

Reflexión y crítica

Una aproximación epocal a la muerte desde el dinero y la memoria

César González Cantón

Resumen

Nuestra época se caracteriza por la casi indiscutida vigencia del modelo de economía de mercado. Esto coincide con un esfuerzo notorio por ocultar la presencia de la muerte, movido por la aguda percepción de la contingencia que emerge en la Modernidad. La lógica subyacente a estos elementos es que la monetarización puede entenderse como una respuesta al acrecentamiento de la conciencia de la muerte. Esto tiene lugar en el contexto de una nueva comprensión de sí marcada por la importancia de la memoria. Así, la lucha del hombre moderno contra la conciencia de la muerte se desarrolla en los frentes de la acumulación de riquezas y de la memoria.

Abstract

One of the main features of our time is the presence of a widespread market economy. At the same time, notorious efforts to conceal the presence of death can be easily identified in our society; they are likely driven by an acute perception of finitude originated in Modernity. The rationale behind both aspects is that monetarisation can be regarded as a reaction to the increasing awareness of death. All of this is framed by a new self understanding, heavily characterized by the relevance of memory. Thus, the fight of the modern man against the awareness of death is led in both fronts of wealth accumulation and memory.

Palabras clave: Tiempo de la vida, tiempo del mundo, dinero, memoria.

Key words: Life time, world time, money, memory.

Introducción

«Economics is the art of making the most of life»

George Bernard Shaw

Uno de los fenómenos más destacados de nuestra época es la rápida expansión y casi indiscutida vigencia del modelo de economía

de mercado. Esto coincide con un esfuerzo notorio por ocultar la presencia de la muerte, que se ha convertido casi en un tema tabú¹; paradójicamente, su misma omnipresencia en los medios de comunicación y entretenimiento la despoja con frecuencia de su carácter atroz, *real*. Probablemente la causa de este esfuerzo radica en que no ha habido en la Historia una percepción de la contingencia tan aguda como la de la época moderna, cuyo impacto llega hasta nuestros días.

La lógica que conecta estos elementos ha sido tratada de modo paradigmático por Hans Blumenberg. Es relativamente sencilla: la monetarización de la vida y sociedad humanas puede entenderse como una respuesta al acrecentamiento de la conciencia de la muerte. Pero este cuadro quedaría incompleto si desatendiéramos el contexto en que tiene lugar la nueva forma con que el hombre moderno se relaciona con el dinero: una relación consigo mismo (una comprensión de sí) en que la memoria juega un papel fundamental. Así, vamos a ver que la lucha del hombre moderno contra la conciencia de la muerte se va a desarrollar, al menos, en dos frentes: en el de la acumulación de riquezas y en el de la memoria. Con ello quedan cubiertas las dos direcciones antropológicas en que puede orientarse el esfuerzo del hombre moderno: hacia el futuro y hacia el pasado, respectivamente.

La muerte como desproporción de tiempo de la vida y tiempo del mundo

Para entender lo específico de la conciencia moderna de la contingencia, tal y como Blumenberg la ve, hay que atender a la comprensión pre-moderna de la realidad, identificable con el término, acuñado por los antiguos, de *cosmos*. Características básicas de éste son

– su orientación al hombre, manifestada en la posibilidad de alcanzar la verdad con certeza (*theoria*), y la conexión de ésta con la felicidad (*eudaimonia*);

– el orden, cuyo aspecto más relevante es que todo tiene una causa o sucede por alguna razón. De aquí se deriva una jerarquía presente en este orden de las cosas naturales, en el cual está inserta la naturaleza humana;

¹ La fina ironía de Evelyn Waugh en su novela *Vile Bodies* (1930) lo describe magistralmente.

– la naturaleza humana es cerrada, es decir, encuentra su plenitud al encontrar la posición adecuada dentro de ese orden; esto es lo que subyace a la noción de teleología². El papel de la libertad se limitaría a perseguir el orden marcado por unas tendencias dadas, y las creaciones culturales sólo serían justificables como imitación de la naturaleza³.

Los descubrimientos científicos, comenzando por Copérnico, y la noción de Dios del nominalismo medieval, revelan el modelo cósmico como una ilusión⁴. Así, la comprensión moderna de la realidad se caracteriza, frente al cosmos, por que

– la realidad no manda «mensajes» al hombre acerca de cómo hallar su felicidad, sino que es indiferente hacia él;

– lejos de mostrar un orden dado, el universo moderno aparece más bien como un proceso cosmogónico evolucionista en el que caben múltiples posibilidades de desarrollo—un «universo incompleto»⁵, que lo convierten en *terra ignota* para el afán exploratorio del hombre⁶;

– al nuevo universo ilimitado y en expansión le corresponde en el hombre una ausencia de «naturaleza»: no hay un fin humano predeterminado, sino que el hombre «está compuesto, sobre todo, de sus posibilidades»⁷, está constituido más por expectativas que por hechos: «es un ente “esencialmente” caracterizado, precisamente, por encontrarse ante sus posibilidades, por no ser todo lo que puede ser»⁸, lo cual es el rasgo definitorio de su libertad. Asimismo, es el hombre quien introduce orden en este universo con su actividad,

² Cf. BLUMENBERG, Hans: «Ordnungsschwund und Selbstbehauptung. Über Weltverstehen und Weltverhalten im Werden der technischen Epoche», en KUHN, H. & WIEDMANN, F. (eds.): *Das Problem der Ordnung. VI Deutscher Kongress für Philosophie*. Múnich, Meisenhelm am Glan (Ham), 1962, p. 38.

³ Cf. BLUMENBERG, Hans: «"Nachahmung der Natur". Zur Vorgeschichte der Idee des schöpferischen Menschen», en *Wirklichkeiten in denen wir leben. Aufsätze und eine Rede*. Reclam, Stuttgart, 1981, p. 70.

⁴ Blumenberg describe este proceso histórico en muchas de sus obras, entre las cuales destaca el justamente famoso *Die Genesis der kopernikanischen Welt* (1975).

⁵ Cf. BLUMENBERG, Hans (1960): Paradigmen zu einer Metaphorologie. *Archiv für Begriffsgeschichte*, 6(1): 59 y sig.

⁶ Cf. BLUMENBERG, Hans: *Die Vollzähligkeit der Sterne*. Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1997, p. 242.

⁷ *Ibid.*, p. 212.

⁸ BLUMENBERG, Hans: *Die ontologische Distanz. Eine Untersuchung über die Krisis der Phänomenologie Husserls*, Kiel Universität, Kiel [Tesis de habilitación inédita], 1950, p. 207.

quedando así la cultura justificada tanto desde el punto de vista de la supervivencia como de la ontología⁹.

Así, el balance arrojado por sus investigaciones pone de relieve para Blumenberg dos cosas. Por un lado, que el hombre vive en un mundo sin sentido; contra Platón¹⁰, el conocimiento de la verdad no trae la felicidad¹¹. Por otro, que el hombre no puede vivir sino inmerso en un contexto de sentido, de modo que la vida y civilización humanas consisten en construir zonas habitables, enclaves de sentido en la vacía llanura del Ser. De este modo, ambas pueden reducirse a una oscilación dialéctica entre los dos polos ontológicos de la conciencia de la finitud (*Inständigkeit*), y del intento de silenciarla (*Gegenständigkeit*)¹². Ninguno de los extremos tiene predominancia sobre el otro¹³. El objeto de esta sección es examinar el primero de los polos del movimiento ontológico: la experiencia de la finitud.

Blumenberg la caracteriza con una metáfora política, el «absolutismo de la realidad» [*Absolutismus der Wirklichkeit*], como si el ser humano se encontrara bajo el dominio de un tirano, situación cuya característica más propia sería la «carencia de control sobre las condiciones de nuestra existencia»¹⁴. En especial de las dos condiciones que sitúan nuestra existencia como finita: el nacimiento y la muerte, ninguna de las cuales controlamos. Dicho de modo muy general, el absolutismo de la realidad es la *desproporción* entre el tiempo de la vida humana, que es finito, y el tiempo del mundo, *quasi* infinito.

Respecto al tiempo del mundo, podemos identificarlo como tiempo físico del universo, y como tiempo del «universo cultural» o Historia. Su desproporción respecto al tiempo vital parece descansar en dos aspectos. Por un lado, en la pura inconmensurabilidad –al menos psicológica– de las magnitudes temporales de ambas realidades. El ser humano no puede identificar una referencia vital al oír hablar de imperios milenarios, o de la explosión de una supernova cuya luz lleva viajando un millón de años. Si bien el tiempo de duración

⁹ Cf. BLUMENBERG, Hans: «Nachahmung der Natur», p. 64.

¹⁰ Cf. PLATÓN: *Fedro*. Gredos, Madrid, 1997, 99e-100a.

¹¹ BLUMENBERG, Hans: *Beiträge zum Problem der Ursprünglichkeit der mittelalterlich-scholastischen Ontologie*. Universidad de Kiel, Kiel, 1947, p. 5 (disertación no publicada).

¹² Cf. BLUMENBERG, Hans: *Die ontologische Distanz*, p. 201; *Höhlenausgänge*. Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1989, p. 799; *Die Vollzähligkeit*. Íbid., p. 360.

¹³ Cf. BLUMENBERG, Hans: *Die ontologische Distanz*, p. 120.

¹⁴ BLUMENBERG, Hans: *Arbeit am Mythos*. Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1996, p. 9.

de cada objeto –sea físico o cultural– es limitado, tomado en su conjunto el tiempo del mundo puede considerarse infinito.

Por otro lado, no se trata sólo de que las magnitudes temporales sean desproporcionadas para la vida humana, sino que la temporalidad es un elemento constituyente de estos objetos. En el caso de las creaciones culturales, la hermenéutica ha puesto de relieve que cualquier esfuerzo interpretativo se topa con el límite de la incomprendibilidad última de toda época, radicada en que no compartimos el mismo mundo¹⁵. La causa de esto es, precisamente, que nuestros antepasados ya no están aquí; es decir, la muerte discontinúa la conciencia de un mundo en común¹⁶. En el caso del universo físico, la astronomía presenta una realidad, en último término, no disponible nunca en su totalidad¹⁷. Con el creciente alejamiento de las galaxias y la consiguiente desaparición de la gradación del rojo, llegará un momento en que no serán posibles las observaciones ni, por tanto, una representación científica del universo¹⁸. Más aún, una vez lo suficientemente lejos la luz arribará a los instrumentos de medición mucho después de que la Humanidad en su conjunto haya desaparecido¹⁹.

Así, desde el punto de vista de la constitución temporal de las realidades física y cultural, la desproporción del tiempo del mundo respecto al tiempo vital consiste en que el ser humano llega siempre

¹⁵ Cf. GRONDIN, Jean: *Introducción a la hermenéutica filosófica*. Herder, Barcelona, 1999, p. 117.

¹⁶ A este respecto, son interesantes las cuestiones suscitadas por el escritor de ciencia-ficción Kim Stanley Robinson en su libro *Icehenge* (Minotauro, 1984). Sus personajes multicentenarios se enfrentan a una extrañeza absoluta respecto de sí mismos al intentar reconocerse—a partir, precisamente, de documentos escritos o grabaciones—en aquél que fueron hace por ejemplo, trescientos años. A pesar de ser la misma persona, hay cambio histórico porque la memoria individual, limitada genéticamente su capacidad a una vida de duración mucho menor, se discontinúa en identidades independientes a lo largo de la existencia del individuo.

¹⁷ El constructo cultural que es el método científico, visto bajo el aspecto de la transmisibilidad ininterrumpida de sus contenidos, pretende salir al paso del fenómeno de que la realidad no está dada de una vez por todas, sino que requiere tiempo: BLUMENBERG, Hans: Vorwort. En H. BLUMENBERG (ed.): *Nicolaus von Cues: Die Kunst der Vermutung. Auswahl aus den Schriften*. Schünemann, Bremen, 1957, pp. 41–42.

¹⁸ Cf. BLUMENBERG, Hans: *Die Vollzähligkeit*, p. 273.

¹⁹ Cf. BLUMENBERG, Hans: *Lebenszeit und Weltzeit*. Suhrkamp, Frankfurt del Meno, 1986, p. 183.

tanto «demasiado tarde» como «demasiado pronto» a la realidad. «El mundo cuesta tiempo»²⁰, y el ser humano no lo tiene.

En cuanto al tiempo vital, ¿que características ha de tener para entrar en conflicto con el tiempo del mundo? La temporalidad de la conciencia humana, según Blumenberg, emerge de la estructura de la conciencia tal y como ha sido descrita por Husserl. La conciencia no puede pensar ni su principio ni su final. La razón es que:

«en la medida en que cualquier rendimiento [*Leistung*] de la conciencia presupone retención y protensión, no se puede pensar ni un primer ni un último rendimiento. La conciencia, abandonada a su inmanencia, no posee la idea de su finitud»²¹.

La protensión sería la capacidad de la conciencia de abrir una esfera de lo posible, un campo de expectativas hacia delante, mientras que la retención sería la capacidad abrirse hacia el pasado, haciendo de la conciencia un «continuo» [*Kontinuum*] en presente.²² Aunque la conciencia humana pueda representarse en abstracto la posibilidad de su no ser —ésta es su principal diferencia con la conciencia animal—²³, a esta noción llega por deducción a partir de la experiencia empírica, a partir del mundo que continúa sin los muertos y que estaba ahí antes que ellos²⁴. Pero no hay intuición de la propia muerte: *sabemos* que vamos a morir mas no podemos *pensarlo*, por lo que no podemos *creernósló*²⁵. La temporalidad infinita de la conciencia humana es así el correlato adecuado de la temporalidad infinita del mundo²⁶.

²⁰ BLUMENBERG, Hans: *Lebenszeit*, p. 73.

²¹ *Ibid.*, p. 90.

²² Cf. BLUMENBERG, Hans: *Beschreibung des Menschen*. Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 2006, p. 179.

²³ Cf. BLUMENBERG, Hans: *Lebenszeit*, p. 48.

²⁴ *Ibid.*, p. 73.

²⁵ Cf. BLUMENBERG, Hans: *Höblenausgänge*. Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1989, p. 11. Con ello Husserl está delineando su programa de oposición a la conjunción de Dasein y muerte como último fundamento del cuidado. A diferencia de Heidegger (*Sein und Zeit*. Max Niemeyer, Halle, 1941⁵, p. 438, § 83), la finitud no es intrínseca a la conciencia, sino que le adviene; no es finita, sino que es «finitizada» por el acontecimiento mundano que sea: «En “la corriente del presente de la vida” no cabe la descripción del ser-para-la-muerte: “vivir es seguir viviendo”» (BLUMENBERG, Hans: *Lebenszeit*, p. 11, n. 3).

²⁶ No podía ser de otro modo si la conciencia es por definición para Husserl conciencia *de* (mundo): cf. BLUMENBERG, Hans: *Lebenszeit*, p. 306. Conciencia y mundo son equivalentes. Estaríamos aquí ante la temporalización de la intuición aristotélica de que el ser humano es el único animal que conoce la realidad tal y como es: cf. ARISTÓTELES: *De anima*, III, 8: 431b 21, en GREEN, C.D. (ed.): *Classics*

Junto a esto, sin embargo, en tanto que conciencia de un cuerpo sujeto a un proceso de generación y descomposición, sucede que esa infinitud se ve truncada tanto por el nacimiento como por la muerte. Así, la desproporción entre tiempo de la vida y tiempo del mundo consiste en que, mientras que el cuerpo humano está sujeto al paso del tiempo como cualquier otro objeto, su conciencia tiene vocación a durar tanto como el tiempo del mundo en su globalidad.

Sin embargo, para acabar de comprender por qué esto sea una tragedia queda aún por justificar el supuesto platónico de que hacerse cargo del mundo traería la felicidad. Es preciso que una vida desde y para siempre significara la plenitud del ser humano. Cómo concibe Blumenberg esta cuestión depende de su concepción antropológica, profundamente deudora de la antropología filosófica aparecida en Alemania a principios del siglo pasado de la mano de Max Scheler, Helmut Plessner, Paul Alsberg, Arnold Gehlen y Ernst Cassirer entre otros²⁷.

Este enfoque antropológico sostiene que es característica de la especie humana la «reducción instintiva» [*Instinktreduktion*]²⁸. Con éste y otros términos semejantes se refieren esos autores a que el ser humano es un animal que carece de la dotación instintiva necesaria para su supervivencia en el medio ambiente²⁹. En el ser humano, en cambio, se da un «cortocircuito» instintivo, ya que al estímulo no es seguido automáticamente por un comportamiento. Adolece de un

in the History of Psychology. York University, Toronto, 2007. La aplicación de este concepto a la antropología por Scheler es el sentido de la expresión scheleriana «apertura al mundo» [*Weltoffenheit*]: cf. SCHELER, Max: «Vom Wesen der Philosophie und der moralischen Bedingung des philosophischen Erkennens», *Vom Ewigen im Menschen*, Vol. 5 (Gesammelte Werke). Bern, 1954, ampliamente empleada por la antropología filosófica alemana y el mismo Blumenberg.

²⁷ Cf. SCHELER, Max: *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. Nymphenburger Verlagshandlung, Múnich, 1949; PLESSNER, Helmut: *Die Stufen des Organischen und der Mensch*. Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1981; ALSBERG, Paul: *Der Menschheitsrätsel*. Sybillenverlag, Dresde, 1922; GEHLEN, Arnold: *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*. Athenäum Verlag, Bonn, 1962; CASSIRER, Ernst: *Was ist der Mensch?: Versuch einer Philosophie der menschlichen Kultur*. Kohlhammer, Stuttgart, 1960.

²⁸ Cf. ALSBERG, Paul: *Der Menschheitsrätsel*, p. 99; GEHLEN, Arnold: *Der Mensch*, p. 33.

²⁹ Entendiendo el instinto según la descripción hecha clásica por Uexküll de una configuración innata de las tendencias animales, resultado de una especialización evolutiva, que permite una respuesta automática destinada a satisfacer esas tendencias, desencadenada por la presencia de estímulos específicos: UEXKÜLL, J. v.: *Theoretische Biologie*. Gbr. Paetel, Berlín, 1920, pp. 116–17.

«primitivismo biológico»³⁰ si se le compara con el resto de los animales, mucho más evolucionados en su adaptación al medio; o, si se emplea la ontogénesis como metáfora de la filogénesis, la especie humana sufre de un «retardo» [*Retardation*] permanente o «fetalización» [*Foetalitiation*] en su desarrollo.³¹ Con Herder, sus carencias biológicas hacen del ser humano un «ser pobre» [*Armutswesen*]³².

El animal sabe siempre lo que tiene que hacer, y cómo hacerlo. Sus instintos actúan como un filtro respecto a la «cantidad» de realidad relevante con la que puede interactuar. El «hábitat» de cada animal es la plasmación externa de su dotación instintiva. De este modo, la realidad contiene tantos hábitats como especies: el mundo en torno («circum-mundo») de la garrapata, según el conocido ejemplo de Uexküll, no es el mismo que el del caballo³³. En cambio, al hombre la realidad se le da, de entrada, como un caos de impresiones, «un campo de sorpresas» [*Überraschungsfeld*]³⁴ carente de referencias y orientaciones para la acción, en el que comparece una cantidad masiva de datos aún cuando sean biológicamente indiferentes o incluso perjudiciales. A consecuencia de la reducción instintiva el ser humano se enfrenta a una «sobr abundancia de estímulos» [*Reizüberflutung*].³⁵ En la terminología de Scheler, el hombre no tiene hábitat sino «mundo» [*Welt*].³⁶ Esto implica que el entorno humano no presenta la regularidad de eventos característica del animal, por lo que el hombre está expuesto junto a la falta de referencias y precisamente por ella— a una presión constante de tareas internas y externas para transformar su entorno y a sí mismo en un lugar habitable.

Por esta razón es necesario que se dé en el ser humano —y así llegamos a la cuestión que nos ocupa— un «superávit pulsional» [*Antriebsüberschu*] que le permita estar «siempre a punto»³⁷ ante los requerimientos constantes e imprevisibles de la realidad. El superávit pulsional hace que el ser humano no esté limitado, como el animal,

³⁰ GEHLEN, Arnold: *Der Mensch*, p. 88.

³¹ BOLK, L.: *Das Problem der Menschwerdung*. Gustav Fischer, Jena, 1926, pp. 469–70.

³² BLUMENBERG, Hans: *Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik*, en *Wirklichkeiten in denen wir leben. Aufsätze und eine Rede*. Reclam, Stuttgart, 1981, p. 115.

³³ GEHLEN, Arnold: *Der Mensch*, p. 75.

³⁴ GEHLEN, Arnold: *Der Mensch*, p. 38.

³⁵ BLUMENBERG, Hans: *Höhlenausgänge*, p. 727.

³⁶ SCHELER, Max: *Die Stellung*, p. 39.

³⁷ BLUMENBERG, Hans: *Höhlenausgänge*, p. 26; cf. también GEHLEN, Arnold: *Der Mensch*, p. 57.

a los deseos presentados por su dotación instintiva. En la medida en que vive en el mundo y no en un hábitat, literalmente *cualquier* cosa puede ser objeto de deseo para él. Podríamos decir que, si la estructura temporal de la conciencia presenta una infinitud *diacrónica*, el superávit pulsional revela una infinitud *sincrónica*. Si habíamos dicho que la felicidad consistía, con Platón, en hacerse cargo del mundo, y podemos interpretar esto como satisfacción de las tendencias humanas, vemos que la plenitud del hombre pasa por hacerse cargo, tanto teórica como prácticamente, de la totalidad de lo que hay, de lo que ha habido y de lo que habrá. Por esta razón, sólo una vida eterna permitiría que el animal «hombre» fuera feliz. Para Blumenberg, el hombre es el animal radicalmente insatisfecho, porque lo que tiene del mundo durante su tiempo vital no es suficiente para colmar sus deseos. De este modo, mientras que Blumenberg acepta la asunción platónica de que sólo la plena posesión del mundo traería al hombre la felicidad, al contrario que Platón la considera imposible. Blumenberg sería así una especie de «negativo platónico», un «Platón al revés».³⁸

El nacimiento y la muerte pueden entenderse, por tanto, como la forma absoluta de la insatisfacibilidad de los deseos. La finitud supone «la negación del sentido» de la realidad en la medida en que el mundo no se cuida de la felicidad del hombre, es decir, en la medida en que la incongruencia de los dos tiempos revela «la indiferencia [*Gleichgültigkeit*] de un mundo que ya estaba ahí, y que ahí seguirá después de mí»³⁹. No tiene sentido que a una conciencia marcada por la infinitud le acontezca el fin, que quede «excluida de la plena posesión del mundo»⁴⁰. La imposibilidad de hacerse cargo del mundo «por falta de tiempo» se revela, por tanto, como el aspecto fundamental de la contingencia. Con una bella metáfora sacada de la teología, dice Blumenberg:

«Querer tener todo en sí mismo fue una vez privilegio de Dios, su peculiar verdad: la *veritas ontologica*. Y así ha seguido siendo aunque el individuo no pueda tener justo eso, lo único que le satisfaría.»⁴¹

³⁸ DESIDERI, Fabrizio: «Una filosofía in contro-luce. Glosse su teoria e metafora in Hans Blumenberg», en *Hans Blumenberg, Mito, metafora, modernità* (ed. Andrea Borsari). Módena, Fondazione San Carlo, 1999, p. 27.

³⁹ BLUMENBERG, Hans: *Lebenszeit*, p. 79.

⁴⁰ BLUMENBERG, Hans: *Matthäuspasion*. Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1988, p. 127.

⁴¹ BLUMENBERG, Hans: *Lebenszeit*, p. 190–91.

La avaricia, o el «por lo que pueda pasar»

Sin embargo, como hemos dicho el ser humano trata de librarse de la conciencia de su finitud, lo cual, siguiendo el hilo conductor de nuestro argumento, significa que trata de cerrar la brecha entre el tiempo de la vida y el tiempo del mundo. En esta tarea, el dinero lleva a cabo una labor paradigmática.

De la *Philosophie des Geldes* de Simmel (1900) toma Blumenberg la idea de que dinero y razón «son sólo las dos caras de una única y misma [capacidad de] distancia[rse] de la realidad»,⁴² y que por ello ha resultado ser un factor de humanización fundamental tanto en el aspecto de la pervivencia como en el de la satisfacción de los deseos⁴³. Existe para Blumenberg un vínculo necesario entre la antropología del «ser de carencias» y el dinero, y en este sentido cabe decir que el *homo* es siempre *œconomicus*. Dicho de forma metafórica, el habitante del cosmos griego sería el «hombre rico» –rico en capacidades, poderes, facultades, etc.–, a quien no hace falta el dinero, mientras que el «hombre pobre» de la antropología se las ve y se las desea para llegar al «fin de mes» de la existencia⁴⁴. La naturaleza del dinero sólo puede entenderse como ampliación de las capacidades del ser humano.

La posición blumenberguiana se entiende bien contra el trasfondo de la concepción de Aristóteles sobre el dinero. Para el Estagirita –representante de una visión «cosmista»– el dinero tiene sentido sólo en el contexto de la satisfacción de las necesidades; ése es el sentido del saber de la *oikonomía*. El fin «natural» del intercambio de bienes es el de obtener aquello de lo que se carece, siendo el trueque su expresión más pura⁴⁵. Sólo las limitaciones impuestas por el crecimiento de las comunidades y el comercio marítimo hacen necesario el empleo de un medio, el dinero, que evite las complicaciones del almacenaje y perecimiento de los productos. En sí mismo el dinero no es natural; no tiene un uso inmediato, sino mediato, para conseguir los bienes que satisfacen directamente las tendencias. La prueba, dice Aristóteles, es que el rey Midas era inmensamente rico y, sin embargo, se moría de hambre⁴⁶. En el universo aristotélico, el dine-

⁴² BLUMENBERG, Hans: *Höblenausgänge*, p. 76.

⁴³ Cf. BLUMENBERG, Hans: *Lebensbemen. Aus dem Nachlass*. Reclam, Stuttgart, 1998, p. 53.

⁴⁴ Cf. BLUMENBERG, Hans: *Anthropologische Annäherung*, p. 115.

⁴⁵ Cf. ARISTÓTELES: *Política*. Gredos, Madrid, 1999, I: 1256a 25–26.

⁴⁶ Cf. *Íbid.*, I: 1257b 12–18.

ro es permitido en la medida en que está cercano a lo natural, en que es imitación de la naturaleza⁴⁷.

Aristóteles tiene palabras muy negativas para las ganancias que escapan a la función de la *oikonomia*: la crematística (*chrematistikés*). Ésta busca el enriquecimiento sin límites, por encima de la satisfacción de las necesidades naturales. Si en el primer caso el dinero se considera un *medio* para lograr los *fin*es de las tendencias –en último término, el fin de la vida buena–, la crematística convierte el dinero en un fin en sí mismo⁴⁸. Según Aristóteles, «[l]a causa de esta concepción es que [ellos] ponen su interés en la vida, no en la vida buena; y como el deseo de vivir es ilimitado, así ellos desean sin límites lo que produce la vida»⁴⁹.

Aquí radica la diferencia fundamental de Aristóteles con Blumenberg. Para éste, en la medida en que no cabe pensar en un fin predeterminado de la vida humana, la noción de «vida buena» revela su escasa funcionalidad desde el punto de vista existencial. Como muestra la crítica espinoziana, cuando desaparece la teleología sólo queda el *factum brutum* de una vida cuyo fin es sólo seguir viviendo. Así, por un lado, el sentido de la vida humana, al igual que de todo lo que existe, es únicamente su propia *preservación*, entendida en un sentido no sólo físico, sino como hacerse cargo del sentido de sí mismo y del mundo⁵⁰. Por otro lado, no disponer de un fin dado significa, como hemos mencionado anteriormente, que la vida humana está hecha, sobre todo, de sus posibilidades.

Podemos ver ahora que la clave de la comprensión del dinero radica en este doble aspecto de preservación y posibilidad. Por un lado, hay una incertidumbre radical de cara a la supervivencia en un

⁴⁷ Por esta razón, «lo más antinatural de todo» es cobrar intereses, porque «la ganancia procede del dinero mismo y no del propósito con que fue inventado el dinero» (Íbid., I: 1258b 1–5), que es el intercambio; es decir, el dinero se asemejaría a un organismo vivo, lo cual no es aceptable.

⁴⁸ Íbid., I: 1257b 23–26. Todo arte es ilimitado si lo tomamos en sí mismo: el médico puede siempre trabajar más por la salud, el constructor de barcos hacerlos siempre mejor, el negociante puede siempre ganar más dinero. Sin embargo, si el arte se entiende como medio para un fin, éste se convierte en su límite. Si no hay fin al que se ordena, el arte pasa a ser fin en sí mismo y su actividad es, según su naturaleza, ilimitada.

⁴⁹ ARISTÓTELES: *Política*, I: 1257b 30–1258a 1.

⁵⁰ Cf. BLUMENBERG, Hans: «Selbsterhaltung und Beharrung. Zur Konstitution der neuzeitlichen Rationalität», en *Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz. Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse*, 11 (1970), pp. 333 s.

animal poco dotado para ello como es el ser humano. La figura del avaro –a la que Blumenberg dedica numerosas reflexiones–, al margen de las connotaciones morales, hace presente un radical antropológico: que el avaro amasa su fortuna para calmar ahora la insatisfacción que le producen sus necesidades futuras⁵¹.

Por otro lado, más importante aún que la satisfacción presente de las futuras necesidades es la potenciación de posibilidades a que el dinero da lugar. La razón es que la idea misma del hombre como «ser de posibilidades» –mencionada arriba– señala a una incertidumbre fundamental con respecto a lo que se es o no capaz de hacer: en tanto que tiene una naturaleza abierta, no determinada por los instintos, el ser humano no sabe lo que puede hacer *hasta que no lo hace*⁵². En virtud de su carácter de medio universal –es decir, en la medida en que puede intercambiarse por cualquier otra cosa⁵³–, el dinero inaugura un «ámbito flotante de pura posibilidad»: ⁵⁴ en el sentido más propio, se tiene dinero «por lo que pueda pasar»⁵⁵. El avaro, aquel «que disfruta de la pura posibilidad»⁵⁶, tiene sentido aquí porque, al no tener la naturaleza humana un fin predeterminado, es conveniente tener cuanto más dinero mejor. El dinero, con su pura potencialidad, es lo único que puede satisfacer la «pura subjetividad del concepto de felicidad»⁵⁷: gracias a él, «cada cual puede construirse su felicidad»⁵⁸. Hay una identidad estructural entre vida y dinero.

⁵¹ BLUMENBERG, Hans: *Höblenausgänge*, p. 372. Esto ha sido puesto de relieve, por ejemplo, por el pensador de la escuela austríaca de economía Ludwig von Mises en: *Human Action: A Treatise on Economics*. Liberty Fund, Indianapolis, [1949] 2007⁴, p. 248.

⁵² Cf. BLUMENBERG, Hans: *Die Vollzähligkeit*, p. 212. Por ejemplo, la verdadera motivación de los viajes espaciales para Blumenberg se encuentra en las declaraciones del astronauta Armstrong: «queremos ir a la Luna porque podemos».

⁵³ Esta idea se encuentra ya en Aristóteles (*Política* I: 1257b 12–18).

⁵⁴ BLUMENBERG, Hans: *Geld oder Leben*, p. 132. No es casual, dice Blumenberg, que la aparición de la ciudad, vista como una densificación de posibilidades, coincida con la aparición del mercado.

⁵⁵ La vinculación entre dinero y potencialidad humana ya había sido vista por Kant, que habla de la existencia de algunos sentimientos específicamente humanos por llevar la marca de la infinitud, como por ejemplo el afán de tener [*Habsuchß*]: KANT, Immanuel: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Gesammelten Werken (Akademieausgabe), Elektronische ed., Vol. 7. Institut für Kommunikationsforschung und Phonetik (IKP) - Universität Bonn, Bonn, 1798, p. 270.

⁵⁶ BLUMENBERG, Hans: *Zu den Sachen und zurück*. Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 2003, p. 267.

⁵⁷ BLUMENBERG, Hans: *Geld oder Leben*, p. 129.

⁵⁸ *Ibid.* Esto no significa que, para Blumenberg, el dinero dé la felicidad. No es un cínico –en el sentido de la frase atribuida a O. Wilde, de aquella persona

Esta potenciación de posibilidades está muy relacionada con la noción de *juego*, en el sentido plessneriano de que jugar es probar a hacer lo que no se sabe si se es capaz⁵⁹. Es constitutivo del ser humano arriesgarse: el hombre es el «animal que se arriesga» [*riskantes Wesen*]⁶⁰, y es inevitable que lo haga:

«la razón más profunda de que el hombre quiera llevar a cabo lo que puede es, antes de nada, que no sabe en absoluto lo que puede hacer antes de haberlo hecho (...): la incertidumbre que está siempre unida a la oración de relativo “lo que podemos”. Lo que produce esa inquietud inapagable es, precisamente, que sabemos sólo muy imprecisamente qué es “lo que podemos” antes de haberlo hecho. La inventiva del hombre se explica porque éste es un ser que necesita experimentarse a sí mismo».⁶¹

El ser humano no dejará nada sin hacer con tal de probarse a sí mismo: «Y ¿por qué? Porque no soportamos la más mínima duda de si realmente podemos»⁶².

La «seriedad» del juego radica en ser el «campo de pruebas» de las propias posibilidades vitales. Por esta razón, ocio y dinero están íntimamente vinculados: se gana tiempo/dinero para poder perderlo divirtiéndose-probándose⁶³. En una época en que el hombre se ha ganado con su trabajo (*Musszeit*) un espacio de ocio, el tiempo libre (*Kannzeit*) se convierte a su vez en un «trabajo» por pasárselo bien⁶⁴. La relación entre el dinero como proveedor de puras posibilidades vitales, y el juego como campo de pruebas de esas posibilidades, encuentra su máxima expresión en el «jugar por dinero». Como en el caso del avaro, la posibilidad se toma como fin en sí misma.

La identidad formal de dinero y vida hace de aquel una cierta aproximación a una medida de aquello que, de por sí, es ilimitado:

«que conoce el precio de todo y el valor de nada»: «Nada esencial se puede conseguir con dinero; pero todo lo esencial se puede alcanzar cuando todo lo demás se puede tener por dinero» BLUMENBERG, Hans: *Lebenszeit*, p. 130.

⁵⁹ Cf. PLESSNER, Helmut: *Más acá de la utopía*. Alfa Argentina, Buenos Aires, 1978, p. 173.

⁶⁰ BLUMENBERG, Hans: *Gerade noch Klassiker. Glossen zu Fontane*. Hanser, Múnich, 1998, p. 83. Esta expresión es de PLESSNER, Helmut: *Philosophische Anthropologie*. Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1970, p. 16.

⁶¹ BLUMENBERG, Hans: *Die Vollzähligkeit*, p. 213.

⁶² BLUMENBERG, Hans: *La posibilidad de comprenderse*. Síntesis, Madrid, 2002, p. 33.

⁶³ Cf. BLUMENBERG, Hans: *Geld oder Leben*, p. 128.

⁶⁴ Cf. BLUMENBERG, Hans: *Begriffe in Geschichten*. Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1998, p. 167.

la vida. Blumenberg cuenta la anécdota de aquel náufrago que quería, para pagarle de algún modo, comprar la tabla salvadora a quien se la había arrojado⁶⁵. También podemos pensar en la indemnización a la familia de una persona que ha sufrido un accidente mortal, y a quien se querría tener de vuelta: se da o se recibe por lo menos algo, en vez de no dar o recibir nada⁶⁶. Esta capacidad del dinero de darle una medida a la vida depende, en mi opinión, del cálculo de las cosas que *dejaríamos* de hacer sin ese dinero o, dicho de otro modo, de cuánto se deja de vivir. Al abrir posibilidades, el dinero actúa como una ampliación de nuestras capacidades –o, lo que es lo mismo, como un suplemento de tiempo de vida–, por lo que menos dinero implica menos vida⁶⁷. Con dinero, tener mundo lleva menos tiempo⁶⁸.

Por ello, «siempre acontece algo irrevocable cuando uno pierde tiempo»: hacer perder tiempo a los demás es así uno de los peores «crímenes», para el que «no hay contraprestación, ni restitución, ni justicia»⁶⁹. Este querer dinero para acompañar el propio tiempo vital

⁶⁵ Cf. BLUMENBERG, Hans: *Naufragio con espectador*. Visor, Madrid, 1995, p. 67.

⁶⁶ Cf. BLUMENBERG, Hans: *Begriffe*, p. 238. Durante la ofensiva estadounidense sobre Irak, un capitán del ejército de EEUU hablaba así de una compensación a civiles iraquíes, tras haber destruido su casa y matado a parte de su familia accidentalmente: «A few thousand dollars isn't going to bring anybody back. But right now, it's all we can do» (*New York Times*, 16.3.2005).

⁶⁷ La noción de herencia es un caso límite de esta vinculación entre dinero y aumento de tiempo de la vida –en definitiva, entre dinero e inmortalidad–, en la medida en que el testatario «puede transferir lo absoluto de sus pretensiones sobre la posibilidad, más allá de la muerte, a sus herederos» (BLUMENBERG, Hans: *Geld oder Leben*, p. 133).

⁶⁸ Blumenberg recoge la anécdota de Lichtenberg sobre el emperador Federico, que animaba a sus remisas tropas a entrar en combate con el heroico grito de «¡Perros!, ¿es que queréis vivir para siempre?» Sin embargo, los mercenarios no se dejan convencer por esta retórica; lo único que les haría seguir adelante sería una paga mayor: «Por 15 centavos ya hemos hecho suficiente» (BLUMENBERG, Hans: *Gerade noch Klassiker*, p. 14). Es decir, sólo cabe arriesgarse a morir por más vida, vale decir, por más dinero. En relación con esto, la consideración de los intereses de un crédito ha de ser necesariamente distinta en Blumenberg que en Aristóteles: no sólo porque las creaciones del hombre no tienen ahora por qué imitar la naturaleza, sino porque todo dinero prestado supone un «coste de oportunidad vital» que ha de ser compensado.

⁶⁹ BLUMENBERG, Hans: *Lebens Themen. Aus dem Nachlass*. Reclam, Stuttgart, 1998, p. 54. El título del capítulo es «Grenzfälle. Glossen zu Hebbels Diarium – *Zeitopfer, Zeitdiebstahl, Zeitraub*», que vendría a significar: «Casos límite. Glosas al diario de Hebbel – *Víctima del tiempo, robo de tiempo, asalto por el tiempo*». La seriedad con que Blumenberg lo decía se ve en su costumbre, testimoniada por Odo Marquard, de pasar estudiando la noche del jueves al viernes, hasta el

al tiempo del mundo puede llegar, en su «caso límite», al asesinato por dinero: detrás de los móviles habituales del asesinato puede verse, «por lo menos latente, el motivo del ganar tiempo»⁷⁰.

En relación con esto, si la finalidad de la vida—también de la humana—es su propia continuación fáctica, hay que decir contra Kant que «la finitud de la vida impide cualquier dejación [por consideración a los otros, elevada a norma universal] en la consecución de nuestras metas»⁷¹. No es que Blumenberg esté defendiendo el asesinato, sino que busca una mejor comprensión de en qué pueda consistir querer ganar tiempo. De nuevo la encuentra en una metáfora de la teología. Para Blumenberg, la causa de la muerte no fue el pecado—como afirma san Pablo—, sino al revés: la realidad de que «un ser con un tiempo de vida finito tiene deseos infinitos»⁷². Blumenberg ve la esencia de «lo diabólico» tras la llamada de alerta de san Juan a los fieles cristianos de que al demonio «le queda poco tiempo»: lo que llamamos mal sería «un concentrado de las técnicas y artificios para ganar tiempo, para tener más del mundo»⁷³. Podemos imaginar que el diablo hará cualquier cosa con tal de que no se le acabe el tiempo. En este sentido, para Blumenberg sería inevitable «pecar», como inevitable es querer tener todo el tiempo del mundo para poder satisfacer deseos de los que, con frecuencia, aún no se tiene noticia.

La memoria, o el «que me quiten lo bailao»

Una vez considerado lo que el ser humano hace para cerrar la brecha temporal en relación al tiempo que tiene por delante, queda examinar lo que hace respecto al tiempo pasado.

Como hemos apuntado arriba, el horizonte de la vida no es, contra Heidegger, la muerte. El hombre es el ser de posibilidades, el que siempre puede ser otra cosa. Por otra parte, su afán de hacerse cargo del mundo, de acompañar los dos tiempos, tiene el sentido de

final de su vida, para recuperar el tiempo que la guerra mundial le había hecho perder. Lo cual se convertía también en una exigencia ética: en carta inédita al profesor Fernando Inciarte (21.6.88), colega y antiguo decano de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Münster, le conminaba a no leer el último libro que había escrito porque no quería hacerle perder el tiempo: «Sie müssen es unbedingt nicht lesen».

⁷⁰ *Ibid.*, p. 57.

⁷¹ BLUMENBERG, Hans: *Arbeit*, p. 285.

⁷² BLUMENBERG, Hans: *Lebenszeit*, pp. 71–72.

⁷³ BLUMENBERG, Hans: *Lebenszeit*, p. 73.

hacerse cargo de sí mismo, es decir, de ganar una comprensión de sí. Ésta, y no la muerte, es el horizonte de la vida. La vida humana está siempre abierta –es posibilidad– porque siempre hubiera cabido, tras la muerte, otra reelaboración de la propia comprensión de sí: sería una no-totalidad (puesto que no cabe hacerse cargo totalmente del mundo) potencialmente infinita.

Esa «potencialidad infinita» es la aportación de la memoria a la comprensión de sí. Según Blumenberg, la memoria es «el medio de todas las posibles comprensiones de sí. Nos comprendemos en la medida en que nos hacemos interiormente “recordables” [*erinnerlich*] para nosotros mismos»⁷⁴. La comprensión de sí del sujeto cartesiano –que es también la de Husserl– incluía la eliminación del tiempo en la conciencia, en tanto que el transcurso del tiempo juega contra la evidencia, cuya forma temporal propia es el presente; el ideal de la comprensión de sí cartesiana es incluso la eliminación del *ergo* de la famosa fórmula⁷⁵. De ahí el papel provisional que Descartes otorgaba en su método a la memoria, que venía a ser un *interin* hasta que la deducción de la existencia fuera tan familiar al sujeto que se convirtiera en evidente y no precisara de ella. La retención y protensión husserlianas, de que ya hemos hablado, son un desarrollo de esto.

Sin embargo, esta eliminación de la temporalidad en la comprensión de sí no es, de hecho, posible. La preservación del tiempo en la autocomprensión es siempre fragmentaria e imperfecta: no es sólo que nuestra constitución corporal no nos permita vivir desde y para siempre, sino que las mismas capacidades de la conciencia son limitadas. La comprensión de sí está caracterizada más por una recuperación que por una conservación del tiempo. Antes que de retención y protensión, habría que hablar así de memoria y expectativa⁷⁶. El intento de acompañar tiempo de la vida y tiempo del mundo tenía por tanto, para Blumenberg, que revalorizar la memoria⁷⁷. Así, hay que afirmar que la inmortalidad pretendida por la conciencia en último término no es posible; y que, sin embargo, hay una cierta inmortalidad por lograr a través de la hermenéutica del recuerdo⁷⁸. Esta

⁷⁴ BLUMENBERG, Hans: *Ein mögliches Selbstverständnis. Aus dem Nachlass*, Reclam, Stuttgart, 1997, pp. 103–04.

⁷⁵ Cf. *Ibid.*, p. 103.

⁷⁶ Cf. BLUMENBERG, Hans: *Beschreibung*, p. 104.

⁷⁷ Cf. BLUMENBERG, Hans: *Höhlenausgänge*, p. 18.

⁷⁸ En este sentido el título del libro de Peter Behrenger, *Endliche Unsterblichkeit* [Inmortalidad finita] (Königshausen & Neumann, Würzburgo, 1994), se revela un excelente resumen de la filosofía de Blumenberg; que, por otra parte, él mismo proveye con otra expresión, la de «filosofía escatológica» (*Arbeit*, p. 325).

inmortalidad «vicaria» es multifacética, es decir, son varias las maneras en que la memoria proporciona una cierta congruencia de tiempo de la vida y tiempo del mundo. Veámoslas.

En busca del tiempo perdido. El nivel más básico de inmortalidad que quiere alcanzar el ser humano es el de querer «haber vivido», constatar una identidad a lo largo del tiempo. La memoria se ocupa, dice Blumenberg, de recuperar el «tiempo perdido» de que habla Proust en su conocida obra.

Sin embargo, esta tarea se enfrenta a una dificultad insuperable: no se puede recuperar todo el tiempo vivido, porque ello equivaldría a no vivir en absoluto; es decir, a no tener identidad. Esta paradoja es el objeto del famoso cuento de Borges, *Funes, el memorioso*, en el que la prodigiosa capacidad del personaje principal para recordar acaba siendo simétrica con la vida. El tiempo del recuerdo coincide con el tiempo de la vida. Pero ello conduce a que el personaje acabe por no levantarse siquiera de la cama, perdido en sus recuerdos; es decir, a no tener una vida. Al margen de la imposibilidad formal de esta ficción –de haber tenido siempre este talento, nunca hubiera vivido nada que recordar–, lo que se pone aquí de relieve es que para tener una identidad hemos de realizar una selección de los recuerdos que sean compatibles con quienes somos (o queremos ser). De ahí que en la comprensión de sí «pérdida y recuperación se mezclan indiscerniblemente»⁷⁹, con lo que la congruencia de los dos tiempos es imperfecta.

La inagotabilidad semántica de los recuerdos. Ésta es la más importante de las formas en que la memoria desarrolla su función. La identidad personal puede entenderse, para Blumenberg, como un sistema formal de posiciones fijas –la «forma» de la identidad personal– de contenidos –recuerdos– que varían⁸⁰. Así como el objeto de arte ha de ser comprendido como un «objeto ambiguo» [*object ambigu*]⁸¹ –en el sentido de que no tiene un significado unívoco, sino polisémico o abierto a las interpretaciones que de él haga quien se le acerque a lo largo de la historia–, la identidad personal goza, para el sujeto mismo, de la misma «inagotabilidad semánti-

⁷⁹ BLUMENBERG, Hans: *Ein mögliches Selbstverständnis*, pp. 104–05.

⁸⁰ BLUMENBERG, Hans: «Sokrates und das „objet ambigu“». Paul Valéry's Auseinandersetzung mit der Tradition der Ontologie des ästhetischen Gegenstandes», en PUSTET (ed.): *EPIMELEIA. Die Sorge der Philosophie um den Menschen. Helmut Kubn zum 65. Geburtstag*. Franz Wiedmann, Múnich, 1964, p. 322. Con ello Blumenberg toma prestado el método que empleara Paul Valéry para acercarse tanto a la comprensión de las figuras históricas como a la del objeto de arte.

⁸¹ *Ibid.*, p. 320.

ca.⁸². En la memoria no se dan puros hechos, sino –con la expresión de Valéry– *regard pur*⁸³. «Lo que pasa» no es un hecho, objeto de una constatación descriptiva o de una medición exacta, sino que «cae bajo el régimen de una transformación narrativa y, a través de ésta, bajo la competencia de la hermenéutica»⁸⁴.

La «transformación narrativa» del pasado es la fuente de posibles comprensiones de sí. Esto implica que no hay *la* comprensión de sí, sino cada vez *una* comprensión de sí posible [*«ein mögliches»*]. La identidad personal se constituye así, a lo largo de la vida, como una sucesión de perspectivas sobre nosotros mismos, que la memoria se encarga continuamente de dotar de continuidad⁸⁵. La relación de comprensión que el ser humano mantiene consigo mismo es semejante a la que tiene con los demás:

«No hay ninguna diferencia esencial entre uno que intenta dotar de una unidad intencional comprensible a todos sus comportamientos del día anterior –precursor de la práctica del “examen de conciencia”–, y uno que se acerca a los rituales y trayectorias vitales de una cultura ajena en el tiempo o en el espacio, con la pretensión de comprenderlos, como si tuviera que vivir en y gracias a ella»⁸⁶.

Este aspecto de la hermenéutica del recuerdo pone de relieve la potencial infinitud de versiones del ser humano acerca de sí mismo y, como tal, se trata de una cierta aproximación al acompasamiento de tiempo de la vida y tiempo del mundo. Por otro lado, al no existir «la» comprensión de sí, el trabajo de la memoria es una labor sin término predefinido, interrumpido sólo por la muerte: un trabajo infinito sobre la forma finita de una vida⁸⁷. Y en este punto, dice Blumenberg, hay que recordar aquellas palabras de Kafka: «que nuestra tarea sea tan larga como nuestra vida, le da a ésta una apariencia de infinitud»⁸⁸.

Perdurar en otros. Por último, quizá el modo más sólido de que la memoria pueda proporcionar al sujeto una cierta congruencia de los dos tiempos, es la pervivencia de éste en la memoria de otros. En esta labor tienen una especial relevancia los libros, la fijación de las ex-

⁸² KONERSMANN, Ralf: Stoff für Zweifel. Blumenberg liest Valéry. *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, I (1995), p. 53.

⁸³ BLUMENBERG, Hans: «Sokrates», p. 300.

⁸⁴ BLUMENBERG, Hans: *Begriffe*, p. 89. Esta «transformación narrativa» también es denominada por Blumenberg «cavilación “histórica”» [*«historische Bedenklichkeit»*] (BLUMENBERG: *Matthäuspasion*, p. 139).

⁸⁵ Cf. BLUMENBERG, Hans: *Höhlenausgänge*, p. 16.

⁸⁶ BLUMENBERG, Hans: *Begriffe*, p. 89.

⁸⁷ Cf. BLUMENBERG, Hans: «Sokrates», pp. 303–05.

⁸⁸ BLUMENBERG, Hans: *Matthäuspasion*, p. 96.

perencias para arrebatarlas a la fugacidad. Podemos escribir para recordar mejor, pero entonces sucede que siempre estamos escribiendo para los demás: el *mibi ipsi scripsi* [«escribí para mí mismo»] de Nietzsche implica que siempre se escribe para que los otros nos recuerden. Quizás por eso Sócrates, como dice Blumenberg en la única entrevista que concedió en vida, es su único héroe: «porque no escribió nada»⁸⁹. Héroe sería quien puede enfrentarse a la muerte sin lenitivos. En esta línea, a la pregunta «¿Cuál es su ocupación favorita?», responde Blumenberg: «Pensar en el libro que nunca escribiré»⁹⁰. Lo cual quiere decir que no puede nunca dejar de pensarse en el siguiente libro como no puede uno pensar su dejar de vivir, o que la comprensión de sí más acabada se da al ponerla por escrito⁹¹.

Escribir es, dice Blumenberg, como arrojar la propia vida al pozo del recuerdo/olvido que constituye la cultura, a la espera de la inmortalidad que le brinde un lector. Lo escrito «[d]ebe de ser lo suficientemente interesante como para atraer de tal modo en cada generación a un lector solitario y afanoso, que eche mano precisamente de esa obra amarillenta al margen de la materia obligatoria que le convertirá en “experto” de esto o aquello; y que no se lleve tal decepción durante las primeras páginas, que se busque otro»⁹².

La exigencia del autor en este sentido es siempre absoluta, como absoluta es la exigencia de pervivir. El caso límite al que todo autor tiende es ser leído por todos y hasta la última línea: aunque haya de conformarse con ser uno entre muchos, «no puede abandonar nunca la esperanza de ser al final el preferido, coincidiendo así la medida vital de la recepción con la de la producción»⁹³, es decir, el tiempo de la vida y el tiempo del mundo. Con mucho sentido del humor dice Blumenberg que, si un autor consiguiera asegurar demoscópicamente que la mitad de la humanidad ha leído su libro, no podría evitar la exclamación: «Pero... ¡¿y qué hace la otra mitad?!»

En su respuesta a una de las preguntas de Proust, Blumenberg plantea la endeblez de este modo de inmortalidad: «¿Qué quiere ud. ser? Mi editor, para hacer más por uno de sus autores», responde. En alguna ocasión, incluso, se dejó llevar por el pesimismo, como relata Marquard de una conversación personal mantenida hacia el final de

⁸⁹ PROUST, Marcel: *Fragebogen*. Frankfurter Allgemeine Magazin, 1982, p. 25.

⁹⁰ *Ibid.*

⁹¹ Cf. BLUMENBERG, Hans: «Letzte Bücher». *Marbacher Magazin*, 80 (1997), p. 166.

⁹² BLUMENBERG, Hans: *Begriffe*, p. 169.

⁹³ BLUMENBERG, Hans: *Lebens Themen*, p. 31.

la vida de Blumenberg. En su transcurso comentó éste que ya no veía sentido al escribir, porque pensaba que nadie le leería⁹⁴. El pozo toma así la forma de «la metáfora más bella de la más profunda resignación por el destino de la propia obra»⁹⁵. Y, sin embargo, la experiencia de su propio comportamiento hacia la obra de otros autores le llevaba a pensar que quizá merezca la pena «ofrecer algo que pueda caer en el pozo»⁹⁶. En efecto:

«quizás no hay una forma más terrible de pesimismo que la duda de si todavía tiene sentido escribir libros. La Historia no le da en absoluto la razón. Incluso cuando hace tiempo que los niños engendrados y los árboles plantados han desaparecido, conserva el libro la oportunidad de ser redescubierto –aunque fuera en las arenas de Egipto. ¿Hay algo en lo que se haya puesto más ahínco que en recuperar lo ilegible y ya destruido? Si esto no anima a llevar a cabo algo que vaya a durar, ¿entonces qué?»⁹⁷.

Conclusiones

En este trabajo he intentado mostrar cómo la peculiar comprensión blumenberguiana de la finitud es capaz de poner en relación fenómenos tan diversos como el dinero y la memoria, y explicar la gran atención que se presta a ambos en nuestros días; así como dar cuenta, bajo una nueva luz, de fenómenos antropológicos y morales como la avaricia, el juego, o la escritura. Especialmente interesante me parece entender el pensamiento de Blumenberg como el reverso de la filosofía platónica, lo cual podría proporcionar un punto de vista desde el que interpretar la visión del mundo contemporáneo, y su diferencia con épocas anteriores.

Solicitado el 15 de enero de 2008

Aprobado el 25 de abril de 2009

César González Cantón
Universitat Pompeu Fabra (Barcelona)
cgcanton@googlemail.com

⁹⁴ MARQUARD, Odo: Hans Blumenberg. Entlastung vom Absoluten. En WETZ, F. J. & TIMM, H. (Eds.), *Die Kunst des Überlebens*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1999, p. 10.

⁹⁵ BLUMENBERG, Hans: *Gerade noch Klassiker*, p. 29.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 130.

⁹⁷ BLUMENBERG, Hans: *Letzte Bücher*, p. 171.