

Hans Blumenberg, *Tiempo de la vida y tiempo del mundo*, Pre-Textos, Valencia, 2007, pp. 319.

MIJIR RODRIGO MADRIGAL OCHOA
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

En este nuevo siglo, cuando los grandes sistemas de significación, mito, religión y metafísica, apenas respiran, cuando las críticas a la Modernidad llegan por todos los flancos, el legado filosófico de Hans Blumenberg (Lübeck, 1920-996) nos sugiere que se puede tener una visión posmetafísica sin romper con las ideas centrales de la Modernidad, esto es, se puede pensar la existencia humana que se comprende a sí misma y al mundo, desde sí, partiendo del escepticismo y la autonomía que caracterizan a la Modernidad desde Kant. La metaforología, en general, puede ser entendida como una “teoría de las representaciones que el hombre crea de su existir y de su mundo”.¹ Se trata de un enfoque en el estudio de las metáforas que no busca esclarecer lo que hay detrás de esas imágenes o descubrir una realidad oculta tras ellas; más bien, atiende a la *función* que desempeñan *para* el hombre —como parte importante del discurso— y le sirve a éste para formarse una comprensión mínima de sí mismo y del mundo.

Hasta 1979 el hilo conductor en los trabajos de Blumenberg son las grandes metáforas, o “metáforas absolutas”: el libro, la luz, la caverna, etc. En esta primera etapa la metaforología es comprendida como una metodología subsidiaria para la investigación de la historia de los conceptos; la metáfora es definida como una “representación guía” en la que “leer” los conceptos y enunciados fundamentales de una época. No hay que perder de vista que para Blumenberg la metáfora² no es el camino al concepto. Nada de eso, en Blumenberg la metáfora vale por sí misma en tanto que es capaz de dar sentido y orientación a la vida humana. En la metáfora se traslucen las respuestas implícitas a preguntas tan fundamentales como qué es y qué le pasa en definitiva al todo, y cuál es la posición que nosotros mismos ocupamos en él.

Tras ese primer esbozo de la metaforología en el contexto de una historia de los conceptos, esfuerzo que quedó sintetizado desde 1960 en *Paradigmas para una metaforología*, viene una segunda etapa en la que el propio Blumenberg en su intento por escapar de todo absoluto, en este caso del “absoluto de la

metáfora”, expande su campo de investigación hacia otras manifestaciones de la inconceptuabilidad como son las anécdotas, las fábulas, o algunas metáforas menores. *Aproximaciones a una teoría de la inconceptuabilidad* de 1979 recoge las modificaciones hechas a la metaforología. El giro de una etapa a otra puede resumirse, siguiendo la interpretación de César González Cantón³, como el tránsito de “la” historia narrada a través de las grandes metáforas a la fragmentariedad de “las” historias. No más historia de los conceptos, sino conceptos en historias...

La antropología filosófica (Cassirer, Alsberg, Gehlen, Plessner, etc.) que enfoca al hombre desde su falta de especialización a un ambiente particular y que resalta los medios simbólicos por los que compensa esa deficiencia instintiva tiene gran influencia en Blumenberg. Sólo que éste ubica su antropología en el contexto de una reflexión ontológica. Para ello se inscribe en el marco de reflexión abierto por Husserl y Heidegger. Su diálogo con estos dos autores es un tanto ambiguo, ni totalmente de acuerdo ni totalmente en desacuerdo. Concuerta con Heidegger en la consideración del hombre a la luz de su facticidad, concuerda con Husserl en la posibilidad de un saber filosófico independiente de las ciencias naturales; pero hay rupturas muy importantes. Dado que la historicidad quiere ser vista en todas sus implicaciones, el ideal husserliano de la filosofía como ciencia, de una filosofía absoluta que “suspenda” el mundo, es considerado por Blumenberg como errado y, antes bien, confía en un saber filosófico más allá de la alternativa “validez absoluta-escepticismo”, un pensamiento sin certezas en el que la fiabilidad ya no sea un requisito indispensable para la legitimidad porque se encontrará sustentado en una tercera alternativa: *el principio de razón insuficiente*. Mismo que trata de dejar en claro la imposibilidad de aprehender conceptualmente muchas experiencias, la totalidad, por ejemplo, y de remarcar la existencia de un tipo pensamiento basado en argumentos plausibles que, más que demostrar, convencen.

A Heidegger y su ontología hermenéutica, Blumenberg opone una antropológica fenomenológica, pues considera que Heidegger no llevó la reflexión sobre la facticidad hasta sus últimas consecuencias. Y es que se puede dar razón de la existencia humana desde sí misma, sin recurrir a elementos extraños como el “ser” o la “realidad”, sino atendiendo a lo propio del hombre, el “mundo” de la cultura. Además, ¿cómo es posible que el hombre encuentre su plenitud en la *angustia* si le revela su propia finitud? Esto sólo es posible si se tiene una actitud cosmista que suponga de antemano que la

relación entre el *Dasein* y ser es una relación de significatividad. Esto es lo que no suscribe Blumenberg; para él la *angustia* no condensa el encuentro del *Dasein* con el ser, sino que más bien revela que éste nos es “radicalmente ajeno”. Existe una *distancia ontológica* entre el ser y el *Dasein* que nos da otro punto de partida para la ontología: el absolutismo de la realidad y el distanciamiento simbólico⁴ ante esa fuerza insuperable, en otras palabras, “la existencia humana que no es dueña de sí misma” y los creativos intentos por escapar de tan terrible situación.

En 1986 se publica *Tiempo de la vida y tiempo del mundo*, trabajo que se inserta en el marco teórico de la fenomenología genética y que, dejando al descubierto el “malentendido del mundo de la vida”⁵, trata de devolver a la existencia su pleno valor. Husserl pretendía llegar “a las cosas mismas”, pero en su afán teórico por huir de la contingencia, en realidad, se olvidó de ellas. El método de la reducción que sirve para poner entre paréntesis al mundo⁶ se olvida de él; de ahí las constantes críticas a la fenomenología como una forma de platonismo.

Es una obra que además explica nítidamente el desarrollo de la manera moderna de dar sentido al mundo, como una en la que hay una paulatina separación de la “tijeras temporales”, es decir, en la cual se presenta como constante el aumento en la divergencia entre el tiempo de la vida y el tiempo del mundo.

Para poder hacer el análisis de un proceso, antropogenético en este caso, se debe establecer como referencia, para todos los estados posteriores, un hipotético estado de inicio en que el hombre haya vivido totalmente refugiado bajo la cobijo de la caverna del mundo de la vida. Un mundo donde la existencia humana encuentra amparo en una realidad firme e incuestionada, donde todo aparece como-si-tuviera-que-ser-tal-como-es. Se trata de una vida paradisiaca en el que la divergencia entre el tiempo de la vida y el tiempo del mundo es imperceptible, pues todo deseo es satisfecho de manera inmediata. Por ello no cabe en este mundo todavía la pregunta por el sentido: nada es puesto en duda, no se duda de nada. Todo lo que está es todo lo que es, no hay oportunidad de captar algo en su ausencia. Esto último sólo pasa tras la salida o expulsión del paraíso. Cuando el hombre fue capaz de distanciarse de la existencia inmediata disponiendo simbólicamente de lo ausente (lo que le permite tener deseos ilimitados), abandonó para siempre el cavernoso refugio de sombras que cobijaban sus apacibles sueños profundos. Desde entonces, en la

fisura que se produjo entre el tiempo de de la vida y el tiempo del mundo, tenemos la conciencia.

Blumenberg busca que reparemos en el hecho de que la concepción del espacio y del tiempo como infinitos, que poco a poco se fue imponiendo a lo largo de la Modernidad, si es vista en contraposición a la propia finitud de la vida humana, pone de manifiesto que el hombre no ocupa un lugar privilegiado ni en el espacio, ni en el tiempo. La ampliación espacial del universo en la astronomía copernicana junto con el tiempo absoluto de Newton culminarán para dar forma a una nueva manera de entender la realidad como completamente indiferente a las vicisitudes de la existencia humana, lo que hará ver como una necesidad, “casi natural”, el interés en ganar más tiempo para poder realizar la infinita tarea que supondría conocer un universo sin límites. El inconveniente es que esa necesidad ingente de tiempo no puede ser satisfecha ni por el individuo, ni tampoco por la humanidad en su conjunto. No disponemos de tanto tiempo. El descubrimiento de la finitud de la velocidad de la luz fue la culminación de un esfuerzo teórico sostenido, e institucionalmente organizado, en el que la reflexión científica y el mejoramiento tecnológico dejaron ver lo pequeño de la dimensión temporal humana, incluso la histórica, frente a la inconmensurabilidad de los segmentos temporales del universo.

Lo que se develó entonces, sin ser algo nuevo, es que tarde o temprano abandonaremos el mundo, y que éste seguirá su curso con exclusión de nosotros. De ahí surgen sentimientos similares a los que hacen insoportable la muerte cuando llega en un momento en que sentimos que todavía nos falta mucho por hacer. Una intranquilidad que nos lleva a la ansiosa desesperación por vivir más tiempo, o si no podemos evitar que se trate de un periodo muy breve, cuando menos poder hacerlo muy intensamente, cargando cada uno de nuestros días con la mayor cantidad de experiencias posibles. La brevedad del tiempo de la vida provoca la profunda frustración del deseo de poder ver, en la única vida que cada quien posee, todo lo importante y trascendente para el hombre. Esto parece condenar a todo individuo a tener que morir antes de ver cumplidas todas sus posibles aspiraciones, a no poder colmar todos los deseos que su fausta avidez de inmortalidad le impone.

Resultado de haber salido del “mundo de la vida”, la lucha consciente por la existencia nos lleva a tener que confrontar cara a cara, a pesar de la evidente desigualdad de fuerzas, el absolutismo de la realidad. Esa lid no se reduce al choque entre la impotente finitud humana y la brutalidad rebosante de fuerza

propia del mundo, sino que conlleva profundamente implícita la paradoja entre praxis y teoría pura. El nacimiento de la ciencia moderna y el desarrollo de la técnica permitieron elaborar, tras un proceso constante y sostenido de acumulación, clasificación, y selección de datos —que concluyó en una más organizada institucionalización del saber—, una representación del mundo que establece un hiato insalvable entre realidad y apariencia, entre entendimiento y sensibilidad. Todo esto termina por hacer que “lo verdadero” deje de tener interés inmediato para la vida humana, para la felicidad de los hombres concretos. Nuestra sensibilidad “natural” no alcanza ya para percibir todas las dimensiones de la realidad; la evidencia de lo real, expresado de forma sucinta en la metáfora de la luz, que se remonta al mito de la caverna de Platón, y en la metáfora de la naturaleza como libro, característica del periodo cristiano, perdió gran parte de su credibilidad. Lo que percibimos inmediatamente como “real”, no es sino que lo que se ajusta a nuestro límite de resolución temporal. Se vuelve necesario entonces sobrepasar la engañosa presencia inmediata ayudados del rodeo de la teoría y de los instrumentos tecnológicos que amplían la sensibilidad humana. Esto se consigue dejando que la razón y las innovaciones técnicas adquieran historia propia; una historia independiente de las condiciones de vida de hombres que permita, con el paso del tiempo, ir dejando libres de todo condicionamiento histórico a los contenidos de la ciencia, a la par de permitir el perfeccionamiento en la eficiencia de los instrumentos técnicos.

Quizá lo dicho en el párrafo anterior explica por qué, bien entrada la Modernidad, en lo que a experiencia humana se refiere, el acento pasó del presente a estar en el futuro, la realidad moderna se convirtió en la realidad de lo posible. Puesto que lo “dado” no se ajusta a la exigencia humana de sentido, la esperanza se puso en el progreso, en el porvenir. Al volver cuantitativamente indiferente a la teoría, se pudo depurar casi todo error, se consiguió evitar cualquier precipitación en aras del conocimiento, empero, todo esto tuvo una absurda consecuencia. La realidad en que se representa el hombre aparece como un mundo vacío de sentido, infinitamente homogéneo y, por ello indiferente a nuestra felicidad —el universo ha dejado de enviar señales a los hombres. Esta indiferencia de la realidad frente al hombre no significa que la realidad no tenga nada que ver con nosotros, sino que su cercanía nos afecta demasiado; de ahí todos los intentos humanos por mantenerla a distancia, aunque ninguno baste.

Frente a una situación así, Blumenberg considera que sólo el mundo de la vida cotidiana parece ofrecer hoy en día una posibilidad para distanciarnos de la ciega indiferencia del mundo. Las otroras grandes configuraciones de sentido como la metafísica, la religión, y el mito ya no tienen esa efectividad que permitía el distanciamiento del “absolutismo de la realidad”; han perdido su fuerza vinculante, se han revelado como simples “ilusiones”. Ahora bien, esto no es del todo malo, basta reducir nuestras exageradas pretensiones de sentido para evitar el disgusto que trae consigo la frustración de desear lo incumplible. “es preferible asumir conscientemente la vida como ilusión, sin resentimiento alguno y sin necesidad de justificación alguna... Basta seguir inventándose cuentos para seguir viviendo, si para ello no tienes obligación de contarlos, como Sherezade”.⁷

Tarde o temprano, se vuelve claro que el mundo no comienza ni acaba con la propia vida, que el mundo ya estaba ahí antes de que nacióramos, y que seguirá ahí cuando nos hayamos ido. Por supuesto, el ser humano no se conforma con esto, busca un consuelo y llega a considerar justo que “a la vista de la caducidad y finitud propias,[...] también todo lo demás fuera caduco y finito —expresando más abstractamente este deseo: el tiempo de la vida y el tiempo del mundo deberían coincidir”.⁸ Si bien es cierto que todo intento de hacer converger el tiempo de la vida y el tiempo del mundo se hace forzando, un más o un menos, dicha convergencia, también lo es que ese afán puede ser llevado hasta un “narcicismo absoluto” que raya en la locura. El siglo XX nos legó, en el testimonio de Nicolaus von Below, unas palabras de Hitler: “No capitularemos, nunca. Puede que nos vayamos a pique. Pero nos llevaremos un mundo con nosotros”⁹, que contienen de manera concisa el anhelo funesto de forzar a como de lugar la convergencia de ambos tiempos. Hitler llega al extremo de considerar justo que el fin del tiempo del mundo coincida con el fin de “su” propio tiempo de vida.

Por último, no hay que soslayar que en todo esto hay un trasfondo que hace de los asuntos humanos eufemismos de lo trágico: Los seres humanos parecen estar condenados a buscar siempre la reconciliación del tiempo de la vida y del tiempo del mundo pero jamás podrán conseguirlo del todo. No hay un retorno total al mundo de la vida, resta al hombre aprovechar el tiempo que tiene para continuar improvisando su existencia. Si el universo no le debe nada, “no tener que hacerlo todo y creer que no es preciso tenerlo todo... son las dos grandes conquistas que el hombre puede alcanzar a la hora de afrontar su finitud”.¹⁰

Notas

¹ Wetz, Franz Josef, *Hans Blumenberg. La Modernidad y sus metáforas*, Valencia, Edicions Alfons el Magnànim, 1996, p. 15.

² González Cantón, César, *La metaforología en Blumenberg, como destino de la analítica existencial*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 2004. González Cantón opina que Blumenberg usa el término “metáfora” para “descargar” al término símbolo de las implicaciones lógico-matemáticas y teológicas presentes en el uso kantiano. El símbolo sería algo así como valor límite de la metáfora, en el sentido de “pura sustituibilidad de lo indisponible por lo disponible”, p. 207. Así, la metáfora, o el símbolo, puede definirse como “elemento heterogéneo que remite a un contexto diferente al actual”, como referencia “a algo no dado”, o como un “hacer presente lo que no lo está”, de acuerdo con su etimología: “llevar más allá” (meta-forein) “juntar lo separado” (sim-ballein), p. 210.

³ González Cantón, César, “La metaforología como laboratorio antropológico”, en Blumenberg, Hans, *Conceptos en historias*, Madrid, Síntesis, 2003.

⁴ González Cantón, *op. cit.*, p. 52. Se trata de una ampliación de la función que el arte cumple para Nietzsche, al todo de la cultura.

⁵ Blumenberg, Hans, *Tiempo de la vida y tiempo del mundo*, pp. 11-59.

⁶ Wetz, *op. cit.*, 114 Wetz no señala que Husserl hace una distinción entre un “mundo originario de la vida”, que es el que interesa a Husserl propiamente, mundo intuitivo constituido por la subjetividad transcendental, y el “mundo concreto de la vía”, conformado por las cosas obvias de la vida cotidiana: Patrones interpretativos orientadores como rutinas, habilidades y formas de comportamiento típicas. Blumenberg se interesa por el segundo tipo.

⁷ Reguera, Isidro, “Blumenberg, La narración infinita”. *El País*. Madrid, 20 de enero de 2005.

⁸ Blumenberg, *op. cit.*, p. 69.

⁹ *Ibid.*, p. 71.

¹⁰ *Ibid.*, p. 231.