**BLUMENBERG *VERSUS* HEIDEGGER:
LA METAFOROLOGÍA COMO DESTINO DEL
ANÁLISIS EXISTENCIAL**

CÉSAR G. CANTÓN

Blumenberg's "metaphorology" is offered as an hermeneutical alternative to the Heideggerian existential hermeneutic. This implies that philosophical anthropology —as we find it in Gehlen, Plessner and others— achieves ontological standing, and is developed as a history of great metaphors, which supports the history of ideas.

Keywords: Blumenberg, Heidegger, metaphorology, anthropology, existential analysis.

En este artículo quiero mostrar que, para Blumenberg, la analítica existencial de Heidegger no responde a las expectativas de una comprensión originaria de la existencia. Su propuesta, que respondería a una visión más fiel de la facticidad de la existencia, le lleva a proponer como alternativa una antropología hermenéutica de las metáforas.

Para todo ello, Blumenberg se va a servir de la categoría interpretativa del "gnosticismo", que Jonas puso en circulación en conexión con la filosofía heideggeriana. Blumenberg entiende por gnóstica cualquier doctrina que haga depender el sentido de la existencia humana de algo externo a ella. El tenor de la filosofía de Blumenberg será el de un intento de desbancar el gnosticismo.

1. HUSSERL Y LA FILOSOFÍA COMO CIENCIA

Es sabido que, para Husserl, la posibilidad de hacer ontología o “logos del ser” pasa por convertir la filosofía en una ciencia¹: la fenomenología. Bien entendido que la intención de Husserl en *Philosophie als strenge Wissenschaft* no era asimilarse al proceder de las ciencias naturales, por cuanto Husserl entiende por científicidad lo contrario de lo que hacen éstas: la capacidad de acceder a la originariedad de los fenómenos, en la evidencia de la “intuición” dada al sujeto.

Husserl encuentra un oponente en el historicismo de Dilthey, ya que la multiplicidad cambiante de sistemas llevaría a “la imposibilidad ideal de una filosofía científica”². Para lograr acceder a lo que de originario —que Husserl entiende como lo necesario o «esencial»— hay en la realidad por encima de lo mudable histórico, Husserl propone aplicar a los fenómenos el método de la “reducción”, que elimina la contingencia y concreción de su “existencia” a favor de su “esencia”. Lo que proporciona la reducción son las condiciones que, por oposición a la contingencia histórica, convierten en científica una filosofía: los ideales de certeza absoluta y de validez universal³.

Sin embargo, como ven Heidegger y Blumenberg, estos elementos son precisamente los característicos del saber de las ciencias naturales. La objetivación distanciante de la realidad que la ciencia lleva a cabo y Husserl denosta, está implicada en esos dos aspectos. Ni para Heidegger ni para Blumenberg la reducción del mundo y del sujeto revelan la originariedad del fenómeno, sino todo lo contrario, puesto que para ambos lo originario es la historicidad de la existencia concreta. Entendiendo historicidad, por el

1. Cfr. E. HUSSERL, “Philosophie als strenge Wissenschaft”, *Logos*, 1910 (1), p. 297.

2. R. RODRÍGUEZ, “La hermenéutica, entre la defensa y la superación del escepticismo”, *Thémata* 2001 (27), pp. 86-7.

3. H. BLUMENBERG, *Die ontologische Distanz. Eine Untersuchung über die Krisis der Phänomenologie Husserls*, Kiel, 1950, p. 33 [Tesis de habilitación inédita].

momento, en un sentido amplio y común a ambos, como *cambio*, esto es, como que la realidad y el sujeto llegan a ser y dejan de ser. El cambio, en efecto, no se aviene con los ideales de certeza absoluta y validez universal en que consiste la objetividad científica.

En la medida en que la propuesta de Husserl es la de una filosofía “de la universalidad absoluta, en la que no se pueden permitir preguntas sin formular, obviedades sin analizar”⁴, está radicalmente reñida con la temporalidad, tanto de la realidad como del sujeto:

a) de la realidad, porque tener la totalidad equivale a tenerla en presente, es decir, al margen del tiempo. Aunque Husserl no afirme que la conciencia del fenomenólogo sea capaz de albergar fácticamente la totalidad del ser —su intuición constituye un “trabajo infinito [*unendliche Arbeit*]”—, la disposición sobre la totalidad es la idea regulativa de la fenomenología: nada queda fuera, esto es, nada se pierde y nada puede surgir nuevo, lo cual es contrario a la idea de historicidad como cambio.

b) del sujeto, porque la posibilidad de un conocimiento absoluto significa, tanto para Blumenberg como para Heidegger —y, sin embargo, por razones diversas— que Husserl no concibe la temporalidad como intrínseca al hombre. Para Heidegger, la posibilidad de pensar en un trabajo infinito —aunque para Husserl no sea realizable de hecho— es una ilusión mental, originada a partir de la negación de la finitud que es la actitud teórica. La temporalidad es intrínsecamente finita, lo cual significa —es la noción de “ser-para-la-muerte”⁵— que la conciencia posee la percepción de su propio fin no a partir de la experiencia exterior, sino como un *a priori* suyo.

En cuanto a Blumenberg, aunque fundamentalmente de acuerdo con Husserl, contra Heidegger, en que la conciencia no contiene en sí misma la idea de su término, rechaza sin embargo la vinculación entre conocimiento de la totalidad y plenitud del hombre. Embarcar

4. E. HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, en *Gesammelte Werke. Husserliana*, Den Haag, 1954, VI, p. 269.

5. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, ed. de Max Niemeyer, Halle, 1941⁵, § 66.

al individuo en la empresa de la totalidad equivale en realidad a negarle la posibilidad de esa plenitud, ya que el fenomenólogo sería sólo una pieza en el engranaje de un análisis fenomenológico que supera infinitamente el tiempo de vida del individuo⁶. La noción de trabajo infinito presupone un sujeto atemporal.

Por todo ello, de acuerdo con Heidegger, Blumenberg piensa que Husserl no habría conseguido desligarse de la fascinación por la ciencia natural y, con ello, habría errado su objetivo de cientificidad de la filosofía: lo que define radicalmente al fenómeno “hombre”, su *historicidad* —que debería ser, por tanto, objeto de la investigación fenomenológica—, es precisamente lo que está ausente del planteamiento husserliano.

2. HEIDEGGER Y LA HISTORICIDAD COMO FENÓMENO ORIGINARIO

a) *La comprensión heideggeriana de la temporalidad*

Para Heidegger, a la fenomenología de Husserl la mueve el afán de huir de la contingencia, experiencia que se ha hecho patente tras la Primera Guerra Mundial, momento en que se toma conciencia de que el sentido del ser ya no es, como se pensaba hasta entonces, constante: de que no sólo puede cambiar el sentido de la vida de cada cual, sino el del mundo⁷. En este contexto, y en la trayectoria de la fenomenología, surge la filosofía heideggeriana como un intento de hacer justicia a la temporalidad.

El fenómeno originario es, para Heidegger, la existencia concreta, que no puede revelarse en la objetivación teórica que prescinde de ella —caso de la reducción fenomenológica—, sino en la intuición que la vida tiene de sí misma. Para ser científica —esto

6. Para Blumenberg, Husserl no ha reparado en que la fenomenología se convierte así en un calco de la noción de *método* de las ciencias naturales (Cfr. *Lebenszeit und Weltzeit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986, p. 42).

7. H. BLUMENBERG, *Lebenszeit*, p. 93.

es, para ser originaria (*Urwissenschaft*)—, la filosofía ha de ser una “ciencia preteórica”⁸, “la ciencia absoluta y originaria de la vida en sí y para sí”⁹.

Fiel al principio husserliano de la dependencia del ser de las funciones de la conciencia, el ser sólo se revela en “la comprensión que la existencia humana tiene de su propio ser”¹⁰, y esta comprensión es histórica y contingente¹¹. Querer conocer el ser *en sí*— lo que equivale a decir: en una relación objetual— tiene sentido en una metafísica atemporal. Al ser sólo se accede en el *para* de la existencia humana. Ya no se trata, por tanto, de la pregunta por el ser, sino por el “sentido del ser [*Seinssinn*]”, esto es, por la manera en que “la realidad atañe, afecta, se entrelaza con el hombre”¹².

En su “hermenéutica de la facticidad” —denominación que Heidegger da a la analítica del Dasein, con la que pone de relieve que no nos movemos en un nivel teórico, sino en el de la “vida fáctica”, esto es, tal y como se da a sí misma— Heidegger distingue entre la situación del “estar frente a [*Gegenständigkeit*]” la realidad, y la del “estar inmerso [*Inständigkeit*]”¹³ en ella. Con la primera quiere caracterizar intuitivamente la relación sujeto/objeto, que puede encontrarse tanto en el *theorein* griego como en la intuición husserliana. Es ésta una situación derivada de la segunda, que se refiere a la vida tal y como es vivida en una autointerpretación inmediata por el Dasein, sin distancia de espectador respecto de sí, y tampoco respecto del ser al que, como menta la

8. R. RODRÍGUEZ, *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*, Tecnos, Madrid, 1997, p. 22.

9. M. HEIDEGGER, *Gesamtausgabe* LVIII p. 171.

10. R. RODRÍGUEZ, *La transformación*, p. 184.

11. Cfr. M. HEIDEGGER, *Holzwege*, ed. de Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 1950, p. 300.

12. H. BLUMENBERG, *Beiträge zum Problem der Ursprünglichkeit in der mittelalterlich-scholastischen Ontologie*, Kiel, 1947, p. 15 [Disertación inédita].

13. H. BLUMENBERG, *Die ontologische*, p. 198.

noción de sentido del ser, está esencialmente “abierto [*Offenheit*]”¹⁴.

La “estructura del mundo, de aquello en lo que el Dasein como tal ya es”¹⁵ (“ser-en-el-mundo”), está constituido por lo que Heidegger llama “significatividad [*Bedeutsamkeit*]”¹⁶, que quiere decir que, si “*lo vivido son primordialmente las cosas mismas*”, éstas “son ante todo *sentidos*”¹⁷. Así, la ontología fundamental de Heidegger “parte, en su análisis de la existencia, de las estructuras de confianza del mundo”¹⁸ tal y como se le dan al Dasein.

Estos dos *Termini*, como los llama Blumenberg, constituyen los dos polos del “movimiento ontológico”¹⁹ que caracteriza, para Heidegger, la existencia humana. El Dasein cubre, al vivir autointerpretándose, la “distancia ontológica [*ontologische Distanz*]”²⁰ entre la *Inständigkeit* y la *Gegenständigkeit*, en las dos direcciones:

a) *alejándose del ser*. Para Heidegger, el Dasein corre siempre el riesgo de deslizarse hacia modos de estar en el mundo de tipo “teórico”²¹, en los que no comparece el ser. Más aún, esta situación es la usual, es la que se da en la “publicidad (*man*)”, y es inevitable. En esta tesitura, el Dasein “olvida” el ser y lo confunde con los entes mundanos, olvidándose también de sí como ser-en-el-mundo —consciente de su historicidad, que es lo que le diferencia de las “cosas”— para convertirse en “un ser cabe el ente intramundano [*ein Sein-bei-innerweltlich-Seiendem*]” (*oD* 196). Se olvida de su ser más propio, perdiéndose en el “se” impersonal de la “publicidad”: es una “caída” en la “inautenticidad [*Unei-*

14. H. BLUMENBERG, *Beiträge*, p. 5.

15. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, §18, p. 83.

16. M. HEIDEGGER, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, 409, en *Gesamtausgabe XXIV*, 469 pags.

17. R. RODRÍGUEZ, *La transformación*, p. 28.

18. H. BLUMENBERG, *Die ontologische*, p. 193.

19. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, §40, p. 189.

20. H. BLUMENBERG, *Die ontologische*, pp. 7-8.

21. Así, la *Gegenständigkeit* es siempre “posible objetividad [*Gegenständigkeit*]” (H. Blumenberg, *Die Ontologische*, p. 195), en el sentido de la ciencia natural o de la metafísica.

gentlichkeit]”, de la que Husserl representa, para Heidegger, un caso paradigmático.

b) *hacia el ser*. El Dasein se enfrenta a experiencias que le devuelven a la “autenticidad” de su ser-en-el-mundo. Ésta consiste, como sabemos, en la vivencia de la historicidad. “Existir” —por oposición a las cosas, que “son”— es el modo en que “es” un ente en cuyo ser se revela el ser tal y como es, esto es, como historicidad. Recordando la primera aproximación que hicimos a esta noción, la historicidad es el empezar a ser y el acabar de ser, en el caso del Dasein el nacer y el morir, y su vivencia la experiencia de la finitud constitutiva de la temporalidad del Dasein, que lleva su fin en sí misma. En la medida en que la muerte hace que toda posibilidad pueda presentarse como tal, constituye “su posibilidad más propia”, por lo que la temporalidad de la conciencia no puede entenderse sin la presencia de la muerte. En la conciencia de la muerte encuentra el Dasein la “autenticidad”²² de su ser.

Esta “experiencia originaria” de la contingencia la describe Heidegger rescatando la pregunta de Leibniz (“por qué el ser y no, más bien, la nada”) sobre el ser en general, para aplicarla al Dasein: “Que el Dasein «es» y «no no es», no es una mera característica suya, sino que puede ser experimentado por él mismo en una experiencia originaria, que no es otra que el encontrarse de la angustia”²³. Ésta, dice Heidegger, “como modo del encontrarse, abre por primera vez el mundo como mundo”²⁴. El “mundo como mundo” no es ninguno de los entes, sino el “horizonte” donde éstos comparecen. Por eso lo describe Heidegger como aquel lugar “donde no se puede ver nada”²⁵, hasta que no comparece lo que en él se ve. El mundo que se da en la angustia es *previo* al del ser-en-el-mundo, que es, por el contrario, un mundo lleno de “señales” significativas, donde hay conocimiento de los entes porque su figura

22. M. HEIDEGGER, *Die Grundprobleme*, p. 406.

23. M. HEIDEGGER, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, en *Gesamtausgabe XX* p. 403.

24. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, §40, p. 187.

25. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, §40, p. 189.

está delimitada, porque se puede ver *algo*, esto es, porque hay una objetivación. No poder responder a la pregunta de Leibniz es no poder apoyarse sobre el “suelo [*Grund*]” de una explicación que justifique la existencia: la existencia está “arrojada a sí misma [*auf sich selbst geworfene Existenz*]”²⁶. La experiencia de la historicidad se perfila así como la “falta de control sobre las condiciones de la propia existencia”²⁷.

b) *La noción de “Kosmos” y la alternativa del gnosticismo*

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

Para Heidegger, la noción de cosmos condensa la no-historicidad, es decir, un mundo justificado en su existencia, en el que se puede responder a la pregunta de Leibniz. Husserl no es más que el cabo de la historia de una ontología a la que se le habría escapado, casi desde su comienzo en los griegos, la historicidad del ser. Si la historicidad es la carencia de control sobre las condiciones de la propia existencia, la respuesta a esta pregunta sería la disposición sobre esas condiciones, lo cual equivale a decir ser *necesario*, esto es, ser eterno, sin principio ni fin. Esta es la intuición que subyace a la realidad griega, que no conoce creación ni fin de los tiempos. Cuando el cristianismo introduce estas nociones, y distingue entre el universo y su fundamento, la necesidad del ser pasa a este último y adquiere su verdadero calado: disponer sobre las condiciones de la propia existencia consiste en ser *causa sui*

26. H. BLUMENBERG, *Beiträge*, p. 91.

27. H. BLUMENBERG, *Arbeit am Mythos*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1996, p. 12.

*ipsius*²⁸. La respuesta a la pregunta de Leibniz es el mismo ser como *causa sui*.

La existencia del Dasein se entiende también a partir de la eternidad atribuida al cosmos. En concreto, explica Blumenberg, la intemporalidad de la existencia va a buscarse en la congruencia entre *tiempo de la vida y tiempo del mundo*, ya que la experiencia más inmediata de la contingencia es la de que las cosas estaban ahí antes de mi llegada, y seguirán ahí cuando me vaya. Esta congruencia significa —como hemos apuntado en el caso de Husserl— la posibilidad del acceso a la *totalidad* del mundo. Junto a esto, se requiere un segundo elemento para completar la noción de cosmos, que puede ilustrarse con la siguiente pregunta: eternidad, ¿para qué? La respuesta de Blumenberg, en la línea de Heidegger, es que, en la comprensión de la totalidad del mundo, el Dasein se juega su plenitud²⁹. Esta congruencia de tiempos se entiende, en la idea de cosmos, como una iniciativa de la realidad, a la que *le va algo* con el hombre, encaminada a comunicar al Dasein —por medio de determinados sucesos, aspectos del mundo, etc., interpretados como *señales o mensajes*— las respuestas a esas “preguntas fundamentales [Grundfragen]” de cuya contestación depende su *felicidad*³⁰.

En el cosmos el Dasein dispone de las condiciones de su existencia, pero el garante de éstas no es él mismo, sino el ser externo a él. Hay una relación de confianza con la realidad, que tiene *sentido* para el hombre —desde el punto de vista heideggeriano que hemos visto más arriba—, es decir, en la que se puede dar razón de todo, como consecuencia de que se puede dar razón de la realidad como tal.

28. H. BLUMENBERG, *La posibilidad de comprenderse*, Madrid, Síntesis, 2002, p. 64.

29. H. BLUMENBERG, *La posibilidad*, p. 64.

30. H. BLUMENBERG, *Beiträge*, p. 5.

c) *El problema del mal y el gnosticismo*

Que el sentido de la existencia descansa en un principio exterior a ella es la causa, para Blumenberg, de que la experiencia de la contingencia comparezca necesariamente en el seno del cosmos: aunque ese principio sea benevolente, la existencia sigue sin disponer de las condiciones de su existencia.

Para Blumenberg, la experiencia de la historicidad se ha manifestado históricamente como el problema del *mal en el mundo*³¹. Con este concepto se habría estado señalando a la refutación fáctica de la justificación ontológica del mundo. Los intentos de dar razón del mal —es decir, de “justificarlo” y, por tanto, de insertarlo en un contexto de sentido— es, para Blumenberg, la *teodicea*, que ha estado presente por tanto desde el comienzo del pensamiento. En el cristianismo —y quizá también en el platonismo—, donde la divinidad se implica con el mundo, la dificultad de esta tarea se agranda, y los esfuerzos se dirigen principalmente, según Blumenberg, a negar de un modo u otro la presencia del mal en el mundo, para salvar tanto la obra como al Creador.

El *gnosticismo* ha sido otro intento de solucionar esta cuestión³². Debido al fracaso del cristianismo por dar razón de la realidad del mal —que constituye, en última instancia, el *mysterium iniquitatis*—, el gnosticismo da otra solución: ante la alternativa de salvar lo insalvable —el sentido del mundo— o salvaguardar su fundamento —eximirle de la responsabilidad por el mal—, el gnosticismo se decanta por esta última; en consecuencia, se caracteriza

31. Los tres tipos de mal distinguidos por la escolástica pueden precisar la noción de historicidad. El modo más común en todas las épocas de aparecer la contingencia del Dasein en la realidad es el mal *físico*, en el que comparece la indiferencia del mundo hacia el Dasein de un modo neto: la muerte del Dasein, que, como ser físico, comparte la fugacidad de todas las cosas, revela la disarmonía entre el tiempo de la vida y el tiempo del mundo. Respecto al mal *moral*, una ética de raíz platónica, en la que la acción mala tiene su causa en la ceguera para el bien, tiene que ver con no poseer la *evidencia* del bien, que, como toda evidencia, es afín a la atemporalidad. Por último, el mal *ontológico* mentaría la nada, cuya presencia en el ser constituye precisamente, para Heidegger, la historicidad.

32. H. BLUMENBERG, *Arbeit*, pp. 625-6.

por una devaluación del cosmos —que ya no es el lugar del sentido, de la confianza con el hombre— a favor de lo que es externo a él.

Es la doctrina de Marción a la que Blumenberg dedica más atención. Para poder salvar a Dios de la culpa de un mundo malo, el mito gnóstico marcionita desdobra la divinidad en una de orden inferior, creadora del hombre y del mundo, y responsable de su estado (una especie de demiurgo que Marción denomina “Arconte”), y un Dios absoluto, el Padre, que envía a su Hijo como Salvador del mal ocasionado por el primero. El cosmos o *cellula creatoris*, es una especie de “jaula de oro” en la que el hombre, engañado e inconsciente de su verdadero origen y destino, habita bajo el yugo del tirano demiurgo. Sólo la gratuita intervención de un Dios completamente *ajeno* al mundo (“*das fremde Gott*” de Marción), que distorsiona la embustera armonía del mundo —o incluso lo destruye— y despierta al hombre con su “llamada”³³, le hace caer en la cuenta de su lamentable situación. Darse cuenta de esto (*gnosis*), en un proceso denominado *morphösis*³⁴, es estar salvado, anticipar el regreso a la verdadera patria.

Elementos claves y comunes a la mayoría de las doctrinas gnósticas son, en resumen, el dualismo antropológico y cosmológico, el “Dios extraño”, el demiurgo y su obra la Naturaleza, la noción de salvación...³⁵. Relevante para nuestro objeto de delimitar las diferencias entre las filosofías de Heidegger y Blumenberg es, sobre todo, el aspecto de la desvalorización del mundo, que incluye la de la corporalidad humana.

33. H. BLUMENBERG, *Arbeit*, p. 208.

34. L. CENCILLO, voz “Gnosticismo. II. Historia”, *Gran Enciclopedia Rialp* 1971 (11), p. 64.

35. A. ANDREU, “Gnosticismo y mundo moderno”, p. 30 y ss., introducción a: H. Jonas, *La gnosis y el espíritu de la Antigüedad tardía*, Valencia, Institutió Alfons el Magnànim, 2000, 314 pags.

3. BLUMENBERG Y LA RADICALIZACIÓN DE LA CONTINGENCIA

Blumenberg considera que el camino abierto por Heidegger es la única manera de seguir haciendo filosofía y de asegurar a ésta un *status* científico. Blumenberg quiere “pensar ontológicamente la esencia de la historia”³⁶ aplicando el método fenomenológico. Con Heidegger, Blumenberg considera que las comprensiones de la existencia anteriores³⁷ ocultan la experiencia originaria del ser. Sin embargo de lo mismo acaba adoleciendo, para Blumenberg, la existencia “arrojada a sí misma [*auf sich selbst geworfene Existenz*]” de Heidegger.

a) *La reedición heideggeriana del cosmos*

Más que una “destrucción” de la idea de cosmos, Heidegger habría dado una nueva versión. El argumento fundamental de Blumenberg podría condensarse del siguiente modo: en la noción heideggeriana de “sentido del ser” está implicado que éste da respuestas a las preguntas fundamentales de la existencia. Heidegger seguiría ligado a la idea de evidencia de Husserl —para quien el fenómeno se da en sí mismo—, sólo modificada por la apreciación de que la reflexión husserliana distorsiona los fenómenos³⁸, por lo que coloca la intuición en el ámbito pre-teórico.

Es cierto que Heidegger tiene una actitud menos “ingenua” que la de Husserl respecto al “darse” del fenómeno. Se percibe en Heidegger “un cambio radical en la comprensión del ser: la confianza fundamental de la fenomenología se ha roto”³⁹. Sin atribuir

36. H. BLUMENBERG, *Die ontologische*, p. 7.

37. Que él describe como existencia “iluminada-participativa” griega, existencia “protegida” del medievo, “señora de sí misma” de la Ilustración, que es también la de Husserl (*Beiträge*, 92).

38. R. RODRÍGUEZ, *La transformación*, pp. 86-7.

39. H. BLUMENBERG, *Die ontologische*, p. 193.

a Husserl un planteamiento acrítico de las posibilidades del conocimiento, la hermenéutica de Heidegger va a partir de que la realidad del tiempo no se da espontáneamente en el análisis fenomenológico, sino que hay que descubrirlo. La fenomenología ha de usar ahora de la “violencia” para llegar a la esencia del fenómeno, que es precisamente lo que, según Ricoeur, la convierte en hermenéutica⁴⁰. Los análisis de Heidegger son, en este sentido, anti-fenomenológicos ya desde sus primeras lecciones de Friburgo⁴¹.

Sin embargo, Heidegger no rebaja las pretensiones cognitivas de la fenomenología, sino que “permanece fiel, pese a la crítica de la reflexión y de la intuición impletiva, a la idea de una autodonación [*Selbstgebung*] originaria”⁴², que posibilita la anticipación de sentido (*Vorhabe-Vorsicht*) que se da en el trato del Dasein con el mundo. Blumenberg examina esta cuestión en las dos etapas del pensamiento heideggeriano —separadas por la famosa *Kehre*, a partir de la cual Heidegger abandona la temática del Dasein—, pero, por razones de espacio, voy a centrarme sólo en la primera, la de la analítica existencial.

Aunque no se puede decir que haya en Heidegger algo así como una “intuición del ser”, es decir, que esas respuestas no participan de la patencia que tienen en la noción más clásica de cosmos. Sin embargo, algún tipo de conocimiento del ser —y, por tanto, alguna forma de objetivación— ha de darse en la angustia, cuando Heidegger pretendía abordar el estudio del ser en la segunda parte

40. P. RICOEUR, *Tiempo y narración. El tiempo narrado*, vol. III, Siglo XXI, 1996, p. 718.

41. H. BLUMENBERG, *Die ontologische*, p. 194. La exigencia de originalidad de la hermenéutica fenomenológica se ve impedida por “un rasgo *estrutural* de la misma facticidad”, a saber, “la *Verdeckungstendenz* de la vida, el encubrimiento permanente que de sí misma la propia vida realiza constantemente” (R. RODRÍGUEZ, *La transformación*, p. 189). No se trata sólo de que “la «publicidad» o la tradición nos transmitan una imagen deformada de nuestra propia realidad, es que la intencionalidad misma, en su llevarnos hacia el mundo, por su propia esencia, tiende a la desfiguración, engendra una autocomprensión no originaria, aunque inmediata” (R. RODRÍGUEZ, *La transformación*, p. 196).

42. R. RODRÍGUEZ, *La transformación*, p. 211.

de *Ser y tiempo*; lo que se experimenta en la angustia no sería entonces, una “nada total”, dice Blumenberg, “sino justo la sobresaliente apertura del mundo”⁴³. Esto plantea, para Blumenberg, dos objeciones:

a) por un lado, la segunda parte de la obra de Heidegger pretendía el acceso al ser como tal, no a un ente determinado; en ello, podemos reconocer, para Blumenberg, el deseo «cosmista» de abarcar la totalidad de lo que hay⁴⁴, como manifestación de la congruencia del tiempo de la vida y el tiempo del mundo.

b) por otro lado, todo conocimiento implica, para Blumenberg, una cierta objetivación. Si en la angustia no hay señales, como dijimos, no se puede decir entonces que haya sentido; si Heidegger afirma la presencia de éste, entonces es porque, de algún modo, hay en ella enclaves de significatividad, y, entonces, la existencia heideggeriana no está tan arrojada a sí misma como se quería dar a entender. Visto desde otro punto de vista: ¿cómo es posible que el sentido del ser, que se encuentra en el trato con las cosas de la significatividad, conduzca a la angustia, si no es porque también en ésta hay señales?

Hay además otro elemento que, para Blumenberg, desvela el carácter «cosmista» de la analítica existencial: que la experiencia de la historicidad sea la plenitud del Dasein, es decir, que el contacto con el ser redunde en felicidad. Que la muerte sea la posibilidad más propia del Dasein se le presenta a Blumenberg como un ejemplo, dígamoslo así, de hacer «de la necesidad, virtud»: el Dasein de Heidegger intenta dominar la contingencia insertándola en el proyecto existencial, lo cual es la manifestación más clara de ese querer disponer de las condiciones de la existencia que apuntaba en la actitud teórica. El ser-para-la-muerte sería, así, la culmi-

43. H. BLUMENBERG, *Die ontologische*, p. 197.

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

nación solapada de la existencia que es dueña de sí misma de la Ilustración⁴⁵.

b) *El gnosticismo de Heidegger*

En la medida en que en el planteamiento «cosmista» está implícita su derivación hacia el gnosticismo, se confirma la tesis de la gnosis heideggeriana, que se explica por la escasa distancia que le separa de Husserl.

b.1. *La influencia de Husserl*

Husserl atiende en lo esencial al giro hacia el gnosticismo que late en todo «cosmismo»: la confianza fundamental en el ser entra en conflicto con la imperfección del mundo —para Husserl, la contingencia del historicismo y del psicologismo—, lo cual le lleva a salvar el sentido por medio de su devaluación.

Blumenberg detecta varios puntos en los que se muestra el gnosticismo husserliano; en los epígrafes segundo y tercero asume Blumenberg unas críticas de Heidegger a Husserl:

1) El afán por eliminar los «prejuicios» en el análisis objetivo de la realidad —sobre todo, el de la existencia—, que impulsa los instrumentos de la reducción y la libre variación en la búsqueda de “lo invariable esencial y necesario”⁴⁶, es manifestación clara para Blumenberg de esa devaluación del mundo para lograr el sentido. La hermenéutica de Heidegger consagra el «prejuicio» al deter-

45. H. BLUMENBERG, *Beiträge*, p. 92.

46. H. BLUMENBERG, “Lebenswelt und Technisierung unter Aspekten der Phänomenologie”, p. 49 (en *Wirklichkeiten in denen wir leben. Aufsätze und eine Rede*, Stuttgart, Reclam, 1981, pp. 7-54).

minar que la situación de partida ontológica es la existencia situada históricamente.

2) La subjetividad pura apunta a la desaparición del objeto; la autarquía del Motor inmóvil de Aristóteles es una metáfora de lo que luego será una conclusión necesaria de la fenomenología. Husserl pretende explícitamente llegar, por medio de la reducción fenomenológica, a un punto absolutamente no contingente, el yo trascendental, que describe como “la pura diferencia que queda tras la substracción de la referencia al mundo”⁴⁷.

3) Lo mismo sucede con la existencia, no del mundo, sino del sujeto. Dijimos que el gnosticismo consagra un dualismo antropológico al rechazar, junto con la materialidad del mundo, la corporalidad que a él pertenece, lo cual implica eliminar al sujeto como tal, porque la existencia del hombre es una existencia corpórea. Esto es lo que acontece, para Blumenberg, en la reducción fenomenológica. Hacer “epojé” del cuerpo es acabar con el sujeto⁴⁸.

Se le podría objetar a Blumenberg que Husserl recupera la necesidad del mundo para la conciencia trascendental en la intersubjetividad trascendental, esto es, por medio de la simultaneidad de la experiencia de varios sujetos, que comparecen *tras* la reducción trascendental: “si los sujetos no pudieran comprender y tener certeza de la simultaneidad de su experiencia recíproca [...] no podrían constituir su objetividad —y, con ello, no podrían tener un mundo independiente de la conciencia. Una genuina simultaneidad [entre sujetos diferentes] es el momento constitutivo fundamental en la génesis del «mundo»”⁴⁹. Sin embargo, la «solución» de Husserl pasa por proponer, por así decir, unos otros «de pega». La intersubjetividad trascendental de Husserl se revela como un encuentro de «yoes», y no de un yo y un tú —sintomáticamente,

47. HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie*, ed. de Max Niemeyer, Halle 1913, p. 91.

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

49. H. BLUMENBERG, *Lebenszeit*, pp. 306-7.

Husserl no habla del “tú”, sino de “otro yo”—. La prueba es el tipo de conocimiento en el que, para Husserl, se nos da el otro, la “apercepción” o “apresentación [*Appräsentation*]”⁵⁰: al divisar una “figura humana”, se nos da a la vez “algo más” que lo que intuimos; ese algo más es el “otro yo”, y ese “darse” consiste —y éste es el punto— en una “traslación aperceptiva a partir de mi propio cuerpo” —en el que se ve al otro “como un cuerpo al servicio de una conciencia”—: el tú de Husserl es una “autopluralización del yo”⁵¹. En tanto que “la experiencia del yo ajeno sólo puede tener su último fundamento en la «fundación originaria [*Urstiftung*]» del *Ego* auténtico [*des eigentlichen Ego*]”, Husserl no sólo «elimina» la existencia del mundo, sino también la misma existencia humana; a su vez, en la medida en que mundo es mundo con otros, la dificultad para captar al tú confirma la tesis de que la subjetividad trascendental no tiene realmente mundo.

b.2. *El gnosticismo heideggeriano*

A pesar de sus críticas a Husserl, Heidegger se acerca también a posiciones gnósticas. El mito gnóstico reproduce la relación entre la *Inständigkeit* y la *Gegenständigkeit* tal y como la entiende Heidegger. Así, el mundo que habitamos —nuestra imagen del mundo—, la “publicidad”, es, por así decir, un «engaño», ya que en él creemos estar tratando con el ser, mientras que en realidad nos las vemos sólo con una determinada interpretación sobre él. La experiencia de la angustia, esto es, el contacto con “la verdadera realidad”, es la “llamada [*Ruf*]” que muestra que la imagen del mundo no *es* (el ser). Esta experiencia es “salvadora”, porque en ella el *Dasein* se juega su ser, su “autenticidad”⁵².

50. H. BLUMENBERG, *Zu den Sachen und zurück*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2003, p. 33.

51. H. BLUMENBERG, *Die ontologische*, pp. 180-1.

52. H. BLUMENBERG, *Begriffe in Geschichten*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1998, p. 76.

Por otro lado, respecto a la existencia del mundo, en la analítica del Dasein el ser-en-el-mundo como unidad de mundo y sujeto (*Gegenständigkeit*) es derivado respecto de la angustia⁵³. Además, en la comprensión heideggeriana de la temporalidad, el tiempo del mundo, caracterizado por la infinitud, es una nivelación derivada de la temporalidad originaria esencialmente finita; es decir, no es nada por sí mismo.

Respecto a la existencia del sujeto, se deriva de lo anterior que el ser corporal del Dasein es un fenómeno secundario respecto a la temporalidad originaria⁵⁴. La existencia comparece en una experiencia despojada del trato creador de sentido del Dasein con el mundo, que es lo que significa vivir. La temporalidad se constituye, como en Husserl, al margen —más aún: en contra— del tiempo del mundo, que es también el tiempo del ser vivo, corporal. Por otro lado, en la medida en que el mundo es, como en Husserl, “mundo con otros [*Mitwelt*]”, su temporalidad se revela como solipsista y, con ello, también con Husserl, el tú cae del lado de las realidades derivadas.

c) *Blumenberg: recuperación del mundo, sin el sentido*

Blumenberg quiere pensar con más radicalidad la contingencia del Dasein, es decir, proponer una comprensión del ser no «cosmista». Para esto, Blumenberg se sirve de la comprensión husserliana de la conciencia en contraposición al *a priori* de la finitud de la conciencia de Heidegger.

Para Blumenberg, la angustia no es el lugar del encuentro con el ser, sino que más bien nos lo revela como “radicalmente ajeno”⁵⁵. La segunda parte de *Ser y tiempo* quedó sin escribir porque *no*

53. H. BLUMENBERG, *La posibilidad*, p. 157.

54. H. BLUMENBERG, *Die Verführbarkeit des Philosophen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2000, p. 64.

55. H. BLUMENBERG, *Die ontologische*, p. 197.

podía ser escrita⁵⁶. Lo que muestra la experiencia originaria de la historicidad, la angustia, no es el ser, sino el desvalimiento de la propia existencia, de modo que el nuevo punto de partida de la ontología es la experiencia de la existencia de “no ser dueña de sí misma [*ihrer sich selbst nicht mächtigen Existenz*]”⁵⁷. La idea de una armonía originaria entre el ser y el Dasein no acompaña necesariamente a la de “apertura”, sino todo lo contrario. La pregunta de Leibniz revela más bien la “indiferencia [*Gleichgültigkeit*]”⁵⁸ de la realidad respecto del Dasein. Que el ser no “responda” significa que el Dasein se encuentra “a merced” de la *Übermächtigkeit* de la experiencia de la contingencia: es el “absolutismo de la realidad [*Absolutismus der Wirklichkeit*]”⁵⁹.

La razón de que la nada en la esencia del ser, la historicidad, no pueda aprehenderse, es que la estructura de la conciencia, tal y como la entiende Husserl, no puede pensar ni su principio ni su final —ni, por ello, puesto que la conciencia es esencialmente *intención de*, los del mundo—. Conciencia y ser son recíprocamente ajenos. La finitud de la existencia no es que el horizonte de la temporalidad sea la muerte, sino que, siendo en cambio el de una pervivencia infinita, le acontezca el fin, quede “excluida de la plena posesión del mundo”⁶⁰. El absolutismo de la realidad es, más en concreto, la *desproporción* entre el tiempo de la vida humana —un tiempo que quiere durar para siempre— y el tiempo del mundo —que alcanza al Dasein como ser corporal, sujeto a las leyes de la desintegración física—: “la negación del sentido”, dice Blumenberg, es “la indiferencia de un mundo que ya estaba ahí y ahí seguirá después de mí”⁶¹.

56. H. BLUMENBERG, *La posibilidad*, pp. 125 y ss.

57. H. BLUMENBERG, *Beiträge*, p. 92.

58. H. BLUMENBERG, *Höhlenausgänge*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1989, p. 351.

59. H. BLUMENBERG, *Arbeit*, p. 9.

60. H. BLUMENBERG, *Matthäuspassion*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1988, p. 127.

61. H. BLUMENBERG, *Lebenszeit*, p. 79.

Esta comprensión de la historicidad, que descansa sobre la crudeza de la oposición entre tiempo de la vida y tiempo del mundo, significa conceder al tiempo del mundo el carácter de realidad que le negaba Heidegger. Esto pasa, para Blumenberg, por recuperar a su vez la realidad del tú, perdida en Husserl, necesaria para la constitución del tiempo del mundo. Éste se determina a partir de la “*simultaneidad*” (*Gleichzeitigkeit*) del encuentro entre un yo y un tú⁶² como realidades corporales⁶³.

El objeto de la ontología, por tanto, no es propiamente el ser, sino la existencia desvalida, y una existencia corporal —que hace justicia a la intersubjetividad—, porque la corporalidad es la señal del “realismo” del mundo, de su independencia del sujeto.

Todo esto significa principalmente dos cosas, que vienen a parar en la tesis fundamental de Blumenberg, resumible en la idea de que la *ontología desemboca en antropología*:

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

b) en segundo lugar, la consideración antropológica del Dasein como ser vivo conlleva la afirmación del mundo en que vive, en la medida en que es el entorno en que es posible su vida. En este sentido también es ontológica la antropología, porque ésta se ocuparía de estudiar al Dasein como un ser que se construye en el mundo las condiciones de su existencia. La filosofía de Blumenberg se revela así como anti-gnóstica. Comparte con Heidegger la comprensión de la contingencia de la existencia, pero se diferencia en que no espera una “salvación” extra-mundana, lo cual le lleva a defender la autofirmación del Dasein por medio del mundo.

62. H. BLUMENBERG, *Lebenszeit*, p. 304.

63. De ahí que diga Blumenberg que la simultaneidad del instante (*Augenblick*) es la del “mirarse a los ojos (*Sich-in-die-Auge-blicken*)”.

d) *La metaforología como antropología fenomenológica de la historia*

Aunque aquí no podemos entrar en detalles, la antropología defendida por Blumenberg está en la línea de los promotores de la antropología filosófica, Plessner, Gehlen, Cassirer, etc. Blumenberg quiere analizar la vida humana como *productora de sentido* donde no lo hay. Contra Heidegger, la *Gegenständigkeit* es ya el ámbito de la significatividad; la *Inständigkeit*, por el contrario, es un concepto límite, que nunca se da como tal, porque cualquier intento de comprenderla es ya una implantación en ella de “señales”, una objetivación⁶⁴. En consecuencia, el Dasein como ser vivo no tiene nunca una experiencia «pura» de la contingencia, “es ya movimiento hacia la *Gegenständigkeit*”⁶⁵.

La relación entre *Inständigkeit* y *Gegenständigkeit* es, así, más compleja de cómo la había visto Heidegger. Tanto en la *Inständigkeit* como en la *Gegenständigkeit* se da la separación del ser: en la experiencia de la finitud, el ser aparece como “lo extraño (*Fremdheit*)”; en la significatividad, tenemos que vérnoslas con las estructuras creadas precisamente para evitar esa experiencia. Por otra parte, ninguno de los polos se deja resolver a favor del otro⁶⁶, como ocurre en Heidegger, para quien la tarea ontológica es la deconstrucción de la *Gegenständigkeit*. Resumiendo lo dicho, el objeto de una antropología hermenéutica, para Blumenberg, será la existencia afirmándose contra la *Inständigkeit* en la *Gegenständigkeit*, sin poder esperar nunca una victoria absoluta.

El “movimiento ontológico” entre los dos *Termini* constituye la historicidad, tanto en la vida individual –la «historia de mi vida»– como en la de la humanidad, cuyo relato conforma la Historia. Por ello, en la línea de la ontología hermenéutica de Heidegger, el filósofo es para Blumenberg siempre, en un sentido profundo, historiador de la filosofía. De ahí que en sus obras Blumenberg lleve a

64. H. BLUMENBERG, *Beiträge*, p. 65.

65. H. BLUMENBERG, *Die ontologische*, p. 125.

66. H. BLUMENBERG, *Die ontologische*, p. 120.

cabo exhaustivos análisis de historia de las ideas. La antropología hermenéutica de Blumenberg utiliza el instrumento de la “imagen del mundo [*Weltbild*]”, la estructura significativa más global de la *Gegenständlichkeit*. Cada categorización global a que se somete la *Inständigkeit* es para el Dasein, en cada caso epocal e individual, el mismo ser. El objeto de la ontología pasa del “ser” o “realidad”, que no podemos conocer, al “mundo” o, mejor dicho, a los “mundos”, que es el conjunto de lo que el Dasein hace cada vez contra la finitud. La clave interpretativa de la existencia y de la historia humanas va a ser, para Blumenberg, el proceso por el cual el hombre una y otra vez se “descarga de absolutos [*Entlastung von Absoluten*]”⁶⁷. Es lo que Blumenberg llama “autoafirmación [*Selbstbehauptung*]”.

Cada imagen del mundo está «sostenida» por “metáforas absolutas”. El uso de metáforas es una consecuencia directa de su giro a la antropología: la antropología filosófica desarrollada en este siglo ha conferido al símbolo una importancia fundamental para entender la existencia humana. La originalidad de la aportación de Blumenberg radica en situarlas como humus de la historia del pensamiento. La antropología hermenéutica de Blumenberg es –y con ello llegamos finalmente a la denominación adecuada de su filosofía– una *metaforología*.

César G. Cantón
Universidad Antonio de Nebrija (Madrid)
cg.canton@web.de

67. O. MARQUARD, “Hans Blumenberg. Entlastung vom Absoluten”, *Die Kunst des Überlebens*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1999, p. 21.