

Discontinuidad histórica y conciencia de finitud en H. Blumenberg. Acerca de la irreductibilidad de la modernidad al nihilismo*

Lucas A. Gascón**

Recibido: 22 de septiembre de 2016 / Aceptado: 10 de mayo de 2017

Resumen. La pretensión moderna de ser una época radicalmente diferente del pasado, a través de un agudo sentido de contingencia y politicidad conceptual (*discontinuidad histórica y conciencia de finitud*), lleva aparejado el problema de su deslizamiento en el *nihilismo*. Con base en este propósito de *irreductibilidad*, aquí se coteja *La Legitimidad de la Edad Moderna* de H. Blumenberg, frente a la tradición “fenomenológico-hermenéutica”, aquí representada por R. Koselleck. En la primera sección del cuerpo del trabajo, se aborda el problema desde un enfoque “teórico-histórico” (2), mientras que la segunda sección trata el interrogante desde un punto de vista “ético-político” (3).

Palabras clave: Discontinuidad histórica; conciencia de finitud; irreductibilidad; H. Blumenberg; R. Koselleck; historia conceptual.

[en] Historical Discontinuity and Awareness of Finiteness on H. Blumenberg's work. On irreducibility of Modernity to Nihilism

Abstract. Modern claim of being a completely different age with reference to the past, due to an acute sense of contingency and conceptual politicity (such as *historical discontinuity and awareness of finiteness*) is related to the problem of sliding towards *nihilism*. Based on that *irreducibility*, the aim of the present paper is to collate *The Legitimacy of Modern Age*, by H. Blumenberg, facing the “phenomenological-hermeneutic” tradition, represented here by R. Koselleck. We address the issue divided in two parts, according to two different approaches. First, we present a “theoretical-political” point of view (2); and second, we discuss the question from an “ethical-political” angle (3).

Keywords: Historical Discontinuity; Awareness of Finiteness; Irreducibility; H. Blumenberg; R. Koselleck; Conceptual History.

Sumario: 1. Introducción. 2. Discontinuidad histórica: el problema del comienzo absoluto y la autojustificación violenta de la modernidad. 2.1. Versiones alternativas de historia conceptual. 2.2. La *TFH* y el problema del origen absoluto y la deificación del sujeto moderno. 2.3. Irreductibilidad cartesiana al nihilismo: razón como abstención, modernidad como intensificación e historia del ser como nueva interpretación gnóstica. 3. Conciencia de finitud: el problema de la despolitización moderna 3.1. Modernidad como *conciencia de finitud*. 3.2. El lugar de la conciencia de finitud en la semántica histórica koselleckiana. 3.3. Descentramiento y autoafirmación como respuestas al trauma. 4. Conclusión

Cómo citar: Gascón, L. (2017). Discontinuidad histórica y conciencia de finitud en H. Blumenberg. Acerca de la irreductibilidad de la modernidad al nihilismo, en *Res publica* 20.2, 293-306.

* UNAM, Programa de Becas Postdoctorales en la UNAM, Becario del Instituto de Investigaciones Históricas 2016-2017.

** Universidad Nacional Autónoma de México
lucas.gascon@flacso.edu.mx

1. Introducción

Al menos desde las últimas décadas del siglo XIX y hasta nuestros días, un sentimiento de “perplejidad” frente al devenir de los grandes “metarrelatos” modernos se ha hecho cada vez más evidente¹. Experiencias como las guerras mundiales, el nazismo, la guerra fría y, por cierto, el impacto ecológico del capitalismo, han posibilitado un intento de salida de los fundamentos y continuidades modernos, en favor de apelaciones a la historicidad, contingencia y politicidad de todo proyecto político y comprensión histórica². La “descarga de la historia” en la que finalmente se resolvieron dichos fundamentos, ha dejado al descubierto la necesidad de asumir la historicidad y politicidad de los conceptos políticos, mediante la marcación de rupturas epocales (*discontinuidad histórica*) y la indicación de la politicidad radical de todo proyecto ético-político (*conciencia de finitud*)³. Tanto la *begriffsgeschichte* de R. Koselleck, como la “fenomenología de la historia” de H. Blumenberg, constituyen esfuerzos alternativos en el intento por “cargar” con la historia. La primera, constituye una propuesta matizada (en relación al existencialismo heideggeriano y la teología política schmittiana, de los cuales abreva) de cuestionamiento frontal de la modernidad. La segunda, constituye un intento por restituir a la modernidad su “oficio crítico permanente”, su gesto diferencial.

No obstante, la apelación a la historicidad y politicidad radicales (*discontinuidad histórica* y *conciencia de finitud*), trae aparejado el problema del *nihilismo*. El intento de dar cuenta de la contingencia y facticidad de los órdenes políticos podría, por el contrario, desembocar en situaciones de autoafirmación violenta o escenarios de fragmentación y despolitización. Tanto la historia conceptual koselleckiana, como la fenomenología histórica blumenberguiana, deben ser capaces de “cargar” con la historia sin deslizarse hacia el *nihilismo*. Y en este intento de *irreducibilidad* al *nihilismo*, ambas deben evitar el gesto en el que finalmente se resolvió la “filosofía de la historia”, a saber, “reinscribir” la *discontinuidad histórica* y la *conciencia de finitud* en los fundamentos anteriormente mencionados.

Por *discontinuidad histórica* se entiende la conciencia de inconmensurabilidad entre los diferentes lenguajes históricos, y el reclamo de contingencia conceptual a uno y otro lado del umbral moderno; es decir, el intento de marcar puntos de ruptura que eviten la postulación de continuidades históricas, anacrónicas y presentistas. Por *conciencia de finitud* se entiende el sentido de facticidad de todo proyecto político, es decir, la conciencia de que toda proposición política está atravesada por la condición existencial de amigo-enemigo. Mediante el término *reinscripción* se entiende aquél movimiento de retorno de la *discontinuidad histórica* y la *conciencia de finitud* al marco continuista filosófico-histórico. Es decir, dicha categoría aludiría a una especie de fracaso en el sostenimiento de la historicidad/politicidad, impelido por un deseo de “descarga de la historia”.

¹ J. Sauquillo, “Revolución y secularización”, en *Isegoría. Revista de filosofía moral y política*, 39, 2008, pp. 13-18, aquí pp. 13-14.

² F. Schmieder, “Absolutismo de la realidad. Para una comprensión de la historia moderna en Hans Blumenberg y Reinhart Koselleck”, en F. Oncina Coves y P. García Pavón (eds.) *Hans Blumenberg: historia in/conceptual, antropología y modernidad*, Valencia, Pre-Textos, 2015, pp. 101-120, aquí p. 103.

³ J. L. Villacañas Berlanga, “Modernidad, capitalismo e irreversibilidad”, en *Conceptos históricos*, 2, 3, 2016, pp. 12-63.

Si bien la manera en que Blumenberg aborda el problema del *nihilismo* no es exactamente equivalente al esquema aquí propuesto, la preocupación en torno a la “crisis” del concepto moderno de “realidad” (sostenido desde Descartes a Hegel, pasando por Leibniz como expresión “estándar” de la confianza del hombre en la razón), sería coherente con el planteamiento de este estudio⁴. Es cierto que en *La legitimidad de la Edad Moderna* (1966) (en adelante *LEM*) las categorías de “crisis”, “nihilismo” y “contingencia”, son más bien características del absolutismo tardo medieval, y no atributos del pretendido gesto específicamente moderno (tal como aquí se sostiene). Igualmente cierta es la posición de que la modernidad se caracteriza por un nuevo concepto de “objetividad” que restituye la confianza humana, antes que por la crisis de todo tipo de fundamento objetivo. No obstante, también es cierto que la época se caracteriza por la caducidad de las antiguas garantías metafísicas a través del sostenimiento de la finitud e historicidad humanas. En todo caso, la cuestión del *nihilismo* en torno a la figura de Descartes, tal como aparece en *LEM*, puede ser coherentemente enfocada bajo el esquema de este trabajo. Por cierto, en el excursus de “El problema del nihilismo en la literatura alemana contemporánea”, Blumenberg señala que la noción de *nihilismo* tiene dos acepciones básicas: una, rastreable en la obra *Sobre la libertad de la inteligencia* (Franz von Baader, 1826) “para caracterizar «el empleo abusivo de la inteligencia destructora de la religión»”; otra, en *Padres e hijos* (Iván Turgueniev, 1861), en donde se refiere al activismo extremista ruso⁵.

No cabe duda que la primera acepción tiene una fuerte presencia en *LEM*, en especial en lo referente a Descartes. En este sentido, se entiende por *nihilismo* a aquella postura que, apelando a la racionalidad del sujeto, desestima todo tipo de legitimidad basada en la sabiduría de las experiencias. El reclamo de validez de la razón frente a las ataduras del pasado, podría implicar el accionar violento de un “comienzo absoluto” que corta de raíz la tradición. Aquí, la “autojustificación” de la razón frente a la historia supondría, en última instancia, la falta de justificación en sí misma. Como se verá a lo largo del presente trabajo, este tipo de *nihilismo* implicaría una continuación, por otros medios, de la “teología de la gracia”; en la que el sujeto moderno, a través de su “deificación”, reemplazaría al Dios absolutista de finales del medioevo. Por otro lado, existen suficientes elementos para suponer que la segunda acepción es coherente con lo que se ha denominado “nihilismo activo”. En este sentido, *nihilismo* referiría a aquella posición que, apelando a la contingencia de toda proposición política, se desliza hacia una posición violenta, la cual desestima toda pretensión de legitimidad o apelación al convencimiento de la otredad. Así, el *nihilismo* sería aquella posición que se abre ante el cuestionamiento radical de los fundamentos que anteriormente daban sentido a la convivencia humana. Quizá, los casos más paradigmáticos son el nazismo y el gulag soviético, los cuales pueden entenderse como variantes de *nihilismo* “activo” o “extático”. En ellos se obliga al punto de vista de la diferencia, a través de la mera superioridad física o fuerza bruta, a abdicar⁶. En tal sentido, este tipo de *nihilismo* podría asociarse con la “persecución política”.

Para los fines de este estudio, conviene explicitar una tercera variante de *nihilismo*, probablemente presente en las anteriores pero que se torna necesario diferenciar aquí. Esta acepción aludiría a situaciones de fragmentación y atomismo, como

⁴ H. Blumenberg, *Literatura, estética y nihilismo*, Madrid, Trotta, pp. 25-26.

⁵ *Ibidem*, p. 34.

⁶ K. Löwith, *El hombre en el centro de la historia*, Barcelona, Herder, 1998, p. 90.

consecuencias de la “liberalización” de la sociedad. Sería un riesgo potencialmente presente en la tradición de pensamiento liberal, en la cual los movimientos de crítica al antiguo régimen (o diferentes tipos de dictadura) conducirían a escenarios de “despolitización” y “anemia participativa”; con los concomitantes procesos de dominación que ello conlleva. Como puede notarse, tal acepción se encuentra fuertemente presente en las tradiciones hegeliano-marxista y conservadora (aquí representada esta última por Schmitt, Brunner y Koselleck).

Una serie de indicaciones metodológicas deben señalarse en esta instancia. En primer lugar, y como se ha mencionado, tanto la fenomenología histórica blumenberguiana, como la *begriffsgeschichte* koselleckiana, constituyen propuestas alternativas del intento de salida del continuismo histórico, sin incurrir en el *nihilismo* (*irreductibilidad*) ni retornar al marco filosófico-histórico (*reinscripción*). No obstante, existen suficientes elementos para concebir esta alternancia como una “rivalidad” entre dos concepciones que se disputan un lugar discursivo de abandono exitoso de la filosofía de la historia. La medida del éxito en la ocupación de esta posición discursiva, estibaría en ubicar a la otra propuesta en una u otra forma de *nihilismo* o *reinscripción*. Mediante una serie de acusaciones cruzadas, cada una debe expulsar de ese lugar a la otra aduciendo descarga de la historia o reductibilidad al *nihilismo*. Es por ello que este estudio aborda la mencionada problemática en términos de una “discusión” entre Koselleck (y la tradición fenomenológico-histórica) y Blumenberg, pensador que debe probar la verosimilitud de su teoría frente a aquella tradición. En segundo lugar, el tratamiento de la problemática se divide en dos secciones correlativas y mutuamente relacionadas: una “teórico-histórica”, en la cual se discute la noción de *discontinuidad histórica* (II), y otra “ético-política”, dedicada al problema de la *conciencia de finitud* (III). En concordancia con lo dicho anteriormente, cada una de las secciones se subdivide obedeciendo una estructura dialógica entre las propuestas: un apartado introductorio, en el que al menos se reseña la propuesta blumenberguiana (A), un segundo apartado dedicado al cuestionamiento proveniente de la *TFH* (B), y un apartado de cierre destinado a otorgar derecho de defensa a Blumenberg (C). En tercer lugar, por razones de espacio, el tratamiento de la discusión no es simétrico o proporcionado. Si en un plano “vertical” puede ubicarse la estructura del problema (*discontinuidad histórica*, *conciencia de finitud*, *reinscripción* y *nihilismo*), y en uno “horizontal” la división entre secciones (“teórico-política” y “ético-política”), el trabajo se detiene en el cuadrante inferior izquierdo: en el problema de la *irreductibilidad* al *nihilismo* (no en la cuestión de la *reinscripción*) y en la sección “teórico-política”. En cuarto lugar, y en lo atinente a la obra de Blumenberg, aquí se estudia sólo una de las obras del autor, a saber, *LEM*; en la cual la referencia a la “metaforología” es prácticamente inexistente.

2. Discontinuidad histórica: el problema del comienzo absoluto y la autojustificación violenta de la modernidad

2.1. Versiones alternativas de historia conceptual

En tanto pretensión de marcación de la discontinuidad radical entre el mundo antiguo y el moderno, *LEM* puede ser abordada como una versión alternativa de

“historia conceptual”⁷. A pesar de ser una obra no dedicada a fuentes históricas típicas, sino a obras filosóficas, la preocupación histórica por los umbrales de época sería uno de los motivos centrales del trabajo⁸. El análisis de obras intelectuales en dicho trabajo constituye otro modo de investigación histórico-conceptual, ya que en este tipo de materiales se condensarían, de una manera particularmente nítida, los cambios de época⁹. Tanto la fenomenología de la historia blumenberguiana como la *begriffsgeschichte*, constituirían formas alternativas de ese común intento de superar el continuismo filosófico-histórico presente en la tradición hegeliano-marxista¹⁰.

No obstante, esta afinidad de preocupaciones histórico-conceptual también debe ser vista como una “rivalidad” por ocupar, de la manera más convincente, ese lugar tan pretendido de salida no nihilista de la filosofía de la historia. Existen suficientes elementos para afirmar que los interlocutores de trasfondo de *LEM*, aquellos con los que en última instancia debe medirse la propuesta, corresponden a la tradición de pensamiento fenomenológico-hermenéutica que va desde Heidegger a Koselleck, pasando por Husserl, Landgrebe y Gadamer. La referencia a Koselleck permite incorporar a este listado de pensadores la figura de Schmitt, otra de las fuentes de la cual abreva la propuesta koselleckiana¹¹. Si bien sería dificultoso incluir la obra schmittiana dentro de dicha tradición de pensamiento, la posición de este pensador, desde la perspectiva del presente estudio, guardaría ciertas afinidades con dicha tradición. Entonces, la fenomenología de la historia blumenberguiana debe probar, frente a la *TFH*, dos cosas: por un lado, que la marcación de la *discontinuidad histórica* entre el viejo y el nuevo mundo, la “legitimidad” propia de la modernidad, no recurre al relato filosófico-histórico del “advenimiento de una razón triunfante” con base en constantes antropológicas antes reprimidas¹²; por otro lado, que dicho intento de marcación es irreductible al *nihilismo*. Es la problemática en torno a este segundo punto, la que pasa a tratarse a continuación.

⁷ J.-C. Monod, *La querrela de la secularización. De Hegel a Blumenberg*, Buenos Aires, Amorrortu, 2015, pp. 354-356.

⁸ J. L. Villacañas Berlanga, *op. cit.*, pp. 14-15.

⁹ *Ibidem*, p. 15.

¹⁰ *Ibidem*, pp. 17-18. En el plano metateórico de las condiciones institucionales en los que se desarrollaron ambas propuestas, la metaforología constituiría una “reflexión propia” de historia conceptual, en la que la vinculación de Blumenberg respecto a este tipo de preocupación, puede al menos evidenciarse de dos maneras: a través de su vinculación con Erich Rothacker y su proyecto histórico-conceptual en la Academia de las Ciencias y la Literatura de Maguncia (Blumenberg sustituiría a Rothacker en la presidencia de la Comisión de Filosofía de dicha academia, de la cual dependía el *Archivo para una historia conceptual*); y mediante su vinculación al grupo *Poética y Hermenéutica*, en el cual se encontraba Joachim Ritter y Reinhart Koselleck. F. Oncina Coves, “Historia In/conceptual y metaforología: método y modernidad”, en F. Oncina Coves y P. García Pavón (eds.) *Hans Blumenberg: historia in/conceptual, antropología y modernidad*, Valencia, Pre-Textos, 2015, pp. 101-120, aquí p. 19.

¹¹ En *LEM*, las referencias a estos autores pueden encontrarse en las siguientes páginas: Gadamer, pp. 24-25; la “historia efectiva”, p. 250; Koselleck, pp. 40-41 y p. 58; Schmitt, p. 93 ss.; Husserl, p. 188 (nota al pie), p. 232 y p. 241; Heidegger, pp. 117-118, p. 188 (nota al pie) y p. 232; la “historia del ser”, pp. 192-193.

¹² J.-C. Monod, *op. cit.*, p. 362; F. Schmieider, *op. cit.*, p. 117.

2.2. La TFH y el problema del origen absoluto y la deificación del sujeto moderno

En *LEM*, la figura de Descartes parecería condensar los alcances de la discusión. El lugar argumentativo de Descartes, la posición que éste ocupa en el esquema teórico de la obra, parecería determinar la viabilidad de la fenomenología de la modernidad blumenberguiana. Desde el punto de vista de la *TFH*, Descartes constituiría el símbolo más emblemático del intento que, teniendo como objetivo la marcación radical de la modernidad, recurre al “ahistórico” cierre de sentido de una razón autorreferencial. Incluso para Blumenberg la fundamentación cartesiana no estaría exenta de dificultades. La capacidad argumentativa de Blumenberg para desmarcarse de Descartes, o realizar una defensa matizada de este pensador, determina la viabilidad general de *LEM* frente a sus adversarios; entre los cuales también se encuentra Carl Schmitt.

2.2.1. La TFH y el problema del aislacionismo sincrónico

En sus respuestas a una serie de comentarios en torno al *Geschichtliche Grundbegriffe* -originalmente presentados en un simposio celebrado en diciembre de 1992, en la ciudad de Washington- Reinhart Koselleck afirma, aludiendo al artículo de John Pocock, que la historiografía del discurso político, mayormente representada por este autor y Quentin Skinner, constituye un “historicismo riguroso” que, al proceder mediante un “purismo metodológico” enfocado únicamente en la dimensión sincrónica del lenguaje, tornaría imposible la historia conceptual¹³. Precisamente, los conceptos pueden ser identificados debido a que el contexto donde ellos fueron elaborados, ya no existe¹⁴. Esta posición parecería reproducir la crítica koselleckiana, de raigambre hermenéutica, a la historia constitucional de Otto Brunner. De hecho, en el pasaje en cuestión, Koselleck remite a la publicación a un escrito anterior, titulado “The History of Concepts and Constitutional History: Some Problems”¹⁵. En el marco de un mismo programa de investigación —en el que, en todo caso, Koselleck habría proseguido diferentes hipótesis de trabajo de su colega y maestro, Otto Brunner—, aquél señala algunos riesgos en los que podría deslizarse la *begriffsgeschichte* si prosigue acriticamente por la senda metodológica brunneriana: la marcación del umbral de “sattelzeit” a través del cual se explica la variación conceptual y la inaplicabilidad de los contenidos semánticos modernos al mundo antiguo, podría desdibujarse en el clásico procedimiento historicista de relativización contextual. Lo cual, no sólo supondría el “enmudecimiento de la práctica historiográfica”, al reclamar un acceso neutral a las fuentes premodernas —procedimiento que permitiría criticar la proyección anacrónica de categorías del presente al mundo antiguo—, sino también implicaría la postulación de contextos sincrónicos aislados e inmaculados (“ahistóri-

¹³ R. Koselleck, “A Response to Comments on the *Geschichtliche Grundbegriffe*”, en Lehmann, H. y M. Richter (eds.) *The Meaning of Historical Terms and Concepts. New Studies on Begriffsgeschichte*, Washington, German Historical Institute, 1996, pp. 59-70, aquí p. 62.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ R. Koselleck, “Begriffsgeschichtliche Probleme der Verfassungsgeschichtsschreibung” (The History of Concepts and Constitutional History: Some Problems), in *Der Staat. Zeitschrift für Staatslehre, Öffentliches Recht und Verfassungsgeschichte*, Beiheft, 6, 1983, pp. 7-46.

cos”), algo que iría en contra del propio reclamo de historicidad y contingencia de los propios conceptos¹⁶. Una advertencia similar aplicaría para la “historiografía del discurso político” o “escuela de Cambridge”, la cual enarbola la bandera de la contingencia de los lenguajes políticos y su aplicabilidad a contextos sincrónicos determinados¹⁷.

El rendimiento específico de la *begriffsgeschichte* frente a aproximaciones como la historiografía del discurso político, residiría en la denuncia de “ahistoricidad” e, incluso, de cierto positivismo en la delimitación de situaciones discursivas aisladas, puras y contingentes. El aislamiento contextual implicaría obviar la historicidad en su dimensión diacrónica. Si bien la postura de Koselleck, como muchas otras en el periodo de posguerra, se caracteriza por intentar resistir la hegemonía heideggeriana, particularmente extendida durante la primera parte del siglo XX¹⁸, en el punto señalado el autor abreva de la tradición de pensamiento integrada por Heidegger, Gadamer, Landgrebe, etc.

Siguiendo la estela de Heidegger en *Ser y Tiempo*, Koselleck sostiene que las transformaciones conceptuales, es decir, el lugar de la discontinuidad y la contingencia, se realizan articulando horizontes de sentido repetitivos¹⁹. El posicionamiento koselleckiano se alinearía con la noción de historicidad del *Dasein* en la medida que el arrojamiento en la historicidad y facticidad no sólo posibilitaría la discontinuidad conceptual de acuerdo a la relatividad situacional, sino también impelería al *Dasein* a generar horizontes o marcos de sentido (conceptos) para tratar de aminorar la indeterminación de dicho arrojamiento. Es por ello que Koselleck se refiere a los conceptos como mallas de sentido que permiten conjugar lo simultáneo y lo no simultáneo, lo contemporáneo y lo no contemporáneo²⁰. Cabe señalar que estas dimensiones temporales diacrónicas que permiten las repeticiones, los estratos del tiempo, no implican continuidades históricas a la manera de aquellas operativas en el marco filosófico-histórico, sino horizontes de sentido estrictamente históricos²¹. De esta manera, se deja traslucir también el influjo de la teoría gadameriana sobre la de Koselleck. Las nociones de anticipación e ineludibilidad lingüística, que dan lugar a la discontinuidad y contingencia, se conjugan con las nociones de tradición y herencia como marcos de sentido trascendentemente históricos. Se trataría de un tipo de continuidad no metafísica o filosófico-histórica, sino una estrictamente histórica rastreable en las fuentes concretas²². Queda así brevemente reseñada la “solución” fenomenológico-hermenéutica, principalmente a través de la historia conceptual koselleckiana. Procédase, a continuación, a reseñar la posición schmittiana de la cual la *begriffsgeschichte* también abreva.

¹⁶ S. Chignola, “Historia de los conceptos e historiografía del discurso político”, en *Res publica. Revista de Filosofía Política*, 1, 1998, pp. 7-33, aquí p. 10 y pp. 15-16. Adicionalmente, cf. S. Chignola, “Diferencia y Repetición. Otto Brunner, Reinhart Koselleck, la historia conceptual”, en *Conceptos Históricos*, 1, 1, 2015, pp. 18-38.

¹⁷ S. Chignola, “Historia de los conceptos políticos e historiografía del discurso político”, *op. cit.*, pp. 15 y 33.

¹⁸ J. L. Villacañas Berlanga, *op. cit.*, p. 13.

¹⁹ N. Olsen, *History in the plural: An Introduction to the work of Reinhart Koselleck*, Nueva York, Berghahn Books, pp. 64-65.

²⁰ E. Palti, “Reinhart Koselleck, su concepto de concepto y su historia” (Inédito, 2007).

²¹ J. L. Villacañas Berlanga, “Historia de los conceptos y responsabilidad política: un ensayo de contextualización”, *Res publica. Revista de Filosofía Política*, 1, 1998, pp. 141-174, aquí p. 148.

²² R. Koselleck, “A Response to Comments on the *Geschichtliche Grundbegriffe*”, *op. cit.*, p. 64.

2.2.2. La teología política schmittiana y el problema de la autorreferencialidad moderna

En el “Epílogo” a “Teología política II. La leyenda de la liquidación a toda teología política” (1970)²³, Carl Schmitt responde la crítica blumenberguiana de la teología política realizada en la primera edición de *LEM* (1966). En la segunda edición de esta obra, Blumenberg recoge la reacción schmittiana. No puede afirmarse que la preocupación más profunda de la obra de Blumenberg (y, por lo tanto, también de *LEM*), sea la antropología política schmittiana, pero sí que en el punto señalado más arriba, la posición de Schmitt converge con la fenomenología de Heidegger, Husserl, etc. (tradicción de la que sí puede afirmarse que haya constituido la preocupación más profunda de la fenomenología histórica blumenberguiana)²⁴. Por detrás de la corrección terminológica schmittiana, referida a que Blumenberg estaría más bien haciendo referencia a la “legalidad de la edad moderna” y no a la “legitimidad” (ésta más bien aludiría a la fundamentación de un orden por la sabiduría del pasado), se encuentra la acusación de que la argumentación blumenberguiana implicaría un “autismo agresivo” que no “necesitaría de justificación”²⁵. Según Schmitt, la autojustificación de la época, que desestimarían de un solo golpe la tradición, supondría una “tiranía de los valores”, una forma de violencia más intensa que aquella presuntamente rastreable en la teología política; en realidad, una posición cuya acción es indiferente a toda justificación y validez²⁶. Según la posición de este trabajo, esta otra forma de violencia abrevaría de la “teología de la autojustificación” o de la “gracia”. En los últimos pasajes del epílogo en cuestión, Schmitt inscribe a Blumenberg dentro de las concepciones del “proceso-progreso” propias de la era de las despolarizaciones y neutralizaciones. Es cierto que este tipo de concepciones aludirían a otra forma de teología mundanizada, no ya la teología de la gracia, sino las escatologías secularizadas. No obstante, el resultado “nihilista” denunciado por Schmitt estaría igualmente presente. Frente a la acusación blumenberguiana de que la teología política operaría violentamente a través de la *creatio ex nihilo*, Schmitt escribe:

El proceso-progreso no sólo se produce a sí mismo y al Hombre Nuevo, sino que también produce las condiciones de posibilidad de sus propias renovaciones; esto significa lo contrario de una creación *desde* la nada: la creación *de* la nada como condición de posibilidad de la autocreación de una Nueva Mundanidad²⁷.

²³ C. Schmitt, “Teología política II. La leyenda de la liquidación de toda teología política”, en *Teología Política*, Madrid, Trotta, 2009, pp. 59-133, aquí pp. 123-133.

²⁴ J. L. Villacañas Berlanga, “Más allá de Schmitt: amigo/enemigo en Plessner y Blumenberg”, en F. Oncina Coves y P. García Pavón (eds.) *Hans Blumenberg: historia in/conceptual, antropología y modernidad*, Valencia, Pre-Textos, 2015, pp. 49-85, aquí p. 66.

²⁵ C. Schmitt, *op. cit.*, p. 126.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ *Ibidem*, p. 132. En tal sentido, se escribe: “¡Esta idea de una legitimidad que provendría del futuro, pintada por Schmitt en términos casi expresionistas, le parece a este una suerte de conmoción violenta y aberrante, cuyo disparador sería la voluntad de destruir toda herencia, toda filiación, para desembocar en la pura agresividad de afirmación de sí a partir de la *tabula rasa* que aún habría que “des-tabular”! El deseo de autofundación, característico de una modernidad que tiene su representante típico en Descartes, abriría así el camino al nihilismo de la negación de lo dado, sea el que fuere, en correspondencia con el proyecto técnico de dominación y control humano de toda realidad”. J.-C. Monod, *op. cit.*, p. 250.

Se estaría en presencia, aquí, del mismo esquema de denuncia desplegado por Koselleck en *Crítica y Crisis*²⁸: el derrumbamiento del antiguo mundo conduce a una situación de indeterminación y *nihilismo*, la “crítica” conduce a la “crisis”.

El señalamiento schmittiano de que la legitimidad de dicha época, si es que tiene alguna, sólo puede provenir de su inserción histórica en un horizonte diacrónico y no del reclamo de una “razón hipostasiada” y abstracta, parecería ser equivalente, en este respecto, a la posición fenomenológico-hermenéutica. Schmitt había señalado que el posicionamiento blumenberguiano sólo puede entenderse por su inscripción en el racionalismo ilustrado, el cual, proclamando un “código de la razón”, enmascara su carácter histórico y las valoraciones particulares de las cuales ha surgido²⁹. Blumenberg describe de la siguiente manera la posición schmittiana:

A Carl Schmitt tiene que parecerle paradójico que la legitimidad de una época consista en su discontinuidad respecto a su prehistoria, y esta paradoja no le permite creer que podría debatirse algo distinto de la mera legalidad respecto a una razón hipostasiada dotada de una serie de leyes positivas.

He aquí el núcleo de la diferencia: para el teórico del Estado que es Carl Schmitt la secularización es una categoría de legitimidad. Es aquella la que abriría, para los presentes amenazados por su contingencia, la dimensión profunda de la historia. Crearía una identidad histórica, y lo menos es que lo haga “con otros recursos”³⁰.

Según el “teorema de la secularización”, cuya expresión “más fuerte” según Blumenberg es la teología política schmittiana, habría una continuidad histórica entre el medioevo y la edad moderna; más bien, ésta sería una sub-época de una era general cristiana. Bajo dicho teorema, se detecta en mayor o menor medida una discontinuidad, una modulación en la modernidad, aunque ésta no logre romper “con la dimensión de sentido oculto” de la cual proviene, implicando una “ontología sustancialista de la historia”³¹. Es decir, en mayor o menor medida habría también en Schmitt una tematización de la discontinuidad o anomalía moderna (contingencia), a la vez que una inserción de ésta en una continuidad histórica horizontal. En este sentido, lo relevante estribaría en que ninguna situación particular, por más relativa y contingente que pretenda ser, puede cortar con los horizontes de sentido que inevitablemente la permean: ningún “presente amenazado por su contingencia” puede desprenderse de dicha dimensión histórica profunda. El reclamo de contingencia radical de los conceptos, tanto para la *TFH* como para el teorema de la secularización, implicaría un decaimiento en un punto de vista que, paradójicamente, se descarga de la historia en su intento de dar cuenta de situaciones aisladas.

2.3. Irreductibilidad cartesiana al nihilismo: razón como abstención, modernidad como intensificación e historia del ser como nueva interpretación gnóstica

El análisis de Blumenberg de la obra cartesiana en *LEM*, representa un sistema complejo de intervenciones que intentan estar en coherencia una respecto de la otra. En

²⁸ R. Koselleck, *Crítica y crisis. Hacia una patogénesis del mundo burgués*, Madrid, Trotta, 2007.

²⁹ C. Schmitt, *op. cit.*, pp. 123 ss.

³⁰ H. Blumenberg, *op. cit.*, pp. 98-99.

³¹ *Ibidem*, p. 11.

repetidas ocasiones, las argumentaciones parecerían subvertirse entre sí, intercambiando sus valores y sentidos. Como puede notarse, esto ocurre debido a que el autor se encuentra ante la difícil tarea de marcar la discontinuidad radical de la modernidad (y de la obra de Descartes) respecto al mundo antiguo-medieval, sin incurrir en una “liquidación” violenta del pasado; es decir, dando cuenta, paradójicamente, de ciertas continuidades históricas e intelectuales. Adicionalmente, dicha complejidad también se debe a que, lejos de intentar desmarcarse acriticamente de Descartes para evitar la acusación, Blumenberg se muestra receptivo de las posturas de la *TFH* y de Schmitt, a la vez que sostiene una clara defensa de la obra cartesiana.

Puede sostenerse que el análisis blumenberguiano al respecto, se despliega, al menos, en dos niveles. Por un lado, mediante un estudio de la obra propiamente dicha de Descartes, es decir, un análisis textualista e interno del discurso cartesiano. Por otro lado, mediante un estudio de los contextos intelectuales implicados en las argumentaciones del pensador francés; es decir, un nivel metadiscursivo a los propios textos en el que se inscribe la obra en determinados entornos intelectuales.

En el primer registro de argumentación, el autor sostiene que Descartes mismo habría soslayado ciertas posiciones a través del método de la duda, el cogito y el genio maligno. Esas otras posiciones referirían a una oposición de la tradición no arbitraria, en la que la defensa de la “razón natural” implicaría una “abstención” frente a la metafísica nominalista tardo medieval, un “decidirse por la indecisión”³². En este sentido, el autor escribe: “Así pues, el hombre no es libre porque puede apoyar sus actos en razones, sino porque puede renunciar a razones. La libertad absoluta sería la disposición y la posibilidad de renunciar a la cuestión de la verdad, a fin de no arriesgarse al error”³³. La “laboriosa vigilia” de las *Meditaciones*, no suponía la “liquidación” de la teología absolutista “de una vez por todas”. Ella significaba un “hacer uso de la libertad”, no mediante la defensa de un “nuevo principio absoluto”, sino a través de una duda que no restablece un nuevo sistema metafísico (una deconstrucción)³⁴. No obstante, este mensaje de la abstención habría sido ocluido o soslayado por el propio Descartes:

El orden artificial de los pasos de la duda dados en la primera *Meditaciones* intensifica la impresión —que Descartes trata de despertar en toda su obra— de que él habría liquidado, por decirlo así, de un solo golpe, con un movimiento diestro de manos, las opiniones y prejuicios de la tradición (*opinionum eversio*) y que él mismo se habría creado, metódicamente, la radicalidad apropiada para su nuevo comienzo. La heroización de Descartes como figura fundamental de los tiempos modernos tiene su fundamento en su propia autoestilización, en la que lo histórico se convierte en algo hipotético³⁵.

La “estilización” de Descartes sobre la cual se apoyaría el cuestionamiento fenomenológico-hermenéutico, tendría su fundamento en una “autoestilización” realiza-

³² H. Blumenberg, *op. cit.*, pp. 183 y 185.

³³ *Ibidem*, p. 185. En otro pasaje, el autor escribe: “La pérdida del *cosmos* a finales de la Edad Media habría sido, más que una crítica, una duda o sospecha; la prohibición por parte de Bacon y Descartes de hacer suposiciones de índole teleológico-antropocéntrica representaba más un postulado de prudencia o la anticipación de una desilusión que el desenraizamiento racional de una ilusión” (*Ibidem*, p. 214).

³⁴ *Ibidem*, p. 183.

³⁵ *Ibidem*, p. 183.

da por el propio pensador. De cualquier forma, se trataría de una estilización frente a la cuál habría que iluminar otros mensajes presentes en la propia obra cartesiana. Es decir, la estilización se fundamentaría tanto por las propias intensiones del autor, como por un inexacto acceso “a posteriori” de la fuente³⁶.

No obstante, si Descartes todavía se desenvolvía bajo el concepto de realidad tradicional, y si esta explicación histórica continuista daría la razón al cuestionamiento fenomenológico-hermenéutico, ¿cuál sería la explicación de Blumenberg para dar cuenta de la *discontinuidad histórica*? ¿Cómo se las arreglaría este pensador para incluir el punto de vista fenomenológico-hermenéutico y, a la vez, dar cabida a la ruptura conceptual de la modernidad? Junto a la tesis de la “reocupación funcional”, Blumenberg recurre a la idea de la “intensificación”, “exacerbación”, “radicalización”. Esta interrogación conduce al segundo plano de argumentación en el que Blumenberg trata la filosofía de Descartes, un plano que pone en juego elementos de comprensión histórica allende la obra cartesiana.

La crítica schmittiana, al respecto afín a la *TFH*, no sólo se despliega en términos de un cuestionamiento frontal de la legitimidad histórica diacrónica contra la pretendida legalidad autofundada y ahistórica de la modernidad. La apelación al mundo teológico-político, a lo propiamente político, frente a la época de las neutralizaciones y las despolitizaciones, también oscila hacia una “psicología del desenmascaramiento” o una “crítica de la ideología”, en la que la “atalaya cartesiana” de fundamentación racional, es revelada como una forma de argumentación que oculta e invisibiliza su anclaje histórico diacrónico³⁷. De esta manera, si la modernidad tiene algún tipo de legitimidad, ésta es una heredada del pasado y de los fundamentos estrictamente políticos e históricos. Este periodo, y la argumentación cartesiana, pasan a “redescribirse” como una nueva época que no reconoce o enmascara sus propias condiciones de posibilidad. La autofundamentación cartesiana quedaría expuesta ante la crítica schmittiana, fenomenológico-hermenéutica e historicista, las cuales “desenmascaran” el “conjunto de dependencias” que la hacen posible³⁸. Entonces, Blumenberg debe hacerse cargo del borramiento del “trasfondo histórico” que el propio Descartes habría llevado a cabo, “a fin de construir el mito del comienzo radical de la razón”³⁹. Es decir, debe ser capaz de dar una explicación histórica de las condiciones de posibilidad de la intervención cartesiana que, al mismo tiempo, no desestime la *discontinuidad histórica*, la propia ruptura de la obra de Descartes. ¿Cómo hacerlo sin desdibujar el umbral de época en una serie de continuidades que, a su vez, fundamentarían el continuismo o sustancialismo histórico? Es en este punto donde Blumenberg recurre a la tesis de la “intensificación” del sistema nominalista tardo-medieval.

En repetidas ocasiones Blumenberg afirma que la obra de Descartes todavía se inscribía en la “crisis de la certeza”, en el “sistema de inseguridad” del nominalismo medieval⁴⁰. En efecto, la hipótesis del “genius malignus” que postulaba la idea de un Dios que podía engañar al hombre incluso en sus facultades primarias, había sido extraída del nominalismo y su idea de “potencia absoluta”⁴¹. En la interpretación

³⁶ *Ibidem*, p. 212.

³⁷ La expresión “atalaya cartesiana” es tomada de F. Oncina Covas, *op. cit.*, p. 20.

³⁸ H. Blumenberg, *op. cit.*, 184.

³⁹ *Ibidem*, p. 185.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 187.

⁴¹ *Ibidem*, pp. 187-188 y p. 195.

filosófico-histórica blumenberguiana, la hipótesis del genio maligno nominalista a su vez se movía, todavía, en el marco del “concepto tradicional de realidad” devenido del estoicismo, implicando una repetición funcional del demiurgo del gnosticismo⁴². Lo que habría realizado Descartes, entonces, sería una “exacerbación”, una “intensificación” del sistema de inseguridad y desconfianza, hasta revelarlo en sus ridículas consecuencias:

Por lo tanto, Descartes ha determinado fundamentalmente la fisonomía y las aspiraciones del pensamiento moderno, pero no por haberse opuesto a la tradición con la violencia de una nueva intervención radical y un nuevo proyecto, sino al *explicitar* las implicancias del absolutismo teológico y obligarlas a un avance decisivo, desarrollándolas hasta convertirlas en una aguda amenaza, tal que el apoyo en contra sólo podía ser encontrado aún en una absoluta inmanencia⁴³.

La preocupación por la “violencia” y “arbitrariedad” de la argumentación cartesiana, es un motivo marcadamente presente en Blumenberg, el cual se resolvería mediante la idea de que Descartes habría sido consecuente con las implicancias del sistema nominalista, al punto de posibilitar su caducidad.

Finalmente, cabría señalar otro modo de respuesta por parte de Blumenberg frente a Schmitt y la *TFH*: una defensa que implicaría más bien un ataque, una ofensiva como modo de defensa de la *irreductibilidad* de la propuesta al *nihilismo* de la teología de gracia. La defensa del autor consistiría en ubicar a la mencionada tradición, en el mismo lugar que esta había visto en la propuesta blumenberguiana. En un extenso párrafo, el autor describe:

La *historia del ser* excluye que pueda ser explicadas las signatures de una época a partir de la estructura dialógica de una razón no idéntica, ciertamente, con la historia ni tampoco siempre espontáneamente *activa* en ella, pero si *activable*, por la penuria y necesidad, la aporía y la sobretensión de la heteronomía. La Edad Moderna como episodio de la *historia del ser* —y, más especialmente, del *abandono del ser*— tendría impresos en si misma los estigmas de la dominación, de la servidumbre de la teoría respecto a la tecnicidad, de la autoreproducción del hombre precisamente como *respuesta* a un reto, el que sea, que se le ha dejado en herencia, sino como una de todas las perplejidades sin tregua en torno a aquél *ser* oculto, retirado desde el tiempo de los presocráticos. Es verdad que en una interpretación así no es acuñada la fisonomía de la época mediante la *desfiguración* que, como una secularización de algo sustancialmente teológico, encubre su verdad; pero su interpretación se convierte, ella misma, sin lugar a dudas, en la secularización de categorías formadas en la teología de la gracia. No son los contenidos de la época los que se convierten en una *pseudomorfosis* de su origen teológico, sino que la cualificación de su lugar en la historia sólo es determinable como una pseudoteo-

⁴² *Ibidem*, p. 186.

⁴³ *Ibidem*, p. 196. En otro pasaje, el autor escribe: “en el propio concepto de realidad se esconde algo *diferente* de la filosofía moderna, que hace que Descartes aparezca, más que como el fundador de una nueva época, como el pensador que habría llevado con toda claridad hasta sus absurdas consecuencias en concepto medieval de realidad, quedando maduro, con ello, para su *destrucción*” (*Ibidem*, p. 187).

logía (...) Realmente, el absolutismo del ser no es más que una continuación del resultado medieval con otros medios⁴⁴.

Como se ha expuesto, para el existencialismo heideggeriano la modernidad no podría concebirse como una época que responde, a través de una estructura antropológica ahistórica, al “oscuro” mundo medieval trayendo consigo la emancipación definitiva del hombre (“estructura dialógica de una razón no idéntica” “con la historia”), ni tampoco mediante la apelación a un nuevo tipo de legitimidad basado en la legalidad y la autojustificación (razón “activa” y “espontánea”)⁴⁵. Según la “historia del ser”, ambas posibilidades eluden la historicidad del ser, la primera por suponer una razón progresiva que atraviesa las épocas históricas, y la segunda por postular una razón que aparece verticalmente en ella olvidando su dependencia o correlatividad con la historia. Ambas interpretaciones “olvidan” el anclaje existencial de “la razón”, contribuyendo a “la ilusión de que es el hombre quien hace la historia”⁴⁶. A través de estas comprensiones se inauguraría, inadvertidamente, una época de “servidumbre de la teoría respecto a la tecnicidad”, una nueva época de “dominio” y “sumisión”.

Ante ello, Blumenberg invierte el sentido de la crítica, haciendo aparecer al existencialismo como una interpretación que repetiría el esquema del absolutismo nominalista, es decir, como “una continuación del resultado medieval con otros medios”. El extravío del hombre respecto al ser, operaría con una lógica sacada de la “teología de la gracia” en la que, nuevamente en la modernidad, el hombre sería engañado ante la ilusión de una razón independiente de la historicidad. Es decir, el “olvido del ser” repetiría la función del antiguo poder demiúrgico que engaña al hombre. El autor acepta que es cierto que la interpretación de la historia del ser no implica una “pseudomorfosis” o “desfiguración” de contenidos sustancialmente teológicos (teorema de la secularización). Pero tal historia enlazaría otro tipo de teología (teología de la gracia), la cual, si bien no es estrictamente cristiana ya que se remonta al gnosticismo, opera como una “pseudoteología”. Como puede observarse, la lógica nihilista de la teología de la gracia, que la *TFH* observaba en la *deificatio* del sujeto cartesiano, ahora es vista por Blumenberg (en otros términos) en dicha tradición como una repetición del absolutismo demiúrgico. Por lo demás, Blumenberg también hace referencia a la modernidad como época de “respuesta” a un reto pasado, para dar cuenta que la “autoafirmación” del hombre moderno no se realiza en abstracto, sino como reacción a un “trauma” producido por el nominalismo. Es esta tesis de la “respuesta”, paralela a la de la “intensificación” anteriormente explorada, la que se reseñara brevemente en el último apartado de la siguiente sección.

⁴⁴ *Ibidem*, 193.

⁴⁵ En nota al pie, Blumenberg explicita, sucintamente, las posiciones de Heidegger y Landgrebe respecto a Descartes: “Esta presunta espontaneidad [la autojustificación racionalista cartesiana] es tomada al pie de la letra cuando se le reprocha a Descartes que haya «confrontado al hombre consigo mismo y con su propia fuerza racional, arrancándole los vínculos que le hacían descansar, en todas sus relaciones espirituales, en un Ser más poderoso que él” (L. Landgrebe (...)). O véase lo que dice M. Heidegger (...): “la interpretación cartesiana del ser existente y de la verdad es lo que suministra los presupuestos para la posibilidad de una teoría o metafísica del conocimiento (...). Con su interpretación del hombre como sujeto Descartes habría creado los presupuestos metafísicos necesarios para una futura antropología (...). Descartes sólo podría ser superado superando aquello que él mismo ha fundado” (*Ibidem*, p. 188).

⁴⁶ *Ibidem*.

3. Conciencia de finitud: el problema de la despolitización moderna

3.1. Modernidad como *conciencia de finitud*

Si se traslada el anterior esquema, desarrollado en un plano teórico-histórico, a uno ético-político, puede observarse una problemática similar. Si allí la cuestión estribaba en cómo marcar una discontinuidad con el mundo premoderno que a su vez no implicase un deslizamiento en el cierre “irracional” de la razón consigo misma, ahora el interrogante reside en cómo sostener la *irreductibilidad* de la *conciencia de finitud* abierta en la modernidad, respecto a un cierre privatista, fragmentario y despolitizante; o, en todo caso, respecto a prácticas de persecución política o totalitarismo en las que se impone un orden a través de la mera superioridad física y la fuerza bruta. Ambas posibilidades serían activables ante la caída de las certezas o fundamentos que poblaban el marco filosófico-histórico. Hacerse cargo de la historia y la politicidad, es decir, indicar que todo proyecto ético-político pertenece a un grupo “amigo” en oposición a uno “enemigo”, trae consigo el problema del lugar de la “emancipación” ante la inconmensurabilidad de fundamentos entre agrupaciones políticas diferentes.

Tal como se ha visto en la sesión anterior, aquí también puede observarse un comparativo de época entre la crisis de la filosofía de la historia y el derrumbe del “Ancien Régime”. La *conciencia de finitud*, que subvierte tanto el orden natural-repetitivo del helenismo, como el lineal-trascendente del cristianismo, constituiría el rasgo específico de la modernidad, aquél gesto que, para Blumenberg (ubicado en la crisis de la filosofía de la historia), habría que restituir. El intento de superación de la filosofía de la historia no debería conducir, tal como ocurre en Schmitt, a la recuperación de elementos teológicos provenientes del antiguo mundo, sino a la restitución de la *conciencia de finitud* propiamente moderna.

3.2. El lugar de la conciencia de finitud en la semántica histórica koselleckiana

Al menos para Koselleck, la modernidad también podría caracterizarse por el advenimiento de la conciencia histórica como tal. El desacoplamiento entre “espacio de experiencia” y “horizonte de expectativa” como expresión y componente del paulatino agotamiento de la “historia magistra vitae” y el “Ancien Régime”, habría posibilitado un creciente apremio de la facticidad y contingencia de todo discurso político. Ya sea que se piense en la “repetición” cíclica de acontecimientos propia de la “historia magistra vitae”, como en el orden teológico cristiano, en ambos casos se estaría en presencia de una trascendencia que gobernaría la acción humana. Dicho desacoplamiento implicaría la creciente conciencia de la insuficiencia de los conocimientos adquiridos por la experiencia para afrontar situaciones futuras, así como la noción de un “futuro abierto” (no repetitivo) y de sociedades orientadas al futuro (“aceleración”). La *conciencia de finitud* que caracterizaría a la modernidad, conllevaría la noción de que toda proyección política se realizaría desde una situación existencialmente concreta, particular y contingente⁴⁷.

Así definida, la historia conceptual desarrollada por Koselleck parte de la *conciencia de finitud* de la semántica histórica, pero el lugar de aquélla en la obra del au-

⁴⁷ R. Koselleck, *historia/Historia*, Madrid, Trota, 2010, pp. 28 ss., y p. 54.

tor, no sólo se restringe a la dimensión transformativa de los conceptos (a través de la cual puede observarse la discontinuidad y contingencia de los mismos), sino que implica una permanencia estrictamente histórica sostenida para cobijar y amparar a las nuevas generaciones ante el sentido de abyección e incertidumbre. Resulta un gesto temerario tratar de encontrar una implicancia ético-política en la teoría koselleckiana, no obstante, existen ciertos indicios que ameritan hacerlo. Así como las hipótesis historiográficas de Brunner estaban acompañadas de un fuerte posicionamiento político, relacionado con el conservadurismo y con la idea de *volksgemeinschaft* (al menos en el periodo de entreguerras); o también, así como la denuncia skinneriana de las distintas formas de anacronismo puede relacionarse con un posicionamiento “republicano” por parte del autor; de una manera similar puede intentarse un mismo ejercicio con Koselleck. Al menos el tratamiento de uno de los conceptos trabajados por él, “sociedad civil”, amerita hacerlo.

¿Por qué este concepto y no otro?, ¿por qué contentarnos con uno a la hora de realizar un ejercicio tan temerario como el de atisbar alguna orientación ético-política en la obra del autor? Porque el concepto de sociedad civil parecería ser una de las marcas distintivas de la modernidad. Debido a que en ciertos ámbitos de discusión, como el presente, el concepto de sociedad civil puede ser tratado como equivalente al de modernidad. Tanto desde la teoría de la diferenciación, como desde la tradición hegeliano-marxista, así también como en enfoques como el koselleckiano, habría un común acuerdo en considerar que la “sociedad civil”, en su contenido semántico relacionado con los reclamos del derecho natural, constituyó una “esfera” advenida en los procesos de transformaciones específicamente modernos. Los puntos de disputa no estribarían en la afirmación anterior, sino en las implicancias o en la naturaleza de este novedoso ámbito social. En este punto, es necesario ponderar aquella expresión del *nihilismo* referida a la despolitización y fragmentación social. Es en el terreno de la sociedad civil (o en las implicancias que un ámbito de esta naturaleza supone), y no en otro, en el que presuntamente se daría el *nihilismo*.

En línea con la tesis desarrollada en *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués* (1959), Koselleck identifica, básicamente, tres componentes semánticos del concepto en cuestión. En primer lugar, su sentido proveniente del mundo griego, estrechamente asociado a la noción de “*koinonía politike*”, y fuertemente compuesto por las convicciones de autorganización política, autogobierno y autodeterminación⁴⁸. En segundo lugar, aquel componente añadido a partir de los influjos de las filosofías estoica y agustiniana, caracterizado por el ideal de universalidad e inclusión política ciudadana, más allá de las diferencias de origen, sexo, raza, religión y estatus social o político⁴⁹. En tercer lugar, aquél estrato semántico añadido en la transformación moderna, el cuál reflejaba un considerable proceso de despolitización de la sociedad en favor de la concentración del poder político en manos del soberano. Según el autor, ya no se trataba de un escenario de desigualdad jurídica como en el orden estamental (en donde existía una multiplicidad de actores intermedios que detentaban ciertas magnitudes de poder), sino de un marco en el que la igualdad ciudadana formal se conjugaba con las desigualdades reales, de índole socio-económica⁵⁰. Se trataba de un nuevo es-

⁴⁸ R. Koselleck, *Historia de los conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje social*, Madrid, Trotta, 2012, p. 225.

⁴⁹ *Ibidem*, pp. 226-227.

⁵⁰ *Ibidem*, pp. 229.

trato semántico relacionado con el derecho natural, así como con el nacimiento de un nuevo mundo burgués regido por la búsqueda del interés económico.

Como puede advertirse, es la transformación semántica específicamente moderna “índice” y “factor” de un mundo caracterizado por la despolitización, la exclusión y la fragmentación; es decir, un mundo cuyas implicancias inherentes son la crisis y el *nihilismo*. Ya sea que la sociedad civil se desarrolle, en un primer momento, gracias al amparo del moderno estado absolutista, ya sea que posteriormente aquella lo subvierta ante las consideradas interferencias arbitrarias de éste, lo cierto es que la naturaleza de la sociedad civil moderna, su implicancia efectiva, pareciera la del *nihilismo*. En este sentido, Koselleck no sólo prosigue el cuestionamiento schmittiano a la filosofía de la cultura o a la era de la immanencia o las neutralizaciones, sino la crítica de la ideología de la tradición hegeliano-marxista. No obstante, la propuesta koselleckiana parecería superar los límites de esta tradicional psicología del desenmascaramiento, y realizar un guiño, mostrar un indicio acerca de la *irreductibilidad* de la sociedad civil al *nihilismo*. Es cierto que el autor afirma que la transformación moderna del concepto se desarrolla en un contexto burgués de competencia liberalizada, pero por la misma perspectiva de la historia conceptual, el concepto torna contemporáneo lo que no es contemporáneo, vuelve simultáneo aquellos estratos de fuerte participación política e inclusividad universal. Es cierto que en la moderna utilización del concepto prevalece su sentido burgués, pero esto no es óbice para que en su actual invocación o, en todo caso, en su actual estructuración de experiencias, no se articulen vivencias de estricta autorganización política (sentido griego) e intentos de inclusividad genuina (sentido estoico-agustiniano). Parecería ser este el rendimiento específico de la propuesta koselleckiana, frente a la cual la posición blumenberguiana deber ser capaz de defender la impronta emancipatoria de la transformación moderna.

3.3. Descentramiento y autoafirmación como respuestas al trauma

La noción de *conciencia de finitud*, en tanto sentido de “arrojamiento”, “pérdida de fundamento”, “ser en el mundo” (en definitiva, *Dasein*), podría equipararse con la noción de “descenramiento” moderno en Blumenberg⁵¹. El abandono del sistema geocéntrico a favor del heliocéntrico, es expresión y factor del advenimiento de dicho tipo de conciencia. Pero este movimiento, que ya implicaría un fuerte sentido de abyección, guardaría al mismo tiempo un montante emancipatorio irreductible al *nihilismo*. La noción de descentramiento blumenberguiana implicaría, por un lado, un sentimiento de humillación ante la pérdida del lugar central en el cosmos por parte del hombre (sentido de finitud ante la inmensidad del universo) y, por otro, triunfo de la razón sobre el “absolutismo” de Dios, de la naturaleza o la realidad (la “autoafirmación humana” como transformación de la “angustia cósmica” en “confianza cósmica”). Es decir, la *conciencia de finitud* no sólo se reduciría a la metáfora de la caída como significación de la finitud, del ser para la muerte y el fin (estado de abyección), sino que implicaría también la metáfora de la luz. El arrojamiento de la criatura propio del “dar a luz”, que supondría un nuevo comienzo, una nueva vida, estaría también implicado en tal conciencia⁵².

⁵¹ A. Fragio, “La destrucción blumenberguiana de las comprensiones teológicas de la Modernidad”, *Éndoxa*, 2010, pp. 243-278, aquí pp. 250-251.

⁵² *Ibidem*, p. 253.

Tanto Koselleck como Blumenberg adoptan una postura menos idealizada de la modernidad. Ambos tematizan la presencia del *nihilismo* en dicha época. No obstante, a diferencia de Koselleck, Blumenberg debe encontrar el elemento irreductible al *nihilismo* (emancipación) en la misma época moderna. Simplemente la ganancia ante la salida del absolutismo teológico tardo medieval, excedería todas las pérdidas causadas por los deslizamientos al *nihilismo*⁵³. El “progreso” que habría supuesto la modernidad, no es evaluado por parte de Blumenberg, desde una racionalidad evolucionista, sino desde una racionalidad concreta y “auténtica”, que se autoafirma como respuesta a un “trauma” vivido a finales de la edad Moderna⁵⁴. En tal sentido, se afirma:

Pero el concepto de razón de este libro no es el propio de un órgano de salvación, ni tampoco el de una originalidad creativa. Yo calificaría este concepto, haciendo una analogía con el principio leibniziano de una razón suficiente, de concepto de una razón suficiente. Esta alcanzaría justo para aportar una autoafirmación pos-medieval y hacerse cargo de las consecuencias de esta alarma de la autoconsolidación. El concepto de legitimidad de la Edad Moderna no es deducido de las pretensiones de la razón sino de su necesidad⁵⁵.

La modernidad constituiría la reacción, existencialmente finita, a la experiencia de pérdida de la idea de cosmos, una respuesta ante la necesidad de abandonar aquella experiencia radicalmente traumática y angustiadora vivida a finales del medioevo⁵⁶. La moderna apelación a la razón y al progreso, no se concebiría como el advenimiento dialógico de una razón ni idéntica con la historia, sino como una respuesta modesta y local ante la insoportabilidad del absolutismo teológico. Sólo en una segunda instancia, la idea de progreso habría experimentado un “sobrepujamiento”, una “generalización”, una “supersignificación” que excedería su “generación espontánea primitiva” y cuyos objetivos eran más bien concretos y regionales⁵⁷.

4. Conclusión

La “crisis” de los fundamentos modernos no necesariamente se inscribe en un movimiento de salida de la modernidad, ya sea que éste se defina como “posmoderno” o “reaccionario”⁵⁸. El cuestionamiento de los fundamentos clásicos de la soberanía, así como del marco filosófico-histórico, no necesariamente apela a una superación de la modernidad, ni tampoco a un retorno a una época anterior. Por el contrario, puede implicar un reclamo de restitución del gesto específicamente moderno. La genealogía de la procedencia teológica de los “grandes metarrelatos” modernos, no se agotaría en una recuperación del mundo cristiano, o en su delimitación en pos de un retorno al mundo

⁵³ J.-C. Monod, *op. cit.*, pp. 351-352.

⁵⁴ H. Blumenberg, *op. cit.*, pp. 57, 143.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 100.

⁵⁶ J. L. Villacañas Berlanga, “Modernidad, capitalismo e irreversibilidad”, *op. cit.*, p. 28.

⁵⁷ *Ibidem*, pp. 56-57.

⁵⁸ J. C. Monod, *op. cit.*, pp. 302 y 351.

helénico, ni tampoco en una superación radical de la modernidad. Podría estar orientada a la identificación de ciertas lógicas heredadas, impropias a la modernidad, como causantes de diversas experiencias de dominación en la época. No obstante, la apelación a ese gesto específicamente moderno, el intento incesante de su restitución, traería, por otro lado, el riesgo de deslizamiento hacia una época “nihilista”. La fenomenología histórica de la modernidad propuesta por Blumenberg en *LEM*, intenta restituirle a la época su “oficio crítico permanente”, sin incurrir en el *nihilismo*.

En este estudio no se ha pretendido arribar a conclusiones definitivas sobre cuál de las perspectivas rivales tiene mejores argumentos, o si Blumenberg ha defendido con éxito, ante la *TFH*, la legitimidad de la modernidad y su *irreducibilidad* al *nihilismo*. Más bien se ha pretendido organizar los tópicos del debate (crisis de la filosofía de la histórica, *discontinuidad histórica*, *conciencia de finitud*, etc.), con el fin de que tal clarificación favorezca, en algún momento del tratamiento de la cuestión, la conciliación entre ambas posturas.

Otra manera de abordar la discusión consistiría en discernir qué gravita más en la fenomenología de la modernidad blumenberguiana (y en toda la obra en la que ella se inscribe): si el mayor peso proviene de la metaforología (en tanto las metáforas apuntan a lo que es inconceptualizable), o del neokantismo (a través del cual, por ejemplo, la noción de “reocupación” apuntaría a una estructura trascendental antropológica, como condición de posibilidad del conocimiento). Si se pondera la metaforología, la fenomenología de la historia blumenberguiana sería equivalente a otros intentos contemporáneos de radicalización de la historia conceptual, como el de la denominada “Escuela de Padua”. Como se ha mencionado, para Blumenberg la propuesta koselleckiana y la *TFH* de la que ella abreva, se desdibujaría en un “sustancialismo histórico” al postular una continuidad transhistórica del concepto a través de la que se producen las diversas transformaciones semánticas. Es decir, la semántica histórica no habría seguido cabalmente la máxima nietzscheana de que “los conceptos no tienen historia”; siendo la metaforología un enfoque elaborado para radicalizar la historia conceptual, para historizar la propia historia⁵⁹. Si el neokantismo orienta la posición blumenberguiana (preferentemente a través de la influencia de E. Cassirer), la noción de “reocupación funcional” ya no podría ser interpretada como afín a un enfoque genealógico-deconstructivo (a través del énfasis en la dimensión sintáctica del lenguaje), sino como una expresión del trascendentalismo kantiano.

No obstante, pareciera ser que la posición blumenberguiana ofrece una perspectiva más matizada de la modernidad que la del “quasitrascendentalismo” habermasiano. Cabe resaltar el tono desencantado de la defensa de la modernidad blumenberguiana, por ejemplo, cuando se señala que el avance de la técnica, a partir del progreso científico, es “irreversible”. Su propuesta parecería diferenciarse de la teoría habermasiana, en la cual se sostiene que los procesos de dominación modernos son más bien productos de una “colonización sistémica” sobre el “mundo de la vida”, y no consecuencias inherentes a la misma racionalidad moderna. La defensa de Blumenberg de la modernidad, implicaría al mismo tiempo la aceptación de las desventajas de la época y la presencia de escenarios constitutivamente nihilistas.

⁵⁹ S. Chignola, “Historia de los conceptos, filosofía constitucional y filosofía política. *Sobre el problema del léxico político moderno*”, en *Res publica. Revista de Filosofía Política*, 2003, 11-12, pp. 27-67, aquí pp. 55-56; F. Oncina Coves, “Historia In/conceptual y metaforología: método y modernidad”, *op. cit.*, p. 21.