

La ontología cosmológica en la obra temprana de Hans Blumenberg: las *Beiträge* y *Die ontologische Distanz*¹

Alberto Fragio²

«Con respecto a lo rudo y ‘feo’ de la expresión dentro de los siguientes análisis, puede ser oportuna esta observación: una cosa es contar cuentos sobre los entes y otra es apresar el ser de los entes».
(Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, § 8)

«La percepción de lo que no hay nos convence más de la posibilidad de que lo no dado podría ser, puesto que es tan extraño prestar atención a lo que no existe».
(Hans Blumenberg, «Ganar en ‘realidad’ al no aparecer», *Begriffe in Geschichten*)

INTRODUCCIÓN

En uno de sus textos más celebrados, «Das Sein - ein MacGuffin. Wie man sich Lust am Denken erhält», aparecido originalmente en el *Frankfurter Allgemeine Zeitung* el 27 de mayo de 1987, Blumenberg convertía la pregunta por el ser de Heidegger en poco más que un cuento. Uno de índole cinematográfica, pero un cuento después de todo. A pesar de que él mismo había ya contado por esas fechas un buen número de ellos en el seno de su metafología, y a pesar también de que en ese texto estimaba el *Sein und Zeit* como

1 Este trabajo ha sido posible gracias a una beca de perfeccionamiento trianual de la *Fondazione Collegio San Carlo di Modena* (Italia) y del proyecto de investigación «Epistemología histórica: estilos de razonamiento científico y modelos culturales en el mundo moderno. El dolor y la guerra» (HUM2007-63267), financiado por el *Ministerio de Educación y Ciencia* español. Quiero expresar mi agradecimiento a Francisco Jarauta y Javier Moscoso por su apoyo durante estos últimos años; a Diego Cucalón, Andrea Borsari, Chus Fernández, Abelardo Gil-Fournier y José Luis Villacañas por sus ánimos, sus críticas y su amistad. He contraído una gran deuda con Dorit Krusche y Marcel Lepper, que tan gentilmente me acogieron en el *Deutsches Literaturarchiv Marbach* (DLA), y con César González Cantón, a quien agradezco de corazón nuestras ocasionales «conversaciones de subida».

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

«la obra filosófica más importante de este siglo» (*EmS*, 126)³, la condición de cuento era situada en el núcleo de su crítica al proyecto inacabado de Heidegger de alumbra una ontología fundamental en «el círculo mágico del ‘horizonte del tiempo’» [«des Zeuberkreises ‘Zeithorizont’»] (*EmS*, 125). Como es conocido, en dicho artículo periodístico Blumenberg valoraba el pensamiento de Heidegger a la luz del MacGuffin de Alfred Hitchcock, quien había concebido este recurso cinematográfico con la finalidad de crear suspense en sus «thriller». El MacGuffin venía caracterizado por su radical vacuidad. Su razón de ser consiste en que «revelar su nombre sólo consigue aumentar la curiosidad por indenticarlo cada vez que se presenta», puesto que en su «presencia óptica» se «intensifica [su] ocultamiento lógico» (*EmS*, 125). Un croquis, una fórmula, cualquier cosa envuelta en las espesas sombras del secreto puede convertirse en un MacGuffin. El mejor ejemplo, en opinión de Hitchcock, lo encontramos en una de sus películas más famosas, *North by Northwest* [1959]⁴, en la que el inocente protagonista suplanta sin pretenderlo a un espía que en realidad no existe, corriendo por ello todo tipo de peligros. En el caso de Heidegger, Blumenberg identifica dos MacGuffin: el ser, que coincide con la nada, y la fragmentariedad del *Sein und Zeit* [1927], que lo asimila retóricamente al pensamiento presocrático, conservado en forma de vestigio: «el efecto esperado no falló, el público fue detrás con el alma en vilo» (*EmS*, 127).

Con una sutileza característica de su época de madurez, Blumenberg hace uso del imaginario de otro gran autor de cuentos fantásticos, sin llegar a mencionar su nombre. Se trata de Julio Verne. Y lo evoca en estos términos: «quien nunca ha experimentado la emoción de emprender los preparativos del viaje hacia el centro del ser comprendido por el Dasein, se estremece ante la banalidad de lo que podría salir a la luz al final de todos los análisis existenciales [...]» (*EmS*, 126). De una manera aún más brillante: «El aburrimiento será el justo castigo para quien no quiera dejarse seducir por el ‘suspense’; igual que los preparativos para la expedición hacia la terra incog-

3 Adopto las siglas de C. GONZÁLEZ CANTÓN, *La metaforología de Blumenberg como destino de la analítica existencial*. Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 2004, pp. 378-80. Modo de citación con siglas: entre paréntesis y en cursiva se indica la abreviatura acompañada por la página del original alemán. Tras una coma le sigue en redonda la página correspondiente de la traducción española, si la hay, o de alguna otra traducción en un idioma diferente al español. Por ejemplo: (*H* 785, 644). Cuando no he tenido acceso al texto original, tan sólo indico la paginación de la traducción utilizada en letra redonda, antecedida por una coma. Por ejemplo: (*BiG*, 129). En el caso contrario, cuando sólo disponía del texto original, he indicado la página después de la abreviatura, ambos en cursiva y sin coma. Por ejemplo: (*BPU* 49). En la relación bibliográfica final figuran las abreviaturas y las traducciones empleadas. Si la traducción ha sido mía he procurado consignar el pasaje original, bien entre corchetes en el cuerpo del texto o bien en una nota a pie de página.

4 La versión española lleva el oportuno título «Con la muerte en los talones».

nita de la comprensión del ser sólo pueden provocar –o mejor: mantener– el bostezo aburrido de quien considera un absurdo la pregunta por el sentido del ser» (*EmS*, 127). Esto es, un absurdo semejante al de querer viajar al centro de la Tierra.

Muy de pasada, y de manera implícita, Blumenberg había hecho alusión también a la célebre obra de Thomas Mann y su «círculo mágico de Berghof»⁵, con el ya mencionado «*Zeuberkreises 'Zeithorizont'*» (*EmS*, 125). En esta novela, *La montaña mágica*, Thomas Mann contaba la historia de Hans Castorp, el modelo puro –aburguesado y enfermizo– de *Dasein*, quien habría de comprender y experimentar en carnes propias el problema radical de ‘ser en el tiempo’. Los análisis existenciales preparatorios de Heidegger vendrían a encontrar su plena expresión en este largo «cuento», publicado tres años antes de que apareciese el *Sein und Zeit*. No obstante, la resonancia con la novela de Mann en el artículo de Blumenberg no provenía directamente de la obra de Heidegger, sino de la conversación inventada por Hitchcock entre dos hombres que viajan en tren, con la que se pretendía ilustrar la naturaleza elusiva del MacGuffin:

«Uno de ellos pregunta al otro por el paquete que había colocado en la rejilla del vagón. Éste responde: ‘*ah, eso!: es un MacGuffin*’. A la nueva pregunta responde que es un aparato para capturar leones en las montañas de Adirondack. A lo que el primero replica: ‘*pero si no hay leones en las montañas de Adirondack*’. Y otra vez el otro: ‘*ah, pues entonces tampoco es un MacGuffin*’ (*EmS*, 125)».

Las montañas de Adirondack, en las que el viajero de Hitchcock iba a cazar leones con su enigmático MacGuffin, traían a la mente las montañas de Davos, en las que Hans Castorp acabaría por enamorarse de madame Chauchat, una vez llegado tras un prolongado viaje en tren –precisamente– desde Hamburgo⁶. Por otra parte, el viaje, no lo olvidemos, es para Blumenberg una metáfora de la existencia, esto es, una metáfora del *Dasein* [*«Daseinsmeta-pher»*] (*SZ* 9-27, 13-36).

Constatamos así el extraordinario potencial evocador que Blumenberg despliega literariamente en su breve crítica a Heidegger. Una crítica indirecta y ficcionalizada, construida con alusiones e historias a medio contar, y que evita afrontar abiertamente, de un modo teórico, la problemática

5 T. MANN, *La montaña mágica* [1924], Unidad Editorial, Madrid, 1999, p. 133.

6 Ni que decir tiene que en Davos tuvo lugar el famoso encuentro entre Heidegger y Cassirer con motivo del *Hochschulkurse* allí celebrado entre el 17 de marzo y el 6 de abril de 1929. Véase A. FRAGIO, *De Davos a Cerisy-La-Salle: la epistemología histórica en el contexto europeo*, Tesis doctoral, Universidad Autónoma de Madrid, 2007, pp. 112-41.

movilizada por Heidegger en su célebre libro. En lugar de la especulación filosófica, Blumenberg posiciona la riqueza simbólica de la ficción, que se concreta en pequeños y singulares relatos, meramente esbozados, pero poseedores de una moraleja bien clara y persuasiva. Dicho de otra manera: al desmesurado cuento del ser, Blumenberg le replica con otro cuento aún más desmesurado, proteiforme, el cuento inacabable del MacGuffin.

Aún tendremos que esperar algo de tiempo para decidir sobre la veracidad de una de las historias contadas en primera persona por Blumenberg: el del origen de su posición filosófica y su interés por la ciencia. Kurt Flasch, profesor emérito de la Universidad de Bochum y colega de Blumenberg en esa misma Universidad entre los años 1965-1970, me relató una vez la respuesta que Blumenberg le dio en una pequeña fiesta cuando le preguntó cómo había llegado a su postura intelectual, que en apariencia permanecía ajena a todas las corrientes filosóficas por entonces dominantes. La respuesta de Blumenberg, que no cuerda del todo ni con la pregunta ni con su obra temprana, pinta a grandes trazos el escenario para una accidentada aventura personal entre submarinos y periscopios. En un principio, Blumenberg se habría preocupado por el problema de la curiosidad en la obra de San Agustín, tratando de evitar la rémora de una interpretación al uso desde la tradición tomista. De esta preocupación —luego veremos que no es el caso— saldría su tesis doctoral, *Beiträge zum Problem der Ursprünglichkeit der mittelalterlich-scholastischen Ontologie*, que Blumenberg presentó en 1947 en la Christian-Albrechts-Universität zu Kiel. Después de defender su tesis, y fuera ya del ámbito académico, hubo de buscar un trabajo en cualquier cosa para ganarse la vida. Por diferentes vicisitudes acabó por ser contratado en una empresa especializada en la construcción de periscopios para submarinos⁷. En opinión de Flasch, aquí se fecha el encuentro decisivo

7 Andrea Borsari nos da noticia del breve *curriculum vitae* que Blumenberg dispuso en su tesis doctoral, en el que se menciona un trabajo en la industria: «Nací en Lübeck el 13 de julio de 1920 como hijo del comerciante J.C. Blumenberg, de ciudadanía [«Staatsangehörigkeit»] alemana. Una vez cursada la educación primaria, frecuenté el Instituto Katharineum de Lübeck, donde obtuve el grado de bachiller en 1939. Posteriormente estudié filosofía escolástica y neotomística, un semestre en la Facultad filosófico-teológica de Paderborn y dos semestres en la Escuela Superior filosófico-teológica de St. George de Frankfurt, sobretudo con Caspar Nink. En 1941 hube de interrumpir mis estudios universitarios, aunque los continué de manera privada hasta 1943, en particular en el ámbito de la filosofía medieval. Entonces trabajé en la industria. Después de la guerra retomé mis estudios de filosofía en la Universidad de Hamburg, sobre todo con Ludwig Landgrebe, y los llevé a su cumplimiento. Como formación adicional escogí las asignaturas de literatura griega y literatura alemana» (A. BORSARI, «Introduzione», en A. BORSARI (ed.), *Hans Blumenberg. Mito, metafora, modernità*, il Mulino, Bologna, 1999, p. 12). En otro *curriculum* con fecha 11.02.1958, Blumenberg indica que antes de trabajar en la empresa *Drägerwerk de Lübeck* desempeñó un puesto de ayudante en una industria aeronáutica [«Hilfsarbeiter in die Flugzeugindustrie»], «Lebenslauf» (DLA Marbach).

entre curiosidad y óptica, del que luego saldría la historia de la ciencia blumenberguiana, en particular su historia de la astronomía.

Pero aunque sea muy propicia la imagen de un joven y precario Blumenberg observando por el periscopio de un submarino aquello que sucede sobre las aguas de la bahía de Kiel o la de Lübeck, y por más que no suscite ningún género de duda la credibilidad del profesor Flasch, lo cierto es que el relato no parece sostenerse, y mucho menos en lo que respecta a la conexión entre óptica y curiosidad. Probablemente sea también un cuento. Habremos de esperar un tiempo, como decíamos, a que Kurt Flasch escriba y publique el artículo que tiene proyectado sobre la vida y obra de Blumenberg, cuyo título previsto es «La génesis del universo blumenberguiano» –en alusión a la famosa y voluminosa obra de Blumenberg *Die Genesis der kopernikanischen Welt* [1975]–, y en donde presuntamente se recogerá la anécdota con toda la riqueza de sus detalles.

En este artículo trataremos de mostrar, en contra de este último *cuento*, cómo los intereses cosmológicos de Blumenberg se detectan ya en su tesis doctoral y en su trabajo de habilitación, y para más perplejidades desde los planteamientos filosóficos del así llamado «primer Heidegger», el mismo que pretendía viajar al centro del ser. Por extraño que pueda parecer, Blumenberg no siempre mantuvo una distancia intelectual tan marcada con el imaginario filosófico del pensador de Meßkirch. Es más, su gran *debut* en el ámbito de la filosofía, su citada tesis doctoral, pasa por ser un largo comentario a la obra cumbre de Heidegger, con el inevitable estilo «*rudo y feo*»⁸ que hace al caso, adoptado por Blumenberg con solemne seriedad e inequívoca profesionalidad. Esta fase temprana del pensamiento blumenbergiano se caracteriza, como vamos a ver, por su cercanía tanto a los temas como al planteamiento teórico de fondo defendido por Heidegger en su libro de 1927. Nos hallamos ante un Blumenberg heideggeriano⁹, algo extremadamente sorprendente para quien esté familiarizado con el Blumenberg maduro, aquel Blumenberg

8 Ya hemos citado en la exerga del presente artículo el paso correspondiente de la obra de HEIDEGGER, *El ser y el tiempo* [1927], trad. española de J. GAOS, Fondo de Cultura Económica, México, 1996, p. 49. El original reza así: «Mit Rücksicht auf das Ungefüge und *Unschöne* des Ausdrucks innerhalb der folgenden Analysen darf die Bemerkung angefügt werden: ein anderes ist es, über Seiendes erzählend zu berichten, ein anderes, Seiendes in seinem Sein zu fassen.» (M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit* [1927], Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1967, pp. 38-9).

9 El que quizá sea el primer y más antiguo trabajo filosófico-académico de BLUMENBERG, «Übung Dr. Landgrebe über Heideggers *Sein und Zeit*» (DLA Marbach) –al menos de entre los documentos conservados y accesibles de su *Nachlaß* del Deutsches Literaturarchiv Marbach–, está dedicado precisamente a discutir el *Sein und Zeit*. En este breve ejercicio escolar, con fecha 10 de julio de 1946, se muestra a las claras la inequívoca influencia del pensamiento de Heidegger en la formación intelectual del joven Blumenberg. Este documento no sólo es importante porque ilustra el tempranísimo interés de Blumenberg por la historia heideggeriana del ser –en menoscabado, por cierto, de la cuestión del tiempo– sino porque data la creación del vínculo aca-

tan proclive –en contra del *ethos* de Heidegger– a «contar cuentos sobre los entes», y a lograr con ello, con sus fantasiosas y digresivas narraciones de una realidad fragmentada en metáforas, una contribución filosófica de primer orden. En lo que sigue nos ocuparemos de la temprana ontología de Blumenberg, una auténtica *ontología cosmológica* –a nuestro juicio– dotada de un claro transfondo existencial-antropológico.

I. ORÍGENES HEIDEGGERIANOS: *BEITRÄGE ZUM PROBLEM DER URSPRÜNGLICHKEIT*

1. *Las Beiträge, un comentario al Sein und Zeit de Heidegger*

Tal como Blumenberg indicaba en su texto sobre el MacGuffin, Heidegger se propuso una comprensión del ser desde el horizonte del tiempo. En palabras del propio Heidegger: «la exégesis del tiempo, como el horizonte posible de toda comprensión del ser» es la *meta provisional* del «desarrollo concreto de la pregunta que interroga por el sentido del término *ser*»¹⁰. Pero para esclarecer esta pregunta fundamental había antes que pasar, en opinión de Heidegger, por la analítica del *Dasein* (el «ser-ahí»), esto es, por aquél que formula la pregunta y que vive ya en una determinada precomprensión del ser. La pregunta por el sentido del ser surge de esta precomprensión, la cual constituye por sí misma una fuente de errores y malentendidos que previamente deben eliminarse. Esta precomprensión, que Heidegger considera un *factum* histórico, permanece «transida de opiniones y teorías tradicionales sobre el ser, y encima de tal forma que estas teorías permanezcan ocultas en su condición de fuentes de la comprensión dominante»¹¹.

Nos acercamos así a una primera versión del problema de la originariedad [*Ursprünglichkeit*] de la comprensión del ser en el planteamiento heideggeriano, la vinculada directamente al *Dasein*. Este último, en tanto está inmerso en una tradición de sentido, dispondría de diversas modalidades de interpretación del ser. Por ejemplo, la política, la ética, la poesía, etc. aportarían una específica precomprensión, alejada, no obstante, de la interpretación del ser más originaria, que seguiría quedando ocultada, y que sólo puede provenir de una ontología del ser mediada por una ontología del *Dasein*. En la perspectiva de Heidegger, la analítica del *Dasein* resulta preparatoria para la comprensión originaria del ser: «Pero el análisis del ‘ser ahí’ [*Dasein*] no sólo es incom-

démico, intelectual y personal entre Blumenberg y quien será el director tanto de su tesis doctoral y como de su trabajo de habilitación, Ludwig Landgrebe [1902-1991].

10 M. HEIDEGGER, *El ser y el tiempo*, o.c., p. 10. Las citas en alemán corresponden a la edición de Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1967. Con el objetivo de diferenciarlas de la versión española, la paginación de la edición alemana la señalaremos entre corchetes. P.e. p. 30; [p. 19].

11 *Ibíd.*, p. 15; [p. 6].

pleto, sino por lo pronto también provisional. Se limita por el momento a poner de relieve el ser de este ente sin hacer la exégesis del sentido del ser. Su misión es preparatoria para poner en libertad la interpretación más originaria posible del ser [«des Horizontes für die ursprünglichste Seinsauslegung»]¹². En esta primera versión del problema de la originariedad lo que en realidad se conquistaba era la genuina autocomprensión del *Dasein*, entregada en la analítica existencial.

Una segunda versión del problema de la originariedad en el planteamiento de Heidegger, la que de hecho ocupa a Blumenberg en las *Beiträge*¹³, es la comprensión del ser desde la historia de la ontología, que no atiende tanto al *Dasein* –aunque esté estrechamente relacionada con él– como a una tradición de interpretaciones filosóficas consolidadas y vinculantes. El tiempo sigue siendo el horizonte para la comprensión del ser, pero no es ya eminentemente con relación a la temporalidad del *Dasein*, sino a la historicidad de las propias interpretaciones del ser, que se presentan como episodios, históricamente datables, de ofrecer una respuesta a la pregunta por el sentido del ser. En todos estos episodios, que pertenecen a la historia de la ontología tradicional, se habría intentado sin éxito dar una respuesta definitiva. Pero al confundir lo óntico con lo ontológico, el ente con el ser, habrían generado, en opinión de Heidegger, un malentendido análogo al de las deficientes precomprensiones fácticas del ser por parte del *Dasein* concreto. La historia de la ontología viene entonces caracterizada por su paulatino «olvido del ser» [«*Seinsvergessenheit*»], en aras a una sustitución e implantación creciente por la pregunta que interroga por los entes. Es por ello que se hace evidente, en opinión de Heidegger, la «necesidad de reiterar expresamente la pregunta que interroga por el ser»¹⁴, y no la que interroga por los entes. Pero esta reiteración de la

12 *Ibíd.*, p. 27; [p. 17].

13 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 [«Das Problem der Ursprünglichkeit des philosophischen Denkens geht aus von der Einsicht in die Geschichtlichkeit des menschlichen Weltverhältnisses»]» (DLA Marbach). Este documento es importante porque en él se acredita fehacientemente que la tesis doctoral de Blumenberg estuvo efectivamente dirigida por Ludwig Landgrebe. En él se ofrece una resumen de las *Beiträge*.

14 M. HEIDEGGER, *El ser y el tiempo*, o. c., p. 11; [p. 2].

pregunta conlleva una «destrucción de la historia de la ontología» [«*Destruktion der Geschichte der Ontologie*»]¹⁵ en tanto es un camino errado que no hace sino adentrarse en el olvido del ser y en su progresiva desfiguración hermenéutica.

Entre los episodios a destruir de esa historia de la ontología, estaba también el de la escolástica: «la ontología medieval discutió copiosamente el problema, ante todo en las escuelas tomista y escotista, sin llegar a fundamental claridad»¹⁶. Es exactamente en este punto donde se sitúa el comentario de Blumenberg al *Sein und Zeit*, asumiendo la analítica existencial del *Dasein*, y como una respuesta específica al proyecto heideggeriano de la destrucción. La contribución última y consciente de la disertación doctoral de Blumenberg¹⁷ será mostrar lo equivocado del programa de la destrucción en los términos planteados por Heidegger, en especial en lo que respecta a la ontología escolástica, en la medida en que en este episodio –sobre todo con el pensamiento de San Agustín– se encuentran modalidades originarias de comprensión del ser¹⁸. En el caso de aplicarse la destrucción a la manera heideggeriana dichas modalidades originarias serían eliminadas, sumidas ellas mismas en un olvido, perdiendo el logro insustituible del trabajo hermenéutico del *Dasein* medieval, dado que estas comprensiones originarias han sido posibilitadas por un horizonte histórico-fáctico único, irrepetible.

15 *Ibíd.*, p. 30; [p. 19].

16 *Ibíd.*, p. 12; [p. 3].

17 En el *Nachlaß* de Blumenberg consta una carpeta con diversos materiales preparatorios [«*Vorarbeiten und Materialien*»] (DLA Marbach) de su tesis doctoral, correspondientes al período julio de 1946-septiembre de 1947. En ella se incluyen varios borradores preliminares del índice de la tesis [«*Inhaltsverzeichnisse*»] (DLA Marbach), bien en cuartillas o en hojas –fechados, respectivamente, en agosto, noviembre y diciembre de 1946– y unos pocos textos mecanografiados que anticipan en parte los contenidos de las *Beiträge*. Algunos de ellos ya los hemos mencionado en notas anteriores. La lista completa de documentos es la siguiente: «Übung Dr. Landgrebe über Heideggers *Sein und Zeit*» (DLA Marbach), con fecha 10 de julio de 1946; «Zur Methodik einer Untersuchung ontologischer Konzeptionen» (DLA Marbach), con fecha diciembre de 1946; «Die Leistung der scholastischen Metaphysik im Hinblick auf den ontologischen Ansatz bei Martin Heidegger» (DLA Marbach), con fecha 4 febrero 1947, acompañado del borrador de su índice respectivo, preparado un mes antes (enero de 1947); «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), con fecha 1 septiembre 1947.

18 Una de estas comprensiones originarias, pasadas por alto por Heidegger, era la comprensión del ser como luz. De aquí provendrá la metafología de la luz, que tanto habrá de ocupar con posterioridad a Blumenberg. Véase en especial (*LaM* 432-47, 30-62). En el mencionado «Übung Dr. Landgrebe über Heideggers *Sein und Zeit*» (DLA Marbach), BLUMENBERG llamaba ya la atención sobre la ontoteología medieval de la luz.

Como veremos a continuación, a la destrucción heideggeriana Blumenberg opondrá su propia noción de destrucción. Que la historia de la ontología pudiera y debiera destruirse, significaba para Heidegger que era susceptible de volver a ser escrita, reposicionando a sus genuinos fundadores –los filósofos griegos antiguos– y a los futuros artífices de la nueva ontología –entre los cuales se encontraba él mismo en un lugar privilegiado–. Blumenberg, en cambio, no creerá que la pregunta por el ser haya de tener un sentido autónomo y absoluto, ni siquiera que en la exégesis del ser se encuentre el punto de llegada de la filosofía occidental. Sin embargo, acepta la validez de la analítica existencial del *Dasein* y asume el proyecto de la revisión de la historia de la ontología, reactualizando, de paso, la legitimidad de la pregunta por los entes. A consecuencia de todo ello, será la propia historia de la ontología, y con el trasfondo casi incuestionado de la analítica existencial, insistimos, el auténtico problema, puesto que es en la historia en donde se revelan las comprensiones originarias del ser. Expresado con mayor precisión: mientras para Heidegger sólo habría una única comprensión correcta del ser, fundada en las diversas y ocasionales experiencias originarias producidas en el seno de la pregunta por el sentido del ser, para Blumenberg no habría una única comprensión, sino una pluralidad de comprensiones originarias del ser, basadas en otras tantas experiencias originarias que conllevan por sí mismas la consumación de su propio sentido. Así, el pasado recupera su valor hermenéutico, sin estar mediatizado o instrumentalizado en vistas a las prestaciones teóricas ubicadas en el presente o en el futuro, por más que las consecuencias de esta recuperación tenga incidencia en la actualidad (*BPU* 5)¹⁹.

Antes de adentrarnos en las razones de esta modificación decisiva, conviene reconstruir un poco más en detalle la concepción de Heidegger de la destrucción, para luego dilucidar mejor la del propio Blumenberg.

1.1. La destrucción de Heidegger

Pese a su énfasis en el valor de la temporalidad como horizonte de la comprensión del ser, lo cierto es que Heidegger mostró una tendencia muy marcada a devaluar todos aquellos lugares comúnmente considerados como los depositarios del tiempo, los acreditados representantes de su transcurrir. Éste es el caso de la tradición, que para Heidegger «arranca de raíz la historicidad del *ser ahí*»²⁰ e impide que se comprendan «las condiciones más

19 Mucho tiempo después, Blumenberg retomará de manera muy significativa la crítica a la instrumentalización del pasado, en el discurso que pronunció con motivo de la concesión del premio Kuno Fischer (*EC* 163-72, 165-74).

20 M. HEIDEGGER, *El ser y el tiempo*, cit., pp. 31-2; [p. 21].

elementales y únicas que hacen posible un regreso fecundo al pasado en el sentido de una creadora apropiación de él»²¹. La tradición, en tanto aporta la mera historia de un error consagrado, se convierte en un obstáculo para la comprensión del ser. Es por ello que «si ha de lograrse en punto a la pregunta misma que interroga por el ser el *ver a través* de su peculiar historia, es menester ablandar la tradición endurecida y disolver las capas encubridoras producidas por ella»²². La eliminación de estas capas encubridoras, que en realidad constituyen, si seguimos con la metáfora de Heidegger, la *sedimentación* genuina del tiempo, «es el problema que comprendemos como la destrucción del contenido tradicional de la ontología antigua, llevada a cabo siguiendo el hilo conductor de la pregunta que interroga por el ser, en busca de las experiencias originales en que se ganaron las primeras determinaciones del ser, directivas en adelante»²³. En dichas experiencias originales se encuentra el «origen de los conceptos ontológicos fundamentales» [*der Herkunft der ontologischen Grundbegriffe*]²⁴ con los que luego habrá de desarrollarse la ontología del ser.

La destrucción de la historia de la ontología, aunque no quiera «sepultar el pasado en la nada»²⁵, no atiende al tiempo pretérito con la pretensión de recuperar su propia historicidad, sino que está guiada por el presente de la pregunta por el sentido del ser, y en toda caso, por su concluyente respuesta futura. Pero para hacerse efectiva, «sólo puede practicarse cabalmente en algunas estaciones fundamentalmente decisivas»²⁶ de la historia de la ontología. Este carácter episódico (estacional) de la historia de la ontología –que luego será asumido y radicalizado en la disertación doctoral de Blumenberg, dándole esa singularidad narrativa tan notable, de saltos bruscos– servirá para justificar el tratamiento superficial y extremadamente selectivo que Heidegger hace de los pensadores metafísicos del pasado. Tan es así, que sólo encontrarán espacio en su rápida revisión aquéllos que habían tratado el problema filosófico del tiempo, los que de alguna manera habían colaborado en la exégesis del ser en el horizonte de la temporalidad. En este sentido, Heidegger considera que fue Kant el primero y único que lo hizo «durante un trecho del camino»²⁷ de su investigación, pero al tomar «dogmáticamente

21 *Ibíd.*, p. 32; [p. 21].

22 *Ibíd.*, pp. 32-3. «Soll für die Seinsfrage selbst die Durchsichtigkeit ihrer eigenen Geschichte gewonnen werden, dann bedarf es der Auflockerung der verhärteten Tradition und der Ablösung der durch sie gezeitigten Verdeckungen» [p. 22].

23 *Ibíd.*, pp. 32-3; [p. 22].

24 *Ibíd.*, p. 33; [p. 22].

25 *Ibíd.*, p. 32; [p. 22].

26 *Ibíd.*, p. 33. «Destruktion der Geschichte der Ontologie nur an grundsätzlich entscheidenden Stationen dieser Geschichte durchgeführt werden» [p. 23].

27 *Ibíd.*, p. 34; [p. 24].

te la posición de Descartes» omitió la ontología del Dasein, y la «decisiva conexión entre el tiempo y el *yo pienso*» quedó «embozada en una completa oscuridad»²⁸. El propio Descartes habría acertado a recuperar la «interpretación antigua del ser de los entes»²⁹, llevando así a su consumación lo que de válido tenía el pensamiento escolástico:

«Descartes lleva a cabo las fundamentales consideraciones de sus *meditationes* por el camino de una aplicación de la ontología medieval a este ente [la *res cogitans*] tomado por él como *fundamentum inconcussum*. La *res cogitans* es definida ontológicamente como *ens* y el sentido del ser del *ens* como *ens creatum*. Pero el *ser creado*, en el sentido más amplio del *ser producido*, es un elemento esencial del concepto antiguo de ser»³⁰.

No obstante, Descartes habría acabado por perderse en la vía representacional que inaugura la Modernidad, en lugar de haber visto, como tampoco vió Kant, que «los problemas de la ontología griega» tienen que ser buscados con «el hilo conductor del ‘ser ahí’ mismo»³¹, con el *Dasein*. Con esta postura, Heidegger dejaba muy clara cuál era la tensión fundamental de la destrucción: recuperar la exégesis antigua del ser en el horizonte del tiempo, y corregir lo que había sido el error característico del pensamiento griego, comprender el tiempo como un mero ente entre otros entes: «[...] La interpretación griega del ser se lleva a cabo sin el menor saber expreso del hilo conductor utilizado, sin noción ni menos comprensión de la fundamental función ontológica del tiempo, sin ver en el fondo de la posibilidad de esta función. Por lo contrario: el tiempo mismo se toma como un ente entre otros entes, y se intenta apresarlo a él mismo, en la estructura de su ser, desde el horizonte de la comprensión del ser que se orienta ingenua y tácitamente por él mismo»³².

28 *Ibidem*. A esta cuestión HEIDEGGER le dedicó toda una monografía, *Kant und das Problem der Metaphysik* [1929]. Allí definía el problema en estos otros términos: «El sí-mismo finito y puro tiene en sí un carácter temporal. Ahora bien, si el «yo», la razón pura, es esencialmente temporal, la determinación decisiva que Kant da de la apercepción trascendental se hará comprensible precisamente a partir de este carácter temporal. El tiempo y el «yo pienso» no se enfrentan ya, incompatibles y heterogéneos, sino que son lo mismo» (M. HEIDEGGER, *Kant y el problema de la metafísica*, trad. esp. G. Ibscher Roth, Fondo de Cultura Económica, México, 1973, p. 161). Para más detalles véase A. FRAGIO, *De Davos a Cerisy-La-Salle*, cit., pp. 117-22.

29 M. HEIDEGGER, *El ser y el tiempo*, o.c., p. 35; [p. 24].

30 *Ibid.*, p. 35; [p. 24].

31 *Ibid.*, p. 36. «Die Problematik der griechischen Ontologie muß wie die einer jeden Ontologie ihren Leitfaden aus dem Dasein selbst nehmen» [p. 25].

32 *Ibid.*, p. 36; [p. 26].

1.2. La destrucción de Blumenberg

Blumenberg comparte en las *Beiträge* el *ethos* heideggeriano de buscar «el origen de los conceptos ontológicos fundamentales», pero los episodios que recupera en sus propias pesquisas de la historia de la ontología no se subordinan a la exégesis del ser en el horizonte del tiempo³³. Es éste un punto fundamental en el que Blumenberg se aparta del proyecto de Heidegger. En lugar de avanzar a tientas en la única dirección de la exégesis temporal del ser en la ontología antigua, Blumenberg lo hace en la pérdida de la relación de confianza del *Dasein* con respecto al ser, esto es, en el camino antropológico, humano, que pasa por la instauración paulatina de la esperanza de salvación personal, generada en el horizonte hermenéutico alternativo del «pensamiento de la creación» [*Schöpfungsgedanke*] (*BPU* 23), y que tiene su primera gestación en el ámbito griego, pero su plenitud en el escolástico.

Para Blumenberg, la destrucción a la manera heideggeriana sí acabaría por sepultar el pasado en la nada, al no practicar una apropiación de éste desde su propia historicidad³⁴. El de Heidegger acaba por ser un caso «de disolución de la filosofía en la facticidad de la experiencia humana de la realidad»³⁵ (*BPU* 9), la imposición del estricto presente de aquél que formula la pregunta por el ser, y que busca servirse de ella y de las respuestas que se le han ido dando con la expectativa última de ganar un sentido indisponible en *su* tiempo. Blumenberg, a diferencia de Heidegger, enfatiza el aspecto decisivo de la destrucción como desbloqueo o liberación de la historicidad [*«Destruktion als Freigabe der Geschichtlichkeit»*] (*BPU* § 1b) al poner de relieve *per se* «la historicidad de la pregunta por el ser» [*«der Geschichtlichkeit der Geschichte der Seinsfrage»*] (*BPU* 5), que por añadidura proporciona una «interpretación razonable de la comprensión, viva y actual, del ser» [*«die Freigabe einer angemessenen Auslegung des lebendigen gegenwärtigen Seinsverständnisses»*] (*BPU* 5). La ganancia o recuperación

33 Si prestamos atención a un apunte de la fase más tardía del pensamiento de Blumenberg, podemos fechar aquí un primer intento de generar una alternativa frente al hastío «por el primado de la intuición temporal en filosofía» (*H* 760, 624). En lugar del «horizonte del tiempo», Blumenberg vendría a proponer, como hiciera Wittgenstein, la primacía del horizonte en su sentido estrictamente espacial. Para más detalles véase el capítulo que le dedica Blumenberg a Wittgenstein en (*H* 752-92, 618-50). También ha reparado en ello A. HAVERKAMP, «Die Technik der Rhetorik. Blumenbergs Projekt», estudio introductorio a H. BLUMENBERG, *Ästhetische und metaphorologische Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2001, p. 436. Un análisis de la presencia de Wittgenstein en el conjunto de la obra de Blumenberg en A. Frago, «Wittgenstein según Blumenberg», en *Logos. Anales del seminario de metafísica*, vol. 42, 2009, Madrid, pp. 261-86.

34 Blumenberg también abundó en la cuestión de la destrucción en relación con la historia de la ontología en varios de los materiales preparatorios a las *Beiträge* (DLA Marbach).

35 «Die Philosophie selbst darf sich nicht in der Faktizität der menschlichen Wirklichkeitserfahrung auflösen» (*BPU* 9).

[«*Wiedergewinnung*»] de la historicidad del ser no se hace en vistas a sus prestaciones teóricas para el advenimiento de una futura ontología fundamental llamada a consumir un sentido ahora indisponible –aunque prometido– sino por su valor intrínseco, diríamos, por su propia legitimidad. Al restituir la historicidad de las comprensiones del ser y conectarlas con el desarrollo histórico-existencial de la experiencia vivida pasada, al *Dasein* contemporáneo le sería dada la posibilidad de una «originaria comprensión del ser» [«*ursprünglichen Seinsverständnis*»] (*BPU* § 2) y a su vez una «autocomprensión» [«*Selbstverständnis*»] (*BPU* 90), dado que en la búsqueda pretérita de sentido reconocemos nuestra propia búsqueda, y en su éxito o fracaso, el nuestro. Al no extrañar a la ontología de su historia, quedan salvaguardadas una autocomprensión del *Dasein* y una comprensión del ser singulares, abriendo además las «posibilidades de la ontología» [«*Möglichkeiten der Ontologie*»] (*BPU* 5), y devolviendo con ello a la pregunta metafísica su genuina actualidad, sin cegarla en el tiempo pasado ni diluirla en el momento presente.

A pesar de todo, Blumenberg acepta que el objetivo de la destrucción sea deshacer la historia de un encubrimiento, pero no el de la ocultación de la pregunta por el sentido del ser, sino el encubrimiento de las comprensiones originarias del ser. La pretensión, como en Heidegger, consiste en tomar posesión, a partir de su procedencia histórica, de un sentido original, pero no con la finalidad de reutilizarlo con astucia en provecho propio, desde la seducción del presente, sino con el de llegar a la existencia humana concreta³⁶. Para Blumenberg, «la comprensión del ser por parte del hombre está determinada por el horizonte dentro del cual la realidad se le abre como un mundo. Pero este horizonte no se puede desprender de la historicidad del hombre [...]»³⁷ (*BPU* 11). Por tanto, la comprensión del ser siempre estará referida a la existencia del hombre concreto y a su temporalidad, y en ella habrá de encontrarse la originariedad de los conceptos ontológicos fundamentales y de las experiencias en que éstos se sustentan. Heidegger, por más que insistiese en el *Dasein* como hilo conductor de la pregunta por el ser, lo habría olvidado en su destrucción de la historia de la ontología, despojándolo de su historicidad y de su mundo. La destrucción, y no la tradición, era la que efectivamente arrancaba «de raíz la historicidad del ser

36 Esto lo ha puesto de relieve C. GONZÁLEZ CANTÓN, en su magnífica reconstrucción del sentido de la destrucción blumenberguiana, véase su *La metafísica de Blumenberg*, cit., p. 57.

37 «*Das Seinsverständnis des Menschen ist bestimmt durch den Horizont, innerhalb dessen ihm Wirklichkeit als seine Welt erschlossen ist; dieser Horizont aber ist unablässig auf die Geschichtlichkeit des Menschen bezogen, ja er macht seine Geschichtlichkeit wesentlich selbst aus*» (*BPU* 11).

ahí»³⁸. La tradición, por el contrario, la preservaba, y por ello Blumenberg la toma como guía, puesto que sólo en ella se pueden encontrar las diversas comprensiones originarias del ser.

Pero la comprensión del ser, a diferencia de Heidegger, no estará fundada en la teoría sino en la antropología (BPU § 7). Es lo que Blumenberg llama «el fundamento extrateórico de la interpretación del ser» [«Das außentheoretische Fundament der Seinsinterpretation»] (BPU 78), con el cual 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 existencialismo³⁹. Esta posición de Blumenberg no es sino la culminación de la negación de un sentido preexistente y absoluto del ser. El ser tiene en todo caso un sentido relativo, «es siempre *sentido para*» [«Sinn ist immer *Sinn für*»] (BPU 85)⁴⁰. Dicho con más claridad: «La pregunta por el ser sólo puede dirigirse al sentido, pero al *sentido* en la comprensión que tiene el *Dasein* [...]» [«Die ontologische Seinsfrage kann sich nur auf den Sinn richten, den *Sein* im Verständnis des *Daseins* hat»] (BPU 86). Fuera de la comprensión del *Dasein*, la pregunta por el ser deja de tener sentido, como tampoco lo tiene una destrucción sin *Dasein*, como es, en último término, la de Heidegger.

Además, en tanto el *Dasein* no puede dejar de pensarse como ligado a un mundo, puesto que el mundo es uno de sus existenciaris, el sentido pasa a formar parte del mundo en el que el *Dasein* vive (o vivió), su mundo. En definitiva, «la unidad de estructura del ser-en-el-mundo es el único horizonte posible de la pregunta por el ser en general» [«Die Einheitsstruktur des Inder-Welt-seins ist der einzig mögliche Horizont der Seinsfrage überhaupt»] (BPU 26). Ello explica por qué el fundamento de la interpretación del ser no es de carácter teórico, sino que pasa por una singular antropología del mundo llamada a recoger la facticidad de una existencia concreta, con su originalidad y su radical historicidad. La ontología se vuelve, entonces, y por así llamarla, metafísica antropológica del sentido, dado que «la comprensión humana originaria [es] el legítimo fundamento de la ontología» [«das menschliche ursprüngliche Seinsverständnis legitim zum Boden der Ontologie»]

38 M. HEIDEGGER, *El ser y el tiempo*, cit., pp. 31-2; [p. 21].

39 Sin duda merecería la pena indagar en las afinidades y en las distancias entre el pensamiento temprano del Blumenberg y el existencialismo. No dejar de resultar llamativo, por cierto, el que BLUMENBERG se hubiera ocupado también muy tempranamente de la obra de Sartre, véase al respecto los documentos recogidos en su *Nachlaß* (DLA Marbach).

40 BLUMENBERG insiste en este mismo argumento en varios de sus textos preparatorios a las *Beiträge*, en particular en «Zur Methodik einer Untersuchung ontologischer Konzeptionen» (DLA Marbach) y en «Die Leistung der scholastischen Metaphysik im Hinblick auf den ontologischen Ansatz bei Martin Heidegger» (DLA Marbach).

(BPU 88). La destrucción, en consecuencia, será la exégesis del sentido de un mundo pasado, perteneciente a un *Dasein* pretérito, y habrá de seguir el nuevo hilo conductor de una metafísica humanizada, de una ontología antropológica destapada en el estudio de la tradición, como sucesión de las formas temporales de 'ser en el mundo'.

En resumidas cuentas, la nueva exégesis practicada por Blumenberg de las comprensiones del ser se hará sobre la base de la referencia del sentido para el *Dasein*. La dirección de la destrucción habrá de resultar modificada en la medida en que no se puede acceder al ser en sí mismo, y mucho menos a un sentido del ser dado de manera absoluta. En consecuencia, Blumenberg sustituye «la pregunta por el sentido del ser» [«die Frage nach dem Sinn von Sein»] por «la pregunta por el ser» [«Seinsfrage»] bajo la fórmula de la «historia de la pregunta por el ser» [«Geschichte der Seinsfrage»] (BPU 5). Por ello, utiliza una serie de términos alternativos a los empleados por Heidegger, encaminados a mostrar que no hay un conocimiento del ser, sino una pluralidad de interpretaciones que acaecen en el tiempo de forma episódica. Usa nociones 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»], etc.⁴¹. Pero más allá de toda esta terminología, que Blumenberg utiliza con cierta arbitrariedad y no poca confusión, lo importante es que la creación de estructuras de sentido se produce al interior de la existencia humana, y se pierden cuando la existencia se interrumpe con la muerte. César González Cantón lo ha descrito de manera ejemplar:

«[La destrucción para Heidegger] está vista desde el ser, y esto hace que continúe siendo metafísica y atemporal [...]. Las diversas imágenes del mundo serían disfraces del ser, que hay que quitar para llegar a él. En cambio, cuando la imagen del mundo es todo el ser que hay [como en Blumenberg], entonces el paso de una a otra es verdadero cambio, ya que no subyace una sustancia que permanezca»⁴².

41 Para más detalles véase C. GONZÁLEZ CANTÓN, *La metaforología de Blumenberg*, o.c., pp. 56 y ss.

42 *Ibidem*, p. 57. Sin duda es inevitable ver aquí una anticipación de la posterior crítica de Blumenberg al substantialismo histórico. Para esta cuestión cf. A. FRAGIO, «La destrucción blumenberguiana de las comprensiones teológicas de la Modernidad», en *Éndoxa*, UNED, Madrid (de próxima aparición).

Por este motivo, Blumenberg se ha mostrado reacio a ver en alguna de las «épocas de la historia de la ontología» [«Epochen der Ontologieggeschichte»] (*BPU* 6) la «posibilidad de una reglamentación absoluta de la comprensión del ser» [«die Möglichkeit einer absoluten Normgebung des Seinsverständnisses»] (*BPU* 6). Para Heidegger, la originariedad desvelada en la destrucción de la historia de la ontología tradicional proporcionaba, con la ontología griega antigua, la absoluta reglamentación de la comprensión del ser. Blumenberg, y esto es decisivo, habría particularizado esta normatividad en la inmanencia de la comprensión del ser de una época determinada, disolviendo cualquier absoluto de índole metafísica en la relatividad de una conciencia historizada, la que en cada momento haga al caso (*BPU* 11).

Esta normatividad de la originariedad en la destrucción encontraría su análogo en el «rango normativo de nuestra actual experiencia de nosotros mismos» [«normativen Rang unserer gegenwärtigen Selbsterfahrung»] (*BPU* 6), instituida por Heidegger en el análisis existencial del *Dasein* contemporáneo, es decir, la experiencia de él mismo y de su tiempo que se vuelve indefinidamente vigente, válida para cualquier época. La analítica existencial se monta sobre la creencia en el valor normativo de la experiencia actual, pero no resulta evidente que se aplique también para el *Dasein* pretérito (o futuro) ni que sirva para decidir sobre el problema de la originariedad en la historia de la filosofía. Para Blumenberg, en lo que se refiere a este último aspecto, habría un salto no justificado entre la analítica de la existencia y la historia de la ontología, por más que Heidegger quisiera aferrarse al horizonte hermenéutico del tiempo para luego universalizarlo. Nada garantiza que de la analítica existencial quepa sin más remontarse a una originaria experiencia del ser, en la que, por añadidura, se hace caso omiso de la genuina historicidad del *Dasein*⁴³. De este modo, la absoluta donación de las normas de la comprensión del ser no se da ni en los orígenes griegos de la ontología ni en el análisis existencial del ser-ahí.

Esta suma de suposiciones erróneas asumidas por Heidegger va a parar al escándalo de su falta de sensibilidad histórica, y encuentra la máxima expresión en su concepción de la destrucción, la cual «*sería nada más que la disminución a una situación histórica irrepitable y con el fin de establecer su norma legal*»⁴⁴ (*BPU* 6). La historia de la ontología, como había puesto

43 «Ob freilich die Existenzialanalyse dies zu leisten bestimmt ist – was auf den normativen Rang unserer gegenwärtigen Selbsterfahrung, die in Heideggers Existenzbegriff ihren Ausdruck findet, hinauslaufen würde – oder ob die Ursprünge selbst der Philosophiegeschichte die Norm von Ursprünglichkeit abzugeben hätten, das bleibt ungeklärt» (*BPU* 6).

44 «Destruktion wäre dann nichts anderes als der Rückgang auf eine geschichtlich unwiederholbare Situation und der Hinblick auf die in ihr gesetzte Norm» (*BPU* 6).

de relieve Alphonse de Waelens en su *La philosophie de Martin Heidegger* [1942], era reducida a «una excrecencia monstruosa»⁴⁵:

«[En la confrontación con] ‘el sentido auténtico de las conquistas profundas de las primeras especulaciones sobre el ser’, *el completo desarrollo sucesivo de la filosofía se reduce a ‘una excrecencia monstruosa que ahoga las verdades atisbadas en los inicios’*»⁴⁶.

Frente a la donación absoluta, en el pensamiento griego antiguo, de las normas para la comprensión definitiva del ser, Blumenberg propone el episodio de la ontología medieval como un contraejemplo en el que se evidencia la relevancia y la significatividad de esa historia erróneamente reducida por Heidegger a excrecencia. La comprensión del ser en la escolástica medieval mostraría un caso distinto y relativo de donación de normas, el ofrecido por la experiencia cristiana de la existencia, que no cabe ser directamente reducido o retrotraído a un episodio presuntamente más primitivo, en tanto en él se ofrece una comprensión originaria del ser, basada en lo que Blumenberg llama el «pensamiento de la creación» [«Schöpfungsgedanke»] (*BPU* 23). Por más que esta nueva comprensión del ser o, mejor aún, el conjunto de las nuevas comprensiones del ser generadas en el horizonte hermenéutico del Cristianismo, puedan tener sus antecedentes y precursores en la ontología griega antigua –sobre todo en Aristóteles–, implican una ruptura de la ontología tradicional, esto es, cesan las estructuras de sentido antiguas, que son ahora reemplazadas en la nueva «unidad y totalidad de la experiencia cristiana» [«Einheit und Totalität der christlichen Erfahrung»] (*BPU* § 2 b-c). Con este contraejemplo, Blumenberg quiere mostrar cómo en la imagen de una historia reducida a excrecencia, en los episodios que la componen, y muy en especial, en el de la filosofía cristiana de la Edad Media, se acabaría por practicar un «arte de la autodestrucción» [«Art Selbstdestruktion»] de la «fuerza de sus experiencias genuinas» [«aus der Kraft ihrer genuinen Erfahrungen»] (*BPU* 6)⁴⁷. Algo inaceptable bajo cualquier punto de vista.

45 Blumenberg también se servía de A. de Waelens en los materiales preparatorios a las *Beiträge* (DLA Marbach). Sin duda Waelens fue un autor importante en la recepción del joven Blumenberg del pensamiento de Heidegger.

46 «[...] ‘Le sens authentique et les conquêtes profondes des premières spéculations sur l’être’, *denen gegenüber die ganze weitere Entwicklung der Ontologie angesehen werden muss ‘comme une monstrueuse excroissance étouffant les vérités entrevues dans les débuts’*.» (A. DE WAELENS, *La philosophie de Martin Heidegger*, Louvain, Publications Universitaires de Louvain, 1942, p. 4, citado por Blumenberg en *BPU* 6).

47 La cita completa es la siguiente: «Gerade das wird die vorliegende Untersuchung zu erweisen haben, dass diese innere Spannung auch die in einmaligen Masse von der Autorität der

1.3. La orientación cosmológica de la ontología griega antigua

En este proceso de revalorización de los episodios de la historia de la ontología y de crítica a la comprensión heideggeriana del ser en la filosofía griega antigua, se ubica, a nuestro juicio, el verdadero origen remoto del interés de Blumenberg por la astronomía y la historia de la ciencia. Las primeras preocupaciones de Blumenberg en esta dirección están ligadas, como acabamos de ver, a su revisión de la destrucción heideggeriana de la historia de la ontología tradicional y a la reinterpretación, en clave cosmológica, de la originariedad griega de las categorías ontológicas fundamentales. Esto es, frente a la tesis heideggeriana de que el fundamento de la originariedad del pensamiento ontológico griego reside en la exégesis antigua del ser en el horizonte del tiempo –en exclusiva–, Blumenberg propone una matización que resulta crucial para su crítica y posterior reapropiación del conjunto del pensamiento temprano de Heidegger, así como para su interpretación de la escolástica: la ontología griega antigua debe entenderse a partir de su «orientación cosmológica» [«kosmologische Orientierung»] (*BPU* 8)⁴⁸. En esta condición, en opinión de Blumenberg, reside la peculiar originariedad del pensamiento griego antiguo.

La orientación cosmológica, y no sólo el horizonte hermenéutico del tiempo, le permitirá a Blumenberg proponer una imagen alternativa del pensamiento metafísico griego, y en especial, de la historia de la ontología, sobre todo en lo que respecta al episodio de la ontología escolástica medieval. Su contribución sobre este particular será proporcionar una interpretación cosmológica de la escolástica. Aquí sólo nos vamos a limitar a señalar su base, que involucra una modificación sustantiva del planteamiento inicial de Heidegger.

La orientación cosmológica de la exégesis antigua del ser viene caracterizada por Blumenberg a través de la relación de confianza del hombre griego antiguo con la realidad. La «confianza en el ser» [«Seinsvertrautheit»] (*BPU* 88), que no está reñida ni con la «apertura cósmica» [«kosmischen Offenheit»] (*BPU* 3) ni con las primeras sospechas de su verdadera falta de familiaridad, definen la «seguridad» del hombre griego antiguo [«antiken Seinsicherheit»] (*BPU* 3) y es la base de la comprensión de la realidad como

Tradition in Anspruch genommene Philosophie des christlichen Mittelalters zu einer Art Selbstdestruktion aus der Kraft ihrer genuinen Erfahrungen heraus treibt. So wenig also ursprünglichkeit eine beliebiger noch ein spezifisch 'moderner' Anspruch des Philosophierens an sich selbst ist, so wenig ist Destruktion ein Zuwachs für das philosophische Verhalten – es sei denn als explizites Postulat» (*BPU* 6).

⁴⁸ En este mismo argumento insiste BLUMENBERG en los materiales preparatorios a las *Beiträge* (DLA Marbach).

«cosmos» [«Kosmos»] (*BPU 3*). La originaria pluralidad de comprensiones del ser en el pensamiento griego se perfilan y se pueden retrotraer a partir de esta singular inmersión del hombre antiguo en una realidad vivida como cosmos, a saber: segura, ordenada y familiar. En el pensamiento griego antiguo, y esto significa para el Blumenberg temprano, Platón y sobre todo Aristóteles, «el impulso cosmológico condujo a la más alta universalidad» [«den kosmologischen Trieb der Griechen zu höchster Universalität führt»] (*BPU 22*). En ello consiste el valor del cosmos como generador de una «representación ejemplar» [«die exemplarische Vorstellung»] (*BPU 21*) de la realidad, que luego habrá de ser legada a la filosofía occidental y a la sucesiva historia de la ontología, puesto que, según Blumenberg, «la atención al ser cósmico y su estructura ha dirigido la formación griega de la ontología» [«Der Hinblick auf das kosmische Sein und seine Strukturen ist leitend für die griechische Ausbildung der Ontologie»] (*BPU 22*), y por extensión la del resto del pensamiento metafísico sobrevenido con posterioridad.

El próximo gran episodio de la historia de la ontología era el del pensamiento escolástico medieval, que traerá consigo un nuevo conjunto de comprensiones originarias del ser producidas por la actualización de «la herencia antigua» [«das antike Erbe»] (*BPU 9*). La base de estas nuevas comprensiones del ser, pasa por una reformulación de la noción de cosmos, en la que se habría ido eliminando la seguridad y la apertura en beneficio de una pujante «preocupación por la salvación» [«die Sorge um sein Heil»] (*BPU 3*), bajo el nuevo marco teológico del «pensamiento de la creación» [«Schöpfungsgedanke»] (*BPU 23*), de acuerdo con el cual la realidad era un producto divino, el resultado de la voluntad de Dios. Ahora el cosmos tenía un autor, la realidad pasa a estar garantizada.

La clave decisiva en el planteamiento que Blumenberg propone en las *Beiträge* recae, en nuestra opinión, en la tensión entre la orientación cosmológica de la ontología antigua –esto es, la originariedad griega de la comprensión del ser– y la originariedad de la comprensión del ser en el horizonte del Cristianismo (*BPU 34*). En el seno de esta tensión habrían sido buscadas las nuevas respuestas a las preguntas ontológicas fundamentales⁴⁹ que conforman la historia de la ontología. Una historia que Heidegger habría, desde la perspectiva de Blumenberg, ignorado casi por completo.

49 Así lo resume BLUMENBERG: «Der Aspekt, unter dem unsere Darstellung die Ontologie der mittelalterlichen Scholastik hier zu betrachten hatte, is die Auseinandersetzung zwischen den kosmologisch orientierten und dem ursprünglich aus dem christlichen Horizont hervorgehenden Seinsverständnis. Diese Darstellung ist jedoch nicht Selbstzweck, sondern sie zielt darauf hin zu zeigen, wie in dieser Auseinandersetzung die Ontologie überhaupt erst wieder zu ihrer fundamentalen Fragenmöglichkeit kommt» (*BPU 34*).

II. ORÍGENES HUSSERLIANOS: *DIE ONTOLOGISCHE DISTANZ*1. *La crisis antes de la crisis*

En esta segunda parte vamos a ocuparnos del trabajo de habilitación de Blumenberg, *Die ontologische Distanz. Eine Untersuchung über die Krisis der Phänomenologie Husserls* [1950]. A diferencia de las *Beiträge*, *Die ontologische Distanz* no es un largo comentario a una obra filosófica de otro autor. Pese a lo que su título⁵⁰ pueda sugerir a un lector contemporáneo, no estamos ante una revisión crítica del famoso libro de Husserl *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie*, pues aún habría que esperar hasta 1954 a que Walter Biemal lo publicara como el volumen sexto de la Husserliana⁵¹, mucho tiempo después de la muerte de Husserl [1859-1938]. Es decir, *Die ontologische Distanz* es cuatro años anterior a la edición de Walter Biemal, con lo cual Blumenberg ignoraba por entonces una porción considerable de ese texto husserliano tal como hoy lo conocemos. Prueba de ello es la circunstancia de que Blu-

50 *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 [«Sicherheitskopien»] del original mecanografiado y encuadrado expuesto en el *Literaturmuseum der Moderne* de Marbach. El segundo ejemplar es una réplica original mecanografiada y encuadrada, 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*. La versión ulterior y definitiva de *Die ontologische Distanz*, con fecha 28 de junio de 1950 –la que comúnmente se suele citar y a la que nosotros nos referimos– está depositada en la Universitätsbibliothek Kiel, y su título completo es *Die ontologische Distanz. Eine Untersuchung über die Krisis der Phänomenologie Husserls*. Agradezco a Sabrina Juhst y Frauke Michels-Grohmann, además de su amabilidad y excelente disposición, el que me ayudaran a confirmar este último extremo. A todas luces esta versión es la que Blumenberg habría presentado en la Christian-Albrechts-Universität zu Kiel para obtener la habilitación.

51 Con esta denominación se hace referencia a la edición de las obras completas de Husserl. Nosotros haremos referencia a *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie* (Martinus Nijhoff, Den Haag, 1954) en la traducción de J. MUÑOZ, S. MAS, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología transcendental*, Ediciones Altaya, Barcelona, 1999.

menberg se ve obligado con frecuencia a citar directamente los manuscritos de Husserl [«*Nachlaßmanuskript*»] (*oD* 229, n. 247 y ss.) –de primera o de segunda mano– o a utilizar ediciones en otros idiomas. Éste es el caso de las *Cartesianische Meditationen* (*oD* 218, n. 10), que verían la luz en 1930 en una traducción francesa a cargo de Emmanuel Lévinas. No debemos olvidar tampoco que fue gracias al franciscano belga Van Breda que no se perdió el ingente legado de inéditos de Husserl, pues este último venía desde hace tiempo sufriendo el acoso creciente del nazismo⁵². Van Breda había visitado a los Husserl en los últimos meses de vida del filósofo, y acordó poner a salvo los manuscritos tras su muerte, que acaecería el 27 de abril de 1938. Tras una accidentada aventura diplomática, Van Breda consiguió finalmente llevarlos a la Universidad Católica de Lovaina. Por ello no es de extrañar que Blumenberg cite, por ejemplo, «Die Krisis der europäischen Menschentums und die Philosophie» (*oD* 136) –una de las últimas conferencias de Husserl, pronunciada en Viena– agradeciendo al director del Archivo Husserl de Lovaina⁵³ [«*Husserl-Archiv in Löwen*»] (*oD* 226, n. 156), el profesor Van Breda, precisamente. Así las cosas, el conocimiento que Blumenberg tenía de la fenomenología era bastante imperfecto y hacía referencia sobre todo a las etapas previas del pensamiento de Husserl⁵⁴. El dominio de las mismas, provenía de las enseñanzas recibidas por uno de los más destacados discípulos de Husserl, Ludwig Landgrebe⁵⁵, que además fue el supervisor de la investigación de Blumenberg que ahora nos ocupa.

52 Husserl sufrió el acoso del nazismo por ser judío. Lo apartaron de la docencia e incluso se le prohibió el acceso a la biblioteca de la Universidad. Véase R. WOLIN, *Los hijos de Heidegger. Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas y Herbert Marcuse* [2001], Cátedra, Madrid, 2003, pp. 29-50 y 51-64. A ello también se ha referido BLUMENBERG en diversos lugares (*LdN* 270, 235; *BiG*, 24; *LT* 38, 60).

53 En la actualidad existen copias de los manuscritos en otros archivos, como en el de Colonia, Friburgo o París. Del Archives Husserl de París, por cierto, saldrá uno de los mejores estudios franceses de Blumenberg, J.-C. MONOD, especialista en historia y filosofía política. Sobre Blumenberg véanse sus trabajos cfr. *La querelle de la sécularisation. De Hegel à Blumenberg*, Vrin, París, 2002; y su ensayo introductorio *Hans Blumenberg*, Belin, París, 2007.

54 Las cuales Blumenberg, por otra parte, conocía muy bien. En particular, cita con cierta profusión los siguientes libros de HUSSERL: *Logische Untersuchungen* [1900-1], Max Niemeyer Verlag, Halle, 1922; *Philosophie als strenge Wissenschaft* [1911], Essen, 1947; *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* [1913], Niemeyer, Halle, 1913; *Formale und transzendente Logik* [1929], Max Niemeyer Verlag, Halle, 1929; *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik redigiert und herausgegeben von Ludwig Landgrebe* [1938], Klassen, Hamburg, 1948. En lo que respecta al periodo husserliano maduro de la *Krisis*, además de la mencionada conferencia de Viena, Blumenberg conocía el texto editado en Belgrado en 1936, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, que son los §§ 1-27 de la edición de Biemal que comúnmente se suele manejar en la actualidad.

55 De manera particular, ejerció una gran influencia sobre Blumenberg el libro de LANDGREBE, *Phänomenologie und Metaphysik*, Schröder, Hamburg, 1949. En el *Nachlaß* se conserva

En consecuencia, *Die ontologische Distanz* no es ni podía ser un comentario al célebre libro póstumo de Husserl. De hecho, y aunque dé su pensamiento por consabido, apenas sí encontramos rastro del fenomenólogo austríaco hasta bien avanzado el texto, en los epígrafes finales de la penúltima sección (oD III §§ 5-8 y IV §§ 1-3)⁵⁶. Por si todo esto fuera poco, es evidente que Blumenberg no maneja la noción de *crisis* usualmente asociada al pensamiento tardío de Husserl, entendida eminentemente como la pérdida de significación de la ciencia en relación con el *mundo de la vida*.⁵⁷ Más bien la emplea, como veremos más adelante, en el sentido del fracaso del proyecto moderno de certeza, del que Husserl no sería sino el extremo más cercano a nuestro tiempo.

Blumenberg abordará la filosofía husserliana desde los presupuestos ontológicos del primer Heidegger, desde la hermenéutica de la facticidad. En coherencia con ello, la crisis tendrá para Blumenberg un sentido eminentemente metafísico. Así las cosas, *Die ontologische Distanz* es sobre todo un producto heideggeriano de suprema calidad: capcioso y refinado, exigente y oscuro, feo y significativo, difícil. A resultas de este trabajo, Blumenberg acabará por convertirse en un experto en fenomenología⁵⁸. En el momento de escribir su habilitación lo era ya, ciertamente, en el pensamiento de Heidegger. Pero esto no implica, ni mucho menos, que Blumenberg compartiese todos sus planteamientos teóricos. De hecho, en *Die ontologische Distanz* nos encontramos con las primeras mordacidades, genuinamente blumenberguianas, hacia Heidegger, en especial en lo que respecta a «la reducción del olvido del ser»

un intercambio epistolar entre Blumenberg y Landgrebe que se extiende por más de 30 años (DLA Marbach).

56 Esto no significa, desde luego, que la problemática husserliana, o más precisamente lo que Blumenberg entiende como problemática husserliana, no esté ya desde la primera página y por todas partes. Pero lo cierto es que ni Husserl ni su fenomenología son tematizados sistemáticamente o sometidos a revisión crítica hasta las secciones mencionadas (oD 135-208).

57 Véase HUSSERL, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, o.c., §§ 1-2. Sin embargo, Blumenberg sí adoptará este punto de vista en un brillante ensayo posterior, escrito nueve años después de su trabajo de habilitación: «Lebenswelt und Technisierung unter Aspekten der Phänomenologie» (LT 31, 55).

58 Muchas de las contribuciones posteriores de Blumenberg son resultado de la voluntad de dar acomodo a la recepción de diversos motivos fenomenológicos. Así, por ejemplo, la teoría de la inconceptuabilidad (SZ 77-86, 97-117), que en parte es el resultado de la confluencia entre la *Begriffsgeschichte* y el husserliano «mundo de la vida» [«*Lebenswelt*»]. El «mundo de la vida» también es clave para comprender la «fundación originaria» en *Tiempo de la vida y tiempo del mundo* [1986] (LW 313-74, 269-319) o en los ensayos sobre Tales de Mileto (LdT 9-32, 15-46; SdP 11-64, 5-89). Tampoco debemos olvidar que una de las obras póstumas más importantes y ambiciosas de Blumenberg, *Beschreibung des Menschen* [2006], tiene el propósito último de elaborar una antropología fenomenológica (BdM 9-145). Por añadidura, en su peculiar revisión de la quiebra de la fenomenología trascendental podemos encontrar la primera metafiorología blumenberguiana, una suerte de protometafiorología ontológica de la distancia.

[«Die reduktion der Seinsvergessenheit»] (*oD* IV § 4), es decir, a lo que se ha dado en llamar el «segundo Heidegger»⁵⁹ y su «nuevo pensamiento del ser» [«das neue Denken des Seins»] (*oD* IV § 4). No obstante, Blumenberg seguirá compartiendo el análisis básico del *Dasein* y el programa de la destrucción heideggeriana en los términos que hemos visto en la primera parte de este artículo.

Debemos también señalar que ésta no será la única vez en la que Blumenberg aborde de un forma más o menos sistemática y con cierta profundidad la fenomenología de Husserl en relación con el problema de la crisis. Si en la época temprana lo hace a través de la distancia ontológica y desde la perspectiva del colapso del proyecto moderno de certeza, en su época de madurez lo hará más apegado a la interpretación convencional de la crisis como pérdida de significación de la ciencia para el *mundo de la vida* [«*Lebenswelt*»] (*LW* 313-74, 269-320). En este último caso, el protagonismo lo tendrá por entero la temporalidad (finita) del mundo de la vida, algo, por otra parte, ya perfectamente anticipado en *Die ontologische Distanz*. Sin embargo, pese a que en este trabajo Blumenberg apenas sí hace uso del concepto «mundo de la vida» (*oD* 158-9) –quizá por ignorar lo central que había sido en el pensamiento postrero de Husserl⁶⁰, su teorización de las relaciones del hombre y la ciencia durante la Modernidad lo presupondrán de algún modo. Así mismo, Blumenberg no hablará de pérdida de significación de la ciencia, pero sí de la radical separación entre la esfera de la ciencia y la esfera de la vida.

59 Es la obra de Heidegger publicada tras la Segunda Guerra Mundial. Entre 1930 y 1947, Heidegger apenas sí publicará algo. En este período Heidegger estará comprometido con la política nazi. De esta complicidad con el nazismo se ha escrito mucho. Véase R. RODRÍGUEZ, «Heidegger y el nacionalsocialismo: ¿un viaje a Siracusa?» estudio preliminar a M. HEIDEGGER, *Escritos sobre la Universidad alemana*, Tecnos, Madrid, 1989. También el propio Blumenberg se ha hecho eco de ello (*VPh* 56-62 y 100-6; *H* 719-40, 590-608). Es inmensa la bibliografía sobre el viraje del pensamiento de Heidegger. Véase, por ejemplo, R. RODRÍGUEZ, *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Editorial Síntesis, Madrid, 2006, pp. 113-32.

60 HUSSERL lo había introducido en 1924 en su «Kant und die Idee der Transzendentalphilosophie», un discurso que pronunció en la Universidad de Friburgo con motivo del doscientos aniversario del nacimiento de Kant [1724-1804]. Aunque en *Die ontologische Distanz* le pase a Blumenberg hasta cierto punto desapercibida la relevancia de este concepto, no será así en momentos posteriores. Prueba de ello es el profundo análisis que de él hace en «Das Lebensweltmißverständnis», la primera parte de *Lebenszeit und Weltzeit* [1986] (*LW* 7-68, 9-60), e incluso mucho antes en el ya citado «Lebenswelt und Technisierung unter Aspekten der Phänomenologie» (*LT* 7-54, 33-72). Además, una considerable porción de la obra de Blumenberg ha estado inspirada por el «mundo de la vida» (*LdT*; *SdP*; *dS*; *LW*; *SZ*). Hace relativamente poco, por cierto, que ha sido publicado un nuevo volumen de la Husserliana, que lleva por título precisamente *Die Lebenswelt. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*, *Gesammelte Werke*, Band 39, Springer Verlag, Berlin, 2008.

2. *Una interpretación metafísica de la crisis de la fenomenología husserliana*

En *Die ontologische Distanz* Blumenberg presenta la crisis de la fenomenología como la culminación del estrepitoso fracaso del proyecto moderno de obtener una certeza absoluta. Esto es, según Blumenberg, Husserl se habría propuesto con su fenomenología renovar la empresa –propia de la Modernidad– de conseguir una certeza inamovible a partir de la «auto-interpretación científica de la filosofía» [«die wissenschaftliche Selbstauflegung der Philosophie»] (*oD* I § 2). A partir de esta premisa, Blumenberg lleva a cabo una destrucción del proyecto de certeza por medio de un ambicioso recorrido histórico por los diversos modos en los que se habría expresado dicho proyecto, desde el mundo griego antiguo a los tiempos de Husserl –mucho antes, por tanto, de la época moderna–. El hilo conductor que sigue Blumenberg viene dado por lo que él mismo denomina «la morfología histórica de la distancia ontológica» (*oD* II § 1-8). Con esta morfología aspira, a la manera heideggeriana, a «pensar ontológicamente la esencia de la historia» [«Wesen der Geschichte aus dem Sein selbst zu denken»] (*oD* 7), y a pensarla además como pérdida progresiva de la relación de confianza en el ser –en la línea de las *Beiträge*–. Es decir, Blumenberg lleva a cabo una historia de la pérdida de la comprensión griega de la realidad como cosmos, que es tanto como decir del momento de la máxima certeza, expresado en la plena confianza en el ser. La esencia ontológica de la historia, no sería sino el progresivo derrumbe de esta estructura universal de confianza (*oD* 204)⁶¹.

Pero por otro lado, la morfología histórica estará también concebida a partir de los modos temporales de *ser en el mundo* del *Dasein*, concretados en la sucesión de los diversos sentidos del mundo: griego, gnóstico, cristiano, moderno, ilustrado, etc. La morfología histórica incluye, por tanto, una versión de la analítica heideggeriana del ‘ser-ahí’, si bien lo que le interesa a Blumenberg no es una ontología general del ser sino la alternante experiencia de acercamiento y alejamiento del ser, que se traduce en una vivencia de los diversos grados de extrañeza de la realidad. El cosmos griego representa la plenitud de certeza y familiaridad con la realidad, el mundo moderno y el ilustrado –los grandes momentos de creación científica– su pérdida radical. Lo vemos un poco más despacio.

61 «Der Zusammenbruch der universalen Vertrauensstruktur der Welt» (*oD* IV § 2).

2.1. La destrucción blumenberguiana de la historia del proyecto de certeza

En el recorrido histórico-destructivo propuesto por Blumenberg la crisis del proyecto de certeza está ligada, como decimos, al derrumbe de la comprensión cósmica de la realidad y a la subsiguiente pérdida de confianza en el ser. El *terminus a quo* de este recorrido histórico –el punto de partida– es precisamente el cosmos griego antiguo y la posición del hombre en él, marcada por una perfecta congruencia entre pensamiento y ser. Mientras que el *terminus ad quem* –el punto de llegada– de la destrucción blumenberguiana es la respuesta de Husserl a la crisis como exégesis del pasado filosófico, instauración de una conciencia histórica fenomenológica y ulterior asunción de la radical incongruencia entre ser y pensamiento. Entre estos dos extremos –entre el *terminus a quo* y el *terminus ad quem*– habría un proceso de degeneración paulatina del *terminus a quo*, culminada en el *terminus ad quem*, y que viene conceptualizado y vertebrado a partir de la morfología histórica de la distancia ontológica. Por añadidura, el proceso de degeneración supone a su vez un cambio en las formas de ‘ser en el mundo’ del *Dasein*, teorizadas ahora por medio de la sucesión de épocas históricas. Habría, en definitiva, tantas formas de ‘ser en el mundo’ como épocas.

El *terminus a quo* proviene directamente de las *Beiträge* y presupone todas las críticas que allí Blumenberg le hizo a Heidegger en relación con la orientación cosmológica de la ontología griega antigua y de la comprensión del sentido del ser –como ya hemos visto en la primera parte–. En lo que se refiere al *terminus ad quem*, es una contribución específica de *Die ontologische Distanz*, y posee cuatro momentos o aspectos complementarios estrechamente vinculados entre sí: 1) el intento husserliano de llevar el proyecto de certeza a la historia, como respuesta a las dificultades conceptuales halladas en el desarrollo de la fenomenología; 2) el resultado efectivo de ese intento, que fue el abandono del ideal filosófico del «mundo de la ciencia» [*die Welt der Wissenschaft*] (*oD 17-21*) por la nueva empresa fenomenológica de generar una «ciencia del mundo» [*Weltwissenschaft*] (*oD 140-56*); 3) convertir la vuelta hacia la historia y la producción de una ciencia del mundo en un empresa futura, esto es, hacer de la tarea fenomenológica un irrealizable proyecto infinito de certeza; y 4) entender que la irrealizabilidad del proyecto infinito de certeza de la fenomenología no es sino la máxima expresión de la pérdida radical de la estructura universal de confianza en el ser: una exigencia tan desmesurada, que precisa de un tiempo ilimitado, revela que el ser no le pertenece al hombre, que la realidad no es intrínsecamente cósmica. La muerte nos alcanza antes de llegar a conquistar la verdad.

Con este planteamiento, podemos advertir que Blumenberg mantiene el esquema heideggeriano de la destrucción en un doble sentido. De un lado, al suponer una originariedad idealizada remota en el tiempo, a partir de la cual se derivaría negativamente toda la historia. Blumenberg asume la ejemplaridad ontológica del hombre griego antiguo⁶² y de su específica relación con la realidad, que efectivamente nunca llegó a producirse, pero que le sirve de modelo regulativo para pensar el devenir, y para pensarlo además como perversión paulatina del origen. De otro lado, y pese a sus reticencias, Blumenberg mantendría también el esquema heideggeriano al considerar que dicha originariedad remota debe ser de alguna manera rescatada del discurrir histórico en virtud de una desocultación hermenéutica del pasado, que actúa en contra del espontáneo movimiento de desfiguración de la historia.

2.1.1. Del episodio a la época

Sin embargo, Blumenberg se apartaría de Heidegger al pensar el devenir histórico esencialmente como pérdida, sin la contraprestación de una ulterior ganancia filosófica que abriese una nueva esfera del ser o del pensamiento en la que fundar una ontología definitiva, síntesis superadora de todos los malentendidos y fracasos del pasado. El *terminus ad quem* no es –como en Heidegger– una ontología del ser en el horizonte del tiempo ni –como en Husserl– la epistemología de un sujeto transcendental. La única ganancia de la destrucción blumenberguiana es la memoria histórica, que permite, no obstante, una comprensión específica del *Dasein* a partir de la temporalidad de sus modos de encontrarse en el mundo. En ello reside una de las principales diferencias con respecto al programa heideggeriano de la destrucción, que es al mismo tiempo una innovación sustancial de amplias resonancias en la obra posterior de Blumenberg: al hacer que el recorrido histórico de la destrucción sea también una refiguración de las formas epocales de ‘ser en el mundo’ del *Dasein*, Blumenberg convierte lo que en la destrucción heideggeriana era un mero «episodio» [«Stationen»] en toda una «época histórica» [«geschichtliche Epoche»].

Tenemos, por tanto, en *Die ontologische Distanz*, la primera formulación que Blumenberg hace del concepto de época⁶³. A nuestro juicio, su formulación se debe ante todo –como decimos– a una fusión de la noción heideggeriana de «episodio» o «estación» con la noción de «horizonte»

62 Adicionalmente véanse los materiales preparatorios a las *Beiträge* (DLA Marbach).

63 Como es sabido, Blumenberg se ocupará ampliamente del concepto de época en *Die Legitimität der Neuzeit* (LdN 531-57, 455-78).

de la fenomenología husserliana⁶⁴. Blumenberg describe la época como «unidad de una totalidad de sentido» [«Einheit eines Sinnganzen»] (oD 8), derivada de la integración de una pluralidad de elementos [«*der Elemente einer Epoche*»] (oD 98): «la unidad de la época se da en el encuentro fáctico de todos sus componentes»⁶⁵ (oD 97), y define un «horizonte de sentido» [«*Sinnhorizont*»] (oD 98). Pero lo que es aún más importante: para Blumenberg «la descripción de la época como unidad de una totalidad de sentido representa el problema del mundo»⁶⁶ (oD 8). Los cambios de época traerán consigo los cambios de mundo y, por extensión, de las formas de *ser en el mundo*. Todo cambio de época es también un cambio del sentido del mundo⁶⁷. Esto se concreta en lo que Blumenberg llama la «metacinética histórica» [«*geschichtlicher Metakinetik*»] (oD 10d)⁶⁸: la metacinética recoge el cambio de época, es decir, el cambio óntico-ontológico de mundo y del ‘ser en el mundo’ del *Dasein*. En la metacinética convergen la destrucción y la hermenéutica de la facticidad con la fenomenología como «génesis pasiva del horizonte del mundo» [«*Die passive Genesis des Welthorizontes*»] (oD § 9), una fenomenología que ha dejado de ser transcendental para volverse inmanente y antropológica.

¿Pero cuál es el fundamento que otorga en última instancia la continuidad a través de los cambios? ¿qué tienen en común todas las épocas para que sean equiparables entre sí y susceptibles de ser objeto de una destrucción uniforme? Como ya había sostenido Blumenberg en las *Beiträge*, «[...] 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»⁶⁹ (BPU 9). Es este «originario ‘estar en la pregunta’» [«*ursprüngliche In-Frage-stehen*»] (oD 109) –que Blumenberg toma de Heidegger– el que da la continuidad a través de los cambios de

64 Es también muy importante en la formación del concepto blumenberguiano de época la influencia del ensayo de HEIDEGGER, «Die Zeit des Weltbildes», incluido en *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1950, pp. 69-104. Véase (oD 8-10).

65 «Die Einheit der Epoche besteht im faktischen Zusammentreffen aller Komponenten» (oD 97).

66 «Die Deskription der Epoche als Einheit eines Sinnganzen führt auf das Problem der Welt [...]» (oD 8).

67 Véase cf. C. GONZÁLEZ CANTÓN, *La metaforología de Blumenberg*, cit., p. 58.

68 Diez años después, en los *Paradigmen*, este concepto vendrá reformulado como «la metacinética de los horizontes históricos de sentido» [«die Metakinetik geschichtlicher Sinnhorizonte»] (PM 13, 47).

69 «[...] dass vor dem Hintergrund des faktisch-geschichtlichen Wirklichkeitsbewusstseins eine so einzigartige Einheit und Kontinuität der fundamentalen Fragen sich bilden konnte, wie sie die Geschichte der Philosophie von ihren Anfängen bis auf den heutigen Tag durch alle Metakinesen ihrer Horizonte durchgehalten hat» (BPU 9).

época. Sobre este mínimo e invariante ontológico-existencial se hace posible la destrucción. A saber: la condición existencial del *estar en la pregunta* garantiza que cualquier *Dasein*, con independencia del momento histórico en el que se halle, viva en una interpretación determinada del mundo y de sí mismo, una interpretación más o menos «cósmica»; que se encuentre sumido en un conjunto de respuestas singulares y contingentes, producidas en su intento particular de dar contestación al originario *estar en la pregunta* involucrado por el mero hecho de existir⁷⁰. La destrucción adquiere contenido en este preciso punto, como la recuperación hermenéutica de las respuestas fácticas e irrepetibles suscitadas por el originario *estar en la pregunta*.

La aportación específica de Blumenberg, y en esto se separa una vez más de Heidegger, es que el originario *estar en la pregunta* y el correspondiente intento particular de dar respuestas se expresa principalmente como un «movimiento ontológico» [«ontologische Bewegung»] (*oD 206*) de ganancia o pérdida de confianza en el ser, como distancia ontológica. Blumenberg sostiene que «el movimiento ontológico, considerado a partir de la interpretación del concepto de distancia, tiene su correlato necesario en la destrucción de las categorías tradicionales de la ‘esencia’ para la interpretación de la comprensión del ser»⁷¹ (*oD 206*). Es decir, Blumenberg no quiere que su destrucción sea entendida como una ontología de la esencia en la estela husserliana, sino como una ontología de la existencia del *Dasein* en los términos de acercamiento o alejamiento del ser, con los respectivos grados de ganancia o pérdida de significación y de familiaridad con el ser.

CONSIDERACIONES FINALES

En definitiva, el «cosmos», un concepto ajeno al pensamiento temprano de Heidegger y a la fenomenología de Husserl, era utilizado por Blumenberg en las *Beiträge* y en *Die ontologische Distanz* para reinterpretar tanto la destrucción heideggeriana de la historia de la ontología tradicional como la crisis de la fenomenología husserliana. A partir de este primer planteamiento se gestará la obra inmediatamente posterior de Blumenberg. De hecho, es gracias a este esquema cósmico-destructivo que Blumenberg se convertirá en un refinado historiador de problemas filosóficos. Así lo revela los artículos que escribió en la década de los 50, unos artículos que podríamos caracterizar como «destructivos». En la mayor parte de ellos,

70 Véase C. GONZÁLEZ CANTÓN, *La metaforología de Blumenberg*, cit., p. 30, nota 48.

71 «Die ontologische Bewegung, die im Distanzbegriff ihre Auslegung findet, hat zum notwendigen Korrelat die Destruktion der traditionellen Kategorien des *Wesens* für die Interpretation des seinsverstehenden Seins.» (*oD 206*).

Blumenberg mantendrá el modelo hermenéutico de la destrucción como refiguración entre un originario *terminus a quo* y un remoto *terminus ad quem*. Se trate de la idea de técnica (*NuT* 461-7), de método (*phU* 133-142), de verdad (*TuW* 113-20) o incluso de ética (*phE* 174-84), por citar unos pocos ejemplos, Blumenberg mostrará la respectiva degeneración histórica de las comprensiones originarias que hagan al caso, como un proceso de ganancia o pérdida de comprensión «cós mica» de la realidad. Asimismo podemos ubicar aquí los primeros intereses de Blumenberg por la astronomía, que luego se concretarán en sus monumentales *Die kopernikanische Wende* [1965] y *Die Genesis der kopernikanischen Welt* [1975].

ÍNDICE DE SIGLAS

- (AM) *Arbeit am Mythos* [1979], Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2006. Trad. esp. Pedro Madrigal, *Trabajo sobre el mito*, Barcelona, Editorial Paidós, 2003.
- (BdM) *Beschreibung des Menschen*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2006.
- (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.
- (dG) *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1975. Trad. ingl. Robert M. Wallace, *The Genesis of the Copernican World*, Cambridge, MIT Press, 1987.
- (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.
- (EC) «Ernst Cassirers gedenkend bei der Entgegennahme des Kuno-Fischer Preises der Universität Heidelberg» [1974], *Wirklichkeiten in denen wir leben. Aufsätze und eine Rede* [1981], Stuttgart, Reclam, 1981, pp. 163-72.
- (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.
- (H) *Höhlenausgänge* [1989], Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1996. Trad. esp. José Luis Arántegui, *Salidas de la caverna*, Madrid, Antonio Machado Libros, 2004.
- (kW) *Die kopernikanische Wende*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1965.
- (LaM) «Licht als Metapher der Wahrheit. Im Vorfeld der philosophischen Begriffsbildung», *Studium Generale*, 10, 1957, pp. 432-47. Trad. ingl. Joel Anderson «Light as a Metaphor for Truth. At the Preliminary Stage of Philosophical Concept Formation», en David Michael Levin (ed.): *Modernity and the Hegemony of Vision*, Berkeley, University of California Press, 1993, pp. 30-62.
- (LdN) *Die Legitimität der Neuzeit*, [1966], Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1996. Trad. esp. Pedro Madrigal, *La legitimación de la Edad Moderna*, 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.
- (Löw) *Löwen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2001.

- (Lt) *Lebens Themen. Aus dem Nachlaß*, Stuttgart, Reclam, 1998.
- (LT) «Lebenswelt und Technisierung unter Aspekten der Phänomenologie» en *Wirklichkeiten in denen wir leben. Aufsätze und eine Rede*. Stuttgart, Reclam, 1981, pp. 7-54. Trad. esp. Pedro Madrigal «'Mundo de la vida' y tecnificación bajo los aspectos de la fenomenología», en *Realidades en las que vivimos*, Barcelona Paidós ICE/UAB, 1999, pp. 33-73.
- (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.
- (Mp) *Matthäuspassion*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1988.
- (Nruf) «Nachruf auf Erich Rothacker. Gehalten am 29. April 1966 in der Öffentlichen Sitzung der Akademie der Wissenschaften und der Literatur», *Jahrbuch der Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz*, 1966, pp. 70-6.
- (NuT) «Das Verhältnis von Natur und Technik als philosophisches Problem», *Studium Generale*, 4-8, 1951, pp. 461-67.
- (oD) *Die ontologische Distanz. Eine Untersuchung über die Krisis der Phänomenologie Husserls*, Trabajo de habilitación, Christian-Albrechts-Universität zu Kiel, 1950.
- (phE) «Ist eine philosophische Ethik gegenwärtig möglich?», *Studium Generale*, 6, 1953, pp. 174-84.
- (phU) «Philosophischer Ursprung und philosophische Kritik des Begriffs der wissenschaftlichen Methode», *Studium Generale*, 5-3, 1952, pp. 133-42.
- (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 Warming (eds): *Das Komische*, München, Fink, 1976, pp. 11-64.
- (sW) «Die sprachliche Wirklichkeit der Philosophie», *Hamburger Akademische Rundschau* 1, 10, 1946/7, pp. 428-31.
- (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.
- (TuW) «Technik und Wahrheit», *Actes du XI^{me} Congrès International de Philosophie* (Bruxelles, 20-26 août 1953), Vol. 1.f: *Épistémologie*, Amsterdam/Louvain, 1953, pp. 113-20.
- (VPh) *Die Verführbarkeit des Philosophen* [2000], Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2005.
- (VS) *Die Vollzähligkeit der Sterne* [1997], Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2000.
- (WbM) «Wirklichkeitsbegriff und Möglichkeit des Romans», en Hans Robert Jauss (ed.): *Nachahmung und Illusion*, München, Fink, 1964, pp. 9-27.
- (Zds) *Zu den Sachen und zurück* [2002], Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2007.

Recibido: 8 enero 2010
Aceptado: 9 marzo 2010