*GkW*, 507). Si bien Blumenberg se centra aquí en los aspectos científicos de la comprensión de la temporalidad a lo largo de la historia de la teoría, la consecuencia última de la nueva cosmología sería la conciencia de la “apertura de las tijeras temporales”,³³⁶ es decir, la ampliación y desencantamiento del tiempo mediante su progresiva relativización en una comprensión que multiplica los mundos y, con ellos, las diferentes temporalidades de cada uno. La temporalidad habría recibido su

³³⁵ Uno de los elementos más importantes que el universo ptolemaico ofrecía a la mentalidad medieval era una comprensión del espacio que permitía dotar de contenido las posiciones: “La orientación de fuera hacia dentro, de arriba hacia abajo es también en la escolástica la escala de los valores y la dignidad de la realidad física” (*GkW*, 166), un esquema que se vería reflejado paradigmáticamente en la disposición de cielo, purgatorio e infierno de la *Divina Comedia*. (Véase TH.S. KUHN, *op.cit.*, 157-160).

³³⁶ Tal es el título de la segunda parte de *Tiempo de la vida y tiempo del mundo* en el que se analiza la escisión entre estas dos formas de experimentar el tiempo como una de las consecuencias más patentes y dolorosas de la imagen del universo construida por la ciencia moderna. De ella podremos extraer, como se verá, una comprensión blumenberguiana de la experiencia del tiempo histórico.

consagración clásica en el sistema aristotélico como consecuencia de su dependencia del motor inmóvil. Para el universo aristotélico, la temporalidad vendría garantizada por la regularidad de la física cosmológica que sustenta su universo,³³⁷ una garantía que el sistema medieval mantendría. Sin embargo, la introducción, por parte de Agustín de Hipona, del tiempo entre las realidades creadas, supuso tanto la recuperación de su fiabilidad intramundana, como la indicación de una posición más allá del mismo, la de Dios, que señalaba la contingencia y relatividad de la temporalidad del *saeculum*.³³⁸ Esta dimensión trascendente será la que, de manera análoga a otros casos comentados, mantendrá vivas las dificultades teóricas que harán estallar el problema del tiempo en la filosofía medieval. Las condenas de París surtirían aquí el mismo efecto que en otros terrenos, supondrían “el sorprendente caso de una licencia comprehensiva que se participa exclusivamente en la forma de una prohibición” (*GkW*, 195), la apertura de la posibilidad de cuestionar aspectos de la comprensión del mundo que parecían bloqueados. En ese sentido, las propuestas nominalistas abundarían en la destrucción de la fiabilidad del tiempo aristotélico y sus garantías, como Blumenberg expone mediante el ejemplo de la multiplicación de los mundos propuesta por Ockham.³³⁹ La solución al problema

³³⁷ Según el filósofo hanseático, la forma de operar de Aristóteles con el tiempo sería análoga al argumento ontológico: “Si tenemos un concepto de tiempo, deben existir las condiciones de posibilidad de dicho concepto” (*GkW*, 509). En definitiva, buscaría probar la consistencia y eternidad del cosmos del estagirita mediante la vinculación de su regularidad con un reloj universal trascendente: “debe haber un movimiento sin principio ni fin, abiertamente manifiesto, periódico, de una periodicidad corta adecuada a los procesos del mundo”, una garantía cósmica que sólo puede alcanzar una “instancia fiable” en un primer motor inmóvil que genere el movimiento en su conjunto. (*GkW*, 510-511). Con esta interpretación se inauguraría una comprensión del tiempo clásica que le conferiría un valor objetivo: “el tiempo es una estructura fenoménica, un trasfondo fenoménico sobre la cual se aprehenden los procesos y acontecimientos en un ordenamiento unívoco” (*GkW*, 514).

³³⁸ Otro de los problemas con los que toparía el intento de Agustín de concebir el tiempo como un *ens creatum* era que, para acentuar su contingencia, se hacía necesario desvincularlo “de la existencia y el movimiento de los cuerpos estelares” (*GkW*, 531), incidiendo con ello en la heterogeneidad de física y cosmología. El ejemplo con el que ilustraría esto el filósofo de Hipona sería el del torno del alfarero que garantizaría la existencia del tiempo aun cuando el cielo quedase fijo, una idea que, sin embargo, no se pone aún en relación con la detención bíblica del sol por Josué. (*GkW*, 536 y ss.)

³³⁹ La doctrina de la pluralidad de los mundos en Guillermo de Ockham era ya uno de los elementos centrales de la reconstrucción del nominalismo en la *Legitimidad de la Edad Moderna*. Según Blumenberg, su intención no era otra que acentuar la omnipotencia divina, que no podía agotarse en una creación limitada, con el aumento consiguiente del malestar del ser humano en referencia a la fiabilidad del cosmos, (Véase *LdN*, 156 y ss.). La pluralidad de los mundos, y de sus legislaciones naturales, tendría

planetario que planteará Copérnico tendría, a este respecto, intenciones conservadoras. La fiabilidad del tiempo se garantizaba por la importancia que el astrónomo de Frauenburg confiriese a la circularidad de las órbitas y la perfecta esfericidad de los astros que guardaban la regularidad del movimiento cósmico.³⁴⁰ No obstante, Kepler y Maupertuis, con su expedición polar que certificaría el achatamiento de la esfera terrestre, dieron fin a esta ficción copernicana que, pese a ello, aún guardaría un inopinado lugar para la resurrección de la universalidad del tiempo. Newton será el último en buscar una consagración del espacio y el tiempo absolutizándolos como sensorios de Dios,³⁴¹ una maniobra científicamente dudosa que, no obstante, se hacía necesaria para mantener una referencia ordinal constante en un universo regido por fuerzas mecánicas. Con la pérdida, finalmente, de esta opción newtoniana concluirá el último intento astronómico de rescatar el valor trascendente del tiempo y el espacio en un universo cada vez más desprovisto de señales.³⁴² En última instancia:

como consecuencia en este caso la “pluralidad de tiempos del mundo” diferentes del tiempo absoluto de la divinidad. La consecuencia más extrema de esta perspectiva la desplegaría el franciscano Gerardo Odonis al independizar del todo la existencia del tiempo de la del mundo. (Véase *GkW*, 562 563). Por otra parte, Blumenberg no atiende a las reflexiones de Copérnico acerca de una posible infinitud del universo de la misma forma que pasa por alto la figura de Tycho Brahe y su propuesta alternativa como un mero anacronismo. Este último e inexplicable silencio le ahorraría, según Jean Seidengart, “una seria dificultad en el cuadro de su *Wirkungsgeschichte*” (SEIDENGART 2012, 30).

³⁴⁰ Copérnico habría señalado que su inversión del centro universal se llevaba a cabo buscando construir un esquema planetario equivalente al ptolemaico y que, por consiguiente, “no se darían consecuencias para el concepto de tiempo” (*GkW*, 569)

³⁴¹ Según la *Génesis*, la ley de la gravitación universal acarrearía nuevas dificultades para el problema del tiempo ya que destruía la homogeneidad que el universo clásico pretendía para él y que Copérnico quería rescatar. La preferencia newtoniana por el concepto de fuerza, entendido como alteración, rompería definitivamente la homogeneidad e inmutabilidad del mismo. Algo que se haría desde un trasfondo retórico teológico que acabaría por consagrar lo absoluto de tiempo y espacio como una aparente consecuencia necesaria del sistema: “Desde la temática de la gravitación se puede mostrar como la preferencia por la realidad de la ‘fuerza’ se funda en que Newton mantiene abierto un trasfondo no elegible de equivalencias expresivas entre la ‘fuerza’ física y la potencia divina. Por ello, la dignidad ontológica de la adopción de un tiempo absoluto puede ser reducida a una condición de posibilidad del concepto de fuerza” (*GkW*, 591). De nuevo aquí emergen consecuencias inesperadas de un hallazgo teórico, ya que “si el mundo es un episodio en el tiempo absoluto, una isla en el espacio absoluto, su indiferencia escatológica (...) se acentuaría de forma más aguda que en cualquier texto medieval” (*GkW*, 600).

³⁴² Blumenberg presentará la filosofía idealista de la historia y la doctrina nietzscheana del eterno retorno como dos reacciones tardías a esta indiferencia del tiempo. Por un lado, el universo copernicano certificaría para el idealismo que “la falta de consideración de la naturaleza hacia el hombre es tan sólo el correlato de que no le queda otro remedio para obtener sentido que los seres humanos y su historia”

Todas las ventajas que Copérnico creía haber alcanzado con la equivalencia entre la tierra y el cielo de las estrellas fijas se volvieron a perder con la necesaria asunción de que debería haber tantos tiempos como mundos y que, por tanto, el acceso a los movimientos celestes fenoménicos no podía ser sino fáctica y terrestre y, por ello, subjetiva. (*GkW*, 603-604)

La pérdida de significatividad de la astronomía mediante el afianzamiento del universo copernicano tendrá, pese a todo, lecturas antropológicas tardías e insospechadas. Blumenberg las encontrará en la astronáutica. En torno a ella desplegará una tardía astronoética, un conocimiento indirecto que responde a la pregunta “¿Qué queda de la astronáutica a los permanecieron en casa (*Daheimgebliebenen*)?” (*VdS*, 548).³⁴³ La astronomía parece recuperar en sus glosas astronoéticas su mencionada semántica antropológica de una forma que ya aparece anunciada en la *Génesis del mundo copernicano*. La sorprendente relativización de la fiabilidad de la tierra mediante su fotografía, cuya patética fragilidad en medio del espacio cósmico conmoviese a Blumenberg, sería una de las consecuencias más reveladoras;³⁴⁴ como también lo es la falta de respuesta a toda empresa de búsqueda de vida espacial que fomenta la impresión precopernicana de privilegio de la tierra como “oasis cósmico” (*GkW*, 793), un privilegio que Blumenberg relativiza presentando, al final de la obra sobre el

(*GkW*, 87); mientras que, por otra parte, la solución nietzscheana surgiría como “huida a una posición central del ser humano en el proceso universal ya no comprobable espacialmente, pero temporalmente asegurada” (*GkW*, 128).

³⁴³ La astronoética blumenberguiana propiamente dicha se desarrollará en la póstuma *Die Vollzähligkeit der Sterne* y comienza a tener un lugar en la recepción blumenberguiana gracias, sobre todo, a Alberto Fragio, quien recientemente ha editado un libro que recopila sus numerosos artículos acerca de este tema. A su trabajo puede añadirse el de la italiana Emanuela Mazzi, ésta mostrará de forma bastante completa la manera en que Blumenberg desplegará su astronoética póstuma como una suerte de “laboratorio para una antropología experimental” (MAZZI 2010, 284; también en MAZZI 2013)

³⁴⁴ Esta visibilidad de la Tierra será un tema recurrente en Blumenberg quien, en *La inquietud atraviesa el río*, la define de una forma más gráfica: “para sus habitantes, ella (la Tierra) siempre fue lo invisible por antonomasia. Se la tenía bajo los pies y no ante los ojos, como algo evidente y no llamativo. La visión desde el espacio deja aparecer a la Tierra, si se nos permite decirlo así, en un mar de negatividad: una isla en la nada. Esto la hace visible en un sentido eminente: dolorosamente clara” (*dS*, 108). La visibilidad terrestre tendría consecuencias para la última de las defensas de la intuición como centro de la teoría que llevaría a cabo Husserl. Éste también cuestionaría la transformación copernicana otorgando al suelo de la Tierra el valor de “una suerte de trascendente de la experiencia humana” (FRAGIO 2015, 164) en su opúsculo “La Tierra no se mueve”. Este valor trascendental toparía con serias dificultades a la hora de alcanzar la universalidad “en cualquier mundo posible” que exigían las descripciones fenomenológicas; dificultades que se harían patentes con la representación visual de la Tierra que daría fe, casi gráfica, de su contingencia. En este sentido, el valor del suelo terrestre no podría nunca ser más que un universal antropológico.

copernicanismo, su tesis antropológica central. Desde las premias de la cosmología la vida deberá ser una desviación dentro de la cual la razón, lejos de ser aquella facultad trascendente de la que, según los ilustrados, otros seres podían participar, no sería sino la solución más inesperada a un callejón sin salida:

Se ha dicho que atribuir vida y razón sólo a la tierra es una variante del viejo prejuicio antropocéntrico. Me temo que el peso de la prueba de la falta de prejuicios postcopernicana es la contraria. La condición no probada del investigador de la comunicación extraterrestre consiste en que tiene la vida en planetas de sistemas solares extraños como base de la aparición de la razón. Nada sería más infundado que esto si la razón no tuviese que ser, de algún modo, el perfeccionamiento más consecuente de una evolución orgánica. Que el camino evolutivo tenga que conducir todas las veces o, aunque sea, sólo otra vez más a la razón, aun cuando no se incorpore en formas humanas, me parece un sobreentendido introducido en este complejo de problemas en el cual se rememora otra vez la vieja amabilidad que confirma al ser humano que es el portador de la corona de la Creación. Todos los indicadores de la antropología advierten al respecto que el ser humano es, en este sentido, la excepción de la naturaleza, en tanto sólo pudo mantener su vida mediante una inesperada y muy poco adecuada reparación de una desviación. La razón no sería entonces la cumbre de los rendimientos de la naturaleza, mucho menos su prosecución consecuente, sino la arriesgada solución a una carencia adaptativa. (*GkW*, 791)³⁴⁵

La astronoética, sin embargo, coincidirá con una última transformación de la imagen del cosmos que permitirá la renovación de la cosmología a lo largo del siglo XX. La inmensidad imprevista del universo que la relatividad y los nuevos descubrimientos ópticos³⁴⁶ certificarían generaría una nueva sed de noticias cosmológicas que permitirán al Blumenberg tardío proponer este remedo de figura del contemplador del cielo que sería el astronoético, pero no como observador directo, sino como “lector de periódicos” o “espectador televisivo” (FRAGIO 2012a, 209)³⁴⁷ ávido de

³⁴⁵ Blumenberg señalará la relación entre este hecho y la búsqueda de inteligencia espacial en dos de sus glosas más irónicas: “Es gibt uns!” y “Präsentiergehaben”. Blumenberg se pregunta en ellas cuánto hay de intento de exhibir universalmente el grito de sorpresa que produce esta imagen del mundo: “No era de esperar, pero existimos, ¡de verdad!” (*VdS*, 112).

³⁴⁶ En especial el descubrimiento del desplazamiento al rojo de la luz de las nebulosas que certificaría su naturaleza extraespacial y, con ello, la existencia de otras galaxias y la imprevista inmensidad del espacio exterior. (Véase FRAGIO 2012a, 196 y ss.).

³⁴⁷ Pese a que, bajo ningún concepto, debe considerarse a Blumenberg un experto en materias científicas su conocimiento de la astronomía y la cosmología de su época era más extenso que el de un profano. Su relación con científicos de renombre como F. Weiszäcker o P. Jordan, en la Universidad de Kiel y en la Academia de Maguncia, así como la cantidad de información astronómica reunida en las carpetas de su *Nachlass* (ambos puntos reconstruidos en detalle por Alberto Fragio en su artículo “Narrativas del mito

cualquier atisbo de significatividad venida de la vacía inmensidad de los espacios cósmicos. En definitiva, por mucho que las consecuencias de su interés por el cosmos se mostraran desasosegantes e, incluso deprimentes, la cosmología y la astronomía, así como la astronoética que va tras sus pasos, serían un ejemplo más de la necesidad antropológica de los rodeos que se muestra como una constante blumenberguiana: “El universo sería simplemente uno de aquellos caminos, largos y tortuosos, que el hombre recorre para arrojar luz sobre sí mismo como ser capaz de conocer” (LuW, 135).

Resumen

Las obras de Blumenberg que nos han ocupado en este capítulo son las que le dieron la fama de historiador de las ideas que, sin duda, merece. En ellas se dedica a la descripción de un periodo histórico que cree concluido pero que, sin embargo, sigue despertando reacciones partidistas en muchos lados. La intención del hanseático, sin embargo, será siempre huir, en la medida de lo posible, de esa clase de implicaciones y acometer el estudio del objeto desde la apuesta fenomenológica por la descripción desinteresada. En este sentido, podemos entender el panorama de la modernidad que componen las obras y artículos de Blumenberg del periodo que va de los años cincuenta hasta los setenta como el intento de respuesta histórico a la pregunta por las raíces de ese malestar que sería casi un mal epocal. Una prefiguración de la pregunta ¿qué queríamos saber? que después se convertirá en explícita y central. Al final de la modernidad cabía preguntarse por qué se había iniciado la empresa que, a su término, parecía habernos dejado con las manos vacías, así como saber qué expectativas y pulsiones la habían sostenido. Sólo de esa manera podría alcanzarse una comprensión de la necesidad de la modernidad.

astronómico: el giro astronoético en la obra tardía de Hans Blumenberg”, (véase FRAGIO 2012a en la bibliografía) muestran que tuvo acceso privilegiado a las novedades y un profundo interés por la materia.

La legitimidad de la Edad Moderna es, desde este prisma, el intento de aprehender la originariedad de la respuesta moderna, su base mundovital, contra aquellos que la impugnan. Un proceso similar al acometido en la tesis doctoral contra Heidegger pero que aquí se llevará a cabo contra la categoría de secularización. Así, la maniobra del libro de 1966 reedita la que describimos en el primer capítulo pero dotándole de una mucho mayor profundidad. Aquí el hanseático no sólo despliega algunos de sus mejores hallazgos descriptivos, como su noción de época o su teoría de las reocupaciones, sino que, además, muestra la forma en que operaría el cambio histórico en la conciencia. De esta manera, se integra el problema de la historicidad de la conciencia en la lectura de la génesis de la modernidad y se muestran sus particulares implicaciones filosóficas.

Pero, si bien la descripción genética de la necesidad de la modernidad permite desmontar sus críticas substancialistas, no explica la insatisfacción al final de este desafío. Al fin y al cabo, lo que se pone en marcha con la época es un proyecto cuyos rasgos centrales podemos encontrar en la noción de autoafirmación y en la necesaria inmanencia que exigirá de cualquier forma de explicación racional. Un proyecto cuyo despliegue muestra sus limitaciones pero que, no obstante, no permite un paso atrás. El modelo que Blumenberg muestra de la historia en esta obra, la idea de la sucesión como reocupación de posiciones vacías que responde a la destrucción del horizonte pasado con una nueva reintegración, muestra cada paso histórico como una posibilidad agotada, una senda que no se puede volver a transitar. Lecturas como las que se hacían mediante la categoría de secularización no daban cuenta de la razón por la que lo cancelado en el horizonte epocal pasado había fracasado también y, por ello, confundían con hurtos lo que no era sino el empleo necesario de herramientas de significatividad que permitiesen reconfigurar una nueva comprensión de la realidad.

Sin embargo, las premisas determinantes del horizonte moderno, la autoafirmación y la inmanencia, agotarían también su capacidad de alcanzar la certeza en su despliegue dejando como legado el malestar antedicho. Un malestar que puede coincidir con la indeterminación de un momento de cambio epocal pero que tiene sus propios rasgos característicos. Lo que se puede ver de la interpretación blumenberguiana del proyecto científico moderno en estas obras es que su consecuencia central será no sólo el desencantamiento, sino también la pérdida de significatividad. Éste era el problema que la época había legado y que suponía un peligro para la forma en que la consciencia debía constituirse. Este rasgo es esbozado en “El proceso a la curiosidad teórica” y La génesis del mundo copernicano y muestra un derrotero que se hará muy importante en obras posteriores.

Por otro lado, estas obras historiográficas de Blumenberg fueron muy contestadas en su momento; en parte porque no fueron bien comprendidas, aunque también, como hemos expuesto en varios momentos, por las insuficiencias de su perspectiva. Blumenberg mismo mostrará su descontento con ellas y, sobre todo, con su recepción; algo que, desde la implicación con la descripción fenomenológica, debe suponer una revisión de lo descrito. Esto pudo ser el acicate de la minuciosa revisión de la Legitimidad que Blumenberg acometiese en los setenta. Sin embargo, subsistía un problema de fondo que no podía ser solucionado desde la perspectiva de investigación de estas obras. Al igual que sucediese con la metaforología, la historiografía de Blumenberg dejará de centrarse, como habría hecho aquí, en fenómenos históricos determinados para preocuparse por las tan mentadas figuras de la significatividad en un intento de aprehender ese impacto profundo de la variación en la construcción humana de significado. Cuando Monod se cuestiona si, con la operación de la Legitimidad, “¿No ha simplemente reemplazado Blumenberg una idea de las

constantes históricas- una 'sustancia' oculta de la historia- por otra: una permanencia antropológica de cuestiones y funciones?" (MONOD 2002, 276), formula una objeción justa; sobre todo porque ésta permanencia antropológica no se tematiza aquí como sí se hará más adelante, aunque para ello Blumenberg deba redirigir la pregunta por las condiciones de posibilidad de la modernidad a las de la historia en su conjunto.

CAPÍTULO IV: LA PERIPECIA DE LA SIGNIFICATIVIDAD

¡Muchacho, muchacho, no sigas! Como azotados por espíritus invisibles, los caballos solares del tiempo se precipitan con el carro ligero de nuestro destino y no nos queda nada más que agarrar fuertemente las riendas y apartar las ruedas a izquierda y derecha de esta piedra o de aquella caída. ¿Quién sabe a dónde vamos? Si a duras penas recuerda nadie de dónde viene. (J.W. Goethe, *Poesía y verdad*).

1. Introducción. (§31)

Con lo que hemos llamado aquí la peripecia de la significatividad nos referimos a un esquema histórico que se puede apreciar en las últimas obras de Blumenberg y que, a mi entender, completa la búsqueda eidética que vertebraba su fenomenología de la historia. Se trata de un proceso comienza con la antropogénesis, la primera salida del mundo de la vida, tras la que el hombre se encontrará ante la amenaza amorfa de una realidad de la que no puede disponer, el absolutismo de la realidad, viéndose obligado a su desmontaje mediante la construcción de significado. A partir de entonces, comenzaría la historia. Una historia que aquí se dibuja como la inestable relación entre esa realidad amenazante y los mundos de la vida significativos que el ser humano construye para resguardarse de ella, como una “dialéctica” entre mundo de la vida y absolutismo de la realidad.³⁴⁸

Se trata, por otro lado, de un discurrir para el que, en este caso, se apunta también un final; una disolución de la historia en lo asignificativo que se presenta como una amenaza cercana e inquietante. Este esquema, a través del cual se pueden observar las necesidades y condiciones de la historia, es el eje que vertebra el capítulo y supone,

³⁴⁸ Barbara Merker definió la concepción de la historia de Blumenberg como una serie de variaciones en las que se representan cómo “hay dos situaciones extremas de las cuales (...) nos debemos y nos podemos alejar. ‘Mundo de la vida’ es el nombre de Blumenberg para uno de esos valores límite. ‘Absolutismo de la realidad’ es su título para el otro” (MERKER 1999, 68). Una dialéctica que puede recordar, con sus distancias, a la introducida en el trabajo de habilitación bajo los rótulos de *Inständigkeit* y *Gegenständigkeit*.

a mi entender, una profundización en los elementos que se habían presentado en sus obras sobre la modernidad. Un paso más que harán posible los elementos introducidos en la narración histórica por el giro dado en la década de los setenta, tanto la base antropogenética de sus relatos, como la atención a figuras de la significatividad en cuanto portadoras de una sedimentación de significado que permite acceder a la protohistoria.

Pese a que este proceder se puede ver reflejado en muchas obras de los setenta y ochenta, algunas de las cuales ya hemos comentado, nos centraremos en tres libros para exponerlo. El primero, y del que se ocuparán dos tercios del capítulo, será el monumental *Trabajo sobre el mito* blumenberguiano, una verdadera “fenomenología genética de la significatividad” (HEIDENREICH 2005, 48 y ss.). Este tema, precisamente, es lo que le convierte en a la base del argumento del capítulo ya que “significatividad” es la categoría determinante de la historicidad para Blumenberg. Pero, además de eso, mediante su estudio se construye, a mi entender, una teoría de la razón pluralista que buscaría superar o desmontar otras posiciones muy presentes en la época y que se verían reflejadas, especialmente, en el pensamiento político. Tal como, bajo la categoría de secularización, Blumenberg subsume una serie de lecturas de la historia substancialistas haciéndolas valer como contrincante teórico de su exégesis de la modernidad, tras las formas de comprensión del mito que podemos calificar de dogmáticas se esconderán posturas de lo más variado cuyo principio formal sería monista o dualista. Así, por ejemplo, en *Trabajo sobre el mito* se podrá ver la superación politeísta del dualismo schmittiano que no se había alcanzado en la *Legitimidad de la Edad Moderna*.

Por lo tanto, en la primera parte del capítulo reconstruiremos pormenorizadamente esta obra partiendo de la conformación de la perspectiva de estudio sobre el mito que comenzase en la ponencia de Blumenberg para *Poética* y

hermenéutica en 1968 (§32), después se mostrará la descripción genética de la significatividad que abre el monumental tratado sobre el mito. Una caracterización que se remite a la antropogénesis para tratar de aprehender, aunque sea de través, los procesos que generaron en el tiempo las estructuras de significatividad del mito y le dotaron de una fuerza capaz de convertirlos en tradición (§33). No obstante, la importancia filosófica del mito se deberá a su inesperada persistencia en horizontes históricos tardíos. Una presencia que no sólo se produce gracias relatos capaces de producir variaciones artísticas, sino que se ha detectado en la propia estructura del pensamiento contemporáneo. En la segunda parte de *Trabajo sobre el mito*, Blumenberg se ocupa de este aspecto contraponiendo los valores del politeísmo mitológico con los de otros esquemas dualistas y monistas a los que había tenido que sobrevivir a lo largo de la historia. Esa contraposición no sólo explica históricamente por qué el politeísmo, como forma de pensamiento, sobrevivió al dualismo gnóstico, primero, y al monismo cristiano, después, sino los motivos por los que, aún hoy, sigue siendo preferible como solución a los modos de pensamiento que remedan esas reducciones formales de los principios explicativos (§34). Tras exponer esta compleja discusión y mostrar cómo, en definitiva, esto no supone una apuesta por la remitificación sino una valoración de lo que se ganó con ese modo de estructurar la conciencia, nos adentraremos en el relato de la narración del mito de Prometeo que ocupa más de la mitad de la obra y en el que podemos ver el reflejo, en un ejemplo concreto, de esa peripecia de la significatividad desde la génesis hasta su fin. En él se puede, además, apreciar el valor existencial de la solución pluralista del mito y los motivos por los que ésta es más racional que otras (§35).

La segunda parte del capítulo se ocupará del regreso de Blumenberg a la fenomenología en sus dos últimas obras: *Tiempo de la vida y tiempo del mundo* y

Salidas de caverna. A través de ellas, se puede ver cómo el conjunto de estas narraciones históricas conforma una respuesta a los problemas que la fenomenología de Husserl habría legado dando una respuesta a la pregunta por el *eidos* de la historia. En la primera de las dos, el último diálogo explícito con la obra de Husserl que publicase, se da respuesta a los problemas que la *Crisis* no había podido solucionar: se muestra la necesidad del inicio de la historia como primera salida del mundo de la vida, y, sobre todo, se desarrolla una teoría del impacto del tiempo histórico en la conciencia que soluciona la dificultad que Husserl habría tenido con él aunque desde una perspectiva no transcendental. Esta forma de comprender el tiempo histórico explicará, por así decirlo, las texturas de la historia y mostrará la conciencia que el ser humano tiene de su incidencia en la misma, aspectos centrales para una comprensión fenomenológica de la historicidad (§36). Por último, en el apartado final, trataremos de hacer ver cómo, interpretando la figura platónica de la caverna en la que se centra el último libro del de Lübeck en tanto figura de los tránsitos, se puede proyectar una comprensión de la peripecia de la significatividad histórica en una clave que, a mi entender, completa una narración fenomenológica del *eidos* de la historia desde sus necesidades existenciales. Un relato que nos permite comprender la respuesta que, al final de su vida, pudo dar el hanseático a los interrogantes que ya le ocupasen en sus trabajos académicos y, con ello, mostrar, en ese último regreso, el final del camino fenomenológico acerca de la historia emprendido cuatro décadas antes (§37).

2. Mito y *logos*. Acerca de la construcción del significado

a. La perspectiva blumenberguiana sobre el mito y la crítica a su comprensión dogmática. (§32)

Cuando, en 1968, Blumenberg presentó el texto programático para la IV sesión de *Poética y hermenéutica*, titulado *Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos*,³⁴⁹ como una serie de reflexiones que “se cuestionan por la función de los procesos de recepción mitológica en tanto que indicadores de los modos históricos de comprender la realidad” (WW, 14) no sólo buscaba adecuar una cuestión que había devenido central para la filosofía a su perspectiva sobre la historia y a los estándares interdisciplinarios del grupo, sino que, también, planteaba una objeción contra las formas de comprensión de lo mitológico dominantes en aquel entonces.

Éstas habían permanecido, en muchos casos, ancladas en la escisión clásica entre mito y *logos*. Una dicotomía que “procede en gran medida de la concepción que tenía la filosofía de su propia historia o producción” (WW, 118). Ya fuese desde la denuncia ilustrada del mismo por su “incompatibilidad total”³⁵⁰ con la racionalidad, o en su comprensión “como palabra programática de un contraste romántico” (WW, 19) que pretendía cumplimentar lo que la Ilustración no había sido capaz de llevar a cabo, el mito se caracterizaba por contraste con su par, la razón. A este factor se sumaría la adhesión a lo mitológico de una serie de categorías teológicas que no le correspondían originalmente y que se le irían adjuntando a medida que fue elaborado o “superado” por

³⁴⁹ Blumenberg urdiría este encuentro, aunque se distanciaría del grupo poco antes de las sesiones. Por ello no sería él sino Manfred Fuhrmann quien, en última instancia, se encargue de editar el volumen correspondiente. Pese a ello, el texto principal, que sirve como propuesta temática para los demás participantes, se mantuvo y las aportaciones se correspondieron a los temas planteados en él. El enfado que este alejamiento repentino provocaría en otro de los creadores de *Poética y hermenéutica*, H.R. Jauss, puede verse reflejado en su correspondencia del periodo con el hanseático, recogida en Marbach. Blumenberg acabaría expresando al romanista sus motivos en una carta de 1974 especialmente dura: “Cuantos más días pasan se me hace más claro qué cantidad de días he desperdiciado ya con las tonterías de la vida, con políticas universitarias y funcionarios, con comisiones y grupos de investigación, con los temas equivocados y los contemporáneos erróneos” (Carta de H. BLUMENBERG a H. R. JAUSS del 25.1.74, DLA- Marbach).

³⁵⁰ TH. W. ADORNO, *Dialéctica negativa*, 122

el cristianismo. Añadidos éstos que se reflejarían en su recuperación como tema filosófico en las postrimerías de la Ilustración y los inicios del romanticismo; el momento en el que se convertiría en un problema central para el pensamiento contemporáneo.³⁵¹

En sus comienzos, por ejemplo, la reivindicación postilustrada del mito, que podemos ver encarnada en la propuesta de una “nueva mitología” del *Más antiguo programa sistemático del idealismo alemán*, se hizo bajo el lema “monoteísmo de la razón y del corazón, politeísmo de la imaginación y del arte”.³⁵² Se trataba de un intento de alcanzar una religión y una filosofía “sensibles”, que logren la cohesión universal de los espíritus que la mera razón analítica no era capaz de conseguir. Sin embargo, esta herramienta para una “educación estética de la humanidad”,³⁵³ por parafrasear a Schiller, no sería más que la expresión secundaria de un principio unitario que, para el

³⁵¹ Para Blumenberg, “las categorías con las que definimos lo mítico son las del contraste con la teología y la metafísica que se le integró, o que aquélla legó” (WW, 71), una comprensión que tratará de superar.

³⁵² G.W.F. HEGEL, *Escritos de juventud*, 220- 221. El pasaje entero, que nos permite comprender el tono de su reclamación, es el siguiente: “Escuchamos frecuentemente que la masa tiene que tener una religión sensible. No sólo la masa, también el filósofo la necesita. Monoteísmo de la razón y del corazón, politeísmo de la imaginación y del arte: ¡esto es lo que necesitamos! Hablaré aquí primero de una idea que, en cuanto yo sé, no se le ocurrió aún a nadie: tenemos que tener una nueva mitología, pero esta mitología tiene que estar al servicio de las ideas, tiene que transformarse en una mitología de la razón. Mientras no transformemos las ideas en ideas estéticas, es decir en ideas mitológicas, carecerán de interés para el pueblo y, a la vez, mientras la mitología no sea racional, la filosofía tiene que avergonzarse de ella. Así, por fin, los ilustrados y los no ilustrados tienen que darse la mano, la mitología tiene que convertirse en filosófica y el pueblo tiene que volverse racional, y la filosofía tiene que ser filosofía mitológica para transformar a los filósofos en filósofos sensibles. Entonces reinará la unidad perpetua entre nosotros. Ya no veremos miradas desdeñosas, ni el temblor ciego del pueblo ante sus sabios y sacerdotes. Sólo entonces nos espera la formación igual de todas las fuerzas, tanto de las fuerzas del individuo como de las de todos los individuos. No se reprimirá ya fuerza alguna, reinará la libertad y la igualdad universal de todos los espíritus. Un espíritu superior enviado del cielo tiene que instaurar esta nueva religión entre nosotros; ella será la última, la más grande obra de la humanidad.” La forma en que esto llegó a encarnarse en un lema filosófico en la época puede verse más adelante a colación del *Prometeo* goethiano. Respecto a la nueva mitología romántica “al servicio de las ideas” véase D. SÁNCHEZ MECA, *Modernidad y romanticismo*, 141-156.

³⁵³ El planteamiento de las *Cartas para la educación estética del hombre* se movería, según Sánchez Meca, en las proximidades del que esbozamos: “Para Schiller, la razón moderna sólo ha sido capaz de diferenciar y desplegar un potencial positivo al precio de fragmentar la totalidad social. Comparada con esta situación, la poesía y el arte griegos descomponían la naturaleza humana y la proyectaban dispersa y aumentada en el círculo de sus dioses, pero no la dividían en fragmentos, sino que llevaban a cabo mezclas varias de modo que en ninguno de sus dioses faltaba la totalidad de lo humano. Entre los modernos, en cambio, la imagen de la especie queda dispersa y aumentada en los individuos, pero en fragmentos especializados y no en mezclas varias.” (D. SÁNCHEZ MECA, *op.cit.*, p. 86).

idealismo, sólo se podrá aprehender racionalmente. Sería, pues, no tanto una impugnación de la Ilustración, como un intento de solucionar sus aporías. La reflexión filosófica sobre el mito de Schelling puede servirnos de ejemplo aquí. En su interrelación entre mitología, naturaleza y revelación podemos esbozar un esquema que habría condicionado sobremanera la posterior comprensión filosófica del mito. La mitología juega allí el papel de una “simbólica de las ideas” que emplearía las formas de la naturaleza para hacerse sensible:

La verdadera mitología es una simbólica de las ideas, que sólo es posible por las formas de la naturaleza y *una perfecta reducción finita de lo infinito*. Esto no puede tener lugar en una religión, que se refiere inmediatamente a lo infinito, y que puede pensar en una reunificación de lo divino con lo natural sólo como superación de lo último (...). Si buscáis, por consiguiente una mitología universal, entonces apoderaos de la consideración simbólica de la naturaleza, dejad que los dioses tomen de nuevo posesión de ella y que la llenen; de lo contrario, el mundo espiritual permanecerá completamente al margen y separado de la apariencia sensible.³⁵⁴

De una comprensión así surgiría el programa para una *Filosofía del arte* que, por otra parte, tenía un requisito previo: “la perfecta reducción finita de lo infinito”. La mitología no acude directamente a lo infinito, como sí lo hará la religión; sin embargo, esto no supone su devaluación siempre y cuando sea el sincero reflejo de lo absoluto del que también es parte la naturaleza que simboliza. No obstante, no es en la mitología donde éste puede ser alcanzado, como tampoco será en la religión en sus formas de manifestación tradicionales, ya que “revelación perfecta de Dios existe sólo allí donde las formas particulares en el propio mundo reflejado se diluyen en la identidad absoluta, lo que sucede en la razón. La razón, por consiguiente, es en el todo mismo la contraimagen perfecta de Dios”.³⁵⁵ En este sentido, si bien de forma que se quería no

³⁵⁴ F. SCHELLING, *Filosofía y religión*, en *Schelling*, 284. La cursiva es mía. Hemos de advertir que sólo trataremos de ilustrar este modelo en obras de Schelling como un esquema operativo en la recepción. No nos adentraremos en las particularidades de la compleja filosofía de la mitología de este autor.

³⁵⁵ F. SCHELLING, *Filosofía del arte*, 32- 33

dogmática, Schelling introduciría la mitología en una comprensión que le asigna una raíz monista.

Ésta comprensión del mito, que rudimentariamente podemos esbozar como la expresión estética plural de un principio único y omniabarcante de fondo, persistirá aun cuando se deje de lado la posibilidad de alcanzar su raíz de algún modo racional. Pero la pérdida de la confianza en ésta lo convertiría en una expresión que, más que la bienintencionada “educación” idealista, supondrá, en sus aplicaciones políticas tardías, una forma de adoctrinamiento.³⁵⁶ Una imagen especular del mito monista del que dependería la posterior crítica del mismo. De ese modo, según Blumenberg, “surgió, en la línea de la crítica mitológica, algo así como un sistema dogmático del mito” (WW, 119). Un sistema que podría verse reflejado, por ejemplo, en la comprensión que Adorno y Horkheimer expusieron en su *Dialéctica de la Ilustración* y que, a mi entender, es, si no el principal, uno de los contrincantes teóricos de más peso con el que se medirán interpretaciones de Hans Blumenberg sobre el mito. Afirmar, como se hace allí, que el mito “es siempre oscuro y evidente a la vez, y desde siempre se ha caracterizado por su claridad y por eximirse del trabajo del concepto”³⁵⁷ es una

³⁵⁶ Un análisis de la forma en que la mitología nacionalsocialista se había constituido lo proporcionaría, en las postrimerías de la Segunda Guerra Mundial, el autor más influyente en la interpretación blumenberguiana del mito: Ernst Cassirer. En su obra póstuma, *El mito del estado*, se describe como el mito “poético” de románticos e idealistas, que referíamos antes, se había convertido en un mito manipulador en el siglo XX: “Siempre se ha descrito al mito como resultado de una actividad inconsciente y como producto libre de la imaginación. Pero aquí nos encontramos con un mito elaborado de acuerdo con un plan. Los nuevos mitos políticos no surgen libremente, no son frutos silvestres de una imaginación exuberante. (...) Le ha tocado al siglo XX, nuestra gran época técnica, desarrollar una nueva técnica del mito”. (E. CASSIRER, *El mito del estado*, 333). En este punto se distanciarán ambas interpretaciones ya que Cassirer sigue anclado en la misma comprensión de la dicotomía tradicional entre mito y *logos*: “Mientras estas fuerzas intelectuales, éticas y artísticas están en plenitud, el mito está domado y sujetado. Pero en cuanto empiezan a perder esta energía, el caos se presenta nuevamente. Entonces el pensamiento mítico empieza nuevamente a erguirse y a inundar toda la vida social y cultural del hombre.” (E. CASSIRER, *op.cit.*, 352).

³⁵⁷ TH. W. ADORNO/ M. HORKHEIMER, *Dialéctica de la Ilustración*, p. 54. Blumenberg podría suscribir los primeros rasgos que se le asignan al mito en el pasaje, pero no su exclusión de un trabajo, si bien distinto del concepto, no menos racional. En cierta medida, algunas de las sutiles diferencias entre Adorno y Blumenberg pueden estar detrás de la elección de un título como el de *Trabajo sobre el mito* que, evidentemente, parafrasea el trabajo del concepto hegeliano que aquí se invoca. Precisamente será el efecto de la negación (esta vez determinada) la que rechace “las representaciones imperfectas de lo

delimitación de su forma de operar que lo acerca a lo misterioso y que, sobre todo, lo excluye de la elaboración que la racionalidad exigiría, según los frankfurtianos, si no quiere convertirse en la mera afirmación de principios dogmáticos. A éste irracionalismo y dogmatismo del mito se añadiría un tercer factor que también habría condicionado la investigación al respecto de forma decisiva: la presunta originalidad de lo mitológico, una originalidad que lo convertiría en la expresión natural de un pueblo para el romanticismo y que, más tarde, habría hecho a los estudiosos buscar su origen en presuntas experiencias primarias o necesidades psicológicas y antropológicas.³⁵⁸ Para Blumenberg, esta última perspectiva, que ejemplifica con la teoría de lo numinoso de Rudolf Otto, es una forma de analizar el mito muy común que tiende a “anticipar el fenómeno que debe ser explicado” (AM, 29) ya que se arrogaría la capacidad de acceder directamente a aquello que estaba más allá de lo mítico sin dar cuenta de su incidencia en los relatos mitológicos.

Contra estas interpretaciones monológicas, Blumenberg propondrá su “fenomenología de la recepción del mito” (WW, 103) que trata de restaurar sus valores específicos desde el estudio del objeto que realmente se encuentra disponible, es decir, las narraciones mitológicas y sus variaciones históricas. El filósofo de Lübeck sigue en esto la senda que Cassirer marcó en *La filosofía de las formas simbólicas*, reintegrando al mito entre las formas lógicas de expresión, aun cuando, para el neokantiano, siempre perteneciese a un nivel inferior y menos comprensivo que el de

absoluto, los ídolos” y, también, los mitos en tanto que consagraciones de un principio unificador incuestionado. Sin embargo, la negación determinada no es la falsificación empírica sino la demostración de lo falaz en el contexto de implicaciones ocultas en ese principio, por ello, “la dialéctica muestra, más bien, toda imagen como escritura. Ella enseña a reconocer en sus rasgos el reconocimiento de su falsedad, que la priva de su poder” (TH. W. ADORNO/ M. HORKHEIMER, *op.cit.*, 78). A la luz de estas afirmaciones podemos decir que el proceder fenomenológico de Blumenberg, como toma de conciencia de lo sobreentendido y lo contingente de la posición de uno, está mucho más cercano a esta comprensión de la dialéctica de lo que podría parecer.

³⁵⁸ Blumenberg asume aquí una crítica de Cassirer. En su *Filosofía de las formas simbólicas* se pretende evitar el proceder antropológico y psicológico según el cual “el mito pasa por ‘comprendido’ cuando se ha conseguido explicar su procedencia a partir de determinadas disposiciones básicas de la ‘naturaleza humana’”. (E. CASSIRER, *Filosofía de las formas simbólicas*, vol. 2, 10).

las ciencias. Cassirer, según Blumenberg, “demostró” (WW, 59) las formas de comprensión precategorial del mito en aquella obra, adoptando una perspectiva semejante a la que el hanseático desplegará en sus estudios el tema: abandonando cualquier pretensión de acceso directo a las condiciones de posibilidad sino era a través de su reflejo en el fenómeno.³⁵⁹

En esta dirección, Blumenberg llamará la atención en el artículo para *Poética y hermenéutica* sobre algunos rasgos del mito que contradirían las características centrales que la comprensión que hemos llamado dogmática le habría asignado. El mito no sería ni originario, ni monista, ni irracional, sino todo lo contrario. En primer lugar, porque cualquier mito conocido no es más que el resultado de un proceso ya desarrollado en el pasado, un trabajo de asimilación de las experiencias originarias que presuntamente se recogían en él, no es otra cosa que la sedimentación, en última instancia escrita, de una larga y consagrada tradición oral. Es justo este proceso de formación el que, según el hanseático, le permita convertirse en un elemento central de la cultura capaz de producir variaciones,³⁶⁰ algo a lo que se había resistido todo dogma por su propia idiosincrasia. La capacidad de los relatos mitológicos para persistir y adaptarse a los cambiantes conceptos de realidad provendría, precisamente, de “su ligereza, su carácter no vinculante, su plasticidad, su carácter lúdico en el sentido más genuino, su inadecuación para señalar herejes y apóstatas” (WW, 21), unos rasgos que habrían comenzado a

³⁵⁹ Resulta llamativo que Cassirer mencione como fuente de inspiración para su análisis de la estructura precategorial del mito precisamente a Husserl, a quien reconoce el “haber vuelto a aguzar la mirada respecto de la diversidad de ‘formas estructurales’ espirituales y haber mostrado un nuevo camino para su consideración que se aparte del planteamiento de los problemas psicológicos”, una consideración que le lleva a proponer una fenomenología del mito “no para derivar su consistencia interna por inducción a partir de la variedad de la experiencia etnológica y etno- psicológica, sino para aprehenderla en un análisis puramente ‘eidético’” (E. CASSIRER, *op.cit.*, 30 n. 7).

³⁶⁰ La metáfora preferida de Blumenberg para caracterizar la forma en que el mito produce nuevas versiones es la del tema musical con variaciones: “La tradición mitológica parece fundarse en variaciones y en lo inagotable de su contenido inicial, susceptible de ser continuamente recreado y modificado hasta el extremo de volverse irreconocible, como el tema de las variaciones musicales” (WW, 30). En *Trabajo sobre el mito* se abunda en esto: “Los mitos son historias que presentan un alto grado de constancia en su núcleo narrativo y, asimismo, unos acusados márgenes de capacidad de variación. (...) Esto se conoce en el ámbito musical con la expresión ‘tema con variaciones’” (AM, 41).

acentuarse muy temprano en su historia y que eran antitéticos a los que la comprensión tradicional le había asignado. El politeísmo, como modelo de división de poderes, fomentaba precisamente eso, el contrapeso entre fuerzas que permitía abrir un espacio en el que narrar historias sin doblarse a la omnipotencia de un solo Dios que, “en el fondo, impide que se narre la historia de su portador” (WW, 72).

No obstante, esta caracterización parecía casar bien con el politeísmo griego, pero no tanto con otras construcciones mitológicas surgidas en la historia. Esto lo hará notar, tanto en su contribución como en los debates posteriores de la sesión del grupo de investigación, Jacob Taubes. “El mito dogmático de la gnosis”, su aportación para la ocasión, pretendía, precisamente, mostrar, a través de la profusión de relatos propia del gnosticismo, la “renovación de vivencias míticas en un nuevo nivel: en el nivel de la conciencia, que presupone una escisión de dioses y mundo, de Dios y el mundo”.³⁶¹ No obstante, esta objeción pasaba por alto la falta de historia efectiva de estos mitos, su escasa capacidad de reutilización. Algo que, sin embargo, podría explicarse por el rasgo central que el mismo Taubes reconocerá al relato gnóstico: “la estrategia del mito gnóstico es siempre la misma: para reestablecer la unidad mítica, para trascender las fronteras que establece la teoría de la Creación entre Dios y el hombre, se debe luchar contra el Dios creador del *Génesis*”.³⁶² Así, frente a la “prolijidad” (AM, 159) característica del mito politeísta, el gnóstico reducía su capacidad significativa a una estructura dual que ya Jonas reconociese como el “mito fundamental de la gnosis”; reflejo del substrato experiencial que provocaría su indiscriminada producción de historias.

³⁶¹ J. TAUBES, *Del culto a la cultura*, 110

³⁶² J. TAUBES, *op.cit.*, 117

Esta objeción, pese a todo, apenas quedaba resuelta en el texto programático de *Terror und Spiel* y la ausencia de Blumenberg en los debates impidió que le diese respuesta. La posibilidad de que la experiencia mítica reapareciera en otros lugares y con otras formas, más allá de la mera recepción artística del mito politeísta, era algo que no trataba en profundidad aquel artículo, destinado a esbozar las líneas fundamentales de su “fenomenología de la recepción del mito” en torno a la dualidad mito y dogma. No obstante, señala una debilidad de lo que apenas era un esbozo y, como mostraremos, indica una de las dimensiones en las que Blumenberg profundizaría una década más tarde en su *Trabajo sobre el mito* con consecuencias aparentemente imprevistas.³⁶³

b. La génesis mítica de la significatividad. (§33)

Uno de los métodos elementales y acreditados de afrontar la oscuridad consiste no sólo en temblar, sino también en cantar. (AM, 72)

De cara a comprender las intenciones profundas de esta obra magna, podemos partir de la noción de “trabajo” en su título. Aquel trabajo que Adorno y Horkheimer, precisamente, negaban al mito reaparece aquí como el factor determinante para su pervivencia en una posición similar a la del trabajo sobre la imagen respecto al del concepto. Como ya apuntábamos en el segundo capítulo, el mito será para Blumenberg una de las figuras de la significatividad centrales cuyas prerrogativas irán más allá de las del lenguaje conceptual, habilitando espacios a los que se podía recurrir una y otra vez. Pero, ¿cómo había adquirido esa capacidad? Desde la perspectiva de Blumenberg, la

³⁶³ Blumenberg reconocerá su peculiar versión de la fenomenología a su maestro Landgrebe al enviarle tanto su *Trabajo sobre el mito* como *Naufragio con espectador*, aludiendo, precisamente, al antes mencionado seminario sobre la conciencia interna del tiempo: “No estará precisamente satisfecho con la clase de fenomenología que practico y que quiero conducir a mi antropología cuando hojee rápidamente el libro grueso; pero no hace falta un esfuerzo enorme para descubrir la continuidad del seminario de invierno de 1946 de Landgrebe y percatarse de los arreglos entre las perspectivas descriptiva y transcendental que son la problemática más acuciante de los fenomenólogos tardíos, cuando no llegados demasiado tarde”. A lo que su mentor responderá no sólo ratificando la legítima consecuencia de la perspectiva desplegada en *Trabajo sobre el mito*, sino también resaltando que los logros de esta obra dicen “mucho más que lo que Husserl en sus fragmentarios desarrollos sobre el ‘mundo de la vida’ había expresado” (Véase Carta de HANS BLUMENBERG a LUDWIG LANDGREBE del 10.08.1979 y respuesta de éste del 22.12.1979 en el DLA- Marbach).

pregunta por el cómo es una pregunta genética; una pregunta que, en este caso, remitiría al inaccesible origen del mito. No obstante, a pesar de que sus inicios se pierdan en el tiempo, su antigüedad permite adentrarse en la protohistoria de la generación de significado de forma análoga al recurso antedicho de *La risa de la muchacha tracia*: a través suyo. Es decir, buscando en él el reflejo de las condiciones que pudieron haber provocado su aparición. Un comienzo que, dada la antigüedad del objeto de atención, se funde con los orígenes del ser humano.

Así, Blumenberg esboza por vez primera en *Trabajo sobre el mito* su escena de la antropogénesis desde su reflejo en la construcción de narraciones mitológicas concretas. El nacimiento del hombre conllevará aquí un trayecto entre los dos valores extremos de terror y juego, entre la terrible conciencia de la supremacía del entorno y su posterior depotenciación artística progresiva en relatos y parodias. El terror del punto de partida, el absolutismo de la realidad, tendría lugar con el cambio de biotopo de la selva a la sabana y el andar erguido del ser humano. Tras este tránsito, el homínido se encontraría expuesto a un horizonte indeterminado y novedoso en el que todo se mostraba amenazante. Es la experiencia primaria de un ser que “no tenía en su mano, ni mucho menos las condiciones determinantes de su existencia y, lo que es más importante, no creía tenerlas en su mano” (AM, 11). Pero, el absolutismo de la realidad no debe ser confundido con la vivencia originaria de lo numinoso o lo siniestro ni con la expresión de deseos insatisfechos o contradichos por la realidad; todo ello no sería sino la elaboración determinada de lo que, en un horizonte antropogenético, aún se habría experimentado como una totalidad indiscernible. En ese sentido, el absolutismo de la realidad es el postulado de una falta de significado originaria; una experiencia, por así llamarla, previa a toda posible experiencia:

El discurso sobre los orígenes es siempre sospechoso de haber caído en el delirio de lo original. Nada de lo que aquí hablamos quiere retornar a ese comienzo donde tiene su convergencia. Todo se mide, más bien, por su distancia con respecto al comienzo, por lo que es más prudente hablar, más que de “orígenes”, del “pasado lejano”. Éste no sería una época de omnipotencia de los deseos, que sólo chocando con la resistencia de lo que no se doblega ante ningún deseo habría llegado a condescender, aviniéndose a un compromiso con la realidad. No podemos sospechar allí más que la existencia de la única experiencia absoluta que hay: la de la supremacía de lo otro. (AM, 29)

Como ya hemos señalado, este concepto tiene innegables paralelismos con la noción de absolutismo teológico que Blumenberg emplease para explicar la caída del mundo medieval, algo que no han dejado de notar autores como Odo Marquard o su discípulo F.J. Wetz.³⁶⁴ Estos paralelismos, no obstante, evidencian una diferencia que debemos atender. Se puede decir que el absolutismo de la realidad es una categoría antropológica mientras que el absolutismo teológico es un concepto histórico destinado a la descripción de un estado determinado de la conciencia del final del medioevo. Con ello no sólo se ejemplifica como *Trabajo sobre el mito* adopta la nueva perspectiva de Blumenberg en los años setenta, sino que, a su vez, se muestra a qué nivel intenta llegar con su exégesis. Como veremos, la experiencia de no disponer de las condiciones existenciales será recurrente en la historia y conducirá al impulso de desmontarla mediante nuevas construcciones de significado. Así pues, si bien no puede concebirse como un universal antropológico inferido de una especie de naturaleza humana, la categoría de absolutismo de la realidad alude a una experiencia límite del hombre en su existencia que jugará un papel central como motor del cambio histórico e, incluso, personal. Una experiencia recurrente de la que el absolutismo teológico tardomedieval no sería más que un reflejo histórico concreto.

³⁶⁴ Franz Josef Wetz, en su monografía, hace del absolutismo de la realidad el principio desencadenante y conductor de la historia como sucesión de esfuerzos para desactivarlo (Véase WETZ 1996, 95). Esta idea, no obstante, surge sobre todo de su reinterpretación en *Tiempo de la vida y tiempo del mundo*. Así, el discípulo de Odo Marquard hará del tiempo cósmico la “máxima expresión del absolutismo de la realidad” (WETZ 1996, 111).

Volviendo, pues, al escenario antropogenético descrito, el desmontaje del absolutismo de la realidad comenzaría con la determinación de ese horizonte abierto e indefinido mediante la dación de nombres. Un proceso que permite, en primer lugar, satisfacer una necesidad de autoconservación, en tanto que la descomposición de eso otro amenazante en unidades discretas abre la posibilidad de discernir los peligros y determinar las acciones en relación con ello. Así, “cubrir el mundo con nombres significa repartir y dividir lo indiviso, hacer asible lo no asido, aunque todavía no comprensible” (AM, 50).³⁶⁵ Un proceso que se vería reflejado en el relato bíblico de la Creación, donde la beatitud de Adán en el Edén se fundamenta en su conocimiento de los nombres adecuados.³⁶⁶ Un paso que se reproducirá también en los mitos politeístas de la creación como el proceso de delimitación de lo ilimitado desde las fuerzas caóticas originales:

Si en el trasfondo de toda la descendencia de dioses percibimos el caos, el bostezante abismo, insertado allí únicamente como lugar de procedencia de un modo desconocido de actuar y que, por consiguiente, no recibe culto alguno, vemos cómo, a partir de él, se van formando y adquiriendo claridad, correlativamente, formas y nombres. (AM, 49)

No obstante, este proceso primario de configuración del horizonte aún no resultaba suficiente para ganar distancia sobre la totalidad amenazante. La dación de nombres era sólo un momento previo a la construcción de historias que muestren “el significado que encierra” (AM, 14) la experiencia de ese absoluto homogéneo ahora delimitado. Es, pues, el paso previo al mito que será un medio de construir significatividad en torno a la experiencia del acontecer incomprensible de lo otro. Las historias serían, así, las redes tejidas con los nombres para dar cohesión a un horizonte

³⁶⁵ En su tesis doctoral César González Cantón explicará este primer paso de despotenciación del absolutismo en la terminología heideggeriana que ya empleábamos a colación de la tesis doctoral y el trabajo de habilitación: “ante la imposibilidad de mantenerse en la tensión de lo impredecible, el hombre domestica el *Angst* sustituyéndolo por el *Furcht*” (GONZÁLEZ CANTÓN 2004, 186). Esta misma interpretación se puede ver en HEIDENREICH 2005, 55.

³⁶⁶ “Uno de los presupuestos de la narración bíblica del paraíso reside en que la creación es accesible y familiar al hombre porque él sabe nombrar las criaturas por su nombre” (AM, 45).

otrora amenazante eliminando su arbitrariedad. La forma en que esto se hará se ve reflejada de forma ejemplar en el politeísmo con su proliferación de dioses asignados a elementos determinados de la realidad que interactúan y se contrapesan entre sí.

Blumenberg refrenda, en este sentido, lo que ya se apuntaba en su aportación a *Poética y hermenéutica*: en cualquier momento en el que se acceda al mito se dirige uno a un tiempo en el que “el trabajo de deconstrucción del absolutismo de la realidad habría ya comenzado” (AM, 15). Cabe, por tanto, preguntarse de qué manera se ve reflejado dicho proceso de desmontaje en la mitología. Hemos aludido ya a la forma en que el caos primigenio se va conformando en figuras delimitadas a lo largo de los relatos mitológicos de la creación, algo que no sería sino un ejemplo bastante primitivo de un proceso que va desarrollándose, según Blumenberg, a lo largo de la protohistoria de la mitología. En ella “el mundo va perdiendo monstruos” (AM, 127). El filósofo hanseático toma aquí como referencia la tesis de Cassirer de la superación definitiva de los dioses teriomórficos en las artes plásticas griegas. Una desaparición entendida, en este caso, cómo una progresiva antropomorfización que anula, e incluso elimina míticamente en los trabajos de Hércules, la presencia de lo siniestro en el mundo. Blumenberg ejemplifica este proceso en las figuras intermedias entre hombres y seres humanos o en la persistencia de elementos teriomorfos en los epítetos homéricos de los dioses.³⁶⁷ Estos ejemplos ilustran la tesis central de la ponencia de *Poética y hermenéutica* que hacía del mito el vehículo de la dicotomía entre terror y juego, el medio para ir de la paralizante indeterminación de un angustioso absolutismo de la realidad a la lúdica ligereza del poeta capaz de ridiculizar al dios sin ningún miramiento.

³⁶⁷ “La función del mito va aneja, ciertamente, al antropomorfismo de sus figuras, pero recayendo todo el peso sobre la circunstancia de que éstas se han *convertido* en antropomorfos y que siguen llevando en sí mismas la marca de esta conversión” (AM, 151). Véase también E. CASSIRER, *op.cit.*, 243 y ss.

Sin embargo, esta seguridad tardía del mito, temprana en nuestra historia, podría haber conducido a una recaída en la asignificatividad por exceso de plenitud. Blumenberg interpretará el célebre apotegma de Tales “todo está lleno de dioses”, a pesar de la consustancial prolijidad del mito politeísta, como el reflejo del hartazgo ante un “mundo administrado” anquilosado con la pedantería propia de los sistemas en crisis (AM, 144). Este hartazgo podría suponer un impulso para el comienzo de la filosofía, pero, como siempre, la nueva forma de explicación no podía sino reocupar las premisas que quedaban vacantes. Es aquí donde el mito adquiere un papel central para la historia ya que señalará a la filosofía “el estándar de prestaciones más allá de las cuales no debería retroceder” (AM, 35). De ese modo, las estructuras del mito se habrían transferido al resto de la tradición y mantendrían su operatividad subyacente aún bajo las formas más avanzadas de verdad científica.

Por lo tanto, lo que históricamente habrían generado los mitos será lo que Blumenberg comprenda bajo la noción de significatividad, el concepto clave de *Trabajo sobre el mito*. Se trata de otro “concepto que pertenece a los conceptos que se pueden explicar pero, en sentido estricto, no se pueden definir” (AM, 78).³⁶⁸ La significatividad, como dijimos, es una cuestión muy presente en la filosofía alemana y, sobre todo, en autores que, como Dilthey, Husserl, Heidegger o Rothacker,³⁶⁹ tendrán una repercusión

³⁶⁸ A modo de apoyo a la descripción de este indefinido concepto, y para mostrar de paso la forma en que esta categoría es central aquí, podemos citar ejemplos que mostrarían retrospectivamente su reflejo en la lectura blumenberguiana de la historia de la modernidad. Así pues, podemos decir que significatividad era lo que, por ejemplo, pudo alcanzar la obra de Copérnico en el siglo XVI gracias a que encontró un horizonte en el que, a diferencia de lo que sucediese con Aristarco o Nicolás de Oresme, su hipótesis heliocéntrica pudo adquirir pregnancia y generar una historia efectual. Significatividad es, por el contrario, lo que perdió la cosmovisión teocéntrica en sus postrimerías cuando no pudo seguir garantizando la fiabilidad de la realidad mundana. Significatividad es, también, lo que tenían los principios y modos de pensar medievales que la modernidad reocuparía al salir de aquel colapso. La significatividad, pues, delimita el terreno de juego de la historia.

³⁶⁹ Heidegger refiere en *Ser y tiempo* la significatividad como el “todo respeccional” al que todos los entes a la mano remiten su utilidad y su sentido familiar. En ese sentido la significatividad es “la estructura del mundo, es decir, de aquello en lo que el *Dasein* está ya siempre en tanto que *Dasein*” (M. HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*, 18, 108), una interpretación que, independientemente del valor que se le asigne a la familiaridad ganada, es cercana a la de Blumenberg. En su *Zur Genealogie der menschliches*

sustancial en el pensamiento del hanseático. Pero, más allá de las influencias que, en su adopción de esta idea de significatividad, haya recibido Blumenberg; lo importante será, en última instancia, que la reivindicación del mito como “un trabajo, de muchos quilates, del *logos*” debe entenderse, en base a esta construcción de significado, como “una satisfacción de expectativas inteligentes” (AM, 77). En este sentido, como “estrategia de trato” (HEIDENREICH 2014, 47) con el absolutismo de la realidad, la creación de significatividad sería una reacción necesaria a un desafío antropológico. Será, por ejemplo, lo que permita dejar atrás la indeterminación de tiempo y espacio. A la regularidad del tiempo cíclico de la Antigüedad, el mito añadía la sacralización de los escenarios de las acciones divinas que adquirirían así significado.³⁷⁰ Pero es justo el tiempo el tema que mejor puede servirnos de ejemplo del valor y la permanencia histórica de estos procedimientos de generación de significado. Al convertirse en un problema acuciante para el pensamiento moderno, una vez quebrada toda confianza en su regularidad, su indiferencia también sería desmontada mediante la generación de significado histórico. Un proceder que, en el extenso capítulo de *Trabajo sobre el mito* dedicado a la significatividad, Blumenberg analogaba con la producción mitológica. La datación de hechos pregnantes que permite, como viésemos en el capítulo anterior,

Bewusstseins póstuma, también Rothacker se refiere por extenso a la significatividad en su capítulo “Satz der Bedeutsamkeit”. En él se indica que la significatividad “hace comprensible porque las intuiciones no sólo se intuyen, sino que tienen significado” (E. ROTHACKER, *op.cit.*, 46), aludiendo al mismo nivel precategórico al que Blumenberg se dirige. Su diferencia con el fundador del *Archiv* en este punto se cifra más bien en la reocupación que Blumenberg pretende hacer de la categoría de “pregnancia, correlativa a la significatividad” y que se recoge de la *Antropología filosófica* rothackeriana. La diferencia en torno a ella se cifraría en el efecto que tiene el tiempo sobre los elementos pregnantes, un efecto que Blumenberg no niega, pero evita teñir de tintes nostálgicos: “El tiempo no desgasta, simplemente, esas formas pregnantes; sino que va sacando de ellas- sin que a nosotros se nos permita añadirlo- ‘lo que está a dentro’” (AM, 80). En esta diferencia se juega bastante de lo que Blumenberg tendrá que decir acerca de la historicidad del mito y de la forma en que en última instancia la labor desmitificadora es imparable.

³⁷⁰ Como indica Marco Maurer: “Del lanzamiento del tridente de Poseidón sobre la Acrópolis de Atenas surgiría inicialmente un manantial de agua marina, el mismo suelo que recibirá otra distinción con más pregnancia significativa cuando Atenea plante su olivo directamente junto a esta fuente. El lugar que ocupa la *polis* pierde así su contingencia y obtiene su peculiaridad respecto a otros lugares.” (MAUERER 2015, 197; Véase AM, 135).

discriminar periodos temporales y asignarles un valor concreto será una de las formas de comprender la narración histórica que, sin duda, guarda similitudes con el mito.³⁷¹

Así pues, la pregunta que se ha de formular Blumenberg es cómo se construye la significatividad. Pese a ser un paso fundamental en el proceso de hominización, la creación de significado, como se mostraba en los escritos de la historia, “constituye un acto que escapa al arbitrio del sujeto” (AM, 79). Su generación exige “un fundamento de rango real” (AM, 78), es decir, un anclaje en la experiencia del existente que enmarca en su concepto de realidad. El anclaje del mito en lo real es, para mí, el aspecto crucial del análisis de Blumenberg, ya que explica el hecho de que éste contenga algo así como una lógica que habilite el trabajo sobre él. Al igual que en el sistema del mundo copernicano se eliminaban las propuestas *ad hoc* generando la exigencia de hipótesis consistentes y delimitando un terreno de trabajo, en el mito no todo vale.³⁷² Éste proporciona un criterio, si bien lábil, de lo que puede ser aceptado en su interior. Gracias a ello obtiene una consistencia interna que se mantiene incluso en usos tan tardíos y en contextos tan alejados como, por ejemplo, el bautizo del satélite de Plutón en 1978 con el nombre de Caronte.³⁷³

La cuestión será, pues, determinar de qué forma la “lógica” del mito se construye en torno a formas de comprensión primarias generales. Blumenberg menciona sólo algunas de las estructuras recurrentes de generación de significado mítico: “La simultaneidad, la identidad latente, la argumentación circular, el retorno de lo mismo, la reciprocidad entre la resistencia y la elevación existencial, el aislamiento de ese grado

³⁷¹ Como señalase Blumenberg en la ponencia de *Poetik und Hermeneutik*: “La supuesta aprehensión de la historia en sus pormenores pregnantes, que convierten al complejo de factores de la historia en algo que ‘acaece’, tiene rasgos míticos. Una y otra vez la historia sugiere una historia” (WW, 82).

³⁷² “Si el mito rehúsa, y debe rehusar, dar una explicación, ‘produce’, sin embargo, otra cualidad, que da vigor a lo vivo: la no admisibilidad de cualquier cosa, el rechazo de lo arbitrario” (AM, 143).

³⁷³ Ya Plutón habría adquirido su nombre por la escasa luz solar que recibe. Así, la luna del entonces último de los planetas del Sistema Solar debió recibir el nombre del barquero, su “oscuro compañero” que no refleja apenas luz (Véase AM, 51-52).

de realidad hasta la exclusión de cualquier otra realidad que compita con ella” (AM, 80). Pero, lejos de intentar hacer un catálogo exhaustivo, las ilustra descriptivamente mediante ejemplos de variaciones. Uno de los más evidentes sería la *Odisea* cuyo planteamiento cíclico no sólo representaba el orden del cosmos, sino que también servía como ejemplo del valor concedido por la mentalidad griega a este rodeo como una elevación existencial de Odiseo mediante su superación de los peligros del Mar Egeo. Esta comprensión se vería alterada en las recepciones posteriores del mito adecuándose a su concepto de realidad correspondiente. Un ejemplo puede ser el Ulises de la *Divina comedia* que, en lugar de completar el círculo, se adentra “más allá de los límites del mundo conocido, de las columnas de Hércules, en el océano” (AM, 90); un Odiseo presa de la *hybris* de la curiosidad protomoderna y al que la comprensión humanista del poeta florentino, propia de ese umbral epocal, le sitúa en el infierno. En una variación más reciente, el célebre *Ulises* de Joyce, la circularidad del periplo que Dante quebraba se recupera, aunque no conlleva un aumento existencial final. La ironía mordaz y destructiva del monólogo interior de la infiel Molly en la cama junto a su esposo regresado al hogar es la evidencia de una ruptura de la dimensión cósmica que no permite ya que, tras los rodeos, vuelva la seguridad que el héroe se habría ganado en su peripecia. Pero, a pesar de las diferencias entre las versiones, el relato mítico sigue manteniéndose como el esquema central que permite atribuir correspondencias significativas a la narración; un núcleo de significatividad tan pregnante que puede transferirse a otros conceptos de realidad completamente heterogéneos. Así, la quiebra de la circularidad del relato de Dante o la de la elevación existencial en el de Joyce adquieren su sentido desde el modelo cíclico clásico, pero insertándolo en sus contextos históricos respectivos. Como dice Blumenberg: “Entre lo más tardío y lo más temprano surgen relaciones de índole no platónica, es decir, que no tienen que ver con el modelo y

la copia, sino como un reflejo especular, con una referencia incierta” (AM, 112); una forma de relación que muestra la manera en que, para el hanseático, el pasado determinaba de manera flexible lo acometible en el presente.

Blumenberg encontrará el fundamento de este valor del mito para constituirse en tradición en la persistencia de un *núcleo cerrado de “constancia icónica”* que, como hemos mostrado en el ejemplo de Odiseo, permitiría no sólo sus variaciones, sino también llevar a cabo la extrapolación de sus estructuras básicas antropológicas:

El prototipo fundamental de los mitos tiene una forma tan pregnante, tan valiosa, tan vinculante y arrebatadora en todos los sentidos que vuelve a convencer, una y otra vez, y sigue utilizándose como el material más utilizable para toda clase de búsqueda de datos elementales de la existencia humana. (AM, 166)

En esa “forma arrebatadora” a la que alude el pasaje se podrían haber basado muchas de las teorías que, sobre todo durante el romanticismo, lo comprendieron como una expresión poética espontánea, un producto del genio de la especie. Pero la explicación de Blumenberg no va por ahí; la persistencia del núcleo icónico de los mitos devenidos tradición era fruto de ese proceso de desmontaje que se encuentra en la protohistoria no escrita y que, mediante un recurso adaptativo que Blumenberg define como “darwinismo de la verbalidad” (AM, 176),³⁷⁴ permitiría la concentración y transmisión de los elementos significativos más exitosos que sólo habrían pasado a la escritura tras un milenar proceso selectivo de ensayo y error. El mito es, pues, la sedimentación de una protohistoria que tiene tan poco que ver con la obra del “espíritu de un pueblo” (AM, 171), en el sentido conferido por el romanticismo a esa idea, como con las prerrogativas absolutas que parecería contener. De esa forma, la aparente

³⁷⁴ Así pues, la tradición se construirá mediante un proceso selectivo: “La tradición ejerce un efecto selectivo sobre lo que es significativo ‘para el hombre’: lo que ante todo concierne al hombre, lo que, independientemente de las perspectivas de verificación teórica, ayuda a que se articule la autocomprensión de sí mismo” (WW, 56-57). Un proceso especialmente riguroso, supone el hanseático, en los concursos poéticos de la antigüedad: “Nada es más despiadado para un texto que su elocución, sobre todo ante un público que quiere hacer de ello una fiesta e impone esta reivindicación con su saber de experto” (AM, 168).

atemporalidad del mito se sumerge en una interpretación darwinista de su origen que, si bien no puede explicar los procesos adaptativos uno a uno, si es capaz de mostrar “la funcionalidad genuina de algunas de sus propiedades y características” (AM, 181) como supervivientes de un proceso genético de selección que permitiría, en última instancia, la constitución de una tradición de inusitada pervivencia.

c. La estructura del mito y su pervivencia. (§34)

El horizonte del mito no se identifica con el de los conceptos límite de la filosofía; es la orilla del mundo, no su delimitación física. (AM, 144).

La explicación del mito en Blumenberg permite, por tanto, comprender de forma bastante completa los motivos de la pervivencia de los relatos politeístas, pero, como indicábamos a colación de las críticas de Taubes, mostraba un esquema que podía ser contestado mediante contraejemplos. Para Blumenberg, sin embargo, era la especificidad del mito artístico politeísta, como una obtención de distancia frente al absolutismo de la realidad mediante su depotenciación en historias significativas que lo convertirían en tradición, lo que habría supuesto una ganancia para el ser humano y lo que, en última instancia, cabía diferenciar de otras posibles variantes y comprensiones que lo hacían emanar de principios unitarios o dualistas. Esta maniobra se puede ver en la segunda parte de la obra, “La historización de las historias”, en la que no sólo se afina la comprensión del mito blumenberguiano mostrando la forma en que pervivió a través del dualismo gnóstico y el monismo dogmático, sino que, además, permite fundamentar su inesperada actualidad en contraposición a la pervivencia de formas de pensamiento hipotecadas por estas comprensiones. No es absurdo, desde este prisma, afirmar que *Trabajo sobre el mito* es un “libro ideológico político latente” (HEIDENREICH- NICHOLLS

2015, 103);³⁷⁵ lo que pasó, en gran medida, inadvertido en su tiempo llegando, incluso, a generar críticas a la obra.³⁷⁶ Como hemos apuntado, el mito se había convertido para la filosofía en un problema interconectado con la política de manera íntima. Una conexión que afianzarían, por ejemplo, el libro póstumo de Cassirer y la *Dialéctica de la Ilustración*. Obras, concebidas ambas por exiliados judíos en Norteamérica ya ante el hundimiento, pero con los ojos puestos en direcciones temporales opuestas, que marcarían la reflexión posterior acerca del mito en la República Federal Alemana. Esto puede no ser otra cosa que una implicación necesaria del tema de estudio que nos permite recalcar de nuevo las consecuencias filosóficas de obras presuntamente historiográficas en la producción del padre de la metaforología; sin embargo, nos sirve de acceso a las conclusiones implícitas de un libro que puede leerse como una apuesta por la racionalidad del pluralismo de posibilidades y la peligrosidad de las apuestas excluyentes.

Blumenberg opone su comprensión del mito al intento repetido de tomar su multiplicidad y “reducirla a un mito fundamental, empleándolo luego como la raíz de los enriquecimientos y desarrollos posteriores”, ya que pasaba por alto “lo que merece convertirse en objeto de nuestro estudio” que es “el mito variado y transformado,

³⁷⁵ Quien más lejos ha llevado esta lectura, de la que nos haremos eco aquí, es el escocés Angus Nicholls en su monografía *Myth and the Human Sciences: Hans Blumenberg's Theory of Myth* (NICHOLLS 2015). Acerca de la polémica en torno al olvido del mito político en la recepción inmediata de *Trabajo sobre el mito* se puede consultar HEIDENREICH- NICHOLLS 2015, 123-127. Por otra parte, como señalan los editores del libro póstumo *Präfiguration. Arbeit am politischen Mythos*, el trasfondo político del momento es uno de los ejes que llevarían hasta *Trabajo sobre el mito*: “Con él Blumenberg se dirige implícitamente contra el proyecto característico de la república de Adenauer para una restauración de un autoaseguramiento cristiano. Por otra parte, su descripción, que presenta al mito como un verdadero partidario del pluralismo liberal, contradice latentemente todas aquellas posiciones ilustradas y emancipadoras de izquierdas que quieren interpretar el totalitarismo como una recaída en el mito y, con Marx, proclaman su superación definitiva” (HEIDENREICH- NICHOLLS 2015, 85-86).

³⁷⁶ Blumenberg reaccionará a la reseña de Gotz Müller que le indicaba esta carencia enviándole el capítulo dedicado al mito político que habría ideado bajo el título *Präfiguration*, al que antes aludíamos, y que acabó excluyendo por considerarlo “un ente ajeno al cuerpo de la obra” (P, 64). La reciente publicación de este fragmento, sin embargo, tampoco nos muestra una verdadera reflexión sobre el tema, sino que, más bien, analiza el proceder de un elemento de construcción de significatividad, la prefiguración, en su aplicación a decisiones políticas como, por ejemplo, la decisión hitleriana de atacar Stalingrado que se habría tomado en función al decurso de un ataque similar acometido por Stalin en la Guerra Civil soviética.

gracias a su recepción” (AM, 166). Como ya hemos visto, la idea del “mito fundamental” sería empleada por Jonas en su escrito sobre la gnosis, aunque, como indica Blumenberg, “con un propósito metodológico que se aparta del concepto de mitología de la historia de las religiones” (AM, 196).³⁷⁷ Una perspectiva contra la que no tendrá nada que objetar pero que, sin embargo, está detrás de una comprensión como la que Taubes presentase en la IV Sesión de *Poética y hermenéutica* y cuyas implicaciones, como veremos al final del apartado, no se limitarían a un mero debate filológico.

Blumenberg no alude al historiador de las religiones en *Trabajo sobre el mito*,³⁷⁸ pero se adentra en una pormenorizada discusión del mito gnóstico. En ella, asume la especial disposición del dualismo para generar historias, un dualismo que, aunque así lo quiera Taubes, no se asimilaría estrictamente al dogmatismo en el sentido monista que Blumenberg le confiere. Si Taubes afianzaba su personal identificación con el gnosticismo en su oposición radical a lo terreno,³⁷⁹ Blumenberg lo entenderá como el conflicto entre dos principios, entre dos dioses, cuya contienda debía resolverse, ya sea

³⁷⁷ Un ejemplo de mito fundamental al que hemos aludido y que referirá Blumenberg sería el *kerygma* de Bultmann (Véase AM, 206). Sería, por otra parte, un proceder con una extensa tradición en la antropología y la historia de las religiones que podría remitirse al clásico de Frazer *La rama dorada*.

³⁷⁸ Los motivos por los que Blumenberg no refiere a Taubes en este contexto me son desconocidos, aunque bien pueden deberse a su tensa relación. Ésta comenzó cuando el último provocó el enfado del de Lübeck al modificar a posteriori para su publicación la conclusión al debate en torno a su ponencia en la segunda sesión de *Poetik und Hermeneutik* con el fin, según Blumenberg, de hacer parecer “que he sido el oponente equivocado para sus tesis” (B- T, 65) Razón por la cual éste acabará cortando, en una carta bastante seca, casi cualquier posibilidad de diálogo teórico.

³⁷⁹ “Acósmico” es la expresión que empleará Henning Ritter en su necrológica de Taubes (Véase B-T, 288- 290) para referirse a su radical oposición a lo existente que se reflejaría en su defensa de los movimientos revolucionarios estudiantiles de los sesenta y setenta a los que calificará de “primer acontecimiento del espíritu alemán después de la caída” (J. TAUBES, *op.cit.*, 361). La radicalidad que Blumenberg verá en Taubes puede ilustrarse con una breve nota sin fecha titulada “Pequeña posthistoria del terror” publicada junto a la correspondencia. En ella se alude, con la característica ironía blumenberguiana, a la detención de la que fue objeto Taubes durante una manifestación estudiantil en la Kurfürstendamm berlinesa en 1968. Blumenberg bromea sobre lo “afortunado que fue Jacob Taubes” y lo compara con la “gente, que se deja gustosamente apalea, para así demostrar qué y cuánta violencia se ejerce, y que aprovechan la menor prueba para presentar su propia brutalidad como contraviolencia” (B-T, 282). Este mismo recuerdo llevará al hanseático a describir, en las notas para su necrológica privada, sus sensaciones cuando Taubes le mostraba el moratón en el brazo resultante del percance de la siguiente forma: “él era simplemente un espectador de una manifestación y, aun así, un excelente aspirante al martirio. [...] - ¿En nombre de qué verdad? - le pregunté. Él convirtió el hecho de que se haya de sufrir por la verdad en que deba ser verdadero aquello por lo que se sufre” (B-T, 291).

con la aniquilación de uno de ellos o con la emanación de una tercera instancia que interceptara la violencia entre las contendientes. Todo dualismo encerraría esa posibilidad de superación que se vería reflejada en diversas encarnaciones a lo largo de la historia, desde el trinitarismo cristiano hasta la autoexteriorización divina como paradigma de interpretación histórica de la filosofía idealista de la historia.³⁸⁰ Estas persistencias del dualismo permitirían el rodeo, pero un rodeo que, sobre todo en el caso de la gnosis, narraría una historia que, si bien tiene como centro al ser humano, no cuenta para nada con él.³⁸¹ Por ello, sus narraciones serían, como decíamos, poco pregnantes e, incluso, su utilidad en los cultos gnósticos tendría más que ver con lo “exigible a un grupúsculo de conjurados que no conoce ningún umbral de aburrimiento y fastidio; al contrario, ser torturados por éstos fortalece la conciencia de ser elegidos” (AM, 231). Un suplicio semejante al que, como Blumenberg señala con su mordaz ironía, deberían soportar los habitantes de los países totalitarios, como prueba de lealtad, ante los discursos de sus altos funcionarios y líderes políticos.

Esta clase de mitos que no dejaban interactuar a los seres humanos serían, no obstante, el grado mínimo que podía revestir la narración mitológica sin ceder a la unicidad del principio dogmático que, ya una década antes, se presentase como su antagonista. En la constitución histórica del dogmatismo aparecería también “un principio de selección” (AM, 239) a través de su polémica con herejes y paganos. Pero, sin embargo, este proceso no buscaría la disolución del poder en instancias que se contrapesan, sino la sustitución de las historias por una sola, un paso que cerraba de raíz

³⁸⁰ Blumenberg señalará que “al mito fundamental del idealismo le corresponde una determinada filosofía de la historia, la cual es un compendio del hecho de que el mismo Dios no pueda hacerlo todo de una sola vez, ni siquiera para sí mismo” (AM, 292).

³⁸¹ La persistencia de las formas de pensamiento gnósticas que Jonas detectase en el existencialismo puede verse reflejada, desde esta comprensión, en la teoría histórica del Husserl de la *Crisis* que hace del individuo un mero funcionario de la racionalidad que sustenta el proyecto en su conjunto. En *Descripción del ser humano*, Blumenberg explica la persistencia de estos rastros gnósticos en el moravo porque “los procedimientos vinculados a ciertas expectativas de certeza y de salvación necesariamente se asemejan” (BM, 300).

el carácter plural constitutivo de la mitología. En la elaboración cristiana del dogma, el principio unitario carente de imágenes habría supuesto “el tránsito hacia una conceptuabilidad abstracta, como forma de soslayar las dificultades surgidas en el ámbito de lo visible y lo histórico” (AM, 239). Así, la escolástica habría tenido que dar cuenta de las numerosas dificultades que, como vimos, la harían caer; dificultades, implícitas en su monoteísmo, que se transferirían después a la metafísica y que, como ahora podemos comprender, serían una aportación específica del cristianismo. La dogmática, de ese modo, determinaría la necesidad de certeza de la filosofía moderna al desmontar la capacidad del mito de acotar las preguntas con un relato para hacer de la Creación un hecho resultante y consistente con la bondad e omnipotencia divina. Un cristianismo que, en sus historias bíblicas, admitirá a regañadientes un cierto grado de condescendencia con las narraciones por la necesidad humana de éstas, aunque se tratará, sin embargo, de relatos que no tendrán otro motor que la voluntad propia del Dios único.³⁸²

No obstante, a través de la pérdida de la confianza en el acceso filosófico a lo absoluto, las nociones dogmáticas acabarían incorporándose a la interpretación del mito y haciéndolo depender de un monismo que apenas cuadra con el horizonte de experiencia politeísta. Esta dogmatización del mito estaba detrás de muchas de las formas de comprensión y empleo de lo mítico que, en el siglo XX, lo habían emparentado con lo político. El “mito social” del teórico francés Georges Sorel sería

³⁸² Las historias dentro del dogma cristiano serían para Blumenberg el resultado de “que la nostalgia de los viejos dioses permaneció viva justamente bajo el peso de la exigencia de olvidarlos, volviendo a crearse nuevas imágenes a las que se dotó de historias. Uno puede dudar y sentir un poco de miedo a decir, sin ambages, que el cristianismo- a contracorriente de su origen y de forma inesperada- ha semicorrespondido a este apremio del pueblo, enriqueciendo al Uno invisible con elementos de visibilidad y de narratividad. Para sacar una ganancia del mundo heleno no necesitó, ciertamente, recurrir de nuevo a los rostros de tipo animal, pero sí creó, para más de un milenio, una serie de vinculaciones entre el dogma y la imagen, el concepto y la visión, la abstracción y la narración. El Dios a quien le estaba prohibido el matrimonio y el parentesco, porque esto lo habría conducido otra vez a las historias, en vez de a la historia, tenía, no obstante, un Hijo, cuya encarnación parecía unir ambas cosas” (AM, 157).

una de ellas. Con su planteamiento se buscaba construir identidades políticas mediante el deseo utópico de un futuro en contraposición al mito nacionalista basado en la procedencia.³⁸³ La tesis de Sorel hace del mito social un elemento cohesionador que, de por sí, no permite ninguna historia ni la exige, sería, pues, una última muestra de lo aún mítico que bordea ya el dogma:

Con el concepto de “mito social” inventado por Sorel en 1906, se ha llegado al mínimo de lo que aún podría denominarse mito. Ya no se narra una historia; únicamente se toca un trasfondo de deseos, de repulsas, de voluntades de poder. Tal y como habla Sorel de la “huelga general”, no es sino una forma de titular un acontecimiento avasallador, una manifestación contundente de voluntad dirigida a un *je- ne- sais- quoi*. El vigor de este mito final reside en su fuerza de exclusión: es un canon de un saber siempre- y un querer- lo que no debe ser. Pero, de este modo, se llega a una sorprendente convergencia con el dogma, el cual, por su origen, es el canon de exclusión de herejías. (AM, 246)

Aquí se hace evidente la vertiente política de *Trabajo sobre el mito*. No sólo porque Sorel podía ser uno de los autores de referencia de la izquierda radical de los sesenta y setenta, sino porque, además, nos muestra en qué sentido los modelos dualistas y monistas, que ni mucho menos deben asimilarse únicamente a las formas de interpretación de lo mítico, acarreaban peligros. Esta deriva ya la percibieron los asistentes a la IV sesión de *Poética y hermenéutica*. No resultaba descabellado tomar, en aquel contexto, la distinción entre el absolutismo dogmático y el politeísmo con su división de poderes como una toma de partido liberal; lectura que desplegaría Odo Marquard en su “Elogio al politeísmo” de 1978.³⁸⁴ Esta deriva de lo mitológico y su explícita reivindicación en esa conferencia conducirá a una última vuelta de tuerca en la indignación que sentirá Jacob Taubes ante ella: “Lo que comenzó en un momento como un trabajo sobre el mito y la literatura, ubicado entre ‘el terror y el juego’ se ha vuelto

³⁸³ Para Blumenberg el error de Sorel es el error en el que caería el utopismo que “subvalora la dimensión del pasado incierto quedándose, así, con una función del mito puramente formal” (AM, 245).

³⁸⁴ En esta conferencia Marquard no se esmera en dar con un concepto de mito, sus miras son más bien otras: demostrar que “hay una polimiticidad que pertenece específicamente al mundo moderno”. Una de las pruebas de ese particular “retorno desencantado del politeísmo” se percibiría en la “división política de poderes” que abre un espacio donde el individuo puede ser libre, donde “el ser singular se parapeta contra el absoluto”. (Véase O. MARQUARD, *Adiós a los principios*, 117-119).

ahora muy costoso en términos de la seriedad de la pregunta acerca de Dios y los dioses”.³⁸⁵ Por anacrónica que pueda parecer, esta afirmación se escribió en 1983 en un fragmento que Taubes dirigiría contra el discurso de Marquard y que desvelará el verdadero posicionamiento político implícito su comprensión de la gnosis.

En aquella conferencia, el estudioso de las religiones verá un “programa”, perfectamente adecuado a las exigencias del “*Biedermeier* del *juste milieu* liberal”,³⁸⁶ “un bosquejo de la coreografía filosófica según la cual los ‘cósmicos’ académicos en la República Federal Alemana y en Francia pueden entrar a escena”.³⁸⁷ Frente a esta comprensión de la dicotomía de entre dogma y mito, Taubes señalaría que, desde la despotenciación transversal politeísta, se caía en un estado de ahistoricidad que no permitía introducir la moralidad en la historia. Para ello hacía falta un principio unitario conductor, un monismo final situado en el futuro tras la superación revolucionaria del *status quo* perverso. Así pues, la sumisión política del mito a un principio unitario vertebrador, con referencia a Schelling incluida, mostraría la dependencia de Taubes del esquema que hemos esbozado.³⁸⁸

Pero esto no es más que historia efectual de *Trabajo sobre el mito*, algo que no es irrelevante pero que no necesariamente parte de una interpretación legítima de la obra. Un rodeo no innecesario, sin embargo, porque permite comprender el contexto de emergencia y las necesidades a las que esta obra corresponde. Sería, sin embargo, un error creer que, tras estas lecturas extrapoladas de la argumentación de Blumenberg, existe algo así como un interés en la remitificación por su parte. La mera propuesta de una nueva mitología, tal y como los románticos la llevasen a cabo, era irrealizable desde

³⁸⁵ J. TAUBES, *op.cit.*, 351

³⁸⁶ J. TAUBES, *op.cit.*, 353

³⁸⁷ J. TAUBES, *op.cit.*, 355

³⁸⁸ “¿Sólo es posible salvar el programa revolucionario de Marx mediante la filosofía reaccionaria del señor von Schelling?” (J. TAUBES, *op.cit.*, 357)

sus premisas; sin partir antes de la significatividad consagrada por la tradición. Cualquier clase de mitologización fracasaría si no asumía los valores del mito artístico ya consagrados, mientras que, por otra parte, la revelación de su historicidad, la cuestión de la que *Trabajo sobre el mito* trataba, acarrea su pérdida de cualidades absolutas.

Por ello:

Toda posibilidad de remitificación reside en la ahistoricidad: sobre un espacio vacío es más fácil proyectar señales que indiquen un giro hacia lo mítico. Por eso, la desescolarización de la historia no representa tanto un fallo de planificación o una errónea comprensión de las cosas como un síntoma alarmante que quiere decir que o bien hay ya una mitificación en marcha o bien la pérdida de conciencia histórica forzaría su advenimiento. Es posible que de la historia no podamos aprender otra cosa que el hecho de que tenemos historia; pero esto ya obstaculiza que nos sometamos al mandato de los deseos. (AM, 112-113.).

Es, a mi entender, en esta clase de pasajes donde se halla el fondo latente ideológico- político de la obra. Un trasfondo que mucho tiene que ver con los valores ínsitos al politeísmo en la forma en que estos suponen una depotenciación de lo absoluto. Así, los modelos monistas, o el dualismo que exigía alguna forma de superación o de monismo final, generaban actitudes filosóficas excluyentes que acababan por anatemizar a sus contrarios. Se podría mostrar una vía de solución más racional, en un sentido que ya no responsabilizaba a la razón de la búsqueda de los principios últimos de la estructura del cosmos sino que, como veremos, la entiende como un órgano de autoconservación, desde una perspectiva más amplia que integrase la pluralidad intrínseca de la realidad. Esta solución no tendrá un desarrollo político explícito aquí que permita analogarlo directamente a alguna forma de liberalismo o de conservadurismo como hiciese Taubes. Pese a que Blumenberg pudiese sentirse afín a las posiciones políticas que, como decíamos, extrapolaba Marquard de su comprensión de lo mitológico, la defensa de una posición partidista era una posibilidad excluida de una perspectiva descriptiva. El aprendizaje político más significativo de esta obra sólo puede encontrarse en la forma en que trae a la conciencia las dependencias de fondo de

estos principios dogmáticos que, en última instancia, conducen al imperio de un poder absoluto. Así, quizás la frase más interesante políticamente de *Trabajo sobre el mito* sea la afirmación de que “toda historia es, para el poder puro y duro, un talón de Aquiles” (AM, 24), en tanto toda historia muestra la contingencia de la posición que se pretende consagrar como absoluta, aun cuando se oculte tras historias.

Además, a pesar de su ardua selección y su valor determinante para la tradición, los resultados del largo proceso de sedimentación de lo mitológico no daban pie a narraciones que mantuvieran su pregnancia eternamente. Lo mítico tendría su propia historia que conducirá a su fin, pero no mediante la certificación ilustrada de su irracionalidad, sino a causa del agotamiento intrínseco de su significado.³⁸⁹ Este proceso generaría en el horizonte tardío de recepción del mito variaciones casi irreconocibles que Blumenberg identifica con el gesto de “poner término al mito”:

El concepto límite de ese trabajo del mito podría ser lo que yo he denominado absolutismo de la realidad; el concepto límite de la posterior elaboración del mito consistiría en llevarlo a su punto y final, atreviéndose a hacer la deformación más extrema del mismo, que apenas si deja ya- o casi no deja- reconocer su forma genuina. (AM, 291)

El ejemplo que Blumenberg hiciese valer para esto en su ponencia para el grupo *Poética y hermenéutica* era el del eterno retorno de Nietzsche, un mitologema que “supera tanto las recepciones materiales del mito como las formales, llevándolas a su valor límite: el modo de repetición del pensamiento mítico se convierte aquí en su único y último contenido” (WW, 50). Como dijimos en el capítulo anterior, el mito del eterno retorno es un intento final de proyectar significatividad en el tiempo mediante la mera

³⁸⁹ Blumenberg alude a la significatividad perdida de un fenómeno atmosférico como el arcoíris que, en su día, pudo simbolizar la alianza veterotestamentaria entre Dios y su Creación: “No se podrá decir que esto (la consagración de la alianza) es una explicación del arcoíris, que ha podido ser rápidamente sustituida, en un estadio superior del saber científico, por una teoría física. La teoría sólo ha conseguido que este fenómeno, cuya naturaleza ahora ha sido científicamente calada, haya perdido la significación que antes tenía para el hombre” (AM, 290). En este sentido entendemos la afirmación que dirigía contra Rothacker, en el proceso de conocimiento no se habría ocupado el espacio del mito, su obsolescencia tendría que ver con el desvelamiento de lo asignificativo de los elementos otrora sagrados.

repetición; un intento que surge del desasosiego de la conciencia de la divergencia entre la finitud humana y la infinitud del tiempo en un horizonte de significado completamente heterogéneo al cosmos cíclico de los antiguos. En este horizonte, la falta de significatividad de la existencia se contradice con el impulso humano a construir sentido de forma tan pronunciada que la única vía de aceptar el mito sería admitir un engaño. Ésta es la tensión ilustrada de Blumenberg, la de quien percibe la necesidad del mito en la conciencia, pero se encuentra en un proceso de desmitificación que no puede ser revertido. En la perspectiva fenomenológica no hay lugar para el freno de la pregunta que el mito implica por mucho que éste permita resguardar un atisbo de significado para la existencia.

d. El complejo Prometeo y la “utilidad” del mito. (§35)

La historia intenta explicar lo inexplicable. Dado que ella viene de un fondo de verdad, no puede sino acabar, de nuevo, en lo inexplicable. (F. Kafka, *Prometeo*).

La fenomenología de la recepción del mito blumenberguiana, hasta donde la hemos reconstruido, no mostraba, pese a articularse en torno a ejemplos concretos, un modelo localizable que sirviese de verificación de su historicidad intrínseca. Para ello, Blumenberg recurrirá a la reconstrucción de las variaciones históricas del mitologema de Prometeo que ocupa tres de las cinco partes de la obra. En sus múltiples versiones, desde Hesíodo a Kafka, se reconocen muchos de los elementos de construcción de significatividad que habíamos avanzado. Desde su raigambre en una experiencia central antropogenética, como sería la del descubrimiento del fuego,³⁹⁰ hasta el término de su

³⁹⁰ El filósofo de Lübeck comienza su descripción de las variaciones del mito prometeico aludiendo a otra de las experiencias fundamentales de la existencia que aportaría significatividad originaria a su construcción: “la fugacidad de la llama, del fuego” y su necesidad de conservarlo. Con ello se inicia su “mirada retrospectiva a las profundidades del tiempo” (*AM*, 325) en las que se sustenta el relato del titán.

significatividad en las cuatro variantes del novelista de Praga, el relato prometeico expone el paradigma de la historia de la elaboración de un mito.

Pero su interés no es únicamente ése. El mito de Prometeo tiene una incuestionable raíz antropológica que Blumenberg ya señalase en *Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos*: “La historia de Prometeo no responde ninguna pregunta acerca del hombre, pero parece contener todas las preguntas que podrían plantearse sobre él” (WW, 56). Este potencial antropológico del mito del titán consistiría, pues, en ser capaz de cumplir la función tradicional que se asignaba a lo mitológico en tanto “orilla del mundo”: servir de marco para comprender y formular narraciones acerca de lo que el hombre es y puede valer. En este sentido, este mito sufriría variaciones y ampliaciones, ya en la tradición antigua, que mostrarían, en su relación con el ser humano, esa dirección de distanciamiento progresivo de lo terrible que regía el trabajo mítico. De la desgracia en el Cáucaso se pasaría a la creación del hombre por el Prometeo alfarero o a su liberación gracias al semidiós Hércules, que, según Blumenberg, serían agregados tardíos que muestran “el proceso de constante ampliación” (AM, 351) al que las historias divinas estarían sujetas. Así, en sus versiones clásicas, el devenir de la elaboración de este mitologema iba destacando de forma progresiva la arduamente ganada amabilidad del cosmos para el hombre.

Un proceso que sería detenido en el medioevo asimilando las características centrales del titán a prerrogativas del único Dios ya que, al fin y al cabo, no podía haber sino un creador. Está asimilación, sin embargo, se rompió durante el proceso de autoafirmación en los albores de la modernidad mediante analogías sorprendentes como la identificación de Adán y Prometeo. Ambos se convirtieron en héroes de una época

que tendría por máxima la transgresión de lo tradicionalmente prohibido.³⁹¹ En esta dirección, el mito seguiría, en la modernidad, un proceso que Blumenberg caracterizará como “humanizar más lo que ya está humanizado” (AM, 416). El mismo castigo en la roca se diluye en el artículo de la *Encyclopédie* sobre el personaje que convierte el destierro en el Cáucaso en una suerte de misión civilizatoria y permite al Titán regresar voluntariamente a la *polis*, donde será readmitido por sus éxitos pedagógicos, cuando se aburra al final de su periplo. Esta amabilidad del mito, que permite a Prometeo disponer de su propio destino de una forma inusitada para la cosmovisión griega, supone ya el paso previo a su estetización definitiva en un mundo cada vez más carente de dioses:

Sólo al finalizar el dominio absoluto de los dioses míticos, en el curso de una incipiente estetización, le es posible retornar a uno de ellos, presa del aburrimiento, a la *polis* como un huésped venerado y morir en ella (el texto no admite otra interpretación) después de haber concluido su labor civilizatoria en países lejanos. La interpretación del mito constituye, una vez más, la propia historia del mito. (AM, 422)

La Ilustración se autoconcebe así en el titán asignándole los rasgos simbólicos de los que ella se investía. Aquí el mito no sólo ha perdido toda la seriedad que tenía en su origen, sino que se encuentra ya, como decíamos, en el umbral de su último uso del que será objeto preferente en el romanticismo. Es en este punto donde la reconstrucción histórica de Blumenberg se detiene para dar cuenta de uno de los empleos más relevantes del mito, unas variaciones que serán, como él mismo reconoce, centrales en el desarrollo del libro. Me refiero a la interpretación del mito prometeico en Goethe a través del *motto* que encabeza el cuarto libro de *Poesía y Verdad: nemo contra deus sive deus ipse*. En esta compleja convergencia trabajó Blumenberg más de una década desplegando una exégesis que evidencia su enorme conocimiento del príncipe de los

³⁹¹ Será, como no, la gran figura herética de los comienzos de la Edad Moderna, Giordano Bruno, quien lleve a cabo esta identificación entre el titán y el primero de los hombres, una identificación basada en que “ambos están determinados por su relación con lo prohibido: el uno en relación con el fruto del conocimiento del bien y el mal, el otro en relación con el fuego vedado- encendedor de la razón-.” (AM, 389).

poetas alemanes.³⁹² A pesar de que el trabajo de Blumenberg sobre la sentencia comenzase antes, no se debe pasar por alto aquí la decisiva polémica con Schmitt que ilustra la forma en que Blumenberg ve “superado” el célebre dualismo político del padre de la teología política con un modelo politeísta.

La exégesis de la sentencia de Goethe servía al jurista en *Teología política II* para ilustrar su “punto de vista de la cuestión del enemigo” mediante el recurso a un “poeta que no es sospechoso de celo teológico”. Su utilidad, pues, era mostrar los peligros que la neutralización blumenberguiana, acometida en *La legitimidad de la Edad Moderna*, acarrea de cara a la cuestión amigo/enemigo. Para ello le atribuye un “origen cristológico”³⁹³ que deriva de una sentencia similar que el poeta del *Sturm und Drang* Jakob Lenz incluyera en su drama inconcluso titulado *Catarina von Siena*. En él, la santa mística presencia horrorizada el enfado de su padre que desaprueba su proyecto de matrimonio con un artista. Catarina trata de alejar el temor que le produce la escena

³⁹² La relación de Blumenberg con Goethe trascendería el mero interés filosófico. Algunos autores, como Eva Geulen, ven en su trabajo sobre Goethe la búsqueda de un “ejemplo para el sentido de la vida y la identidad personal” (GEULEN 2014, 102) del propio poeta; algo que se vería reflejado en el pasaje que nos ocupa. Uno de los discípulos de Blumenberg, J. Goldstein, desarrollará el paralelismo entre la biografía de Goethe y la de Blumenberg en torno a la forma en que Blumenberg construirá significado de su encuentro con su paisano Thomas Mann como escolar del Katharineum de Lübeck en 1931 y la forma en que Goethe lo hiciese con Napoleón. Goldstein cuenta cómo, en una de sus últimas lecciones sobre Schopenhauer en Münster, Blumenberg interrumpió la clase para comenzar a hablar de Goethe quien, según indica el discípulo que confesó el maestro, habría sido para él “más importante que toda la filosofía”. La elaboración de significado que Goldstein reconoce en Blumenberg, quien no apreciaría hasta muy tarde la forma en que el autor de la *Montaña mágica* se había despachado un poco prematuramente contra los nazis ante el escolar de 11 años, puede suponer otro ejemplo más de los “diálogos en la cumbre” que tanto interesarán al último Blumenberg (*Gipfelgespräche* es el título de una de las contribuciones al *Neue zürcher Zeitung* que recoge precisamente ejemplos de esa clase de encuentros). Sin embargo, resulta dudoso que el paralelismo se mantenga hasta el final ya que no parece que Mann suponga una amenaza para Blumenberg de la forma en que Napoleón lo fue para el poeta frankfurtiano. Goldstein pasa por alto aquí otro paralelismo que Blumenberg confiesa en un fragmento póstumo titulado “Un rodeo” e incluido en *Präfiguration: “Napoleón es el hombre del que más me ocupo cuanto menos puedo hablar de Hitler”* (P, 55). Esta afirmación nos apunta otro camino, Hitler, pese a no haberse encontrado personalmente nunca con el hanseático, es el personaje histórico que más amenazó su identidad e, incluso, su existencia alejándolo de la universidad y condenándolo a trabajos forzados. En ese sentido su trabajo sobre Goethe y Napoleón puede tener que ver con la forma en que Blumenberg elaboró su traumática experiencia de la persecución nazi. No cabe duda de que este paralelismo se encuentra en el trasfondo de su relación con Schmitt. (Véase GOLDSTEIN 2011, 11; 14-15). En última instancia, la exégesis de Goethe permite conocer sobre todo de forma ejemplar en “qué puede llegar y cómo de la fuente manante de la vida a la obra” (GB, 104).

³⁹³ C.SCHMITT, *Teología Política*, 131.

aferrándose a un crucifijo que parece simbolizar su futuro religioso. En este momento aparece el verso “*Gott gegen Gott*”.³⁹⁴ Dios contra Dios. Schmitt ilustra esta hostilidad, que ve reflejada en el lema goethiano, con el término griego *stasis* cuyo sentido es “calma, estabilidad, colocación” y, a la vez, “movimiento, rebelión y guerra civil”.³⁹⁵ Como dice, el significado de la palabra responde a que “en toda unidad es inmanente una dualidad y, por tanto, una posibilidad de rebelión”.³⁹⁶ Se trata de una confrontación inscrita en una unidad última. Una imagen cuya inspiración, como comentamos en el capítulo anterior, es la Trinidad.

Por otra parte, el jurista emplea el apotegma en un sentido muy cercano al que le diese Goethe. Cabe precisar que no fue éste quien lo eligió para ocupar el frontispicio del último libro de sus recuerdos juveniles; se trata de una decisión póstuma que tomaron sus albaceas. En su contexto original, al final del último capítulo, la sentencia hacía alusión a la irrupción de lo “demónico”³⁹⁷ en la vida del poeta. Algo que habría sucedido con motivo de su partida de Fráncfort a Weimar en 1775. Con este término, se hacía referencia a un principio indefinible que ejercía una influencia desasosegante en la vida del poeta y que tiene mucho que ver con el absolutismo de la realidad. Su indeterminación amenazante se hará excepcionalmente visible en la *via negationis* que Goethe emplea para definirlo en las últimas páginas de *Poesía y Verdad*:

Creyó reconocer en la naturaleza, tanto en la viva como en la inerte, tanto en la animada como en la inanimada, algo que sólo se manifestaba mediante contradicciones y que, por eso, no podía ser retenido en ningún concepto y aún menos en una palabra. No era divino, pues parecía insensato; no era humano, pues carecía de entendimiento. No era diabólico, pues era benefactor; no era angelical,

³⁹⁴ J.M.R. LENZ, *Catarina von Siena en Dramen, Werke und Briefe Band 1*, 428.

³⁹⁵ C.SCHMITT, *op.cit.*, 128

³⁹⁶ C.SCHMITT, *op.cit.*, 131. El mismo Cassirer dirá acerca de esta clase de figuras lo siguiente: “El problema de la unidad que brota de sí misma, se convierte en ‘otra’ *segunda* entidad y finalmente se viene a reunir consigo misma en una tercera naturaleza, es un problema que pertenece al patrimonio espiritual común de la humanidad” (E. CASSIRER, *op.cit.*, 186).

³⁹⁷ Elegimos demónico sobre demoniaco siguiendo a Rosa Sala Rose. Pensamos que, con ello, se evitan las resonancias cristianas del término y se mantienen las paganas ya que la palabra proviene del *daimón* griego como se aclara en J.P. ECKERMANN, *Conversaciones con Goethe*, 532-538.

pues a menudo permitía reconocer cierto placer por la desgracia ajena. Se parecía al azar, pues no demostraba tener causa alguna; se parecía a la predestinación, pues hacía pensar en cierta coherencia. Todo lo que nos parece limitado, para ello era penetrable. Parecía disponer arbitrariamente y a su antojo de los elementos necesarios de nuestra existencia. Comprimía el tiempo y extendía el espacio. Sólo en lo imposible parecía moverse a sus anchas mientras rechazaba desdeñosamente lo imposible.³⁹⁸

Aunque abundaremos en este punto más adelante, no se debe perder de vista que la sentencia cuadra con la difícil relación entre Goethe y Napoleón; ya que en éste estaba activo lo demoníaco “hasta tal punto que a duras penas acertaremos a dar con nadie que se le puede comparar”,³⁹⁹ como confesará a Eckermann. El mismo Schmitt menciona esta cuestión⁴⁰⁰ para ejemplificar el sentido goethiano de la enemistad que se ve recogido en el lema. Lo que parece esbozar es, por tanto, la idea de una confrontación entre dos principios terrenales pero entendida como un contrapeso. La resolución monista de la teomaquia cristológica antedicha también se apuntaría en el fragmento de Lenz ya que, al final, Catalina opta por la vida religiosa prefigurando simbólicamente esa vía hacia lo trascendente que quiere ver Schmitt en el apotegma. Esa apertura, pese a todo, no es explícita en el lema aunque también tiene raíces en la obra del poeta de las que el jurista era consciente. Para aclarar este punto debemos hacer un pequeño rodeo por otra de las “figuras trinitarias” que proliferan en la obra de posguerra de Schmitt.

Me refiero a la visión teológica de la historia que tomará del libro *El Epimeteo cristiano* de su amigo el poeta Konrad Weiss. De nuevo se trata de una confrontación de dos principios con resolución final. Por un lado, Prometeo, padre de la técnica y símbolo de la modernidad, y por el otro su hermano Epimeteo, quien, fiel al “verdadero

³⁹⁸ J.W. GOETHE, *Poesía y verdad*, 812

³⁹⁹ J.P. ECKERMANN, *op. cit.*, 537.

⁴⁰⁰ C. SCHMITT ya había dedicado al tema unas palabras en su artículo “Clausewitz als politischer Denker”.

sentido de los años”,⁴⁰¹ contrapesa la violencia prometeica. En esta extraña y simbólica obra, el equilibrio entre los hermanos titánicos posibilita el advenimiento de un principio “mariano”, que simboliza la resolución final. Esta imagen, que causó tanta impresión en el jurista que la empleó para describir su situación vital tras el nazismo,⁴⁰² remite directamente al drama inconcluso de Goethe *La vuelta de Pandora* escrito en 1807. En esa pieza se representa una simetría muy parecida entre los hermanos titánicos con una resolución final traída por Pandora y esbozada por el poeta como “plenitud simbólica”.⁴⁰³ Aquí, de nuevo, se pone en juego lo demoníaco, representado ahora por Prometeo quien acaudilla ejércitos subterráneos, y es confrontado por Epimeteo que fue nombrado así “para que reflexionase sobre lo pretérito” y “revocase lo rápidamente acontecido”.⁴⁰⁴ Bajo la figura de Pandora, se simbolizaba una resolución que sólo era posible por medio del contrapeso. Una salida que implicaba superación, absorción, y cuyos ecos nos acercan a la filosofía idealista de la historia.

Así pues, Schmitt hace valer a Goethe para su causa de una forma que parece legítima y fiel al sentido de su obra. Sin duda, su conocimiento del periodo tardío del poeta es profundo. Blumenberg mismo reconocerá su cercanía con la interpretación del jurista⁴⁰⁵ pero mostrará su diferencia en la primera carta que le envió en 1971 con las siguientes palabras: “he ido un paso más allá de su hallazgo cristológico hacia una interpretación politeísta de su esquema mediante la situación de Prometeo” (*B- S*, 106). Qué quiere decir ese “paso más allá” y qué sentido tiene es lo que dilucidaremos a

⁴⁰¹ Citado en J.L. VILLACAÑAS, *Poder y conflicto*, 287.

⁴⁰² En sus palabras: “Mi caso se puede designar gracias a un nombre descubierto por un gran poeta. El caso desagradable, poco glorioso y, sin embargo auténtico, de un Epimeteo cristiano”. En el resto de la obra aparecen algunas alusiones a los hermanos titánicos que responden a esas identificaciones. Véase C.SCHMITT, *Ex captivitate salus. Experiencias de la época 1945- 1947*, 27, 42 y 53.

⁴⁰³ J.W. GOETHE, “La vuelta de Pandora” en *Obras Completas IV*, 394

⁴⁰⁴ J.W. GOETHE, *op.cit.*, 374. En la correspondencia Schmitt comentará lo siguiente: “anteriormente sólo había pensado en el fuerte componente epimeteico en Goethe, que equilibra la balanza de lo prometeico” (*B- S*, 112) refiriéndose a la relación entre Napoleón y Goethe.

⁴⁰⁵ Los editores de la correspondencia citan, por ejemplo, una carta a Rainer Specht (*B- S*, 109) y el autor lo dice abiertamente en *Trabajo sobre el mito*. (Véase *AM*, 568).

continuación y lo que nos permitirá comprender el sentido en que un modelo politeísta podía ser “más racional que la conocida contraposición schmittiana.

Lo que el hanseático intentaba con su interpretación era poner un ejemplo que demuestre la utilidad existencial del mito. Algo que, como apuntamos, “estará en el centro del desarrollo” (AM, 32) de la obra ya que con él se muestra cómo el mito puede resultar “no inútil si pudo entrar en la totalidad de *una* vida, delineando los contornos de su autocomprensión, de su autoformulación y hasta de su autoformación” (AM, 427). La manera en que esto sucede y su relación con la sentencia goethiana serán, pues, los hilos conductores. La premisa de la que Blumenberg parte es que la sentencia no trata de dar cuenta de un esquema fijo metafísico, como el que empleaba Schmitt, sino que busca recoger la forma de habérselas con una experiencia que no tiene un carácter uniforme. Por consiguiente, Blumenberg tratará de mostrar las innumerables resonancias que, para el poeta, tiene la palabra “dios” y, con ello, los posibles sentidos de las confrontaciones recogidos en el apotegma.

Lo primero que debemos señalar es que Goethe, en la línea del programa juvenil de los idealistas de Tubinga, reconoce su adscripción a diversos teísmos. Así, según confiesa en una de sus máximas, hay que ser “en cuanto investigadores de la naturaleza panteístas, en la creación poética politeístas, en lo moral monoteístas” (Citado en AM, 572). La preminencia que conferirá Blumenberg a la opción politeísta para la interpretación del apotegma se sustenta en la necesidad del poeta de recurrir al arte para estabilizar las perturbaciones de lo demoníaco. Esto se hace explícito en el mismo texto en el que aparece la sentencia. Si bien Goethe cree que, a los seres en los que se encarna lo demoníaco, “nada puede derrotarlos más que ese mismo universo contra el que han

emprendido la lucha”,⁴⁰⁶ algo que, para Blumenberg, anuncia la esperanza en una resolución panteísta de la perturbación demoníaca mediante su reintegración en el orden cósmico, su reacción natural ante la aparición del principio es “huir detrás de una imagen”⁴⁰⁷ refiriéndose, en este caso concreto, a la tragedia de Egmont. El arte será así la herramienta con la que dar cuenta de la perturbación concreta de la experiencia. Por lo tanto, si bien, en su comprensión de la naturaleza, Goethe puede defender un panteísmo “utópico”, éste debe ser complementado con una serie de nombres para lo extraordinario que le acaecía. El medio más adecuado para ello es el mito artístico y sus muchos dioses ya que “en la absorción panteísta lo divino, en el sentido literal del término, se ha hecho algo ‘indiferente’: es la caracterización para *todo* en general. Lo divino ya no puede ser lo excepcional; en eso se convierte lo demoníaco” (AM, 511). Por eso, Blumenberg analiza las variaciones que el poeta llevó a cabo del mito de Prometeo. A través de ellas se esbozará como, con el politeísmo, lo extraordinario, entendido como una perturbación temible, se integra y depotencia por medio de la elaboración de significatividad.

Este mito, como Goethe confesará, se “había convertido en una idea fija”⁴⁰⁸ para él desde que “cortara a su patrón la vieja figura titánica”⁴⁰⁹ en su juvenil *Oda a Prometeo* y en el drama inconcluso que debía incluirlo, ambos de la década de 1770. Esta primera variación tenía un tono muy diferente a la de 1807. En ella se incidía en el conflicto del titán con su padre que, en las versiones goethianas, siempre será Zeus en lugar de Jápeto. La confrontación aparece en el poema como un desafío abierto en el que Prometeo, exiliado del Olimpo, se hace un mundo a su medida. Se muestra así la rebelión artística del genio, propia de ese periodo, frente a las imposiciones de un poder

⁴⁰⁶ J.W. GOETHE, *Poesía y verdad*, 814

⁴⁰⁷ J.W. GOETHE, *op.cit.*, 812

⁴⁰⁸ J.W. GOETHE, *op.cit.*, 369

⁴⁰⁹ J.W. GOETHE, *op.cit.*, 666

caduco. El desafío abierto al padre se enuncia en unos versos que parecen prefigurar el apotegma con anterioridad a los de Lenz: “¡Su voluntad contra la mía! ¡Uno contra uno, tal me parece la cuestión!”⁴¹⁰ Esto sucede antes de la aparición de lo demónico que es, para Blumenberg, “una renuncia a la frivolidad con que la juventud del *Sturm und Drang* había hecho uso del atributo divino” (AM, 510).

A partir de ese momento la figura mítica se va alejando progresivamente de la autocomprensión de Goethe, quien se ve cada vez menos capaz de identificarse con un dios. Este tono se aprecia, casi cuarenta años después, en la comentada “simetría escénica” del drama de Pandora; una auténtica reocupación de los elementos del poema (véase AM, 536). Pero la teomaquia ya no se ve como un conflicto en el que el artista toma parte directamente, sino como una imagen en la cual “el nombre de Prometeo sigue nombrando un aspecto de una realidad cuya ambivalencia, superada o por superar, puede ser enfrentada, a lo sumo, con el lema de esos años, con un ‘contrapeso’” (AM, 534). Aquí podemos ver ya una diferencia con Schmitt en el hecho de que, para Blumenberg, lo demónico es un “resto no resuelto” (AM, 429) de la experiencia de Goethe y no una amenaza externa que confrontar. El carácter de perturbación existencial de lo demónico conlleva la necesidad de elaboración y lo variable e indeterminado de su vivencia implica que los elementos con los que se contrapesen sean plásticos. En tanto quede un resto de experiencia por resolver, las imágenes tratarán de dar cuenta de la excepcionalidad de las perturbaciones y su singularidad articulará sus variaciones.

Esa ambivalencia de lo demónico se verá reflejada en la mencionada relación entre Goethe y Napoleón. Las formas de superación del “trauma para la identidad del poeta” (AM, 496) que supone el curso deberán ser mutables dado el carácter ambiguo de

⁴¹⁰ J.W. GOETHE, “Oda a Prometeo” en *Obras Completas I*, 1005 y ss.

lo demónico encarnado en él. El proceso de “desmitificación” (AM, 528) de sí mismo que se advertía en el arte se puede seguir también en la relación. Desde que, en 1808, sea capaz de “aguantar su mirada” en el primer encuentro de Erfurt defendiendo que “sólo un dios puede resistir a un dios” (AM, 500); hasta que, en 1827, confiese por carta que el exilio del Emperador en Santa Elena es “un ejemplo de lo peligroso que es alzarse hasta lo absoluto y sacrificarlo todo a la realización de una idea” (citado en AM, 531), la reducción de expectativas sobre sí mismo del poeta se hace evidente. Por ello, cuando Goethe escribe la sentencia al final de sus días, se excluye de la teomaquia. Ésta parece reducida a esos seres demónicos que se enfrentan al universo. Se hace necesaria, en consecuencia, una dimensión artística que aleje el miedo y la inquietud que produce lo demónico de la experiencia del poeta. En esa situación, que Blumenberg llamará “panteísmo con reparto de papeles” (AM, 511), es necesario recurrir a nombres míticos que permitan “evitar que lo irracional ejerza su dominio sobre ese terreno no ocupado” (AM, 429). Ésa es la utilidad del mito que se trataba de probar: su valor para dar cuenta de lo irresoluble de la existencia.

En el último de los capítulos dedicados al tema Blumenberg declara de nuevo que su interpretación no excluye la de Schmitt, sino que la recoge.⁴¹¹ Para ello, debe probar que Goethe la empleó siendo consciente de esa polisemia implícita que puede acoger tanto sus “teísmos”, como ese proceso de “desmitificación” personal del que hemos hablado. No podemos dar cuenta aquí de la ingente cantidad de datos y fuentes que el filósofo incluye en su interpretación y que la fundamentan, pero podemos señalar que el “uso inagotable” que le presintió Riemer cuando escuchó el apotegma de Goethe

⁴¹¹ Véase AM, 555-590. Si atendemos a lo antedicho podemos comprender el significado histórico que se le podría asignar a la posición de Goethe como un tiempo “secularizado” ya que lo teológico no basta para desvirtuar lo demónico. En ese sentido, y de forma que no se restringiría a la interpretación de la sentencia, podemos asentir con el diagnóstico de Goldstein según el cual lo que Blumenberg hace es rescatar a Goethe del regreso de lo que “ya habría superado” (GOLDSTEIN 2011, 15) en Carl Schmitt.

tras su visita al campo de batalla de Jena en 1807 se hace evidente en las numerosas teomaquias que jalonan su producción y de las que sólo mencionamos aquí unas cuantas. Sin duda, un autor que concebía sus obras como “fragmentos de una gran confesión”⁴¹² y solía releerlas y reelaborarlas no puede ser inmune a sus propios y numerosos sentidos de dios cuando está dando cuenta de su vida. Aunque el resultado sea una interpretación tan abierta que pueda resultar decepcionante, su valor estriba en que “el hecho de que sólo así se pueda Goethe medir con las fuerzas que conforman su misma vida” (AM, 590); únicamente mediante un elemento plástico cargado de significatividad como el mito que le permite abrir un horizonte consonante en el que existir.

Si en lo antedicho existe algo así como una superación, un “paso más allá”, de la posición schmittiana es porque, a mi entender, ejemplifica la manera en que la pluralidad de lo mítico permite una creación de significatividad flexible más adecuada a una realidad compleja, plural y cambiante que un esquema dualista. Muestra cómo el momento básico de la constitución de la identidad no se produce con la afirmación de la posición de uno contra la de otro, sino como forma de habérselas con las amenazas indeterminadas de lo otro; algo que, como veremos a colación de la antropología fenomenológica, sólo puede tener lugar gracias a la intersubjetividad, es decir, gracias a estar con otros. Esto minaría el sustrato antropológico de la dualidad schmittiana, pero no su validez como concepto fundamental de lo político y elemento clave en la conformación de identidades sociales. Pero, si lo que, al fin y al cabo, pretendía Schmitt era mostrar que la única forma de controlar la enemistad particular, producto de la agresividad esencial del ser humano, es mediante su inmersión en identidades políticas

⁴¹² J.W. GOETHE, *Poesía y verdad*, 295. Este proceso creativo podría ser también paralelo al de un autor como Blumenberg que tardaba casi dos décadas en producir cada obra.

colectivas y contrapesadas, el socavamiento de su fundamento último nos llevaría a cuestionar la necesidad que el jurista parece conferirle a la dicotomía.

No obstante, y a pesar del peso que tiene en la obra, los Prometeos de Goethe sólo supone un momento concreto en la historia de la elaboración del mito que continúa tras él. De hecho, como señalará Blumenberg, el siglo en el que muere el autor del *Fausto* “no se dejó avisar de Goethe con Prometeo. Como ninguna otra época anterior, se entendió a sí misma en él titán y al lado del titán” (AM, 593). Una identificación que tendrá diversas vertientes, desde la del genio romántico que prefiguraba la Oda, hasta su consagración nietzscheana como “la figura central de la tragedia antigua” (AM, 594).⁴¹³ La figura del titán simboliza tanto el éxito de la creación artística, como el del trabajo técnico para la autocomprensión triunfal del siglo XIX. Así, por ejemplo, en la filosofía de la historia verá Blumenberg su última identificación como protagonista legítimo del rodeo teológico que ésta suponía. Prometeo no era aquí tanto el protector de los seres humanos como el símbolo de la negación de lo divino que requería el rodeo histórico, un principio que sería compensado con el símbolo de Hércules que libera al titán en cumplimiento de la voluntad de su padre. Así, “si Prometeo era la figura de lo antidivino, Heracles lo será de lo humano- divino” (AM, 616).

El fracaso de la Ilustración y de sus tardías correcciones idealistas pone fin a esta reivindicación del titán: “el donante de la luz se hace sospechoso” (AM, 629). Una sospecha que se transmitirá a muchos de los que, como Schmitt, compartían la desconfianza en el progreso y la cultura. Sin embargo, el último paso en el mito

⁴¹³ El uso del mito de Prometeo en la obra, sobre todo juvenil, de Nietzsche no ha sido suficientemente investigado. El profesor Joan B. Llinares presentó en Sagunto en 2004 una conferencia que abordaba la cuestión en clave blumenberguiana: “La sombra del Prometeo encadenado: el mito y la tragedia de Prometeo en Nietzsche y los comentarios de Blumenberg”. Advertido de ello por su conocimiento del autor de la *Genealogía de la moral* e invitado por él, traté de realizar una sesión de Máster que bajo el título “Prometeo en el Nietzsche adolescente” revisaba una particular variación escrita con quince años del mito del titán. Espero poder dar continuidad a ese incipiente acercamiento.

prometeico no será la inversión de la valoración del dador del fuego y el ingenio como causante de la inquietud y desasosiego de la existencia contemporánea; su último paso ha de ser el agotamiento de su significatividad, su final. Blumenberg lo situará en las cuatro variaciones que esbozase Kafka y a las que hemos aludido. En ellas puede observarse un proceso de desmontaje significativo: la primera conserva a grandes rasgos el mito tradicional cuyas águilas se encarnizan más en la segunda hasta que Prometeo, retrocediendo ante sus picos, “se hace uno con la piedra” (AM, 670), huyendo del dolor infringido. Las dos últimas, por su parte, son las que evidencian la progresiva desaparición de la significatividad del mitologema desde una perspectiva que casi podemos llamar histórica. Así sucede en la tercera. Según ésta, la lejanía de Prometeo en un mundo de nuevos dioses provoca que todos sus actores, las águilas, Zeus e, incluso, el titán mismo, olviden el castigo. No obstante, es la última variación en la que, para Blumenberg, se hace más visible el fin del mito prometeico. En ella, el olvido no tiene causas históricas, sino que se debe a la propia falta de fundamento de la narración. Al final tan sólo queda la roca; una imagen que Blumenberg identifica con la fusión de toda significatividad en la homogeneidad de una naturaleza que sólo en su forma inorgánica tiene visos de persistir.⁴¹⁴ La sentencia que concluye el pasaje, y que encabeza este apartado, dejaría la única salida de la parálisis, del final de una historia simbolizada en la entropía; de la disolución de todo significado en una nada inorgánica. Blumenberg muestra aquí ya el pesimismo de su obra tardía aun cuando, en la última frase de *Trabajo sobre el mito*, se plantea todavía si esto es todo: “Pero, ¿y si con todo, hubiera aun algo que decir?” (AM, 672).

⁴¹⁴ La asignificatividad final del mito se identifica, según Blumenberg, con el rodeo de la naturaleza que sería la historia humana y que concluiría en su regreso a la nada, a lo inorgánico. Así, la variación de Kafka describe “no la antítesis de mito y *logos*, de prehistoria e historia, de barbarie y cultura, sino la vuelta de un movimiento de la naturaleza- único, vano y, por así decirlo, tímido- hacia su solidificación, al gesto hierático de la negativa definitiva. Una vez acabada la historia, sólo lo inorgánico perdura. Por eso es lo inexplicable, para lo que, ciertamente, ya no habrá nadie que pueda pedir explicaciones” (AM, 671).

3. Estrategias contra el absolutismo de la realidad y el retorno al mundo de la vida.

a. Excurso por los tiempos de la historia (§35)

Con esa reverencia y credulidad ciega que me son tan características, cuando del prestigio y de la tradición de mis mayores se trata, me he tragado- sin rechistar y casi supersticiosamente- un cuento que no me fue posible comprobar, a tiempo, a la luz de la experiencia del juicio propio. Me hallo, por tanto, firmemente convencido de que nací el 29 de mayo de 1874, en Campden Hill (Kensington) y fui bautizado con arreglo al ritual de la iglesia anglicana, en el pequeño templo de San Jorge, frente a la torre de los Waterworks, que dominaba esa altura. No pretendo aducir significado alguno a las relaciones que pueda haber entre ambas edificaciones; y, es más: niego, con arrebatada indignación, que el dicho templo fue elegido porque necesitase toda la fuerza motriz del West- London para poder hacer de mí un cristiano. (G.K. Chesterton, *Autobiografía*).

Si bien la reconstrucción que hasta aquí hemos acometido ha tratado de mostrar los elementos en los que el pensamiento de Blumenberg cuadra con el proyecto y las cuestiones planteadas por una fenomenología de la historia, lo cierto es que, más allá del artículo de los años sesenta acerca de la tecnificación, Blumenberg no había revisitado el concepto de mundo de la vida en torno al cual hemos cifrado sus analogías y diferencias con la propuesta husserliana. Esta discusión no se retomará hasta una obra tardía como *Tiempo de la vida y tiempo del mundo*. A ella nos referimos anteriormente para explicar la perspectiva genética que, a mi entender, hará valer Blumenberg en su obra historiográfica. No obstante, habíamos dejado su problema central momentáneamente de lado: la cuestión del tiempo, cuya importancia, como decíamos, el hanseático reconociese decisiva.

La cuestión de la temporalidad ocupaba, pues, un papel de peso en las discusiones escolares de la fenomenología en torno a la historicidad ya desde los años veinte. No obstante, la lapidaria sentencia con la que Blumenberg liquidase en 1950 la posibilidad de transferir una estructura de la historicidad desde la descripción de la

estructura de la conciencia interna del tiempo quedó sin explicar y, sobre todo, faltaba una lectura propia de la forma de constituirse la temporalidad histórica; cuestión que se antoja una exigencia básica para una descripción de las condiciones de posibilidad de la historia. Que, con una teleología basada en una experiencia homogénea de la temporalidad, no bastase para alcanzar “la historicidad en la conciencia” era un error que se debía a la naturaleza del análisis fenomenológico de Husserl. Así, aquí, frente a una estructura pura de experiencia del presente en el que se integran pasado y futuro como retenciones y protensiones, Blumenberg presenta la incidencia en la experiencia del tiempo histórico para la conciencia como el resultado de la interacción entre dos vivencias puramente fácticas e históricas, la del tiempo vital, que se sabe finito, y la del tiempo del universo cuya extensión se prolonga cada vez más.

De ese modo, en *Tiempo de la vida y tiempo del mundo*, Blumenberg remeda la maniobra heideggeriana que anularía la posibilidad de una escuela de trabajadores de la descripción fenomenológica abocados a una tarea sin fin, recordando el escaso carácter vinculante de una propuesta así para una existencia a la que le acucia su mortalidad. Sin embargo, integra la incidencia anímica de la conciencia, teórica si se quiere, del tiempo cósmico como uno de los elementos centrales de esta constitución fáctica de la conciencia de la temporalidad. La “apertura de las tijeras temporales”, a la que aludíamos antes, sería un proceso que se agudizaría hasta el extremo con los avances de la ciencia y la nueva perspectiva astronómica. Que uno nace *in media res* y que el mundo sigue cuando uno muere son determinaciones primarias, ahora agudizadas, de la conciencia del ser humano, la expresión fundamental de la indisposición sobre sus condiciones de existencia, del absolutismo de la realidad que, en última instancia, le hace tratar de componérselas con el mundo mediante su acción. Pero son, no obstante, determinaciones independientes de cualquier intuición y de las que no existe

experiencia directa; algo que complica sobremanera su acceso al fenomenólogo transcendental. Como veremos, su origen no puede estar sino en la intersubjetividad; una de las categorías más problemáticas del pensamiento de Husserl.

La primera salida del mundo de la vida, la cuestión del origen, se simboliza aquí con la expulsión del paraíso, con la pérdida del campo de confianza irreflexiva mundovital por la constatación de su limitación. Esta “salida o expulsión” de lo paradisiaco sería “provocada por el desajuste entre el horizonte de las necesidades y el de las condiciones de satisfacción” (*LuW*, 67), por una ruptura de la unidad entre expectativa y experiencia. De ese modo, la categoría del absolutismo de la realidad revela de nuevo su posición central en el pensamiento histórico de Blumenberg, ya no como una experiencia originaria desmontada por medio de la elaboración de significado, sino como una experiencia existencial recurrente contrapuesta a la fiabilidad del mundo de la vida. Ninguna de estas instancias, sin embargo, bastaría para la existencia. El mundo de la vida, por su insuficiencia e inestabilidad permeable a la hostilidad de lo otro, y el absolutismo de la realidad por su carácter desasosegante. A partir de ahí, en torno a la creciente conciencia de la diferencia entre la finitud personal y la eternidad del universo, se articularán una serie de estrategias de toma de distancia que conformarían la textura de la historia y de la comprensión del ser humano en ella. Como mitigaciones de ese descontento podrían citarse desde la filosofía de la historia que pretendió, y fracasó en el intento, “olvidar el universo por una historia universal” (*LuW*, 196) hasta posturas mucho más radicales que, según el hanseático, bordearían la locura como el intento, protagonizado por Hitler, de hacer converger ambos tiempos violentamente, aunque fuese mediante un apocalipsis.⁴¹⁵

⁴¹⁵ Blumenberg habla de la actitud de Hitler en los últimos días de la guerra recurriendo a la consabida escenificación del ocaso de los ídolos que se quiso representar con el hundimiento de Alemania: “esto nos

Pero, más allá de soluciones fallidas o directamente demenciales, en la conciencia de la divergencia de tiempos encuentran su fundamento los problemas centrales que la modernidad había legado a la conciencia histórica: la cuestión de la técnica y, aparejada a ella, el problema de la aceleración. La implicación técnica, que pretendía salvar el hiato entre la finitud e impotencia del ser humano y el absolutismo de una realidad sin garantías, permitiría la división de la vida entre el ocio y el negocio, por valernos de la terminología orteguiana,⁴¹⁶ dando nuevas posibilidades para una existencia que se sabe contingente. El trabajo de la técnica sería, pues, una inversión de tiempo cuyo estímulo era “la ganancia de tiempo” (*LuW*, 130). Esto, sin embargo, se había hecho a costa de la delegación, de la aceptación de la imposibilidad de atender a la totalidad en un tiempo finito de vida, un sacrificio que tendría mucho que ver en el descontento que la crítica cultural haría servir como acicate de sus críticas.⁴¹⁷

La congruencia de estos factores había posibilitado una respuesta histórica como la aceleración. Blumenberg se ocupará aquí de este asunto, central en la actualidad,⁴¹⁸ interpretándolo como la consecuencia de la conciencia ilustrada de lo tardío del advenimiento su imperio de la razón. La máxima ilustrada de recuperar el tiempo perdido, como Voltaire demandará en sus cuadernos, por una humanidad que había tardado milenios en llegar a la razón significa para Blumenberg “aceleración del

permite ver con absoluta claridad cómo se trata siempre de la coincidencia del propio fin y de lo creado en un estado de locura” (*LW*, 72) que implica el “tremendo despropósito” de hacerlos coincidir (*LuW*, 74). Esta interpretación es, según Heidenreich y Nicholls, una de las más agudas lecturas que hiciese Blumenberg del “mesianismo” hitleriano (Véase HEIDENREICH/ NICHOLLS 2015, 128- 136).

⁴¹⁶ Véase J. ORTEGA Y GASSET, *Meditación de la técnica*, 47. Blumenberg habla de “tiempo del deber (*Musszeit*) y tiempo del poder (*Kannzeit*)” (*LuW*, 249).

⁴¹⁷ La creación de símbolos tendría un papel decisivo en esto: “La escasez de tiempo constriñe hacia el empleo de puros signos. Se puede sacar un mayor partido del tiempo disponible si no se contemplan, representan y manejan las cosas mismas, sino meramente sus signos. No tener que hacerlo todo uno mismo y creer que no es preciso tenerlo todo en su misma realidad son las dos grandes conquistas que el hombre puede alcanzar a la hora de afrontar su propia finitud” (*LuW*, 231).

⁴¹⁸ Al peso que Koselleck diese a esa categoría podemos añadir el éxito reciente de las obras de H. ROSA sobre el tema: *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne, Weltbeziehungen im Zeitalter der Beschleunigung* o *Beschleunigung und Entfremdung - Entwurf einer kritischen Theorie spätmoderner Zeitlichkeit*.

procedimiento” (*LuW*, 187). Esta afirmación permitirá ver el trasfondo desde el que surgiría este fenómeno anclado en las exigencias desmedidas que la modernidad había heredado ya que la posibilidad de exportar indiscriminadamente la racionalidad dependería de la convicción del substrato de su universalidad. En el fondo, todos habrían sido iguales en un momento originario y a todos se los podría conducir al estado final de la racionalidad plena sin necesidad de atender a los tiempos de desarrollo que habían sido necesarios para llegar hasta allí. Blumenberg identifica esta forma de pensamiento con una resurrección de la anámnesis platónica⁴¹⁹ en tanto dependería de una comprensión atemporal de la racionalidad. En ese sentido, la aceleración producida por la Ilustración esconde un trasfondo dogmático que explicaría la peligrosidad que se le asigna hoy a esta categoría. Sin embargo, para Blumenberg sería el resultado de la convicción creciente, y desmedida, en la supuesta capacidad humana de incidir en el cambio temporal cuyo epítome sería el Siglo de las Luces. La posibilidad de que el ser humano, como especie, fuese el sujeto de la historia, sin embargo, habría quedado entretanto cancelada y desvelada como falsa. No obstante, la realidad de la temporalidad acelerada mostraría que aún habría existido un último campo de acción en el que éste se hubiese visto capaz de incidir, en su velocidad:

El hombre no hace la historia; marca la velocidad de la historia; y este segundo enunciado depende en su valor del primero. Acelerar el ritmo presupone la inevitabilidad de las sucesiones garantizada de otro modo y en otro lugar. No es un resultado como para llenarse de gozo; pero como se echa de ver por la fascinación

⁴¹⁹ Antes de pensar en un progreso o en la idea de acelerarlo debería construirse una imagen de lo que es la historia y la forma en que se encadenan en ella los hechos, en este sentido, para una historia racional teleológica, debe existir una estructura prefijada por esa idea de razón universal: “Por muy mítica que se la haya considerado siempre, la *anámnesis* expresa con absoluta precisión lo que hace falta cuando se piensa en una historia a partir del concepto de razón. Incluso el romanticismo se convierte en tal caso en un racionalismo camuflado, pues sitúa el comienzo de la razón en una fuente de sabiduría primigenia previa a toda historia y cuyos residuos son arrastrados por la corriente de los tiempos” (*LuW*, 199). La cuestión de un platonismo invertido en la concepción blumenberguiana de la historia, que recalcase Giovanni Carchia, debería, pues, calibrarse en función de esta idea: en su base no estaría la razón, sino el punto cero del que emerge la existencia humana.

que produce, y con referencia a la dimensión temporal del futuro, parece ser el resultado más consolador (*LuW*, 207).⁴²⁰

La conformación de los tiempos de la historia, tal y como hemos ejemplificado en la aceleración, sería resultado, pues, de esta experiencia de la disonancia entre tiempo de la vida y tiempo del mundo. Precisamente a ella se debería la historicidad de la conciencia, algo que Husserl no había sabido calibrar en la *Crisis* al no analizar las necesidades antropológicas que habían causado el desvío moderno de la dirección originaria. Blumenberg vuelve a las lecciones husserlianas de 1905 en el último capítulo de la segunda parte de la obra para contraponerle una “fenomenología genética del tiempo del mundo”. El tiempo era, en realidad, un tema en el que Husserl había tenido que incidir, aun cuando pareciese alejado de la intención originaria de la fenomenología, porque resultaba la estructura central de la conciencia.⁴²¹ No obstante, la falta de una intuición directa de las experiencias determinantes de la temporalidad del mundo habría hecho que Husserl dedujese las condiciones de esta estructura, en lugar de describirlas. Algo que viola la premisa fundamental de su método. La insuficiencia de la perspectiva fenomenológica en este tema estribaba en que, desde la reducción trascendental, la conciencia tan sólo podía experimentar el presente como punto de fuga de la temporalidad sin atender a los verdaderos valores de los demás elementos más que como ingredientes de ese presente viviente. En sí, se trata de una perspectiva que no admite el cambio y que recae en un esquema que es incapaz de integrar las realidades temporales en un *eidós* abarcante. Para Blumenberg, regresa a una suerte de atomismo que elimina cualquier posible interpretación de un tiempo conjunto. El tiempo del

⁴²⁰ Con esto no se cuestiona la afirmación de que el ser humano hace su historia, sino más bien se apunta al espacio en que es capaz de hacerla. Pocas páginas después de la cita Blumenberg recuerda la “fórmula retórica” que le enviase a Jausse y ya citase en *La legitimidad de la Edad Moderna*: “El hombre hace la historia, ¿Quién sí no? Dicha así, esta frase conserva su validez y efectividad: nadie más tiene derecho a hacerla, aunque en principio no hubiera tenido que haber sido el hombre quien la hiciera” (*LuW*, 209).

⁴²¹ En una nota a pie de página en *Salidas de caverna*, Blumenberg habla del intento de describir la conciencia del tiempo por parte de Husserl casi como una obligación en su estudio de la conciencia, una obligación que, parece ser, Husserl había preferido no tomar: “La fenomenología ya se había tenido que plegar a la evidencia del primado del tiempo en la descripción de la conciencia” (*H*, 624).

fenomenólogo desconoce orígenes y fines y adolece de los motivos para acometer cualquier posible modificación de la experiencia del mismo, es un tiempo paradójicamente atemporal que no permite otra integración que la del posible acompasamiento orgánico de los que lo experimentan:

Momento sensorial y presente vivencial no pueden ser idénticos, si se admite la posibilidad de la experiencia en el mundo, esto es, la referencia a un tiempo del mundo en el contexto de un tiempo de la vida. El “momento” de esta conciencia no puede ser únicamente un ritmo de la recepción regulado desde el sistema nervioso central, el presente en el que se produce la aprehensión de una melodía, un cuadro o una frase lingüística, tiene que guardar, por lo menos, una relación de dependencia con su contenido. Esta consecuencia iba también implícita en el rechazo de todo naturalismo por parte de la fenomenología; pero la teoría husserliana del tiempo inmanente deja incomprensiblemente en suspenso esta exigencia (*LuW*, 245).

Como avanzábamos, la solución a esta necesidad se encontrará, para Blumenberg, en la intersubjetividad, cuya deducción husserliana, que comentaremos en el último capítulo, habría sido tan esforzada como infructuosa. El sujeto histórico se encuentra ya en una temporalidad cuyos valores significativos implican derroteros de su acción, sólo a través de otros puede uno saber que nace y que muere y sólo a través de ellos puede uno comprender los valores asignados a estos momentos y a su inserción en el marco de significaciones de un tiempo del mundo compartido. Cualquier renuncia a esta intersubjetividad fáctica implicaría la imposibilidad de comprender la historicidad en la conciencia y, a su vez, su aceptación implica la renuncia a la perspectiva fenomenológica trascendental y la disolución de la ontología en antropología, una posibilidad temida por Husserl.

Así, la intersubjetividad emerge de la característica central del ser humano, la visibilidad, que será el epicentro de la antropología blumenberguiana.⁴²² En la similitud,

⁴²² “El hecho es que toda percepción de lo ajeno implica por principio la posibilidad de reciprocidad. Así como yo percibo a otro, también él tiene que *poder* percibirme a mí bajo el mismo modo de darse. Ésta no es la constatación de un tercero, que observa las relaciones recíprocas entre sujeto y objeto en una percepción de lo ajeno hecha por otro; más bien se halla como implicación en toda percepción de lo ajeno. (...) Aparte de la certeza de que, en el momento de mi percepción del otro, éste puede percibirme a

no sólo física, sino también comportamental, se basará el reconocimiento que permite identificar a otros como otros yo y reconocer en ellos experiencias afines. En ello juega un papel central la memoria, “el centro de confrontación entre tiempo de la vida y tiempo del mundo” (*LuW*, 258), ya que no sólo permite reconocer la constancia, sino también almacenar la alteración en los demás y dar consistencia al aprendizaje.⁴²³ Pero, aún más, es en este marco en el que se constituirá el elemento central de la conciencia para la fenomenología: la intencionalidad, ya que “la finitud de nuestro tiempo de vida determina la capacidad de atención contenida en la intencionalidad” (*LuW*, 255). La conformación de ésta ya se veía en *Trabajo sobre el mito* en la forma en que la indeterminación originaria de la experiencia iba concretándose y dotándose de significatividad mediante la concentración de la atención en elementos discretos. Este proceso, cuya raíz era una necesidad de autoconservación, sería el que, en última instancia, daría pie a la constitución de la conciencia intencional, una constitución que, desde estas premisas, tendría la historicidad como una necesidad implícita.

Así pues, el regreso de Blumenberg a la fenomenología en su obra tardía no sólo redonda en el fracaso de la misma, especialmente en su disputa con el historicismo, sino que muestra el anclaje que existe entre una antropología fenomenológica como la que el de Lübeck llevaba décadas desarrollando en privado y la posible fenomenología de la historia que se desplegaba en su estudio historiográfico. La intersubjetividad y la memoria serán la base de cualquier posible comprensión de la historicidad, una base que

mí también, de modo que ambas percepciones serían simultáneas ninguna *otra* percepción del otro tiene para mí esta determinación. El único momento de determinación del otro, que resulta del hecho de mi percepción de lo ajeno y de su posible reciprocidad, es la evidencia de que esto solamente puede ocurrir cuando ambos sujetos *tienen* un mismo mundo” (*LuW*, 257).

⁴²³ La memoria es el tema decisivo en la reflexión tardía de Blumenberg sobre la historia en tanto supone su base: “Cuando el sujeto ha cambiado por la experiencia del otro sujeto, o sea, cuando ha quedado determinado en su propio futuro por la participación que el otro tiene en su recuerdo, adquiere mediante aquello que el experimente algo así como un derecho sobre quien permite experimentarlo, a saber, el derecho a ser determinado por esa experiencia a partir del momento de la simultaneidad. Yo preferiría no llamar a esto una obligación moral. La exigencia de la *memoria* del otro es como la autoconservación sobre la base de la reciprocidad” (*LuW*, 263).

en estas obras tardías adquiere no sólo su fundamento antropológico sino también un relato antropogenético que le proporciona validez en tanto salida originaria del mundo de la vida. Un relato de la necesidad de la historia y su decurso cuyas raíces fenomenológicas siguen presentes en la última obra publicada en vida de Blumenberg: *Salidas de caverna*,⁴²⁴ donde podemos concluir nuestra exposición de las estructuras de la historicidad en la conciencia según Blumenberg.

b. A través de los tránsitos (§36)

Glaucón: ¡Qué extraña escena describes -dijo- y qué extraños prisioneros!

Sócrates: Iguales que nosotros. (Platón, *Republica*, “Libro VII”)

La dialéctica entre mundo de la vida y absolutismo de la realidad también se encuentra presente en el núcleo de esta última obra en la que Blumenberg se ocupará de esa figura de la significatividad híbrida que es el mito de la caverna platónico,⁴²⁵ sin duda, la más polisémica e inasequible de las que ocupasen su atención. Resulta imposible sistematizar la lectura de las variaciones que Blumenberg lleva aquí a cabo, ya que son tantas las funciones que puede cumplir la caverna como posibilidades deja abierta a sus reocupaciones.⁴²⁶ Por una parte, como esquema espacial, determina las

⁴²⁴ Blumenberg dejaría de escribir grandes obras siete años antes de su muerte dejando en suspenso una cantidad inmensa de proyectos como su antropología fenomenológica. Pese a ello, seguirá publicando breves artículos en periódicos hasta su muerte. Esta decisión sorprendería a amigos como Jauss quien afirmará: “no me imagino a Blumenberg sin escribir” y le insistirá en 1993 que “su antropología fenomenológica ha de tener lugar” (Véase carta de H.R. JAUSS A H. BLUMENBERG del 9.4.93, DLA-Marbach). Esta afirmación demuestra que sus amigos estaban al corriente de tal proyecto y que, incluso, preveían la importancia que ésta tendría cuando finalmente apareciese.

⁴²⁵ Ya aludíamos anteriormente al carácter intermedio entre mito y *logos* de la caverna platónica que aquí se extiende hasta alcanzar metafóricas de la caverna que no surgen del mito de Platón e, incluso, a obras que dejan sin ocupar el lugar donde podía haberse introducido la narración. No obstante, esta amplitud no es extraña en Blumenberg quien definirá aquí el mito platónico como un “mito artístico” que puede funcionar como símil (*H*, 80) de características parecidas a las del prometeico, pero con una posterior aplicación no sólo artística, sino también filosófica. En ese sentido, se trata de una figura de la significatividad en sentido amplio sobre la que, de forma análoga a lo que sucedía con el mito de Prometeo, se acomete un trabajo. Así, se ha hablado de un “segundo trabajo sobre el mito” o de un “trabajo sobre la analogía de la caverna” (BUCH 2014b, 115).

⁴²⁶ Robert Buch caracteriza bien la perspectiva blumenberguiana en su entrada del glosario titulada *Höhle*: “No existe ningún intento de sistematizar las continuidades y rupturas a lo largo de casi dos milenios de

diferentes valoraciones que puedan tener las posiciones interiores y exteriores de forma similar a como se conjugaban en torno a la *curiositas* o la anécdota de Tales. Una polaridad en la que actúan los personajes y en la cual se asignan valores a los presos, a su competición por el reconocimiento de las sombras o al liberado y retornado. De este modo, lo significativo de la caverna permite ver, “ante todo, cómo hemos venido a entender que *significan* ‘dentro’ y ‘fuera’” (H, 545), en cada momento respectivo, y el valor y oportunidad del tránsito de un espacio a otro. Podemos entender también la alegoría de la caverna como una imagen que sirve de “patrón de todas las decisiones ante un umbral” (H, 656), una figura, pues, de los tránsitos en su sentido más amplio, de tránsitos epocales, biológicos de la especie e, incluso, existenciales, entre los cuáles se puede atisbar la preocupación del Blumenberg maduro por su último tránsito que acaecería apenas siete años después de la publicación de esta obra.⁴²⁷

Desde esta perspectiva, que no pretende agotar las posibilidades que se extraen aquí de la figura de la caverna pero que constata un valor sustancial de la misma, se puede entender hasta qué punto la obra final del hanseático arroja lecturas valiosas para la constelación de cuestiones que su fenomenología de la historia recoge. En primer lugar, en la forma en que Blumenberg remite a esta figura a una protohistoria que ilustra de forma metafórica todas las prerrogativas que podrían asignarse a la salida primigenia del mundo de la vida que Husserl fracasase en explicar. Blumenberg despliega en esta obra con mayor celo antropológico que nunca antes su *Ursituation*, su narración

historia de la recepción del símil de la caverna. (...) En su lugar, (Blumenberg) trabaja en ella como un fenomenólogo: llevando su objeto en sus incontables variaciones a intuición y a un grado alto de consistencia interna” (BUCH 2014b, 127- 128). En este sentido, nuestra lectura de la caverna como una imagen de los tránsitos no puede pretender ser más que parcial.

⁴²⁷ La caverna no funciona sólo como una figura ambivalente que es a la vez cobijo y prisión (Véase WETZ 1996, 130), sino que aglutina una incontable serie de significados en sí: “En ella tienen lugar la diferencia entre realidad y engaño, la dicotomía entre mundo de las ideas y mundo de las apariencias, la contraposición entre luz y oscuridad, dentro y fuera, pero también la tarea del filósofo en la polis, su responsabilidad por los ignorantes apresados en la oscuridad de la caverna, su compromiso con la verdad y su efecto liberador”; algo que la convierte en el “símil primigenio (*Urgleichnis*) de la filosofía” (BUCH 2014b, 115).

antropogenética.⁴²⁸ Lo que se entiende aquí como el pasaje a lo humano no es un comienzo sino una salida: “Salida del estado de ausencia de mundo que no puede mantenerse, en que no puede vivirse, por más que la vida parezca ‘despuntar’ en él” (*H*, 21). Los primeros homínidos se asegurarían progresivamente ante lo amenazante gracias a la ganancia de un mundo, una ganancia a la que se verían abocados por la consabida indeterminación genética. En este sentido, el primer tránsito sería para ver la luz del mundo. Un paso que se da tanto en la natalidad como con la ganancia de visibilidad en el cambio de biotopo que caracterizase el nacimiento del hombre. Esta primera salida, no es en sí sino la exposición del ser humano a ese horizonte indeterminado primigenio, al absolutismo de la realidad. Será, por ello, en el regreso a las cavernas donde se producirá finalmente la antropogénesis, el origen de la cultura entendida como “familiaridad preparada con el mundo” (*H*, 290).⁴²⁹ Las cavernas permitirían el desmontaje de lo amenazante ya que son “un lugar de concentración de la atención” en el que, en contraposición al horizonte indefinido de afuera, “sólo hay una dirección en la que la atención ha de mantenerse; la apertura, fácil de observar u obstruir si es el caso” (*H*, 28).

En este lugar seguro, el protohombre podría dedicar los excedentes de la actividad de su conciencia en crear otras realidades, en generar una cultura. Blumenberg atribuye este origen a los que permanecían en las cavernas, aquéllos que no podían seguir a los cazadores, en definitiva, a los débiles. Éstos se habrían hecho valer mediante la construcción de figuras y narraciones como mecanismo de compensación

⁴²⁸ De nuevo en *Salidas de caverna* se indica la forma de proceder a la hora de la construcción de una protohistoria del “espíritu”: “Toda la cuestión viene a parar en elaborar aquello que en tal combinatoria de posibilidades necesita explicación. Esto es: cómo entender la pasmosa perfección temprana de lo que nos ha sido transmitido en mitos y cultos, en religiones y prácticas mágicas” (*H*, 34), una explicación que ganaría en verosimilitud mediante el recurso a planteamientos antropológicos.

⁴²⁹ En ese sentido, humano sería aquello que ya posee conciencia. Así, Blumenberg se aleja de una mera descripción de lo humano centrada en su morfología física. Por ello nos parece importante la precisión que en su día hiciese Barbara Merker resaltando que Blumenberg siempre hablara de “prehumanos” o “seres vivos homínidos” en sus escenas antropogenéticas (Véase MERKER 1999, 75).

obteniendo así una función en el grupo ya que, en última instancia, “no aseguraban la vida, pero aprendieron a darle cuanto la hiciera digna de vivirse” (*H*, 30). Con este relato Blumenberg convierte a la caverna en el espacio de las posibilidades contrapuesto al espacio crudo de las realidades (*H*, 35) al que cotidianamente saldrían los cazadores. Un espacio en el que se generaría la libertad y, con ello, podrían sobrevivir los que, de otra forma, hubieran sucumbido por su falta de condiciones físicas. La cultura supondría, en definitiva, el alivio de la presión evolutiva que sería lo distintivo del ser humano:

La cultura consiste en que la naturaleza pueda lograr, o ser forzada a lograr, que su proceder selectivo en favor de los más dotados en el aspecto físico y reproductivo se retraiga, se restrinja, se deseche y se supere mediante sensaciones protectoras de un nuevo tipo, tales como valores, satisfacción o placer. (*H*, 33)

Así planteada, la ganancia de la caverna cultural podría comprenderse como la recuperación de la comodidad del mundo de la vida perdido en la antropogénesis. Sin embargo, este refugio no resulta suficiente en un escenario primigenio. Para Blumenberg, la evolución de la vida se lleva a cabo en un proceso de selección provocado por el agotamiento de sus posibilidades ya que la vida “consume sus condiciones de posibilidad, agota su substrato, devora sus fundamentos y colma los espacios que la cobijan con escombros y desechos de sus logros, con excrementos de su metabolismo” (*H*, 59). Por ello, el ser humano se ve obligado a salir de su caverna y buscar otra, en esa necesidad se cifra la ambivalencia de la caverna, que “invita a permanecer y pone los medios para partir” (*H*, 656), mostrando la inestabilidad de los mundos culturales así ganados y la necesidad de su sucesión.

La caverna es una figura que circunscribiría los rodeos de una existencia que no puede permanecer en un mismo sitio señalando los puntos de partida y llegada, el lugar de donde se ha de salir, pero al que se ha de volver cada vez. Por ello, “principio y fin

pueden llamarse simétricos merced a lo que hay en ellos de caverna a la que todo regresa, así sea por resignarse a no ganar una posición segura en la existencia como por poner a salvo lo que se ganara en el largo ‘rodeo’” (H, 54).⁴³⁰ Pero su valor como elemento de la reflexión no se limita a marcar ese esquema espacial válido para tiempos vitales e históricos, sino que permite preguntarse por lo ganado a lo largo del gran rodeo. En el segundo capítulo de la obra, “La supervivencia de los tránsitos”, Blumenberg emplea para esta comprensión analogías entre ontogénesis y filogénesis que extrae del psicoanálisis.⁴³¹ Los traumas de los cambios de biotopo se pueden comparar, pues, a los de la existencia del ser humano y, en especial al psicoanalítico “trauma del nacimiento”, como procesos a través de los cuales podría constituirse algo así como una “memoria de la especie”. Pero, ¿se podría hablar de una ganancia en el rodeo que lleva de la separación primigenia en el origen hasta el estable final en la caverna definitiva? Puede afirmarse, con un grado razonable de verosimilitud, que “la historia del individuo empieza con una separación, y vuelve siempre a estar marcada por separaciones que a la vez son o pudieran ser grados de ganancia de realidad” (H, 23), sin embargo, que exista esa memoria de la especie entra dentro de la clase de afirmaciones filosóficas “incomprobables e irrefutables que se han elegido mirando a su rendimiento” (H, 25), rendimiento cuyas conclusiones, evidentemente, invitan aquí a una extrapolación histórica.

De hecho, se puede presentar al mismo mito platónico de la caverna como prueba de una ganancia histórica concreta en tanto recoge una elaboración significativa

⁴³⁰ Un ejemplo histórico de esta regresión se encontraría en la ciudad que “quita realidad a todo aquello de lo que ella depende” (H, 69).

⁴³¹ Para Blumenberg este paralelismo no es necesariamente cierto aun cuando pueda recurrirse a él con validez descriptiva. El filósofo de Lübeck resume esta práctica de detectar “la contaminación de la historia psíquica individual por la del género” como resultado del hecho de que “los psicoanalistas padecen una necesidad casi ilimitada de significado profundo en todo y cada cosa” (H, 569). Por otro lado, el empleo de este paralelismo no es meramente gratuito, sino que, como se señala en *Descripción del ser humano*, “es un regulador heurístico importante” (BM, 404) que seguiría siendo operativo, en ese sentido, dentro de la biología.

de una experiencia primaria. Su éxito no puede fundamentarse en la mera inventiva de Platón, sino que “ha de tener detrás un abismo antropológico”, un abismo que pase por la experiencia de las cuevas prehistóricas y por las narraciones que las sacralizaban como lugares de nacimiento divinos y como grutas mistericas. Un nuevo acceso de través a la protohistoria basado en que “rechazar el mandamiento de abandonar las tinieblas del seno subterráneo para salir a la luz de las realidades es algo que forzosamente ha de sernos conocido más profundamente que cualquier recuerdo dable y fechable” (H, 27). Esa es la base antropológica en la que Blumenberg encuentra la significatividad del mito platónico y su validez como figura de los tránsitos. En ese “mito artístico” del libro VII de la *República* se recogería la ganancia de millones de años de protohistoria de los rodeos entre un adentro y un afuera, su valor se fundamentaría en una experiencia primigenia cuyo origen enlazaría con la antropogénesis. Así, lo que realmente permite al relato producir variaciones es el compendio de actitudes ante esas posibilidades que se representan en el que sale forzado de la caverna y regresa persuadido por su deber y en los prisioneros que compiten en la adivinación de las sombras y que, después, querrían matar al que regresa si sus cadenas lo permitiesen. Pese a la antedicha complejidad y diversidad de las variantes, podrían reconocerse dos actitudes básicas en ellos. De forma esquemática, las podríamos identificar con el “platónico” que conmina a salir de la caverna y con el habitante de ésta que prefiere permanecer enredado, como mucho, en el *agón* de las sombras.⁴³²

Este esquema no pretende hacer justicia al complejo y caprichoso despliegue de las variaciones de la caverna, pero permite exponer dos posiciones límites que nos

⁴³² La competición de los presos del mito platónico para adivinar el orden de las sombras es uno de los elementos que más interés tienen para Blumenberg. En gran medida porque prefigura las ciencias modernas y, en especial, la astronomía empírica que, en el mismo diálogo, Platón rechazaría como ciencia de la caverna: “Pero el observador moderno no puede dejar de advertir que la caricatura platónica está mucho más cerca de la teoría en su configuración moderna que todo cuanto en esa parábola y su contexto aparece como superioridad del conocimiento en el mundo superior de las ideas” (H, 133).

hacen comprender la ganancia que, de la lectura de los tránsitos, se puede obtener en esta obra. Si bien antes distinguíamos a Platón del platonismo que seguirían sus discípulos antiguos hasta el neoplatonismo e, incluso, el racionalismo moderno, por su tendencia al misticismo y al gnosticismo, que el modelo original evitaba por su confianza en el orden cósmico; en *Salidas de caverna* se puede apreciar claramente la forma en que el fundador prefiguró esta consecuencia.⁴³³ Lo que Blumenberg ve en la violencia necesaria para acometer el camino de salida no es otra cosa que el fracaso de la *paideia* como medio de conducir argumentadamente hasta las ideas. Del mismo modo, la reacción de los prisioneros ante el retornado aludía al fracaso del diálogo socrático como medio de persuasión, un fracaso que había certificado su condena.⁴³⁴ En ese sentido, para el hanseático, la única posibilidad que queda abierta es “salir de la caverna como experiencia mística” (*H*, 162), única forma de obtener el auténtico conocimiento de lo permanente.⁴³⁵ La posibilidad de un orden en las sombras, grado más bajo de realidad en el que aún quedaría ese resto cósmico, ya no bastaba en la narración original para anclar en él clase alguna de ascenso educativo hasta las ideas.⁴³⁶ Por consiguiente, la salida tan sólo podía ser violenta. Esa violencia se convertiría hasta nuestros días en un rasgo distintivo del platónico cuya desmesura “se palpa en la osadía

⁴³³ “La gnosis sólo descubrirá en el cosmos algo que el platonismo ciertamente no había declarado, pero sí preparado como lógica consecuencia. Hay mundo por haber ideas: pero, por haber mundo, todo en él está sentenciado a apartarse de las ideas” (*H*, 123).

⁴³⁴ Blumenberg calificará la caverna como “un diálogo sobre el fracaso del diálogo” (*H*, 79) en el que Sócrates actuaría “enredado en situaciones ajenas” (*H*, 86) que le conducen a adentrarse en una disquisición sobre la *polis* en una conversación que trataba originalmente sobre la justicia. El recurso al mito mostraría aquí la forma en que la *paideia* fracasa al intentar educar persuasivamente y acaba en violencia, la del que es obligado a salir y la que los presos quisieran ejercer contra éste a su vuelta. No obstante, precisamente la historia de la humanidad tendría mucho que ver con la posibilidad de aprendizaje que la caverna desdeñaba: “Contra la configuración del mito de la caverna habla el hecho de que la historia de la humanidad es una constatación de la eficacia del contexto de actitud docente y disposición a aprender” (*H*, 127).

⁴³⁵ Blumenberg señala que “también en la historia del platonismo retrocede la anámnesis ante el *ekstasis*, que en la *Carta Séptima* encuentra una descripción cercana a la mística” (*H*, 263).

⁴³⁶ La caverna es un espacio que tan sólo permite a los prisioneros una actitud estética y un conformismo despolitizado que excluye cualquier cambio de los artificios cavernarios. Por otra parte, la cantidad de realidad que se vea reflejada en las sombras es uno de los aspectos centrales del valor de la *paideia*. Su fracaso en Platón se debería a que, en el grado de realidad de las sombras, no se deja ya reconocer nada de las ideas; eso es “lo que hace la prisión de la caverna platónica tan infranqueable que no hay ni curiosidad por el exterior ni disposición a ser enseñado” (*H*, 129).

de consentir en sacrificar lo dado sin la más mínima contrapartida (*H*, 138). Una figura con encarnaciones harto peligrosas que, desde esta perspectiva, puede incluir tanto el gnosticismo y los anhelos apocalípticos sectarios, como las implantaciones forzosas de la Ilustración en contextos en los que nadie la exigía.⁴³⁷

En contraposición a esa figura taumatúrgica, se ha señalado un tono de “nostalgia de la caverna” o de “simpatía por los prisioneros” en la exposición de Blumenberg. En cierta forma, parecería como si tomase partido por los habitantes de la caverna frente al educador platónico. Esto se puede ejemplificar en su interpretación del *agón* de las sombras como una prefiguración de la ciencia moderna que no salta más allá de los fenómenos o en su insistencia en mostrar lo deseable de permanecer en la caverna ante las arriesgadas salidas de forma similar a como defendía la retórica y la reflexión contra el decisionismo político.⁴³⁸ El escepticismo de Blumenberg adquiere aquí el carácter de una defensa del mundo seguro de los prisioneros pero, no obstante, no como una actitud estética; desde la postura de un espectador que afirmase y se conformase con el espectáculo de la caverna, sino que sería la actitud del que es consciente de que el conocimiento no puede ir más allá de dar cuenta de las apariencias, no puede saltar fuera de la caverna para percibir su forma general,⁴³⁹ por ello, “la filosofía moderna es en buena parte una descripción de cautiverios” (*H*, 618).

⁴³⁷ Blumenberg revisa la figura del educador y del niño salvaje en relación con esta faceta del símil platónico. El problema de la violencia necesaria para la educación, que sólo tardíamente habría notado la Ilustración, estibaría en que “la razón no alcanza en sí misma a proporcionarse motivos para actuar” (*H*, 307). Contra a esta visión, que reconocería en el símil el hecho de que toda Ilustración sólo se implantaría universalmente con violencia, escribió un artículo Niehues- Pröbsting, antiguo alumno del hanseático. A mi parecer, no obstante, en la figura del platónico, que Niehues- Pröbsting toma como trasunto del ilustrado, se denuncia la medida en que la Ilustración permanece anclada en las exigencias de completud que la modernidad habría heredado de su prehistoria dogmática. (Véase NIEHUES- PRÖBSTING 1999).

⁴³⁸ Recurriendo a Voltaire, Blumenberg afirma algo que bien puede dirigirse contra el pedagogo de la caverna cuyas promesas no pueden ser demostradas: “No hay presunta certeza que no sustituya un dogma simplemente por otro distinto, como no sea que lo haga por lo contrario de la certeza, la duda” (*H*, 432), una caracterización que bien puede valer para definir la actitud escéptica del hanseático.

⁴³⁹ “Quien describe la caverna, lo hace con categorías que no puede haber sacado de allí; quien quiere describir qué es el exterior de la caverna y adónde lleva la salida, tiene que haber entendido qué es lo que

En este punto de la reconstrucción se vuelve a la figura del fenomenólogo y a la ambivalente relación con Husserl. Si bien el moravo intentaría, con su doctrina de la *epojé*, una última forma de salida de caverna, de búsqueda de una perspectiva superior,⁴⁴⁰ la praxis del fenomenólogo es consciente de la finitud del horizonte de intuiciones del que ha de dar cuenta, una finitud que no significa necesariamente cierre:

Cada entorno concebible es finito, cierto, pero no calabozo cuya amplitud establezcan, firme e irrebasable, sus condiciones y contenidos; sino más bien un fluctuante *mundo finito que persiste, con un afuera vacío igualmente persistente*, por restringido que pueda estar el interés práctico acerca de lo que contenga. (*H*, 577)

De ese modo, “el fenomenólogo es espectador, desde luego, pero uno enredado en un ‘trabajo infinito’: una figura de convergencia entre el talante teórico de los antiguos y la moderna ética de la laboriosidad” (*H*, 586). Una posición que ya no pretende dar un salto fuera, si acaso, hallar un camino.

Esta actitud se puede contraponer con la que se extraería de uno de los últimos retornos a la caverna que podría haberse encontrado, aunque no tuvo lugar, en la antropología de Gehlen y su teoría de la institución. La institución es, para el antropólogo, instrumento de un ser que requiere liberarse de la sobrecarga de estímulos a la que se ve sometido con su salida a campo abierto; responde a la necesidad de generar espacios de retirada, lugares de cobijo. Institución es, pues, “el concepto genérico de todos los habitáculos que pudieran establecerse, materiales o espirituales” (*H*, 666). Se entiende así cómo la tesis del antropólogo invitaría a una revisión de la

no puede llevar a cabo quien pertenezca a ella. En esa medida, quien vive dentro de la caverna resulta inasequible a cualquier procedimiento descriptivo del que venga de fuera y viceversa” (*H*, 547). En esta separación se funda la crítica al platonismo ya que la violencia que permite al que sale reconocer su deber es “una idea fundamental ciertamente peligrosa, porque autoriza a cualquiera a ejercer coerción con el consuelo de una futura inteligencia y felicidad. O, de otro modo, a entregar lo que es, con la vista puesta en lo que debe ser, a un feroz desprecio que crece en proporción a lo indefinido de las expectativas” (*H*, 617).

⁴⁴⁰ Blumenberg señala, en referencia a un pasaje de la *Filosofía primera* de Husserl en el que se compara el “mirar fenomenológico” con el desprendimiento de las determinaciones del mundo, lo siguiente: “En un sentido nuevo e insospechado, el mundo se ha vuelto caverna. De donde se ha de salir ‘espontáneamente’ para escudriñar un mundo de objetos que no se define sólo por contener los arquetipos de lo que el mundo natural meramente repite como copias y priva de su potencial de evidencia” (*H*, 417)

caverna que no acomete pero sugiere.⁴⁴¹ Desde ahí, Blumenberg lleva a cabo una interpretación que inserta la doctrina gehleniana en el mismo espacio que definiese la parábola platónica. El problema estriba en que, en esta doctrina de la institución, se prevén “nichos ecológicos” en los que sustraerse a la previsibilidad de su regularización absoluta, lugares interiores pero libres en los que se sitúan los creadores de significado. Así, “quien ha visto con sus ojos qué significa sustentar las instituciones de la caverna, decide con convicción dejarse sustentar por ellas” (*H*, 668). Este espacio, ocupado por los que manipulan los objetos que emiten las sombras, es, según Blumenberg, todavía el espacio del sofista, pero no como aquél que embellece sus argumentos para alcanzar la persuasión, sino en tanto generador de contento que reacciona a la respuesta de los presos ante el espectáculo garantizando su satisfacción.⁴⁴² Una imagen final, seguramente familiar, que transforma la persuasión en mera complacencia: “la última y definitiva caverna” (*H*, 669), la caverna como “obra de arte total” (*H*, 143) que elimina cualquier atisbo de salida sustituyéndola por mera contemplación estética.

La contraposición de Gehlen y Husserl nos permite calibrar hasta qué punto Blumenberg siente esa nostalgia de la caverna. No se trata de anhelar un regreso, ni de aferrarse a una red de seguridad que uno sabe una ficción, su simpatía por los prisioneros se basa en la imposibilidad de dar el salto último que nos saque de la caverna de una vez por todas o, al menos, el recuerdo de que no sabemos a qué nos

⁴⁴¹ En sus últimas revisiones, la caverna se convierte en “metáfora de la seducción del parasitismo cultural respecto a la naturaleza” (*H*, 657). Blumenberg señala al respecto que “si aún tuviera que nombrar a alguien de quien hubiera podido prometerme un acercamiento a esa forma postrera de caverna, sería el antropólogo Arnold Gehlen; en él me habría puesto a buscarla, ahora sé que en vano” (*H*, 665).

⁴⁴² Esta conformidad sería la que el sofista platónico habría buscado alcanzar mediante su espectáculo de sombras. Un proceder que Platón describiría con otro símil en el libro VI de la *República*: “es lo mismo que si el guardián de una criatura grande y poderosa aprendiera bien sus instintos y humores, y supiera por dónde hay que acercársele y por donde tocarlo, y cuándo está más fiero o más manso, y por qué causas y en qué ocasiones suele emitir tal o cual voz, y cuáles son, en cambio, las que le apaciguan o le irritan cuando las oye a otro; y una vez enterado de todo ello por la experiencia de una larga familiaridad considerase esto como una ciencia” (PLATÓN, *República*, “libro VI”, 493 a-c). Ni en esta actitud, ni en la del pedagogo de la caverna, podemos reconocer la figura del fenomenólogo que, a mi entender, encarnaría Blumenberg.

expondríamos al salir. En el eterno *agón* de las sombras que es la existencia no hay otra actitud racional que no sea la relativización, “el arma más poderosa y benéfica de la razón” (H, 424). Una relativización que hace surgir dudas ante la promesa inconsciente de la salida pero que, también, desmonta cualquier obviedad en la que se basen las apariencias ante las que se halla. No se trata de una vuelta ni de una salida de la caverna, sino de una descripción de los tránsitos que concluye, de nuevo como en el caso de *Cándido*, que lo mejor es cultivar uno su jardín, pero eso sí, cultivarlo.

Uno puede extraer este aprendizaje casi moral de la descripción blumenberguiana y no estará muy lejos del espíritu, pero esa posibilidad parece negada en la configuración de la última caverna del contenido perenne que colige de Gehlen. Como hemos visto, en muchos momentos de la obra tardía de Blumenberg, la estabilidad de esta última caverna plenamente administrada parece presentarse como un destino ineluctable, una imagen del final de la historia que, incluso, reabsorbe las vías que conducen a la salida. El propio Gehlen habría caído en esa trampa en su juventud en un texto titulado *Sobre la costumbre*. En él, según el filósofo de Lübeck, habría intentado una última salida de caverna mediante la fantasía que rompe el orden cotidiano. Blumenberg calibra el desengaño palpable en la defensa de la caverna de la teoría de las instituciones del Gehlen adulto como el resultado de un proceso de maduración, una renuncia a las posibilidades revolucionarias de la fantasía que siempre se vincula “con un culto a la juventud” (H, 670). Es, pues, un ejemplo, existencial, de la negación de toda salida productiva. La frivolidad del joven Gehlen sirve a Blumenberg para concluir su despliegue con un último cuadro epocal que arremete contra el culto a la juventud y la promesa del libre despliegue de la fantasía que le corresponde, un despliegue que recaería, en definitiva, en lo irresponsable de quien olvida el peso

sustancial de la tradición como campo de juego de la existencia y pierde, con ello, todo anclaje comunicativo:

La fantasía es autista. En el mejor de los casos es órgano para otros mundos, y por eso incapaz para producir obligación alguna. No recuerda qué ayudó a dejar atrás, ni ofrece indicación alguna de cómo convocarlo de nuevo ante ella. Por eso el movimiento en sentido contrario sólo puede ser involuntario, ni siquiera dominado por un impulso. La fantasía es, simple y decepcionantemente, envejecer sin organización. (...) Con lo que se contempla anticipadamente como regreso a la caverna la merma de la ganancia antropológica que consistiera en un remanente de energía pulsional a resultas del alivio de otras cargas, en el acoplamiento de adaptaciones económicas entre sujeto y entorno. Ser menos joven también significaría entonces ser menos humano: resultado que de ninguna manera ha sido algo obvio en cualquier época. Pero que sí es la explicación de unas relaciones de legitimidad de nuevo cuño entre las edades de la vida. Quizás un día, mirando retrospectivamente al siglo XX, habrán marcado sustancialmente la entrada en el siglo XXI (H, 671).

Se trata de una frase de un autor casi septuagenario en las postrimerías de su vida, pero sería un error observar en ella resentimiento. La imposibilidad de una salida vinculante de la caverna del contenido puede servir como ejemplo de la imposibilidad de construir un proyecto conjunto, una imposibilidad que hiciese patente el fracaso de la fenomenología. La festejada irresponsabilidad de la fantasía juvenil sirve como correlato de la pérdida de importancia de la memoria, facultad esencial de la especie, que sólo puede tener quien ha atravesado los tránsitos. En esta dirección se hace de nuevo visible el paralelismo entre los tránsitos vitales y los tránsitos históricos. El olvido del hombre maduro significa el abandono de la experiencia, el abandono de la historia como valor en un sistema que no la requiere ya que ha logrado desmontar del todo la amenaza de lo real.⁴⁴³ Se trata de otra figura del final de la historia como las que

⁴⁴³ Irresponsabilidad sería la consecuencia de una forma de comprender la realidad que prima la estética sobre la memoria. Un intento de solucionar estas dificultades de la memoria en un paradigma estético aparecería en el mito nietzscheano del eterno retorno: “hay que considerar el retorno de lo igual desde esta perspectiva: la restauración de la moralidad como responsabilidad por el mundo, y ello a base de agravar extremadamente la carga que supone ver elevado a categoría de ley de la marcha del mundo aquello para lo que se asume la responsabilidad en cada ocasión. En este sentido, al sujeto presente en cada uno de estos mundos le resultaría imposible reconocer su situación como una repetición y, con ello, sublimar la apariencia y la apariencia de su responsabilidad transfiriéndolas al ámbito de lo estético. Este sujeto no se enteraría de que sólo se trata de algo ya decidido hace una eternidad. La identidad de la *memoria*, por el contrario, representaría un doloroso arrepentimiento, pero también una liberación de la responsabilidad para todo lo futuro, que no puede estar ahora en juego, porque ya lo ha estado antes. Por

concluyen las obras del Blumenberg tardío,⁴⁴⁴ una figura que no puede sino presentarse como destino ineluctable, casi inminente, de la legitimación blumenberguiana de la historia como desmontaje del absolutismo de la realidad. En este sentido, podemos decir que *Salidas de caverna* concluye, la perspectiva de estudio histórico que Blumenberg fundase tres décadas atrás, una fenomenología histórica hipotética que permitiese comprender qué había detrás del incesante cambio temporal aprehendido por un historicismo que acabaría con los últimos coletazos del pensamiento moderno.

Resumen

La peripecia de la significatividad que hemos intentado esbozar aquí nos permite dibujar un cuadro de la que Pierre Rusch llamase “gramática histórica de las ideas” (RUSCH 2010, 141) en Blumenberg. Un cuadro que no sólo mostraría sus condiciones de posibilidad, sino que hará patente la forma en que éstas determinarán el curso de la historicidad proyectando incluso su fin. Por otra parte, como hemos podido ver, este trayecto se puede comprender como una respuesta a los problemas abiertos por la fenomenología husserliana de la historia esbozada en la Crisis, tanto los relativos a la primera salida del mundo de la vida y a su inestabilidad intrínseca como los referentes a la constitución de la temporalidad histórica que se habría extrapolado

obra de esta relación inmediata entre pasado y futuro, todo presente se vería liberado para la única vida como una obra de arte en su conjunto, por donde este artefacto de mitologema se expondría a través de sus implicaciones” (LT, 227).

⁴⁴⁴ Blumenberg, no obstante, no presenta la caverna como una figura liquidada como sí lo hará con otras a las que nos hemos referido antes. En cierta medida, aquí estriba la particularidad de este *tropo*. A diferencia de metáforas como la del libro de la naturaleza, anécdotas como la de Tales o mitos como el de Prometeo, la caverna, como metáfora no sólo de los tránsitos sino del principio y del fin de la historia, sólo podría desmontarse desde una perspectiva posthistórica. Blumenberg no se arroga nunca esa posición, aunque muestre ciertas señales de que la historia o bien está en sus postrimerías o bien ofrece síntomas de extenuación. La caverna, a diferencia de las demás figuras, es una metáfora del mundo de la vida y puede funcionar como símbolo de un fin de la historia en el que el desmontaje del absolutismo de la realidad hubiese concluido. Que Blumenberg aún se halla en el proceso de ese desmontaje se colige del hecho de que pueda percibir esta última caverna. Como símil del mundo de la vida, sin embargo, la caverna puede ser la figura final de la historia porque la recaída en éste se podrá sustentar ahora en la mera artificialidad, en lo virtual que cuadra perfectamente con un concepto de realidad actual caracterizado por la “coherencia interna” (Véase H, 652).

de la descripción fallida del tiempo interno que el moravo acometiese. En ese sentido, decíamos que el devenir aquí recogido completaría la perspectiva abierta en los primeros tiempos de la producción blumenberguiana con una descripción íntegra de los pormenores de la categoría central de la historicidad: la de significatividad.

Si ésta es el valor en juego en la historia es porque, como se mostraba en Trabajo sobre el mito, se había constituido como la respuesta a la necesidad del ser humano de habitar en un orden consonante. Así, la significatividad era la solución que, en el horizonte antropogenético de la Ursituation, permite poner distancia con la amenazadora presencia de una supremacía indiscernible de lo otro. El proceso de conformación de la mitología politeísta había supuesto, pues, una ganancia esencial del primer ser humano que había establecido las necesidades que articularían sus intentos de construcción de significado a lo largo de la historia. A consecuencia de ello, el mito habría sobrevivido, muchas veces de forma soterrada, a la irrupción de otras formas de experiencia como el dualismo gnóstico o el dogmatismo monista. Un proceso tras el que persistirá no sin contagiarse, aunque sea desde determinadas comprensiones, de algunos de los principios subyacentes a estas configuraciones existenciales con las cuales todavía conviviría. Así, Trabajo sobre el mito no sólo permite comprender la génesis de estos elementos primarios de significatividad que son las narraciones mitológicas, sino que, también, muestra la necesidad de una pluralidad de principios plásticos que permiten constituir la identidad de la conciencia y resolver sus desafíos. Por ello, el pluralismo de las fuerzas en equilibrio del mito politeísta, centrado en el mundo de los seres humanos, se adaptaría mucho mejor a las exigencias de un tiempo que ha visto claudicar todos los intentos de reducción del conocimiento a un esquema inmutable básico. Así pues, la obra de 1979 puede comprenderse como una descripción del modus operandi de la razón a la hora de autoconservarse que muestra la

inadecuación de soluciones hipotecadas por la condena del mundo que subyace al gnosticismo y que el cristianismo fracasaría en solucionar.

Por otra parte, el modo mítico de conferir significatividad a la existencia no era, por muy antropológicamente consecuente que resulte, una propuesta a hacer desde una perspectiva fenomenológica. La descripción de la génesis de la significatividad y la narración de su posterior decurso arrojan también la posibilidad de agotar lo mítico por la merma de sus elementos significantes. Este proceder se habría agudizado en la modernidad como resultado de la imagen científica de la realidad que había acabado con los excedentes semánticos de una naturaleza que siempre operase en la base del mito politeísta. La pérdida de significatividad era algo que ya podía verse en la forma en que el universo copernicano liquidó cualquier forma de antropocentrismo dejando a la existencia humana expuesta como mera casualidad de la naturaleza. En esta dirección, el desencantamiento del tiempo y del espacio agudizado por su magnificación en la astronomía moderna serían dos pasos esenciales.

En lo que hace a la temporalidad, esto tendría consecuencias evidentes para la historia ya que condicionaría su forma y su concepción que se determinarían en la escisión, cada vez más evidente, entre el tiempo del mundo y el de la existencia humana. A diferencia de lo que sucedía en la teleología de Husserl, el tiempo histórico sería una dimensión heterogénea susceptible de diferentes interpretaciones y capaz de dilatarse y contraerse según el pertinente concepto de realidad. La forma en que la modernidad había lidiado con la expansión del tiempo cósmico tendría, así, mucho que ver en la aceleración histórica; una consecuencia de la novedosa capacidad técnica de incidir en la temporalidad. Así, el desvío del proyecto original teórico de la humanidad europea que el moravo localizase en la formalización y tecnificación modernas se muestra, a pesar de los peligros que acarrea, como respuesta a una necesidad de

alcanzar una plenitud que ya no se ve posible sino es mediante la acción humana. Husserl fracasaría, en definitiva, al no dar cuenta de la importancia de esa construcción mundana del tiempo. Sólo desde ella se podían comprender las instancias decisivas de recuerdo y expectativa que el fenomenólogo no sería capaz más que de deducir de una descripción de la integración de los tiempos en el presente.

El modelo cognoscitivo de la modernidad, aun cuando sus consecuencias se puedan presentar como indeseables o peligrosas, no era más que una respuesta a las condiciones de necesidad antropológicas en las que se gestó. Lo que, en última instancia, suponía la historia era el intento de depotenciar ese absolutismo de la realidad, que se presentaba una y otra vez a la existencia, mediante la conformación de espacios de significación, de mundos de la vida. De esta forma, la sucesión de los conceptos de realidad, de las configuraciones teóricas, se podría entender como el producto de esta tensión antropológica, una tensión cuya resolución nunca había estado tan cerca. La deshistorización como un fenómeno social que se impone progresivamente podría ser una consecuencia de la eliminación de las necesidades acuciantes de la existencia gracias al avance civilizatorio. Desde esa perspectiva, la historia se aproximaría a su final, a la constitución de un mundo de la vida autosuficiente y permanente en el que la tradición y los significados que acarrea ya no serían necesarios como recursos que permiten la depotenciación. Así, la peripecia de la significatividad proyecta, en sus etapas definitivas, la imagen de un final que cancelaría las dificultades, tal vez, pero que excluiría del cuadro todo aquello que definía al ser humano; se perdería, en última instancia, su identidad en forma de historia.

CAPITULO V: LA ANTROPOLOGÍA FENOMENOLÓGICA DE HANS BLUMENBERG

1. Introducción (§37)

En este último capítulo nos ocuparemos de la antropología de Hans Blumenberg y, en especial, de su antropología fenomenológica. El que ocupe el final del desarrollo no se debe a la posición cronológica de la obra en la producción de Blumenberg ya que, a pesar de que se publicase de manera póstuma, *Descripción del ser humano* es un trabajo cuyo desarrollo conocido responde a cursos que se impartiesen desde mediados de la década de los setenta en Münster.⁴⁴⁵ Pese a ello, coincide con el regreso a la fenomenología de los últimos años del hanseático y su forma de trabajar nos permite suponer que, seguramente, sufriera elaboraciones posteriores. La razón fundamental de que presentemos esta antropología como destino del camino es, más bien, el papel que jugará en el pensamiento que nos ocupa. Como veremos, la antropología servirá aquí como una suerte de filosofía primera escéptica que dota de un fundamento a la posición fenomenológica y a muchos de los presupuestos y, también, conclusiones extrapolables del estudio de la historia.

Si bien el interés de Blumenberg por la antropología filosófica no cristaliza hasta la monumental antropología fenomenológica publicada en 2006, ya hemos mostrado como se vería reflejado en sus obras desde muy temprano, sea partiendo de lecturas antropológicas prestadas o señalando el lugar que debía ocupar en su lectura de la historia.⁴⁴⁶ Este interés se hace por fin explícito en el llamado “giro antropológico”

⁴⁴⁵ Sobre la fecha de la obra véase *BM*, 676 y ss.

⁴⁴⁶ El interés blumenberguiano por la antropología puede verse en algunos artículos periodísticos tempranos publicados bajo el pseudónimo de Axel Colly a mediados de los años cincuenta como, por ejemplo, “Widerkehr des Menschlichen”. Con su propio nombre publicaría la reseña “Pierre Lecomte du Nouÿ: Die Entwicklung zum Menschen als geistig-sittlichem Wesen” en 1954. A esto podemos añadir que, en los cursos de antropología filosófica que impartiese a mediados de los sesenta en Giessen cuyos materiales se pueden consultar en el DLA de Marbach, aparecen ya los mismos desarrollos que confluirán

mostrando, en primer lugar, una fundamentación antropológica de la retórica en 1971 y añadiendo en sus obras, más tarde, esa dimensión antropogenética que abriría la posibilidad de la historia y de la que ya nos hemos ocupado. Esta presencia había habilitado la interpretación antropológica como una “poderosa corriente en la recepción de Blumenberg” (MENDE 2009a, 26) mucho antes de que *Descripción del ser humano* viese la luz. Así pues, no sorprende que, al leer este último libro, muchos intérpretes viesen en él una cierta forma de “coherencia” en una producción que parecía sumamente caprichosa en su desarrollo (véase TRIERWEILER 2010, 10). Ésta podría basarse, para mí, en la posición fundadora que le conferirá Blumenberg. Un fundamento, no obstante, que no responderá a la tradicional esencia humana que esta ciencia pretendía encontrar, sino que se hará posible gracias a un cambio de perspectiva sobre la cuestión hacia una pregunta genética: ¿cómo es posible el hombre? Así, en primer lugar, trataremos de explicar la forma en que concibe esta disciplina el filósofo de Lübeck y la manera en que la redefinición de la pregunta le abre una posibilidad de compatibilizarla con su historicismo (§38).

Las dos partes restantes del capítulo se ocupan por extenso de la antropología fenomenológica. Ésta nos deja ver hasta qué punto llega la adscripción de Blumenberg a la fenomenología ya que aquí no se trata sólo de la adopción de una metodología y de una problemática, sino también de un intento de respuesta a las aporías del proyecto fenomenológico que sustente y sirva de base de sus ganancias descriptivas. Así,

después en el primer capítulo de la segunda parte de *Descripción del ser humano* titulado “La antropología: su legitimidad y su racionalidad”. Si atendemos al modo de trabajar de Blumenberg podemos colegir que era consciente, mucho antes de su “giro antropológico”, de la importancia que esta disciplina tenía que adquirir en su pensamiento. En este sentido, por ejemplo, podemos leer la respuesta que le dará a Gadamer en 1968 cuando éste le invite a participar en la revista *Neue Anthropologie*: “Todo lo que me sugiere tiene sentido para mí. Pero, al mismo tiempo, tengo la sensación de que su propuesta me llega con diez o veinte años de antelación” (Carta de H. BLUMENBERG a H.G. GADAMER del 3.10.68-DLA- Marbach). Una afirmación que señala la antedicha previsión de la importancia que tendrá esta disciplina y muestra, a la vez, la minuciosa forma de trabajo blumenberguiana.

veremos como la prohibición expresa de la antropología por parte de Husserl impide justificar insuficiencias centrales de su descripción de la constitución de la conciencia que llevarían a aporías irresolubles con consecuencias en su historia efectual (§39). Junto a esta problematización, nos ocuparemos de su resolución en la interpretación antropológica que Blumenberg pondrá en la base de su fenomenología. Esta reconstrucción de sus tesis antropológicas nos permite ver, de paso, la forma en que elementos básicos de la teoría husserliana, como la intencionalidad de la conciencia o el carácter restitutivo de la razón, eran el fundamento que subyace a las descripciones históricas de Blumenberg y, en especial, a su comprensión de lo que llamábamos “peripecia de la significatividad”. A su vez, la antropología de Blumenberg nos mostrará otras consecuencias que, como filosofía primera, tendrán aplicación pragmática, una aplicación que refleja el inevitable carácter moralística que implicaba la antropología filosófica desde las premisas que aquí nos hacemos cargo (§40).

2. Blumenberg y la antropología filosófica (§38)

La adscripción de Blumenberg al historicismo, que tan central nos parece en su forma de comprender la tarea filosófica, parecería contradecirse con su tardía querencia por la antropología y, en especial, por dotarla de una base biológica. Nada parecería a priori más alejado de cualquier pensamiento que se quiera historicista que tratar de alcanzar una respuesta a la pregunta ¿qué es el hombre? basada en los hallazgos de una ciencia que considera determinados por los valores de una cosmovisión concreta. No obstante, la sentencia de Dilthey que abre esta tesis señalaba un camino en el que estas perspectivas podían confluir. Si lo que es el ser humano se lo dice su historia, todo el pensamiento blumenberguiano sobre la historia podría interpretarse como una serie de piezas de una gran antropología histórica. Aunque la lectura se me antoja fructífera, no

es el camino que seguiremos aquí. Pese a todo, el que la dimensión antropológica sólo aparezca de una forma tardía en su pensamiento podría deberse, más bien, a la profundización en una dirección que probablemente le habría conducido ineluctablemente a ella. La pregunta por las condiciones de posibilidad de su objeto que caracterizaba la fenomenología de la historia sólo puede concluir en un análisis del actor de la misma que, como no se cansaba de repetir Blumenberg, es el ser humano, ¿quién va a ser si no?⁴⁴⁷

Pero la antropología no sería meramente un fundamento de la historia. Ya en su primer empleo de la misma Blumenberg la había hecho servir como fundamento, esta vez, de una comprensión de la retórica en la que se basaba su teoría de la metáfora y, en definitiva, su comprensión de la operatividad de la razón. En “Aproximación antropológica a la actualidad de la retórica”, la antropología muestra no sólo esa dimensión, de por sí relevante, sino que también expone el esbozo de una teoría política basada, precisamente, en el intento de anular la dicotomía básica que plantea cualquier toma de partido política: ¿Es el ser humano bueno o malo por naturaleza? Una pregunta eminentemente antropológica que, según Blumenberg, habría sido determinante, en muchos casos de forma desgraciada, en el activismo político a lo largo de los últimos siglos.⁴⁴⁸ Estos ejemplos nos permiten ilustrar los motivos que provocan que, en

⁴⁴⁷ Existen varios ejemplos de cómo el historiador, cuando quiere encontrar estructuras generales a través de la historia, acaba hallándolas en la psicología o la antropología. Un ejemplo evidente del empleo de presupuestos antropológicos en la comprensión de la historicidad sería la *Histórica* de Koselleck quien, en su intento de “tematizar las condiciones de posibilidad de las historias” (R. KOSELLECK, *Historia y hermenéutica*, 68), recurrirá a pares conceptuales basados, sobre todo, en la lectura de *Ser y tiempo* de Heidegger, aunque también en Schmitt (“amigo- enemigo”). Otro ejemplo podría ser el interés de Dilthey por la fisiología de los nervios que le incitará a plantearse la posibilidad de impartir un curso de antropología. Cuestión a la que se alude en *Descripción del ser humano* (Véase *BM*, 360- 361). De algún modo, Blumenberg había operado de forma parecida en su tesis doctoral y en gran parte de su pensamiento posterior, tomando prestadas categorías heideggerianas para su análisis de tránsitos y momentos históricos, sin embargo, el desarrollo de su pensamiento le habría hecho proponer nuevas categorías que se debían fundamentar.

⁴⁴⁸ Se trata de una tipología a cuyas consecuencias políticas ya hemos aludido y que se encuentra en cualquiera de los escenarios de un estado de naturaleza descritos por la filosofía moderna. Así, Blumenberg señala que “Nos parece casi obvio, pero no lo es en absoluto, que en cada sistema político

definitiva, la antropología se haga necesaria para Blumenberg, no sólo porque sea fundamental para comprender las condiciones de posibilidad de la historia, sino porque, en última instancia, permite cumplimentar una función que parecería perdida para la filosofía. Como se dice en *Salidas de caverna*, en la filosofía reciente se habría dado “un desplazamiento del punto de gravedad desde la metafísica o la ontología a la antropología” (H, 665). Así pues, como decíamos, la antropología podría ser la nueva filosofía prima, pero ¿cómo?

Lejos de la mostración definitiva de verdades inmutables, la antropología filosófica es para Blumenberg una rama de la filosofía que surge en los albores de la modernidad y que está íntimamente ligada al escepticismo. Se trataría de una corriente que se iniciaría con la *Apología de Raimundo Sabunde* de Montaigne y que “a través de los moralistas (...) lleva a la *Antropología* de Kant, como expresamente se la llama” (AAR, 120). Un pensamiento, pues, que tendría una relación intrínseca con el factor diferencial de la autocomprensión del ser humano en la modernidad: la conciencia de su contingencia. Hasta que ésta no se hizo patente no se abrió el espacio para acometer un estudio así. Las antropologías que, a posteriori, se habrían podido localizar en autores de la Antigüedad como Platón no serían, en este sentido, antropologías filosóficas sino antropologías metafísicas que alcanzaban definiciones últimas en torno al modelo del género y la diferencia. Una diferencia, no obstante, que no dependía en absoluto de la estructura del objeto por el que se pregunta. El paradigma de estas definiciones sería la aristotélica según la cual el ser humano es un ser racional, una determinación que,

definido por partidos estén representadas *eo ipso* las condiciones básicas que se reproducen en la tipología del encuentro originario: el ser humano es bueno por naturaleza; el ser humano es malo por naturaleza, el ser humano no es absolutamente nada por naturaleza y sólo es algo por cultura” (BM, 226). Se trata, pese a todo, de una de esas preguntas de las que “la experiencia histórica (...) no habla a favor de desear que se responda definitivamente” (BM, 201). En esa misma línea se mueve la propuesta del artículo de 1971 con su clara apuesta por la retórica como “alternativa al terror” (AAR, 123) basada en la capacidad del ser humano de representarse las acciones antes de acometerlas, una capacidad de “ejecución simbólica” (BM, 458) sin la que “no quedaría mucho de la humanidad” (AAR, 127).

precisamente, por olvidar la contingencia de la racionalidad, bloqueaba el espacio en el que propiamente podía ser formulada la pregunta específica acerca de qué es el ser humano.⁴⁴⁹ Será, pues, la pérdida de las garantías transcendentales acaecida en los albores de la modernidad lo que abrirá la posibilidad de plantearla de forma immanente, algo que sería el rasgo central de esta disciplina.

El proceder que determinará el origen de la antropología filosófica, y que el hanseático remite al autor de los *Ensayos*, consistiría en que “un material que es convencional en su mayor parte se constituye en un nuevo agregado, en donde el único objeto posible de conocimiento que queda, el hombre, obliga a que todo lo otro no sea más que un síntoma de ese objeto” (AAR, 119-120). De esta forma, podríamos hablar de la antropología filosófica como una disciplina que, desde sus inicios, analiza al ser humano a través de sus manifestaciones y no buscando un acceso a su interior. La antropología es una fuerza paralela y contrapuesta, pues, al intento central de la teoría moderna del conocimiento de acceder a las estructuras determinantes del ser humano mediante la introspección del sujeto, una fuerza que resultaría, finalmente, la única posible una vez que se certificase la falta de autotransparencia de la conciencia humana.⁴⁵⁰ Así pues, el ser humano se buscaba en “lo humano”, en el conjunto de manifestaciones de su acción en el espacio y en el tiempo. En ello se fundamenta el carácter descriptivo o comparativo de muchas de las ramas y rótulos que adoptó la

⁴⁴⁹ Esta comprensión de la racionalidad se transpondría a la fenomenología cerrando sus accesos a la antropología: “La adscripción de la racionalidad a la especie no sería necesaria, no habría vía alguna para extrapolar de la humanidad su racionalidad, así esta respuesta clásica ‘se revela’ (...) como una prohibición de establecer un vínculo necesario entre *genus* y *differentia specifica* y justamente eso se revela como lo que impide cualquier tarea antropológica de la fenomenología; no precisamente en tanto este ser vivo tiene que ser racional el ser humano” (BM, 37).

⁴⁵⁰ Blumenberg definirá como “su tesis” (BM, 663) antropológica la necesidad de un rodeo autocognoscitivo del ser humano debido a su falta de transparencia. La necesidad de este rodeo sería aquí la única posibilidad filosófica restante ante una modernidad que había fracasado, precisamente, a causa de esa opacidad: “Es una ilusión que hay una crisis de la modernidad como consecuencia de sus bases filosóficas. La crisis no es la del acceso del sujeto a los objetos; nada se ha verificado más brillantemente que ese acceso. La crisis está en la inaccesibilidad del sujeto para sí mismo, en la sorprendente percepción de su opacidad, no sólo y no en primer lugar para los otros” (BM, 669).

antropología en su intento de devenir una ciencia autónoma a partir del siglo XIX. La antropología social, la cultural o la etnología podrían parecer el intento de extraer de la variedad de las manifestaciones de este ser, inaccesible en su interior, alguna forma de constantes, por muy escasas y relativas que puedan llegar a ser. Así, ya desde su consolidación como disciplina durante el romanticismo, la antropología filosófica había puesto énfasis en las variantes.⁴⁵¹ Pero, “no puede haber una teoría de las variantes que no promueva, a su vez, una teoría de las constantes” (*BM*, 363), aunque sea a su través. Ya sea como intento de poner de relieve la dependencia temporal o espacial de su marco cultural concreto mediante la mostración, muchas veces exótica, de las formas de vida más diversas, ya sea, como en el caso de la protoantropología de Montaigne, para resaltar la impotencia y contingencia del ser humano a través de la comparación con animales y culturas alejadas en el tiempo y el espacio;⁴⁵² las antropologías filosóficas señalan precisamente el lugar en torno al que esa diversidad se constituye, determinan o perfilan el espacio que su objeto, inaccesible directamente, ocuparía.

A pesar de estos precedentes, el término antropología no aparecerá en el ámbito académico alemán hasta el siglo XVII en un intento de diferenciar el estudio médico de

⁴⁵¹ Según Blumenberg, la antropología “no surgió solamente contra la filosofía de la historia, sino también contra la Ilustración del siglo XVII. No promovió la conciencia de la igualdad porque surgió precisamente de la búsqueda de las variedades y de sus condiciones” (*BM*, 367). Este paso lo señala O. Marquard, autor del artículo *Anthropologie* del *HWPph*, quien remarca la forma en que, en ese momento histórico, pasará de ser un suplemento, como habría sido la antropología pragmática en Kant, a convertirse en una “filosofía del ser humano” con todas las de la ley (Véase O. MARQUARD, *Dificultades con la filosofía de la historia*, 139 y ss.).

⁴⁵² La premisa de la *Apología de Raimundo de Sabunde*, un largo rodeo destinado a defender al estudioso catalán de aquellos quienes criticaban su intento de propagar la fe mediante la razón, consiste en demostrar la impotencia del ser humano y probar así la aceptabilidad de un proceder como el de Sabunde. En este ensayo se da una caracterización del hombre que casi podía suscribir Blumenberg por su énfasis en la conciencia de la contingencia del ser humano en un horizonte histórico post- cósmico: “Consideremos pues por el momento al hombre solo, sin socorro ajeno, armado únicamente con sus armas y desprovisto de la gracia y el conocimiento divino que constituye todo su honor, su fuerza y el fundamento de su ser. Veamos cuánta constancia tiene con semejante aparejo. Que me demuestre sobre las bases de su razonamiento sobre qué bases ha erigido esa gran superioridad que cree tener sobre los demás ¿Quién le ha convencido de que ese formidable movimiento de la bóveda celeste, la eterna luz de esas antorchas que giran con tanto orgullo sobre su cabeza, la espantosa agitación de ese mar infinito, han sido establecidos y permanecen durante tantos siglos en beneficio y servicio suyo?” (M. MONTAIGNE, *Ensayos II*, 146).

la mente humana de una psicología que albergaba en su interior el estudio de las inteligencias animales.⁴⁵³ Esta aparición será la que permita poco después a Kant reclamarla para la filosofía en su *Antropología desde el punto de vista pragmático*. Blumenberg indica que Kant habría sido el primero en mostrar esa inaccesibilidad última de lo interno señalando, así, el camino que una antropología filosófica debía recorrer: “el ser humano no tiene ninguna relación inmediata, puramente ‘interior’ consigo mismo. Su autocomprensión tiene la estructura de la ‘autoexterioridad’. Kant fue el primero en negar que la experiencia interior llevara la delantera a la experiencia exterior” (AAR, 141); una afirmación que sitúa a nuestro autor entre los que dan una “prioridad al sentido externo” en el pensamiento del autor de las *Críticas* (VILLACAÑAS 2004, 70) que sería la base del kantismo de Blumenberg. Si bien la razón tenía para el de Königsberg la misma transcendencia que, en la Antigüedad, había vetado el acceso a una pregunta por lo particular de la especie, ésta ya no era el único valor que se le confería. Humana no era tanto la racionalidad como su insuficiencia, sus desviaciones, sus patologías. Un catálogo de las cuales aparece en su *Antropología*. Obra que presenta, mediante la descripción de la praxis del “hombre en su mundo”,⁴⁵⁴ una imagen del ser humano que permite a Blumenberg sugerir con ironía una definición kantiana que el propio filósofo ilustrado jamás diese: “el ser humano es la edición popular a precio reducido de la razón” (BM, 374). La razón pura era, en última instancia, una facultad teleológica pragmática, capaz de señalar lo que el ser humano puede llegar a ser pero que no necesariamente se identificaba con lo que es. La deducción

⁴⁵³ Al respecto véase O. MARQUARD, *op.cit.*, 135-136.

⁴⁵⁴ La intención de Kant con su *Antropología* se muestra en las primeras páginas: “Todos los progresos de la cultura a través de los cuales se educa al hombre tienen el fin de aplicar los conocimientos y habilidades adquiridos para emplearlos en el mundo; pero el objeto más importante del mundo a que el hombre puede aplicarlos es *el hombre* mismo, porque él es su propio fin último. Conocerle, pues, como un ser terrenal dotado de razón por su esencia específica, merece llamarse particularmente *un conocimiento del mundo*” (I. KANT, *Antropología en sentido pragmático*, 7). Se trata de una clase de conocimiento que se diferenciaría del “conocimiento de la escuela” ya que no atiende a la dimensión pura. (Al respecto Véase M. FOUCAULT, *Una lectura de Kant. Introducción a la Antropología en sentido pragmático*).

transcendental de las categorías desde la ciencia comprendida como un “hecho” mostraba una estructura que se creía necesaria para cualquier conocimiento posible pero que no necesariamente aprehendía la especificidad de la “madera torcida” del ser humano.⁴⁵⁵ En este sentido, la cuarta de las preguntas kantianas, que demuestra el peso que el ser humano adquiriría finalmente en el pensamiento, era, según el hanseático, mucho más problemática de lo que se había creído, no se extrapolaba simplemente de la adición de las otras tres ni encontraba respuesta concreta en ningún lugar de su obra (*BM*, 372 y ss.).

El siglo posterior a Kant será el que señale el surgimiento de una antropología pretendidamente científica en sus muy diversas encarnaciones, un surgimiento marcado y determinado por la aparición y florecimiento de la nueva perspectiva biológica gracias a la teoría evolucionista de Darwin. El primer paso en el menoscabo del valor transcendental de la racionalidad que persistía en Kant se puede ver en la antropologización de sus categorías por obra de Jakob Friedrich Fries.⁴⁵⁶ Esta operación será una muestra de lo que, desde aquel momento, se exigiría a una antropología de base científica. Sería Fries quien “abriría la puerta a las interpretaciones evolucionistas de la razón humana, a su tematización antropológica” (*BM*, 369). Con ello se daría pie a las

⁴⁵⁵ Las dificultades que se plantearían entre el trasfondo racional y moral del ser humano y su realización en un mundo que no tiene estos rasgos por característica cifraría la tensión que Marquard verá entre la filosofía de la historia y la antropología. Una dificultad que, en Kant, parecía superarse dotando a la antropología de un carácter provisional. Por así decirlo, la antropología sería innecesaria en un mundo plenamente racionalizado. Esta tensión, junto a la solución que el de Königsberg le daría en el seno de una “lenta ilustración”, se puede ver en las últimas líneas de la *Antropología*: “Si precisamente este juicio adverso no delatase en nosotros un fondo moral, un innato requerimiento de la razón a trabajar en contra de aquella propensión, por ende, a presentar la especie humana no como una especie mala, sino como una especie de seres racionales que tiende a elevarse del mal al bien en un constante progreso entre obstáculos; según lo cual su voluntad es, en general, buena, pero el llevarla a cabo está dificultado por el hecho de que la consecución del fin no puede esperarse del libre acuerdo de los *individuos*, sino tan sólo de una progresiva organización de los ciudadanos de la Tierra dentro de la especie como un sistema unificado cosmopolíticamente” (I. KANT, *op.cit.*, 292-293).

⁴⁵⁶ Quien, según Blumenberg, “se anticipó al evolucionismo del siglo XIX con la tesis básica de que las categorías no son otra cosa que una dotación orgánica óptimamente adaptada al ser humano para manejarse con su mundo” (*BM*, 369), en su obra de 1807 *Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft*.

nuevas antropologías pero también comenzará un derrotero no exento de peligros al parecer de Blumenberg. Un intento de hallar una respuesta definitiva a la pregunta por el hombre que no sólo claudica a las “cadenas de la causalidad” que preocupaban a Kant, sino que, además, pretende determinar la variedad humana mediante la configuración particular de una ciencia en un momento determinado. El historicismo blumenberguiano no puede aceptar una premisa como ésta que, a pesar de sus éxitos muchas veces temibles,⁴⁵⁷ seguía, en última instancia, errando el objetivo ya que, si bien no mediante su elevación en forma de “chispa divina” de la razón sino asimilando el ser humano a los animales, no se preguntaba por lo específicamente humano.

No es de extrañar, pues, que la antropología filosófica renazca en la década de 1920 precisamente en el seno de un movimiento como la fenomenología que se alzaba contra la naturalización de la conciencia y de sus operaciones. Sin embargo, como ya hemos indicado, las antropologías de la década de los veinte surgidas de la estela husserliana no son una reacción directa contra el naturalismo, sino contra la última cancelación de lo mundano que operase el pensador moravo en su giro transcendental. Las antropologías fenomenológicas se construyeron, precisamente, como repuntes de la facticidad que se había perdido de vista. Pero, a diferencia de lo que sucediese con la otra amenaza de lo “fáctico” que Husserl viese en el historicismo, el padre de la fenomenología nunca daría una réplica directa al desafío antropológico. En su conferencia de 1931 “Antropología y fenomenología”, Husserl no responde realmente al desafío ni fundamenta su prohibición escolar, se limita a reiterar el lugar en el que el fenomenólogo se sitúa. Para él, en tanto “tomarse como humano es presuponer ya la

⁴⁵⁷ En “Aproximación antropológica a la actualidad de la retórica”, Blumenberg da muestra de su rechazo por las consecuencias deterministas de los estudios biológicos del ser humano especialmente como fundamentos de programas pedagógicos y políticos ya que su “desarrollo debería tener secuelas de largo alcance en muchos ámbitos de la vida pública y privada” (AAR, 136), secuelas que se basaban, por otra parte, en premisas científicas de las que un historicista siempre destaca su contingencia.

validez del mundo”,⁴⁵⁸ la antropología no era sino otro retorno de las viejas amenazas naturalistas que creía superadas y dejadas atrás con la reducción.

Pero, como ya hemos visto, la reaparición de lo fáctico sería una amenaza ante la cual sucumbiría la fenomenología en los años previos a la I Guerra Mundial. Por el contrario, las direcciones que la herejía fenomenológica seguiría se concretarían en dos corrientes exitosas y determinantes para la filosofía y las ciencias humanas posteriores. Por un lado, a través de *Ser y tiempo*, en el florecimiento del existencialismo que acentuaba la falta de esencia del ser humano y destacaba su carácter histórico, es decir, su contingencia y la de sus creaciones específicas que lo determinaban. No obstante, a pesar de su origen, el existencialismo no daría antropologías por esto; porque, a diferencia de los que determinaban de forma demasiado férrea al ser humano, buscaba anular cualquier posible constancia.⁴⁵⁹

Sin embargo, quedaba otro camino abierto para la aprehensión de aquello que el hombre fuese, una perspectiva que permitiría delimitar, aunque sólo descriptiva y provisionalmente, cierto grado de esencia en él. Para ello debería cambiar la pregunta de ¿qué es el ser humano? a ¿cómo es posible el ser humano?⁴⁶⁰ Si partimos de la premisa de la inaccesibilidad del sujeto de modo directo, lo específicamente humano debería ser extraído de la interminable proliferación de manifestaciones culturales referidas a él, un ejercicio de inducción inabarcable del que era prácticamente imposible extraer algo así como una esencia. Desde la perspectiva de Blumenberg, la solución a la hora de buscar

⁴⁵⁸ Citado en *BM*, 610

⁴⁵⁹ Ni la fenomenología, por su excesiva determinación esencial, ni el existencialismo, por lo contrario, aceptarían la antropología, un problema que también se formularía el marxismo en muchas de sus formas: “De ninguno de los dos lados, tanto de los que temen demasiada ‘esencia’ para que se puede modificar al ser humano como de los que hallan demasiado poca ‘esencia’ porque sólo de allí esperan la resistencia al tratado arbitrario de lo humano, de ninguno de los dos lados, entonces, se acepta filosóficamente una antropología filosófica” (*BM*, 28).

⁴⁶⁰ Sería precisamente en el contexto de los debates en torno a la crisis fenomenológica donde, según Blumenberg, se produciría la “destrucción” de la pregunta ¿Qué es el ser humano? en el entorno de la comprensión existencialista del hombre y la reocupación “de la vacante producida de esa manera” por la pregunta genética antedicha (Véase *BM*, 195).

un *eidōs* pasaría por remitirse a la pregunta por las condiciones de posibilidad, de ese modo la pregunta antropológica debía reformularse si quería alcanzar algo así como una determinación de lo que el ser humano pueda ser. Se retoma, pues, la perspectiva de Montaigne que comprendía lo convencional como síntoma del objeto, dedicándose al análisis de capacidades otrora consideradas transcendentales, como la razón, “en las condiciones de *aquí*, y en las condiciones de *esta* corporalidad y de *esta* dotación sensorial” (*BM*, 368).

Esta perspectiva que devuelve “del fenómeno al problema” (*BM*, 160) nacerá, también, en el seno de la escuela fenomenológica y tendrá como nombre principal a Arnold Gehlen autor que, según Blumenberg, será “quien (...) fundaría la antropología filosófica moderna” (*BM*, 223).⁴⁶¹ Lo que éste habría alcanzado con su teoría del *Mängelwesen* era integrar las expresiones variables de lo específicamente humano en una perspectiva que no renunciaba a dar cuenta de ellas desde categorías inmanentes. El ser carencial, biológicamente marcado por su indeterminación, construía su cultura como una forma de “descarga” del amorfo “flujo de impresiones” al que se veía expuesto al no encontrar en su dotación física ninguna programación que le permitiese responder a ellos.⁴⁶² Lo que el autor de *El hombre* habría aportado, pues, era el sustrato necesario para acometer una antropología de base científica que no olvide su pregunta

⁴⁶¹ Blumenberg señala “un primer intento de este tipo” en la obra de Paul Alsberg *El enigma humano* publicada en 1922. Si ésta no pudo fundar la nueva visión antropológica fue porque apenas contó con repercusión. Sin embargo, como sabemos y volveremos a ver después, Blumenberg le dará un peso sustancial a su teoría de la *actio per distans*.

⁴⁶² Gehlen señalará este cambio de perspectiva en las primeras páginas de su célebre obra antropológica. Según él habría dos formas tradicionales de acceso a la pregunta por el hombre: “La primera hace que el hombre provenga de Dios, la otra del animal. La primera no es científica y la segunda, como veremos, es equívoca precisamente desde el punto de vista científico. Por otra parte, es curioso que ambos puntos de vista tengan un presupuesto en común, a saber: que el hombre no puede ser comprendido desde sí mismo; que sólo puede describirse o interpretarse desde categorías extrahumanas. Y aquí se inserta el interés del presente libro: yo creo que este presupuesto no es necesario; que es posible desarrollar una concepción de la esencia del hombre que se sirva (para decirlo con términos técnicos) de conceptos muy específicos y sólo aplicables a este objeto. “(A. GEHLEN, *El hombre. Su naturaleza y su lugar en el mundo*, 10). Para ello revertirá la pregunta hacia “las condiciones de existencia del ser humano” (A. GEHLEN, *op.cit.*, 17), algo que muestra “un ser constituido físicamente de tal modo que sólo puede vivir si actúa” (A. GEHLEN, *op.cit.*, 26).

original por lo específicamente humano reduciéndola a su animalidad. Así, según el filósofo de Lübeck, “yo no veo ninguna otra vía científica para una antropología que no pase por destruir (...) lo presuntamente ‘natural’, introduciendo lo ‘artificial’ en el propio sistema funcional de la prestación humana elemental, de la ‘vida’” (AAR, 124). La vida humana no era la culminación del proceso evolutivo coronado con su razón, el último prejuicio antropocéntrico que Blumenberg denunciase ya en la *Génesis del mundo copernicano*, sino la de un ser que, precisamente, había construido su mundo para preservar, contra pronóstico, su existencia. Así es como, en el escenario progresivo de la antropogénesis, se habían constituido la conciencia, la razón, la significatividad y la cultura.

Al replantearse la pregunta incidiendo en la “razón como extravío” (BM, 364), Gehlen había hecho hincapié en la improbabilidad de este ser en el escenario evolutivo, había problematizado su papel de *telos* del último de los órdenes naturales resaltando la contingencia y particularidad de su inesperada adaptación. Se había reformulado la pregunta antropológica desde una perspectiva genética⁴⁶³ que mostraba cómo se hacía posible un ser improbable, ya que no se debe “suponer como sobreentendido y necesariamente dado que el ser humano exista” (BM, 381), y que precisamente en esta inesperada supervivencia podía encontrar su especificidad, incluso, su “dignidad”.⁴⁶⁴ Se trataba, además, de una perspectiva que permitía reintegrar la historia con la que tanta dificultad había tenido la antropología filosófica. De lo que la perspectiva genética trata

⁴⁶³ En la renuncia “explícita o implícita a la dimensión genética” verá Blumenberg el motivo del fracaso de otras antropologías indirectas en su intento de dar cuenta de la historicidad. El ejemplo que mencionará será el del estructuralismo que “no ve tanto la historia como un proceso de transformación, sino más bien como un proceso de superposición, de encastrado de elementos estructurales genuinamente puros” (BM, 398).

⁴⁶⁴ Pese a que, para Blumenberg, “no hay una distinción especial” (BM, 366) en la inesperada solución racional de la aporía evolutiva que era la humanidad, no cabe duda que los “rendimientos del defecto” (BENLIURE 2013, 155) dibujan una imagen del ser humano, en muchos casos, heroica. En ello ve la “dignidad del ser humano” blumenberguiano su traductor al francés y uno de los más relevantes intérpretes del filósofo de Lübeck (Véase TRIERWEILER 2010, 9-24).

en Blumenberg, incluso cuando se remite a escenarios hipotéticos de la antropogénesis, es de delimitar los procesos que constituyeron una realidad determinada, se trata, siempre, de reintroducir lo que parece una constante en el proceso de cambios que constituye su estado actual, una delimitación que devuelve los objetos a su carácter inconcluso y provisional. De ese modo, se puede afirmar que humanidad “es algo que el ser humano ha logrado poder permitirse” (*BM*, 647), ya que se hará posible gracias a la generación de una historia que muy poco tiene de “supervivencia del más fuerte” y mucho de desconexión del darwinismo.⁴⁶⁵ El éxito de este proceso, que ya hemos visto al explorar las narraciones antropogénicas en el capítulo anterior, será el que permita a una sola de las ramas de especies homínidas sobrevivir a los callejones sin salida de la evolución y devenir, finalmente, ser humano.

Por otra parte, la objetivación del ser humano para el estudio de su especificidad en la antropología es, como hemos visto, una vía que sólo se queda abierta cuando se “desencantan” sus presuntas cualidades trascendentes y se excluye la opción de limitar todo conocimiento a cadenas causales controlables. Es, en este sentido, un objeto de estudio que sólo se muestra en su particularidad tras un proceso histórico de progresiva exposición de su contingencia; un proceso que explica la relación entre modernidad, antropología filosófica y escepticismo que caracterizara esta corriente de pensamiento. La antropología filosófica es, pues, “una teoría de lo que es el hombre fuera de la idealidad, abandonado por la evidencia” (*AAR*, 118). Ésta será la dirección en la que Blumenberg insertará la suya como un intento de dar un fundamento a la comprensión husserliana de la conciencia y, además, mostrar las bases de su teoría antropogénica

⁴⁶⁵ En esta desconexión de la que ya hemos hablado estribaría la dificultad de las determinaciones de la esencia humana que pretendan hacerse operativas como programas políticos desde la descripción de presuntas escenas originarias: “La domesticación del ser humano es entonces la desactivación y suspensión del proceso biológico por el que surgió; y este hecho impide sacar cualquier conclusión sobre su futuro a partir de su pasado” (*BM*, 403).

de la historia. Una dirección a cuya caracterización dedica Blumenberg muchos pasajes ya que “toda antropología filosófica tematiza las condiciones que son las únicas que le permiten tener lugar” (BM, 201), una exigencia ineluctable para un conocimiento que tiene por tema al autor de cualquier conocimiento en su facticidad desnuda.

De ese modo, regresando a la cuestión que dejábamos abierta en el primer párrafo, la antropología podía suplir a la filosofía primera desde la acuciante sensación, que finalmente se convertirá en certeza, de que lo que la acentuación de la excentricidad cosmológica del ser humano ponía de relieve era el hecho de que “uno no es importante, concedido; pero nada es más importante que uno” (H, 16). Una afirmación que fomenta, tal vez, la irresponsabilidad moral sobre la especie que Blumenberg tanto había deplorado, pero que es aquí una irresponsabilidad contra la cual el recuerdo de la falta de obviedad de lo humano puede servir de contrapeso. A fin de cuentas, en *Descripción del ser humano*, no sólo se habla del ser que pudo haberse perdido de fracasar la génesis de su tejido cultural, sino que también es el ser que “todavía puede malograrse” (BM, 391) de mil y una maneras. Así pues, en el mero gesto de reconducir lo humano a la facticidad que caracterizase la antropología filosófica se observa el nivel de sus posibilidades como primera filosofía. Una primera filosofía que, como veremos, no se limita a servir de mero *memento* moralizante de la nimiedad del hombre pero que, eso sí, parte de la premisa de la provisionalidad tanto de su objeto de estudio como de cualquier posible lectura que se extraiga de él.

3. Sentido y resultados de una antropología fenomenológica.

a. Problematización antropológica de la fenomenología (§39)

Todas las diferencias de la fenomenología con la afirmación de la posibilidad de una antropología filosófica convergen en este punto: en la tesis de la finitud del yo que no se puede experimentar inmanentemente. (*BM*, 303).

No obstante, más allá de la posición y las capacidades cognoscitivas que una antropología filosófica pudiese arrogarse en el momento tardío en que Blumenberg se plantea su antropología fenomenológica, sin lugar a dudas su mayor aportación a la disciplina, ésta no adopta el adjetivo porque se limite reproducir la pregunta por las condiciones de posibilidad, que antes dirigiese a la historia, planteándola, ésta vez, sobre el ser humano. Es en ella donde la adscripción fenomenológica de Blumenberg muestra su nivel más explícito ya que una antropología de este tipo es, como él confiesa, “la parte de la fenomenología que lleva a la evidencia los presupuestos del fenomenólogo en tanto presupuestos antropológicos o que por lo menos les proporciona una hipótesis difícil de mejorar” (*BM*, 126). Como decíamos en el primer capítulo, la cancelación de los supuestos que hacían que la fenomenología creyese poder arrogarse capacidades transcendentales no buscaba invalidar las descripciones fenomenológicas, sino mostrar la insuficiencia de su fundamento. Lo que se había perdido con el giro transcendental de Husserl y la renuncia a cualquier forma de facticidad del sujeto, renuncia reiterada en su prohibición de la antropología en 1931, era una base vinculante y racionalmente aceptable para una comprensión de la conciencia que era, en gran medida, correcta. Por ello, Blumenberg aceptará muchas de las premisas de la filosofía husserliana como la intencionalidad abierta a un horizonte,⁴⁶⁶ el principio correlacional

⁴⁶⁶ La intencionalidad es un caso paradigmático porque, a pesar de que Husserl no fue capaz de explicar la reflexión a través de ella, como veremos, proporcionará una herramienta básica para comprender la conciencia como una actividad: “con la intencionalidad como concepto de conciencia se ha alcanzado la posibilidad de tematizar la autoconciencia como una actividad. Tal vez allí se demuestre que la intencionalidad es precisa y justamente el funcionamiento a través del cual una conciencia puede resolver

de la misma, al que ya nos hemos referido, o el carácter restitutivo de la racionalidad, capaz de reintegrar horizontes a su consonancia en caso de disolución o perturbación.⁴⁶⁷

Muchos de estos principios operativos ya se han esbozado, e incluso fundamentado, en los dos capítulos previos en su incidencia en la historia, pero será aquí donde Blumenberg encuentre su última defensa, a costa de ceder al impulso vetado por el padre de la escuela de caer en la naturalización.

Esta operación no resulta, sin embargo, gratuita; su necesidad se expone mostrando las debilidades de la teoría fenomenológica que podrían ser solucionadas por una antropología pertinente. En esto, como señalábamos acerca de la obra del Blumenberg tardío, jugará un papel fundamental la memoria y el recuerdo. Dos elementos que el moravo había pasado por alto. Como ya hemos expuesto, el filósofo de Lübeck verá en la exposición husserliana de la conciencia interna del tiempo uno de sus mayores fracasos que condicionará su comprensión de la historia y de la conciencia. La noción de retención no podía identificarse con la de recuerdo en tanto no aludía a un fondo disponible sino a la cantidad de pasado que confluía para hacer significativo el presente.⁴⁶⁸ De ese modo, no sólo se cerraba el acceso a la experiencia de cualquier

la contradicción de ser ella misma y a la vez no sólo ella misma” (*BM*, 38). Precisamente la intencionalidad permite explicar la reflexión como una reversión sobre sí misma de la atención, como un rodeo en definitiva.

⁴⁶⁷ La racionalidad como elemento de autoconservación se convierte para Husserl en el factor que posibilita la continuidad de la conciencia: “Para una conciencia ‘pura’ es más bien una metáfora absoluta decir que al evitar contradicciones y fracturas en su consistencia la razón se autoconserva. La razón, en cualquier mundo y para cualquier ser, sólo puede significar evitar la fractura que directamente tendría que hacerle perder el entendimiento a cualquier sujeto” (*BM*, 571). Se trata de una formulación fenomenológica del proceder restitutivo que guiaría las reocupaciones históricas que ya hemos visto. Desde su perspectiva, la razón sería para Blumenberg un proceder reglado con su sedimento histórico de operaciones de restitución exitosas. Un decurso en cuyo final podía situarse el fenomenólogo en soledad con su conciencia gracias a la garantía de que su autoconservación, que estaría en la génesis de la función racional, no se ve amenazada.

⁴⁶⁸ Para el fenomenólogo “sólo el presente es realidad absoluta, y para que no sea un miserable ‘casi nada’ se le agrega, en una unidad de funcionamiento, la retención como un ‘halo temporal’ del que todavía puede disponer el yo vivamente consciente de sí” (*BM*, 319). Si consideramos como rasgo determinante de la intencionalidad la integración, que se opondría a cualquier posible atomismo de la conciencia, podemos comprender en qué sentido el recuerdo se puede deducir “como condición de posibilidad de la intencionalidad de la conciencia” (*BM*, 121) ya que sin ella no sería más que una mera sucesión de momentos discretos.

tiempo histórico, cuya integración requeriría una determinación mundovital como veíamos, sino que se incurría en un olvido crucial en la teoría husserliana.

Cualquier acceso a la esfera interna está basada en una capacidad que Husserl casi da por sentada: la reflexión. Esta supone, no obstante, una regresión de la intencionalidad sobre sí misma que reviste un carácter sumamente complejo y cuya obviedad para la filosofía era, según el de Lübeck, “encubrimiento de su carácter problemático por la dignidad que tiene en nuestra tradición” (*BM*, 102). Al pasar por alto fundamentar la reflexión, se había obviado, pues, una dependencia preocupante del pensamiento; al fin y al cabo, la descripción de los procesos de la conciencia depende de poder pensarse a sí mismo pensando, requiere pues de la memoria, una facultad que no proporciona intuiciones. Así, la conciencia interna en su estructura pura es inaccesible si no es mediante el recuerdo, algo que imposibilita el acceso a la noesis pura y sus procesos. Esta insuficiencia sería la que centrará la fundamentación antropológica de Blumenberg y en la que se verá la ilegítima transgresión de la máxima de la descripción fenomenológica. Si el moravo no podía haber tenido ante los ojos la forma en que los tiempos se integraban en un presente intuitivo, no podía haber descrito los procesos transcendentales del mismo, sólo los podía haber deducido:

El análisis fenomenológico de la intuición del tiempo está bajo sospecha de ser descripción sólo en la superficie, y deducción de hecho: ampliación de lo que reside y está presente en la cosa. Esta afirmación es tan grave para la solidez de la fenomenología que uno querría desearle que se dudara de ella. (*BM*, 35)

Con esta insuficiencia no se busca menoscabar la importancia de la reflexión sino, de nuevo, acometer el muy fenomenológico gesto de problematizar su obviedad. Que se pueda reflexionar no es algo que se caiga por su propio peso, sino que es una de esas capacidades específicas del ser humano que habrían tenido un papel central en su supervivencia. Así, si bien no existiría un acceso fenomenológico a la misma para su

descripción en tanto “es un hecho que se basa en otro: el recuerdo” (*BM*, 134), la reflexión puede adquirir un fundamento antropológico. El filósofo de Lübeck lo encontrará en la piedra angular de su antropología, la *visibilidad*.

La capacidad de la reflexión se pone así en contacto con el paso antropogénico al bipedismo que pondría al ser humano en disposición de construirse un horizonte expandiendo su visión, pero, a la vez, lo dejaría más expuesto a miradas acechantes que nunca. La aparición de la óptica activa y la pasiva, la toma de conciencia de la propia visibilidad y de los peligros a los que le exponía, sería un paso necesario en la supervivencia del ser humano. De esa forma, tendría lugar la reflexión que se haría posible en la necesidad del ser humano de unirse a sus congéneres. En este sentido, se habían pronunciado muchas de las criptoantropologías políticas de la modernidad dibujando encuentros originarios, como el del jurista Pufendorf, en los que el ser humano reaccionaba de diversas formas ante la presencia de sus congéneres. Respuestas que se podían resumir en tres: amistad, enemistad o indiferencia. Blumenberg, no obstante, no cree que la agresividad, la empatía o la indiferencia hayan sido las reacciones del ser humano al encontrarse con un semejante por primera vez sino, más bien, la duda, la prevención. Ésta se probaría mucho más efectiva en un escenario antropogénico en el que, a falta de un código instintivo de reacciones, lo mejor sería postergar la decisión acerca de si el otro es amigo o enemigo y, en última instancia comprender los signos que puedan desvelarlo y remedarlos o evitarlos uno mismo en función de los intereses.⁴⁶⁹ De este modo, la reflexión se fundaría en una necesidad de

⁴⁶⁹ Blumenberg señala al respecto su particular solución al escenario: “Se ve fácilmente que ninguna de las tres versiones de la cuestión del estado originario contempla la posibilidad de que la situación pudiera evolucionar precisamente a partir de su indeterminación y de su ambigüedad. En definitiva, no sólo tiene un papel la constatación de la identidad en relación con el género, sino también la individuación como sondeo de la respectiva intención. El que se mueve allí es alguien que actúa camino a una meta, y lo que se impone es calcular y evaluar cómo entra uno mismo, como el que le sale al encuentro, en el desarrollo de sus acciones, qué ‘aspecto’ tiene desde su intención: si de estorbo y obstáculo, rival o auxiliar, distractor o promotor, es decir, en sentido amplio, de amigo o enemigo” (*BM*, 186). Esta solución al

conocimiento mediato de especial utilidad para la supervivencia, una hipótesis que explicaría su valor central para el ser humano:

En un ser vivo que ha surgido de la evolución orgánica no puede haber inadecuaciones centrales por eso una explicación genética tiene que presentar la reflexión como un remanente de una función de conservación genuina, privado de su fin original. (...) Lo que creemos documentado en primer lugar en el “conócete a ti mismo” délfico es ya la versión tardía y entregada a la redundancia de un imperativo de autoconservación probablemente jamás articulado. Se lo podría verter a posteriori en las siguientes palabras: *ten en cuenta que eres visto si quieres ver.* (BM, 106. La cursiva es mía).⁴⁷⁰

Como vemos, pues, la dimensión reflexiva de la visibilidad permite también solucionar otro de los puntos débiles de la teoría fenomenológica. Nos referimos al problema de la intersubjetividad al que Husserl sí que dedicaría mucho tiempo y cuya deducción transcendental en la última de las *Meditaciones cartesianas* le dejaría profundamente insatisfecho. Se trata, sin dudas, de uno de los aspectos más controvertidos del pensamiento del moravo ya que, al prescindir de cualquier referencia mundana, se ve obligado a reconstruir la función de los otros desde su necesidad en la conciencia. Una necesidad fundamental para la fenomenología ya que ésta no debe pasar por alto el papel que esta comunión de sujetos tendría en la consolidación de la objetividad. Pese a la amenaza patente de “solipsismo” en el fondo de la actitud fenomenológica (BM, 33), la intersubjetividad no deja de ser necesaria como el “ingrediente para nuestros contenidos objetivos de suponer el mundo también y por

primer encuentro anularía, por ejemplo, la ineluctabilidad de la decisión de la que Schmitt infería su concepto central de lo político, la dupla amigo- enemigo. No se trataba, por ello, de un concepto trivial, sino de uno construido, no esencial del ser humano, por lo que existirían alternativas a la constitución primaria del enfrentamiento. En este sentido la antropología operaría en el trasfondo de las alternativas políticas. Al respecto véase VILLACAÑAS 2015 y también ROS- VELASCO 2013. Alberto Fragio mantuvo un seminario de investigación en abril de 2012 bajo el título “La polemogénesis de la conciencia: Hans Blumenberg y la antropologización de la dialéctica amigo-enemigo”, cuyo texto me envió amablemente pero que no ha sido publicado hasta donde yo sé; muchos de los argumentos allí recogidos, no obstante, aparecen en FRAGIO 2012b.

⁴⁷⁰ Blumenberg dedicará a la reflexión su hermoso discurso de recepción del premio Sigmund Freud en 1980. En ella podemos ver la importancia que le dará como elemento central de la autoconservación y como herramienta que hace posible la filosofía y que conforma sus posibles rendimientos: “La filosofía no es igual a la reflexión, pero no sé puede negar su origen en ésta y, sobre todo, su voluntad de servirla” (Na, 11). Una reflexión que no sólo supone el resultado más avanzado de la conciencia humana, sino que implica una lectura que está en la base del pensamiento que nos ocupa y su apuesta por la complejidad de lo real: “Reflexión quiere decir: no todo permanece tan simple y natural como era” (Na, 18).

encima de nosotros como el mundo de los otros, y, por tanto, como el mundo independiente de cada uno” (*BM*, 52). Esto no es una inclusión paradójica del consenso como construcción de objetividad en una perspectiva que, precisamente, se legitima como un intento de huir de la facticidad de esa clase de objetivaciones. La intersubjetividad resulta central para el reconocimiento de la consistencia de lo que en el fenómeno se intuye y su identificación como verdadero, es una operación más de la conciencia, pero cumple allí una función que no debe ser desdeñada. En este sentido, la intersubjetividad se fundaría en la identificación de otros seres como otros yo por medio de su cuerpo en el que el fenomenólogo puede reconocer, mediante la apercepción trascendental, que el otro actúa como un ser con conciencia.⁴⁷¹

En ese punto se habría intentado hallar “el anclaje más seguro de una antropología en el pensamiento de Husserl” (*BM*, 25), no obstante, la teoría de la intersubjetividad husserliana sería claramente insuficiente porque, de nuevo, no atendía a lo específicamente humano. Para ella, y a pesar de la importancia que daría a la identificación por medio de la similitud de los cuerpos, valdría que cualquier forma de conciencia reconociese en otra forma parecida a otro yo. Esta insuficiencia no sólo tendría su traducción irónica en el episodio, que Gadamer refiriese, en el que Husserl confundió un autómatas con una señorita en un gabinete de curiosidades, mostrando la imperfección de la apercepción trascendental,⁴⁷² sino que no sería una opción

⁴⁷¹ Husserl habla de una “apercepción analógica” que mediante la similitud permite extrapolar la coincidencia como sujetos de conciencia de dos cuerpos. Desde la perspectiva del moravo, esta “apercepción remite intencionalmente a una fundación originaria” (E. HUSSERL, *Meditaciones cartesianas*, 174), una experiencia básica de la intersubjetividad incluida en la conciencia de cuya producción no puede darse cuenta desde una perspectiva trascendental. En ello consistirá su principal debilidad, en su detención en el punto en que la conciencia deja de presentar intuiciones.

⁴⁷² En esa historia Husserl se topó pues con el problema límite que plantearía “un mundo de robots y marionetas” (Véase *BM*, 563 y ss.). La anécdota se refiere en la autobiografía juvenil de Gadamer *Mis años de aprendizaje*: “Husserl me recibió con todos los honores. Toparme con un erudito absolutamente al estilo imperial guillermino, de barba y gafas, cuello alzado y cadena de reloj de oro, no supuso para mí ninguna sorpresa. Era la moda de la época. Mi padre se vestía de manera parecida. Las ponencias de Husserl eran fluidas y no estaban desprovistas de elegancia, pero carecían de todo efecto retórico. Sus discursos hacían el efecto de refinamientos de análisis ya conocidos. Poseían, sin embargo, una especial

específica humana ya que sería susceptible de acometerla “hasta una bola de billar” que fuese portadora de conciencia. Así pues, la presentación que hacía que reconociese a otro como mi igual no implicaba necesariamente que ésta fuese una maniobra específica del ser humano, sino una que cualquier ser capaz de portar conciencia podía llevar a cabo.

Esta falta de implicaciones antropológicas de la intersubjetividad será, sin embargo, el punto donde fracase estrepitosamente la fenomenología. Pese a ser un tema del que trata episódicamente, el afán que Husserl muestra por resolver la cuestión evidencia que no sólo se limita a un problema, muy importante de por sí, vinculado con la construcción de la objetividad, sino que también tiene que ver con un afán al que ya hemos aludido, su intento de crear una escuela. Para que existan fenomenólogos se tiene que poder reconocer en los otros sujetos a otros portadores de un sujeto transcendental, se requiere “la aceptación del otro como sujeto potencialmente fenomenológico” (*BM*, 233). Una operación mucho más compleja que la de mostrarlos como referentes de un proceso de objetivación, algo para lo cual no sería necesario más que describir el operar de los otros cuerpos que actúan como portadores de conciencia en su función de condiciones eidéticas de la constitución de la objetividad. La deducción transcendental de la intersubjetividad pretendía mostrar la necesidad de que esos cuerpos intuitos como portadores de conciencia realmente lo fueran, algo que no podrá llevar a cabo dejando fuera la relación entre la conciencia y el cuerpo que la porta, una vía que una perspectiva transcendental no podía asumir, pero sí una antropología fenomenológica. De esa manera, la tarea infinita que el sujeto transcendental se veía capaz de acometer

intensidad cuando, en lugar de desarrollar un programa, se perdían en una descripción, como, por acaso, la que nos ofreció para procurarnos un ejemplo de ilusión perceptiva: Husserl nos refirió su visita al gabinete de figuras de cera de la Friedrichstrasse en Berlín, donde para su estupefacción fue saludado a la entrada por una joven señorita que luego resultó ser sólo una muñeca; la pronunciación suave, oriental, de la palabra «*Puppe*» (muñeca) ha quedado en mi recuerdo desde entonces” (H.G. GADAMER, *Mis años de aprendizaje*, 36- 37).

no se cotejaba con la finitud evidente del sujeto fáctico que la sustentaba perdiendo el valor vinculante que podía tener cuando la fenomenología intentó constituirse como escuela. Allí podría haber encontrado la fenomenología su punto de anclaje antropológico pero no lo hizo:

Haré una vez más un esbozo de lo que hubiera sido posible y consecuente para esa época como parte antropológica de la especulación fenomenológica tardía, para destacar con mayor claridad qué sucede con la admisión tardía de ese rótulo. La mundanización de los sujetos transcendentales, su inmersión en mundo y cuerpo, es presupuesto para que la intersubjetividad transcendental se haga realidad en una forma de operar federada. Sólo ella hace que la constitución de objetos devenga constitución de un mundo, la intencionalidad de la conciencia, teleología de la historia. (*BM*, 340)

Visto lo acontecido con la escuela fenomenológica tras la publicación de las *Ideas* y a través de toda la década antropológica, no cabe duda de que hubiese sido un aprendizaje que “tenía que beneficiar” (*BM*, 325) a la empresa. Sin embargo, éste no se hubiese limitado a esa faceta pragmática, sino que también hubiese expuesto algo cuyas consecuencias serían imprevisibles para la fenomenología tal como la plantease Husserl, la vinculación intrínseca entre finitud y conciencia; un hecho central en la antropología de Blumenberg al que ya hemos aludido. Este problema también aparecía indicado en la obra de Husserl, como Blumenberg mostrará, a través de la temprana doctrina prefenomenológica acerca del número que el moravo había desplegado una década antes de dar a luz las *Investigaciones lógicas*. El padre de la fenomenología había pretendido con ella dotar de una base intuicionista a la numeración evitando su dependencia del orden temporal. La perspectiva del moravo muestra aquí sus dificultades con el carácter discursivo de la conciencia⁴⁷³ al intentar fundamentar la génesis de los numerales no en los ordinales sino en los cardinales, mucho más propicios para un pensamiento que dependía de la intuición presencialista. Esta

⁴⁷³ En esto existiría una diferencia central entre Husserl y Kant que resulta de interés en este contexto: “Ambos toman el número como reunión de unidades, pero Husserl no admite que esta operación sea esencialmente discursiva y por ende sólo pueda ser ejecutada en el tiempo” (*BM*, 259)

operación topa con dificultades a la hora de fundamentar intuitivamente números altos, especialmente si evita, en nombre de la intuitividad, la posibilidad de demostrarlos ulteriormente mediante la operación básica de generación de números $n+1$ que “siempre es discursiva” (*BM*, 267).⁴⁷⁴

Este límite temprano muestra la clase de tensiones con la que la fenomenología ha de lidiar en su intento de acometer lo infinito y que se pueden ver reflejada en lo que Blumenberg llama su “criptoteología” (*BM*, 263). El dios oculto de la fenomenología no sería un dios garante, “la tarea más frecuente del dios de los filósofos” (*BM*, 281), sino un dios que funciona como proyección del ideal teórico del fenomenólogo. El dios de Husserl no es un límite cognoscitivo, sino un ser que obtendría el conocimiento perfecto y completo al que el fenomenólogo aspira, “un dios con el que es posible compararse” (*BM*, 284). No obstante, como se apuntaba en referencia a su doctrina de los numerales, Husserl ya había certificado cierta limitación en la estructura de la conciencia a pesar de no ser capaz de aprehender realmente su carácter. La intencionalidad como rasgo central era necesariamente temporal, por ello las intuiciones serían siempre parciales y sucesivas. Uno no podía disponer de todas las intuiciones a la vez y al mismo tiempo. No obstante, esta clase de omnisciencia no era la del dios de Husserl ya que implicaría un dios sin conciencia, algo que no responde al ideal teórico del fenomenólogo y cuyo conocimiento resultaría inaccesible.⁴⁷⁵ Por el contrario, un dios con conciencia sería un dios con vivencias temporales parciales que sólo alcanzaría la resolución, el

⁴⁷⁴ En ello encuentra su límite lo intuitivo en los números, y “es un límite de la capacidad de intuición, de cuánto puede captar, de su volumen en la simultaneidad, es decir, de la evidencia momentánea” (*BM*, 260), una evidencia necesaria para la “intelección de la esencia de los conceptos de número” que Husserl pretendía en aquellas obras juveniles. (Citado en *BM*, 250).

⁴⁷⁵ Blumenberg cita un pasaje en el que Husserl habría mostrado su insatisfacción con esta clase de dios de la intuición absoluta: “Tengo la ligera sensación de que, al trazar el ideal intelectual se ha pasado por alto un detalle: el intelecto. Este pensamiento divino ya no es pensamiento, es un intuir que abarca todo, que distingue todo: un intuir ciego; suponiendo que sea verdad la idea kantiana de que la intuición sin conceptos ‘es ciega’”, a lo que el hanseático añade, “este intelecto divino no puede, según Husserl, captar ni una sola ley de la lógica o de la naturaleza, y por lo tanto no puede captar nada particular como regular. Casi con sorna objeta Husserl que el intelecto divino no puede estar tan alejado del humano que quede fuera de juego intelectualmente con respecto a él” (*BM*, 291).

conocimiento pleno, al final de la tarea infinita, una tarea para la cual él, a diferencia del ser humano, tendría tiempo. Este dios tan humano sólo se podría proyectar, para Blumenberg, en un modelo politeísta reconocible en la comunidad de los teóricos puros que proponía el moravo desde su monadología intersubjetiva:

Dios no sería ejemplar para el conocimiento de un mundo, para el conocimiento realizable en una historia, si no estuviera constituido en un plural de sujetos, como intersubjetividad trascendental, como puro politeísmo, como universo monádico. Sólo así la constitución de la humanidad misma como “humanidad investigadora” se convierte en la transmisión funcional directa de la intersubjetividad trascendental. (*BM*, 331- 332).

Esta comunidad de los sujetos trascendentales portadores cada uno de su verdad auténtica no era, sin embargo, un ideal de conocimiento acumulativo. La dificultad de la intersubjetividad en la fenomenología no era meramente la de su demostración, sino que también había una negación de la transmisibilidad implícita en la actitud fenomenológica. La descripción era una reconstrucción parcial cuya base en la intuición la convertía en “auténtica”, sin embargo, no transmitía directamente la intuición, por lo que sus receptores no se convertían en portadores de ese conocimiento.⁴⁷⁶ La tarea infinita no podría dar como resultado, pues, más que la suma de todas las perspectivas posibles al cabo de los posibles espacios y los tiempos, una suma nunca del todo disponible. Un ideal hermoso y que podía fundamentar una tendencia vital, pero que sonaba hueco para quien no veía ya vinculantes sujetos genéricos o ideales infinitos.

⁴⁷⁶ La forma de conocimiento que pregonaba Husserl, basada en la certeza de la intuición, no permitiría la clase de transmisibilidad que requiere la empresa científica ya que cada sujeto debería tener la misma intuición para conocerla. Así, la comunidad de los fenomenólogos no puede ser una empresa de acumulación de conocimientos transmisibles como sería la técnica, contra cuya extrapolación se configuró el pensamiento fenomenológico: “La historia fáctica de la ciencia moderna era, precisamente, la reversión, esta vez sistemática, de lo intuitivo a lo formal, del concepto pleno al mero cálculo simbólico. El uso crítico que hace Husserl del concepto de tecnificación termina finalmente ligando toda posibilidad de transferencia del conocimiento, tanto en forma de aplicaciones como en la propia comunidad científica, en el tiempo tanto como en el espacio, a la comprensión del conocimiento que subyace a todo eso” (*BM*, 277). El éxito de la tecnificación, precisamente fundado en sus renunciaciones, haría esta exigencia un anhelo antiético al espíritu de la época: “Si la única experiencia que puede haber es la auténtica, este tipo de experiencia no se hará, o sólo se podrá hacer inútilmente; su profesionalización sería dilapidar renunciaciones” (*BM*, 328).

En estos problemas se ven las dificultades con las que Husserl toparía al no asumir la intrínseca relación entre finitud y conciencia. Al hacer del tiempo interno “el hecho fundante y esencialmente necesario de una conciencia pura, de una conciencia en general, también de un sujeto transcendental y absoluto” (*BM*, 349) abocaba a cualquier conocimiento a la sucesión, a lo discursivo, algo que se contradecía con la intuición plena a la que la intencionalidad se dirigía.⁴⁷⁷ Por otra parte, al limitarse al presente viviente, las herramientas de transmisión y obtención de conocimientos basadas en el recuerdo no sólo se menoscaban, sino que tan sólo se colegían de forma secundaria de la descripción de la temporalidad: “el recuerdo y la expectativa serían directamente funciones sustitutas del hecho de que no se puede mantener el *continuum* creado por la retención y la protención en torno al presente como impresión originaria (*BM*, 135); lugar donde se aprecia el salto deductivo de la descripción de la temporalidad al que ya hemos aludido en varios pasajes. Por mucho que el recuerdo no proporcionase intuiciones, era una facultad constitutiva de la continuidad de la intencionalidad que sólo podía constituirse como identidad y dirigirse hacia afuera mediante él, era, por tanto, algo necesario para la conciencia. Esto podía ser interpretado, desde un prisma antropológico, como la constitución de una conciencia que tan sólo puede atender a sus objetos de forma discreta, aun cuando los conciba como insertos en un todo, que requiere de esos mecanismos de la conciencia para conferir alguna clase de significatividad a la experiencia.

Curiosamente, la función de una antropología fenomenológica ya había sido esbozada por Husserl en una dirección similar en una nota de 1932 titulada, precisamente, “Acerca de la antropología fenomenológica”. Su tema sería:

⁴⁷⁷ Blumenberg formula así esta tensión: “La esencia de la percepción es tender a la intuición completa de sus objetos y no obstante poder alcanzarlos siempre sólo parcial y transitoriamente en forma de nuevas parcialidades” (*BM*, 145).

“Construcción del ser humano en tanto ser humano en una humanidad, y de una humanidad en una omnihumanidad. En esa forma ontológica, evolución histórica” (citado en *BM*, 339). Pero esta posible antropología sería, no obstante, un camino de regreso desde la reducción trascendental hacia el mundo, la mostración de como “primero hay que perder el mundo por epojé para recuperarlo en la meditación universal sobre sí mismo”,⁴⁷⁸ la búsqueda de la necesidad de ese ser sobre la base de las intuiciones puras de la conciencia. No solucionaba, pues, los problemas centrales que, en la forma de la reflexión y la intersubjetividad, se transferían al pensamiento fenomenológico que dependía de ellas. Por ello, era incapaz de ponderar plenamente la forma y la necesidad que podía sustentar una empresa de la clase que Husserl pretendía acometer. La finitud era el escollo que no había permitido a la escuela tomar forma aun cuando, como sucediera en la *Crisis*, se presentara como destino de un ideal histórico.⁴⁷⁹

No obstante, el recurso a la finitud no permitirá a Blumenberg tan sólo limitar el desmedido anhelo que mantuviese el filósofo moravo reduciendo sus expectativas, sino que, también, sería la condición de la que se podía extraer la necesidad de una estructura de la conciencia intencional, necesitada de intersubjetividad y capaz de reflexión. Así, los mecanismos desvelados por la fenomenología podían recuperar su validez no como estructuras operativas de una conciencia pura, sino como dotaciones necesarias para la autoconservación de un ser biológicamente inadaptado. Una faceta que expondría la

⁴⁷⁸ E. HUSSERL, *op.cit.*, 211.

⁴⁷⁹ Ya hemos indicado como, en aras de recuperar la capacidad vinculante perdida, Husserl acabará por presentar la fenomenología como destino de la historia europea en la *Crisis*. El decisionismo que, según Husserl, daría inicio a esta empresa quedaría aquí, sin embargo, justificado antropológicamente, recuperando el fundamento que parecía perdido. En ello tendrían mucho que ver las progresivas ganancias de distancia en la historia que posibilitarían una redirección de los órganos de autoconservación en la conciencia, una posibilidad, por lo tanto, abierta sólo en tiempos cercanos: “Al producir determinados aportes de una vez y para siempre, gana capacidades libres para tareas no previstas genuinamente, lujosas: la razón termina ocupándose incluso de sí misma, se vuelve reflexiva, se emancipa parasitariamente de sus funciones auxiliarse orgánicas para convertirse en una ‘función exenta de función’ asegurada o por lo menos facilitada culturalmente, en autonomía” (*BM*, 125-126). De ahí se deduce que “los fenomenólogos son seres tardíos, que recién en su existencia asegurada como seres mundanos comienzan a practicar también el oficio fenomenológico” (*BM*, 99). Son, por tanto, productos de la acentuación de las posibilidades de distancia.

necesidad del rodeo cultural que había hecho posible al ser humano y cuyo epítome, en tanto pensamiento que acentúa la distancia, podría encontrarse en el fenomenólogo que recuperaría así su privilegiada posición histórica.

b. Visibilidad y génesis de la conciencia (§40)

De este modo el hombre se hace Prometeo; un ser previsor e industrial a la vez. (A. Gehlen, *El hombre*).

Así pues, la visibilidad será el núcleo central de la antropología blumenberguiana. En ella y en sus consecuencias hemos encontrado parte del fundamento que Blumenberg quiere proporcionar a la fenomenología. La resolución de problemas centrales del pensamiento de Husserl como el de la reflexión o la explicación de la intencionalidad, que se puede colegir del relato antropogenético de *Salidas de caverna* con la apertura a un horizonte y la posterior focalización de la atención, habrían encontrado en este complejo resoluciones antropológicas satisfactorias que, pese a todo, no agotaban las posibilidades de la antropología fenomenológica del hanseático. La visibilidad es, también, un elemento que permite explicar la necesidad y operatividad de la racionalidad misma y su necesidad de emprender una historia. Para ello, Blumenberg no sólo articulará su antropología como un sustento de la descripción husserliana, sino que, a su vez, adopta recursos metodológicos de la escuela de la tarea sin fin para desplegar conclusiones propias. Al igual que en sus libros historiográficos, la descripción y la libre variación serán elementos clave en la construcción de esta obra, recursos que ahora no tienen por base acontecimientos históricos, sino, sobre todo, comprensiones científicas del ser humano.⁴⁸⁰

⁴⁸⁰ Por ello, Blumenberg reconoce que emplea “aportes en la historia de la ciencia que pueden servir a la variación libre” (*BM*, 355). En eso consiste la función de la importante base biológica que tendrá *Descripción del ser humano* y sobre la que se ha discutido bastante. Si bien es cierto que, como señala el

La relación entre racionalidad y autoconservación había sido un elemento central de la comprensión de la razón a lo largo de la Edad Moderna, hasta el punto en que ésta habría acabado por calificar de irracional todo aquello cuanto excediese sus estrictas necesidades. Más allá de lo cuestionable de su identificación, lo cierto es que la razón parece haber sido la garante de la autoconservación del ser carencial desprovisto de otra clase de mecanismos de supervivencia. La reflexión y la memoria serían dos facultades necesarias de la misma en tanto que posibilitarían el autoconocimiento y el aprendizaje,⁴⁸¹ dos elementos antropogénicos que se basarían en una de las actitudes que la modernidad reconociese como cuna de la razón: la duda. Blumenberg define al hombre como el “un ser que vacila” (*BM*, 206)⁴⁸² en tanto su rasgo central es, precisamente, esa falta de respuestas automáticas específicas; aspecto en que se ancla “una parte de esa dignidad humana peculiar y relativamente grave que consiste en evitar la prisa y la precipitación, lo expeditivo y la ligereza, la inmediatez como irreflexión” (*BM*, 417). Por ello, la actitud básica del ser humano no puede ser otra que esa y, dado que la duda no puede ser un estado permanente, tendrá que salir de ella. Como en la *fictio pufenodorfiana* del primer encuentro (*BM*, 185), ante la irrupción de algo o alguien desconocido en el horizonte de visión del antropoide existen las opciones de huir o atacar pero seguir siempre una de ellas tendría consecuencias fatales. Para la

editor del libro, “la biología y la paleoantropología, la anatomía y la neurología, están presentes aquí con el ‘estado’ en que se encontraban en los años setenta del último siglo” (SOMMER 2011, 677), esto no convierte a Blumenberg en un especialista ni mucho menos, lo que, no obstante, no supone que no haga valer sus conocimientos como elementos centrales de su narración, aunque sean retóricos en el sentido en que Blumenberg entenderá la retórica. Por otra parte, la proliferación de relatos bíblicos en la obra cumple, en muchos pasajes, una función análoga como “el hilo conductor en la variación fenomenológica”. Algo que se puede comprender desde un prisma similar al de la antropología teológica de Feuerbach, ya que, para Blumenberg, esto sería “algo que siempre ha sido el destino de los atributos y las distinciones de carácter teológico” (*BM*, 586).

⁴⁸¹ La importancia del aprendizaje en la antropogénesis es para Blumenberg fundamental. Un aprendizaje que se puede transmitir a la historia ya que consiste en “almacenar las interpretaciones precipitadas y fallidas de las primeras impresiones y ponerlas al servicio de la demora” (*BM*, 416)

⁴⁸² Blumenberg apunta aquí la definición del ser humano como *homo cunctator*, aludiendo al político y general romano del siglo III a.c. Quinto Fabio Máximo Cunctator, cuyo sobrenombre significaba “el que retrasa”. Dicho sea de paso, sus tácticas dilatorias se mostraron especialmente exitosas en su enfrentamiento con Aníbal.

supervivencia del ser humano se hacía necesario saber cuándo era asumible cada opción y cuando, de hecho, podía haber otras.⁴⁸³ Por ello, ninguna otra actitud habría sido viable sino la prevención. Así, “la racionalidad por excelencia es prevención” (*BM*, 422), que permite al ser humano calibrar qué decisión tomar en cada caso o cuándo es recomendable postergarla. Pese a la importante dimensión política del escenario del primer encuentro, la determinación antropológica de la intersubjetividad no trataba tanto de defender la sociabilidad natural del ser humano, como, más bien, exponer la opción básica de la conciencia a la hora de constituirse como identidad. El paso de la suspensión de reacciones básicas de ataque o defensa, mediante la intersubjetividad, al conocimiento⁴⁸⁴ no es sólo una mejora de las posibilidades de autoconservación, sino la aparición de lo propio y específicamente humano; el origen de la posibilidad de transmisión, de codificación, de dominio del propio aspecto y de la realidad, en resumidas cuentas, de la institucionalización de la distancia necesaria para permitirse dudar en la cultura.⁴⁸⁵

Para la razón como órgano de prevención resulta pues imprescindible “la distancia” (*BM*, 427). Esta categoría central del pensamiento de Blumenberg no es sólo la que habilita la capacidad de duda con tanta tradición filosófica, sino que también hace posible la forma específica del obrar humano. Un *modus operandi* que Blumenberg explica mediante la teoría de la *actio per distans* de Paul Alsberg. Gracias al bipedismo

⁴⁸³ “Para la autoconservación sin duda es relevante que en la visibilidad yo tenga la chance (...) de ser reconocido y aceptado como un ser con un comportamiento sensato e intencional, es decir, como una magnitud calculable” (*BM*, 639)

⁴⁸⁴ Blumenberg distingue entre la percepción del otro, que el fenomenólogo explicaría por la “apresentación” de otro cuerpo reconocido como cuerpo igual al mío, la experiencia del otro, su reconocimiento como ser individual dentro del horizonte, y, el paso en el que se habría estancado el fenomenólogo, el conocimiento del otro como “reconocimiento de una subjetividad igual” (*BM*, 232), problema irresoluble desde una perspectiva transcendental. Precisamente en este punto podemos señalar con el profesor Villacañas la base “irracional” de la posición dualista schmittiana ya que “en la lógica moderna de la enemistad está la decisión por el no-conocimiento ni la comprensión” (VILLACAÑAS 2015, 82).

⁴⁸⁵ “El ser humano no vacila y titubea porque tiene razón, sino que tiene razón porque ha aprendido a permitirse vacilar y titubear” (*BM*, 418). En el mismo sentido Blumenberg indica que la “reflexión sería visibilidad transformada bajo la protección de la cultura” (*BM*, 661)

y a la visión estereoscópica habría sido capaz no sólo de arrojar proyectiles, sino también de prever posibilidades antes de tener que acometerlas. En este sentido la *actio per distans* se identificaba, como vimos, con el origen del concepto que permitía al ser humano actuar en ausencia del objeto.⁴⁸⁶ Una herramienta que implicará la posibilidad de la negación (*BM*, 449) que determina la relación de la realidad con las proyecciones a distancia de modo que hacía posible afinarlas, mejorarlas y aprender de ellas. Así la razón ganaría su capacidad restitutiva, buscando reintegrar en la conciencia la proyección negada en una nueva dirección, reconstruyendo la unicidad perdida del horizonte.

De esa forma, el procesamiento de las necesidades de autoconservación por un organismo sin mecanismos automáticos y capaz de reflexión permitiría explicar muchas de las prerrogativas de la conciencia y de la racionalidad. Sin embargo, la génesis de los rendimientos de la razón como medio para la autoconservación no significa aquí su identificación exclusiva con ese objetivo. Como decíamos, la autoconservación no es la única necesidad del ser humano que, como indica Blumenberg, es, también, “un ser tan necesitado de consuelo como inconsolable” (*BM*, 471). Una necesidad que se fundamenta en la inasumible conciencia de su contingencia que hace necesario el engaño, ejemplificado en el tabú de la muerte (*BM*, 456).⁴⁸⁷ Éste no se debe a otra cosa que a lo insostenible de la verdad desnuda, a la necesidad de distanciarse de su realidad hostil mediante, como señala Blumenberg en *Descripción del ser humano*, “carcasas

⁴⁸⁶ Blumenberg retoma en *Descripción del ser humano* esta tesis que ya mostrara en sus cursos sobre Teoría de la inconceptuabilidad: “Tendemos a ver el concepto como un abordar la cosa; genéticamente es el movimiento contrario, es decir, abstenerse de echar mano físicamente de la cosa” (*BM*, 447).

⁴⁸⁷ “El humano sufre por no ser tan naturaleza como las otras naturalezas, por no poder de un modo tan inmediato y no fundamentado como otras cosas. Éste es el hecho de su *contingencia*” (*BM*, 473). De este modo, Blumenberg acaba cifrando su felicidad en la posibilidad de no aceptar la conciencia desnuda de su realidad: “lo que nos agrada llamar capacidad humana de ser feliz y la conciencia de la felicidad se basa en buena medida en las posibilidades de aislarse de la realidad” (*BM*, 476), un engaño contra el que, paradójicamente, trabaja su propia tarea de conocimiento poniendo de manifiesto una y otra vez esta contingencia y el absolutismo de la realidad en la que se enmarca la existencia.

culturales”. Así, no resulta sólo racional aquello que es necesario para la autoconservación, sino también lo que hace posible el mantenimiento de esa distancia, ese espacio de protección que proporcionaban los débiles y que haría la vida digna de ser vivida.

Si la visibilidad jugaba un papel central en la construcción de la intersubjetividad, también lo hará, como apuntábamos, en la forma en que se genera, a través de ella, la identidad personal. Ésta tendría su base antropológica en el cuerpo que, para Husserl, era el “grado cero del sistema de horizonte de un sujeto” (*BM*, 623) pero que no es, sin embargo, idéntico al yo. Como señalará el filósofo de Lübeck, “hay equivalentes al dualismo metafísico en la antropología” (*BM*, 509); se encuentran en el hecho de que uno pueda sentirse insatisfecho con su cuerpo o verse incapaz de controlarlo algo que denota que la unión entre mi yo y mi cuerpo no es obvia por sí misma. Es fácil proyectar la posibilidad de que mi conciencia no residiese en este cuerpo, como hiciese, con desasosegantes consecuencias, Kafka en su *Metamorfosis*,⁴⁸⁸ no obstante resulta más complejo imaginarme sin las circunstancias de mi corporalidad, es decir, mi posición concreta que lo convierte en “centro de referencia de todas las actividades de autoconservación” (*BM*, 575). Blumenberg señala al respecto algunas experiencias centrales de la corporalidad que, no por casualidad, coinciden con metáforas básicas de la fenomenología. De la experiencia de mi cuerpo se deduce que tiene un suelo bajo él, un medio en que se mueve y un horizonte ante así. Éstas no son meras trivialidades sino elementos que permiten explicar el funcionamiento de una conciencia intencional, una conciencia que, desde su posición, ha ganado un espacio

⁴⁸⁸ En una conferencia inédita titulada “La crisis de lo fáustico en la obra de Franz Kafka” el filósofo de Lübeck ejemplifica la falta de fiabilidad extrema de las apariencias con ese ejemplo. La posibilidad de perder la identidad, incluso física, es un ejemplo de que “el mundo de las apariencias no es para Kafka el fundamento seguro de la existencia sino un suelo agujereado a través del cual lo inaccesible, lo que es en sí, irradia abrasador. Se desarraigan los fundamentos y las condiciones mismas de la experiencia; en ningún momento es la identidad del sujeto lo suficientemente obvia como para que creamos poder que aceptarla” (“Die Krise des Faustischen im Werk Franz Kafkas, conferencia inédita, DLA-Marbach, 8)

que le permite ir más allá de su medio para dirigirse a un horizonte.⁴⁸⁹ Las certeras descripciones de Husserl son, como dice Blumenberg, involuntariamente “moldeadas por el mundo de la vida” (*BM*, 503) a través de sus metáforas, algo que no es una crítica, sino más bien una muestra de la forma en que lograron adquirir consistencia.

Pero la concepción de la intencionalidad y su relación con el cuerpo no sólo es un éxito de la descripción fenomenológica, sino que también permite explicar disfunciones propias de la humanidad contemporánea. Si el cuerpo delimitaba la posición desde la que la conciencia se abría a un horizonte, suponía también el lugar desde el que la conciencia salía de sí misma y buscaba la realización para la que había surgido. La necesidad de esta salida haría que su imposibilidad, acentuada en un mundo en el que existen pocas alarmas de autoconservación, se convirtiese en un problema que adquiriría los rasgos de patología. La frase de Montaigne, “no hay peor lugar que en nosotros mismos”,⁴⁹⁰ que Blumenberg ya citase en su artículo sobre la retórica, muestra aquí sus consecuencias más conocidas y vinculadas con el malestar contemporáneo. El trasfondo antropológico de estas disfunciones sería que “el umbral de atención bajado en un periodo tan acotado” (*BM*, 519). La intencionalidad había visto truncada su ocupación en un mundo que desconectaba lo imprevisible y desconocido de forma tal que habría revertido sobre sí misma. La hipocondría, como reversión de la

⁴⁸⁹ Blumenberg también menciona como metáforas basadas en la corporalidad “distancias, direcciones y ocupaciones” (*BM*, 497), cuya funcionalidad fenomenológica no se expresa pero se puede colegir. A la metáfora del horizonte nos hemos referido por extenso, la del suelo, sin embargo, juega un papel relevante en Husserl como base necesaria de la experiencia hasta tal punto que, en un opúsculo tardío como *La tierra no se mueve*, llegará a proponer el suelo terrestre como una suerte de base de cualquier posible mundo de la vida, algo con lo que se acerca más de la cuenta a una naturalización de la conciencia (Al respecto véanse E. HUSSERL, *La tierra no se mueve* y FRAGIO 2015). Desde la base de la comunidad del suelo podría, también, extrapolarse la intersubjetividad (“El suelo de todos es uno sólo: esa es la condición para actualizar la intersubjetividad”. (*BM*, 624)) aunque, en cierta forma, sería devolverla a una incuestionada facticidad contingente. Entre horizonte y medio se juega, por su parte, una diferencia central ya que determinan “que distancias son ópticamente posibles” (*BM*, 502), el medio es en el que uno está inserto mientras el horizonte es lo que uno puede ver. Esta diferencia es similar a la que existiría entre la determinación del ser humano como *cura* (en tanto inmersión en su mundo) y la ganancia de espacio que implicaba la realización de la conciencia intencional en un horizonte, una dicotomía con largo recorrido en la obra de Blumenberg.

⁴⁹⁰ Citado en *AAR*, 142

intencionalidad sobre el cuerpo mismo,⁴⁹¹ sería una de las enfermedades modernas de las que el epítome sería el aburrimiento.⁴⁹² Este mal adquiere tintes epocales en la comprensión de Blumenberg quien lo define como “estar fuera de sí sin realidad” (*BM*, 526), como “pobreza de intención” (*BM*, 530). Se habría convertido en causa de muchas reacciones imprevisibles que habrían marcado, incluso, la historia.⁴⁹³ Reacciones que se multiplicarían en un mundo perfectamente administrado, “un mundo de instrucciones de uso” (*BM*, 278) como podría ser el de la caverna definitiva:

Hasta ahora, por lo menos, el esfuerzo por generar un mundo sin esfuerzo no le ha dado descanso al ser humano, lo cual significa que lo ha mantenido en la mayor de todas las concatenaciones de intención. Si esta ocupación llegara a perder su atractivo, el resultado alcanzado hasta entonces se combinaría fatalmente con su falta de atractivo a partir de entonces, y generaría un mundo de aburrimiento en el que ni la naturaleza podría recobrar sus demandas a nosotros ni nosotros las nuestras a ella: un mundo de distonía vegetativa universal. Parece ser que estamos más cerca de lo que sospechamos, y esto oculto en las asociaciones paradisiacas que despierta el rótulo de la reducción de la “exigencia de rendimiento”. No se sabe qué sucede en un mundo así. Son probables los estallidos de hiperenergismos. (*BM* 536)

La cultura debería ser aquí una solución para evitar “que el individuo se vuelva una carga para sí mismo” (*BM*, 542) en un momento en que, por el contrario, “la cultura de masas no permite que surjan cadenas de intención de largo aliento, (...) ya no contiene las condiciones para que puedan surgir y ya no las premia” (*BM*, 534) y hacer posible la restitución de la continuidad abierta de la conciencia. Ésta era, al fin y al cabo, la prerrogativa central de la razón. Una afirmación en la que podemos ver no sólo

⁴⁹¹ Blumenberg señala la raíz antropológica de la hipocondría en una prevención acentuada a niveles que la seguridad alcanzada por la cultura había tornado innecesarios: “La hipocondría sería, por lo tanto, la exageración, ya sin función, de una forma utilitaria de comportamiento anticipatorio ajustada a situaciones iniciales antropológicas” (*BM*, 524).

⁴⁹² Blumenberg habla del aburrimiento como “un diagnóstico con gran futuro” (*BM*, 527) que se habría acentuado en los últimos dos siglos desde que Kant, en su antropología se ocupara de él. Son interesantes, tanto respecto al aburrimiento como a la hipocondría, los estudios de actualización de las tesis blumenberguianas emprendidos por Josefa Ros Velasco (Véase ROS VELASCO 2013 y ROS VELASCO 2015).

⁴⁹³ Blumenberg hace un breve catálogo de acontecimientos centrales del siglo XX que habrían sido asignados al aburrimiento: “Heinrich Mann ve surgir del aburrimiento la caída de la República de Weimar. (...) Hannah Arendt ve a Adolf Eichmann emerger de un ‘abismo de aburrimiento’. Por último, lo que ocurrió en París en mayo de 1968 y que debería denominarse con neutralidad ‘los acontecimientos’ se interpretó a sí mismo en el volante ‘Francia estaba aburrída’” (*BM*, 529).

el nivel fundante que se le asignaría a la antropología sino también su inseparable vertiente moralística que Blumenberg le reconociera en su ensayo sobre la retórica.

Existen, finalmente, dos últimos factores derivados de la visibilidad sobre los que debemos detenernos ya que serían centrales para la existencia del ser humano y le permitirían consolidar su historia. Hablamos de “las dos instituciones humanas más importantes, la responsabilidad y la delegación” (*BM*, 593). Ambas dependen de la opacidad de mi cuerpo, de su visibilidad que hace que las acciones que éste lleva a cabo sean identificables como acciones del mismo individuo, aun cuando la identidad interna entre cuerpo y yo no sea perfecta. Para Blumenberg, el hecho de que Adán se escondiese de Dios en el paraíso tras comer del Árbol del Bien y del Mal mostraría la toma de conciencia de su propia desnudez como un paso en el proceso de reconocimiento de un cuerpo como propio. Con ese relato se fundamentaría la interpelabilidad personal ya que “responsabilizarse por lo externo en lo interno es lo que nos propina el cuerpo” (*BM*, 591).⁴⁹⁴ Una interpelabilidad que, como base de toda responsabilidad, se traspasaría a la historia con la Encarnación. La venida de Cristo sería la visibilización de Dios en la historia.⁴⁹⁵ Una visibilidad que le daría la posibilidad de interpretarlo e identificarlo como actor de la misma. Esta idea básica sería la que vincularía responsabilidad con historia ya que, como se colige de lo dicho al final del capítulo anterior, sólo un ser que puede hacerse cargo de sus actos puede permitir que, en última instancia, éstos sean transmisibles. Así, la historia es “la suma

⁴⁹⁴ Desde la perspectiva antropológica, por tanto, se revertiría la comprensión kantiana de la legalidad como un producto, no necesariamente perfecto, de la moralidad. Para que existiese esta última era necesaria la interpelabilidad y la responsabilidad que necesitaban del cuerpo para hacernos visibles: “La legalidad puede ser totalmente independiente de la conciencia interna de la ‘moralidad’, y sin duda hay que anteponerla genéticamente” (*BM*, 625)

⁴⁹⁵ “Porque allí (en la Encarnación) se despliega un abundante repertorio de indicaciones de la necesidad no sólo de saber el nombre de la divinidad y poder nombrarla, sino también de atar al nombre histórico y a la principal persona histórica una identidad rastreable para su asunción de la responsabilidad y la garantía de salvación” (*BM*, 593), algo que permite conferir una validez a la historia en un momento determinado de la misma y que, como figura, la hace pensable en relación al complejo de la interpelabilidad. No se dice aquí, cabe señalarlo, que sea precisamente ésta la que genere la historia.

de las responsabilidades fácticas” (*BM*, 597), una suma que, sin embargo, no se constituye como mera acción adscribible a un yo particular, sino también en la forma primaria de delegaciones que, como veíamos, eran la base fundamental de toda sociabilidad.

La relación entre visibilidad y delegación pasa, claro está, por la intersubjetividad. Sin ella, es imposible algo así como una historia y por ello fracasaría Husserl al no lograr evitar “la dificultad de la categoría de interacción” (*BM*, 653). El reconocimiento del otro, fundado en operaciones antropológicas básicas como las que hemos ido desgranando, sería la solución a un problema fenomenológico que permitiría no sólo que uno pueda asumir ciertas cargas y hacerse responsable de ellas, sino también pedir responsabilidades a los otros por las cargas que se habían delegado en ellos. La importancia de la delegación en la constitución del ser humano es, por otra parte, evidente. En ella consisten gran parte de las instituciones que permitirían, en última instancia, la pervivencia. Así, “la cultura es autoconservación delegada” (*BM*, 166), en tanto implica que otros se hagan cargo de muchas de las operaciones que la hacen posible; “el estado es una suma de delegaciones” (*BM*, 378) que, además, genera una esfera de relaciones que permiten afianzar la identidad: “La institución de la delegación supone que constantemente el grupo se cerciore sobre lo que puede exigirle al individuo y los aspectos en que puede confiar en él. Aquí el individuo podía saber, sirviéndose de las exigencias que los otros le planteaban, qué podía esperar de sí mismo sin tener que tragárselo como un veredicto de los demás” (*BM*, 662). Responsabilidad y delegación serían, pues, las bases de cualquier posible sociedad humana y de la consiguiente historia que, en tanto distanciamiento, la especie se veía obligada a acometer. Serían procedimientos de una razón que se habría constituido en la selección por medio de tentativas de las operaciones más aptas para su función principal:

Todo indica el esfuerzo con el que se fueron constituyendo y sumando las operaciones en las que retrospectivamente hemos aprendido a ver la huella de la razón. La razón y la cultura, más allá de lo que todavía sean o de en qué se hayan convertido, son en principio correlatos de una problemática aguzada de la existencia, que tal vez no sólo haya consistido en la lucha por sobrevivir con otros seres vivos rivales y en condiciones ambientales adversas, sino en la dificultad de mantener a flote el sistema orgánico de este ser erguido en dos patas. (*BM*, 390)

Historia y antropología, pues, están intrínsecamente relacionadas para un prisma genético, pero no sólo porque en esta última puedan encontrarse las condiciones de posibilidad de la primera, sino porque la antropología extrae sus consecuencias, en gran medida, de la lectura transversal de la historia que Blumenberg había propuesto. Quien haya llegado hasta aquí se dará cuenta de algo que percibieron muchos de los que accedieron a la antropología fenomenológica después de leer las obras anteriores de Blumenberg. Si antes de la aparición de un volumen como *Descripción del ser humano* ya se había escrito “muchas cosas y correctas” (SOMMER 2011, 675) acerca de la antropología del hanseático, es porque la mayor parte de sus razonamientos se encontraban ya en obras anteriores. No obstante, la perspectiva antropológica que aquí se desarrolla en esta forma de primera filosofía escéptica y mediata, no sólo permite comprender las bases de la interpretación histórica y de la adscripción fenomenológica de Blumenberg, sino que nos deja ir más allá y mostrar las posibilidades abiertas al ser humano, unas posibilidades que habilitan la fenomenología como un terreno filosófico transitable y que también inducen a esa reducción de expectativas o resignación que muchos señalan como la consecuencia del pensamiento de Blumenberg. Esta confluencia se puede ver en un pasaje en las últimas páginas de *Descripción del ser humano*:

Toda la antropología, también la que lo niega, es en esencia histórica. Admitirlo no excluye ver también allí su limitación, lo que la hace intolerable. Para el sujeto humano es inconcebible que la experiencia directa de sí, el ensimismamiento meditativo, la máxima concentración de ese yo, no parezca acercar ni un paso a la respuesta a la vieja pregunta de qué es el ser humano. Lo chocante está en la contingencia de los rodeos, y la historia es su rodeo mayor, el más contingente, y por eso también el más chocante. Pero, precisamente por eso, está por lo menos

más cerca de agotar el horizonte de posibilidades que todas las insuficiencias de la introspección y la reflexión. Pero que, en la facticidad de las situaciones y las condiciones de la historia, el individuo siga dependiendo de un modelo provisorio de sí mismo porque no consigue una explicación de qué puede pedirle al fragmento de esta historia que le está reservado a su capacidad para soportar el destino es la preparación preventiva para mantenerse todo lo insensible que sea necesario para estar a la altura de la contingencia. Siempre es grande la tentación, sobre todo en épocas calmas, de adecuar el entrenamiento para la vida a un horizonte más estrecho de posibilidades, a una selección menos exótica de exigencias. Tiene que poder verse cuál es la relación entre el entrenamiento y la exigencia, cómo se justifica el uno por el otro. Pero cuanto más se reduce el entrenamiento de posibilidades, más crece, de la limitación de tal disposición, el miedo vital al horizonte de posibilidades desconocidas e impensadas. Ya la insinuación de una brecha mayor entre la realidad planeada y la posibilidad que se anuncia, entre la estadística y la imaginación, despierta la necesidad de una previsión no específica, de aproximarse a la omnipotencia. (BM, 666)

Esta extensa cita es un buen lugar para concluir nuestro desarrollo, en ella se pueden ver las implicaciones del camino filosófico que aquí hemos querido mostrar, un derrotero que, bajo el signo de la fenomenología o de una fenomenología aún posible, va más allá de meras aportaciones parciales y compone una imagen de lo que aún se le puede pedir a la filosofía como un pensamiento que no tiene sus miras puestas en un objeto concreto, sino en el mundo como totalidad de los entes, un intento que, si bien es inagotable o, tal vez, precisamente por eso, merece ser todavía acometido.

Resumen

La antropología filosófica, en la que se adentra Blumenberg a partir de los setenta, es una disciplina filosófica tardía que, como veíamos, se asimilaba las condiciones específicas de un proyecto moderno que tuvo como rasgo característico su antropocentrismo. No obstante, frente a la senda fallida del autoanálisis, que toparía siempre con la opacidad intrínseca a la conciencia, esta forma de conocimiento tomaría una vía distinta interpretando su objeto desde la serie de construcciones que se le atribuyen. De ese modo, lograba preguntarse por lo específico del ser humano sin reducirlo a su animalidad ni elevarlo a la divinidad y, a su vez, se salvaba el escollo de la falta de autotransparencia. Era, también, una forma de pensamiento que permitiría

compaginar la antropología con un historicismo que parte de la base de la contingencia de los estados de conciencia del ser humano. Sin embargo, para que la antropología adoptase realmente una dimensión filosófica adecuada para una filosofía como la de Blumenberg debía sustituirse también aquí la pregunta metafísica por el qué por la genética referente al cómo. Como hemos visto, este fue el paso dado por Gehlen y que permitirá a Blumenberg introducir en su filosofía una teoría del ser humano que no lo entiende como una esencia sino como el producto de una serie de procesos subyacentes. De esa manera, la antropología concibe al hombre inserto en el cambio, una dinamización que podemos reconocer como el gesto característico de la dimensión genética blumenberguiana.

Desde esas premisas, la antropología de Blumenberg entiende su objeto no sólo como un problema que se ha abierto a lo largo de la modernidad sino, sobre todo, como un estado que se ha ganado. La progresiva anulación del absolutismo de la realidad que sería el decurso histórico habría permitido obtener ese estado de humanidad en el que, en un horizonte tardío, eran posibles figuras tan “ociosas” como la del fenomenólogo. En esa dirección, la antropología fenomenológica se convierte en un fundamento de la posición histórica que el fenomenólogo se confiriese en la Crisis pero, sobre todo, abre una vía que permite mostrar la validez de las descripciones fenomenológicas. Aquí se muestra la dimensión más profunda de la fenomenología de Blumenberg. Para el hanseático, el proyecto husserliano había encontrado su único obstáculo en su incapacidad para dar cuenta de lo intrínseco de la finitud para la constitución de la conciencia, un factor que, por otra parte, sí había reconocido en sus descripciones. Una conciencia intencional temporal es, por definición, una conciencia parcial, luego finita; tema que no se explicitaba dado que no podía cotejarse con ninguna intuición de lo infinito. El recurso de Descripción del ser humano a este

respecto consistirá en mostrar como esas descripciones podían hallar su fundamento en las necesidades específicas de un ser cuya dotación biológica inédita no era una programación sino, precisamente, la posibilidad de suspensión de la misma.

Para su explicación antropológica Blumenberg recurrirá a la visibilidad, rasgo fundamental del ser bípedo que determinaría la forma en que se constituye su conciencia. Como hemos visto, gracias a ella se pueden explicar muchos de los problemas pendientes de la fenomenología como la posibilidad de la reflexión, la intersubjetividad, la función de la racionalidad o la discursividad de la conciencia. Además de esta fundamentación de la fenomenología, la visibilidad permite también explicar otras operaciones básicas del ser humano que abrirían la posibilidad de su supervivencia y de su historia. La duda, la simbolización como capacidad de actuar a distancia y la memoria cumplirán una función esencial en la antropogénesis porque permitirán el aprendizaje y el establecimiento de la intersubjetividad que se puede fundamentar en la interpelabilidad; algo que es posible por la opacidad del cuerpo. El ser interpelable permite, a su vez, que se pueda hacer a alguien responsable y que se pueda delegar en él; condiciones que habrían hecho posible ganar esa humanidad que no sería sino un resultado de esta suma de procesos. La forma en que esta serie de operaciones han constituido lo humano permite, además, mostrar las dificultades que tiene cuando pierde progresivamente su estímulo. Si el entramado de operaciones de conciencia era una solución para la supervivencia, una vez anulados sus desafíos se convertiría en un órgano sin función especialmente problemático.

Así pues, en última instancia, se aprecia aquí el engarce entre antropología e historicidad. Al final de la obra de Blumenberg se observa casi una identificación entre el ser humano y su historia. El hombre es un ser constituido para ella, sólo capaz de sobrevivir en ella, que se ha ganado a sí mismo en ella y que, a su fin, puede echarse a

perder ya que convierte en ocioso todo aquello que le había definido como tal. Así, en última instancia, ante la falta de estímulos para la intencionalidad la actitud del fenomenólogo, tal y como se ha descrito en referencia a Salidas de Caverna, se antoja una buena solución ante el peligro del hastío.

CONCLUSIONES: UN POSIBLE NUEVO HUMANISMO

No pocas veces ocurría que la placa se coloreaba completamente de negro; también era frecuente que se quedara clara y transparente, como si no hubiera nada. Eran los casos límites de exposiciones fallidas y entre ellos estaba “el mundo” de lo más o menos insignificante. (*BiG*, 27)

La dificultad de extraer conclusiones de una perspectiva como la que hemos tratado de reconstruir se cifraría en la evidente aversión del hanseático a cerrar sus rodeos con una sistematización de las ganancias. Esta consustancial falta de conclusividad de un pensamiento que se sabe involucrado en el cambio hizo que aquí se buscara el acceso a la obra de Blumenberg desde una fenomenología que se entendía como un espacio en el que vivir y desde el cual pensar. Una dimensión que parecería no arrojar resultados más que en un nivel similar a donde las hallase nuestro autor en Goethe. Ese medirse “con las fuerzas que conforman su misma vida” no puede articular, sin embargo, una respuesta idéntica en un filósofo y en un poeta, especialmente si hemos querido hacer valer alguna forma de diferencia de géneros al reivindicar a Blumenberg para la filosofía. La respuesta de éste al desafío de sus “demonios” se podría reconocer, a mi entender, en la figura del fenomenólogo de *Salidas de caverna*, implicado en la tarea infinita de descripción de las sombras. Así, “fenomenología es filosofía contra el absolutismo de la realidad” (WETZ 1999, 120), una vía de desmontaje racional de lo amenazante absoluto.

Si partimos de esta comprensión, podríamos interpretar, en primer lugar, la obra de Hans Blumenberg desde aquello que querría desmontar. Un desmontaje que, recogiendo la expresión de Odo Marquard, se podría describir como una “liberación de lo absoluto”. El gesto filosófico que, en este sentido, caracteriza el proceder de su obra sería el de tratar de recalibrar, desde las posibilidades del ser humano contingente, las exigencias desmedidas que se escondían tras sus rivales teóricos. Tanto la crítica

cultural en sus diversas formas, como la deriva dogmática de la Ilustración futurocéntrica o los diferentes proyectos basados en una comprensión determinista de la ciencia social y humana responderían, de maneras diversas, a la necesidad de absolutos que se había generado históricamente en la conciencia del ser humano. Frente a la hipoteca teológica de las lecturas de la secularización, contra la superación del hombre como pastor del ser o funcionario de la razón, Blumenberg evidencia la contingencia de cualquier posición histórica que desmonta los sobreentendidos que la fundamentan.

Este escepticismo desmitificador blumenberguiano se basa en la asunción de las características particulares que se traslucen de sus interpretaciones de sus dos polos de atención preferentes que centran el presente trabajo de interpretación: el ser humano y su historia. Como hemos podido entrever, estos temas no son únicamente objetos particulares dispuestos en lugares concretos del despliegue, sino que interactúan de diferentes maneras articulando el recorrido y explicando sus posibles giros. Por ello, y a pesar de que las aportaciones más ricas tan solo aparecen a través del decurso, es en esta confluencia, casi me atrevería decir en la identidad entre ser humano e historia, donde seguramente se pueda hallar lo más interesante del camino específico que hemos tratado de reconstruir. Así pues, para comenzar estas conclusiones vamos a esbozar, a la luz del derrotero del pensamiento de Blumenberg que aquí cerramos, las relaciones que se darán entre el eje ser humano- historia, como toma de conciencia de las condiciones específicas de contingencia desde las que aún es posible filosofar, y los diversos absolutismos ante los que se ha encontrado y se encuentra aún el pensador. Tras ello, trataremos de mostrar la apuesta filosófica central que se esconde tras una ecuación tal y que podemos identificar como una resignada apuesta por la ilustración tardía. En última instancia, más allá de las posibles consideraciones críticas, se tratará de comprender qué

valor puede tener aún el pensamiento del autor que nos ocupa, qué pasos quedarían aún por dar en el camino que abrió.

La puesta en el centro de su filosofía del ser humano es un proceder que antecede al desarrollo de una antropología en Blumenberg y determina su sendero filosófico desde un primer momento. No debemos olvidar que comienza a defender tal antropocentrismo en su tesis de 1947, el mismo año en que Heidegger publicase su *Carta sobre el humanismo*, una de las más célebres “superaciones” de lo humano que se han sucedido desde mediados del siglo XIX. Esta casualidad evidencia lo que es casi una toma de partido filosófico y que, en cierta medida, podemos concebir como una nueva forma de humanismo desengañado que asume lo propio de su objeto. Así pues, Blumenberg comienza su pensamiento centrándose en la historia, pero en tanto historicidad de la conciencia, un problema que, en última instancia, se mostraba estructural para el *Dasein* heideggeriano que se situaba bajo su lectura de la originariedad. Este planteamiento de la cuestión sería el horizonte irrenunciable de una perspectiva que no cree poder ir más allá del devenir en el que está inserta, una verdadera y radical asunción de las consecuencias del historicismo al dinamizar los conceptos de realidad y las estructuras de la conciencia humana.

Esta premisa hará que la historiografía de Blumenberg se integre en una perspectiva genética; una lectura de los elementos y procesos que confluyen en una determinada configuración de la conciencia en el tiempo y que expone la forma en que ésta se ha constituido. Un procedimiento para abordar los fenómenos que tendría como resultado la dinamización de la realidad. Éste será el factor esencial que Blumenberg haga valer en su primer periodo filosófico, tanto en la constitución de la conciencia epocal como, por ejemplo, en su intento de comprender la dinámica metafórica de los conceptos. En este sentido, la primera filosofía de Blumenberg, hasta *La génesis del*

mundo copernicano, se caracteriza por tratar de comprender las configuraciones dinámicas de los mundos históricos, los cuales, desde las premisas fenomenológicas de correlación, no son sino los distintos polos de referencia necesarios para cualquier estructura de conciencia intencional. Dichos correlatos, además, suponen para Blumenberg el medio necesario para cualquier autoconocimiento de un ser que ha perdido la confianza en la transparencia de su conciencia.

No obstante, las primeras obras historiográficas se centrarían en establecer el terreno de juego, en comprender la forma en que se constituía la configuración concreta de la historia a la que se dirigían. Pero la perspectiva genética sólo podía ganar validez eidética si era capaz de remitirse a un origen, a un punto de partida que, tratándose de la historicidad del ser humano, se sumía en lo inaccesible de la prehistoria y que, comprendiendo la historia como síntoma de su actor, se diluiría en las pulsiones y necesidades preconscientes que son su motor. Para intentar salvar esa dificultad, Blumenberg recurre, *a partir de finales de la década de los setenta*, a las figuras de la significatividad de más añeja tradición. Los mitos y las metáforas le permiten, mediante la reconstrucción de sus variaciones históricas, acceder a aquellos niveles que quedan más allá de la conciencia y que se resisten a una determinación definitiva. A través de ellas, Blumenberg no sólo accede a lo que hay debajo de la historia, sino que también postula lo que habría antes; lo que será el rasgo central de su proceder maduro.

Con ello, se hace visible finalmente el trasfondo antropológico del análisis de la historicidad y se aprecia la unión intrínseca entre el ser humano y su historia que, como decíamos, es el núcleo del pensamiento de Blumenberg. A partir de sus obras tardías, se hace patente que la historia no es sólo una vía de acceso a un objeto opaco como el ser humano, sino que también es una necesidad específica. Es una solución a la que estaría biológicamente destinado por su indeterminación, pero también un proceso en el que

ponerse a prueba para conocerse a sí mismo y que tendría como resultado la ganancia en experiencia de una especie que requería del aprendizaje para la subsistencia. De esa forma, se puede atisbar la razón de la indisoluble relación entre los dos objetos centrales de este pensamiento. Se trataría, además, de dos dimensiones amenazadas en una sociedad que perdería cada vez más de vista la naturaleza particular de ambas y la necesidad de su mantenimiento conjunto. Desde esas premisas se puede comprender el célebre *ethos* del historiador que Blumenberg formulase al recoger el premio Kuno Fischer de prosa científica en el año 1974:

La injusticia corrompe, sin importar quien la inflija, infligida sobre todo a través de la mediatización que del pasado hace el presente, un presente para cuyas pretensiones de relevancia y módulos de actualidad sólo vale lo que le resulta eficaz. Es posible que se pueda aprender de la historia; o bien que no se pueda aprender. Esto es secundario si lo comparamos con la obligación, elemental, de no dar lo humano por perdido. (*EC*, 171-2).

Podría decirse que esta investigación habrá logrado su objetivo si el lector comprende ahora la apuesta profunda que esconde esta sentencia y la forma en que Blumenberg ve crucial esta necesidad de rescate de la historia. Éste, pues, podría ser el núcleo esencial de nuestra lectura del camino filosófico de Blumenberg que acabamos de resumir, la indiscernible codependencia del hombre y su devenir. Cabe, no obstante, determinar de qué manera esa ecuación se concreta en él, ¿qué fundamentos se le da a ese vínculo entre la historia y la salvación de lo humano que hacen tan necesario el rescate del pasado?

Podríamos citar al menos tres ejemplos que muestran por qué mantener la historia es una necesidad autoconservadora. En primer lugar, porque el devenir y la sucesión eran consecuencias de la inadaptación instintiva del ser humano que exigía un espacio en el que permitirse la reflexión. Historia era el resultado de un intento prolongado de desmontar el absolutismo de la realidad configurando nuevos, y siempre inestables, mundos de la vida. Semejante proceso se basa en la estructura de la

conciencia del hombre pero que, de llegar al término de la dialéctica entre absolutismo de la realidad y el mundo de la vida que mueve la historicidad, podía producir un final, que se describe como desasosegante, en una aburrida última caverna autosuficiente. La desaparición de los desafíos para la existencia gracias a la ganancia de distancia podía ser la causa del malestar en la cultura de la *Kulturkritik*. Pero, lejos de atribuirlo a desviaciones del origen o a traiciones a la substancia de la historia, Blumenberg lo interpretará en clave antropológica, como resultado de lo que no era sino la pérdida de utilidad de funciones de la conciencia desarrolladas para resolver las amenazas que ahora habrían quedado excluidas de la experiencia cotidiana. Sería un error entender esto como una queja por el tedio en la sociedad del bienestar. Sin duda, hay un rasgo de ironía en la forma en que Blumenberg trata a los críticos culturales, aburridos e incómodos reflejos de la sociedad moderna. Las reacciones explosivas y peligrosas en las que se encarna el aburrimiento pueden ser resultado de la pérdida de significatividad en un mundo funcionalizado, pero ofrecen la alternativa no quejumbrosa del fenomenólogo de las sombras. Una posibilidad conquistada a costa del esfuerzo titánico de desmontaje de amenazas que es la historia. Blumenberg hace aquí una apuesta decidida por el pluralismo de posibilidades de un mundo en el que la intencionalidad puede aún llenarse con la abundancia y complejidad de los fenómenos a describir. Otra cosa es que esto aún tenga cabida dentro de las comprensiones históricas que lo determinan y articulan su modo de proceder.

Por otra parte, Blumenberg ve en la historia el contrapeso a las peligrosas absolutizaciones que, precisamente en un horizonte como el de la funcionalización creciente, habrían tenido lugar y que seguramente prosiguen en nuestros días. No debemos desdeñar la experiencia dolorosa del autor que nos ocupa con el absolutismo hitleriano, una de esas formas de poder que podían haber sido debilitadas por una

exposición cabal de su pasado. No obstante, esta relativización histórica no se limitaría a manifestaciones como el totalitarismo político, sino que también sería una herramienta contra la peligrosa amenaza que se esconde detrás de regulaciones deterministas de la conducta incluidas en programas de investigación científica y sistemas pedagógicos. En este sentido, la historia mostraría un primer valor como depósito de la memoria de la especie en su capacidad de evidenciar lo contingente de toda posición. La relativización era así un aprendizaje posible del devenir intrínseco de lo humano que podía evitar muchas reacciones arriesgadas y peligrosas en un momento en que éstas podían conducir a la aniquilación.

Por último, la lectura blumenberguiana de la historicidad se convierte también en una solución a las aporías de la legitimación histórico- fenomenológica de la teoría en la *Crisis* al comprender la historia como un decurso plenamente legitimado en su conjunto desde las necesidades de un ser contingente y las herramientas de que dispone. Cada paso dado altera el decurso y condiciona las variables. Por mucho que hubiese otra historia posible, o muchas otras que uno pueda idear por libre variación, la historia concreta es la que condiciona la posición de cada uno. Así pues, la fenomenología de la historia parece conducir a una cierta variante de idealismo inmanente que permite resolver el problema irresuelto de la obra de Husserl; mostrar la validez del proyecto de humanidad europea, incluso de sus consecuencias catastróficas para el moravo como la tecnificación. Un ideal que comenzaría con la salida del mundo de la vida originario en Grecia y se articularía, desde las necesidades específicas que lo condicionaron, en un ideal de racionalidad que ha logrado indudables ganancias para el ser humano.

Por consiguiente, la historia sería tanto un producto necesario del ser carencial como aquello que le permitirá autoconservarse y constituir su identidad personal y colectiva. Una especie constituida para obtener distancia y articular ordenes lógicos

significativos requería no sólo de un pasado como el suelo sobre el que alzarse como conciencia, sino también de un futuro hacia el que proyectarse y un depósito de aprendizajes que permitiesen modular las respuestas posibles. Sería, por otra parte, una identidad amenazada no tanto por su fin posible en el que aún quedarán posibilidades abiertas, sino sobre todo por el decurso de una formalización del conocimiento que, al olvidar su anclaje en lo real, trataba de abarcar todo mediante principios uniformadores. Este peligro absolutista no se encontraría sólo en aquél que no se hacía cargo de lo humano por mantenerse hipotecado por las promesas y exigencias transferidas de lo divino, sino también en el que había olvidado lo específicamente característico del hombre sumiéndolo en su materialidad, en su animalidad. Esta comprensión generaría muchos de los problemas y disfunciones de la modernidad al eliminar cualquier motivación para el mantenimiento de la intencionalidad no sólo intersubjetiva, en la forma de una continuidad de esfuerzos cognoscitivos, sino también para la personal, abocada a la disolución estética de su responsabilidad y su conversión en espectador en un sistema administrado.

En definitiva, la ecuación entre el ser humano y su historia se revela el núcleo fundamental de la problemática blumenberguiana. En el *ethos* del historiador se refleja su apuesta filosófica más decidida, que podría pasar por tratar de resolver el problema en el que la Ilustración fracasó. Si ésta “no supo poner los medios adecuados para que su legado se pudiera transmitir de forma operativa e histórica” (VILLACAÑAS 2014, 10), fue porque perdió de vista el pasado que la fundamentaba. En su obsesión futurocéntrica no vio el aprendizaje histórico más determinante, para mí, de la interpretación blumenberguiana del decurso del pensamiento. Lo que trasluce tras la interpretación del ser humano en su historicidad es una lectura que hace de la razón una tradición; no un principio transversal autorreferente, sino la colección de procedimientos exitosos para la

autoconservación de la especie y de la conciencia como un continuo intencional. Blumenberg trata así de hallar respuesta a su particular “preocupación por la razón”, parafraseando el título de la monografía de Oliver Müller. El mantenimiento de la razón, en un panorama en que ésta se ha identificado con la mera formulación de mecanismos capaces de resolver problemas, pasa por recuperar su carácter adaptativo y previsor; su dimensión de órgano fáctico destinado a la depotenciación de horizontes amenazantes de realidad frente a sus presuntas virtudes transcendentales de alcanzar una certeza absoluta o una resolución definitiva de las amenazas y los problemas. La deshistorización creciente en una “sociedad de instrucciones de uso” conllevaría, de ese modo, la pérdida de esta facultad, ya que supondría la disolución definitiva de sus ganancias y aportaciones. Tal posibilidad abre las puertas a nuevos procesos de mitificación y a consagraciones absolutistas que ahora recibirían, además, una sanción racional por su anuencia con los avances de la tecnificación y la ciencia formalizada.

Así pues, la posición de Blumenberg se puede caracterizar, en palabras de Wetz, como “ilustración sin ilusiones con una resignada aceptación de la pérdida” (WETZ 1999, 147), ya que no es, aunque algunos lo hayan querido, una filosofía nostálgica que pretende el retorno de un universo encantado, ni tampoco un intento de recuperar el utopismo de las posiciones ilustradas, cuya fe desmedida en las capacidades constructivas de la razón conllevaría tanta o más violencia que la reacción nostálgica. Es un pensamiento que asume los pasos dados y se implica con la racionalidad filosófica entendida como un intento de alcanzar la univocidad y la objetividad en lo que piensa, aun cuando esto no sea más que un constructo intersubjetivo e histórico. Aquí es donde una filosofía descriptiva puede adquirir su dimensión más profunda, no como una reconstrucción prescriptiva de facultades absolutas, sino bajo la forma de un traer a conciencia la complejidad y contingencia de los procesos que constituyen lo real. En

este sentido, la fenomenología se arroga la última capacidad que aún quedaba abierta para la ilustración, la del desmontaje de prejuicios:

La filosofía no revela nada. Y menos aun cuando se presenta como disciplina descriptiva, como es el caso de la fenomenología. Ella depara las vivencias sobre las que se apoya y, de este modo, sitúa al autor y al oyente en un mismo plano: el de la irreversibilidad de su situación (*LuW*, 312)

La filosofía es, por consiguiente, un poner ante la luz de la conciencia lo oculto tras las configuraciones de lo real cuyo éxito o fracaso sólo puede medirse en el grado de aquiescencia intersubjetiva de aquello que expone.

Desde una perspectiva así es difícil introducir consideraciones críticas acerca del pensamiento de Blumenberg si no es tratando sus fundamentos de forma análoga a como él lo hiciese con Husserl. En este sentido, se han cuestionado algunos aspectos particulares de sus descripciones históricas, pero con ello, como ya hemos señalado, no se alcanzarían objeciones sustanciales. Se podría acometer, no obstante, un cuestionamiento de las bases biológicas de su descripción de la conciencia. Sin embargo, dado el papel heurístico que se le proporcionaba a dicha base, una crítica así debería dar con una comprensión de la conciencia que destruyese la posibilidad de una teoría como la presentada de forma similar a como el darwinismo o el psicoanálisis habrían dejado obsoleta la pureza de la conciencia a la que el fenomenólogo transcendental pretendiese acceder. Hasta donde yo sé, no se ha producido, entretanto, una revolución así y, para el lector al que está dirigida, la antropología de Blumenberg podría mantener su capacidad de persuasión intacta. Algo análogo sucedería con sus interpretaciones históricas. Las críticas particulares no se dirigirán contra los elementos centrales de la constitución de la imagen blumenberguiana de la historicidad. El desmontaje de sus narraciones históricas no podía limitarse a exponer un error concreto, sino que debería pasar, en última instancia, por la demostración de una posibilidad

explicativa que desmonte, supere o evidencie los prejuicios de base de la historiografía de Blumenberg.

Algo así como un prejuicio sería el que parecería esconderse tras la proyección de imágenes del fin de la historia en las que al desmontaje del absolutismo de la realidad habría concluido. Se trata, sin duda, de una proyección revisable en nuestros tiempos. Si bien el tema que, a la postre, ocupaba a Blumenberg era el de la historia de la humanidad europea, cabría preguntarse si ésta no estaría amenazada ahora por otros elementos que parecerían alejar la posibilidad de esa caverna definitiva. Elementos tales como, por ejemplo, las tensiones producidas por la asimilación de nuevas ideas en culturas globales permeables, los peligros ecológicos y energéticos en ciernes o, de forma más acuciante, la pérdida de la sensación de disposición sobre los propios medios de existencia agudizada por un modelo económico y sociológico en el que la presunta racionalidad de su estructura, que excluye al ser humano de su centro, exigiría sacrificios inusitados ahora también a aquellos que antes parecían incluidos en un progreso permanente.

No obstante, estas amenazas de un repunte del absolutismo de la realidad en la existencia, aun cuando puedan suponer que la caverna definitiva se aleja, no son una objeción a la lectura de la historia de Blumenberg, ni siquiera serían el resultado de un prejuicio etnocéntrico. El que la historia de la cultura europea diese pie, en su configuración tardía, a la figura del fenomenólogo, con su capacidad casi omnímoda de refugiarse en lo posible sin afrontar lo amenazante, no era sino la ganancia en libertad que ésta había hecho posible y que aquí se presenta como deseable e, incluso, necesaria. De ese modo, si cotejamos la situación presente con la narración de la historia blumenberguiana y su importancia para el rescate de lo humano no se desmontan sus

conclusiones, sino que más bien se abren una serie de cuestiones que mostrarían, en definitiva, la validez y actualidad de la descripción acometida.

La primera de ellas atiende a la pérdida de la racionalidad entendida como órgano reconstitutivo y planificador en las formas de interpretación social y económica del presente. Ésta podría verse reflejada en cuestiones tan obvias, pero con tanto peso como la dificultad de frenar los peligros ecológicos a medio plazo por el miedo a sacrificar beneficios al corto plazo. La pérdida de la responsabilidad del individuo respecto a la especie, que sería uno de los síntomas de las sociedades tardías, se traduciría casi en una conducta suicida. Algo de lo que no se debe acusar a la técnica, cuyas consecuencias ecológicas negativas serían producto de que “aún es demasiado poco técnica”, en el sentido de que no ha alcanzado su estado definitivo de autorregulación, sino a las pulsiones e incentivos que habrían estructurado la conciencia moderna. En ese sentido, la pérdida de la historia es, de nuevo, la pérdida de perspectiva sobre el propio centro de la acción y sus peligros y potencialidades. Sólo desde la asunción de esas consideraciones específicas se podría recalibrar lo posible y deseable en aras de una autoconservación de la especie.

Un caso menos evidente pero muy relevante sería el de la exclusión del ser humano de las ciencias sociales y humanas, es decir, su sumisión a presuntos principios “más elevados” de racionalidad que no eran necesariamente adecuados a sus condiciones. Esto no sólo se ve reflejado, día a día, en la construcción de programas educativos o sistemas económicos, sino en la forma en que, por ejemplo, el antihumanismo radical de la teoría de sistemas acabará por convertirse en uno de los modelos sociológicos de más éxito. Blumenberg situaría aquí la amenaza de una regulación definitiva que respondiese dogmáticamente a un momento determinado del devenir; algo que, no obstante, puede ser bastante menos incruento de lo que parece en

las cavernas definitivas. La sensación de la pérdida de una correspondencia comprensible entre el esfuerzo y la recompensa se ha convertido en una consecuencia de un sistema productivo sujeto a crisis que dispone sobre la vida de las personas en nombre de indicadores abstractos económicos generando soluciones que no atienden al particular sino a la lógica conjunta de un sistema incuestionable.

Esto tendría su encarnación, como decíamos, en la sociología de sistemas, que también emplea un método descriptivo. Por ejemplo, cuando Luhmann escribe algo que suena tan sintomático de nuestros días como que, “al menos ahora los reformadores pueden invocar crisis y no ideas”,⁴⁹⁶ no sólo apunta contra el fracaso del intento ilustrado de regular mediante ideas la vida, algo con lo que Blumenberg no tendría problema alguno, sino que muestra la indiferencia de su teoría hacia lo que debería estar en el centro de toda comprensión de lo social, el hombre. En la absolutización de los sistemas se disolvería un factor esencial en su estabilidad que sería la conformidad de los seres humanos con el mismo. Un problema al que no habría acceso desde un corte transversal en los tiempos de una estructura social, que se concibe como racional por el mero hecho de su persistencia en las condiciones dadas hasta aquí y hasta ahora. Así pues, sirviéndonos de la “actual” teoría luhmanniana, podemos decir que la eliminación del ser humano del centro de las ciencias sociales y la sublimación de un sistema particular podía tener consecuencias terribles para el propio sistema e incluso para la especie.

Sin embargo, la historicidad no sirve aquí sólo para relativizar la posición presente, sino que muestra también la naturaleza de su ganancia. La historiografía blumenberguiana restaura el proyecto de teoría europeo por sus aportaciones en el grado de disponibilidad del sujeto sobre su propia vida y tendría una aplicación relevante en

⁴⁹⁶ Niklas Luhmann, *Organización y decisión*, 398.

nuestros días cuando se intenta articular una identidad europea basada en sus presuntas raíces cristianas. El ideal histórico que Blumenberg reconstruiría no tendría nada que ver con las prerrogativas del ideal religioso que imperó en el continente durante un milenio sino más bien con el progresivo alejamiento de las explicaciones monistas excluyentes y el triunfo de un ideal, de origen ilustrado, pluralista democrático. El que se apele hoy a estas presuntas raíces para repeler a los refugiados e inmigrantes muestra un retroceso a la confrontación de una cultura que había hecho de su carácter inclusivo un distintivo particular. El que se recupere la contraposición entre dos monoteísmos como ideal excluyente es un olvido de la lección de una historia europea que se ha esforzado con ahínco durante los últimos quinientos años en conseguir un marco de convivencia entre diferentes confesiones. No es una afirmación de la superioridad de la cultura europea sino una señal de que, de haberla, estaría en su capacidad aprendida de no excluir sino reabsorber y contrapesar las diferentes fuerzas que la componen como un medio de medirse con la permanente variación de su horizonte.

Estos ejemplos, citados un poco a vuelapluma, son sendas abiertas para continuar en el presente un camino como el reconstruido desde algunas de las ideas que surgieron a lo largo de su desarrollo. Son, por ello, pruebas de la aplicabilidad filosófica de sus ganancias y en especial de los derroteros por los que puede actualizarse la ecuación en la que hemos querido cifrar su aportación filosófica. Una ecuación que consideraría la preservación del ser humano, de la racionalidad y de la historia una misma cosa. En última instancia, se trataría de llevar a cabo un intento postrero, seguramente insuficiente, de poner en el centro de la perspectiva teórica la única realidad que aún puede fundamentar cualquier construcción teórica, científica o social: el ser humano con sus necesidades, sus condiciones y sus capacidades específicas.

BIBLIOGRAFÍA

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.
- (BaM) Beobachtungen an Metaphern, 1971.
- (BiG) *Begriffe in Geschichten*, 1998.
- (BM) *Beschreibung des Menschen*. 2006
- (BPU) *Beiträge zum Problem der Ursprünglichkeit der mittelalterlich-scholastischen Ontologie*, 1947.
- (B- S) Blumenberg, Hans; Schmitt, Carl : *Briefwechsel 1971 - 1978*. 2007
- (B-T) Blumenberg, Hans; Taubes, Jacob: *Briefwechsel 1961-1981: und weitere Materialien*. 2013
- (CC) "Contemplator Caeli", 1966.
- (CuV) *Curiositas und veritas*. Zur Ideengeschichte von Augustin, *Confessiones X 35*, 1959.
- (dS) *Die Sorge geht über den Fluss*, 1987.
- (dVA) Die Vorbereitung der Aufklärung als Rechtfertigung der theoretischen Neugierde, 1967.
- (EC) Ernst Cassirers gedenkend bei der Entgegennahme des Kuno-Fischer Preises der Universität Heidelberg 1974.
- (EuR) Epochenschwelle und Rezeption, 1958.
- (FuO) Das Fernrohr und die Ohnmacht der Wahrheit: introducción a *Galileo Galilei: Sidereus Nuncius (Nachricht von neuen Sternen)*, 1965.
- (GgT) *Geistesgeschichte der Technik* 2009
- (GkW) *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, 1981
- (GL) Geld oder Leben. Eine metaphorologische Studie zur Konsistenz der Philosophie Georg Simmels, 1976.
- (GzB) *Goethe zum Beispiel*, 1999.
- (H) *Höhlenausgänge*, 1989.
- (KdV) Introducción a *Nicolaus von Cues: Die Kunst der Vermutung. Auswahl aus den Schriften*, 1957.
- (Kirche) "Und das ist mir von der Liebe zur Kirche geblieben"– Hans Blumenbergs letzter Brief. 2014
- (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.
- (LaM) Licht als Metapher der Wahrheit. Im Vorfeld der philosophischen Begriffsbildung, 1957.
- (LdN) *Die Legitimität der Neuzeit*, 1988.

- (LdT) *Das Lachen der Thrakerin. Eine Urgeschichte der Theorie*, 1987.
- (LdW) *Die Lesbarkeit der Welt*, 1981.
- (Lt) *Lebensthemen. Aus dem Nachlaß*, 1998.
- (LuT) *Lebenswelt und Technisierung unter Aspekten der Phänomenologie*, 1981.
- (LuW) *Lebenszeit und Weltzeit*, 1986.
- (Marg) *Marginalien zur theologischen Logik Rudolf Bultmanns*, 1954/55.
- (MgK) *Melanchthons Einspruch gegen Kopernikus. Zur Geschichte der Disoziation von Theologie und Naturwissenschaft*, 1960.
- (Mat) *Matthäuspasion*, 1988.
- (Na) *Nachdenklichkeit*, 1980.
- (NdN) *“Nachahmung der Natur“*. Zur Vorgeschichte der Idee des schöpferischen Menschen, 1981.
- (Nruf) *Nachruf auf Erich Rothacker*. 1966.
- (NuT) *Das Verhältnis von Natur und Technik als philosophisches Problem*, 1951.
- (NuW) *Neugierde und Wissenstrieb. Supplemente zu “Curiositas”*, 1970.
- (oD) *Die ontologische Distanz. Eine Untersuchung über die Krisis der Phänomenologie Husserls*. 1950.
- (OuS) *Ordnungsschwund und Selbstbehauptung. Über Weltverstehen und Weltverhalten im Werden der technischen Epoche*, 1960.
- (P) *Präfiguration. Arbeit am politischen Mythos*. 2014
- (phU) *Philosophischer Ursprung und philosophische Kritik des Begriffs der wissenschaftlichen Methode*, 1952.
- (PM) *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, 1960.
- (QSE) *Quellen, Ströme, Eisberge. Über Metaphern*. 2012
- (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.
- (SiP) *Sprachsituation und inmanente Poetik*, 1981, 137-56.
- (SuT) *Sekularisationsthese und Toposforschung: zur Substantialisierung der Geschichte*.
- (sW) *Die sprachliche Wirklichkeit der Philosophie*, 1946/47.
- (SZ) *Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigma einer Daseinsmetapher*, 1979.
- (SzT) *Schriften zur Technik*. 2015
- (TdL) *Theorie der Lebenswelt*. 2010
- (TdU) *Theorie der Unbegrifflichkeit*. 2007
- (TheL) *The Life-World and the Concept of Reality*, 1972.
- (TuW) *Technik und Wahrheit*, 1953.
- (UeK) *Das Universum eines Ketzers: introducción a Giordano Bruno: Das Aschermittwochsmahl*, 1969.
- (UNF) *Unerlaubte Fragmente*.
- (VdN) *Die Vorbereitung der Neuzeit*, 1962.
- (VdS) *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.
- (WW) *Weltbilder und Weltmodelle*, 1961.
- (ZdS) *Zu den Sachen und zurück*, 2003.

Bibliografía de Hans Blumenberg⁴⁹⁷

1947

Die sprachliche Wirklichkeit der Philosophie, *Hamburger Akademische Rundschau* 1 (1946/47) 10, 428-31.

Beiträge zum Problem der Ursprünglichkeit der mittelalterlich-scholastischen Ontologie. - Kiel, 1947, 107 páginas. Inédita

Das Recht des Scheins in den menschlichen Ordnungen bei Pascal, en: *Philosophisches Jahrbuch* 57 (1947), 413-30.

1950

Die ontologische Distanz. Eine Untersuchung über die Krisis der Phänomenologie Husserls. -Kiel, 1950, 220 páginas. Inédita

1951

Das Verhältnis von Natur und Technik als philosophisches Problem, en: *Studium Generale* 4 (1951) 8, 461-67.

1952

Philosophischer Ursprung und philosophische Kritik des Begriffs der wissenschaftlichen Methode, en: *Studium Generale* 5 (1952) 3, 133-142.

1953

Der absolute Vater, en: *Hochland* 45 (1952/53), 282-284.

- Traducción española de Pedro García- Durán, El padre absoluto en *La Torre del Virrey. Revista de estudios culturales*, 15, 2014/1, 11-15.

Ist eine philosophische Ethik gegenwärtig möglich?, en: *Studium Generale* 6 (1953) 3, 174-84.

1954

Technik und Wahrheit, *Actes du XI^{me} Congrès International de Philosophie* (Bruxelles, 20-26 agosto 1953), Vol. 1.f: Épistémologie, Amsterdam/Lovaina 1953, 113-120.

Eschatologische Ironie. Über die Romane Evelyn Waugh's, en: *Hochland* 46 (1953/54), 241-51.

Kant und die Frage nach dem »gnädigen Gott«, en: *Studium Generale* 7 (1954) 9, 554-570.

Pierre Lecomte du Noüy: Die Entwicklung zum Menschen als geistig-sittlichem Wesen, en: *Deutsche Universitätszeitung* 9 (1954) 21, 19 [Recensión]

⁴⁹⁷ La base de la que me he servido a la hora de confeccionar esta bibliografía es la que se incluye al final de la tesis doctoral de César González Cantón de 2004, a mi parecer se trata de la más completa llevada a cabo a pesar de haberse quedado un tanto atrasada.

1955

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”).

Der kopernikanische Umsturz und die Weltstellung des Menschen. Eine Studie zum Zusammenhang von Naturwissenschaft und Geistesgeschichte, en: *Studium Generale* 8 (1955) 10,637-648. Publicado de nuevo en *SzT*, 60-85. Citado según esta edición.

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.

1956

Die Peripetie des Mannes. Über das Werk Ernest Hemingways, en: *Hochland* 48 (1955-56), 220-33.

1957

Rose und Feuer. Lyrik, Kritik und Drama T.S. Eliots, en: *Hochland* 49 (1956/57), 109-26.

Kosmos und System. Aus der Genesis der kopernikanischen Welt, en: *Studium Generale* 10 (1957) 2, 61-80.

“Nachahmung der Natur”. Zur Vorgeschichte der Idee des schöpferischen Menschen, en: *Studium Generale* 10 (1957) 5, 266-83. De nuevo publicado en *WdL*, 73-114, citado según esta edición.

Licht als Metapher der Wahrheit. Im Vorfeld der philosophischen Begriffsbildung, en: *Studium Generale* 10 (1957) 7, 432-47. De nuevo publicado en *ÄMS*, 139- 171. Citado según esta edición.

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. - Tubinga: Mohr Siebeck, 31957, 788-792.

1958

Mythos und Ethos Amerikas im Werk William Faulkners, en: *Hochland* 50 (1957/58), 234-50.

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

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*. - Tübinga: Mohr Siebeck, 31959, 499 y ss.

Individuation und Individualität, en: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart III*. - Tübinga: Mohr Siebeck, 31959, 720-722.

Kontingenz, en: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart III*. - Tübinga: Mohr Siebeck, 31959, 1793 y ss.

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. *Publicada de nuevo*: Fráncfort: Suhrkamp, 1997 (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft; 1301).
- Traducción española de Jorge Pérez de Tudela Velasco: *Paradigmas para una metaforología*, Madrid: Trotta, 2003.

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: *Filosofía* 11(1960), 705-22.

Naturalismus. I. Naturalismus und Supranaturalismus, en: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart IV* - Tübinga: Mohr Siebeck, 31960, 1332-1336.

Optimismus und Pessimismus. II. Philosophisch, en: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart IV*. - Tübinga: Mohr Siebeck, 31960, 1661-1664.

1961

Augustins Anteil an der Geschichte des Begriffs der theoretischen Neugierde, en: *Revue des Études Augustiniennes* 7 (1961), 35 -70.

Weltbilder und Weltmodelle, en: *Nachrichten der Giessener Hochschulgesellschaft* 30 (1961), 67- 75.

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

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). -

Meisenhelm am Glan: Hain 1962,37-57. Publicada de nuevo en *GgT*, 107-146. Citado según esta edición.

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). Berlín: Akademie- Verlag, 1962, 294-302.

Die Vorbereitung der Neuzeit, en: *Philosophische Rundschau* 9 (1962) 2/3, 81-133. (En discusión con Anneliese Meier)

Substanz, en: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* VI. - Tubinga: Mohr Siebeck, 31962, 456-458.

Teleologie, en: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* VI. - Tubinga: Mohr Siebeck, 31962, 674-677.

Transzendenz und Immanenz, en: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* VI. - Tubinga: Mohr Siebeck, 31962, 989-997.

1963

Lebenswelt und Technisierung unter Aspekten der Phänomenologie, en: *Filosofia* 14 (1963), 855-84. Publicado de nuevo en: *WdL*, 33-72. Citado según esta edición.

1964

“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). - Múnich: Pustet, 1964, 240-265. Discusión: 333-338.

Sokrates und das “objekt ambigü”. 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*. - Múnich: Pustet, 1964, 285-323. Publicado de nuevo en: *Internationale Zeitschrift für Philosophie* (1995) 1, 104-34.

Wirklichkeitsbegriff und Möglichkeit des Romans, en: Hans Robert Jauss (ed.): *Nachahmung und Illusion* (Poetik und Hermeneutik, I). - Múnich: 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 *ÄMS*, 47-73. Citado según esta edición.

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

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. - Fráncfort: Insel, 1965 (Sammlung Insel; I). Nueva edición en Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft; 337- Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1980.

Die kopernikanische Wende. - Fráncfort: Suhrkamp, 1965 (Edition Suhrkamp; 138).

“Bericht für die Kommission für Philosophie”, en: *Jahrbuch der Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz*, 1965, página 163.

1966

Die Legitimität der Neuzeit. - Fráncfort: Suhrkamp, 1966.

a) “Der Prozeß der theoretischen Neugierde”. Nueva versión ampliada de *Die Legitimität der Neuzeit*, tercera parte. - Fráncfort: Suhrkamp, 1973 (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft; 24).

b) “Säkularisierung und Selbstbehauptung”. Nueva versión ampliada de *Die Legitimität der Neuzeit*, primera y segunda parte«. - Fráncfort: Suhrkamp, 1974 (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft; 79).

c) “Aspekte der Epochenschwelle. Cusaner und Nolaner”. Nueva versión ampliada de *Die Legitimität der Neuzeit*, cuarta parte. - Fráncfort: Suhrkamp, 1976 (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft; 174).

Las ediciones a) a c) aparecen recogidas en:

Die Legitimität der Neuzeit. - Fráncfort: Suhrkamp, 1988; - Fráncfort: Suhrkamp, 1996 (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft; 1268).

- Traducción española de Pedro Madrigal: *La legitimación de la Edad Moderna*, Pre- Textos, Valencia 2008.

Sprachsituation und immanente Poetik, en: Wolfgang Iser (ed.): *Immanente Ästhetik – Ästhetische Reflexion. Lyrik als Paradigma der Moderne* (Poetik und Hermeneutik; 2).- Múnich: 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 *WdL*, 143-158. Citado según esta edición.

“Die essentielle Vieldeutigkeit des ästhetischen Gegenstandes”, en: Friedrich Kaulbach/Joachim Ritter (eds.): *Kritik und Metaphysik. Heinz Heimsoeth zum achtzigsten Geburtstag*, Berlín: Gruyter 1966, 174-179.

“Contemplator Caeli”, en: Dietrich Gerhardt/Wiktor Weintraub/ Hans-Jürgen zum Winkel (eds.): *Orbis Scriptus. Festschrift für Dmitrij Tschizewskij zum 70. Geburtstag*, Múnich: Fink 1966, 113-24.

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

Die Vorbereitung der Aufklärung als Rechtfertigung der theoretischen Neugierde, en: Hugo Friedrich/ Fritz Schalk (Eds.): *Europäische Aufklärung*. Herbert Dieckmann zum

60. Geburtstag. - Múnich: 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

Participación en la discusión, en: Hans Robert Jauss (ed.): *Die nicht mehr schönen Künste. Grenzphänomene des Ästhetischen (Poetik und Hermeneutik; 3)*. - Múnich: Fink, 1968, 535y 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.

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

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, Maguncia 1970, 333-383. Resumen en: *Jahrbuch der Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz*, 1969, 169 y ss.

“Das Universum eines Ketzers”: introducción a *Giordano Bruno: Das Aschermittwochsmahl*. - Fráncfort: 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

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

Approccio antropologico all' Attualità della Retorica, en: *Il Verri. Rivista di Letteratura* 35/36 (1971), 49-72 (trad. Vincenzo Orlando). Publicado de nuevo en: *WdL*, 115-152, en la versión alemana: *Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik*. Citado según esta edición.

Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos, en: Manfred Fuhrmann (ed.): *Terror und Spiel* (Poetik und Hermeneutik, 4). Múnich: Fink, 1971, 11-66. *Discusión*: 529 y ss.

- Traducción española de Carlota Rubies: *El mito y el concepto de realidad*, Herder Barcelona 2004.

“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). - París: 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 geistesund sozialwissenschaftlichen Klasse*, Jahrgang 1971, Nr. 1, Maguncia 1971, 3-34. Resumen en: *Jahrbuch der Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz*, 1970, 191.

Beobachtungen an Metaphern, en: *Archiv für Begriffsgeschichte* 15 (1971), 161-214. El capítulo “Paradigma, grammatisch” fue publicado de nuevo en *WdL*, 159-162.

1972

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).

Sekularisationsthese und Toposforschung: zur Substantialisierung der Geschichte, en: Peter Jehn (ed.), *Toposforschung: eine Dokumentation*, Fráncfort, Athenäum, 150-154.

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

Der archimedische Punkt des Celio Calcagnini, en: Eginhard Hora/ Eckhard Keisler (Ed.): *Studia Humanitatis. Ernesto Grassi zum 70. Geburtstag*. - Múnich: Fink, 1973, 103-112.

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

Vorbemerkungen zum Wirklichkeitsbegriff, en: *Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz. Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse*, Jahrgang 1973, Nr. 4, Maguncia: 1974, 3-10.

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: *WdL*, 165-174. Citado según esta edición.

1975

Die Genesis der kopernikanischen Welt. - Fráncfort: Suhrkamp, 1975; 1981 (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft; 352. Band 1-3).

1976

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). - Múnich: Fink, 1976, 11-64.

Komik in der diachronen Perspektive, en: Wolfgang Preisendanz/Rainer Warning (eds.): *Das Komische* (Poetik und Hermeneutik; 7). Múnich: Fink, 1976, 408 y ss.

Wer sollte vom Lachen der Magd betroffen sein? Eine Replik, en: Wolfgang Preisendanz/Rainer Warning (eds.): *Das Komische* (Poetik und Hermeneutik; 7). - Múnich: Fink, 1976, 437-441.

Unernst als geschichtliche Qualität, en: Wolfgang Preisendanz/Rainer Warning (eds.): *Das Komische* (Poetik und Hermeneutik; 7). - Múnich: Fink, 1976, 441-444.

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*. - Fráncfort: Klostermann, 1976, 121-134. Aparecido de nuevo en *ÄMS*, 177- 192. Citado según esta edición.

1978

Versuch zu einer inmanenten Geschichte der kopernikanischen Theorie, en: *Science and History, FSE. Posen*, Studia Copernicana 16, 1978, 473-86 (es el capítulo VI de la segunda parte de *Die Genesis*).

1979

Arbeit am Mythos. - Fráncfort: Suhrkamp, 1979; Suhrkamp, 1996.

- Traducción española de Pedro Madrigal: *Trabajo sobre el mito*. - Paidós Ibérica, 2003

Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigma einer Daseinsmetapher. Fráncfort: Suhrkamp, 1979 (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft; 289); Suhrkamp, 1997 (Bibliothek Suhrkamp; 1263).

- Traducción española de Jorge Vigil: *Naufragio con espectador*. Paradigma de una metáfora de la existencia, Visor: 1995.

1980

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.

- Citado según la traducción italiana de Lea Ritter Santini: *Pensosità*, Reggio Emilia, Elitropia 1981.

1981

Wirklichkeiten in denen wir leben. Aufsätze und eine Rede. - Stuttgart: Reclam, 1981 (Reclams Universalbibliothek; 7715).

- Traducción española de Pedro Madrigal: *Las realidades en que vivimos*, Col. "Pensamiento contemporáneo" n. 58, Paidós ICE/UAB 1999.

Die Lesbarkeit der Welt. - Fráncfort: Suhrkamp, 1981; Suhrkamp, 1986 (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft; 592).

- Traducción española de Pedro Madrigal: *La legibilidad del mundo*, Tecnos 2000.

1982

Der Sinnlosigkeitsverdacht, en: *Neue Zürcher Zeitung* del 19 de diciembre de 1981, Nr. 291, 59. Publicado de nuevo en: *dS*, 57-62. 1982

Momente Goethes, *Akzente* 29, 1982, 43-55.

Fragebogen, en: *Frankfurter Allgemeine Magazin* 4.6.1982, cuaderno 119, 25.

Menschwerdungen, *Neue Zürcher Zeitung* 23.12.1983, 30, Fernausg. 299 (24.12.1983, 40, Nr. 301)4

1983

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.

- Traducción española: Aproximación a una Teoría de la inconceptuabilidad, *Revista de Occidente* 132 (1992), 5- 24. También en *Naufragio con espectador*, 99-120.

Über den Rand der Wirklichkeit hinaus. Drei Kurzessays, en: *Akzente* 30 (1983) 1, 16-27. El trabajo »Nachdenken über einen Satz von Nietzsche«, 19-25.

Glossen zu Anekdoten, en: *Akzente* 30 (1983) 1, 28-41.

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 Aufklärers 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.

Vom Unverstand. Glossen zu drei Fabeln, *Neue Zürcher Zeitung* 23.3.1984, 37, Fernausg. 69 (=24.3.1984, 67, Nr. 71).

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

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*. - Fráncfort: Suhrkamp, 1986.

- Traducción española de Manuel Canet, *Tiempo de la vida y tiempo del mundo*, Pre-Textos, Valencia 2007.

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).

Religionsgespräche, *Akzente* 33,1986, 502-20.

1987

Die Sorge geht über den Fluss. - Fráncfort: Suhrkamp, 1987 (Bibliothek Suhrkamp; 965).

- Traducción española de Jorge Vigil: *La Inquietud que atraviesa el Río*. Un Ensayo sobre la Metáfora., Barcelona: Península, 1992

Das Lachen der Thrakerin. Eine Urgeschichte der Theorie. - Fráncfort: Suhrkamp, 1987 (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft; 652).

- Traducción española de Teresa Rocha e Isidoro Reguera. *La risa de la muchacha tracia*. Una protohistoria de la teoría. Pre-Textos, Valencia 2000.

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 española de Daniel Innerarity: El ser – un MacGuffin. Cómo se mantienen las ganas de pensar, en: *Thémata* 1994.

Gipfelgespräche. Eine Verkehrsform, vom höheren Standpunkt betrachtet, en: *Neue Zürcher Zeitung* del 2 de julio de 1987, Nr. 150, 25.

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.

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.

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.

1988

Matthäuspassion. - Fráncfort: Suhrkamp, 1988 (Bibliothek Suhrkamp; 998).

Nächtlicher Anstand. Glossen zu Anekdoten, en: *Akzente* 35 (1988) 1, 42-55.

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

Höhlenausgänge. - Fráncfort: Suhrkamp, 1989. *Höhlenausgänge*. - Fráncfort: Suhrkamp, 1997 (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft; 1300)

- Traducción española de José Luis Arántegui: *Salidas de Caverna*, Visor, Madrid 2004.

Der Parteibeitrag. Im Hinblick auf eine "Neue Philosophie des Geldes", en: *Neue Zürcher Zeitung* del 11.2.1988, Nr. 34, 25.

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.

Sollte der Teufel erlöst werden? Kapitel einer Dämonologie, en: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* del 27.12.1989, N 3 y ss.

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.

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).

Ausgeträumte Träume. Über den ursprünglichen Realismus des Erwachens, *Neue Zürcher Zeitung* 21.12.1990, 34, Fernausg. 296 (= 22.12.1990, 54, Nr. 298).

1991

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.

Lichtenbergs Paradox, en: *Akzente* 39 (1992) 1, 4-18.

Götterleere und Gottesbedarf. Ein Konstrukt, en: *Neue Zürcher Zeitung* 23.10.1993, Nr. 247, 58.

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

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

Jahrhundertgestalt, *Neue Zürcher Zeitung* 25.3.1995, Nr. 71, 65.

Obra póstuma

1996

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

Ein mögliches Selbstverständnis. Aus dem Nachlass. - Stuttgart: Reclam, 1997 (Reclams Universalbibliothek; 9650).

- Traducción española de César González Cantón: La posibilidad de comprenderse, Síntesis, Madrid 2002.

Die Vollzähligkeit der Sterne. - Fráncfort: Suhrkamp, 1997.

Glossen zu Gedichten, en: *Akzente* 44 (1997) 3, 245-262.

Für wen einer schreibt, en: *Neue Zürcher Zeitung* 23.8.97, Nr. 194, 45.

Die unendliche Theorie, en: *Neue Zürcher Zeitung* del 1 de septiembre de 1997, Nr. 201, 25.

Letzte Bücher, en: *Marbacher Magazin* 80 (1997), 165-72.

Das nachgeholte Urerlebnis. Bemerkungen über Jacob Burckhardt zwischen Antike und Renaissance, en: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* 2.8.97, suplemento “Bilder und Zeiten”.

1998

Gerade noch Klassiker. Glossen zu Fontane. – München: Hanser, 1998. Publicado de nuevo bajo el título de *Vor allem Fontane*. - Fráncfort: Suhrkamp, 2002.

Repräsentant mit Sinn fürs Mythische. Texte aus dem Nachlass: Thomas Mann in seinen Tagebüchern, en: *Neue Rundschau* 109 (1998) 1, 9-29. “

Lebensthemen. Aus dem Nachlaß. – Stuttgart: Reclam, 1998 (Reclams Universalbibliothek; 9651).

Begriffe in Geschichten. – Fráncfort: Suhrkamp, 1998.

- Traducción española Daniel Innerarity y César G.Cantón:
Conceptos en historias. – Madrid: Síntesis 2003.

1999

Goethe zum Beispiel. – Fráncfort, Insel, 1999.

Auf glühendem, erstem Wege. Wozu noch einmal Goethe?, *Frankfurter Allgemeine Zeitung* 8.5.1999, 106.

2000

Die Verführbarkeit des Philosophen. – Fráncfort: Suhrkamp, 2000.

2001

Löwen. – Fráncfort: Suhrkamp 2001.

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. – Fráncfort: Suhrkamp 2002, 426 pags.
Recopilación de artículos publicados con anterioridad.

2003

Zu den Sachen und zurück. – Fráncfort: Suhrkamp, 2003, 354 pags.

2006

Beschreibung des Menschen. Herausgegeben von Manfred Sommer; Nachlass. 1. Aufl. Fráncfort: Suhrkamp.

- Traducción española de Griselda Mársico: *Descripción del ser humano*, FCE, México 2011.

2007

Der Mann vom Mond. Über Ernst Jünger. 1. Aufl. Fráncfort: Suhrkamp

- Traducción española de Pedro Madrigal: *El hombre de la luna.* Sobre Ernst Jünger, Pre- Textos, Valencia, 2010.

Theorie der Unbegrifflichkeit. Nachlass. 1. Aufl. Haverkamp, Anselm (Hg.). Fráncfort: Suhrkamp.

Blumenberg, Hans; Schmitt, Carl : *Briefwechsel 1971 - 1978.* Und weitere Materialien. Nachlass. 1. Aufl. Schmitz, Alexander; Lepper, Marcel (Hg.). Fráncfort: Suhrkamp.

2009

Geistesgeschichte der Technik. Mit einem Radiovortrag auf CD. Nachlass. 1. Aufl. Schmitz, Alexander; Stiegler, Bernd (Hg.). Fráncfort: Suhrkamp.

- Traducción española de Pedro Madrigal: *Historia del espíritu de la técnica*, Pre- Textos, Valencia 2013.

Atom moral. Ein Gegenstück zur Atomstrategie in *Marbacher Magazin* 123- 124, 124-141 Marbach.

2010

Theorie der Lebenswelt. 1. Aufl. Manfred Sommer (Ed.) Fráncfort: Suhrkamp
- Traducción española de Griselda Mársico: *Teoría del mundo de la vida*, FCE, México 2013.

2012

Quellen, Ströme, Eisberge. Über Metaphern. Suhrkamp, Fráncfort.

2013

Blumenberg, Hans; Taubes, Jacob: *Briefwechsel 1961-1981: und weitere Materialien*. Suhrkamp, Berlín

Dogmatische und rationale Analyse von Motivationen des technischen Fortschritts en *Zeitschrift für Kulturphilosophie* 2013/2, 408-428

2014

Präfiguration. Arbeit am politischen Mythos. Hrsg. von Angus Nicholls. Suhrkamp, Berlín.

Eichmann- der „negative Held“ des Staates Israel, en *Neue Zürcher Zeitung*, 1.03.2014

„Und das ist mir von der Liebe zur Kirche geblieben“– Hans Blumenbergs letzter Brief, en *Communio*. Internationale Katolische Zeitschrift. Mai- Juni 2014, 173- 181.

2015

Schriften zur Technik, A. Schmitz, B. Stiegler (eds.), Suhrkamp, Fráncfort. Recopilación de artículos publicados con anterioridad.

Rigorismus der Wahrheit: „Moses der Ägypter“ und weitere Texte zu Freud und Arendt. Ahlrich Meyer (Ed.): Suhrkamp, Berlín

Bibliografía secundaria empleada

Accarino; Bruno:

-“Nomadi e no. Antropogenesi e potenzialismo in Hans Blumenberg” en A.Borsari (ed.), *Hans Blumenberg. Mito, metafora e modernità*, il Mulino, Bolonia 1999. 287-340

Behrenberg, Peter:

- *Endliche Unsterblichkeit: Studien zur Theologiekritik Hans Blumenbergs*, Würzburg 1994

Benlliure Tébar, Rafael:

- “Creación ontológica y comprensión histórica en Hans Blumenberg y Cornelius Castoriadis. Una lectura aproximativa” en Fragio, Alberto/ Giordano, Diego (eds.), *Hans Blumenberg. Nuovi paradigmi d’analisi*, Aracne, Roma 2010, pp. 329- 348.
- “Rendimientos del defecto. De la teoría antropológica a la antropología de la teoría” en *Pasajes 41*, primavera 2013, pp. 155- 165.
- “Blumenberg y la teoría crítica” en Oncina Coves, Faustino/ García- Durán, Pedro (eds.), *Hans Blumenberg: historia in/conceptual, antropología y modernidad*, Pre-Textos, Valencia 2015, pp. 205-222.

Blumenberg, Bettina:

- “Eine Frage der Belichtung” en *NZZ* 13-7-2015. Online: <http://www.nzz.ch/feuilleton/buecher/eine-frage-der-belichtung-1.18578697>

Borck, Cornelius:

- “Philosophie als ‘Transzendenz nach innen’. Einleitende Bemerkungen zu Hans Blumenbergs Ortbestimmung der Philosophie zwischen Wissenschaft und Technik“ en Borck, Cornelius (ed.), *Hans Blumenberg beobachtet*, Alber, Friburgo/ Múnich 2013a, pp. 9- 24
- “Begriffene Geschichte: Canguilhem, Blumenberg und die Wissenschaften“ en Borck, Cornelius (ed.), *Hans Blumenberg beobachtet*, Alber, Friburgo/ Múnich 2013b, pp. 168-195.
- “La historia como distanciamiento. Blumenberg entre la antropología y la epistemología histórica” en Oncina Coves, Faustino/ García- Durán, Pedro (eds.), *Hans Blumenberg: historia in/conceptual, antropología y modernidad*, Pre- Textos, Valencia 2015, pp. 33- 48.

Borsari, Andrea:

- “L’antinomia antropológica. Realtà, mondo e cultura in Hans Blumenberg“ en A.Borsari (ed.), *Hans Blumenberg. Mito, metafora e modernità*, il Mulino, Bolonia 1999, pp. 341-419.

Brient, Elizabeth:

- “Epochenschwelle“ en R. Buch/ D. Weidner, *Blumenberg lesen. Ein Glosar*, Suhrkamp, Fráncfort 2014, pp 72-86

Buch, Robert:

- “Gnosis“ en R. Buch/ D. Weidner, *Blumenberg lesen. Ein Glosar*, Suhrkamp, Fráncfort 2014a, pp. 87- 100
- “Höhle” en R. Buch/ D. Weidner, *Blumenberg lesen. Ein Glosar*, Suhrkamp, Fráncfort 2014b, pp. 115-130

- “Neugierde” en R. Buch/ D. Weidner, *Blumenberg lesen. Ein Glosar*, Suhrkamp, Fráncfort 2014c, pp. 245- 259

Büttgen, Philippe:

- “Certitude et affirmation. La Réforme Blumenberg”, *Revue de métaphysique et de morale*, 2012/1 n° 73, p. 35-51

Campe, Rüdiger:

- ”Von der Theorie der Technik zur Technik der Metapher. Blumenbergs systematische Eröffnung“ en Haverkamp, Anselm/ Mende, Dirk (eds.), *Metaphorologie. Zur Praxis von Theorie*, Suhrkamp, Fráncfort 2009, pp. 283- 315.

Carchia, Gianni:

-“Platonismo dell’immanenza. Fenomenologia e storia in Hans Blumenberg“ en A. Borsari (ed.), *Hans Blumenberg. Mito, metafora e modernità*, il Mulino, Bolonia 1999, pp. 215-226.

Fellman, Ferdinand:

- “Porträt“ en *Information Philosophie*. Consulta online en <http://www.information-philosophie.de/?a=1&t=857&n=2&y=1&c=63#>

Feron, Olivier:

- “Angoisse et mise a distance” en D.Trierweiler (ed.), *Hans Blumenberg. Anthropologie philosophique*, PUF, París 2010, pp. 47- 76

- *O intervalo de contingência*. Hans Blumenberg e outros modernos, Centro de filosofia da Universidade de Lisboa, Lisboa 2011

- “La antropología hasta el límite o la contingencia como condición de posibilidad” en *Ánthropos*. Cuadernos de crítica literaria y conocimiento 239/2013, pp. 169- 180.

Fragio, Alberto:

- “La ontología cosmológica en la obra temprana de Hans Blumenberg: las *Beiträge y Die ontologische Distanz*” en *Res publica*, 23, 2010a, pp. 93-122

- “La destrucción blumenberguiana de las comprensiones teológicas de la modernidad” en *Endoxa Series Filosóficas*, no 26, 2010b, pp. 243-278.

- “Das überleben der Übergänge. Nuevos paradigmas de análisis de la obra de Hans Blumenberg” en Fragio, Alberto/ Giordano, Diego (eds.), *Hans Blumenberg. Nuovi paradigmi d’analisi*, Aracne, Roma 2010c, pp. 27- 74.

- “El firmamento como ‘ser a desmano’ y la caída: los paradigmas existenciales de la historia blumenberguiana de la astronomía” en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica e Imagen*, Universidad Complutense de Madrid, n.º 45, 2012a, pp. 11-33.

- “Hans Blumenberg: Las dificultades de la Ilustración a través de sus metáforas” en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* Vol. 29 Núm. 2 (2012b): 65-96
- “Los dominios de un reino de papel: la *Teoría de la inconceptuabilidad* en el *Nachlass* de Hans Blumenberg” en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Universidad Complutense de Madrid, n.º 29, 2012c, pp. 356- 359.
- “Narrativas del mito astronómico: el giro astronoético en la obra tardía de Blumenberg” en Oncina, Faustino/ Cantarino, Elena (eds.), *Giros narrativos e historias del saber*, Plaza y Valdés, Madrid 2013a, pp. 195- 214.
- “Astronomía, Cosmogonía y hermenéutica de la modernidad: el debate entre Hans Blumenberg y Carl Friedrich von Weiszäcker” en *Ánthropos. Cuadernos de crítica literaria y conocimiento* 239/2013b, pp. 43- 56.
- *Destrucción, cosmos, metáfora. Ensayos sobre Hans Blumenberg*, Lampi di Stampa, Roma 2013.
- “Trabajo sobre el concepto de ‘mundo de la vida’: Husserl, Blumenberg y la fenomenología antropológica del cosmos” en Oncina Coves, Faustino/ García- Durán, Pedro (eds.), *Hans Blumenberg: historia in/conceptual, antropología y modernidad*, Pre- Textos, Valencia 2015, pp. 161- 176
- *Paradigms for a Metaphorology of the Cosmos. Hans Blumenberg and the Contemporary Metaphors of the Universe*, Lampi di Stampa, Roma 2015

Fragio, Alberto/ Ros, Josefa:

- “Hans Blumenberg: filosofía y la literatura entre 1952 y 1958” en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* Vol. 31 Núm. 2 (2014): 483-506

Gadamer, H. Georg:

- “*Die Legitimität der Neuzeit* (recensión)”, *Philosophische Rundschau* 15 (1968), 201-09.

García- Durán, Pedro:

- “Variaciones sobre Prometeo” en *La Torre del Virrey. Revista de estudios culturales*, 15, 2014/1
- “¿Un *eidós* de la historia? La tarea de una fenomenología de la historia en Hans Blumenberg” en Oncina Coves, Faustino/ García- Durán, Pedro (eds.), *Hans Blumenberg: historia in/conceptual, antropología y modernidad*, Pre- Textos, Valencia 2015, pp. 223- 239.

Gehring, Petra:

- "Das Bild vom Sprachbild. Die Metapher und das Visuelle" en Lutz Danneberg, Carlos Spoerhase, Dirk Werle (eds.), *Begriffe, Metaphern und Imaginationen in Philosophie und Wissenschaftsgeschichte*, Harrassowitz, Wiesbaden 2009, pp. 81 -100.
- "Metapher" en R. Buch/ D. Weidner, *Blumenberg lesen. Ein Glosar*, Suhrkamp, Fráncfurt 2014, pp. 201- 213.

Geulen, Eva:

- „Goethe“ en R. Buch/ D. Weidner, *Blumenberg lesen. Ein Glosar*, Suhrkamp, Fráncfurt 2014, pp. 101- 114.

Goldstein, Jürgen:

- „Deutung und Entwurf. Perspektiven der historischen Vernunft“ en F.J. Wetz/ H. Timm (eds.), *Die Kunst des Überlebens. Nachdenken über Hans Blumenberg*, Suhrkamp, Fráncfurt 1999, pp. 207- 226.
- "Work on significance: Human self-affirmations in Hans Blumenberg" en *Thesis Eleven* 2011 104: 5, 5-19
- "Entfesselter Prometheus? Hans Blumenbergs Apologie der neuzeitlichen Technik" en Borck, Cornelius (ed.), *Hans Blumenberg beobachtet*, Alber, Friburgo/ Múnich 2013, pp. 25-46.
- „Selbstbehauptung“ en R. Buch/ D. Weidner, *Blumenberg lesen. Ein Glosar*, Suhrkamp, Fráncfurt 2014, pp. 260- 275

Gontier Thierry:

- "Absolutisme théologique et auto-affirmation de l'homme chez Descartes et chez Blumenberg ", *Revue de métaphysique et de morale*, 2012/1 n° 73, p. 65-78.

González Cantón, César:

- *La metaforología de Blumenberg como destino de la analítica existencial*, tesis doctoral, Madrid, UCM 2004
- "Inmortalidad finita: la hermenéutica del recuerdo en Blumenberg" en San Martín, Javier/ Moratalla, Tomás Domingo, *La imagen del ser humano. Historia, literatura y hermenéutica*, Biblioteca Nueva, Madrid 2011, pp. 285- 293.

Greisch, Jean:

- "Umbesetzung versus Umsetzung. Les ambiguïtés du théorème de la sécularisation d'après Hans Blumenberg", *Archives de Philosophie* 2004/2 (Tome 67), p. 279-297.

Haverkamp, Anselm:

- (ed.), *Theorie der Metapher*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1996.
- "Die Technik der Rhetorik. Blumenbergs Projekt en Hans Blumenberg", *Ästhetische unde Metaphorologische Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt 2001, 435- 454.

- “La sécularisation comme métaphore: Hans Blumenberg interprète de la modernité”, tr. Jean Greisch. *Transversalités* 87 (2003), 15-28.

-“Das Skandalon der Metaphorologie. Prolegomena eines Kommentars“ en Haverkamp, Anselm/ Mende, Dirk (eds.), *Metaphorologie. Zur Praxis von Theorie*, Suhrkamp, Fráncfurt 2009a, pp. 33- 63.

-“Metaphorologie zweiten Grades. Unbegrifflichkeit, Vorformen der Idee“ en Haverkamp, Anselm/ Mende, Dirk (eds.), *Metaphorologie. Zur Praxis von Theorie*, Suhrkamp, Fráncfurt 2009b, pp. 237- 256.

Heidenreich, Felix:

- *Mensch und Moderne bei Hans Blumenberg*, Fink, Múnich 2005.

- “Bedeutsamkeit“ en R. Buch/ D. Weidner, *Blumenberg lesen. Ein Glosar*, Suhrkamp, Fráncfurt 2014, pp. 43-56

Hernández Marcos, Maximiliano:

- “Metaforología e Historia conceptual” en Oncina, Faustino (ed.), *Teorías y prácticas de la historia conceptual*, Plaza y Valdés, Madrid 2009, pp. 283 -326.

- “Indigencia natural del hombre y modernidad en Blumenberg. Una respuesta a la insuficiencia del análisis de Husserl” en Oncina Coves, Faustino/ García- Durán, Pedro (eds.), *Hans Blumenberg: historia in/conceptual, antropología y modernidad*, Pre-Textos, Valencia 2015, pp. 121- 134.

Hübener, Wolfgang:

-“Die Nominalismus-Legende. Über das Mißverhältnis zwischen Dichtung und Wahrheit in der Deutung der Wirkungsgeschichte des Ockhamismus”, en: N. W. Bolz (ed.), *Spiegel und Gleichnis*, FS J.Taubes, Würzburg 1983a, 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.

- “Das ‚gnostische Rezidiv‘ oder wie Hans Blumenberg der spätmittelalterlichen Theologie den Puls fühlt”, en: J. Taubes (ed.), *Religionstheorie und Politische Theologie. Band 2: Gnosis und Politik*, München/Paderborn 1984, 37-53.

Ifergan, Pini:

- “On Hans Blumenberg’s Genesis of the Copernican World” en Borck, Cornelius (ed.), *Hans Blumenberg beobachtet*, Alber, Friburgo/ Múnich 2013, pp. 149- 167.

Kadelbach, Ada:

- “‘Missachtung ‘ und ‘Versöhnungsversuch’. Hans Blumenberg und Lübeck“ en Borck, Cornelius (ed.), *Hans Blumenberg beobachtet*, Alber, Friburgo/ Múnich 2013, pp. 254- 273.

Kopp- Oberstebrink, Herbert:

- “Umbesetzung“ en R. Buch/ D. Weidner, *Blumenberg lesen. Ein Glosar*, Suhrkamp, Fránkfurt 2014, pp. 350- 362

Kranz, Margarita:

-“Begriffsgeschichte institutionell. Die Senatskommission für Begriffsgeschichte der Deutschen Forschungsgemeinschaft (1956-1966). Darstellung und Dokumente“, en: *Archiv für Begriffsgeschichte*, 53 (2012), pp. 153-226.

- “Begriffsgeschichte institutionell. Die Kommission für Philosophie der Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz unter den Vorsitzenden Erich Rothacker und Hans Blumenberg (1949-1974)“, en: *Archiv für Begriffsgeschichte*, 54 (2013a), pp. 119-194.

- “Blumenbergs Begriffsgeschichte. Vom Anfang und Ende aller Dienstbarkeiten“ en Borck, Cornelius (ed.), *Hans Blumenberg beobachtet*, Alber, Friburgo/ Múnich 2013b, pp. 231- 253.

Krusche, Dorit/ Von Bulow, Ulrich:

-“Nachwort“ en *QSE*, pp. 271- 285

Maj, Barnaba:

-”Il progetto di metaforologia e l’Historismus di Hans Blumenberg“ en A.Borsari (ed.), *Hans Blumenberg. Mito, metafora e modernità*, il Mulino, Bolonia 1999, pp. 65-96.

Marín Casanova, José A.:

- “Un sentir metafórico común: Vico y Blumenberg” en *Cuadernos sobre Vico 9/10*, Sevilla 1998, pp. 109-133

Martínez, Francisco:

- “Bases antropológicas de la fenomenología de Hans Blumenberg”, en San Martín, Javier/ Moratalla, Tomás Domingo, *La imagen del ser humano. Historia, literatura y hermenéutica*, Biblioteca Nueva, Madrid 2011, pp. 276- 284

Mauerer, Marco:

- “Historias sobre los humanos: la perspectiva antropológica sobre el mito de Blumenberg” en Oncina Coves, Faustino/ García- Durán, Pedro (eds.), *Hans Blumenberg: historia in/conceptual, antropología y modernidad*, Pre- Textos, Valencia 2015, pp. 189- 204.

Mazzi, Emanuela:

- “I pensieri astronoetici come laboratorio per un’ antropología sperimentale: la rifelssione di Hans Blumenberg sull’impresa spaziale” en Fragio, Alberto/ Giordano, Diego (eds.), *Hans Blumenberg. Nuovi paradigmi d’analisi*, Aracne, Roma 2010, pp. 263 300.

- “De la tierra al cielo y regreso. La reflexión de Hans Blumenberg sobre la posición del hombre en el cosmos después de la empresa astronómica” en *Ánthropos. Cuadernos de crítica literaria y conocimiento* 239/2013, pp. 21-42

Mende, Dirk:

- “Vorwort: Begriffsgeschichte, Metaphorologie, Unbegrifflichkeit” en Haverkamp, Anselm/ Mende, Dirk (eds.), *Metaphorologie. Zur Praxis von Theorie*, Suhrkamp, Fráncfort 2009a, pp.7-32.

- “Technisierungsgeschichten. Zum Verhältnis von Begriffsgeschichte und Metaphorologie bei Hans Blumenberg“ en Haverkamp, Anselm/ Mende, Dirk (eds.), *Metaphorologie. Zur Praxis von Theorie*, Suhrkamp, Fráncfort 2009b, pp. 85- 107.

Merker, Barbara:

- “Bedürfnis nach Bedeutsamkeit. Zwischen Lebenswelt und Absolutismus der Wirklichkeit“ en F.J. Wetz/ H. Timm (eds.), *Die Kunst des Überlebens. Nachdenken über Hans Blumenberg*, Suhrkamp, Fráncfort 1999, pp. 68- 98.

-“Phänomenologische Reflexion und pragmatistische Expression. Zwei Metaphern und Methoden der Philosophie“ en Haverkamp, Anselm/ Mende, Dirk (eds.), *Metaphorologie. Zur Praxis von Theorie*, Suhrkamp, Fráncfort 2009, pp. 153- 180.

-“Geschichte(n) der Paläoanthropologie“ en Borck, Cornelius (ed.), *Hans Blumenberg beobachtet*, Alber, Friburgo/ Múnich 2013, pp. 111- 148.

Monod, Jean- Claude:

- *La querelle de la sécularisation de Hegel a Blumenberg*, Vrin, París 2002

- “La pulsion de savoir et son destin“ en D.Trierweiler (ed.), *Hans Blumenberg. Anthropologie philosophique*, PUF, París 2010, pp. 113- 140

Moxter, Michael:

-“Ungenauigkeit und Variation. Überlegungen zum Status phänomenologischer Beschreibungen“ en F.J. Wetz/ H. Timm (eds.), *Die Kunst des Überlebens. Nachdenken über Hans Blumenberg*, Suhrkamp, Fráncfort 1999, pp. 184- 205.

Müller, Ernst:

- “Technik” en R. Buch/ D. Weidner, *Blumenberg lesen. Ein Glosar*, Suhrkamp, Fráncfort 2014, pp. 323- 336

- “El concepto de técnica de Blumenberg“ en Oncina Coves, Faustino/ García- Durán, Pedro (eds.), *Hans Blumenberg: historia in/conceptual, antropología y modernidad*, Pre- Textos, Valencia 2015, pp. 85- 100.

Müller, Oliver:

- *Sorge um die Vernunft. Hans Blumenbergs phänomenologische Anthropologie*, Mentis, Paderborn 2005.

- "Von der Theorie zur Praxis der Unbegrifflichkeit. Hans Blumenbergs anthropologische Paraethik" en Haverkamp, Anselm/ Mende, Dirk (eds.), *Metaphorologie. Zur Praxis von Theorie*, Suhrkamp, Fráncfort 2009, pp. 256-282.

- "Comment l'homme et-il possible?" en D.Trierweiler (ed.), *Hans Blumenberg. Anthropologie philosophique*, PUF, París 2010, pp. 47- 76

-"Blumenberg liest eine Fussnote von Marx. Zur Methodik einer ,kritischen Geschichte der Technologie"" en Borck, Cornelius (ed.), *Hans Blumenberg beobachtet*, Alber, Friburgo/ Múnich 2013, pp. 47- 63

-"Mensch" en R. Buch/ D. Weidner, *Blumenberg lesen. Ein Glosar*, Suhrkamp, Fráncfort 2014a, pp. 185- 200.

- „Mythos“ en R. Buch/ D. Weidner, *Blumenberg lesen. Ein Glosar*, Suhrkamp, Fráncfort 2014b, pp. 214 -227

Nicholls, Angus/ Heidenreich, Felix:

-"Nachwort" en *P*, pp. 83-146.

Nicholls, Angus:

-*Myth and the Human Sciences: Hans Blumenberg's Theory of Myth*, Routledge, Londres 2015

Niehues- Pröbsting, Heinrich:

-"Platonverlesungen. Eigenschatten- Lächerlichkeiten" en F.J. Wetz/ H. Timm (eds.), *Die Kunst des Überlebens. Nachdenken über Hans Blumenberg*, Suhrkamp, Fráncfort 1999, pp. 341- 368.

Nientied, Mariele:

-"die gleychnuss alle zerbreche" Sprengmetaphern bei Meister Eckhart und Nikolaus von Kues", en Haverkamp, Anselm/ Mende, Dirk (eds.), *Metaphorologie. Zur Praxis von Theorie*, Suhrkamp, Fráncfort 2009, pp. 181- 201.

Nuzzo, Enrico:

- "Metaforología e historicidad. Sobre algunos problemas y perspectivas de interpretación" en *Quaderns de filosofia i ciencia*, 32- 33, Valencia 2003, pp. 47- 76.

Oncina Coves, Faustino:

- "Historia in/conceptual y metaforología: método y modernidad" en Oncina Coves, Faustino/ García- Durán, Pedro (eds.), *Hans Blumenberg: historia in/conceptual, antropología y modernidad*, Pre- Textos, Valencia 2015, pp. 11- 32.

Pavesich, Vida:

- "Hans Blumenberg. Philosophical anthropology, Terror and the Faces of Absolutism" en Fragio, Alberto/ Giordano, Diego (eds.), *Hans Blumenberg. Nuovi paradigmi d'analisi*, Aracne, Roma 2010, pp. 167- 204.

Rentsch, Thomas:

- “Thesen zur philosophischen Metaphorologie” en Haverkamp, Anselm/ Mende, Dirk (eds.), *Metaphorologie. Zur Praxis von Theorie*, Suhrkamp, Fráncfort 2009, pp. 137-152.

Ros Velasco, Josefa:

- “Perspectivas filosóficas sobre la hipocondría” en *Ánthropos. Cuadernos de crítica literaria y conocimiento* 239/2013a, pp. 85- 102.

- “La distinción schmittiana *amigo-enemigo* como categoría antropológica en Hans Blumenberg” en *Eikasía. Revista de filosofía*, Julio 2013b.

- “La caverna como protoinstitución en la paleoantropología de Hans Blumenberg“ en *La Torre del Virrey*, en prensa.

Rusch, Pierre:

- “Hans Blumenberg et la grammaire historique des idées“ en D.Trierweiler (ed.), *Hans Blumenberg. Anthropologie philosophique*, PUF, París 2010, pp. 141- 163.

Salza Luca,

- “De quoi le Cusain et le Nolain sont-ils le nom?”, *Revue de métaphysique et de morale*, 2012/1 n° 73, p. 53-64

Schmieder, Falko:

- “Absolutismo de la realidad. Para una comprensión de la historia moderna en Hans Blumenberg y Reinhart Koselleck” en Oncina Coves, Faustino/ García- Durán, Pedro (eds.), *Hans Blumenberg: historia in/conceptual, antropología y modernidad*, Pre-Textos, Valencia 2015, pp. 101- 120.

Seidengart Jean:

- “Hans Blumenberg, lecteur et interprète de l'oeuvre de Copernic”, *Revue de métaphysique et de morale*, 2012/1 n° 73, p. 15-33.

Sommer, Manfred:

- “Lebenswelt“ en R. Buch/ D. Weidner, *Blumenberg lesen. Ein Glosar*, Suhrkamp, Fráncfort 2014, pp. 160- 170.

- “Nachwort“ en *BM*, pp. 671- 682.

Stoellger, Philipp:

- *Metapher und Lebenswelt: Hans Blumenbergs Metaphorologie als Lebenswelthermeneutik und ihr religionsphänomenologischer Horizont*, Mohr, Tübingen 2000.

- “Über die Grenzen der Metaphorologie. Zur Kritik der Metaphorologie Hans Blumenbergs und den Perspektiven ihrer Forstschreibung“ en Haverkamp, Anselm/

Mende, Dirk (eds.), *Metaphorologie. Zur Praxis von Theorie*, Suhrkamp, Fráncfort 2009, pp. 203- 236.

- “Vom Denkstil zum Sprachstil. Von Fleck zu Blumenberg- Zur möglichen Horizonterweiterung der Wissenschaftsgeschichte“ en Borck, Cornelius (ed.), *Hans Blumenberg beobachtet*, Alber, Friburgo/ Múnich 2013, pp. 196-229.

Trierweiler, Denis:

- “Avant Propos: ,De la dignité de l’homme““en D.Trierweiler (ed.), *Hans Blumenberg. Anthropologie philosophique*, PUF, París 2010, pp. 9-24.

Villacañas Berlanga, José Luis:

- “*De nobis ipsis silemus*. Blumenberg lector de Kant” en *Daimón. Revista de filosofía*, 2004/ 33, 65- 77.

- “Dificultades con la ilustración” en *Araucaria. Revista iberoamericana de filosofía, política y humanidades*, 21/ 2009, pp. 27-43

- “Blumenberg: La apuesta por una Ilustración tardía” en *Ánthropos. Cuadernos de crítica literaria y conocimiento* 239/2013a, pp. 9- 20.

- “Un caso de metaforología: la escena originaria” en *Ánthropos. Cuadernos de crítica literaria y conocimiento* 239/2013b, pp. 57- 70.

- “Más allá de Schmitt: amigo/enemigo en Plessner y Blumenberg” en Oncina Coves, Faustino/ García- Durán, Pedro (eds.), *Hans Blumenberg: historia in/conceptual, antropología y modernidad*, Pre- Textos, Valencia 2015, pp. 49- 84

Villacañas, José Luis/ Oncina, Faustino:

- “Introducción” en R. Koselleck/ H.G. Gadamer, *Historia y hermenéutica*, trad. Faustino Oncina, Paidós, Barcelona 1997.

Wallace, Robert:

- “Translator’s Introduction” en Blumenberg, Hans, *The Legitimacy of the Modern Age*, MIT Press, Cambridge 1986, pp. xi-xxxii.

- “Translator’s Introduction” en Blumenberg, Hans, *The Genesis of the Copernican world*, MIT Press, Cambridge 1987, pp. xi-xlviii.

Weidner, Daniel:

-“Säkularisierung” en R. Buch/ D. Weidner, *Blumenberg lesen. Ein Glosar*, Suhrkamp, Fráncfort 2014, pp. 245- 259

Wetz, Franz Josef:

- *Hans Blumenberg. La modernidad y sus metáforas*, Alfons el Magnànim, Valencia 1997

- “The Phenomenological Anthropology of Hans Blumenberg” en *Iris*, I- 2, Octubre 2009, pp. 389- 414.

-“Sterne” en R. Buch/ D. Weidner, *Blumenberg lesen. Ein Glosar*, Suhrkamp, Fráncfort 2014, pp. 306 -322.

Wolff, Uwe:

-, „Der Mann, den alle schlagen, diesen schlägst Du nicht – Hans Blumenbergs katholische Wurzeln“ en *Communio*. Internationale Katolische Zeitschrift. Mai- Juni 2014, pp. 182-198.

Zill, Rüdiger:

-“Zwischen Afinität und Kritik. Hans Blumenberg liest Freud“ en Borck, Cornelius (ed.), *Hans Blumenberg beobachtet*, Alber, Friburgo/ Múnich 2013, pp. 126- 148.

Otras obras

Adorno, Theodor W:

- *Dialéctica negativa*, Taurus, Madrid 2002.

Adorno, Theodor W./ Horkheimer, Max:

- *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, Madrid 1998.

Alsberg, Paul:

- *Die Menschheitsrätsel*, Dresden 1922.

Bech, Josep M.:

- *De Husserl a Heidegger, La transformación del pensamiento fenomenológico*, Edicions Universitat de Barcelona, Barcelona 2001

Bultmann, Rudolf:

- *Theologie des Neuen Testaments*, Mohr- Siebeck, Tubinga 1953

Cassirer, Ernst:

- *Filosofía de las formas simbólicas*, FCE, México 1998.

- *El mito del estado*, FCE, México- Buenos Aires 1947.

- *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*, FCE, México 1994

Cristin, Renato:

- *Fenomenología de la historicidad. El problema de la historia en Dilthey y Husserl*, Akal, Madrid 2000.

Derrida, Jacques:

- *Márgenes de la filosofía*, Cátedra, Madrid 2006

Dilthey, Wilhelm:

- *Teoría de las concepciones del mundo*, Revista de Occidente, Madrid 1974.
- *Crítica de la razón histórica*, Península, Barcelona 1986. Trad. Selección y notas C. Moya Espí.

Eckermann, J.P.:

- *Conversaciones con Goethe*, El acantilado, Barcelona 2005

Fuhrmann, Manfred:

- (ed.), *Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption*, Poetik und Hermeneutik IV, Fink, Múnich, 1971

Gadamer, Hans- Georg:

- *Verdad y Método*, Salamanca, Sígueme 1999
- *Verdad y Método II*, Salamanca, Sígueme 2002
- *Mis años de Aprendizaje*, Herder, Barcelona 1996

Gehlen, Arnold:

- *El hombre. Su naturaleza y su lugar en el mundo*, Sígueme, Salamanca 1980.
- *Antropología filosófica. Del encuentro y descubrimiento del hombre por sí mismo*, Paidós, Barcelona 1993

Gilson, Etienne:

- *La filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patristicos hasta el fin el siglo XIV*, Gredos, Madrid 1999.

Goethe, Johann Wolfgang:

- *Poesía y verdad*, Alba, Barcelona, 2010
- *Obras completas* (4 vols.), Aguilar, Madrid 1991

Hegel, G.W.F.

- *Escritos de juventud*, FCE, México 2003

Heidegger, Martin:

- *Hitos*, Alianza, Madrid 2007.
- *Ser y Tiempo*, FCE, México 1998
- *Caminos de bosque*, Alianza, Madrid 1995.

Herzog, Reinhart/ Koselleck, Reinhart:

- (eds.), *Epochenschwelle und Epochenbewusstsein. Poetik und Hermeneutik XII*, Fink, Munich 1987.

Husserl, Edmund:

- *La filosofía como ciencia estricta*, Nova, Buenos Aires 1973
- *Experiencia y Juicio*, UNAM, México 1980
- *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental: una introducción a la filosofía fenomenológica*, Crítica, Barcelona 1991.
- *Meditaciones cartesianas*, FCE, México 1985
- *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*, FCE, México 1993.
- *Invitación a la fenomenología*, Paidós, Barcelona 1998
- *Lecciones sobre la conciencia interna del tiempo*, Trotta, Madrid 2002
- *La tierra no se mueve*, Editorial Complutense, Madrid 2006
- *Aufsätze und Vorträge. 1922-1937. Husserliana XXVII*, Kluwer, La Haya 1988.
- *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934-1937. Husserliana XXIX*, Kluwer, La Haya 1993

Iser, Wolfgang:

- (ed.) *Immanente Ästhetik, ästhetische Reflexion : Lyrik als Paradigma der Moderne : Kolloquium Köln 1964. Poetik und Hermeneutik II.*, Fink, München 1966.

Jaspers, Karl:

- *La filosofía desde el punto de vista de la existencia*, FCE, México 1985.

Jauss, Hans – Robert:

- (ed.), *Nachnahme und Illusion*, Poetik und Hermeneutik I, Fink, München 1969
- (ed.), *Die Nicht mehr schönen Künste : Grenzphänomene des Ästhetischen*, Poetik und Hermeneutik III, Fink, München 1968

Jonas, Hans:

- *La religión gnóstica. El mensaje del Dios extraño y los comienzos del cristianismo* Siruela, Madrid 2003
- *La gnosis y el espíritu de la Antigüedad Tardía*, Alfons el Magnànim, Valencia 2000

Kant, Immanuel:

- *Antropología en sentido pragmático*, Alianza, Madrid 1991
- *Crítica del juicio*, Austral, Madrid 1997

Kolakowski, Leszek:

- *La presencia del mito*, Amorrortu, Buenos Aires 2000

Koselleck, Reinhart/ Gadamer, Hans Georg:

- *Historia y hermenéutica*, Paidós, Barcelona 1997.

Koselleck, Reinhart

- *Aceleración, prognosis y secularización*, Pre- Textos, Valencia 2003
- *Futuro Pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Paidós, Barcelona 1993

Kracauer, Siegfried:

- *History. The Last Things before the Last*, Markus Wiener, Princeton 1967

Kuhn, Thomas S.:

- *La estructura de las revoluciones científicas*, FCE, México 1997
- *La revolución copernicana. La astronomía planetaria en el desarrollo del pensamiento*, Ariel, Barcelona 1996

Landgrebe, Ludwig:

- *El camino de la fenomenología*, Sudamericana, Buenos Aires 1968.
- *Fenomenología e historia*, Monte Ávila, Caracas 1975

Lenz, J.M.R.:

- *Catarina von Siena en Dramen, Werke und Briefe Band 1*, Insel, Stuttgart 1992

Löwith, Karl:

- *Historia del mundo y salvación*, Katz, Buenos Aires 2007

Lübbe, Hermann:

- *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*. 3. Auflage mit einem Neuen Nachwort, Alber, Friburgo/ Múnich, 2003.

Luhmann, Niklas:

- *Organización y decisión*, Herder, México 2010.

Marquard, Odo:

- *Adiós a los principios*, Alfons el Magnànim, Valencia 2000.
- *Filosofía de la compensación. Escritos sobre antropología filosófica*, Paidós, Barcelona 2001
- *Dificultades con la filosofía de la historia*, Pre- Textos, Valencia 2007

Marramao, Giacomo:

- *Tierra y Cielo: una genealogía de la secularización*, Paidós, Barcelona 1998.

Martín Santos, Luis:

- *El zigzag husserliano*, Endimión, Madrid 1991

Meier, Anneliese:

- *Die Vorläufer Galilei im 14. Jahrhundert. Studien zur Naturphilosophie der Spätscholastik*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1949

Meinecke, Felix:

- *El historicismo y su génesis*, FCE, Madrid 1983.

Montaigne, Michel de:

- *Ensayos* (3 vols), Altaya, Barcelona 1997.

Ortega y Gasset, José:

- *Meditación de la técnica*, Austral, Madrid 1966

Pöggeler, Otto:

- *El camino del pensar de Martin Heidegger*, Alianza, Madrid 1983

Platón:

- *República*, Gredos, Madrid 1986

Plessner, Helmut:

- *Husserl in Göttingen*, Garland Publishing inc. NY y Londres 1980

Preisendanz, Wolfgang/ Warning, Rainer:

- (eds.) *Das Komische*, Poetik und Hermeneutik VII, Fink, Munich 1976

Ricoeur, Paul:

- *La metáfora viva*, Trotta, Madrid 2001

Ritter, Joachim:

- "Zur Neufassung des 'Eisler'. Leitgedanken und Grundsätze eines Historischen Wörterbuch der Philosophie", en *Zeitschrift für philosophische Forschung* Bd. 18, H. 4 (Oct. - Dec., 1964), pp. 704-708

Rothacker, Erich:

- *Mensch und Geschichte. Studien zur Anthropologie und Wissenschaftsgeschichte*, Athenäum, Bonn 1950
- "Geleitwort" en *Archiv für Begriffsgeschichte 1*, 1955.
- *Problemas de antropología cultural*, FCE, Buenos Aires 1941.
- *Zur Genealogie der menschliches Bewusstseins*, W. Perpeet (ed.), Bouvier, Bonn 1966.

San Martín, Javier:

- *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón. Introducción a la fenomenología*, Biblioteca Nueva, Madrid 2008

Sánchez Meca, Diego:

- *Modernidad y romanticismo. Para una genealogía de la actualidad*, Tecnos, Madrid 2013

Schelling, Friedrich:

- *Antología* de José Luis Villacañas, Península, Barcelona 1987.
- *Filosofía del arte*, Tecnos, Madrid 1999

Schmitt, Carl:

- *Tierra y mar: consideraciones sobre la historia universal*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1952.
- *El Nomos de la tierra: en el Derecho de Gentes de "Jus publicum europaeum"*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid 1979
- *Teología política*, Trotta, Madrid 2009
- *La unidad del mundo*, Ateneo de Madrid 1951
- *Ex captivitate salus. Experiencias de la época 1945- 1947*, Trotta, Madrid 2010
- *El concepto de lo político: texto de 1932 con un prólogo y tres corolarios*, Alianza, Madrid 1991.

Szilasi, Wilhelm:

- *Introducción a la fenomenología de Husserl*, Amorrortu, Buenos Aires 2003

Taubes, Jacob:

- *Del culto a la cultura. Elementos para una crítica de la razón histórica*, Katz, Buenos Aires 2007.

Vattimo, Gianni:

- *Introducción a Heidegger*, Gedisa, Barcelona 1998.

Villacañas, José Luis:

- *Poder y conflicto. Ensayos sobre Carl Schmitt*, Biblioteca Nueva, Madrid 2008.

Voegelin, Erich:

- *La nueva ciencia de la política. Una introducción*, Katz, Buenos Aires 2010

Welter, Rüdiger:

- *Der Begriff der Lebenswelt. Theorien vortheoretischer Erfahrungswelt*, Fink, Munich 1986.

Otras obras de consulta

- *Historisches Wörterbuch der philosophie* (13 vols.), J. Ritter (ed.), Schwabe, Basilea
- *Geschichtliche Grundbegriffe : Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Otto Brunen, Werner Conze, Reinhart Koselleck (eds.), Klett- Cotta, Stuttgart.
- *Wörterbuch der philosophischen Metaphern*, Ralph Konersmann (ed.) Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2007