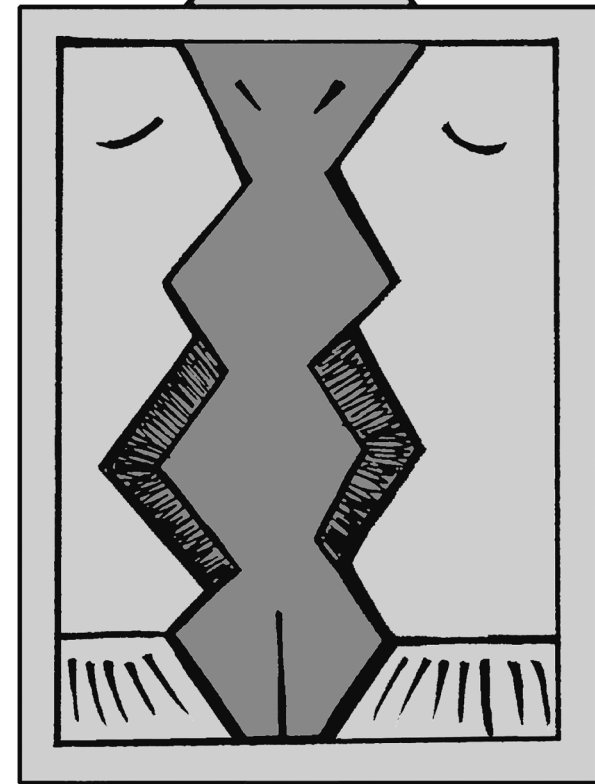


ἘΝΔΟΞΑ



UNED Editorial

ISSN 1133-5351
9 771133 535004 02610

UNED

Series

Filosóficas

Nº 26

LA DESTRUCCIÓN BLUMENBERGUIANA DE LAS COMPRESIONES TEOLÓGICAS DE LA MODERNIDAD

HANS BLUMENBERG'S DESTRUCTION OF THEOLOGICAL UNDERSTANDINGS OF MODERNITY

Alberto FRAGIO*

*Scuola Internazionale di Alti Studi Scienze della Cultura
Fondazione Collegio San Carlo di Modena*

RESUMEN: En este artículo analizamos la obra de Hans Blumenberg *Die Legitimität der Neuzeit* desde la perspectiva de sus trabajos académicos tempranos, su tesis doctoral *Beiträge zum Problem der Ursprünglichkeit der mittelalterlich-scholastischen Ontologie*, y su trabajo de habilitación *Die ontologische Distanz. Eine Untersuchung über die Krisis der Phänomenologie Husserls*, presentados en la Christian-Albrechts-Universität zu Kiel en 1947 y 1950, respectivamente. Proponemos que en este conocido libro, Blumenberg asume —con modificaciones— el programa heideggeriano de una «*Destruktion*», pero aplicado no tanto a la historia de la ontología tradicional como a la hermenéutica de la secularización, en particular al conjunto de interpretaciones que pretenden hacer derivar la Modernidad de presupuestos teológicos.

* Este trabajo ha sido posible gracias a una beca de perfeccionamiento trianual de la Fondazione Collegio San Carlo di Modena (Italia) y de los proyectos de investigación «Epistemología histórica: estilos de razonamiento científico y modelos culturales en el mundo moderno. El dolor y la guerra» (HUM2007-63267) y «Epistemología histórica: comunidades y estilos emocionales en los siglos XIX y XX» (FFI2010-20876), ambos financiados por el Ministerio de Ciencia e Innovación español. Está dedicado con cariño a Tania.

PALABRAS CLAVE: Destrucción [«*Destruktion*»], originalidad [«*Ursprünglichkeit*»], confianza en el ser [«*Seinsvertrautheit*»], mundanización [«*Weltlichkeit*»], cosmos [«*Kosmos*»], autoafirmación [«*Selbstbehauptung*»], Martin Heidegger.

ABSTRACT: In this paper I will undertake a review on Hans Blumenberg's *Die Legitimität der Neuzeit* from the point of view of his early works, his Ph. D dissertation *Beiträge zum Problem der Ursprünglichkeit der mittelalterlich-scholastischen Ontologie*, and his «Habilitationsschrift» *Die ontologische Distanz: eine Untersuchung über die Krisis der Phänomenologie Husserls*, both were presented at the Christian-Albrechts-Universität zu Kiel in 1947 and 1950, respectively. I will argue that in this famous book, Blumenberg practices—with modifications— Heidegger's program of a «*Destruktion*» but not applied to the history of traditional ontology but to the hermeneutics of secularization, particularly to the theological understandings of Modernity.

KEYWORDS: Destruction [«*Destruktion*»], originality [«*Ursprünglichkeit*»], trust on being [«*Seinsvertrautheit*»], worldliness [«*Weltlichkeit*»], cosmos [«*Kosmos*»], «*Self-Assertion*» [«*Selbstbehauptung*»], Martin Heidegger.

«*Casi me gustaría decir que esto ya me lo había temido yo.*»

(Hans Blumenberg en su réplica a Hans Georg Gadamer, *Die Legitimität der Neuzeit*)

«*Que la genuina productividad del hombre constituya algo así como un "mundo", que se dé así un "mundo humano", es una fórmula esencialmente vinculada con los fundamentos de la Modernidad, cuya historia debiéramos conocer mejor.*»

(Hans Blumenberg, *Paradigmen zu einer Metaphorologie*)

Introducción: la caverna de la legitimidad

Dispersas a lo largo y ancho de la obra de Hans Blumenberg [1920-1996] hallamos numerosas aportaciones a una metaforología geológica: suelos, pantanos, fondos, cimientos o grutas comparecen en muchas de sus páginas. Los intereses «telúricos» de Blumenberg se han mantenido prácticamente ininterrumpi-

dos durante toda su vida. El último gran trabajo que entregó a las prensas, *Höhlenausgänge* [1989], abordaba precisamente uno de los pocos mitos occidentales que contempla la existencia de habitantes en las entrañas de la tierra (*H* 83-181, 77-154)¹. *Die Legitimität der Neuzeit*, el libro que analizaremos en este artículo, no es otra de esas ocasionales contribuciones «geológicas», pese a que su interior también albergue ascensos a montañas, descubrimientos de cuevas e inquietantes *mundus subterraneus* (*LdN* 32, 31; 424-5, 365-6; 398-9, 342-3). Sin embargo, si hubiese que asociarle una metafórica específica, sin duda habría de ser una de índole geológica. No sólo debido a que su argumento central, la secularización, se preste a una peculiar metaforología del «desprendimiento» (*LdN* 25-33, 26-32)², sino porque existen «*por doquier* indicios [...] de un estrato subterráneo del pensamiento» (*PM* 15, 51). Ya de por sí, la formación de *Die Legitimität der Neuzeit* es típicamente geológica: en ella se acumulan materiales de procedencia muy diversa depositados durante un periodo dilatado de tiempo, una suerte de sedimentación intelectual. El proceso de su escritura se extendió por más de diez años, y desde su primera versión, de 1966, a la edición completa definitiva, de 1988, media un lapso de veintidós años. Por otra parte, en lo que se refiere a la singularidad de sus cristalizaciones, es la única obra de Blumenberg que posee un carácter abiertamente polémico, rasgo este último ausente en el resto de sus trabajos, en los cuales apenas sí aludirá a sus contemporáneos y colegas, y cuando lo haga, como en el caso de Erich Rothacker, será ciertamente con parquedad y enormes cautelas (*Leg* 12-15, 14-7).

Pero la metafórica geológica no sólo es aplicable a la formación e incluso a la composición interna de *Die Legitimität der Neuzeit*³, también a la desmesurada cantidad de literatura secundaria existente sobre esta célebre obra. Más allá de profundos estudios monográficos como los de Jürgen Goldstein, Elizabeth Brient o Anna Wertz, o de inspirados colectivos como los organizados por Jacob Tau-

¹ Adopto las siglas de César G. Cantón, *La metaforología de Blumenberg como destino de la analítica existencial*, Universidad Complutense de Madrid, 2004, pp. 378-80.

² Véase adicionalmente Manfred Sommer, «La secolarizzazione come metafora in Blumenberg» *Fenomenologia e società*, (número dedicado al problema de la secularización), n.º 2, anno XII, pp. 25-38.

³ Resulta llamativo que el propio Carl Schmitt hiciera uso de una metáfora geológica para referirse a *Die Legitimität*. Véase la carta enviada por Schmitt a Blumenberg con fecha 20/10/1974, recogida en Alexander Schmitz y Marcel Lepper (eds.), *Hans Blumenberg Carl Schmitt Briefwechsel 1971-1978*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 2007, p. 119.

bes, Barnaba Maj o Julián Sauquillo, las reseñas y artículos especializados que la toman como argumento se cuentan por centenares. A ello se suman excelentes trabajos de síntesis como los de Jean-Claude Monod o Felix Heidenreich. Así las cosas, a la vista de lo masivo de la discusión y de los logros incontestables de la misma, se nos podría aplicar aquello que Blumenberg reservaba para el obstinado intérprete que se empeña en la empresa vana de intentar demostrar, una vez más, que el mundo actual es el resultado de la secularización del Cristianismo: «pero ¿qué es lo que tiene que decir si quiere decir algo más?» (LdN 34, 33).

No será nuestra intención, por tanto, asumir el debate en toda su complejidad, más aún considerando el gran calado de muchos de los estudios citados y la extraordinaria sofisticación del pensamiento de Blumenberg. No pretendemos en este artículo elaborar una nueva síntesis. Trataremos tan sólo de poner de relieve una de las claves que a nuestro juicio ha permanecido sistemáticamente desatendida en el análisis de la aportación de Blumenberg al debate de la secularización. A saber: nos centraremos en la clara continuidad que posee *Die Legitimität der Neuzeit* respecto a la obra temprana de Blumenberg, en particular en relación con las *Beiträge zum Problem der Ursprünglichkeit der mittelalterlich-scholastischen Ontologie* [1947] y *Die ontologische Distanz: eine Untersuchung über die Krisis der Phänomenologie Husserls* [1950]. En nuestra opinión, estos textos —la tesis doctoral y el trabajo de habilitación— constituyen el auténtico origen del planteamiento blumenberguiano en la polémica de la secularización, así como de su concepción de la Modernidad. Un planteamiento, como tendremos oportunidad de comprobar, que resulta hasta cierto punto independiente —tanto en su gestación como en sus resultados últimos— del desarrollo de la propia polémica y de los autores que en ella se vieron involucrados.

Que la contribución positiva de Blumenberg a este debate sea en gran medida una reelaboración de argumentos ya presentes en las *Beiträge* y *Die ontologische Distanz*, significa sobre todo que la comprensión blumenberguiana de la secularización está profundamente impregnada de la crítica que allí hizo a Heidegger [1889-1976] y Husserl [1859-1938]. Más allá de la abrumadora erudición, del amplio recorrido de los temas o de la sutileza en el tratamiento de las fuentes históricas, la aportación efectiva de Blumenberg en *Die Legitimität der Neuzeit* a la polémica de la secularización es, según intentaremos demostrar a lo largo de este artículo, una maduración de ideas y temas ya presentes en esos lejanos trabajos académicos. Nos concentraremos especialmente en la evolución interna del pen-

samiento de Blumenberg y en el cambio de sus preocupaciones teóricas. De manera más específica analizaremos la transformación de la «recidiva heideggeriana» que Blumenberg había incorporado en las *Beiträge* y *Die ontologische Distanz*.

Debemos anticipar, no obstante, que *Die Legitimität der Neuzeit* no es en apariencia un trabajo heideggeriano, dado que la presencia que Heidegger tiene en esta obra es más bien escasa y perfectamente anómala. Constituye el único y sorprendente caso en todo el libro en el que Blumenberg acepta explícitamente la validez del paradigma hermenéutico de la secularización. En su opinión, la historia heideggeriana del ser implica en sí misma una «*secularización de categorías formadas en la teología de la gracia*» (LdN 220, 193), en tanto «*se orienta hacia un nuevo y acaso definitivo acontecimiento [...]*» (LdN 220, 193): la conversión del ser en *parusía*. Con su historia del ser, Heidegger no sólo habría rechazado «*lo mítico mediante un sucedáneo de la divinidad*» (LdN 220, 193) sino que mixtificó el sentido último de la Modernidad: «*La Edad Moderna como episodio de la historia del ser —y, más especialmente, del abandono del ser— tendría impresos en sí misma los estigmas de la dominación, de la servidumbre de la teoría respecto a la tecnicidad, de la autorreproducción del hombre no precisamente como respuesta a un reto, el que sea que se ha dejado en herencia, sino como una de todas esas perplejidades sin tregua en torno a aquel ser oculto, retirado desde los tiempos de los presocráticos*» (LdN 220, 193).

Por añadidura, en la diatriba entre Gadamer y Blumenberg (LdN 24-34, 24-33) a propósito de la legitimidad hermenéutica del concepto de secularización, este último —Blumenberg— veía en la posición de Gadamer la proyección nefanda de la sombra heideggeriana. Según Gadamer, la secularización «*aporta a la autocomprensión de lo que ha devenido y al presente toda una dimensión de sentido oculto, mostrando, de esa manera, que lo actual es y significa mucho más que lo que sabe de sí mismo*»⁴. Algo que sería especialmente aplicable, sostiene Gadamer, para el caso de la Modernidad. Merece la pena recoger textualmente la réplica de Blumenberg:

«*toda una dimensión de sentido oculto*» no puede significar sino que gracias al concepto de secularización la propia comprensión que la Edad Moderna

⁴ Hans Georg Gadamer, *Philosophische Rundschau*, XV, 1968, pp. 201 y ss., citado por Blumenberg (LdN 24, 24).

tiene de sí misma como mundanización ha de ser considerada algo superficial y aparente. Se convertiría en una conciencia no autotransparente en su relación con lo substancial, una conciencia a la que la hermenéutica descubriría su propio trasfondo. Sólo mediante esta intervención hermenéutica se daría, *a posteriori*, su plenitud histórica a todo aquello que gracias a la secularización no había sido más que proyectado sobre la superficie de la mundanidad. El contenido genuino de lo que ha sido secularizado sería lo *implícado* 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» (*LdN* 25, 25).

Sin embargo, pese a estos dos casos, y pese a todas las reticencias de Blumenberg, lo cierto es que la herencia heideggeriana define una componente de singular relevancia en el núcleo de *Die Legitimität der Neuzeit*. A nuestro modo de ver, la recidiva heideggeriana tendría una incidencia notable en relación con tres aspectos cruciales: 1) en la concepción preliminar de la secularización como un proceso de creciente mundanización; 2) en la aplicación del esquema hermenéutico-destructivo heideggeriano⁵ a las diversas comprensiones teológicas de la Modernidad (Arendt, Löwith, Bultmann, Schmitt, etc.), a la manera de un contramovimiento hermenéutico de refiguración del sentido originario de la época moderna; y 3) la reconstrucción histórica del derrumbe de la comprensión cósmica de la realidad como precondition para la formación inicial de la gnosis y para su posterior superación por medio de la autoafirmación humana —clave, esta última, de la comprensión originaria de la Modernidad defendida por Blumenberg—. Tendremos oportunidad de ver cada uno de estos argumentos con detenimiento.

Heidegger, por su lado, ha sido un pensador comúnmente desatendido en las reconstrucciones sobre el debate de la secularización. Con carácter general su posición en este debate es secundaria, y en el caso específico de la revisión de la aportación blumenberguiana, prácticamente nula. Con cierta probabilidad por-

⁵ Para un tratamiento más detallado de esta cuestión remito a A. Fragio, «La ontología cosmológica en la obra temprana de Hans Blumenberg: las *Beiträge* y *Die ontologische Distanz*», *Res publica*, Murcia (de próxima aparición).

que los textos de Blumenberg que mejor mostraban su relevancia, las *Beiträge* y *Die ontologische Distanz*, estaban (y siguen estando) inéditos. No obstante, también es importante tener presente que el heideggerianismo constituye tan sólo una de las múltiples componentes que ayudan a entender un poco mejor, a nuestro juicio, la posición de Blumenberg en el debate de la secularización, y por ende su concepción de los fundamentos de la Modernidad. Ciertamente Blumenberg había cambiado mucho su perspectiva desde sus primeros trabajos, y no sólo en lo que atañe a esa «*forma extremadamente docta*» a la que se refiere Löwith en su recensión a *Die Legitimität der Neuzeit*⁶, sino por la evidente maduración de sus puntos de vista y por el influjo específico de la historia conceptual (*LdN* 31-4, 30-3).

Por otra parte, tampoco debiéramos asumir sin mayores precauciones el que Blumenberg estuviese destinado a afrontar este tipo de problemáticas, y que además tuviera que hacerlo de un modo eminentemente histórico. Lo cierto es que Blumenberg se había convertido en un historiador de la filosofía en parte gracias a Heidegger, y llegó al problema de la hermenéutica de la Modernidad en su revisión de la crisis de la fenomenología husserliana y de la reconstrucción histórica del proyecto de certeza a través de la crónica del derrumbe de la comprensión cósmica de la realidad⁷. De estas primeras tentativas surgirá la temprana historia blumenberguiana de la astronomía, alentada, precisamente, por las modificaciones históricas de la noción de cosmos. Dicho de otro modo: Blumenberg se topó por vez primera con el problema de la Modernidad a partir de sus críticas al pensamiento de Heidegger y Husserl.

La crisis de la fenomenología husserliana le había mostrado a Blumenberg la vigencia del problema hermenéutico de la Modernidad en relación con la interpretación del presente. En este sentido podemos aventurar que el interés de Blumenberg en esclarecer la legitimidad de la época moderna reside, después de todo, en encontrar la legitimidad de su propio tiempo —que en gran medida sigue siendo el nuestro—. La Modernidad sería el *terminus a quo* —el punto de par-

⁶ K. Löwith, «Besprechung des Buches *Die Legitimität der Neuzeit*», en *Philosophische Rundschau*, 15, 1968, pp. 195-201, trad. it. «Recensione del libro de Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*», *Aut Aut*, n.º 222, Milano, 1987, pp. 60-6.

⁷ Para más detalles remito a A. Fragio, «La ontología cosmológica en la obra temprana de Hans Blumenberg», ob. cit.

tida— que explica su correspondiente *terminus ad quem*, la época contemporánea —el punto de llegada—. Ninguna otra herencia, como la herencia moderna (*LdN* 33-4, 32-3), habría sido tan decisiva en la formación de nuestra actualidad. Por ello, la Modernidad aparece como la época histórica preeminente desde cualquier punto de vista, sea hermenéutico, antropológico u ontológico, dado que en ella, con la autoafirmación moderna, se hace plenamente explícito el proyecto humano de adueñamiento de las condiciones determinantes de la existencia sin la mediación de instancias de carácter trascendente o absoluto. Si así podemos decirlo, con la época moderna se daría inicio a nuestra forma contemporánea de «ser en el mundo», esto es, comenzaría la larga singladura, que llega hasta nuestros días, del *Dasein* moderno.

1. Caer en el mundo, caer en la historia: la mundanización moderna como metáfora existencial

Como es conocido, la «caída» [*Verfallen*] es una de las metáforas existenciales más pregnantes del pensamiento heideggeriano. En los apartados del *Sein und Zeit* [1927] correspondientes al análisis del «*ser en*» en cuanto tal» [*Das In-Sein als solches*]⁸, Heidegger acometía el estudio preparatorio del «ser en» con la mirada puesta en la constitución existencial del «ser ahí» del *Dasein*. El «ahí» del *Dasein* aparecía fenomenológicamente como un cotidiano «encontrarse». En este pasaje se ubica la célebre caracterización heideggeriana del cotidiano ser del «ser ahí» como una pluralidad de modos inauténticos o impropios de «ser en el mundo»: las habladurías, la avidez de novedades y la ambigüedad. La existencia inauténtica del *Dasein* vendría culminada con «una forma fundamental del ser de la cotidianeidad que llamamos la “caída” del “ser ahí”»⁹. Esta metáfora de la «caída», combinada con la del «derrumbamiento» y el «torbellino», le servía a Heidegger

⁸ *Sein und Zeit*, §§ 28-38. El análisis desarrollado en estos apartados permitirá la caracterización ulterior del *Dasein* a partir de la cura o preocupación [*Sorge*]. Las citas en alemán del *Sein und Zeit* corresponden a la edición de Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1967, mientras que las traducciones castellanas han sido tomadas de la versión de José Gaos, *El ser y el tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996 —que aunque ha sido muy discutida, nos resulta perfectamente funcional a los propósitos del presente artículo—. Con el objetivo de diferenciar ambas ediciones, en lo sucesivo señalaremos la paginación de la edición alemana entre corchetes. P. ej.: p. 30; [p. 19].

⁹ *Ibid.*, § 38, p. 195. «[...] «eine Grundart des Seins der Alltäglichkeit, die wir das Verfallen des Daseins nennen» [p. 175].

para explicar el cambio ontológico entre los estados propios y los impropios del *Dasein*, su inmersión o no en lo que denomina el «estado de arrojado» o «estado de yecto» [«*Geworfenheit*»]. En este difícil párrafo lo resumía Heidegger:

La caída no se limita a ser una determinación existenciara del «ser en el mundo». El torbellino hace patente al par el carácter de «estado de movimiento» y «arrojado» del «estado de arrojado», que en el encontrarse del «ser ahí» puede imponérsele a este mismo. El «estado de arrojado» no sólo no es un «hecho consumado», sino que tampoco es un *factum* definitivo. A su facticidad es inherente que el «ser ahí», *mientras* sea lo que es, continúe «arrojado» y permanezca en el torbellino de la impropiedad del uno. El «estado de arrojado», en que se deja ver el fenómeno de la facticidad, es inherente al «ser ahí», al que en su ser le va éste mismo. El «ser ahí» existe fácticamente¹⁰.

En la magnífica fórmula de Heidegger, el *Dasein* adoptaría con la caída y el «estado de arrojado» «*un “ser en el mundo” plenamente poseído por el “mundo”*»¹¹. A nuestro modo de ver, aquí se halla el origen remoto del planteamiento inicial con el que Blumenberg preparará su crítica a la secularización, esto es, una secularización entendida en un primer momento como progresiva «mundanización» [«*Weltlichkeit*»] o incluso como una «caída en el mundo» [«*Weltverfallenheit*»] (*LdN* 11, 13).

Fue Hans Jonas [1903-1993] el primero en reparar en la doble tendencia mundanizadora-desmundanizadora de la filosofía temprana de Heidegger. Lo había puesto de relieve en su famoso trabajo sobre el gnosticismo, *Gnosis und spätantiker Geist* [1934]¹², un trabajo iniciado con su disertación doctoral, defen-

¹⁰ Ibid., pp. 198-9; [p. 179]. He modificado ligeramente la traducción de J. Gaos, sustituyendo la expresión «estado de yecto» por la de «estado de arrojado». Las razones de este cambio se entenderán a continuación.

¹¹ Ibid., p. 195; [p. 176]. Vale la pena recoger la definición de «caída» que da Ramón Rodríguez en su *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Editorial Síntesis, Madrid, 2006, p. 229: «*La caída (Verfallen)* [es] la tendencia estructural de la existencia humana a interpretarse a sí misma a partir de las cosas del mundo, sin asumir, por tanto, su propio ser. Equivale a existencia inauténtica y constituye el modo de ser en el mundo propio de la cotidianidad». Por otra parte, para el análisis heideggeriano de la «mundanidad» [«*Weltlichkeit*»] véanse los §§ 14-24 del *Sein und Zeit*.

¹² Hans Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist I*, Göttingen, 1934 (parcialmente traducida en español como *La gnosis y el espíritu de la antigüedad tardía*, Institució Alfons el Magnànim, Valencia, 2000).

dida en la Universidad de Marburgo bajo la supervisión de Rudolf Bultmann [1884-1976] y el propio Heidegger. Este libro ejerció una enorme influencia en el joven Blumenberg, tanto en lo que se refiere a su comprensión temprana de la gnosis y de la escatología cristiana como a la valoración de las posibilidades y limitaciones de la fenomenología y del análisis existencial utilizadas para la reconstrucción histórica (*oD* 52-69, 221 n. 61; *Marg* 121-40; *EuR* 94-120).

Blumenberg, por su lado, había hecho referencia al «estado de arrojado» y a la «caída» en diversos lugares de *Die ontologische Distanz* (*oD* 197-201; 203-11), y en conexión, además, con la «*metafórica espacial*» [*räumliche Metaphorik*] de la distancia ontológica y con su propia revisión del análisis heideggeriano de la «*angustia*» [*Angst*]¹³ (*oD* 10d; 197-201)¹⁴. Merece la pena, no obstante, que pongamos el énfasis en otro de sus textos posteriores, el que lleva por título «Estar arrojado», recogido póstumamente en *Begriffe in Geschichten* [1998] (*BiG* 74-80, 113-8)¹⁵. En este pequeño ensayo, Blumenberg apelaba a la ambigüedad del campo semántico y metafórico abierto por la expresión heideggeriana «*Geworfenheit*» [*estado de arrojado*], «una de las acuñaciones más impresionantes de la analítica del Dasein en su camino hacia la pregunta, nunca resuelta, por el “sentido del ser”» (*BiG* 74, 113). De un lado, la palabra «*Wurf*» puede significar tanto «lo arrojado» como «camada». De otro, el verbo «*werfen*» refiere tanto la acción de «arrojar» como la de «parir». Finalmente «*Geworfenheit*» se contrapondría a «*Geborgenheit*», el «cobijo», el «estar a salvo». Blumenberg hace uso de este complejo espectro de significados en relación con otra expresión muy utilizada por Heidegger, «*Grund*», que puede significar «fundamento», «razón», «fondo» e incluso «suelo» [*Boden*]. De esta última palabra se deriva otra expresión frecuente del pensamiento heideggeriano, «*Abgrund*», que indica tanto «abismo»

¹³ *Ser y tiempo*, § 40. Es digno de señalar, por cierto, que para Heidegger la angustia es el «estado de abierto» [*Erschlossenheit*], mientras que la caída es el «estado de cerrado» [*Verschlossenheit*].

¹⁴ De hecho en una de las versiones descartadas por Blumenberg de *Die ontologische Distanz* se hacía amplia referencia al caída en Heidegger. Véase *Die ontologische Distanz. Eine Untersuchung über die Strenge der Philosophie*, vierter Teil, §§ 1-4 (DLA Marbach). Véanse asimismo los materiales preparatorios a las *Beiträge* (DLA Marbach): para San Agustín «*el ser humano es facticidad, es caída* [*“das menschliche Sein ist Faktizität, ist Verfallen”*] [...]».

¹⁵ Agradezco afectuosamente a César González Cantón el que me haya hecho reparar en este artículo de Blumenberg, por lo demás cuidadosamente traducido al castellano por él mismo y por Daniel Innerarity: Hans Blumenberg, «Estar arrojado», *Conceptos en historias* [1998], Editorial Síntesis, Madrid, 2003, pp. 113-8.

como «falta de fundamento». Con estas inevitables precisiones filológicas se entiende mejor lo que afirmaba Blumenberg en ese magnífico texto:

«[...] es dudoso que el creador de palabras [Heidegger] haya pensado nunca en el “*estar arrojado*” en un sentido animal, como la hembra que “*arroja*” a sus crías, constituyendo éstas “*lo arrojado*”. En este contexto hay otras asociaciones metafóricas, como la “*movilidad*” [“*Bewegtheit*”] del *Dasein* en forma de “*caída*” [“*Verfallen*”]: “*El Dasein cae de sí mismo en sí mismo, en el abismo y en la nada de la cotidianidad impropia*”. La “*camada*” [“*Wurf*”] cae y está, porque la caída acontece en un “*suelo*” sobre el que se crece; mientras que el estar arrojado cae en el abismo y, por tanto, sigue siendo explícitamente “*caída*”, “*continuo desgajamiento de la inautenticidad*” para ser “*arrastrado*” en la cotidianidad, que acaba en “*torbellino*” [“*Wirbel*”]» (BiG 75, 113).

Como contrapartida a esta compleja metafórica de la caída, que surgiría de una «*fascinación por la muerte, por el fin*», Blumenberg propone la metafórica del nacimiento como un «*ver suavemente la luz del mundo*». Es decir, «*la caracterización del “ser en el mundo” como “ser para la muerte” [...] había dejado poco espacio al comienzo*» (BiG 74, 112), al alumbramiento del hombre como una criatura biológica, que al nacer cae en un suelo que luego le ha de servir de sustento: «*las connotaciones espaciales de la caída y la culpa, de lo arrojado y el torbellino son propias de la ausencia de suelo, porque el “suelo” pone término violentamente a este movimiento, en vez de proporcionarle fundamento y solidez como ha de tener lo “a la mano”*» (BiG 75, 114).

Blumenberg cierra este espléndido artículo —no sin antes aludir, por cierto, a Rudolf Bultmann y a la «caída» entendida como pecado original— remitiendo a una carta que Rilke envió a Nanny Wunderly-Volkart el 2 de abril de 1924, en la que aparece la metafórica del juego de dados como paradigma de la facticidad de la existencia, bajo la dualidad «estar en el cubilete» / «estar fuera del cubilete»:

«La señora Wunderly había hecho un viaje a África con su hijo, un viaje que intranquilizaba a Rilke, para quien saberla siempre cerca se había vuelto una necesidad, motivo suficiente para mandarle a Túnez probablemente la carta más intensa de las que había escrito. Extendía así hasta aquel lugar su “comprensión” de las experiencias que ella estaba viviendo, diciéndole que no hubiera tenido necesidad de estar allí para tenerlas: “*Sí, Chère, preveía*»

*vuestra alegría...». Más aún: también su arrobamiento ante la manera de vivir allí, ante “la vida que descansa en sí misma, que no asciende sobre sí misma ni sale de sí con precipitación”. Él lo llama “principio estático”. Es extraño cómo esta estaticidad está comprendida dentro una imagen que mira al movimiento, pero un movimiento de retorno del estar arrojado hacia el sentimiento de amparo, el cual conserva todos los significados que habían desaparecido en el azar: “Se está allí como el dado en el cubilete: una mano desconocida lo agita, y lo arroja fuera y, al mostrarse, significa poco o mucho. Pero después de haber sido arrojado, regresa al cubilete, y allí, dentro, al descansar en el cubilete, significa todas sus cifras, todas sus caras”. El estar arrojado es un episodio. El retorno, en el interior del cubilete, no significa ni una suerte ni una desgracia. Allí queda “la pura existencia, su ser de dado, con seis caras, seis oportunidades, otra vez todas, y la característica seguridad de no poder arrojarse a sí mismo...”. Precisamente esta debilidad fundamenta el “orgullo” de la pasividad: saber que “sería preciso una audacia divina para que uno fuera arrojado desde la profundidad de este cubilete a la mesa del mundo, al juego del destino”. Aquí la metáfora ha sobrepasado ya la frontera con el mito, aunque no puede intuirse al “Dios” de la audacia en este *Coup de dés*» (BiG 78-9, 116-7).*

Citamos estas lúcidas observaciones de Blumenberg porque creemos ponen de manifiesto la enorme pregnancia del pensamiento ontológico temprano de Heidegger en lo que se refiere a la conceptualización básica de la secularización como mundanización o «caída» en la inmediatez del mundo¹⁶, más allá de lo que comúnmente se suele considerar la concepción heideggeriana de la secularización,¹⁷ basada en la conocida proclama de Nietzsche de la muerte de Dios¹⁸: «“Dios ha muerto” significa —afirma Heidegger— que el mundo transcendente ha perdido su fuerza operante, no suscita vida alguna»¹⁹.

¹⁶ Ni que decir tiene, por otra parte, que el motivo de la «caída» ha poseído en la obra de Blumenberg una centralidad incuestionable (*LdT*; *SdP*).

¹⁷ Véase Alphonse de Waelhens, «La sécularisation dans la pensée de Heidegger», *Archivio di filosofia, Ermeneutica della secolarizzazione*, n.º 2-3, 1976, pp. 287-96.

¹⁸ Véase Jean-Claude Monod, *La querelle de la sécularisation: Théologie politique et philosophies de l'histoire de Hegel a Blumenberg*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 2002, pp. 9-16; Jan Sperna, «Qu'est-ce que la sécularisation? Un tentative de définition», *Archivio di filosofia, Ermeneutica della secolarizzazione*, n.º 2-3, 1976, pp. 94-6.

¹⁹ «Das Wort “Gott ist tot” bedeutet: die übersinnliche Welt ist ohne wirkende Kraft [...]». Martin Heidegger, *Holzwege*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1950, citado por Jan Sper-

En *Die Legitimität der Neuzeit* Blumenberg afronta críticamente el planteamiento de la secularización como mundanización ya desde la mismísima primera página (*LdN* 11-9, 13-20): «Antaño se contaban entre los giros corrientes el de lamentarse de que el mundo cada vez se mundanizaba más [*immer weltlicher*] (en vez de hacerse menos mundano), mientras que hoy día lo común es hacer valer que la Edad Moderna es una época de mundanización [*Weltlichkeit*]»²⁰ (*LdN* 11, 13). Debemos tener presente, por otro lado, que el término «secularización» se puede expresar en alemán tanto con «*Säkularisierung*» como «*Verweltlichung*». Ahí reside en parte la «naturalidad» que denuncia Blumenberg de «*las fórmulas de la "secularización"*», que casi unidireccionalmente ofrecen una «*interpretación de hechos y conexiones históricas*» a partir de «*premisas teológicas*» que habrían sido ulteriormente mundanizadas:

«No podríamos tomar de forma tan natural las fórmulas de la "secularización" [*die Formeln der 'Verweltlichung'*] si no nos encontráramos aún dentro del horizonte donde sigue operando ese proceso. Describiríamos algo para nosotros sencillamente no existente si no estuviéramos en condiciones de seguir entendiendo todavía aquello que le precedió: qué significaba en otro tiempo la esperanza de salvación y en el más allá, la trascendencia, el Juicio de Dios, el acto de abandonar el mundo o de caer en el mismo [*Weltverfallenheit*], elementos, todos ellos de aquella "desmundanización" [*Unweltlichkeit*] que debe estar implícita como situación de partida si se ha de hablar de una "secularización" [*Säkularisierung*]» (*LdN* 11, 13).

En última instancia, y esto conviene dejarlo claro, Blumenberg no disiente tanto de la atribución a la Modernidad de un carácter «mundano» como de los intentos de hacer derivar la propia Modernidad de un proceso secularizador, sea del tipo que fuere. Su oposición está dirigida hacia lo que denominaremos «las comprensiones teológicas de la Modernidad», esto es, el conjunto de interpretaciones que comparten la misma estrategia hermenéutica: hacer emerger la época moderna de presupuestos teológicos previos: «*pero la Edad Moderna no es amiga de recurrir a lo que le habría sido dado de antemano, sino que se opone a ello y lo toma como un desafío. Esta diferencia [...] hace de la mundanidad la característica*

na, «Qu'est-ce que la sécularisation? Un tentative de définition», *Archivio di filosofia, Ermeneutica della secolarizzazione*, n.ºs 2-3, 1976, p. 95.

²⁰ Los subrayados son de Blumenberg.

de la Edad Moderna [“Weltlichkeit zum Kennzeichen der Neuzeit”], sin que ésta tenga que haber surgido de secularizaciones» (LdN 86, 80).

2. La *Destruktion* blumenberguiana de las comprensiones teológicas de la Modernidad

Blumenberg no sólo se habría mantenido en la estela heideggeriana por el hecho —nada trivial— de haber comenzado su crítica a la secularización desde la cuestión de la mundanización sino, lo que es más importante, por haber retomado el *ethos* que atravesaba las *Beiträge* y *Die ontologische Distanz*. Esto es, frente a la injusticia hermenéutica cometida —como en aquellos casos era la mixtificación del olvido del ser y el malentendido sobre la verdadera fuente de la crisis del proyecto husserliano de certeza, respectivamente—²¹ Blumenberg practica un contramovimiento orientado a refigurar el sentido originario de la época moderna (LdN 139-259, 125-226), ocultado tras las diversas interpretaciones erróneas que se han hecho sobre la misma. En la primera parte de *Die Legitimität der Neuzeit*, Blumenberg lleva a cabo una «destrucción» [*Destruktion*] (BPU § 1b) de las comprensiones teológicas de la Modernidad (LdN 12-3, 14-5) 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. De ahí que Blumenberg titule a esta primera parte «Secularización: crítica de una categoría de injusticia histórica» [*Säkularisierung – Kritik einer Kategorie des geschichtlichen Unrechts*] (LdN 11-134, 13-124). La recidiva heideggeriana se expresaría, por tanto, en esta triple relación entre injusticia hermenéutica, destrucción y comprensión originaria, tres elementos que Blumenberg había preparado en su obra temprana y que ahora articulan subrepticamente *Die Legitimität der Neuzeit*.

Quizá este *ethos* reparador, esta suerte de deuda con la historia que Blumenberg parece asumir como un cometido histórico-crítico propio, explique en parte el tono excesivamente enconado de algunas de las páginas que componen *Die*

²¹ Para más detalles remito a A. Fragio, «La ontología cosmológica en la obra temprana de Hans Blumenberg: las *Beiträge* y *Die ontologische Distanz*», *Res publica*, Murcia (de próxima aparición).

Legitimität. En su obra temprana Blumenberg había revalorizado —frente a Heidegger— el concepto de tradición²². En *Die Legitimität der Neuzeit* nos encontramos con un planteamiento semejante: «Un concepto de historia surgido de la valoración de la tradición nos ha impulsado a ver una serie de obligaciones sobre todo en la relación que tiene todo presente con su pasado y con el origen de los valores que le han sido transmitidos» (*LdN* 128-9, 115). No en vano, Blumenberg ha llamado la atención sobre expresiones como «olvido del ser» o «represión», las cuales nos recuerdan «que lo olvidado y pasado pueden tener su propio modo de infausta presencia. A este contexto pertenece también la idea de secularización [...]» (*LdN* 129, 116). La secularización sería, en consecuencia, una de esas desagradables presencias que para ser exorcizadas precisan de la superación de un «pasado no solucionado» (*LdN* 130, 116). Esta superación sólo puede provenir del improbable esfuerzo hermenéutico que restituye la memoria correcta del pasado y repara el olvido de la injusticia cometida, encubierta ya por el paso del tiempo. Sólo así puede quedar satisfecha la «deuda de la propia existencia con sus posibilidades», que ya el propio Heidegger, como Blumenberg señala, había descubierto en *Sein und Zeit* (*LdN* 132, 118). En ningún caso cabe un mero desprenderse de la carga de la historia, como si el pasado careciera de significación en el proceso de ahondar en el presente (*LdN* 158, 141).

Como veremos dentro de poco, Blumenberg también retomará el argumento de *Die ontologische Distanz* del hundimiento de la comprensión cósmica de la realidad²³, pero enfocado ahora no sólo a la emergencia del gnosticismo y a su posterior consumación en el nominalismo tardomedieval, sino a la autoafirmación humana que inaugura la Modernidad. De la pérdida radical de la comprensión cósmica de la realidad habría surgido la autoafirmación, base a su vez de la comprensión originaria de la Modernidad. Pero antes de analizarlo detenámonos brevemente en otro de los presupuestos teóricos vertebradores de *Die Legitimität der Neuzeit* que remite también a la obra temprana de Blumenberg: la condición existencial del «estar en la pregunta».

²² Véase A. Fragio, «La ontología cosmológica en la obra temprana de Hans Blumenberg», ob. cit.

²³ Ibid.

2.1. *La reocupación de la destrucción: volver a «estar en la pregunta»*

En su tesis doctoral Blumenberg había introducido un conjunto de correcciones y enmiendas a la destrucción heideggeriana de la historia de la ontología tradicional²⁴. Como es conocido, para el Heidegger del *Sein und Zeit* la historia de la ontología se caracteriza por un paulatino olvido del ser, especificado en la confusión entre lo óntico y lo ontológico, entre el ente y el ser. Es por ello que resulta evidente, en opinión de Heidegger, la «necesidad de reiterar expresamente la pregunta que interroga por el ser»²⁵, y no la que interroga por los entes. Pero esta reiteración de la pregunta conllevaba una «destrucción de la historia de la ontología» [«*Destruktion der Geschichte der Ontologie*»]²⁶ en tanto es un camino errado que no hace sino adentrarse en el olvido del ser y en su progresiva desfiguración hermenéutica. Para el Blumenberg temprano, el fundamento de la destrucción residía, en cambio, en el «originario “estar en la pregunta”» [«*ursprüngliche In-Frage-stehen*»] (oD 109), dado que «[...] en el fondo de la conciencia de la realidad histórico-fáctica» se puede identificar «una excepcional unidad y continuidad de las preguntas fundamentales [...], que la historia de la filosofía ha mantenido desde sus inicios hasta hoy a través de todas las metakinesis de su horizonte» (BPU 9). Sobre esta base histórico-existencial se hacía posible el ejercicio histórico-hermenéutico en que consiste la destrucción. El contenido apresado en ella venía dado por la recuperación de las respuestas fácticas e irrepetibles del *Dasein* concreto suscitadas ante ese originario «estar en la pregunta»²⁷.

En *Die Legitimität der Neuzeit* Blumenberg apela una y otra vez a esta misma «estructura dialógica» [«*dialogischen Struktur*»] (LdN 220, 193) de preguntas y respuestas como modelo tanto para su teoría de la «reocupación» [«*Umbesetzung*»] como para la propuesta de los «umbrales de época» [«*Epochenwelle*»]. Blumenberg lo expresa de manera muy gráfica refiriéndose a una caricatura que el viñetista Jean Effel [1908-1982] hizo del militar y político francés Charles de Gaulle [1890-1970]:

²⁴ Ibid.

²⁵ *Sein und Zeit*, ob. cit., p. 11; [p. 2].

²⁶ Ibid., p. 30; [p. 19].

²⁷ Para más detalles véase A. Fragio, «La ontología cosmológica en la obra temprana de Hans Blumenberg», ob. cit.

«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 Effel 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* 442, 381).



Figura 1. Viñeta de Jean Effel sobre Charles de Gaulle. *L'Express* 01/30/1964.

La diferencia notable respecto a la obra temprana de Blumenberg consiste en que el «estar en la pregunta» que permite la estructura dialógica epocal, no atendería ya a una condición existencial insuperable que determina de antemano el número y el tipo de preguntas que el hombre ha de plantearse por el mero hecho de existir: «*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 de encontrar una interpretación del mundo y de sí mismo*» (*LdN* 75, 71). Las preguntas serían, más bien, una herencia del pasado, un conjunto de acuciantes problemas aún sin resolver que persisten «*más allá de cualquier cambio de época*» (*LdN* 75, 71) y que inevitablemente deben ser afrontadas a fin de fijar las respuestas oportunas: «*si la fiabilidad y el valor de tales respuestas desaparecen —por ejemplo por haberse revelado una serie de inconsistencias en el sistema—, dejan tras de sí las preguntas correspondientes, para las cuales tendrá que venir luego una nueva respuesta. A menos que se consiga eliminar con la crítica la*

propia pregunta y llevar a cabo determinadas amputaciones en la explicación del mundo» (LdN 75, 72). En otras palabras: las preguntas, sobre todo si son «grandes», requieren de una «*preparación* histórica» [«*geschichtlichen* “*Vorbereitung*”»]²⁸ (LdN 88, 82) que establece *de facto* el nexo entre las diferentes épocas. Así, por ejemplo, en el caso de las relaciones entre la Edad Media y la Modernidad²⁹:

«La Edad Moderna se hizo cargo de una serie de problemas como si éstos hubieran sido dejados a su propia suerte, problemas que la Edad Media había ya planteado y, presuntamente, contestado, pero que sólo había planteado por creerse en posesión de las respuestas. Nietzsche se refiere a esta fase del planteamiento de tales problemas cuando formula la tesis de que “*sólo se oyen las preguntas a las cuales uno es capaz de encontrar una respuesta*”, pero esto no sería válido para época subsiguiente, que no puede desmontar el cúmulo de preguntas que se le plantean confesando que no está a la altura de esas cuestiones. La continuidad de la historia, traspasando el umbral de las distintas épocas, no radicaría en la supervivencia de las mismas sustancias ideales, sino en esa hipoteca de los problemas, que impone, una y otra vez, la obligación de saber lo que alguna vez antes ya se había sabido» (LdN 59, 56).

Tanto la teoría de la «*reocupación*» como la del «*umbral de época*» que Blumenberg desarrolla en *Die Legitimität der Neuzeit*, encuentran, como decimos, en este heideggeriano «*estar en la pregunta*» su fundamento último (LdN 74-6, 70-2; 88, 81; 538, 461; 467-6)³⁰. En lo que respecta a la teoría de la reocupación, en la medida en que la historia estabiliza un régimen de preguntas e impone la necesidad imperiosa de darles una respuesta concreta, siempre queda abierta la posibilidad efectiva de una «*sustitución y reocupación de aquellos lugares del sistema que hayan quedado vacantes*» (LdN 347, 300). Es decir, la reocupación requiere del reemplazo de distintas respuestas a una misma pregunta:

²⁸ Pese a que en *Die Legitimität der Neuzeit* Blumenberg no ponga el énfasis en este concepto, a excepción del capítulo X de la tercera parte (LdN 440-70, 379-404), resulta de no poca importancia en la gestación del planteamiento de Blumenberg. Véase (VdN 81-133; dVA 81-100).

²⁹ Un resumen de esta cuestión en Jean-Claude Monod, *Hans Blumenberg*, Belin, Paris, 2007, pp. 132 y ss.

³⁰ Véase César G. Cantón, *La metafísica de Blumenberg*, ob. cit., pp. 31, 46, 54, 291-3, 373.

«El que lo nuevo en la historia no pueda ser cualquier cosa, sino que está sujeto al rigor de un conjunto de expectativas y necesidades ya dadas de antemano es la condición para que nosotros podamos tener un conocimiento de la historia. El concepto de *reocupación* implica una mínimo de identidad, que tiene que poder ser encontrado —o al menos supuesto y buscado— incluso en el movimiento más agitado de la historia. En el caso de que los sistemas sean el producto, según dice Goethe, de una “*visión sobre el mundo y el hombre*”, la mentada *reocupación* significaría que los diferentes enunciados pueden ser entendidos como respuestas a preguntas que son iguales» (*LdN 541, 464*)³¹.

Es suficiente, sostiene Blumenberg, con «*que las condiciones que sirvan de marco sean soportes de la conciencia, tanto como los contenidos encasillados en él, que, por consiguiente, las preguntas sean, respecto a las respuestas, relativamente constantes*» (*LdN 541, 464*).

El umbral de época, por su parte, viene identificado o bien por un «*exceso de cuestiones*» (*LdN 75, 71*) que se vuelve inasumible en el interior de una periodo histórico específico o bien por su eliminación sistemática (*LdN 157, 141*): «*determinadas preguntas, en un nuevo cambio radical, dejan de ser planteadas, y las respuestas que antaño se dieron a las mismas nos parecen pura dogmática, una especie de redundancia imaginaria*» (*LdN 541-2, 464*). Sin embargo, a «*uno y otro lado del umbral de la época*» permanece «*un sistema fundamentalmente idéntico en cuanto a las necesidades expresivas, la comprensión del mundo y la auto-comprensión es uno de los presupuestos requeridos para que sea posible conseguir una visión clara de las coincidencias y, con ello, de las diferencias*» (*LdN 545, 467*). La tarea de análisis histórico consistirá entonces en mostrar qué aspectos separan, a cada lado del umbral, las diferentes posiciones hasta el punto de hacerlas irreconciliables entre sí. Para esta tarea Blumenberg se servirá también de la dinámica dialógica pregunta-respuesta como uno de los indicadores de umbral (*LdN 549, 470*).

³¹ Modifico la traducción de Pedro Madrigal, quien traduce el concepto «*Umbesetzung*» por «cambio de papeles». Me atengo a la literatura especializada, que comúnmente lo refiere como «reocupación» —tal como hemos venido haciendo—.

2.2. *El malentendido de las comprensiones teológicas de la Modernidad*

Con estos presupuestos de fondo, Blumenberg emprenderá en *Die Legitimität der Neuzeit* su peculiar hermenéutica refiguradora del sentido de la Modernidad, que habría de erradicar para siempre cualquier tipo de «representación ahistórica [que] desfigure la autenticidad de la Edad Moderna» (LdN 17, 18). Pero antes de poder acometer esta tarea, se imponía la destrucción de las comprensiones teológicas de la Modernidad —o de aquellas interpretaciones que la favorezcan— con el objetivo último de hacer posible dicha hermenéutica originaria de la época moderna. No está de más hacer notar, por otro lado, que buena parte de los autores contra los que Blumenberg lanza sus inectivas habían sido precisamente discípulos de Heidegger, como Arendt, Löwith o Gadamer³², o bien su filosofía había ejercido un clarísimo influjo en la formación de sus ideas, como en Bultmann, o ya más tardíamente, incluso en el último Schmitt³³. Por ello no nos debería extrañar que en la mayor parte de los casos un elemento en común de sus teorías secularizadoras sea la atribución a la Modernidad de una cualidad mundana, esto es, una comprensión de la secularización que incluye de una forma u otra un proceso de mundanización.

Éste sería, por ejemplo, el caso de la Hannah Arendt de *Vita activa* [1960], el «primer caballo de Troya»³⁴ en el combate de Blumenberg contra el dogma de la secularización. Arendt [1906-1975] había descrito la Modernidad «no sólo como ganancia y crecimiento del mundo, sino también como pérdida del mismo» (LdN 16, 17). Retomaba así el núcleo heideggeriano de la mundanización en su descrip-

³² Para más detalles sobre este particular véase Richard Wolin, *Los hijos de Heidegger* [2001], Madrid, Cátedra, 2003.

³³ Para las relaciones entre Heidegger y Schmitt remito al lector a cfr. José Luis Villacañas, *Poder y conflicto. Ensayos sobre Carl Schmitt*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2008, pp. 79-110 y 261-99.

³⁴ Jean Greisch, «Umbesetzung versus Umsetzung. Les ambiguïtés du théorème de la sécularisation d'après Hans Blumenberg», *Archives de Philosophie*, n.º 67, 2004, p. 283. Como alternativa o complemento a mi síntesis de estas densas y difíciles páginas del texto de Blumenberg véase la reconstrucción de Greisch (pp. 279-97). Un buen resumen también en Jean-Claude Monod, *Hans Blumenberg*, ob. cit. pp. 116-45; y su *La querelle de la sécularisation*, ob. cit., pp. 241-79. Véase también Franz Josef Wetz, *Hans Blumenberg zur Einführung*, Junius Verlag GmbH, 2004, pp. 28-57.

ción de la existencia moderna como una existencia «arrojada a sí misma» [*«selbst zurückgeworfen»*]:

«Arendt habla de la “*incomparable desmundanización*” como de un sello de la Edad Moderna. Al perder la esperanza en el más allá, el ser humano no se introdujo en el mundo de acá con la intensidad que había quedado libre en su conciencia; más bien, lo que ocurrió fue que el hombre se vio “*arrojado, tanto desde el mundo del más allá como del mundo de acá, hacia sí mismo*”. La realidad del mundo, con el que el hombre se veía confrontado, se habría convertido para él en algo dudoso, revelándose el contacto sensorial directo, por obra de la física matematizada, como un simple ofrecimiento de la apariencia superficial más sólidas» (*LdN 16, 17-8*).

En la perspectiva de Blumenberg, Hannah Arendt habría convertido la Modernidad en «*una continuación del Cristianismo por otros medios, pero en idéntica dirección de desmundanización*» (*LdN 16, 18*). La desmundanización no significaba, sin embargo, una recuperación de la conciencia previa al Cristianismo, pues «*no se llegaría a la comprensión histórica de la secularización concibiendo lo mundano como algo prístino perdido con el Cristianismo*» (*LdN 17, 18*). No había una recuperación del cosmos griego y de la posición existencial a él asociada. A Blumenberg le interesa resaltar el modo en que la perspectiva de Hannah Arendt revela la problematicidad inherente de diferenciar «*entre lo mundanizado y lo desmundanizado como si se tratase de una alternativa que podría haberse decidido en la historia una vez así y otra de forma distinta, de manera que al abandonar vínculos y esperanzas transcendentales el resultado hubiera estado siempre ya determinado*» (*LdN 17, 18*). Precisamente en este punto de la argumentación de Blumenberg hallamos la que es, a nuestro juicio, una de las claves centrales de *Die Legitimität der Neuzeit* en lo que se refiere al uso mixtificador de premisas teológicas en la hermenéutica de la Modernidad:

«Tan pronto como se sale del círculo de influencia del sistema de categorías teológicas, el mundo al que se entrega decididamente la Edad Moderna puede ser —en relación con el concepto de realidad o de la percepción *inmediata* de la que se creía capaz la Antigüedad— un mundo verdaderamente *desmundanizado*. Sólo cuando la categoría de substancia domina la comprensión de la historia hay en ella repeticiones, superposiciones y disociaciones, pero también enmascaramientos y revelaciones» (*LdN 17, 18-9*).

Éste sería claramente el caso de Löwith [1897-1973], a quien Blumenberg critica por haber adoptado una concepción substancialista de la historia. La crítica de Blumenberg va dirigida a lo que denomina con acierto «*el progreso desentascarado como destino*» [«*Der Fortschritt in seiner Enthüllung als Verhängnis*»] (LdN 35, 35), la tesis según la cual «*la conciencia de la historia de la Modernidad ha surgido de la secularización de la idea cristiana de la historia de la salvación, sobre todo de la Providencia y de la finitud escatológica*» (LdN 35, 35). Una tesis que, en opinión de Blumenberg, ha sido especialmente perniciosa debido a su duradero efecto dogmatizante. Entiende Blumenberg que esta tesis encuentra su base en la filosofía hegeliana de la historia, por lo cual el propio Löwith se habría visto implicado en una disyuntiva semejante a la de Hegel: «*si el proceso histórico fuera la autorrealización de la razón entonces aquello que externamente se ofrece como la discontinuidad de la mundanización tendría que poseer, por su lógica inmanente, continuidad. La secularización habría entonces llevado la prehistoria teológica hasta su transformación consecuente y su figura definitiva. Sólo desde un punto de vista parcial puede ser objetivada la razón homogénea de la historia como un factor o resultado de la secularización*» (LdN 35-6, 35-6). En esta disyuntiva, Löwith se vió obligado, siempre en la perspectiva de Blumenberg, a afrontar el escollo de tener que dar cuenta de la singularidad de la mundanización moderna desde una interpretación de la historia abiertamente continuista, en ello venía a parar la presunta secularización de la salvación cristiana en la idea de progreso. Pero «*hablar del concepto de secularización adoptando presupuestos substancialistas trasladaría la dificultad hacia donde esa magnitud de constancia histórica había sido ya una vez desecularizada, antes de poder estar expuesta ella misma a la secularización posterior. Con esta reflexión 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 transcendente de los contenidos correspondientes*» (LdN 38, 37).

También la crítica que Blumenberg dirige a Rudolf Bultmann [1884-1976] se centra en estas incómodas invariantes históricas, si bien ahora en relación con la «*historización de la escatología*» (LdN 49, 47) en el período del Cristianismo primitivo. En palabras del propio Blumenberg: «*[Bultmann] quiere rescatar, de toda esa condicionalidad histórica y el cúmulo de recepciones que presentan los textos neotestamentarios, un núcleo indisoluble y originario, que plante cara a todo historicismo mediante su no-mundaneidad formal. Este kerygma [mensaje] no puede, por definición, ser secularizado; no puede pasar a ser algo del mundo, sino sólo desaparecer en él*» (LdN 49, 47). Pese a ello, dicho kerygma, que por definición se pre-

senta como pura transcendencia invariante y por tanto irreductible a la inmediatez del mundo, habría cedido su puesto a la escatología cósmica de la destrucción del mundo y del Juicio Final. Dicho de otra forma, por medio de la secularización del *kérygma* y su esperanza de salvación los Padres de la Iglesia habrían concebido la visión apocalíptica de la historia, que se mantiene con impaciencia a la espera de la destrucción total.

De esta intrincada cuestión nos interesa destacar el modo en que tanto Bultmann como Blumenberg lo abordan, apelando, una vez más, a una mundanización de cuño heideggeriano. Blumenberg comparte con el teólogo protestante «*el hecho [...] de que la esperanza apocalíptica no pueda ser, ella misma —como compensación de un interés puesto en el mundo y en la historia— más que algo, a su vez mundano*» (LdN 51, 49). Sin embargo, a Blumenberg le provoca serias dudas el que el hombre concreto de la época le atribuya a «*tales imaginaciones [...] una importancia inmediata capaz de afectar a su comportamiento y cambiarlo*» (LdN 51, 49). Para esclarecer el problema del alcance efectivo de la expectativa apocalíptica y disolver esta nueva aplicación del teorema de la secularización, Blumenberg se plantea la pregunta de qué pudo significar «*originariamente la expresión “no-mundano”*» [*«was der Ausdruck “unweltlich” ursprünglich überhaupt meinen kann»*] (LdN 51, 49):

«Sólo podría ser mundanizado aquello que, por su origen o especificidad, pretende estar fuera del mundo. La esquematización de la transcendencia presupone un dualismo en la decisión tomada entre la serie de posibilidades, intenciones y orientaciones coexistentes. La no-mundanidad de la situación de raíz bíblica implicaría una esquematización distinta: no es cuestionado el interés por el mundo mediante otra alternativa, sino que se priva a ese interés de todo sentido por la sencilla razón de que al mundo ya no le queda más tiempo de vida. Únicamente la afirmación de que no se puede contar con un final natural del mundo excluye el predominio de lo natural subyacente en el mito cíclico del transcurso del mundo. Pero el concepto del mundo se ve desmundanizado por el simple hecho de asumir un proceso lineal e irrepetible del mismo y el carácter único de cada acontecimiento que en él pueda ocurrir» (LdN 51, 49-50).

En unas páginas formidables, Blumenberg trata de hacer evidente que la escatología neotestamentaria no era susceptible de ser traducida «*a cualquier concep-*

*to de historia» (LdN 52, 50). El final de los tiempos, vivamente anticipado por la escatología, daba una inminencia incontestable a los acontecimientos de la *parusía* —de la segunda venida de Cristo— y por ello aproximaba a la vida del individuo la inapelable resolución apocalíptica. Por ende provocaba la preocupación exasperada «*por la salvación personal*» [*«eigene Heilssorge»*] (LdN 52, 50). Además, si al mundo se le había agotado su tiempo, carecía de sentido seguir interesándose en él y mantener las preocupaciones mundanas habituales con las que se levanta la cotidianeidad día tras día³⁵: «*Con la vista puesta en el último momento, se le pueden poner a cualquiera una serie de exigencias que no serían conciliables con una actitud realista respecto al mundo y que, si persisten, constituirían algo contrario a la propia vida. Si se considera esto algo esencial para el núcleo originario de la doctrina cristiana, o no tendría nada que ver con el concepto de historia o sólo lo siguiente: hace de ese desinterés absoluto por la representación y la explicación de la historia un síntoma de la aguda situación propia del final de la misma*» (LdN 52, 50). Sin embargo, un escenario radicalmente distinto acaba por imponerse cuando el mundo, del que se creía tenía ya las horas contadas, empieza a durar más de lo previsto. Con la inesperada perseverancia del mundo y la demora indefinida del final, comenzaría la fase de «*elaboración del desengaño escatológico*» (LdN 53, 51).*

Sin adentrarnos en los detalles más de lo necesario, la conclusión que adelanta Blumenberg consiste en una inversión exacta del planteamiento de Bultmann: «*si se quisiera presentar el proceso que hemos esbozado como una secularización —si bien en sitio distinto del previsto para una secularización— no sería, en todo caso, una mundanización de la escatología, sino una mundanización mediante la escatología*» (LdN 55, 53). Como corolario a esta conclusión añade Blumenberg que «*el significado de la expresión “mundo” sólo habría surgido con aquella traslocación de la esperanza del final de los tiempos. Únicamente a partir de entonces se hubo de digerir el hecho de que era justamente el mundo de la creación el que en el anuncio escatológico había sido rebajado a la condición de algo episódico y condenado a la destrucción*» (LdN 58, 55). No cabría hablar, en suma, de una mundaneidad previa a la no-mundaneidad que hubo introducido la escatología del Cristianismo primitivo.

³⁵ Para el caso que nos ocupa véanse en especial los §§ 51-53 del *Sein und Zeit*, sobre la cotidianidad del *Dasein* y su «ser relativamente a la muerte».

De los otros muchos casos de teorías secularizadoras que también son objeto de la destrucción blumenberguiana —como las de Leo Strauss³⁶, Odo Marquard o Max Weber—³⁷ tan sólo nos vamos a referir muy brevemente a Carl Schmitt [1888-1985] por su especial importancia en la obra de Blumenberg³⁸. La teoría política de Schmitt constituye para Blumenberg el ejemplo canónico del malentendido hermenéutico de la secularización, y a él se refiere en no pocos lugares de *Die Legitimität der Neuzeit*. La teoría de Schmitt, defendida en *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität* [1922], sostiene que «“todos los conceptos significativos de la teoría moderna del Estado [...] son conceptos secularizados”» (*LdN* 21, 22):

«Esta afirmación —apostrofa Blumenberg —no se refiere solamente ni de forma primaria a la historia de los conceptos, sino a la estructura sistemática en la que tales conceptos funcionan: el caso de emergencia o el estado de excepción ocuparían, en el plano político y judicial, un puesto análogo al milagro en la teología. Se habría hecho, “por parte de Maquiavelo, una secularización del mensaje de salvación”, por ejemplo, al configurar su idea de propaganda política, la cual “trata de mantener fijadas las aspiraciones absolutas y los deseos de los hombres a representaciones mundanas de salvación que les sirvan de guía, como el poder o la unidad de la patria”» (*LdN* 21, 22).

Sin embargo, Blumenberg le reconocerá al Schmitt maduro de *Politische Theologie II*³⁹ [1970] el haber dado pie a múltiples equívocos al mezclar indebidamente las tesis schmittianas sobre la secularización con otras de índole muy diferente, «acompañándolo “con todos los confusos paralelismos posibles de repre-

³⁶ Para el caso de Leo Strauss véase el artículo de Antonio Rivera, «Secularización y crítica del liberalismo moderno», *Isegoría. Revista de filosofía moral y política*, n.º 39, julio-diciembre, 2008, pp. 79-100.

³⁷ Para más detalles remito a los capítulos finales de la primera parte de *Die Legitimität der Neuzeit* o bien a la síntesis de los mismos elaborada por Jean Greisch, «*Umsetzung* versus *Umsetzung*. Les ambiguïtés du théorème de la sécularisation d’après Hans Blumenberg», ob. cit., pp. 281-93.

³⁸ Véase José Luis Villacañas, «La leyenda de la liquidación de la teología política», epílogo al libro de Carl Schmitt, *Teología política*, Editorial Trotta, Madrid, 2009, pp. 173-80.

³⁹ Schmitt había subtítulo maliciosamente su libro *La leyenda de la liquidación de la teología política* [«*Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*»]. Seguimos la traducción italiana de A Caracciolo, *Teología política II. La leggenda della liquidazione di ogni teologia politica*, Giuffrè, Milano, 1992.

sentaciones religiosas, escatológicas y políticas”. *Este reproche* —reconoce Blumenberg —*está justificado*» (LdN 109, 99). Por su parte, a Schmitt no le faltarán elogios hacia *Die Legitimität der Neuzeit* —recordemos que Schmitt se refiere la versión de 1966— por hacer gala de un «saber teológico, antropológico y cosmológico que abre nuevos y sorprendentes horizontes»⁴⁰.

La diatriba con Schmitt, sobre todo con el Schmitt de *Politische Theologie II*, es de especial importancia porque afecta a las nociones blumenberguianas de «legitimidad» y «autoafirmación». Para Schmitt, la noción de «legitimidad» sería más bien un caso contingente de ordenamiento conforme a ley, de «legalidad», esto es, una racionalidad normativa heredada de la Modernidad y cargada con los ecos del tradicionalismo de las legitimidades dinásticas: «*el pensamiento que subyace en esta corrección* —sostiene Blumenberg— *es que el racionalismo de la Ilustración sería una especie de código de la razón, con el que se haría mensurable la legalidad de la época, sin dejar traslucir el carácter contingente de la valoración de ese sistema [...]. La Modernidad sería legítima si ella fuera aún la Edad Media, claro que “con otros recursos”*» (LdN 107, 97-8).

Para Blumenberg la objeción «*no podría tener más peso*» (LdN 107, 98), porque afecta a su pretensión básica de que el concepto de la legitimidad posea «*una cualidad histórica*» (LdN 107, 98) en la configuración inmanente de la Modernidad y no sea un mero modelo sincrónico construido *a posteriori*. Es por ello que Blumenberg se ve obligado a afirmar con rotundidad la tesis fuerte que atraviesa *Die Legitimität der Neuzeit*: «*la legitimidad de la Edad Moderna a la que me refiero es una categoría histórica. Justo por esta razón se entiende la racionalidad de la época como autoafirmación [...]*» (LdN 107, 98). De manera aún más explícita:

«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 en 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. [...] La autoafirmación determinaría la radicalidad de la razón, no su lógica» (LdN 107, 98).

⁴⁰ Schmitt, ob. cit., p. 94.

Nos vamos acercando así a la aportación positiva de Blumenberg en el marco de la polémica de la secularización y del desvelamiento de la comprensión originaria de la Modernidad por él defendida. A este difícil asunto le vamos a dedicar el siguiente epígrafe.

2.3. Del hundimiento de la comprensión cósmica de la realidad a la autoafirmación moderna: la comprensión originaria de la Modernidad

2.3.1. Las crónicas del hundimiento de la comprensión cósmica de la realidad

La autoafirmación humana, base de la comprensión originaria de la Modernidad en la perspectiva de Blumenberg, resulta difícil de entender, a su vez, sin la pérdida de la antigua posición cósmica del hombre. Blumenberg había preparado en su tesis doctoral el argumento de la ontología cosmológica en abierta oposición a la historia heideggeriana del ser y a su respectiva destrucción del pasado de la ontología⁴¹. Una de las grandes novedades introducidas por Blumenberg en su argumentación era la caracterización cosmológica de la ontología griega antigua, que Heidegger habría pasado completamente por alto⁴². Según este planteamiento, el hombre griego antiguo vivía inmerso en una realidad segura, ordenada y familiar. La nota esencial de esta vivencia cósmica de la realidad por parte del hombre antiguo era la relación de «*confianza en el ser*» [«*Seinsvertrautheit*»] (BPU 88), que hacía posible una congruencia natural entre lo existente y su correspondiente representación, luego proyectada en la metafísica. La «*antigua seguridad en el ser*» [«*antiken Seinssicherheit*»] (BPU 3) pronto habría sido puesta en entredicho por las numerosas experiencias que apuntaban, más bien, a la extrañeza de lo real, a la auténtica inhumanidad que esconde el ser.

En su trabajo de habilitación este progresivo «*derrumbe de la estructura universal de confianza en el mundo*» [«*Der Zusammenbruch der universalen Vertraut-*

⁴¹ Véase A. Fragio, «La ontología cosmológica en la obra temprana de Hans Blumenberg», ob. cit.

⁴² Ibid.

heitsstruktur der Welt»] (oD IV § 2) era dispuesto por Blumenberg en la perspectiva del análisis histórico de la crisis del proyecto de certeza, en cuyo extremo temporal se situaba la disolución de la fenomenología trascendental husserliana. Uno de los episodios especialmente señalados en la crónica de dicho derrumbe venía dado por el «acontecimiento histórico [...] de la “autoafirmación” de la subjetividad» [«*Selbstbehauptung*” der Subjektivität ihren Rang als geschichtliches Ereignis»] (oD 88), en el que la «autoafirmación de la razón» [«*Selbstbehauptung der Vernunft*»] (oD 88) se instituía en abierta oposición a la creencia en la confianza cósmica⁴³. Esta «audaz operación intelectual» (oD 79), practicada principalmente por Descartes, según Blumenberg, llevaba la certeza absoluta al territorio controlable del *cogito*, pero introducía, sin embargo, una «devaluación de la Edad Media como mero interim en la historia del pensamiento» (oD 80) y practicaba una «depotenciación de la originaria conciencia cristiano-medieval de la realidad» (oD 81). El proyecto de certeza cartesiano habría arrebatado así el sentido y la inteligibilidad de la filosofía escolástica, ignorando, además, los intentos específicos de la Edad Media de llevar a cabo un proyecto de certeza, si bien uno de índole teológica. 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. Una muestra de ello —siempre en la perspectiva de Blumenberg— era la creciente racionalización de la teología, en el fondo una velada estrategia de renovación del cosmos, ya perfectamente teológico en sus fundamentos pero contingente y desconectado del pensamiento humano en virtud de su abierta dependencia de la inescrutable voluntad divina.

El nominalismo del final de la Edad Media, por su lado, no habría sino exacerbado este alejamiento del hombre con respecto a Dios y a los fundamentos últimos de la realidad, consumando la pérdida de la comprensión cósmica iniciada con las diversas modalidades del gnosticismo antiguo. El Dios del nominalismo tardomedieval no garantizaba la inteligibilidad del orden del mundo ni la posibilidad efectiva de su acceso epistemológico, haciendo perfectamente invia-

⁴³ «*Der Selbstbehauptung der Vernunft steht hier die Selbstbehauptung im Vertrauensglauben gegenüber*» (oD 88). Para más detalles véase el apartado 7 de la parte II de *Die ontologische Distanz*, que lleva por título, precisamente, «*Die Selbstbehauptung der Vernunft vor der Gewissheitsfrage*» (oD II § 7).

ble la certeza humana⁴⁴ (oD 84). De ahí la insistencia de Blumenberg en las afinidades entre el «*experimento mental*» (oD 79) cartesiano del *genius malignus* y el concepto nominalista de Dios (oD 84)⁴⁵.

Blumenberg retomará todos estos argumentos en *Die Legitimität der Neuzeit*, llevándolos a su máxima plenitud histórica y hermenéutica. En *Die Legitimität* vuelve a identificar el cosmos como una «*instancia que vela*» por el hombre [«*vorsorgenden Instanz*»] (LdN 223, 195) que ni necesita justificación ni es susceptible de recibirla: «*Kosmos es ya todo lo que puede ser [...] La fe que tenían los griegos en la fuerza del discurso y de la persuasión se proyecta [...] en lo cósmico*» (LdN 139, 124-5). La hipérbole de este cosmos protector es representada, en *Die Legitimität der Neuzeit*, por la teleología antropocéntrica estoica —que tan importante habrá de ser en la historia blumenberguiana de la astronomía—. El estoicismo había alimentado «*la ilusión cosmológica de una teleología centrada en el hombre*» y había concebido «*una naturaleza que, al menos para el ser humano, está providencialmente acabada*» (LdN 244, 213)⁴⁶. Según Blumenberg, la «*confianza en el mundo*» [«*Weltvertrauens*»] (LdN 550, 471) llevaba aparejada en el estoicismo un «*olvido de la transcendencia*» [«*Vergeßlichkeit gegenüber der Transzendenz*»] (LdN 550, 471): «*la despreocupación por la propia salvación [“die Sorglosigkeit um das eigene Heil”] aparece como una característica de la vida en el mundo antiguo, con esa frívola credulidad respecto al mundo, en el sentido de que éste habría encontrado, como kósmos, desconociendo los estigmas de desgracia que hay en él, confianza entre los hombres [“als ‘Kosmos’ Vertrauen gefunden hatte”]*» (LdN 550, 471).

Sin embargo, la carga de incertidumbre de los estoicos recaía en su imagen de la divinidad, la de un Dios entrometido «*cuya providentia, como fundamento de la esperanza humana, es comprada al precio del miedo que suscita la racional-*

⁴⁴ «*Dieser Gott, in seinem schöpferischen Willen betrachtet, bietet keine «Gewähr» mehr für eine dem endlichen Erkennen sinnvolle und intelligible Weltordnung; das in ihm gründende Sein kann nicht mehr als fragloser Boden der menschlichen Gewissheit vertraut werden*» (oD 84).

⁴⁵ «*Ein Gott, der von unserem Erkennen und Werten her ein “genius malignus” genannt werden müsste, wird eine nicht mehr auszuschliessende Möglichkeit der Gewährigung. Die Souveränität Gottes kann quer durch alle rationalen Sicherheiten und Wertungen hindurchgehen und darin die Möglichkeiten menschlicher Gewissheit vernichten*» (oD 84).

⁴⁶ Recordemos que a la cuestión del inacabamiento del mundo en la época moderna le había dedicado Blumenberg un capítulo en *Paradigmen* (PM 78-91, 125-39).

dad de sus disposiciones, no susceptible de ser relacionada con lo concreto e individual, dado que sólo conserva al kosmos en su conjunto, no siendo nada fiable para el individuo» (LdN 303, 263).

El Dios de los estoicos habría anticipado de este modo tanto al Dios gnóstico como a su exaltada y tardía versión nominalista, si bien con la particularidad de que era un Dios dominado por la *polypragmosýne*, esto es, una divinidad presa de la *Sorge*: «¿quién no va a temer a un Dios que prevé, piensa y percibe todo y al que compete todo, un Dios así de curioso y siempre atareado?» (LdN 303, 263). Este «desasosiego teológico» (LdN 304, 264) era compatible, no obstante, con las tranquilizadoras ventajas de una cosmología geocéntrica, un verdadero «*diagrama antropocéntrico donde el ser humano, como espectador privilegiado del mundo, dirige libremente su mirada desde la tierra hasta el gran espectáculo del cielo*» (LdN 296, 256):

«[...] en esa teleología se ha retomado un elemento que ya había sido motivo para aquel socrático dejar-en-paz a la naturaleza: la función de la confianza teleológica como autoapaciguamiento de los hombres [*“die Funktion des teleologischen Vertrauens als Selbstberuhigung des Menschen”*] respecto a la urgencia de un conocimiento de la naturaleza. El ideal de vida estoico de la “apatía” (*apátheia*) se basa en esta confianza en la naturaleza [*“Naturvertrauens”*] [...]. La confianza en el trasfondo teleológico [*“das Vertrauen in den teleologischen Hintergrund”*], hipostatizado como *pronoia* y *lógos*, posibilita la adopción de la indiferencia respecto a todo lo que le pueda venir al hombre de fuera» (LdN 296, 256).

Blumenberg reconstruye con mucho detenimiento la progresiva disolución de la confianza en el cosmos a través del problema de la pluralidad de mundos en el pensamiento de Epicuro y Demócrito (LdN 173-87, 155-64), mostrando cómo la idea de la pluralidad acaba por crear una inseguridad inasumible e ineliminable (LdN 183-4, 163), hasta el punto de que la progresiva desconfianza en la realidad llevará, con el gnosticismo, a la impugnación del «*concepto mismo de kósmos*» (LdN 141, 127).

Por su lado, el bosquejo que Blumenberg elabora del gnosticismo, según él mismo declara, sólo pretende «*mostrar qué significa, propiamente, “gnóstico”, sin necesidad de entrar en la plenitud de variantes especulativas que presenta*» (LdN 141, 126). Blumenberg está principalmente interesado en «*señalar el desafío que este*

sistema tuvo que representar tanto para la tradición de la Antigüedad como para la dogmática cristiana formulada a partir de esa tradición» (LdN 141, 127). Es por ello que emprende una comparación de la crisis de época en la Antigüedad y en la Edad Media. En el primer caso «el hundimiento del mundo [“*der Untergang der Welt*”] se convierte en el punto crítico de la salvación definitiva» (LdN 141, 126), como ya pudimos anticipar brevemente a propósito de la crítica de Blumenberg a la escatología neotestamentaria de Rudolf Bultmann. En el segundo caso, en la crisis del final de la Edad Media, llegamos al absolutismo teológico y a la autoafirmación humana como respuesta al nominalismo tardomedieval, en el que se había vuelto inevitable «la duda de si el mundo podría haber sido creado desde sus orígenes no para favorecer al hombre» (LdN 150, 135). Si en el primer caso, en la crisis de la Antigüedad, se negó «toda la metafísica griega del cosmos y la destrucción de la confianza en el mundo» [«*die Destruktion des Weltvertrauens*»] (LdN 142, 128), en el segundo, en la crisis de la Edad Media, «la lógica interna existente en la conexión entre la desaparición del orden cósmico y la autoafirmación humana» (LdN 153, 138) daría lugar a toda una nueva época histórica: la Modernidad. Una vez se hizo impracticable volver a restaurar el cosmos en el proceso de superar la herencia gnóstica (LdN 153, 138), esto es, rescatarlo de la Escolástica (LdN 150, 135), así como tampoco era posible superar la «parálisis de la antigua confianza en el cosmos» [«*die Paralyse des antiken Kosmosvertrauens*»] (LdN 375, 323)⁴⁷, se daba pie a la definitiva «explosión del horizonte de posibilidades humanas, que crea una zona donde es imposible predecir qué puede esperar el hombre» del mundo una vez se ha eliminado su «aspecto cósmico» (LdN 345, 298).

2.3.2. Absolutismo teológico y superación moderna del gnosticismo: la autoafirmación humana desvelada como destino

Todo este complejo proceso histórico, que Blumenberg reconstruye con mucho cuidado a lo largo de *Die Legitimität der Neuzeit*, habría quedado com-

⁴⁷ Blumenberg lo resume así: «La superación definitiva de la herencia gnóstica no podría restituir el cosmos, ya que la idea de cosmos conlleva, por su función, una actitud sosegada sobre el mundo y en el mundo, teniendo como correlato un ideal y un ocio de características contemplativas, teóricas que ya los griegos adjuntaron a aquél. El mundo no podría volver a ser de nuevo, en sí mismo, bueno con un mero cambio de signo, pues, con ello, cesaría de significar, para el hombre, una irritación y una provocación» (LdN 154, 138).

pletamente ocultado por el paradigma hermenéutico de la secularización. Por este motivo la destrucción de las comprensiones teológicas de la Modernidad resultaba preparatoria para la respectiva comprensión originaria defendida por Blumenberg, que mostraría, según su autor, la verdadera naturaleza de la época moderna, a saber, la de ser la segunda y definitiva superación del gnosticismo (*LdN* 150, 135):

«Esto presupone que la [primera] 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 [*“Sinnstruktur”*]⁴⁸ 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 posición gnóstica contraria a ella» (*LdN* 138, 124).

La verdadera superación del gnosticismo en las postrimerías de la Edad Media habría sido provocada por el insoportable absolutismo teológico del nominalismo tardomedieval. La teología nominalista, a juicio de Blumenberg, llevó a su plenitud la tradición gnóstica, y en contra de ella se habría levantado la autoafirmación moderna.

Es importante que nos detengamos brevemente en los presupuestos metafísicos de la teología nominalista con el objetivo de entender mejor la lectura propuesta por Blumenberg: «*al no tener la creación fundamento alguno y no estar vinculada a ningún modelo dado de antemano para una hechura demiúrgica*, [el sistema teológico nominalista] *demuestra la radicalidad de una voluntad [divina] no fundada y que todo lo fundamenta, y representa un máximo de causalidad, siendo el primero de esa serie de actos de gracia que constituyen el tema propio de la teología*» (*LdN* 168, 151). El Dios del nominalismo, en consecuencia, es un Dios que no está sujeto a razones⁴⁹, que no debe «*rendir cuentas de los criterios seguidos por su*

⁴⁸ Ésta es la primera definición de época que Blumenberg aventuraba en *Die ontologische Distanz* (oD 8; 97-8). Para más detalles véase A. Fragio, «La ontología cosmológica en la obra temprana de Hans Blumenberg», ob. cit.

⁴⁹ Véase César G. Cantón, *La metaforología de Blumenberg como destino de la analítica existencial*, Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 2004, pp. 111-7. César lo compara con la imagen que Kafka tenía de su padre: «*Un buen modo de captar intuitivamente los rasgos básicos del Dios nominalista lo encontramos en la figura que Kafka dibujó de su padre*: “el destino de una

voluntad» (*LdN* 168, 151) ni está sometido al principio, aparentemente universal, de no contradicción. La formulación plena de esta temible divinidad la encontramos en la teología del mejor exponente del nominalismo, Guillermo de Ockham [c. 1280/8-1349]. Ockham había concebido un Dios cuyo poder creador:

«no excluye su voluntad de aniquilación, un Dios que está por encima de todo presente como una incertidumbre del futuro, o sea, al fin y al cabo un Dios cuya actuación no admite la suposición de leyes inmanentes y que cuestiona todas las “constantes” racionales. El Dios que no se obliga a sí mismo, que no puede atarse a ninguna consecuencia de sus manifestaciones, hace del tiempo la dimensión de incertidumbre por antonomasia. Esto afecta tanto a la identidad del sujeto, al que el momento de su presente no garantiza ningún futuro, como también a la existencia del mundo, cuya contingencia radical puede pasar repentinamente, de un momento a otro, del ser a la apariencia, de la realidad a la nada. La temporalidad se convierte en el *handicap* decisivo para el espíritu humano» (*LdN* 180-1, 160-1).

No estamos, por tanto, ni ante el Dios entrometido en exceso del estoicismo ni ante el Dios bíblico profundamente involucrado en la historia de los hombres, que reacciona en función de la actuación de su criatura predilecta «*con todos los registros afectivos —la ira, la venganza, el amor—*» (*LdN* 198, 174). Tampoco nos hallamos ante el Dios de la patrística estoicizante, que distribuye privilegios para unos pocos predestinados e indiferencia para la mayoría (*LdN* 192, 170). Más bien, el Dios nominalista se caracteriza por no estar por el hombre (*LdN* 203, 178) y, a la manera de la divinidad gnóstica, resulta completamente impenetra-

época”, dice *Blumenberg*, “ha encontrado una extraordinaria expresión en una persona” (*aV* 284). Para el autor checo, el padre representa una fuerza de la que no se puede escapar, cuyo recuerdo le sigue a todas partes, y cuyos mandatos son incomprensibles. La noción voluntarista de Dios del nominalismo hace que el hombre esté a merced de un poder absoluto, que es, además, extraño al mundo, en tanto que totalmente trascendente y no vinculado necesariamente a su creación», ob. cit, p. 112. En este sentido, cabría añadir, el Dios nominalista, como el padre absoluto de Kafka, permanece «inalcanzable en su distancia» [«*er ist ein “absoluter” Vater, unerreichbar in seiner Ferne*»] (*aV* 282). *Blumenberg* recoge una anécdota sobre la infancia de Kafka que, a su modo de ver, ilustra a la perfección el tipo de relación que éste mantenía con su padre. Un amigo de Kafka, *Gustav Janouch*, cuenta cómo a la vuelta de un paseo se encontraron que el padre de Kafka estaba esperando a su hijo en la puerta de casa, y apenas lo vio le ordenó con tono severo: «*Franz, a casa. El aire es húmedo!*». Kafka, con un tímido susurro, se disculpó ante sus amigos diciendo: «*Mi padre. Él se preocupa por mí. El amor tiene con frecuencia el rostro de la violencia*». Tras lo cual se adentró en la casa siguiendo a su padre (*aV* 282).

ble para la razón humana, que por añadidura se autopercibe como precaria e impotente: «*La voluntad de Dios sólo debe ser accesible mediante la Revelación, la confianza en la salvación [“Heilstrauen”] no puede traducirse en una confianza en el mundo [“Weltstrauen”] ni intercambiarse con ella» (LdN 171, 152).*

El absolutismo teológico nominalista, en suma, se habría quitado las «*últimas seguridades*» (LdN 202, 177). Precisamente por ello, la forma de «ser en el mundo» —por así llamarla— que de él se derivaba era insoportable y movía a la eliminación de las condiciones que la hacen posible: «*el nominalismo es un sistema donde se da 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 podría ejecutar con sus propias fuerzas*» (LdN 167, 150).

En contrapartida el absolutismo teológico habría propiciado la autoafirmación moderna: «*que el hombre se haya negado a sí mismo hasta las últimas seguridades, en lo físico y en lo metafísico, de su papel en el mundo en beneficio de las consecuencias que se derivan de un Dios maximalista [“Maximal-Gotts”] hace surgir ahora con toda su fuerza la cuestión del mínimo de posibilidades —no planteadas en aquel contexto de implicación cósmica de finales de la Antigüedad— que precisa su autoafirmación*» (LdN 202, 177-8).

En consecuencia, la tesis fuerte que defiende Blumenberg sobre este particular consiste en afirmar que, tomando en consideración el absolutismo teológico del final de la Edad Media, la autoafirmación humana se habría convertido en una «*implicación necesaria de todo sistema filosófico*» (LdN 167, 150). Parafraseando la crítica de Blumenberg a Löwith podríamos concluir entonces que en la comprensión originaria de la Modernidad defendida por Blumenberg, la autoafirmación se había revelado como destino del hombre tardomedieval.

Listado de abreviaturas

(aV) «Der absolute Vater», *Hochland*, n.º 45, 1952/53, pp. 282-84.

(BiG) *Begriffe in Geschichten*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1998. Trad esp. César G. Cantón y Daniel Innerarity, *Conceptos en historias*, Madrid, Editorial Síntesis, 2003.

- (BPU) *Beiträge zum Problem der Ursprünglichkeit der mittelalterlich-scholastischen Ontologie*, Tesis doctoral, Christian-Albrechts-Universität zu Kiel, 1947.
- (dS) *Die Sorge geht über den Fluß*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1987. Trad. esp. Jorge Vigil y Manuel García Serrano, *La inquietud que atraviesa el río. Ensayo sobre la metáfora* [1987], Ediciones Península, Barcelona, 1992.
- (dVA) «Die Vorbereitung der Aufklärung als Rechtfertigung der theoretischen Neugierde», en Hugo Friedrich, Fritz Schalk (eds.), *Europäische Aufklärung. Herbert Dieckmann zum 60. Geburtstag*, Fink, München, 1967, pp. 23-45.
- (EmS) *Ein mögliches Selbstverständnis. Aus dem Nachlaß*, Stuttgart, Reclam, 1997. Trad. esp. César González Cantón y Daniel Innerarity, *La posibilidad de comprenderse*, Madrid, Síntesis, 2002.
- (EuR) «Epochenschwelle und Rezeption», *Philosophische Rundschau* 6, 1958, pp. 94-120.
- (H) *Höhlenausgänge* [1989], Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1996. Trad. esp. José Luis Arántegui, *Salidas de la caverna*, Madrid, Antonio Machado Libros, 2004.
- (HD) «Helmo Dolch: Kausalität im Verständnis des Theologen und der Begründer neuzeitlicher Physik», *Philosophische Rundschau* 3, 1955, 3/4, 198-208.
- (Marg) «Marginalien zur theologischen Logik Rudolf Bultmanns», *Philosophische Rundschau* 2, 1954/55, 3/4, pp. 121-40.
- (LdN) *Die Legitimität der Neuzeit*, [1966], Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1996. Trad. esp. Pedro Madrigal, *La legitimación de la Modernidad*, Valencia, Pre-textos, 2008.
- (LdT) *Das Lachen der Thrakerin. Eine Urgeschichte der Theorie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1987. Trad. esp. Isidoro Reguera, *La risa de la muchacha tracia. Una protohistoria de la teoría*, Valencia, Pre-textos, 2000.
- (Leg) *Die Lesbarkeit der Welt*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1981. Trad. esp. Pedro Madrigal, *La legibilidad del mundo*, Barcelona, Editorial Paidós, 2000.
- (LW) *Lebenszeit und Weltzeit* [1986], Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2001. Trad. esp. Manuel Canet, *Tiempo de la vida y tiempo del mundo* [1986], Valencia, Pretextos, 2007.
- (oD) *Die ontologische Distanz. Eine Untersuchung über die Krisis der Phänomenologie Husserls*, Trabajo de habilitación, Christian-Albrechts-Universität zu Kiel, 1950.
- (OuS) «Ordnungsschwund und Selbstbehauptung. Über Weltverstehen und Weltverhalten im Werden der technischen Epoche», en Helmut Kuhn, Franz Wiedmann (eds.): *Das Problem der Ordnung* (VI. Deutscher Kongress für Philosophie, München 1960), Meisenhelm am Glan, Hain 1962, pp. 37-57.

- (PM) *Paradigmen zu einer Metaphorologie* [1960], Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1998. Trad. esp. de Jorge Pérez de Tudela Velasco, *Paradigmas para una metaforología*, Madrid, Trotta, 2003.
- (SdP) «Der Sturz des Protophilosophen. Zur Komik der reinen Theorie – anhand einer Rezeptionsgeschichte der Thales-Anekdote», en Wolfgang Preisendanz, Rainer Warning (eds): *Das Komische*, München, Fink, 1976, pp. 11-64.
- (SZ) *Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigma einer Daseinsmetapher* [1979], Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1988. Trad. esp. Jorge Vigil, «Aproximación a una teoría de la inconceptualidad» en Hans Blumenberg, *Naufragio con espectador. Paradigma de una metáfora de la existencia* [1979], Madrid, Visor, 1995.
- (VdM) «Die Vorbereitung der Neuzeit», *Philosophische Rundschau* 9, 1962, 2/3, pp. 81-133.

Recibido: 17/09/2009

Aceptado: 14/10/2010