

**Anales del Seminario
de Historia de la
Filosofía**

HILOSOFÍA

Anales del Seminario de Historia de la

Filosofía

ISSN: 0211-2337

revistaanales@filos.ucm.es

Universidad Complutense de Madrid

España

Fragio, Alberto

Hans Blumenberg: Las dificultades de la Ilustración a través de sus metáforas

Anales del Seminario de Historia de la Filosofía, vol. 29, núm. 2, julio-diciembre, 2012, pp. 649-681

Universidad Complutense de Madrid

Madrid, España

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=361133104003>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Hans Blumenberg: Las dificultades de la Ilustración a través de sus metáforas¹

The difficulties of Enlightenment through their metaphors

Alberto FRAGIO

Eidgenössische Technische Hochschule Zürich

“[...] Un periódico alemán, *Berlinische Monatschrift*, en noviembre de 1784, publicó una respuesta a la pregunta: ‘Was ist Aufklärung?’ y esa respuesta era de Kant. Texto menor, tal vez. Pero me parece que con él entra discretamente en la historia del pensamiento una pregunta a la que la filosofía moderna no ha sido capaz de responder, pero de la que nunca ha llegado a desembarazarse. Y bajo formas diversas, hace ya dos siglos que la repite. [...] Apenas hay filosofía que, directa o indirectamente, no se haya visto enfrentada a esta misma pregunta”.

(Michel Foucault, “¿Qué es la Ilustración?”)

“¿De dónde viene ese modelo del filósofo como comparativo ontológico de la humanidad, como criterio de existencia auténtica? Sabemos el veredicto que una ilustración fiscal ha lanzado sobre sus contemporáneos: son perezosos y cobardes. ‘Es ist so bequem, unmündig zu sein!’, dijo Kant. Cuando analizamos su vida, tampoco nos resulta imposible imaginar que alguien observara con razón: ‘es tan cómodo ser uno de esos filósofos mayores de edad’”.

(José Luis Villacañas, “Blumenberg, lector de Kant”)

Recibido: 14-01-2012

Aceptado: 24-04-2012

¹ Este ensayo quiere ser un homenaje al Prof. José Luis Villacañas, tanto por su impecable magisterio como por la siempre generosa monumentalidad de sus obras, incluso de aquéllas aparentemente menores. Está escrito a propósito de su serie de conferencias y artículos sobre las “Dificultades con la Ilustración”, que tan intimamente hubieron de acompañarme en una estancia de investigación en Marbach (Alemania) en el verano de 2011. En este sentido, quisiera agradecer también a la *Schillergesellschaft* el que me concediera una beca para consultar el *Nachlaß* de Hans Blumenberg en el *Deutsches Literaturarchiv* (DLA Marbach), así como al Gobierno suizo, por su beca postdoctoral, que disfruté en Zürich en la *Chair for Science Studies* de la *Eidgenössische Technische Hochschule* (ETH) durante el curso 2011/12. Gracias a los textos de José Luis Villacañas y de Hans Blumenberg, este ensayo pudo ser concebido; gracias a dichas becas, y al proyecto de investigación “Historical Epistemology: Emotional Styles and Communities in the 19th and 20th Centuries”, financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación de España (FFI2010-20 876), también pudo ser escrito. Las citas inéditas pertenecientes al *Nachlaß* de Hans Blumenberg recogidas en el presente ensayo han sido publicadas con el consentimiento expreso de Bettina Blumenberg y del DLA Marbach.

Resumen

En este artículo tratamos de retomar los análisis de José Luis Villacañas a propósito de las “dificultades con la Ilustración”. A partir de diferentes textos pertenecientes al *Nachlaß* de Hans Blumenberg, esbozamos una metaforología de las dificultades de la Ilustración como respuesta al enigma de su persistente fracaso. Tomamos en consideración, asimismo, lo que entendemos son las variaciones y enmiendas del proyecto ilustrado en Husserl y en el propio Blumenberg. Ambas propuestas, sin embargo, también fracasaron. A pesar de ello, en la ulterior reelaboración filosófica de su fracaso cabe hallar, a nuestro juicio, uno de los logros intelectuales más señeros de esta específica y tardía tradición ilustrada: en la antropología fenomenológica de la conciencia como teoría de la recepción y ética de la memoria.

Palabras clave: Blumenberg, conciencia, Husserl, Ilustración, memoria, metaforología, Kant.

Abstract

In this paper we try to resume José Luis Villacañas's analysis on the “difficulties with Enlightenment”. From various texts belonging to Hans Blumenberg's *Nachlaß*, we outline a metaphorology of the difficulties of Enlightenment as an answer to the mystery of its persistent failure. We consider also the variations and amendments of the Enlightenment project in Husserl's and in own Blumenberg's cases. Both proposals, however, also failed. Nevertheless, in Blumenberg's further philosophical reworkings of that failure we can find, in our opinion, one of the most important intellectual achievements of this specific and late Enlightenment tradition: in the phenomenological anthropology of consciousness as a theory of reception and ethics of memory.

Keywords: Blumenberg, consciousness, Enlightenment, Husserl, Kant, memory, metaphorology.

1. Los flancos abiertos de las Ilustraciones

Que las Ilustraciones siempre fracasan, es prácticamente una constatación empírica. Blumenberg ha creído ver en ello la oportunidad para una ampliación del proyecto ilustrado, en los términos de una “*Ilustración de la Ilustración*”.² Los

² H. Blumenberg, “Anwendung der Aufklärung”, *UNF 1248*, DLA Marbach. Véase asimismo César González Cantón, *La metaforología de Blumenberg como destino de la analítica existencial*, Universidad Complutense de Madrid, 2004, pp. 156 y ss.

esfuerzos por explicar el persistente fracaso de las Ilustraciones, por hallar un sentido filosófico adecuado y preciso que permita comprender las causas últimas de su ineficacia, formarían ya parte del ejercicio ilustrado mismo, así como de su tenaz “preocupación por la razón”.³

En uno de sus textos inéditos, Blumenberg se ha referido al “*misterio del fracaso de las Ilustraciones*”.⁴ Sin duda cada Ilustración ha debido afrontar el destino de sus propias tribulaciones, pero más tarde o más temprano todas hubieron de converger en un mismo y universal fracaso. Precisamente en la universalidad de su fracaso se ubica la cifra última de su misterio. Con su acostumbrada ironía, Blumenberg ha visto el mayor logro de la Ilustración en la persistencia de su falta de éxito. En otro lugar aludió también a la “*sobrevalorada autoestima de quienes resuelven los enigmas del mundo*”.⁵ Lo cierto es que él mismo no pudo evitar la tentación de sugerir una solución para este enigma en particular. En ese texto inédito propuso la fórmula de los “*flancos abiertos de las Ilustraciones*” para dar cuenta de sus gravosas dificultades y de los motivos específicos de su generalizada falta de éxito.⁶

El primero y más notable de estos “flancos abiertos” –compartido, en su opinión, por todos los programas ilustrados– es el aburrimiento. Las Ilustraciones invariablemente provocan y mantienen el aburrimiento: “*Aufklärungen [...] sind langweilig*”.⁷ Pese a que éste no sea en absoluto el mayor de sus problemas, constituye ya un primer motivo verosímil para la sedición. Algunas propuestas ilustradas, por añadidura, lejos de ser edificantes y un revulsivo contra el tedio, inducen además una debilidad característica en quien ha de padecerlas. Blumenberg lo ha llamado la “*Ilustración debilitante*”. Un ejemplo paradigmático, a su juicio, cabe encontrarse en el exilio de Voltaire en Inglaterra. A su regreso Voltaire trajo consigo el valioso magisterio de la obra de Newton, desde luego, pero también las duras enseñanzas de la Ilustración shakespeariana.⁸ En el teatro de Shakespeare se mostraba con demasiada crudeza la amplitud y profundidad del drama humano. Es más: en cierto modo ocasionaba un insidioso desaliento, uno edípico, perfectamente inmanejable e inasumible. La Ilustración convertida en viva representación de la tragedia humana, inequívocamente movía al desánimo: era una Ilustración que atemorizaba.

³ H. Blumenberg, *Die Sorge geht über den Fluß*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1987, p. 209; trad. esp. Jorge Vigil y Manuel García Serrano, *La inquietud que atraviesa el río. Ensayo sobre la metáfora* [1987], Ediciones Península, Barcelona, 1992, p. 163.

⁴ UNF –27–, DLA Marbach.

⁵ H. Blumenberg, *Die Vollzähligkeit der Sterne* [1997], Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2000, pp. 278-80.

⁶ José Luis Villacañas, “Dificultades con la Ilustración”, *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, n.º 21, 2009, pp. 27-43. Véase asimismo su conferencia “Más dificultades con la Ilustración”, 29 de abril de 2010, Universidad Complutense de Madrid.

⁷ UNF –24–, DLA Marbach.

⁸ En *BMT IV* Blumenberg se ha referido a la relación Voltaire-Shakespeare en estos términos: “[...] gegen die Simplizität des Vernunftbegriffs seiner Aufklärung [...]”. *BMT IV* –9–, DLA Marbach.

Bajo esta perspectiva, el teatro de Shakespeare podía ser entendido como uno de esos “*momentos terribles de la Ilustración*”, en los que más que infundir coraje en su audiencia, la amedrenta con las visiones de una derrota interminable.

Pero si las Ilustraciones como fuente inagotable de aburrimiento las vuelve vulnerables a la inversión y a la sátira –así en el propio Voltaire o más tardíamente con Peter Handke–, la Ilustración como fuente de temor la hace portadora –en la mejor de las tradiciones platónicas– de algún grado preciso de violencia. Éste era sin duda otro de sus flancos abiertos: “*las Ilustraciones son agresivas*”⁹

Con semejante estado de cosas, no es de extrañar que la Ilustración haya tenido “*sus propios adversarios*”. Por de pronto entre aquellos que han de ser sometidos al escarnio del “proceso ilustrador” –en el sentido de Kafka, naturalmente– y que vienen asimilados a la condición de “bárbaros”. El no-ilustrado es un bárbaro que, pese a sus naturales resistencias a entender, debe ser reconducido a una forma de humanidad reconocible. Cabe individuar aquí, sin duda, una de las pulsiones más elementales de los programas ilustrados, lo que podríamos denominar la “*aufklärirschke Mimikry*”: la mimetización ilustrada. La Ilustración como mimesis universalizada, en tanto productora de homogeneidad mediante la eliminación sistemática de la diferencia, no sólo trataría de reducir al bárbaro a una forma de humanidad fácilmente reconocible, sino también transformarlo en una figura disciplinada y, en último extremo, cooperante. Desde este punto de vista, el Ilustrado podría ser en realidad un criminal, un perpetrador,¹⁰ y la Ilustración su fechoría: el proceso que el ilustrador pone en marcha y pretende tutelar podría desplegarse como una impalable injusticia inmanente que, bajo la aspiración de distribuir bienes con prodigalidad, no haría sino extender y disseminar males. Que las “*Ilustraciones son injustas*”, sería entonces otro de sus flancos abiertos. Y no sólo injustas, añade Blumenberg, sino que también atentan al pudor.¹¹

La conocida “*arrogancia del Ilustrador*” y su “*proyecto pedagógico único*”¹² conforman otros dos de sus flancos abiertos. No en vano las Ilustraciones siempre han tolerado mal los “*rodeos*”:¹³ prefieren los caminos rectos. Esto no sólo queda evidenciado en la espontánea inclinación ilustrada hacia “*el absolutismo*

⁹ UNF –24–, –25– y –26–, DLA Marbach.

10 Hans Blumenberg, *Die Genesis der kopernikanischen Welt* [1975], Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2007, “Der Theoretiker als Täter”, pp. 310-40.

¹¹ UNF –25– y –27–, DLA Marbach. Un espléndido ejemplo lo ha ofrecido el propio Blumenberg en su inédito *Die nackte Wahrheit* a propósito del psicoanálisis practicado por Freud sobre sí mismo, cuyo gran descubrimiento fue su deseo oculto hacia su propia madre, ligado a que de niño la vio desnuda. Véase *Die nackte Wahrheit*, DNW –33–, DLA Marbach.

¹² Tomo la expresión de José Luis Villacañas, “Blumenberg, lector de Kant”, en Ana María Andaluz Romanillos (ed.), *Kant. Razón y experiencia*, Salamanca, 2005, p. 471. Un buen ejemplo en este sentido también lo ha proporcionado Blumenberg en *Tiempo de la vida y tiempo del mundo* [1986], trad. esp. Manuel Canet, Pretextos, Valencia, 2007, p. 49.

¹³ Hans Blumenberg, *Die Sorge geht über den Fluß*, op. cit., pp. 137 y ss.

pedagógico”,¹⁴ ni siquiera por su siempre renovada impaciencia ante la lentitud de la razón,¹⁵ sino también en sus llamativas dificultades a la hora de encontrar una retórica apropiada.¹⁶ Las Ilustraciones tienen problemas en diseñar una retórica convincente porque en esencia son contrarias a ella. En la medida en que están dominadas por la lógica de la certeza, en tanto su substancia misma es cultura de la certidumbre, cualquier retórica se le ha de antojar una desagradable tergiversación táctica, un penoso mal menor con el que se debe transigir de manera provisional. Así, en la disyuntiva entre una racionalidad absolutista y una racionalidad retórica,¹⁷ las Ilustraciones suelen optar claramente por la primera. Podríamos incluso hablar de un principio de proporcionalidad inversa: a más Ilustración, menos retórica; a más retórica, menos Ilustración. La retórica, ha sentenciado Blumenberg, “es siempre una pieza de la magia antigua”.¹⁸

Todo ello va a parar, en fin, a un cierto “*patetismo de la Ilustración*”,¹⁹ inmediatamente reconocible en los ojos bondadosos de sus bienintencionados apóstoles.²⁰ Pero en lo que hace más al caso de su problemática filosófica, plantea la grave dificultad ulterior de las “*decepciones de la Ilustración*”, el trabajo subsiguiente de reelaboración de sus “*expectativas decepcionadas*”.²¹ Tampoco aquí deberíamos dejarnos llevar por el optimismo: cabría esperar más bien que a la opacidad de la Ilustración respecto a los motivos últimos de su fracaso, corresponda una dificultad equivalente a la hora de atribuir un significado filosófico concreto a sus decepciones, que en buena parte son también las nuestras. Quizá en ello resida el peligro postrero de las Ilustraciones...

2. Una metaforología para las dificultades de la Ilustración

Con la metáfora bética de los “flancos abiertos”, Blumenberg ensayaba un primer análisis de las dificultades más comunes por la que suelen atravesar las

¹⁴ Tomo la expresión de José Luis Villacañas, “Blumenberg, lector de Kant”, *op. cit.*, p. 471.

¹⁵ H. Blumenberg, *Lebensthemen*, Reclam, Stuttgart, 1998, pp. 19-29.

¹⁶ Véase la conferencia de José Luis Villacañas, “Más dificultades con la Ilustración”, *op. cit.*

¹⁷ César G. Cantón, *La metaforología de Blumenberg como destino de la analítica existencial*, *op. cit.*, pp. 258 y ss.

¹⁸ *BMT IV-8-*, DLA Marbach.

¹⁹ Tomo la expresión de José Luis Villacañas, “Blumenberg, lector de Kant”, *op. cit.*, p. 465.

²⁰ *BMT IV-19-*, DLA Marbach.

²¹ *UNF-28-*, DLA Marbach. Véase también Hans Blumenberg, “Die Enttäuschung des Aufklärers”, *UNF-88-*, DLA Marbach. En este texto Blumenberg habla de la desilusión del ilustrador a propósito de un encuentro de Wieland con Napoleón, en un sentido parecido al de Goethe en *Arbeit am Mythos* [1979]. Para la reelaboración de las decepciones de la Ilustración en perspectiva astronoética véase *Die Vollzähligkeit der Sterne*, *op. cit.*, “Una academia para la elaboración de las decepciones de la razón”, pp. 505-6.

Ilustraciones. Sin embargo era ésta una metáfora completamente ajena a la tradición ilustrada. Como es bien sabido, la metáfora canónica de la Ilustración es la de la luz, estrechamente relacionada tanto con la retórica ilustrada clásica como con las metáforas metafísicas de la verdad. En este sentido, Blumenberg ha hablado de “*los indicadores metafóricos del fracaso de la Ilustración*”,²² vinculados al declive de la metafórica de la luz al interior de la propia tradición ilustrada. Se ha referido a ello en otro de sus textos inéditos, de casi un centenar de páginas, sobre la metáfora de la luz en perspectiva histórico-filosófica, en el que también recuperaba algunos de los argumentos de su célebre artículo fundacional de la metaforología.²³ Este texto inédito forma parte de una serie de escritos inacabados y diversos materiales de trabajo reunidos bajo el título genérico de *Beobachtungen an Metaphern*,²⁴ que Blumenberg consagró a diversas metáforas aparentemente intranscendentes como la “*masa crítica*”, el “*iceberg*”, las “*fuentes*”, el “*dormir y despertar*”, el “*suelo*” o la “*corriente*”.²⁵ Esta última metáfora nos habrá de ocupar más adelante. El texto que deseamos resaltar aquí lleva como título *Beobachtungen an Metaphern IV*, abreviadamente *BMT IV*, y este es su comienzo: “*pertenece a la retórica de la Ilustración el uso de la más vieja y pluriforme metáfora de la verdad, la de la luz. Esta metáfora alcanzó en la metafísica y en la mística el más alto rango de validez, mientras la pregunta por las últimas instancias, todavía presentes, de lo indecible, no pudo ser acallada*”.²⁶

Apenas si cabe exagerar la centralidad de este enclave temático en la obra de Blumenberg. A nuestro modo de ver no es ni mucho menos casual la conexión del trabajo fundacional de la metaforología con el estudio de la metáfora ilustrada por excelencia. Con esta conexión se sugiere, en nuestra opinión, que desde su inicio mismo el proyecto de la metaforología ha pertenecido a la tradición ilustrada, y de una manera decisiva además. La metaforología estaba llamada a esclarecer y eventualmente a ayudar a superar el ambiguo y oscuro fracaso de las Ilustraciones. Las dificultades con la Ilustración, expresadas a través de sus indicadores metafóricos, hacen pensar que precisamente es en la metaforología donde debería comparecer el significado filosófico del fracaso de los proyectos ilustrados, un fracaso que –por lo que parece en este segundo planteamiento de Blumenberg– todavía no acababa de

²² *BMT IV*, DLA Marbach.

²³ Hans Blumenberg, “*Licht als Metapher der Wahrheit. Im Vorfeld der philosophischen Begriffsbildung*”, *Studium Generale*, 10, 7, 1957, pp. 432-47.

²⁴ Sin duda el punto de arranque de esta serie de textos es su artículo “*Beobachtungen an Metaphern*”, publicado en el *Archiv für Begriffsgeschichte*, n.º 15, 1971, pp. 161-214.

²⁵ Véase, respectivamente, *BMT*, *BMT V*, *BMT VI*, *BMT IX*, *BMT III*, *BMT VII*, DLA Marbach. Ha sido publicado póstumamente: H. Blumenberg, *Quellen*. Herausgegeben von Ulrich von Bülow und Dorit Krusche, Deutsche Literaturarchiv Marbach, Stuttgart, 2009; y por los mismos editores, H. Blumenberg, *Quellen, Ströme, Eisberge - Beobachtungen an Metaphern*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2012.

²⁶ *BMT IV-I-*, DLA Marbach.

consumarse del todo. Podemos así entender la metaforología como una hermenéutica de las dificultades de la Ilustración, en la medida en que el fracaso ilustrado todavía sigue pendiente de iluminación.²⁷ A saber: el enigma de la Ilustración ha de ser despejado mediante el uso de la metaforología. Ésta es al menos la lectura que podemos sugerir a partir de *Beobachtungen an Metaphern IV*. El fracaso de la Ilustración, en suma, exige de una metaforología de las dificultades de la Ilustración.

Si bien en *Beobachtungen an Metaphern IV* Blumenberg no desarrolló propiamente una metaforología del fracaso ilustrado, sí dejó algunas pistas valiosas del modo en que ésta podría bosquejarse mediante el estudio del lenguaje y de los desplazamientos metafóricos. En ese pequeño ensayo Blumenberg hubo de ocuparse de una miríada de autores,²⁸ muchos de ellos pertenecientes a la fase de disolución de la Ilustración moderna, cuando ésta empezaba a convertirse en un lejano y difuso acontecimiento. Blumenberg se ha referido con especial insistencia a la transformación histórica de la metáfora de la luz como metafísica de la verdad –en el ámbito griego–, y como representación de la experiencia de salvación –en la mística cristiana medieval–,²⁹ en una ontología de la razón en la época moderna. La diferencia fundamental entre este último caso y los anteriores reside en que la “luz de la verdad” o la “luz de la salvación” estarían garantizadas en cuanto propiedad objetiva y transcendente, mientras que la “luz de la razón” –ilustrada– poseía una contingencia constitutiva que la hacía vulnerable a eventuales episodios de interrupción más o menos prolongados. En su estricta inmanencia, no sólo la “luz de la razón” era susceptible de padecer ocasionales interrupciones, sino que tampoco cabía dar por descontada su capacidad de iluminar los nuevos “oscurecimientos” que inesperadamente le pudieran salir al paso. En este sentido, Blumenberg se ha referido a la posterior metamorfosis de la metáfora de la “luz de la razón” en la metáfora discontinuista de la “luz del día”, que permite el resurgimiento cotidiano del mundo desde la más perfecta de las oscuridades: “aquí yace toda dificultad, se reúne lo momentáneo y lo normativo, la puntualidad y la universalidad, el trabajo colosal de la época y el sufrido sentido de la historia”.³⁰ El paso de la metáfora de la “luz de la verdad” como propiedad ontológica, a una metáfora de la “luz del día” como percepción, comportaba además un proceso creciente de subjetivización de la luz: “[...] la ‘Ilustración’ no era [ya] primariamente la luz de las cosas, sino

²⁷ Un análisis extremadamente preclaro en este sentido en José Luis Villacañas, “Dificultades con la Ilustración”, *op. cit.*; así como en su conferencia “Más dificultades con la Ilustración”, *op. cit.*

²⁸ Entre otros muchos los siguientes: Graf Moravitzky, Christoph Martin Wieland, Johann Georg Sulzer, Pierre Bayle, Fontenelle, Jacobi, Rousseau, Friedrich Melchior Grimm, Kant, Schopenhauer, Nietzsche, Lessing, Antoine de Rivarol, Pascal, Fichte, Friedrich Nicolai, Johann Wilhelm Ritter *et alt.*

²⁹ Sobre este particular véase también Hans Blumenberg, *Beiträge zum Problem der Ursprünglichkeit der mittelalterlich-scholastischen Ontologie*, Tesis doctoral, Christian-Albrechts-Universität zu Kiel, 1947, § 6 y ss.

³⁰ *BMT IV* –2–, DLA Marbach.

aquello que se deja caer en las cabezas".³¹ Con este breve apunte, Blumenberg mostraba que desde el punto de vista de su metafórica, la Ilustración no podía ocultar su pertenencia a un pasado mucho mayor, uno bastante tenebroso y que a duras penas podía eludir.

No pretendemos glosar este texto de Blumenberg. Aquí sólo nos interesa mostrar hasta qué punto las antinomias del proyecto ilustrado quedan expresadas y aún clarificadas a través de su propio legado metafórico, en este caso en la "falta de luz". Sin que éste haya sido su propósito expreso, los trabajos de José Luis Villacañas "Dificultades con la Ilustración" y "Blumenberg, lector de Kant" son también muy aleccionadores en este sentido. En ellos se pone de relieve que las Ilustraciones platónica y kantiana poseían un orden metafórico que iba mucho más allá del de la metáfora de la luz y de su eventual carencia. No sólo en lo que respecta al orden metafórico de la caverna y la prisión,³² sino también a "*las metáforas que, de forma insistente, relacionan estar encerrados y pereza*".³³ De especial significación nos parecen las metáforas de la ballena y el tonel para expresar el juego de "*las representaciones oscuras*" en la antropología kantiana, que ponían en tela de juicio la viabilidad misma del proyecto ilustrado. Había razones antropológicas fuertes para estimar, más bien, la imposibilidad de la consumación del proyecto ilustrado: "[...] *Kant ha reconocido que el autoengaño es constitutivo. Citando a Swift ha dicho que* 'es menester darle a la ballena un tonel para jugar, a fin de salvar el barco'". El propio José Luis Villacañas ha reconocido que "*al final lo más eficaz es la metáfora: darle toneles a la ballena para que juegue y no se produzca el naufragio del barco. ¿Hay algo más? El único problema es que tan tonel parece la ilusión moral como el engaño*".³⁴

Pero si la solución al enigma del fracaso de las Ilustraciones ha de pasar por una metaforología de sus dificultades, ¿en qué podría consistir su enseñanza última? ¿de qué modo puede la metaforología ayudar a esclarecer y aun superar el perdurable fracaso ilustrado? ¿cabe concebir –además de una "metaforología de las dificultades de la Ilustración"– una "Ilustración metaforológica"? ¿cómo ha entendido el creador de la metaforología la tarea de la Ilustración? Responder a estas cuestiones pasa, en nuestra opinión, por atender al legado fenomenológico depositado en la metaforología. Creemos, en fin, que para entender la Ilustración blumenbergiana y su proyecto metaforológico, debemos primero tomar en consideración la Ilustración husserliana y sus respectivas antinomias.

³¹ BMT IV–6–, DLA Marbach.

³² J. L. Villacañas, "Blumenberg, lector de Kant", *op. cit.*, pp. 465 y ss.

³³ J. L. Villacañas, "Dificultades con la Ilustración", *op. cit.*, p. 30. Un orden metafórico, por añadidura, fácilmente impugnable, véase J. L. Villacañas, "Blumenberg, lector de Kant", *op. cit.*, p. 467.

³⁴ J. L. Villacañas, "Dificultades con la Ilustración", *op. cit.*, pp. 34-5 y 43.

3. Ilustraciones fenomenológicas

Quizá no seamos del todo injustos con Husserl si afirmamos que su comprensión del programa de la Ilustración adquirió una forma muy personal y peculiar. Podríamos decir, por de pronto, que la Ilustración husserliana se juega en el terreno exclusivo de la subjetividad o, como mucho, de la intersubjetividad.³⁵ Una prueba de ello, en nuestra opinión, está en su temprana batalla en contra del psicologismo; de manera más específica: en contra de la reducción de la lógica a la psicología. La suya era una Ilustración que en el fondo sólo pretendía salvar al sujeto de sus propias trampas, mediante la garantía de un acceso libre, sistemático y permanente al orden transcendental de los rendimientos de la conciencia humana.

La Ilustración husserliana concentraba así sus esfuerzos en sacar al sujeto transcendental de los bosques, cavernas y pozos de la psicología individual.³⁶ El suyo era el mito imposible de un racionalismo plenamente realizado, que en su versión más pura, habría sido incluso capaz de superar de una vez por todas el caos primigenio de la conciencia individual. En este último sentido, la Ilustración en Husserl puede ser comparada con la Ilustración freudiana,³⁷ con la importante salvedad de que su promesa de liberación era todavía mucho más ambiciosa que la del fundador del psicoanálisis. Aferrándose a la estructura formal de la conciencia transcendental, el sujeto heroico de la fenomenología parecía estar en condiciones de superar definitivamente cualquier anomalía psicológica, siempre y cuando el conjunto de su subjetividad permaneciera sometido al gobierno metodológico de la ortodoxia fenomenológica. Más aún: era la propia psicología individual, abandonada a su estricta espontaneidad, la que en cierto modo constituía en sí misma una psicopatología originaria. Sólo la buena nueva racionalista de la fenomenología transcendental habría de permitir la plena superación de las miserias psíquicas naturales. Pero al igual que en todo mesianismo, el Dios redentor de la fenomenología se hacía de

³⁵ Véase por ejemplo el análisis que Blumenberg consagra a la caverna fenomenológica en *Höhlenausgänge* [1989], Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1996, pp. 708 y ss.

³⁶ El *Leitmotiv* del programa ilustrado husserliano, así como de sus obstáculos más recalcitrantes, podría ser resumido en estas palabras de uno de sus contemporáneos: “[...] *El peor enemigo con que puedes encontrarte serás siempre tú mismo; a ti mismo te acechas en las cavernas y en los bosques. ¡Solitario, tú recorres el camino que lleva a ti mismo! ¡Y tu camino pasa al lado de ti mismo y de tus siete demonios! Un hereje serás para ti mismo, y una bruja y un hechicero y un necio y un escéptico y un impío y un malvado. Tienes que querer quemarte a ti mismo en tu propia llama: ¡cómo te renovarías si antes no te hubieses convertido en ceniza!*”. F. Nietzsche, *Así habló Zarathustra*, “Del camino del creador”, Alianza Editorial, Madrid, 1996, p. 103.

³⁷ Para la Ilustración freudiana véase cfr. José Luis Villacañas, “Freud sobre Fausto: sustituciones de la omnipotencia”, *Arbor*, enero-febrero 2007, pp. 123-133; en la p. 125: “[...] Freud compartía la divisa básica de la Ilustración: sin un esfuerzo especial por mantenerse en su ser, el ser humano regresaba a un estado infantil y de minoría de edad, que le incapacitaba para hacerse cargo de su propia existencia”. Véase también su conferencia “Ética y humor”, Universidad Complutense de Madrid, 16 marzo de 2011.

rogar.³⁸ Sin llegar a adoptar las formas nefandas de la transcendencia religiosa, la transcendencia fenomenológica apenas si anclaba en el elemento de lo humano. Era una forma de transcendencia con la que sólo cabía pactar en los términos proselitistas de una escuela filosófica. Sus adeptos habían de contentarse de momento con la mera posibilidad de vislumbrar ocasionalmente al sujeto transcendental, de colaborar en la empresa titánica de traerlo a la luz, en espera de que su reino se hiciera efectivamente de este mundo. El sueño ilustrado de la fenomenología husseriana pasaba entonces por crear una comunidad igualitaria de individuos capaces de participar de manera no episódica en un orden transcendental mutuamente compartido y objetivamente garantizado. En ese misterioso espacio intersubjetivo, el sujeto empírico, ya liberado de sus facticidades personales, podía llegar a alcanzar su propia esencia, antes irremediablemente ocultada y perdida en los laberintos de la psicología personal. La Ilustración husseriana portaba así un extraño mensaje de liberación que, no obstante, se mostró muy eficaz a la hora de producir los atareados e inofensivos partisanos de la fenomenología.

Podríamos, en fin, resumir el mitologema de la Ilustración husseriana con una frase no exenta de malicia con la que Blumenberg hacía referencia a la metafórica del dormir y despertar en la fenomenología transcendental: “*yo soy ahora, yo fui eterno*”.³⁹

3.1. Las dificultades de la Ilustración husseriana a través de sus metáforas

Las tribulaciones de la Ilustración husseriana son de sobra conocidas. La principal pasaba por haberse convertido en una tarea infinita. Husserl confesaba su desaliento con el clamoroso epítome de “*las cenizas del gran cansancio*”.⁴⁰ El proyecto de una Ilustración fenomenológica había encontrado su autoimpugnación al convertirse en una empresa interminable, tal como lo había reconocido tardíamente el propio Husserl. Sin embargo, no por ello hubo de resignarse ante esa dura evidencia. En su lugar, apeló al orden metafórico –apenas si inspirador– del “*funcionario de la humanidad*”, que persevera en un empeño que sabe de antemano

³⁸ Sobre la “criptoteología fenomenológica” véase H. Blumenberg, *Ein mögliches Selbstverständnis. Aus dem Nachlaß*, Reclam, Stuttgart, 1997, “Der verborgene Gott der Phänomenologie”, pp. 139-40; H. Blumenberg, *Beschreibung des Menschen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2006, “Husserls Gott”, pp. 378-453; trad. esp. de Griselda Mársico y Uwe Schoor, *Descripción del ser humano*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2010, pp. 281-338.

³⁹ *BMT III*, DLA Marbach.

⁴⁰ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die Transzendentale Phänomenologie* [1954], trad. esp. de J. Muñoz, S. Mas, Ediciones Altaya, Barcelona, 1999, p. 358. De esta manera cumplía a la perfección la citada premonición de Nietzsche: “*Tienes que querer quemarte a ti mismo en tu propia llama: ¡cómo te renovarías si antes no te hubieses convertido en ceniza!*”. F. Nietzsche, *Así habló Zarathustra*, op. cit., p. 103.

inacabable y que otros habrán de continuar por él una vez sucumba por agotamiento. La apelación al funcionario de la humanidad era entonces algo más que el mero indicador metafórico de una dificultad, era también el extraño símbolo del fracaso del programa ilustrado fenomenológico.

Pero no es ésta la metáfora ni la dificultad que nos interesa enfatizar en este contexto, sino otra aún más insidiosa, por menos clara, que surgió con los intentos husserlianos de apresar fenomenológicamente la estructura y dinámica de la conciencia. Mientras que el problema anterior –la fenomenología en tanto tarea infinita– ha quedado como la expresión del hundimiento de una escuela específica de pensamiento, las dificultades fenomenológicas ligadas al análisis de la conciencia parecen más bien un obstáculo compartido por cualquier Ilustración que se precie: es otro de sus flancos abiertos.

En *Beobachtungen an Metaphern VII*, Blumenberg se ha referido a la “*corriente*” como “*la metáfora clásica de la conciencia en la fenomenología*”.⁴¹ La “*corriente de conciencia*” y sus diversas variaciones, como “*el río de la conciencia*” o la “*corriente de vivencia*”, constituye –a juicio de Blumenberg– la metafórica dominante de la fenomenología husseriana.⁴² Esta metafórica encontraba una espontánea afinidad con el “*río heraclíteo de los fenómenos*” –en la expresión del propio Husserl– hasta el punto de que hacía presumir que la unidad de flujo del mundo podía ser reducida a la unidad de flujo de la conciencia. En el fondo, y como si se tratara de una suerte de armonía preestablecida, ambas tenían en común una misma esencia, susceptible de ser desvelada por el trabajo descriptivo de la fenomenología. Si el río de Heráclito constituía una “*unidad sintética universal*”, la conciencia no era ni menos sintética ni menos universal, en la medida en que formaba parte del río: “*la vida de la conciencia está inmersa en el río, y cada cogito es fluido*”.⁴³ Dicho de otra manera: ver con claridad a través de la corriente del mundo exigía primero desentrañar el misterio de la unidad sintética del río de la conciencia, remontarlo hasta su “*fuente originaria*”. Tanto el río de los fenómenos como el río de la conciencia se antojaban, al menos en principio, practicables. Parecía posible nadar en ellos sin peligro alguno. No obstante, y como auguraba la famosa sentencia de Heráclito: nunca te bañarás dos veces en el mismo río. Era ésta, sin duda, una primera e importante dificultad muy a tener en cuenta en la tarea fenomenológica. En la analogía entre el río del mundo y el río de la conciencia se anuncia ya la condición mítica del proyecto ilustrado en Husserl que, a la manera de un Moisés, parecía querer poner en suspenso y dividir el impetuoso torrente de las aguas de la conciencia para abrir así un paso diáfano y seguro hacia la tierra prometida del

⁴¹ BMT VII –14–, DLA Marbach. Véase también H. Blumenberg, *Zu den Sachen und zurück* [2002], Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2007, p. 12.

⁴² BMT VII –2b–, DLA Marbach. Véase también H. Blumenberg, *Beschreibung des Menschen, op. cit.*, pp. 464 y ss.; trad. esp., *op. cit.*, pp. 346 y ss.

⁴³ Husserl, WW I 20, citado por Blumenberg, BMT VII –5–, DLA Marbach.

sujeto transcendental, hacia la “*impresión originaria*” emanada de la “*fuente transcendental*”.

Blumenberg ha llamado la atención sobre el excesivo y engañoso éxito inicial de esta metafórica, una metafórica que pronto habría de ser matizada y reelaborada en fases ulteriores de la fenomenología. La ambivalente fertilidad de la metáfora de la corriente se puso en seguida de manifiesto con la cuestión del tiempo y de sus rendimientos subjetivos: “*en la corriente de conciencia, la memoria es siempre una vivencia presente como acto, pero el ‘pasado de la vivencia’ del sujeto que hace memoria es problemático en su cualidad transcendental*”.⁴⁴ A saber: nunca cabe estar seguro del todo de si los recuerdos representan adecuadamente la corriente de conciencia una vez vivida –en otro tiempo–, o si acaso no serán las nuevas vivencias de un sujeto en fuga permanente de sí mismo. Más aún: pertenece a las mejores certezas de la conciencia que los recuerdos son mixtificadores y poco dignos de confianza. Esto tenía en Husserl drásticas consecuencias antinarcisistas: “*si el recuerdo no puede ser una fuente de certeza apodíctica para mis reflexiones pasadas, entonces tampoco debería tratar de hablar de la corriente interminable de la vida, de mi yo pasado o de mis vivencias intencionales pasadas; debería más bien dejar actuar la reducción fenomenológica sobre todo ello*” (WW XI 366).⁴⁵ Se hacía así patente el escándalo de la pérdida constante de experiencia, la singular tragedia de un sujeto que se derrama a cada momento y que ni siquiera en sus aspectos más íntimos se posee a sí mismo. En último término, ni el río del mundo ni el río de su conciencia eran posesiones del sujeto, más bien había que darlos siempre por perdidos en su estricta pureza y en su estricta inmediatez: eran un vago recuerdo. Al igual que sucedía con el río del mundo, tampoco era posible bañarse dos veces en el mismo río de la conciencia, puesto que no era factible detener el incesante alejamiento del sujeto respecto a sí mismo, ese perpetuo y omnímodo ser arrastrado por la novedad en el que la fenomenología parecía renuente a intervenir.

Pero simultáneamente cabía dudar también de si la fenomenología era en realidad capaz de domeñar la impetuosa corriente de las aguas de la conciencia, de remontar el río hasta las míticas fuentes del yo y del mundo. En su contra se levantaba el “*factum psicológico*” de la discontinuidad entre el “*flujo presente originario y su respectivo pasado*”. El sujeto no parecía, en definitiva, estar en condiciones de generar por sí solo una memoria unitaria de su propio discurrir y, por añadidura, el cometido de la fenomenología no pasaba precisamente por enmendar ese estado de cosas. De esta manera, con el esencialismo de la fenomenología y su desinterés

⁴⁴ BMT VII –9–, DLA Marbach. El propio Blumenberg se ha ocupado del análisis fenomenológico de la conciencia del tiempo en BMT VII –12– y BMT VII –17a–, DLA Marbach; así como en *Lebenszeit und Weltzeit* [1986], Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2001, “Zur genetischen Phänomenologie der Weltzeit”, pp. 295-312; H. Blumenberg, *Beschreibung des Menschen*, “Zeitbewußtsein und humane Reflexion”, *op. cit.*, pp. 146-243.

⁴⁵ Citado por Blumenberg, BMT VII 9-10, DLA Marbach.

en retener la experiencia pasada, el olvido entraba con paso seguro en el escenario de la Ilustración.

La metáfora de la corriente de conciencia no ayudaba, por tanto, a resolver el problema de la “*la unidad fluida de la conciencia*” ni clarificaba “*la estructura amorfa de [su] fluir*”. Tampoco permitía solucionar “*los grandes problemas especiales de la fenomenología, el recuerdo y la experiencia del otro*”. Más bien evidenciaba todavía más “*esas dificultades*”.⁴⁶ La metáfora de la corriente hacía posible, desde luego, describir con todo género de detalle los aspectos subjetivos de la conciencia, pero oscurecía sus dimensiones formales, objetivas y estructurales. La metáfora de la corriente caía sin duda del lado del “*yo fáctico y mundano*”, y no del de la “*subjetividad transcendental*”. De esta manera, con la metafórica de la corriente no sólo quedaba recogida la escisión del sujeto respecto a sí mismo y a la memoria de su pasado, sino que mostraba el incómodo doble carácter mundano-transcendental de la conciencia. Mientras que la conciencia mundana estaba plenamente sumergida en el río de la vida, la conciencia transcendental aspiraba a aferrarse a la estructura formal que creía atisbar desde lo profundo de las aguas.

En este sentido, cabe entender la segunda gran metáfora fenomenológica de la conciencia, la metáfora del “*horizonte*”, como una suerte de contrametafórica, en abierta oposición a la metáfora de la corriente. La metáfora del “*horizonte*” permitía dar cuenta de los objetos en cuanto “*unidades de sentido*” y abría una nueva perspectiva para el problema de la constitución del tiempo y de sus rendimientos subjetivos. Era la gran alternativa para tematizar los aspectos estáticos, formales y objetivos de la subjetividad transcendental. Blumenberg ha hablado de un “*dilema metafórico entre la ‘corriente’ y el ‘horizonte’*”, de una “*interferencia entre metáforas*”, es decir, de “*un primer indicio serio de dificultades*”.⁴⁷ Sin embargo, en la reconstrucción que Blumenberg hace del asunto, para Husserl no habría existido en realidad tal dilema metafórico, puesto que, en una muestra de honestidad intelectual, había escogido desde el principio el primero de los términos del dilema, a pesar de que esa elección iba claramente en contra de los intereses de su Ilustración.

En opinión de Blumenberg, fue Heidegger quien dio el paso de adoptar la metáfora del horizonte para conceptualizar “*la estructura fundamental del Dasein como Sorge*” a través de la unidad metafísica estática que ofrecía el ‘ser en el mundo’.⁴⁸ La metáfora espacial del horizonte no sólo era más propicia para el análisis existencial de Heidegger sino para su específico concepto de tiempo, que lo ponía camino del ser. En la preferencia de Heidegger por la “*solidez*” de la metáfora del horizonte en menoscabo de la “*liquidez*” de la metáfora de la corriente, creemos ver una tergiversación que preparaba el advenimiento del ser como parusía.

⁴⁶ BMT VII –2e–y –II–, DLA Marbach.

⁴⁷ BMT VII –9–, DLA Marbach.

⁴⁸ BMT VII –15–, DLA Marbach. La conciencia heideggeriana, sostiene Blumenberg, no fluye, sino que permanece.

La paradoja histórica de la fenomenología, ligada a su dilema metafórico, consistió por tanto en que Husserl se mantuvo fiel a la conciencia mundana a pesar de que ello operaba en contra de sus pretensiones ilustradas liberadoras, mientras que Heidegger, bajo el pretexto de dar cuenta de la facticidad e historicidad del *Dasein*, había optado precisamente por la metafórica que más convenía a la inmutabilidad del sujeto transcendental, dispuesto ahora como la eternamente demorada epifanía del ser. La metáfora de la corriente hacía justicia al sujeto personal como pura psicología, a todo aquello que Husserl más denostaba y deseaba superar, en menoscabo de la “esencia” de su Ilustración: la superación definitiva del psicologismo.

Con su adscripción a la metáfora del horizonte, en cambio, Heidegger renovaba secretamente la mitología del sujeto transcendental e interiorizaba la esquizofrenia fundacional de la fenomenología. Una esquizofrenia que venía expresada en esas dos metáforas absolutas de la fenomenología de la conciencia, cuyo antagonismo ha sido descrito por Blumenberg como explosivo.⁴⁹

En la preferencia de Husserl por la metáfora de la corriente podemos ubicar una segunda y más sutil autoimpugnación de la Ilustración husserliana, producida, asimismo, desde el interior de la fenomenología. La metáfora de la corriente implicaba *de facto* la suspensión del ideal normativo de una comunidad de individuos unidos en la ilusión de su participación colectiva en el sujeto transcendental. Al reconocer como insuperable la *fluctuatio animi* quedaban identificadas las dificultades de la Ilustración husserliana respecto a la estabilización de la memoria y a la emergencia del sujeto transcendental en el impetuoso torrente de la subjetividad individual. Como veremos más adelante, Blumenberg no fue ajeno a esta sutil autoimpugnación de la Ilustración en Husserl, ni a la problemática que le precedía, incluyendo el dilema metafórico de la fenomenología.

4. La Ilustración blumenbergiana

4.1. Blumenberg entre Kant y Husserl

Creemos que Franz Josef Wetz se equivoca cuando caracteriza el *ethos* de Blumenberg y de su obra en los términos de una “*ilustración sin ilusiones con una resignada aceptación de la pérdida*”.⁵⁰ Sin duda es ésta una expresión afortunada, pero el estoicismo impostado que encierra delata su falsedad. La Ilustración blu-

⁴⁹ “An diesem Punkt explodiert die Metaphorik”. BMT VII –10–, DLA Marbach. Véase H. Blumenberg, *Zu den Sachen und zurück*, op. cit., p. 12. Para otras metáforas fenomenológicas, como la “*isla de la conciencia*”, véase BMT VII –5–, DLA Marbach; para las citadas metáforas del “dormir” y el “despertar”, BMT III, DLA Marbach.

⁵⁰ Franz Josef Wetz, *Hans Blumenberg. La modernidad y sus metáforas* [1993], trad. esp. Manuel Canet, Edicions Alfons el Magnànim-IVEI, Valencia, 1996. p. 147.

menbergiana tuvo, como es natural, su propia carga de ilusión, y en modo alguno Blumenberg se resignó ante el crudo realismo de su ulterior desengaño. Desde nuestro punto de vista, es precisamente por ello por lo que la Ilustración blumenbergiana pertenece por derecho propio a la tradición ilustrada: porque desde ella se trató de ofrecer una reelaboración filosófica convincente de las decepciones de la Ilustración. En ese crucial momento, Blumenberg no sólo se mostró como un “viejo kantiano decepcionado”,⁵¹ sino como un “husserliano decepcionado”.

Blumenberg nunca le ocultó a su mentor, Ludwig Landgrebe –en otro tiempo asistente de Husserl–, sus dificultades con la fenomenología, que por lo demás Landgrebe conocía de sobra. En una carta fechada en mayo de 1976, Blumenberg le daba noticia de su renovado interés por los trabajos de Husserl y el problema de la conciencia interna del tiempo.⁵² En ella no pudo, pese a todas sus reticencias y reservas, sino reconocer el valioso magisterio fenomenológico de Landgrebe, con un entrañable y “sin embargo sigo siendo su antiguo alumno”.

Apenas si cabe dudar de las afinidades de Blumenberg con el pensamiento kantiano,⁵³ pero aún sigue pendiente de clarificación el sentido específico que adoptó la herencia husserliana en la metaforología de Blumenberg.⁵⁴

En su *Nachlaß* de Marbach, se conserva también la copia de una carta que Blumenberg envió a un colega americano, en la que declaraba expresamente su preferencia por Kant en menoscabo de Husserl: “*Vd. no comparte mi simpatía por Husserl, escribe, pero tampoco yo la comparto en absoluto. Para mí sólo hay un autor de verdadera talla en la filosofía, y ése es Kant. Sólo Kant, pese a su aislamiento; quien además no nos ha dejado –como muestra la literatura y el fenómeno del neokantismo– ninguna oportunidad de seguir trabajando fuera de él. Tampoco comparto las ilusiones de la visión esencial de Husserl, sus opciones para la teoría*

⁵¹ H. Blumenberg, *Höhlenausgänge* [1989], Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1996. Trad. esp. José Luis Arántegui, *Salidas de la caverna*, Antonio Machado Libros, Madrid, 2004, p. 452. Véase también José Luis Villacañas, “Blumenberg, lector de Kant”, *op. cit.*, p. 461.

⁵² Vale la pena recoger el pasaje: “*In jenem Hamburger Winter haben wir in einer ganz kleinen Gruppe Husserls Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins bearbeitet, und das war freilich eine meinen weiteren philosophischen Gang bestimende Erfahrung. Seit sechs Jahren erlaube ich mir daher hier in Münster endlich den Luxus, mit einem fast konstanten Kreis in langstündigen Sitzungen ausschliesslich Husserl-Texte zu bearbeiten –an endliche erreichtes Ziel. Allerdings hat das, wie ich vorwarnend gestehen muss, meine Abneigung gegen alles von Heiderr [enmienda ilegible] [...]*”. Carta de Blumenberg a Landgrebe, con fecha 14.5.1976. DLA, Marbach.

⁵³ José Luis Villacañas lo ha puesto de relieve de manera ejemplar en su “*De nobis ipsis silemus. Reflexiones sobre Hans Blumenberg, lector de Kant*”, HMIC, Universidad Autónoma de Barcelona, 2004.

⁵⁴ Algunas pistas importantes en Gianni Carchia, “Platonismo dell’immanenza. Fenomenología e storia in Hans Blumenberg” en A. Borsari (ed.): *Hans Blumenberg. Mito, metafora, modernità*, Bologna, il Mulino, 1999, pp. 215-26. Para unos breves apuntes sobre la fenomenología de la historia en Husserl, Heidegger y Rudolf Boehm se puede ver François Jaran-Duquette, “La posibilidad de una ‘fenomenología de la historia’”, *Investigaciones fenomenológicas*, vol. 3, 2011, pp. 237-48.

del conocimiento ni su pathos histórico-filosófico”. Puestos a expresar simpatías e influencias –continuaba Blumenberg– se sentía mucho más cercano a Simmel y a Cassirer, a pesar de que ninguno de ellos estableciera la imagen última de lo que aún podía hacerse. “*Al mismo tiempo, he de admitir –a menudo a regañadientes– que de Husserl he aprendido ante todo la metodología. Pero lo leo principalmente como un pensador escéptico. Esto vale también, y para todos, respecto a la temática del ‘mundo de la vida’. Sobre este asunto, he contraído una gran deuda con sus críticas*”⁵⁵.

Sin embargo, y a propósito de esta misma carta, Blumenberg escribió una nerviosa anotación en la que matizaba sus puntos de vista sobre Husserl y Kant: “*no comparte mi simpatía por Husserl, me escribe un colega y amigo americano. Supongo, como pasa con otros muchos, que eso sólo puede decirse a condición de que sea posible tener una apreciación adecuada. ¿Pero acaso se puede tener simpatía por Husserl? Dudo de ello y no la tengo. Mi corazón y mi intelecto pertenecen a Kant, pero ¿qué resto me ha dejado cuando lo he comprendido? Una vida exegética. Su herencia desde luego no es un método, porque tampoco “su” filosofía lo ha proporcionado: las Críticas son, sistemáticamente consideradas, preparatorias, y no dejan atisbar qué aspecto habría de tener la ‘doctrina del método’ [...]]. ¿Se puede vivir con Kant? No. Pero se puede vivir con Husserl [...]?*”⁵⁶.

Esta ambivalencia en Blumenberg, esta indecisión entre Kant o Husserl es –a nuestro juicio– clave en la comprensión de la Ilustración blumenbergiana, de manera especial en la tardía reelaboración de sus decepciones. Si la Ilustración en Blumenberg era deudora tanto del legado kantiano como del legado husserliano, en el momento decisivo, en la problemática de una Ilustración devenida en crisis personal, Blumenberg se decantó claramente por Husserl. Las dificultades con su propia Ilustración –y ésta es nuestra tesis– Blumenberg las afrontó con Husserl, y no con Kant. Fue entonces cuando se mostró como un husserliano decepcionado, un husserliano, además, que no acababa de resignarse.

4.2. La Ilustración en Blumenberg

La Ilustración blumenbergiana habla de refugios, de la cultura como el gran refugio y del trabajo mítico sobre la cultura como garantía de supervivencia. Creemos que en ello se cifran las dramáticas experiencias de persecución y cautiverio sufridas por Blumenberg durante el régimen nazi. Blumenberg vino a encontrarse en la desconcertante situación de que, pese haber sido educado en la tradición católica,⁵⁷

⁵⁵ BMT IX, carta sin fecha ni destinatario, DLA Marbach. El énfasis es de Blumenberg.

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ César G. Cantón, C.: *La metaforología de Blumenberg como destino de la analítica existencial*,

en realidad era, según las nuevas leyes raciales, un judío, más exactamente, un “*medio judío*”.⁵⁸ Así lo ha descrito Andrea Borsari:⁵⁹ “*Colpito dalle leggi razziali come ‘Halbjude’ (mezzo ebreo), Blumenberg dovette rinunciare a tenere, in qualità di ‘Primus’, il discorso di congedo per il semestre estivo del 1939.*⁶⁰ *In seguito, dopo un periodo di lavoro in un’industria della sua città, venne internato in un lager di lavoro coatto dell’“Organisation Todt”, chiuso il quale riuscì a eclissarsi, rifugiandosi a Lubecca dove si nasconde presso una famiglia ‘ostile al regime’, fino alla fine della guerra, e qualche tempo dopo si sposò la figlia dei suoi protettori?*”⁶¹

Una caracterización del programa ilustrado como “secularización de cavernas” quizá hubiera molestado a Blumenberg.⁶² Sin embargo apenas es posible pasar por alto la convergencia radical entre sus años de posguerra en Bargteheide y los de su jubilación en Altenberge. En ambos casos parece dominar una *praxis* de la Ilustración como caverna de la cultura, íntimamente asociada con la experiencia crucial de encontrar refugio. En el primer caso como superación de la experiencia traumática del nazismo y de la guerra; en el segundo, como respuesta a la insidiosa intemperie padecida tras la repentina pérdida del amparo de las instituciones académicas y universitarias.

José María Ripalda se ha referido al “*trabajo del duelo*” que escondían los primeros artículos de Blumenberg, pero también, cabría añadir, sus últimos trabajos publicados en vida, y de manera especial *Höhlenausgänge* [1989]. En este sentido, “*la historia personal de Blumenberg, junto con su dramático, solitario final*” no

Universidad Complutense de Madrid, 2004, p. 359, nota 1034: “*su madre había sido rescatada del holocausto nazi por unas monjas holandesas*”.

⁵⁸ Debido a ello, y quizá también al hecho de ser el hijo único de una familia acomodada, que le permitía insólitos privilegios para la época como “*tener a su disposición un coche con el que ir con los amigos al teatro en Berlín*”, “[...] *fue objeto de hostilidad y resentimiento por parte de muchos de sus antiguos compañeros de escuela*”. Un “*clima de discriminación*” que no sólo caracterizaron los años de su juventud, sino también mucho después, “*hasta el punto de que en 1964 tuvo que abandonar antes de tiempo las celebraciones organizadas con motivo del venticinco aniversario del Bachillerato, a causa de las humillaciones sufridas, y que provocaron que Blumenberg siempre rechazase volver de nuevo a Lübeck*”. Andrea Borsari, “*Hans Blumenberg*”, en Andrea Borsari (ed.), *Hans Blumenberg. Mito, metafora, modernità*, Bologna, il Mulino, 1999, pp. 12-3, nota 4 (la traducción del italiano es nuestra). Véase también Jürgen Goldstein, “*Work on significance: Human self-affirmations in Hans Blumenberg*”, *Thesis Eleven*, 104 (I), 2011, pp. 5-19.

⁵⁹ Andrea Borsari, “*Hans Blumenberg*”, *ibid.* Andrea se basa a su vez en el artículo periodístico de M. Thoemmes, “*Die verzögerte Antwort. Neues über den Philosophen Hans Blumenberg*”, *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, Frankfurt am Main, 26 de marzo de 1997.

⁶⁰ Andrea Borsari, “*Hans Blumenberg*”, *ibid.*: “*M. Thoemmes [...] ci informa che venne raggiunto un compromesso: Blumenberg scrisse il discorso che venne letto da un collega di sua fiducia*”.

⁶¹ Véase también José María Ripalda, “*Explicar la legitimidad*”, *Revista de libros*, n.º 153, septiembre 2009, p. 28.

⁶² Blumenberg se ha referido a la relación entre Ilustración y secularización en *BMT IV –7–*, DLA Marbach.

sólo ofrecería “elementos que contextualizan algo esa retirada crítica”,⁶³ sino que también permiten atisbar, bajo nuestro punto de vista, una comprensión de la Ilustración como conquista de refugios. Éste parece ser el presupuesto biográfico de la Ilustración blumenbergiana, oscurecido y desplazado en su ulterior transfiguración simbólica, al igual que el resto de facticidades que hubieron de animar los anteriores programas ilustrados, como el platónico o el kantiano.⁶⁴

La dramática divisa del retiro a la caverna de la cultura, esencia de la Ilustración blumenbergiana, podría entonces ser la misma que en la expulsión del paraíso: “*Nunca más todo, nunca más para siempre*”.⁶⁵ Una divisa, en fin, dominada por el principio de realidad de la guerra y fundada en el dilema de tener que escoger entre el temor a la existencia o la mística transcendentalista de la cultura.⁶⁶ Sintomático de ello, en nuestra opinión, son las bases sociales y políticas que en primera instancia hacen posible la singular Ilustración blumenbergiana como metaforología y *praxis* de la caverna universitaria.

4.2.1. *El homo academicus como soporte de la Ilustración blumenbergiana*

La escandalosa discrepancia de la Ilustración kantiana entre el uso privado y el uso público de la razón,⁶⁷ se ha visto drásticamente reducida en la Ilustración blu-

⁶³ José María Ripalda, “Explicar la legitimidad”, *Revista de libros*, n.º 153, septiembre 2009, p. 28.

⁶⁴ José Luis Villacañas, “Blumenberg, lector de Kant”, *op. cit.* pp. 465 y ss; y “Dificultades con la Ilustración”, *op. cit.*

⁶⁵ *TJL X–6*–. DLA Marbach. Véase también H. Blumenberg, *Tiempo de la vida y tiempo del mundo* [1986], trad. esp. Manuel Canet, Pretextos, Valencia, 2007, “Apocalipsis y paraíso”, pp. 63-70.

⁶⁶ *UNF –2105*–, DLA Marbach.

⁶⁷ Immanuel Kant, “Contestación a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?” [1784], *Isegoría*, n.º 25, 2001, pp. 287-91. Esta controvertida distinción kantiana resulta increíblemente lúcida y premonitoria si reparamos en el lamentable incidente de censura presuntamente padecido por Kant en 1794 – recordemos que *Was ist Aufklärung* se fecha en 1784–. En palabra de Oswald Külpe: “*La vida retirada y laboriosa de Kant sufrió una ruda perturbación a consecuencia de un conflicto con el Gobierno. En octubre de 1794 Kant recibió una orden, refrendada por el ministro Wöllner. En ella se decía: “La más alta personalidad del Estado ha visto, desde hace mucho tiempo, con gran desagrado, el mal uso que hacéis de vuestra filosofía, desfigurando y menospreciando algunas doctrinas fundamentales de las Sagradas Escrituras y del Cristianismo, como lo habéis hecho principalmente en vuestra obra *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* [*La Religión en los límites de la razón pura*], y en otros folletos. No dudamos que vos mismo comprenderéis que de este modo procedéis impunemente contra vuestro deber, como maestro de la juventud, y contra nuestros paternales deseos. Apelamos al testimonio de vuestra conciencia y esperamos que en adelante evitaréis nuestro desagrado, y que, en cumplimiento de vuestro deber, pondréis vuestro prestigio y vuestros talentos al servicio de los altos intereses de la patria, como es nuestro paternal deseo. En caso contrario, nos veríamos precisados inevitablemente a adoptar medidas desagradables”. Todos los profesores y docentes de Filosofía y de Teología de la Universidad de Königsberg tuvieron que firmar, además, una declaración, según la cual, se abstendrían de dar lecciones sobre la doctrina religiosa de Kant. La rudeza del ataque a la libertad docente conmovió profundamente a Kant [...]*”.

Oswald Külpe, *Kant*, trad. esp. de Domingo

menberguiana, si bien a costa de una dudosa contraprestación: llevar a su plenitud el *telos* burgués que ya portaba consigo la Ilustración kantiana.⁶⁸ En este sentido, el programa ilustrado en Blumenberg no sólo habría adoptado otra de las innumerables formas de la utopía burguesa, sino que además encerraría la discutible enseñanza del modo de vida del *homo academicus*, por decirlo con la conocida expresión de Pierre Bourdieu.⁶⁹

En su ámbito privado, la Ilustración blumenberguiana aparece así como una Ilustración estrictamente limitada al *modus vivendi* profesoral; una Ilustración que se concreta en el arte de las viejas recetas del fino mundo académico,⁷⁰ practicado con esmero en las elevadas tarimas de las aulas universitarias alemanas. Ignoramos, no obstante, si la siguiente descripción de Isidoro Reguera no resulta acaso excesiva y sustancialmente injusta: “*Sus lecciones de los viernes eran más bien monólogos un tanto elitistas, dominantes, carismáticos, lejanos, cuya unidad lógico-discursiva, e incluso eufónico-retórica, no permitía ser estorbada por la participación de los estudiantes, o de los presentes, en general. Nadie se atrevía a preguntar durante la lección, ni a acercarse a él tras ella. [...] Se le atribuía cierta arrogancia. Y un conservadurismo elitista [...]*”.⁷¹

En su ámbito público, en cambio, la Ilustración blumenberguiana establecía una difusa comunidad de lectores, que ni siquiera habían de pertenecer necesariamente a la propia época. En rigor, ni siquiera se dirigía a ellos, porque en el fondo, como en la consigna nietzscheana *mihi ipsi scripsi*: uno no puede evitar escribir, ante todo, para sí mismo, y sólo secundariamente para los demás. En palabras de Blumenberg: “*Quien escribe, quiere escribir para todos. Pero querer algo para muchos, para todos, es una frase vacía. Se acaba constatando el efecto secundario de que uno, que no había querido nada más que para sí mismo, es capaz de dar algo a muchos. No se puede servir a la humanidad; en el mejor de los casos, se puede haberla servido*”.⁷²

Miral, Labor, Barcelona, 1939. Un penetrante análisis del uso público y privado de la razón en José Luis Villacañas, “Más dificultades con la Ilustración”, *op. cit.*

⁶⁸ José Luis Villacañas, “Blumenberg, lector de Kant”, *op. cit.*

⁶⁹ Pierre Bourdieu, *Homo academicus* [1984], Siglo XXI Editores Argentina, Buenos Aires, 2008. Que Blumenberg, no obstante, acabara también por convertirse en otro de los “mandarines alemanes”, por decirlo esta vez con Fritz K. Ringer, parece poco dudoso; en todo caso parece fue un discreto mandarín. Fritz K. Ringer, *El ocaso de los mandarines alemanes. La comunidad académica alemana 1890-1933* [1969], Ediciones Pomares-Corredor, Barcelona, 1995.

⁷⁰ Alberto Fragio, “Wittgenstein según Blumenberg”, *Logos. Anales del seminario de metafísica*, vol. 42, 2009, Universidad Complutense de Madrid, p. 266.

⁷¹ Isidoro Reguera, “Blumenberg, la narración infinita”, *El País*, suplemento cultural *Babelia*, 22 de enero de 2005, pp. 12-3. En realidad si se atrevían a preguntarle. De ello da fe un breve texto, un tanto malicioso, con fecha 15 de octubre de 1983, “*Darf Philosophie schwer sein?*” recogido en H. Blumenberg, *Die Verführbarkeit der Philosophen. In Verbindung mit Manfred Sommer herausgegeben vom Hans Blumenberg-Archiv* [2000], Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2005, pp. 145-6.

⁷² H. Blumenberg, “Für wen einer schreibt”, *Neue Zürcher Zeitung*, 23.8.97, n.º 194, p. 45; trad. esp. de César G. Cantón, *La posibilidad de comprenderse*, Síntesis, Madrid, 2002, p. 74.

La Ilustración blumenbergiana había ganado en coherencia respecto a la kantiana, además sabía mucho más sobre el hombre que cualquier otro programa ilustrado anterior, incluido el husseriano, desde luego. Sin embargo ha perdido casi por completo sus pretensiones universalistas. Más bien la Ilustración en Blumenberg restringe deliberadamente sus aspiraciones para poder convertirse en *una* de las formas posibles de la libertad, *un* caso específico de humanidad, sin tratar de elevarlo a rango normativo o comparativo ontológico de ningún tipo.⁷³ Con ello supera la irrefrenable pulsión de la “*auflärerische Mimikry*”, pero a condición de inhibir sistemáticamente cualquier iniciativa política que abra el mundo de los otros como comunidad viviente. En realidad no sofoca la iniciativa política, pero propiamente tampoco hace nada por alentarla. La Ilustración blumenbergiana acentúa el *telos* burgués que ya portaba la Ilustración kantiana, pero sin compartir en absoluto su *impetus* político. En el camino de huída hacia la caverna universitaria de la cultura, dejó atrás la dimensión política que la Ilustración kantiana incluía como un rasgo esencial. Más aún: al convertir el trabajo sobre la cultura en una conquista de refugios; al reducir los potenciales destinatarios de la Ilustración a la efímera y siempre cambiante comunidad de estudiantes y de lectores, no sólo había dejado a su suerte la empresa política, sino que además parecía dispuesto a tolerar prácticamente cualquier política siempre y cuando permitiera el florecimiento de las instituciones que cobijan al *homo academicus* y aseguran la estabilidad de sus condiciones de vida, necesarias para dar inicio alguna vez al trabajo hermenéutico sobre la cultura como reconstrucción de los horizontes históricos de sentido. Pareciera entonces como si bastara cualquier política con tal de que garantizase “*la seguridad y serenidad del filósofo*”, el “*valor superior de su tranquilidad*” y de su “*comodidad*”,⁷⁴ por encima de otras consideraciones.⁷⁵ La Ilustración impolítica de Blumenberg había conseguido, en efecto, transformar el fiscal agresivo de la Ilustración kantiana en un industrioso y tolerante intérprete,⁷⁶ pero al precio de pactar con las azarosas facticidades del mundo y hacer de la Ilustración –en último término– una forma estética de aristocratismo.⁷⁷

⁷³ José Luis Villacañas, “Blumenberg, lector de Kant”, *op. cit.*, p. 468.

⁷⁴ *Ibid.*, pp. 464-5 y 468.

⁷⁵ Es ésta una importante matización en la convergencia de Blumenberg y Kant en la consigna *De nobis ipsis silemus*. Véase José Luis Villacañas, “*De nobis ipsis silemus. Reflexiones sobre Hans Blumenberg, lector de Kant*”, *op. cit.*; y su “*Blumenberg, lector de Kant*”, *op. cit.*, pp. 462 y ss.: “*el silencio se nos presenta como algo fundamental en el orden metafórico de la Ilustración*”.

⁷⁶ José Luis Villacañas, “Blumenberg, lector de Kant”, *op. cit.*, p. 474.

⁷⁷ La adopción del *telos* burgués de la Ilustración kantiana sin su *impetus* político encuentra quizás su mejor muestra en el uso blumenbergiano de la ironía. Ya lo había señalado Thomas Mann: la ironía es propia del mundo burgués.

4.3. Dificultades con la Ilustración blumenberguiana

Llegamos así al discreto infortunio de las virtudes ilustradas en Blumenberg: la más tardía, la más verosímil y en cierto modo la más factible de las Ilustraciones, es también la más problemática y la más precaria, incapaz de evitar su esencial revocabilidad. Si bien en la Ilustración blumenberguiana no quedan confundidas las inclinaciones personales hacia el mundo de la cultura con un deber vinculante y absoluto que ha de ser impuesto desde fuera a los demás, en su honestidad y humildad, en su gusto más o menos privado por la cristalización histórica de los enclaves de sentido, su Ilustración se ha mostrado más bien como una Ilustración sin Ilustración, que retrocede ante la imposibilidad de su universalización.

Pese a que las dificultades de la Ilustración blumenberguiana tengan su propia especificidad, desde nuestro punto de vista comparten sustancialmente la metafórica de las dificultades de la Ilustración husserliana. Después de todo uno de sus principales resultados, la metaforología, es también una forma de la fenomenología.

El dilema metafórico-fenomenológico se reproduce en Blumenberg en la doble concepción de la metaforología como i) reconstrucción de la metacinética de los horizontes históricos de sentido,⁷⁸ es decir, como fenomenología de la historia, y ii) como hermenéutica del mundo de la vida, en tanto crónica del torrente de anécdotas, digresiones y *Umwegen*. En el primer caso la metaforología recoge la huella histórica de la libertad humana, es una “*hermenéutica de la libertad*”,⁷⁹ en el segundo, la propia metaforología comporta en sí misma un ejercicio de libertad, de la “*libertad para divagar*”.⁸⁰ Podemos identificar aquí una primera versión de la dialéctica de la Ilustración metaforológica, expresada en la dualidad entre la metáfora del horizonte y la metáfora de la corriente. En un primer momento Blumenberg optó claramente por la metáfora del horizonte, de manera notable en la fase temprana de su metaforología, pero también en buena parte de su ulterior labor como historiador, de manera especial cuando la metaforología se aproximó a una

⁷⁸ Si bien hay antecedentes en su trabajo de habilitación, con “*las metacinéticas históricas de los horizontes de sentido*” (*Die ontologische Distanz. Eine Untersuchung über die Krisis der Phänomenologie Husserls*, Christian-Albrechts-Universität zu Kiel, 1950, p. 104), su formulación metaforológica plena corresponde a los *Paradigmen*: “*el cambio histórico de una metáfora pone en primer plano la metacinética de los horizontes históricos de sentido*”. Véase H. Blumenberg, *Paradigmen zu einer Metaphorologie* [1960], Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1998, pp. 13 y 50. Trad. esp. de Jorge Pérez de Tudela Velasco, *Paradigmas para una metaforología*, Trotta, Madrid, 2003, pp. 47 y 92.

⁷⁹ José Luis Villacañas, “Blumenberg, lector de Kant”, *op. cit.*, p. 476: “*la historia como huella de la libertad humana*”.

⁸⁰ Hans Blumenberg, “Nachdenklichkeit”, en *Jahrbuch der Deutschen Akademie für Sprache und Dichtung*, 2, 1980, pp. 57-61. En otro lugar Blumenberg recoge la siguiente cita de Kant: “*El pleno uso de la vida es la libertad*”.

teoría de la experiencia.⁸¹ No obstante, la obra de madurez de Blumenberg –como es bien conocido– estuvo marcada tanto por el impredecible capricho de sus itinerarios como por la torrencialidad de su escritura.

Si en su versión historiográfica la metaforología había demostrado ser capaz de evitar el hundimiento definitivo de los horizontes de sentido del pasado, en su versión hermenéutica también se acreditó como memoria del puro discurrir de la existencia humana. En el primer caso demostró su competencia a la hora de reconstruir los lentos cambios de época a través de las transformaciones históricas de algunas metáforas particularmente destacadas. Como si se tratase de un juego de espejos, la historia de las metáforas reflejaba la metacinesis de las estructuras históricas de sentido y de sus correspondientes umbrales. Pero en su versión hermenéutica, en cuanto “hermenéutica de la vida de la conciencia”⁸² –por decirlo con la expresión de Husserl– o de “hermenéutica de la facticidad” –por decirlo con Heidegger–,⁸³ la metaforología había anclado en la existencia misma, no sólo otorgando un reconocimiento filosófico e histórico a las digresiones, los rodeos o los malentendidos como hecho normativo de la cultura –y aún de la conciencia– sino a las nudas peripecias vitales como fuente de una significatividad única que merecía ser salvada del olvido.

Bien como fenomenología de la historia, bien como hermenéutica del mundo de la vida, la metaforología desplegaba su trabajo mítico en la caverna universitaria de la cultura sin reparar en las dificultades suscitadas a la hora de garantizar la memoria de sus logros hermenéuticos o la ulterior continuidad de su conciencia filosófica. La metaforología hubo así de confrontar justo aquello que había tematizado hasta

⁸¹ El desplazamiento de la metaforología hacia una teoría de la experiencia quedó patente en *Die Lesbarkeit der Welt* [1981], cuando Blumenberg propuso la metáfora del libro como “una metáfora para la totalidad de lo experimentable”. En un documento administrativo relacionado con su actividad investigadora en el *Philosophisches Seminar* de la *Westfälische Wilhelms-Universität Münster*, correspondiente al periodo 1979-1983, Blumenberg se refirió a la evolución de su metaforología desde la temprana teoría de la formación de conceptos en filosofía e historia de la ciencia a una “metáforica de la experiencia”. En este marco ubicaba su *Schiffbruch mit Zuschauer* [1979] como una “metáforica de la existencia”, junto con lo que –entendemos– es su todavía inédito *Die nackte Wahrheit* (DLA Marbach): “Neubearbeitung der in “Paradigmen zu einer Metaphorologie” (Bonn 1960) zuerst entwickelten und in “Ausblick auf eine Theorie der Unbegrifflichkeit” (1979) fortgeschriebenen Konzeption einer Theorie der Verwendung absoluter Metaphern bei der theoretischen Begriffsbildung in Philosophie und Wissenschaftsgeschichte. Nach dem ersten 1979 abgeschlossenen Abschnitt “Daseinsmetaphorik” ist 1981 der zweite Abschnitt “Metaphorik der Erfahrung” abgeschlossen und publiziert, der dritte Abschnitt “Wahrheitsmetaphorik” eingeleitet worden”. WWU 4468, DLA Marbach. Para la cuestión de la experiencia véase también su *Metaphorologica minora*, DLA Marbach.

⁸² BMT VII –13–, DLA Marbach.

⁸³ Sin duda cabe interpretar la metaforología, en cuanto vida y muerte de las metáforas, como una hermenéutica de la facticidad. Sobre este particular véase Alberto Fragio, *Destrucción, cosmos, metáfora: la historia y filosofía de la ciencia de Hans Blumenberg*, Scuola Internazionale di Altì Studi di Modena, tesis doctoral, 2011, pp. 300-4.

la saciedad y que constituía el núcleo mismo de su propuesta metodológica: el problema de la recepción y de sus patologías. Con ello reproducía insensiblemente las dificultades de la Ilustración husserliana con la conciencia, en el momento en que empezó a atisbar la posibilidad de ser arrastrada por la irresistible corriente del tiempo subjetivo e histórico, y tener que entregarse al futuro “*con los brazos abiertos*”.⁸⁴

En cierto modo era ésta la consecuencia lógica de haber promovido una Ilustración impolítica en la que los otros quedaban excluidos desde el inicio. Tanto la fenomenología de la historia como la hermenéutica del mundo de la vida eran electivamente afines a una comprensión estética de la historia como el lugar por excelencia de la libertad y de una humanidad simbólicamente redimida. La metaforología como metacinesis de los horizontes de sentido comportaba ya un aislamiento personal en la privatización del significado como deriva estética, que paradójicamente la hermenéutica del mundo de la vida llevó a su plenitud, en la medida en que su recreación narrativa y filosófica era puro goce del sentido.⁸⁵ La dimensión estética del trabajo blumenberguiano sobre la cultura, así como su benévola mixtificación de la historia, se hizo cada vez más patente en su obra de madurez, en los tenaces esfuerzos por hacer de cada página una cima estilística y semántica. De esta manera, lo que podemos considerar la consigna del uso público de la razón en la Ilustración blumenberguiana –*mihi ipsi scripsi*– se revela como una invitación a traspasar en solitario la línea roja que delimita el territorio de los estetas sin corazón.⁸⁶ A nuestro modo de ver, la inevitable deriva estética de la metaforología representa la sutil autoimpugnación de la Ilustración blumenberguiana y prefigura el drama de su postrero aislamiento. En ella cobra cuerpo la dialéctica de la Ilustración metaforológica.

Con seguridad resulta excesivo hablar de un “cinismo estético” en Blumenberg,⁸⁷ pero sí cabe identificar un cierto aristocratismo platónico, evidenciado en sus frecuentes caídas y recaídas en la ironía burguesa, en esa agradable “falta de seriedad” que singulariza muchas de sus páginas.

En su pulsión por el refugio, la Ilustración blumenberguiana permaneció ajena –al menos en apariencia– a los guiños indecentes al poder, a excepción quizá de las

⁸⁴ BMT VII –10–, DLA Marbach. La cita es de Husserl: “*el presente va con los brazos abiertos a encontrarse con el futuro*”. BMT VII –12–, DLA Marbach.

⁸⁵ Sin duda el caso paradigmático es *Die Sorge geht über den Fluß*, op. cit.

⁸⁶ Véase la conferencia de José Luis Villacañas, “Recordar y olvidar”, Consello da Cultura Galega, 22 de mayo de 2008. Cabe recordar las acertadas palabras de Blumenberg en *Beschreibung des Menschen*: “*El absolutismo estético imita la exigencia de la razón: ninguno de los dos tolera estar sujeto a condiciones de tiempo finitas y admitir otra cosa que no sea él mismo*”, op. cit., p. 609; trad. esp., p. 454.

⁸⁷ Como el propio Blumenberg señala, había ya una cierta mutación de la Ilustración en cinismo en el más insigne de los protofilósofos, Tales de Mileto. Véase *Die Vollzähligkeit der Sterne*, op. cit., “*Die Umkehrung des Lachens - wie man Zyniker wird*”, pp. 448-50.

miserias propias de las instituciones que cobijan al *homo academicus*. Pese a que el propio Blumenberg tematizó la infame “*disponibilidad del filósofo*”,⁸⁸ su natural seducibilidad por el poder, su programa ilustrado tampoco lo desactivaba. No era ésta una conquista definitiva que en lo sucesivo se pudiera dar por descontada, sino que siempre quedaba abierta la posibilidad de pactar con el mal, bajo la pretensión última de hacer emerger el mundo de la cultura como disfrute cotidiano del sentido. La Ilustración blumenberguiana, limitada a “*fenomenología de la historia y [...] magisterio de la narración*”,⁸⁹ seguía siendo vulnerable a las arbitrariedades del poder y a las facticidades de la razón. Condenaba, en suma, al destino de las “meras” ideas.

4.3.1. *Los monumentos a una crisis*

Las graves dificultades de la Ilustración blumenberguiana se pusieron de relieve en el preciso instante en que las fantasmagóricas producciones de la caverna de la cultura empezaban a tomarse en serio, cuando se reclamaba su legitimidad y su aspiración de perennidad como proceso de humanización y dignificación de la existencia del hombre. Creemos que esta demanda de un estatuto ontológico más consistente para los logros hermenéuticos del trabajo sobre la cultura, coincidió en Blumenberg con una crisis personal, y que precisamente ahí se fechan las decepciones con su Ilustración y el despertar del sueño estético de la utopía burguesa. En ese momento la metaforología hubo de hacer frente a su destino fenomenológico.

En su *Nachlaß* de Marbach, son numerosos los documentos que atestiguan la crisis personal de Blumenberg asociada a su jubilación y a la subsiguiente toma de conciencia de que el tiempo de vida se le estaba agotando. Las “*tijeras temporales*”⁹⁰ y las puertas de la academia habían comenzado a cerrarse al mismo tiempo, en un periodo de máxima productividad intelectual. Si el funcionario de la humanidad había sido el extraño símbolo del fracaso del programa ilustrado fenomenológico, la perdida de la secretaría fue para Blumenberg –como el despido del mayordomo de Kant después de cuarenta años de servicio–⁹¹ un acontecimiento difícil de comprender y de asimilar. El cese de la inestimable colaboración de su secretaria,⁹² representaba para Blumenberg la imposibilidad de llevar a término su

⁸⁸ H. Blumenberg, *Die Verführbarkeit des Philosophen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2000.

⁸⁹ Véase José Luis Villacañas, “Blumenberg, lector de Kant”, *op. cit.*, p. 477.

⁹⁰ H. Blumenberg, *Tiempo de la vida y tiempo del mundo*, *op. cit.*, parte II.

⁹¹ Javier Moscoso, “Acordarse de olvidar a Lampe. A propósito de la Ilustración y las ciencias”, *Dynamis*, n.º 20, 2000, p. 539.

⁹² Desde finales de 1984 la queja por la inminente pérdida de la secretaría es prácticamente omnipresente, hasta el extremo de que al poco creó unas plantillas de respuesta estereotipada para declinar invitaciones, bajo el pretexto de haberse quedado sin secretaria. Véanse los documentos de Blumenberg expuestos en el *Literaturmuseum der Moderne* (LiMo), Marbach.

siempre creciente empresa intelectual que, como la fenomenológica, llevaba camino de volverse infinita.⁹³ Sin duda pertenece a este periodo el inicio de la fama de Blumenberg como hombre esquivo e intratable: en realidad estaba demasiado ocupado.⁹⁴

Los tres monumentos de la crisis personal de Blumenberg, *Lebenszeit und Weltzeit* [1986], *Höhleausgänge* [1989] y el póstumo *Beschreibung des Menschen* [2006], no sólo son diversos momentos del drama privado de las decepciones con su Ilustración, sino también los argumentos principales⁹⁵ de la encomiable hazaña intelectual de su posterior reelaboración filosófica. En nuestra opinión, estos tres trabajos tratan de dar respuesta a la pregunta por la pervivencia de su propia obra, al problema de la recepción de su legado hermenéutico-filosófico tras una vida entera consagrada al trabajo sobre la cultura.

⁹³ En este sentido, la metaforología introduce, como escritura (y lectura), una dialéctica antivital insuperable: hace posible que se muestre y se deje constancia del mundo de la vida (de los otros) en el tiempo, de los diversos ejercicios de autocomprensión practicados por la humanidad en su devenir; pero ello sólo gracias a la drástica reducción del mundo de la vida propio, que se articula en torno a una actividad principal tendencialmente excluyente: la de escribir (o la de leer). La metaforología, en la medida en que necesita de la escritura para desarrollarse, involucra una vida retirada, entregada a una labor inacabable. Vida Pavesich da sobre este particular un apunte biográfico muy relevante que guarda relación con Blumenberg: “*Blumenberg fue un participante activo en la comunidad académica que le acogió tempranamente, pero hacia el final de la década de los 60, se fue recluyendo hasta estar completamente absorbido por sus escritos*”, V. Pavesich, *Hans Blumenberg: An Anthropological Key*, University of California at San Diego, 2003, p. 79. El contrapunto vendría dado por la impaciencia que puede suscitar una escritura demasiado masiva, llamada a ocupar la totalidad de la vida del lector. Así con Gianni Vattimo, que en su reseña a *Arbeit am Mythos* [1979] sugería que este libro de Blumenberg “*habría ganado si se hubiera reducido al menos un tercio de sus 800 páginas*”. Gianni Vattimo, *Figli di Prometeo*, in “*La Stampa*”, Torino, 1991, n. 170, p. 6, citado por Andrea Borsari, “*Hans Blumenberg*”, en *Hans Blumenberg. Mito, metafora, modernità*, Bologna, il Mulino, 1999, p. 19. También Odo Marquard ha insistido sobre este problema de la incongruencia entre el tiempo de la vida y el de la lectura en su magnífico “*Lebenszeit und Lesezeit. Bemerkungen zum Œuvre von Hans Blumenberg*”, en Michael Krüger (ed.), *Akzente. Hans Blumenberg zum 70. Geburtstag*, 37 Jahrgang, Heft 3, Juni 1990, pp. 268 y 271.

⁹⁴ César G. Cantón, *La metaforología de Blumenberg*, *op. cit.*, pp. 212-3, nota 572: “*En carta inédita del 21.6.88 a Fernando Inciarte, [Blumenberg] le comminaba a no leer el último libro que había escrito, porque no quería hacerle perder el tiempo. La seriedad con que Blumenberg decía esto se ve en su costumbre, testimoniada por Marquard, de pasar estudiando la noche del jueves al viernes hasta el final de su vida, para recuperar el tiempo que la guerra mundial le había hecho perder*”.

⁹⁵ Quizá a estas tres obras mayores habría que añadir el inédito de Blumenberg *Eschatologie*, DLA Marbach. En cierto modo este inédito –una serie de textos mecanografiados– representa un esfuerzo por conceptualizar el final. Para más detalles se puede ver Martin Zerrath, “*Das Ende der letzten Dinge*”. Zum eschatologischen Kapitel der Philosophie Blumenbergs”, en Rebekka A. Klein (ed.), *Auf Distanz zur Natur. Philosophische und theologische Perspektiven in Hans Blumenbergs Anthropologie*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2009, pp. 134-50. Véase también su *Vollendung und Neuzeit: Transformation der Eschatologie bei Blumenberg und Hirsch*, Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig, 2011, pp. 79-132.

La Ilustración blumenbergiana había permitido, en efecto, decir una palabra significativa, pero no estaba en condiciones de garantizar que esa palabra hubiese también de ser recordada. Más bien se había especializado justamente en dar cuenta de lo opuesto, en una historia de las dislocaciones del sentido, en la vida y muerte del significado, y ahora había de afrontar la cruda evidencia de la olvidabilidad de sus conquistas exegéticas. En modo alguno podía garantizar la memoria de sus logros hermenéuticos, sino que más bien había fundamentos históricos, epistemológicos y aún antropológicos para pensar justo lo contrario. En lugar de una memoria generosa y fidedigna de su paso, preveía el azar de la recepción. Tenía entonces que recuperar a los otros como los genuinos destinatarios y depositarios de la memoria de todo aquello que una vez se consideró importante, cuando no dar lo humano por perdido aludía específicamente a la carga de humanidad que uno había portado consigo.

Lebenszeit und Weltzeit [1986] y *Höhlenausgänge* [1989], la experiencia del tiempo y la experiencia de encontrar refugio, respectivamente, dieron forma a la decepción. *Beschreibung des Menschen* [2006] fue la tardía respuesta de Blumenberg: una antropología fenomenológica de la conciencia y una ética de la memoria.

5. Una antropología fenomenológica para las decepciones de la Ilustración

Nuestra hipótesis interpretativa propone que fue precisamente a partir de la necesidad de garantizar la pervivencia de los logros hermenéuticos de la fenomenología de la historia –la sustancia misma de la Ilustración blumenbergiana– de donde Blumenberg derivó la antropología fenomenológica de la conciencia. Entendemos que Blumenberg llegó a la cuestión de la antropogénesis de la conciencia y de la ética de la memoria una vez hubo abandonado el uso privado de la razón en tanto *homo academicus*, cuando en los últimos años de su vida quedó constreñido al uso público de la razón –como *officium nobile* de historiador de la filosofía– y a tener como única comunidad de referencia el mundo de lectores.

En este sentido, la última palabra sobre las dificultades con su propia Ilustración, la habría encontrado Blumenberg en Husserl, justo en aquello que a Husserl no le salió bien: en el problema de la experiencia del otro y del recuerdo: en la antropología. Ahí Blumenberg se mostró honesto con Husserl, porque asumió la carga problemática de la fenomenología y trató de darle una respuesta filosófica consistente.

Desde nuestro punto de vista, en esta tardía reapropiación del legado husserliano, Blumenberg no sólo abordó las dificultades de la Ilustración fenomenológica con la antropología, sino que afrontó el destino antropológico de su propia metafalogía. La clave última de nuestra interpretación sería, por tanto, que Blumenberg halló la solución al problema de la recepción y de la memoria en la revisión del

pensamiento husserliano, en los términos de una antropología fenomenológica de la conciencia. Nuestra propuesta de lectura de *Beschreibung des Menschen* pasa entonces por afirmar que en esta obra póstuma Blumenberg introdujo también una teoría antropológica de la recepción –esencialmente distinta a la de Jauß–, esto es, una fenomenología antropológica de la recepción.

Dicho con otras palabras: para resolver el “*misterio del fracaso de las Ilustraciones*”,⁹⁶ y de manera específica el de la Ilustración metaforológica, era necesario resolver primero el “*misterio de la conciencia*”.⁹⁷ Y ésta es precisamente la posterior hazaña intelectual de Blumenberg, acometida en *Beschreibung des Menschen*.

Con la enmienda antropológica a la fenomenología, Blumenberg trató de resolver un enigma que hubo intrigado a antropólogos y paleoantropólogos durante casi dos siglos. En la audaz antropología fenomenológica esbozada por Blumenberg en *Beschreibung des Menschen* quedaba descrito el comienzo verosímil de la subjetividad humana a partir la conciencia animal. Allí Blumenberg se atrevió a aventurar una suerte de antropogénesis fenomenológica de la conciencia. Con ello puso de relieve que a la hora de tematizar la existencia como riesgo, la fenomenología husserliana era aún más efectiva que la hermenéutica de la facticidad heideggeriana. Hasta el punto de que una analítica antropológico-existencial de la conciencia primitiva estaba en condiciones de explicar la emergencia de la subjetividad humana a partir de la conciencia animal, en la inveterada experiencia del peligro. No sólo se trataba de la superación de la metafísica heideggeriana de la existencia, sino de revelar las condiciones antropológicas de posibilidad de la vida de la conciencia y de su ulterior imperativo de memoria.

5.1. Una vez más, la fábula de Higinio

Se nos disculpará si antes de emprender una reconstrucción más directa de algunos de los argumentos principales de *Beschreibung des Menschen* hacemos referencia, con espíritu propedéutico, a la fábula de Higinio. Desde el punto de vista que ofrece *Beschreibung des Menschen* –junto con la problemática hasta aquí comentada– cabe sin duda sugerir una relectura de esta fábula en clave antropológica. Como es conocido, en uno de sus últimos libros, *Die Sorge geht über den Fluss* [1987], Blumenberg hizo mención expresa a la incorporación de la fábula de Higinio en *Sein und Zeit* [1927]. Heidegger la había tomado en su célebre obra como la “*idea fundamental para la determinación de la ‘totalidad estructural original’ de la existencia*”, esto es, para la conceptualización ontológica de la vida humana como inquietud o *cura*.

96 UNF-27-, DLA Marbach.

97 H. Blumenberg, *Beschreibung des Menschen*, *op. cit.*, p. 146 y ss.; trad. esp., *op. cit.*, p. 110.

La fábula de Higinio convierte “*la inquietud* [“*die Sorge*”] *en figura alegórica y cuenta que, cruzando ella en cierta ocasión un río, distinguió un barro arcilloso y tomó un trozo de él para darle forma*. Mientras reflexiona qué es eso que ha modelado, llega Júpiter. *La inquietud le pide que infunda espíritu a su imagen de arcilla y Júpiter así lo hace enseguida*. Ella quiere también darle su propio nombre a su obra; pero eso lo prohíbe Júpiter, que insiste en que el nombre que le sea dado sea el suyo. Mientras ambos discuten, se alza Tellus, la Tierra, y reclama que sea nombrada con su nombre, pues para eso ella había dado un trozo de su cuerpo. Se decide tomar a Saturno como árbitro, y éste emite equitativamente su dictamen: ‘Tú, Júpiter, debes recuperar el espíritu tras la muerte, puesto que tú has infundido el espíritu; tú, Tellus, puesto que has provisto el cuerpo, debes acoger de nuevo al cuerpo; la inquietud, sin embargo, dado que ella fue la primera a la que se le ocurrió esta imagen, debe poseerla en tanto viva. Pero en lo que atañe a la actual discusión acerca del nombre, debe llamarse *homo*, pues de *humus* fue hecho’”.⁹⁸

Blumenberg ha llamado la atención sobre el predominio de la interpretación heideggeriana de esta fábula⁹⁹ que, a su juicio, ha oscurecido el sentido originario de la misma, no sólo impidiendo la atribución de cualquier otro significado alternativo o adicional, sino enmascarando sus inconsistencias: “*La inquietud cruza un río. De acuerdo con la fábula, con el objeto de tropezar con un trozo de barro a partir del cual se pueda modelar algo. ¿Cómo se viene a parar a la imagen de barro, acerca del que la inquietud tiene que deliberar qué es lo que puede ser? ¿Se trata sólo de un juego con final fortuito, ulteriormente bendecido a través de la donación de espíritu por Júpiter? En el curso de la fábula hay algo que no está en orden, y no sólo pasajeramente. Más bien da la impresión de que el núcleo clave se ha escamoteado, lo que podría explicar cómo se llega a esta imagen y precisamente a ésta. La deficiencia se relaciona con la apariencia de arbitrariedad que incomoda en el hecho de que la inquietud cruce el río, siendo así que, para topar con barro, podría ir de igual modo a lo largo de la margen del río. No parece que esto carezca de relevancia en la historia*”.¹⁰⁰

La argumentación de Blumenberg está entonces dirigida a mostrar que hay un elemento omitido en la fábula que resulta crucial para su comprensión: “*la Cura atraviesa el río a fin de poder reflejarse en él*”. Este núcleo clave, que señala la fábula como un mito gnóstico, “*está ausente en la fábula de la Cura y, con ello, también lo está la comprensibilidad de su conducta: su imagen especular, surgida en la superficie del río, proyectada a su vez sobre la masa de barro en su fundamento, contendría, sin necesidad de mayores explicaciones, algo así como las*

⁹⁸ H. Blumenberg, *Die Sorge geht über den Fluß*, op. cit., pp. 197-200; ; trad. esp., op. cit., pp. 153-5.

⁹⁹ José Luis Villacañas se ha referido a la disputa hermenéutica de Blumenberg con Heidegger a propósito de la fábula de Higinio en su conferencia “*Deificatio y Humanismo: Vives y Blumenberg*”, Centro de Ciencias Humanas y Sociales, CSIC, Madrid, 26 de mayo de 2009.

¹⁰⁰ H. Blumenberg, *Die Sorge geht über den Fluß*, op. cit. p. 198; ; trad. esp., op. cit., p. 154.

instrucciones de uso para el capricho figurativo. Este capricho es también el del bíblico creador del hombre, que a partir de barro produce seres a su imagen y semejanza”.¹⁰¹

Pese a que el propio Blumenberg no lo ha sugerido, resulta espectacular la afinidad de la fábula de Higinio con los análisis antropológico-existenciales de la conciencia primitiva desarrollados en *Beschreibung des Menschen*. El problema de la formación de la subjetividad humana a partir de la conciencia animal llevó a Blumenberg a tematizar una suerte de proto-Sorge arcaica, animal, que sin duda puede ser adecuadamente representada por la inquietud que atraviesa el río de la fábula de Higinio. Desde la perspectiva fenomenológica, esta *Sorge* primitiva aparece como un yo absoluto, que en su estricta inmanencia se erige como “*punto cero del horizonte del mundo que centra todo en sí mismo*”, y cuyo cuerpo define “*el grado cero del sistema de horizonte de un sujeto*”. Así las cosas, “*el fenomenólogo tendrá que contemplar que no es obvio tener visibilidad, porque eso significa no sólo y en primer lugar saber qué aspecto se tiene sino, más arcaico aún, ser consciente de que se tiene un aspecto*”¹⁰². La *Sorge* primitiva, entonces, atravesaría el río porque es consciente de que tiene un aspecto, pero desconoce cuál, y precisamente por ello decide adentrarse en las aguas, con el propósito de observarse en ellas, para obtener una imagen apropiada de sí misma.

No obstante, en el planteamiento de *Beschreibung des Menschen*, este narcisismo originario, de una conciencia primitiva que observa su reflejo en un flujo, no explicaría por sí solo el surgimiento de la subjetividad humana a partir de una *Sorge* arcaica. Más bien habría que apuntar de nuevo a una reelaboración de la carga gnóstica de la fábula: desde el principio la inquietud no estaba sola. La “*cuestión de las formas antropológicas tempranas de la experiencia de sí como reflexión*”, dirige de manera esencial hacia el otro, como una presencia mucho más inquietante –si así puede decirse–. En este sentido, el encuentro arcaico con el otro –que nos acerca a los problemas especiales de la fenomenología, la percepción del otro y la memoria– sería algo más impresionante y digno de recordar de lo que sugiere la fábula de Higinio, por más que no pierda en absoluto su condición casual: “*en la percepción del otro se exige solamente que se pueda realizar con certeza la simple constatación: ‘¡Otro yo!', y la fenomenología tiene que describir cómo es posible tal certeza en general. En la percepción de sí no se exige más que constatar en relación con algo dado: ‘Ése soy yo’*” La constatación de la presencia del otro –y esto ya es aleccionador– “*puede referirse en términos puramente físicos a ser alcanzado*

¹⁰¹ *Ibid*, p. 199; trad. esp., p. 155. A propósito de la reinterpretación de la fábula de Higinio también cabría sacar a colación el pasaje de *Beschreibung des Menschen* en el que Blumenberg hace referencia al enclave bíblico del paraíso, en particular al *topos* de esconderse ante la mirada de Dios. Véase H. Blumenberg, *Beschreibung des Menschen*, *op. cit.*, pp. 776 y ss.; trad. esp., *op. cit.*, pp. 583 y ss.

¹⁰² *Ibid*, pp. 301, 778 y 831; trad. esp., pp. 224, 583 y 623.

en el cuerpo por una pedrada”.¹⁰³ El comienzo verosímil de la subjetividad humana no quedaría, en consecuencia, limitado a un narcisismo míticamente primigenio, sino que ha de incluir también una singular “polemogénesis de la conciencia”, que remite a la presencia del otro como posible amenaza a la integridad propia. A saber: la *Sorge* primitiva que atraviesa el río para ver su reflejo se sabe al mismo tiempo vista por otro, y es en virtud de esta nueva forma de reflexividad, la autoconciencia suscitada por el reconocimiento primitivo del otro como un posible enemigo, que la inquietud animal se transformó en inquietud humana. En la amenaza latente de un otro que también quiere ser un yo, en la “*construcción transcendental de la confrontación fáctica del yo con el yo*”,¹⁰⁴ ubica Blumenberg el proceso de formación de la subjetividad humana.

5.2. *Fictio pufendorfiana y antropologización de la dialéctica amigo-enemigo*

En *Beschreibung des Menschen* Blumenberg se ha servido de la *fictio pufendorfiana* para mostrar el proceso antropogenético operado sobre la conciencia animal. La *fictio* del jurista e historiador alemán Samuel Pufendorf [1632-1694] pasaba por la siguiente pregunta: “*¿Qué sucede cuando un ser humano encuentra por primera vez a otro ser humano sin tener conocimiento de la existencia de sus semejantes?*”¹⁰⁵ En el experimento mental de Pufendorf se imagina este primer encuentro arcaico como base para la filosofía del derecho y del Estado. Blumenberg elabora una suerte de tipología con los desenlaces posibles que históricamente se han atribuido a esta “*escena originaria*”. Para Rousseau, por ejemplo, el representante primitivo del género humano “*trata de pasar sano y salvo, aunque preferiría amar*”. Schopenhauer, en cambio, vería irreprimible un “*¡Yo otra vez!*”. Cruzarse en silencio, añade Blumenberg, “*puede haber sido una transacción complicada, con toda la astucia de la autoconservación*”.¹⁰⁶

El desenlace propuesto por el propio Blumenberg de este primer encuentro arcaico pasa claramente por la prevención: “*está destinado a comportarse de manera indeterminada en la situación originaria, lo cual siempre significa a la espera de mayor esclarecimiento que el mero esclarecimiento específico del que está enfrente*”. Lo que entra en juego para Blumenberg es la dificultad schmittiana de tener que decidir entre amigo o enemigo: “*el que se mueve allí es alguien que actúa, camino a una meta, y lo que importa es calcular y evaluar cómo entra uno mismo, como el que le sale al encuentro, en el desarrollo de sus acciones, qué ‘aspecto’ tiene desde*

¹⁰³ *Ibid*, pp. 304 y 383; trad. esp., pp. 211 y 227.

¹⁰⁴ *Ibid*, p. 301; trad. esp. p. 224.

¹⁰⁵ pp. 247 y ss; pp. 185 y ss.

¹⁰⁶ pp. 302-3; p. 225-6.

su intención: si de estorbo y obstáculo, rival o auxiliar, distractor o promotor, es decir, en sentido amplio, de amigo o enemigo. Ante tal indeterminación hay una sola actitud básica: la prevención”.¹⁰⁷ Justo aquí, en la antropologización del dilema schmittiano entre amigo o enemigo, ubica Blumenberg el proceso de antropogénesis de la conciencia animal, en “*la forma original plausible de la ambigüedad de la percepción del otro*”.¹⁰⁸

Era ésta, sin duda, una concesión importante que Blumenberg hacía a Carl Schmitt, pero también a Heidegger. En el primero estimaba la controvertida dimensión humanizadora asociada a la dialéctica primitiva de la relación amigo-enemigo; en el segundo, en Heidegger, la *Sorge* comparecía como principio dinámico-organizador del horizonte –tanto del propio como del competidor– que se abría por medio de una equívoca intencionalidad.

No obstante, y gracias a la reivindicación de la fenomenología husserliana, Blumenberg iba mucho más lejos que Schmitt y Heidegger: si bien “*en la escena primigenia de la hominización, la percepción del otro alcanza su distinción funcional por la indeterminación, singular en este género, de la decisión sobre las relaciones de amistad-enemistad*”, en el “*marco referencial de esa situación arcaica la imaginación tiene que insertar, en una construcción carente de pretensión histórica, el uso de la expresión ‘yo’*. Con esa expresión cada uno se enfrenta al Otro designándose sin malicia y sencillamente como el que sólo puede llamarse así. En esta situación siempre está pensado el Otro, que parece haberse apoderado del título que uno se había dado para su experiencia de sí, no importa de dónde lo haya sacado. Así, lo que hasta entonces había sido mera designación, se convierte innegablemente en una contradicción por el uso por parte de un extraño, en derecho al ser y al lugar, en el acto original de usurpación por la reciprocidad: el Otro también quiere ser yo, y es por lo menos dudoso si solamente también”.¹⁰⁹

El siguiente gran hito hacia la subjetividad humana lo identifica Blumenberg en la visibilidad asociada al caminar erguido característico de los antropoides. La ganancia de espacio de percepción derivada de la marcha erguida, implicaba el indeseado efecto colateral de un exceso de visibilidad: “*este poder ver significa a la vez la alta exposición del poder ser visto*”.¹¹⁰ Justo en ello posiciona Blumenberg el origen antropológico de la reflexividad, en la necesidad de compensar este exceso de visibilidad, que había de ser mantenido bajo control en todo momento, puesto que “*un cuerpo erguido sobre su eje más extenso [...] destaca ‘provocativamente’ en su entorno*”.

¹⁰⁷ pp. 248; p. 186. Dicho en otros términos: “*la experiencia de sí desequilibra permanentemente la simetría lógica de la disyunción amigo-enemigo hacia la preferencia de la prevención*”. *Ibid*, p. 302; trad. esp., p. 225.

¹⁰⁸ *Ibid*, pp. 301-3; trad. esp., pp. 224-6.

¹⁰⁹ p. 301; p. 224.

¹¹⁰ p. 777; p. 583.

La tesis fundamental de Blumenberg consiste, por tanto, en afirmar que la reflexión, base de la subjetividad humana, “tiene un estadio previo antropológico en la función elemental de autoconservación”,¹¹¹ esto es, que “la conciencia de sí surge del descubrimiento de la visibilidad en su consistencia espaciotemporal”,¹¹² tanto en lo que respecta a uno mismo como para los otros. La transición hacia la hominización pasó por una “visibilidad investida de miedo, del ser que por haberse erigido se ha vuelto débil a la percepción ajena”. Todo ello viene a dar a la experiencia de ser experimentado, a la conciencia de estar en la conciencia del otro: “Lo que es la prevención respecto del otro se convierte [...] en conciencia de la propia situación en vista del otro [...]”. Se llegaba, en suma, y como en la fábula de Higinio, a la conciencia de que “uno tiene un ‘aspecto’”¹¹³

5.3. De la antropogénesis del recuerdo a la ética de la memoria

En estas “*implicaciones antropológicas de la intersubjetividad*” sitúa Blumenberg la doble génesis de la conciencia interna del tiempo. En primer lugar porque la reflexividad involucraba su propia temporalidad, la naturaleza fenoménica de la experiencia interna reclamaba una memoria de su devenir a través de los diferentes actos de la conciencia. En segundo lugar, porque el control de la propia visibilidad había de tener en cuenta que, en la medida en que se podía ingresar en la conciencia de los otros a través de una más o menos inevitable autoexhibición, “los otros tienen y tendrán recuerdos” de uno mismo y, en consecuencia, se hacía “vital para el yo tener y cultivar a su vez recuerdos de los posibles recuerdos que los otros tienen de él”. Blumenberg identificaba así la génesis antropológica de la conciencia interna del tiempo en el surgimiento de la propia reflexividad –como función adaptativa– y en su atribución transcendental a los otros: “El esquema de la conciencia inmanente del tiempo –impresión originaria, retención y protención– se proyecta al comportamiento del otro: al convertirse en mi percepción yo me convierto en la suya (prescindiendo de obstáculos fácticos que casi siempre consisten en que precisamente debe descartarse esa reciprocidad). Esta proyección [...] consistiría en atribuirle al Otro percibido, porque es otro yo, también una estructura de impresión originaria, retención y protención [...]”¹¹⁴

Dicho de otro modo: se requiere de los otros para generar la objetivación del tiempo, en cuanto que ellos también son a su vez generadores y depositarios de la “consistencia”¹¹⁵ del recuerdo y la expectativa.

¹¹¹ pp. 144-5; pp. 109-10.

¹¹² *Ibid.*, p. 803; trad. esp., p. 602.

¹¹³ pp. 249 y 281; pp. 187 y 210.

¹¹⁴ pp. 282 y 292; pp. 210-1 y 218.

¹¹⁵ pp. 183 y ss; pp. 138 y ss.

Se ve ya plenamente cuál es el problema de la recepción desde el punto de vista antropológico: cualquier pregunta por la duración de la memoria ha de tener presente que su condición de posibilidad es una conciencia esencialmente emparentada con la conciencia animal y, en consecuencia, siempre habrá de permanecer dominada por la *Sorge* de la supervivencia. Es sobre este precario fundamento sobre el que luego se ha de erigir una memoria intersubjetiva de largo alcance, superpuesta a la continuidad insosnable del tiempo del mundo.

Sólo ahora quedan claros los obstáculos antropológicos que una y otra vez hubieron de afrontar los diferentes proyectos ilustrados, y de manera específica el de la Ilustración blumenbergiana. A una conciencia insistentemente ocupada consigo misma, con la elaboración interminable de su sentido mundial, había de ser confiada la continuidad de una memoria que ella misma no había generado; no sólo se le pedía que dejara a un lado la apremiante elaboración de su sentido mundial sino que pusiera en suspenso la *Sorge* de su propia autoconservación. Sólo así podía abrirse paso la ética de la memoria como “*piedad por los muertos*”, su imperativo de promover y mantener las “*cadenas de intención de largo aliento*”.¹¹⁶

Alberto Fragio
Eidgenössische Technische Hochschule Zürich.
albfragio@gmail.com

¹¹⁶ pp. 188 y 712 y ss; pp. 141-2 y 534.