

*Presencias del absoluto. Variaciones  
sobre un tema blumenberguiano*

*Presences of the Absolute. Variations  
on a Blumenbergian Theme*

LUIS DURÁN GUERRA

Asistente Honorario del Departamento de Metafísica  
y Corrientes Actuales de la Filosofía, Ética y Filosofía Política  
Universidad de Sevilla  
lduran@aaf.es

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2024.35.012>  
Bajo Palabra. II Época. N°35. Pgs: 237-252



*Recibido: 20/10/2023*

*Aprobado: 01/03/2024*

## Resumen

De todos los *absolutismos* a los que se ha referido Hans Blumenberg, el de la realidad es el más importante —aunque no fuera el primero en ser formulado— en la medida en que, en virtud de su impronta antropológica, redimensiona y acaba otorgando a los demás valores del término un sentido meramente derivado o, cuanto menos, específico. No me ocuparé en este artículo de todos los absolutismos blumenberguianos ni tampoco de las *respuestas* que generan como desafíos presentados al ser humano en su devenir histórico, sino que me limitaré a ilustrar con algunos ejemplos tres tipos de absolutismo fundamentales para entender el pensamiento de Blumenberg: el absolutismo teológico, el absolutismo de la realidad y el absolutismo del libro.

*Palabras clave: Absolutismo de la Realidad, Absolutismo del Libro, Absolutismo Teológico, Angustia, Biblia, Nominalismo.*

## Abstract

Of all the *absolutisms* to which Hans Blumenberg has referred, the absolutism of reality is the most important—even if it was not the first to be formulated—insofar as its anthropological sense redefines and ends up giving the other values of the term a merely derivative or, at least, specific meaning. In this paper I will not deal with all of Blumenberg's absolutisms, nor with the *answers* they generate as challenges that have been presented to human beings in their historical development, but I will limit myself to illustrating with a few examples three types of absolutism that are fundamental for understanding Blumenberg's thought: theological absolutism, the absolutism of reality and the absolutism of the book.

*Keywords: Absolutism of Reality, Absolutism of the Book, Theological Absolutism, Angst, Bible, Nominalism.*

*Nur eben als Vater warst Du zu stark für mich...*

Franz Kafka, *Brief an den Vater*

**A***bsolutismo* es una palabra clave en la obra de Hans Blumenberg que este emplea con frecuencia en relación a múltiples campos temáticos. Lo primero que debemos decir es que lo que podría parecer un término técnico de su filosofía funge como un concepto metafórico tomado, en principio, de la historia de las formas del Estado. Hay tantos absolutismos, por lo pronto, como formas naturales o artificiales de ejercer un poder ilimitado sobre el ser humano. Así, el filósofo de Lübeck ha hablado de un *absolutismo teológico*, en relación a la omnipotencia del Dios del nominalismo, de un *absolutismo del libro*, en referencia a una suerte de *biblicismo* que habría obturado en Occidente la investigación de la naturaleza, y de un *absolutismo de la realidad*, como descripción hipotética de una situación originaria de desamparo vivida por el hombre primitivo en el espacio abierto de la sabana, pero que puede hacerse extensiva virtualmente a la concepción que el hombre copernicano tiene de su propio puesto en el mundo en los comienzos de la Edad Moderna.

Blumenberg ha hablado, asimismo, de un *absolutismo soteriológico* en los Padres de la Iglesia (Ambrosio), de un *absolutismo de las imágenes y los deseos* en contraposición al absolutismo de la realidad que podría hacerse corresponder hasta cierto punto con el temprano absolutismo de la metáfora, de un *absolutismo del arte*, de un *absolutismo de la técnica y de la ciencia*<sup>1</sup> y hasta de un *absolutismo del ser*, en clara referencia al pensamiento de Heidegger. De todos estos *absolutismos*, sin embargo, el de la realidad es el más importante—aunque no fuera el primero en ser formulado—, pues, en virtud de su impronta antropológica, redimensiona y acaba otorgando a los demás valores del término un sentido meramente

---

<sup>1</sup> Un texto en apoyo de tal tipo de absolutismo podría ser el siguiente: “Si afirmamos el fin de la evolución biológica en y por el ser humano, tenemos que aceptar que no hay detención para la evolución instrumental. La evolución instrumental es la compensación necesaria no sólo de la debilidad biológica *inicial*, sino especialmente de la debilidad biológica *definitiva* del ser humano. Es posible que el humano termine sucumbiendo por su evolución instrumental. Sólo podría evitarlo si pudiera volver a poner en marcha la selección biológica” (Blumenberg, 2011, p. 412).

derivado o, cuanto menos, específico.<sup>2</sup> No me ocuparé aquí de todos estos absolutismos ni tampoco de las *respuestas* que generan como desafíos presentados al ser humano en su devenir histórico, sino que me limitaré a ilustrar con algunos ejemplos tres tipos de absolutismo fundamentales para entender el pensamiento de Blumenberg.

## 1. El absolutismo teológico

LA IDEA DE QUE LA AUTOAFIRMACIÓN MODERNA de la razón supone una respuesta al nominalismo de finales de la Edad Media se encuentra ya en *Die ontologische Distanz*, el trabajo de habilitación de Blumenberg (1950, pp. 79, 81; Wetz, 1996, p. 28). Pero lo que caracteriza al nominalismo, entre otros factores, es lo que el filósofo hanseático llama en *La legitimación de la Edad Moderna* (2008) el *absolutismo teológico*. En un ensayo que se puede considerar un anticipo de esta tesis crucial encontramos claramente expuesto lo que Blumenberg quiere decir. En “Merma del orden y autoafirmación” (2013), publicado en 1962, se enumeran una serie de rasgos del nominalismo que dejan bien patente qué entiende el autor por absolutismo teológico. Dejamos aquí de lado a propósito la comparación con el epicureísmo, que es lo que le interesa al catedrático de Münster para resaltar por contraste la originalidad de la posición nominalista.

En primer lugar, no existe una *ratio creandi* para que el Dios nominalista haya creado el mundo como *de hecho* lo ha creado. Pero si esto es así es porque la voluntad de este Dios es absolutamente libre (*potentia Dei absoluta*), es decir, no está sujeta al cosmos pre-designado de las ideas universales. Esto implica que:

Los nominalistas extraen del mismo presupuesto [la ausencia de una *ratio creandi*] una constatación sumamente positiva para su sistema teológico: como la creación está infundada, manifiesta la incomprensible soberanía y libertad divinas, siendo el primero de aquella serie de puros actos de *gracia* que constituyen el tema genuino de la teología. La falta de fundamento de la creación es lanzada al hombre, originariamente, como una provocación, como la llamada a un acto de sometimiento y de autolimitación girado hacia lo religioso (Blumenberg, 2013, pp. 117–118).

---

<sup>2</sup> García-Durán (2017, pp. 183–184), anota a este respecto: “Así pues, si bien no debe concebirse como un universal antropológico inferido de una especie de naturaleza humana, la categoría de absolutismo de la realidad alude a una experiencia límite del hombre en su existencia que jugará un papel central como motor del cambio histórico e, incluso, personal. Una experiencia recurrente de la que el absolutismo teológico tardomedieval no sería más que un reflejo histórico concreto”. Cf. sobre las dos operaciones que motivan presuntamente en Blumenberg la sustitución del “absolutismo teológico” por el “absolutismo de la realidad”, Wetz (1996, pp. 78–79).

En segundo lugar, la primacía del teocentrismo en el nominalismo comportaría la negación de las consideraciones metafísicas de carácter teleológico. El mundo no solo carece de razón, sino que tampoco ha sido creado a causa del hombre, idea de raigambre estoica y que no había sido puesta en cuestión por la filosofía medieval. La navaja del *Inceptor venerabilis* hace desaparecer de un plumazo no solo la noción de causa eficiente, sino también la de causa final y, con ella, la idea de que el hombre haya sido tomado en consideración en la creación.

En tercer lugar, el pensamiento de una pluralidad de mundos deviene con el nominalismo en “uno de los factores especulativos esenciales de la desintegración de la idea metafísica de cosmos” (Blumenberg, 2013, p. 119). El mundo se convierte de este modo en una de las infinitas posibilidades que Dios, en su omnipotencia, ha querido realizar de hecho. Pero podría haber realizado otras —siempre y cuando respeten el principio de no contradicción—, lo cual constituye una prueba más que suficiente de la incertidumbre en la que se encuentra el hombre respecto a la naturaleza del mundo posible que de hecho le ha sido dado.

Por último, como consecuencia de estas tesis, en el nominalismo el hombre perdería su puesto de privilegio en la jerarquía de los seres, con lo que no se ve por qué Dios tendría que elegirle para dar cumplimiento al misterio de la Encarnación. Así, pues, sin razón de la creación ni motivo para pensar que entre los mundos posibles haya sido creado precisamente uno a causa de nosotros, tampoco podemos estar seguros de que Dios no hubiera querido encarnarse en una figura distinta a la del ser humano. La estrecha conexión entre la semejanza del hombre con Dios y la encarnación humana de Dios, las dos tesis más importantes de la dogmática cristiana, se rompe. Blumenberg demuestra, así, que la crisis de la escolástica no es más que la conclusión lógica de las premisas bíblicas de las que había partido:

La Escolástica se autodisuelve al cuestionar ella misma lo que había sido su punto de partida. La transformación del concepto de Dios según el modelo aristotélico en la Alta Escolástica hacía difícil afirmar que el hombre era el punto de referencia definitivo de la gracia divina. No era sólo que el mundo ya no podía ser creado a causa del hombre, sino que incluso la encarnación de Dios ya no debía tener su *télos* en el propio hombre (2013, p. 128).

Los rasgos apuntados nos han ilustrado acerca de lo que Blumenberg entiende por absolutismo teológico a finales de la Edad Media. El voluntarismo del *Deus absconditus* ha desembocado en un contingentismo y en un ateleologismo radicales que no solo privan a la creación de cualquier fundamento racional, sino también a la propia Encarnación. La pérdida (más que la merma) del orden del mundo es una consecuencia del absolutismo teológico que debía provocar necesariamente la respuesta de los tiempos modernos (cf. Gaos, 1979). Estamos, pues, ante una des-

cripción de la teología nominalista y de lo que esta ha implicado históricamente con relación a la idea de mundo y de ser humano. En efecto, “[d]e aquí emana una radicalidad en el cuestionamiento del hombre por lo que le es sustraído todo sostén para su ubicación en un ordenamiento de lo real” (Blumenberg, 2013, p. 129).

La segunda parte de *La legitimación de la Edad moderna*, titulada “Absolutismo teológico y autoafirmación humana”, está enteramente consagrada al estudio exhaustivo de lo que en el ensayo “Merma del orden y autoafirmación” (2013) no podía alcanzar lógicamente una formulación sistemática. Como es sabido, frente al teorema de la secularización, que interpreta la modernidad como una continuidad del cristianismo por otros medios, Blumenberg defiende en esta obra fundamental la tesis de que el mundo moderno representa la definitiva superación del gnosticismo a partir de las condiciones espirituales planteadas por la crisis de la escolástica medieval. En efecto, la *recidiva del gnosticismo* con el nominalismo supone que el pensamiento cristiano no pudo superar, en última instancia, esta compleja corriente filosófico-religiosa de finales de la Antigüedad. No puedo desarrollar aquí las implicaciones de esta audaz y controvertida interpretación, pero sí señalar que, al hombre tardomedieval, según el hanseático, ya no le estaba permitido refugiarse en la trascendencia como única salida ante un mundo que no solo habría cambiado de valoración (como en el gnosticismo antiguo), sino que acabaría perdiendo irrevocablemente su antiguo orden metafísico.

La salida de la huida hacia la trascendencia como una posibilidad ofrecida al hombre y que no había más que aprovechar ha perdido en relevancia precisamente por el absolutismo de una decisión dictada por la gracia divina y a causa del criterio de que la salvación viene de una fe que ya no es elegible. Este cambio de presupuestos deja entrar en un horizonte de intenciones posibles la alternativa de la autoafirmación inmanente de la razón mediante el dominio y la transformación de la realidad (Blumenberg, 2008, p. 135).

El texto que acabo de citar muestra claramente que el absolutismo teológico del que habla Blumenberg se refiere a la voluntad absoluta del Dios nominalista. Se alude aquí a la doctrina de la predestinación, de origen agustiniano, que segrega a la humanidad entre los *salvados* y los *condenados*, y la aboca así, debido al desamparo e incertidumbre en que la deja sumida, a cargar sobre sus espaldas el peso de su futura autoafirmación.

## 2. El absolutismo de la realidad

EN *TRABAJO SOBRE EL MITO* (2003), Blumenberg nos da la razón de por qué la Edad Media ha sido vista durante tanto tiempo como una época oscura: “Fue el absolutis-

mo teológico—sin las suavizaciones de sus instituciones encargadas de administrar la gracia—lo que hizo que la Edad Media apareciera, para una mirada retrospectiva lanzada desde el acto fundacional de la Edad Moderna, como una época oscura” (pp. 17–18).<sup>3</sup> El Dios nominalista no solo era un Dios escondido, sino a su manera un *padre absoluto* (*Absolute Vater*; véase el bello texto de Blumenberg dedicado a Kafka [2016, pp. 37–41]).

Pero la Edad Media no es la única época en la que el hombre ha tenido que enfrentarse a un poder absoluto. Antes de que iniciaran su despegue evolutivo, los primeros pre-homínidos ya tuvieron que vérselas con potencias que amenazaban seriamente sus propias posibilidades de supervivencia. *Trabajo sobre el mito* es una obra que, a este respecto, se hace cargo del llamado *giro antropológico* que, según los estudiosos, experimenta el pensamiento de Blumenberg en la década de 1970.<sup>4</sup> Ahora, el absolutismo no recae sobre una determinada noción de Dios, históricamente condicionada, sino sobre el concepto de realidad misma. ¿Qué entiende, pues, Blumenberg por *absolutismo de la realidad*? Este libro colosal se abre con las siguientes palabras:

Si desviamos la mirada de los horrores de la actualidad, pintados con primor profesional o incluso profesoral, y de todos los que traiga el futuro, volviéndola a los de un pasado no tan lejano y a los del primitivo, nos topamos con la necesidad de figurarnos un estadio inicial que cumpla con las exigencias de aquel *status naturalis* de las teorías filosóficas de la cultura y del Estado. Este concepto límite de extrapolación de características históricas tangibles hacia lo arcaico lo podemos fijar, formalmente, sirviéndonos de una sola determinación: la del absolutismo de la realidad. Lo cual significa que el ser humano no tenía en su mano, ni mucho menos las condiciones determinantes de su existencia —y, lo que es más importante, no creía tenerlas en su mano— (Blumenberg, 2003, p. 11).<sup>5</sup>

El concepto de “estado de naturaleza” se nos presenta aquí, por lo pronto, como un “concepto límite” (*Grenzbegriff*) para poder representarnos la situación de impotencia en la que se encontraba el homínido en la fase inicial de la antropogénesis. Pero ese estado poco tiene que ver aquí con el mito del buen salvaje de Rousseau, sino que se asemeja más bien al *status naturalis* ideado por Hobbes. Pero no porque en él predomine una guerra de todos contra todos (*bellum omnes*

<sup>3</sup> Cf. las justas observaciones sobre esta obra magna de Frank (1994, pp. 65–73) y Duch (1998, pp. 428–443); así como la crítica de la distinción que hace Blumenberg entre mito y dogma en Taubes (2007, pp. 103–117, aquí pp. 103–105).

<sup>4</sup> Cf. Müller, O. (2005, p. 18). Para el interés de Blumenberg por la paleoantropología, véase *supra* el trabajo de Ros Velasco (2024).

<sup>5</sup> Sobre el concepto de absolutismo de la realidad véanse, en este mismo volumen, los artículos de Quintero Ocampo (2024) y Beresniak y Bonfil (2024).

*contra omnes*), sino porque el miedo o, mejor dicho, la angustia ante lo desconocido era el estado de ánimo habitual de aquellos pre-homínidos que luchaban por adaptarse a un medio hostil. Se trata, por tanto, al igual que el concepto contractualista de “estado de naturaleza”, de una hipótesis intelectual para poder imaginarse en este caso algo que en realidad es inconceptualizable. De ahí que se trate también, como el *noúmeno* kantiano, de un *concepto límite*, pero no hasta el punto de que Blumenberg haga del mismo un uso meramente negativo (cf. Klein, 2017). Es fundamental entender aquí que para poder hablar del absolutismo de la realidad es necesario extrapolar “características históricas tangibles hacia lo arcaico” (Blumenberg, 2003, p. 11).<sup>6</sup>

No es que el hombre no tuviera a mano “las condiciones determinantes de su existencia” (Blumenberg, 2003, p. 11), lo decisivo es que él no creía tenerlas a mano: he ahí lo que el hanseático entiende en rigor por absolutismo de la realidad. La conciencia que se tiene de una realidad prepotente, más que la realidad misma, es lo que determina la situación de hecho en la que el hombre se encuentra en determinados momentos de su historia. Y la situación que imagina Blumenberg es nada menos que la que se deriva de las consecuencias del cambio en el biotopo del pre-homínido cuando este abandona la selva primitiva para adentrarse en el espacio abierto de la sabana. Dicha hipótesis es descrita por el autor de *Trabajo sobre el mito* con las siguientes palabras:

Lo que aquí llamamos absolutismo de la realidad es un compendio de las correspondencias originadas con ese salto en la situación, no concebible sin un sobreesfuerzo que es consecuencia de una abrupta inadaptación. Ese rendimiento extra incluye la capacidad de prevención, de adelantamiento a lo aún no ocurrido, el enfoque de lo que está ausente tras el horizonte. Todo ello converge en la aportación del concepto. Pero éste viene precedido por un puro estado de prevención, incierta, de la angustia, cosa que constituye, por formularlo paradójicamente, una intencionalidad de la conciencia sin objeto. Por ello, todo el horizonte se convierte, igualmente, en una totalidad de direcciones desde las cuales «aquello puede acercarse» (2003, p. 12).<sup>7</sup>

---

<sup>6</sup> Peiró Labarta juzga inconsistente la argumentación de Blumenberg en relación al concepto de absolutismo de la realidad: “Blumenberg describe el absolutismo de la realidad como la fuente originaria del terror y del absurdo, como aquello que estimula a la producción de una mismidad simbólica. Ahora bien, este presupuesto resulta cuestionable por el siguiente motivo: toda aprehensión de un contexto en tanto que absurdo o no significativo depende de la instalación en un horizonte de sentido desde el que llevar a cabo esta distinción” (2016, p. 124). Sin embargo, creo que este reproche no es achacable a un fenomenólogo y un hermeneuta como Blumenberg, perfectamente consciente del carácter problemático de un concepto que solo puede esclarecerse mediante extrapolaciones “de características históricas tangibles hacia lo arcaico” (Blumenberg, 2003, p. 11) y que no podrá nunca determinarse sino *desde el lado de acá* del absolutismo de la realidad. Cf., en este sentido, la crítica de C. Jamme para quien “con el paso del terror a la denominación ya se supone la intencionalidad de unos sujetos que son aptos para hablar (*sprachfähig*)”, cit. en Duch (1998, p. 430).

<sup>7</sup> Véase Blumenberg (2011, p. 530), sobre el efecto paralizante de la angustia.

Así pues, no fue en la selva primitiva donde el pre-homínido toma conciencia de su impotencia ante la supremacía (*Übermächtigkeit*) de lo real, sino justo cuando salta a un hábitat para el que no estaba en absoluto adaptado. Con todo, podríamos preguntarnos si en la selva primigenia era imposible tomar conciencia del absolutismo de la realidad. ¿Acaso esa selva constituía un medio en el que nuestros ancestros se encontraban perfectamente adaptados? ¿Cómo explicar entonces la salida de tal paraíso?<sup>8</sup> Sea como fuere, es innegable que si hay un lugar donde el peligro puede acercarse desde todas las direcciones, este no es otro que la sabana. La indeterminación de lo que puede aparecer tras el horizonte —una de las adquisiciones del bipedismo— es lo que determina aquí la angustia de esa “intencionalidad de la conciencia sin objeto” (Blumenberg, 2003, p. 12) de un ser que no sabe a ciencia cierta a dónde mirar y que ha de poner un cuidado especial en todos y cada uno de sus movimientos.

La transformación de la angustia en miedo fue el primer triunfo del hombre sobre el absolutismo de la realidad. Después vinieron los nombres, las metáforas y los mitos. Pero esto es ya otra historia. La historia de la cultura como la toma de distancia del absolutismo de la realidad, objeto del trabajo *del* mito que el posterior trabajo *sobre* el mito ha ocultado de alguna manera (Peiró Labarta, 2016, pp. 121–123). Aunque hayamos querido incidir, pues, en el momento en el que el poder de lo real se presenta a la conciencia, lo importante, para Blumenberg, lo que realmente explica la historia humana, es el proceso, jamás detenido, pero siempre en trance de volver al punto de partida, de alejamiento del absolutismo de la realidad.<sup>9</sup>

En los pasos “del caos al mito”, por un lado, y “del mito al logos y al arte”, por otro, ha cifrado César G. Cantón los cambios que ha tenido lugar en la “visión antigua” cada vez que el hombre ha vivido “una situación típica de absolutismo de la realidad” (2004, p. 62). Aquí podríamos añadir que la filosofía y la ciencia, productos tardíos de la razón humana, no han hecho sino continuar el trabajo del mito por otros medios. Desde entonces pareciera como si el hombre occidental no se hubiera apercibido de su situación menesterosa en el mundo o creyera que todo

---

<sup>8</sup> Villacañas Berlanga (2013, pp. 57–70), ha recordado oportunamente a este respecto las palabras del paleoantropólogo Rudolf Bilz: “La selva primigenia es, al igual que la sabana, un entorno de atención difusa, de difuminada vigilia incluso durmiendo” (p. 64). Lo que aquí quiero poner de manifiesto es que la conciencia del absolutismo de la realidad —o al menos sus efectos sobre el comportamiento de nuestros ancestros— podría ser aún más originaria de lo que pensaba Blumenberg. El bosque primigenio (como el mar o el útero materno) sería, así, un *mundo de la vida*, pero de los mundos de la vida siempre se acaba saliendo.

<sup>9</sup> De ahí que tampoco me parezca fino el reproche que Schmieder (2014, pp. 101–119, aquí pp. 117–119) hace a Blumenberg por haber borrado presuntamente “las huellas del orden moderno, que adquiere con su concepto una ordenación teológica” (p. 118). Menos grave me parece, sin embargo, la acusación de haber caído en el mismo modelo impugnado del teorema de la secularización por haberse apoyado en la forma de poder de la monarquía moderna para describir su propia tesis del absolutismo de la realidad.

ha sido creado por causa de él mismo (*omnia hominum causa*). Pero si la ciencia sirvió en la modernidad para depotenciar el *absolutismo teológico* de finales de la Edad Media, no ha dejado de ser la propia ciencia moderna la que ha destapado un absolutismo aún más pavoroso que el del Dios del nominalismo. Ese absolutismo no es otro que el que se deriva de la imagen copernicana del mundo: un universo inconmensurable que se muestra tan indiferente como despiadado frente a las obras y anhelos humanos (Durán Guerra, 2014).

Es en *Die Genesis der kopernikanischen Welt* (1975) donde Blumenberg muestra la cara menos amable de ese absolutismo de la realidad que aparece con la revolución científica en los tiempos modernos. Koyré, una de las pocas autoridades que en esta materia pueden equipararse a Blumenberg, ha revelado las características de ese universo en su obra de 1957 *Del mundo cerrado al universo infinito* (1979). El insigne historiador de la ciencia concluye su libro con estas sobrecogedoras palabras:

El Universo infinito de la nueva Cosmología, infinito en Duración, así como en Extensión, en el que la materia eterna, de acuerdo con leyes necesarias y eternas, se mueve sin fin y sin objeto en el espacio eterno, heredó todos los atributos ontológicos de la divinidad. Pero sólo esos; todos los demás se los llevó consigo la divinidad con su marcha (1979, p. 256).

Sin mundo y sin Dios, el hombre moderno ha quedado confinado en los límites de su Yo. Pero aún este se ha revelado con Freud sumamente problemático. Así pues, si la modernidad era para Blumenberg la época de la autoafirmación humana mediante la ciencia y la técnica, eso no ha sido óbice para que tres autores modernos, Copérnico, Darwin y Freud, hayan infligido al ser humano tres humillaciones de las que aún no ha logrado recuperarse. La primera humillación, la cosmológica, se produjo en el siglo XVI cuando Copérnico desplazó a la Tierra del centro y con ella al hombre. La segunda humillación, la biológica, tuvo lugar en el siglo XIX cuando Darwin hace descender al hombre de un ancestro común menos organizado. Por último, el propio Freud ha reconocido, en el siglo XX, junto a estas humillaciones, la suya propia, la humillación psicológica, al revelar que ni siquiera somos dueños de nosotros mismos, pues estamos dominados por instintos e impulsos inconscientes. ¿Nos habría humillado Blumenberg por cuarta vez al desvelar el carácter contingente de lo que una vez quisimos saber? Quisiera terminar estas consideraciones con la cita de un científico, el biólogo francés Jean Rostand, quien en las líneas finales de su obra de 1941 *El hombre* (1984) ha pintado con vivo trazo lo que representa la realidad *absolutista* de un universo para el que necesariamente no podemos significar nada:

Átomo irrisorio, perdido en el cosmos inerte y desmesurado, sabe que su febril actividad no es más que un pequeño fenómeno local, efímero, sin significación y sin sentido. Sabe que sus valores no le sirven más que a él, y que, desde el punto de vista sideral, la caída de un imperio, o incluso la ruina de un ideal, no cuenta más que el hundimiento de un hormiguero bajo el pie de un paseante distraído. De esta forma, no tendrá otro recurso más que aplicarse en olvidar la inmensidad bruta, que le aplasta y le ignora. Repudiando el vértigo estéril de lo infinito, sordo al aterrador silencio de los espacios, tratará de volverse tan incósmico como inhumano es el universo; bravamente replegado sobre sí mismo, se consagrará humildemente, terrestrenmente, humanamente a la realización de sus mezquinos designios, en los que fingirá poner la misma seriedad que si apuntasen a fines eternos (p. 188).

### 3. El absolutismo del libro

AL IGUAL QUE EL ABSOLUTISMO TEOLÓGICO, el *absolutismo del libro* (*Absolutismus des Buches*) solo ha podido nacer en el horizonte monoteísta del Dios bíblico. Pero a diferencia del absolutismo teológico, interpretado como una *provocación* que abocó al hombre moderno al dominio de la naturaleza, el absolutismo del libro paralizaría durante siglos toda investigación propiamente natural. Los griegos desconocieron un absolutismo de esa naturaleza no porque fueran politeístas, sino porque desde los presupuestos metafísicos de su propio concepto de la realidad no pudo surgir la metáfora que acabaría oponiéndose con fuerza al absolutismo bíblico: la metáfora del libro de la naturaleza. ¿Por qué los griegos no pudieron ver nunca el mundo como un libro susceptible de ser leído o interpretado?

La idea cristiana de un Dios creador —o, mejor dicho, *pensador*, por no decir escribiente— haría posible, no obstante, la aparición del libro del mundo. En su bello libro titulado *Die Lesbarkeit der Welt*, Blumenberg ha demostrado cómo la filosofía griega no pudo concebir la metáfora del libro de la naturaleza. El mundo es un cosmos sin secretos para el filósofo griego que sabe *ver*, por así decirlo, las ideas de las cosas *reflejadas* en el espejo de su mente. Solo si Dios ha creado un mundo que necesariamente debe ser bueno, como ocurre en el pensamiento cristiano enfrentado al gnosticismo, se puede interpretar este como una autoexpresión de la divinidad y, por consiguiente, como un libro escrito por Él. El mundo adquiere, pues, una connotación *simbólica* de la que carecía en el pensamiento antiguo con su metafórica visual y su concepto de la realidad como *evidencia instantánea*. El universo se convierte para el hombre de finales del Medievo y del Renacimiento en un libro que puede ser *leído* o *interpretado*. La naturaleza como *signatura rerum* deviene, así, un texto cuyo sentido no podría hallarse en el libro de la revelación, o sea, en la Biblia (por más que algunos quisieran hacer de esta también un libro de ciencia), sino en

la propia naturaleza que, liberada de la secular autoridad del Libro, pudo ser leída por fin desde una perspectiva netamente filosófica o científica. Blumenberg se pregunta por los *impulsos* que llevaron a vincular dos ideas en principio contrapuestas, las ideas de libro y naturaleza:

Acaso no sean más que dos. Primero, la competencia con el Libro por antonomasia, con un Libro *único*, con su autoridad, con su exclusividad, su apoyo en la inspiración divina. Luego, la fascinación por el poderío que logra alcanzar el libro en sí mismo al construir una totalidad. La fuerza de entender lo enteramente dispar, finalmente, como unidad —o, al menos, de pretenderlo entender como algo unitario— es esencial al libro, ejecute esta tarea como la ejecute (2000, pp. 19–20).

Así pues, la metafísica antigua, representada ejemplarmente por el idealismo platónico, es incompatible con la idea de que las cosas puedan encerrar algún tipo de significado oculto. Para que algo así sea posible es necesario romper previamente con el concepto de mimesis, según el cual las cosas no serían sino meras copias de ciertos modelos eternos (cf. Blumenberg, 1999, pp. 73–144, para el proceso de desvaloración del concepto de imitación). En efecto, la imperfección de la copia respecto al modelo no autoriza todavía a ver la naturaleza como algún tipo de *expresión*, por mucho que también aquella no deje de ser la manifestación visible de la invisibilidad de la idea. En cuanto estaba eternamente ocupado en pensarse a sí mismo, el Dios de Aristóteles —pero también el Demiurgo de Platón— no podía perder el tiempo en pensar, aunque solo fuera de pasada, el mundo. Dios se convierte, por así decirlo, en un pensador cuando las ideas platónicas, trasladadas previamente a su mente por obra del pensamiento cristiano (ejemplarismo agustiniano), dejan de lastrar con el nominalismo el pensamiento de la creación.

Por muy fatigosa que pueda haber sido la diferenciación entre lo pensable y el pensar y largo el plazo de realización de este proceso, la tendencia a hacer del mundo algo que uno piensa y no algo previamente encontrado en su prototipo se inicia con el abandono de la independencia y autonomía vinculantes del cosmos noético de las ideas platónicas. Aunque con ello se esté todavía lejos de decir que el mundo hecho verdaderamente real mediante el pensamiento siga siendo una selección entre otros mundos pensables, la conceptualización de las ideas se convierte en el presupuesto para su *desiconización* (Blumenberg, 2000, p. 51).

Podríamos decir que la *desiconización* del mundo es al mismo tiempo el presupuesto para su *biblización*. Sin embargo, esto no significa que, en virtud de esta, el mundo se haya vuelto *eo ipso* legible. Por lo pronto, la metáfora del libro de la naturaleza es más bien tardía, pues en la Biblia, que es el *presupuesto lingüístico* de la

metafórica de escrito y libro, se habla solo del *libro de la vida*, antecedente del posterior *libro de la historia*. Ni el pensamiento de la creación, meramente imperativo, ni el contenido de los propios Libros sagrados, orientados a la salvación más que al conocimiento, se avienen en este punto con una presunta legibilidad del mundo. Así, pues, no obstante estar en el origen de la metáfora, la religión del Libro aboca justamente a un absolutismo que impide necesariamente su uso metafórico de cara al estudio de la naturaleza.

Cuando Ernst Robert Curtius remite, en definitiva, lo que él llama la «simbólica» del libro, pese a la antigüedad de sus raíces, al hecho de que el cristianismo sea una religión del Libro Sagrado y Cristo el único Dios representado por el arte antiguo con un libro en las manos, se le puede objetar que, *en su comprensión del mundo, el cristianismo volvió a retirar, más bien, la metáfora de lo que era la disponibilidad constitutiva del libro del mundo*. El sobre- peso que tiene una histórica revelación de Dios en forma de libro desmiente la posibilidad de que Dios pueda haberse hecho ya suficientemente comprensible y haberse expresado ya convincentemente en la naturaleza. Es el mismo conflicto fundamental que tiene forzosamente que surgir en el sistema dogmático entre el principio de la creación y el principio de la redención. Si en el mundo de una religión se ha escrito ya tanto en tablas y libros -como es el caso del Antiguo Testamento, de los libros pseudoepígrafos o apócrifos y del Talmud- *toda la significación que pueda tener la naturaleza palidece ante el contenido de tales libros* o lo que es fundamental para ellos. Ante el peso excesivo de todos esos comunicados *la naturaleza queda oculta*, convertida, antes que nada, en mero escenario, donde se realizan tanto las fechorías como los actos dignos de figurar en esos libros. *En ella no hay nada que leer*. Un libro de la naturaleza hubiera debido ser ya aquí un antilibro y ni aun así tendría derecho a existir (Blumenberg, 2000, p. 36, cursiva añadida).

Cómo pudo el libro, con todo, convertirse en una metáfora del mundo, a pesar de que el absolutismo del libro tuviera que impedirlo, es una pregunta que Blumenberg trata de responder en los primeros capítulos de *La legibilidad del mundo* (2000). En lugar de seguir su argumentación en este punto, prefiero terminar el presente ensayo comparando su concepto de absolutismo del libro con lo que Rémi Brague ha llamado un “socratismo abrahámico” (2008, p. 120) en relación al relativo desinterés mostrado en la Antigüedad tardía y en la Edad Media por la filosofía natural.

Dejando a un lado el paréntesis que supuso la llamada *revolución socrática* y los escasos ejemplos en el pensamiento antiguo acerca de la falta de pertinencia antropológica de la cosmología (Luciano, Galiano), Filón de Alejandría habría sido el primero en apoyarse en el pensamiento bíblico para remontar “la física de lo sublunar” hacia “el saber de los primeros principios de la naturaleza” (Brague, 2008, p. 119). Naturalmente, estos principios no son *de* la naturaleza, en el sentido subjetivo del genitivo, sino que tienen como punto de referencia al creador de la misma, el

cual sólo nos es accesible por medio de la fe. Así pues, no solo “el sobrepeso que tiene una histórica revelación de Dios en forma de libro” (Blumenberg, 2000, p. 36) es lo que impide aquí a la postre el conocimiento del mundo, sino la prohibición expresa que se encuentra en la Biblia de llevar a cabo investigaciones sobre el universo físico. En el siguiente pasaje de *La sabiduría del mundo* (2008), el primer volumen de una fascinante trilogía, Brague ha tenido, sin duda, muy presente a Blumenberg para escribir lo siguiente:

Nuestra incapacidad para ponernos ante la creación del mundo y, por lo tanto, con mayor motivo, ante nuestra propia creación, está en la Biblia. En ella se encuentran ya las preguntas irónicas que Filón plantea a los físicos presuntuosos. Pero efectúa un acercamiento interesante y que justifica la expresión «socratismo abrahámico» que he arriesgado. En efecto, pone los datos bíblicos en paralelo con la experiencia de Sócrates, explícitamente invocada. La Sagrada Escritura reprocha a los que escrutan el universo físico ocuparse indiscretamente de lo que no les concierne, las cosas de arriba. Les invita a ocuparse de lo que está cerca de ellos. E incluso de lo que no puede estar más próximo: ellos mismos. La tensión hacia el conocimiento de las cosas exteriores debe volverse hacia el de los instrumentos de conocimiento mismos, los órganos de los sentidos. A estas ventanas del cuerpo hace alegóricamente alusión el nombre de la ciudad en la que se detuvo a Abrahán, Harran la Hueca. Ese examen crítico del conocimiento es «la filosofía más necesaria y más conveniente para el hombre». De esta forma, la Biblia no sólo asume la exhortación a conocer las cosas próximas, formulada por Píndaro e ilustrada por la célebre historia de Tales cayéndose a un pozo, sino que cumple también el mandato que Sócrates había tomado del Apolo délfico: «A ese escrutador hazle más bien bajar del cielo, arráncale a sus indagaciones de lo alto, y ‘Conócete a ti mismo’. [...] Ese comportamiento es al que los hebreos han dado el nombre de Tharé y los Griegos de Sócrates. En efecto, éstos afirman que Sócrates envejeció en una búsqueda cada vez más penetrante respecto del ‘Conócete a ti mismo’, no teniendo otra filosofía que el conocimiento de sí» (p. 120).

El primado antropológico en el pensamiento del último Blumenberg pudiera hacer pensar que este ha seguido tanto la exhortación pindárica como el mandato délfico de no ocuparse más que del conocimiento de sí. Nada más lejos de la realidad. Solo podemos comprendernos a través de lo que no somos, yendo más allá de nosotros mismos. Paradójicamente, Blumenberg se habría ocupado de lo que parece estar menos cerca para intentar comprender lo que no puede estar más lejos: nosotros mismos. En efecto, la historia de la astronomía a la que tanto tiempo y esfuerzos ha dedicado el hanseático, solo le habría interesado por la “semántica antropológica” que conlleva, imprescindible para la autocomprensión del ser humano (García-Durán, 2017, p. 161; cf. Fragio Gistau, 2016). Eso no significa que el rodeo que tiene que dar el hombre por las cosas para llegar finalmente al descubrimiento de sí le conduzca a una relación transparente consigo mismo. No; lo que significa, por decirlo con Montaigne, es que “[e]l peor lugar que podríamos elegir está dentro de nosotros” (citado en Blumenberg, 1999, p. 142).

## REFERENCIAS

- Beresñak, F. y Bonfil, M. (2024). La mediación tecno-científica frente al absolutismo de la realidad. *Bajo Palabra*, 35(1).
- Blumenberg, H. (1950). *Die ontologische Distanz. Eine Untersuchung über die Krisis der Phänomenologie Husserls*. Tesis Doctoral. Christian-Albrechts-Universität zu Kiel.
- Blumenberg, H. (1975). *Die Genesis der kopernikanischen Welt*. Suhrkamp.
- Blumenberg, H. (1999). *Las realidades en que vivimos*. Paidós.
- Blumenberg, H. (2000). *La legibilidad del mundo*. Paidós.
- Blumenberg, H. (2003). *Trabajo sobre el mito*. Paidós.
- Blumenberg, H. (2008). *La legitimación de la Edad Moderna*. Pre-Textos.
- Blumenberg, H. (2011). *Descripción del ser humano*. FCE.
- Blumenberg, H. (2013). Merma del orden y autoafirmación. Sobre la comprensión del mundo y el comportamiento respecto a éste en el devenir de la época técnica. En *Historia del espíritu de la técnica* (pp. 117–118). Pre-Textos.
- Blumenberg, H. (2016). El padre absoluto. En *Literatura, estética y nihilismo* (pp. 37–41). Trotta.
- Brague, R. (2008). *La sabiduría del mundo. Historia de la experiencia humana del universo*. Encuentro.
- Duch, Ll. (1998). *Mito, interpretación y cultura*. Herder.
- Durán Guerra, L. (2014). Blumenberg y la imagen copernicana del mundo. *Comprende. Revista Catalana de Filosofia*, 16(2), 85–95.
- Fragio Gistau, A. (2016). *Paradigmas para una metaforología del cosmos. Hans Blumenberg y las metáforas contemporáneas del universo*. Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Cuajimalpa.
- Frank, M. (1994). *El dios venidero. Lecciones sobre la Nueva Mitología*. Ediciones del Serbal.
- Gaos, J. (1979). *Historia de nuestra idea del mundo*. FCE.
- García-Durán, P. (2017). *El camino filosófico de Hans Blumenberg. Fenomenología, historia y ser humano*. Institució Alfons el Magnànim.

- González Cantón, C. (2004). *La metaforología de Blumenberg como destino de la analítica existencial*. Tesis Doctoral. Universidad Complutense de Madrid.
- Klein, A. (2017). *Zwischen Grenzbegriff und absoluter Metapher: Hans Blumenbergs Absolutismus der Wirklichkeit*. Ergon.
- Koyré, A. (1979). *Del mundo cerrado al universo infinito*. Siglo XXI.
- Müller, O. (2005). *Sorge um die Vernunft. Hans Blumenbergs phänomenologische Anthropologie*. Mentis.
- Peiró Labarta, E. (2016). El absolutismo de la realidad: Un concepto problemático en la obra de Blumenberg. *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, 21(1), 113–128. <https://doi.org/10.24310/Contrastescontrastes.v21i1.2311>
- Quintero Ocampo, O. A. (2024). El *pathos* heroico en la filosofía de la modernidad temprana: Una lectura blumenberguiana desde el concepto de absolutismo de la realidad. *Bajo Palabra*, 35(1), 203–218. DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2024.35.010>
- Ros Velasco, J. (2024). Notas sobre evolución y paleoantropología en el *Nachlaß* blumenberguiano. *Bajo Palabra*, 35(1), 41–68. <https://doi.org/10.15366/bp2024.35.002>.
- Rostand, J. (1984). *El hombre*. Alianza.
- Schmieder, F. (2014). Absolutismo de la realidad. Para una comprensión de la historia moderna en Hans Blumenberg y Reinhart Koselleck. En F. Oncina y P. García-Durán (Eds.). *Hans Blumenberg: Historia in/conceptual, antropología y modernidad* (pp. 101–120). Pre-Textos.
- Taubes, J. (2007). El mito dogmático de la gnosis. En *Del culto a la cultura. Elementos para una crítica de la razón histórica* (pp. 103–117). Katz.
- Villacañas Berlanga, J. L. (2013). Un caso de metaforología. La escena originaria. En *Hans Blumenberg: La apuesta por una ilustración tardía* (pp. 57–70). Anthropos.
- Wetz, F. J. (1996). *Hans Blumenberg. La modernidad y sus metáforas*. Edicions Alfons el Magnànim.

---

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2024.35.012>  
 Bajo Palabra. II Época. Nº35. Pgs: 237-252