

*Una reinterpretación naturalista
de la función compensatoria
de la metáfora y el mito en la
filosofía de Hans Blumenberg*

*A Naturalistic Reinterpretation of the
Compensatory Function of Metaphor and Myth
in the Philosophy of Hans Blumenberg*

DIEGO ZORITA ARROYO

Investigador Postdoctoral Margarita Salas
Universidad Autónoma de Madrid
diego.zorita@uam.es

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2024.35.006>
Bajo Palabra. II Época. N°35. Pgs: 121-140



Recibido: 20/10/2023

Aprobado: 01/03/2024

Esta investigación ha sido posible gracias a un contrato postdoctoral Margarita Salas (CA4/RSUE/2022-00271) financiado por el Ministerio de Universidades y la Universidad Autónoma de Madrid.

Resumen

La reflexión sobre la función compensatoria del mito y las metáforas absolutas está presente ya en los *Paradigmas para una metaforología*. Sin embargo, los presupuestos antropológicos en que dicha función se basa son expuestos por Blumenberg en *Trabajo sobre el mito* y sistematizados en la obra póstuma *Descripción del ser humano*. En este artículo repaso estas tres obras en relación con la función compensatoria del mito y las metáforas absolutas, expongo críticamente los presupuestos antropológicos en que se funda —que Blumenberg extrae de la antropología filosófica alemana— y propongo una fundamentación alternativa en la que basar la función compensatoria de estas representaciones imaginarias.

Palabras clave: Mito, Metáforas Absolutas, Antropología Filosófica Alemana, Imaginación, Naturalismo.

Abstract

The reflection on the compensatory function of myth and absolute metaphors is already present in *Paradigms for a Metaphorology*. However, the anthropological assumptions on which this function is based are exposed by Blumenberg in *Work on Myth* and systematized in the posthumous work *Description of Man*. In this article I review these three works in relation to the compensatory function of myth and absolute metaphors, critically expose the anthropological assumptions on which it is based – which Blumenberg extracts from German philosophical anthropology – and propose an alternative foundation on which to base the compensatory function of these imaginary representations.

Keywords: Myth, Absolute Metaphors, German Philosophical Anthropology, Imagination, Naturalism.

1. La metaforología como contribución a la hermenéutica filosófica

LA OBRA DE HANS BLUMENBERG es tradicionalmente reconocida como una contribución ineludible a la tradición de la hermenéutica filosófica. Ello se hace evidente ya en el ambiente intelectual en el que nació la forma embrionaria del texto que, más tarde, recibiría el título de *Paradigmas para una metaforología* (2003a). El texto se publicó originalmente en 1960 en la revista que Eric Rothacker había lanzado para ser un medio de difusión e investigación de la historia de los conceptos. Esta mención filológica no tiene valor por sí misma, sino que resulta significativa en tanto que el proyecto de la metaforología únicamente adquiere sentido en su relación dialéctica con la historia de los conceptos. Hans Blumenberg participaba activamente en el grupo *Historia de los Conceptos* del que formaban parte Gadamer, Rothacker, Ritter y Koselleck, así como en el grupo de *Poética y Hermenéutica*, que fundó junto a Hans Robert Jauss y Clemens Hesselhaus en la Universidad de Gießen (García-Durán, 2019). Fue precisamente en una de las conferencias organizadas por el grupo de *Historia de los Conceptos* donde Blumenberg ofreció por primera vez una versión embrionaria del texto. Corría el año 1958 y la conferencia llevaba por título *Tesis para una metaforología*.

Por supuesto, el ambiente intelectual en que se inscribía *Paradigmas para una metaforología* era el de las discusiones de la hermenéutica alemana, con Gadamer como máximo representante. Sin embargo, más allá de su contexto, los *Paradigmas para una metaforología* entroncaban con uno de los principales propósitos de la hermenéutica filosófica: el cuestionamiento de la comprensión fundacionalista-deductiva de la razón (Vigo, 2005, p. 254). La lectura de este texto embrionario en el seno del grupo de historia de los conceptos resultaba altamente controvertida, pues consistía, en cierto sentido, en una enmienda a la totalidad de esta nueva corriente de pensamiento, por cuanto toda historia de los conceptos, planteaba Blumenberg, habría de estar necesariamente precedida de una investigación metaforológica que desvelara aquellas metáforas absolutas que preceden y condicionan pre-teóricamente su formación (2003a, pp. 44–47).

Estas metáforas absolutas no tendrían la pretensión de resolver axiomáticamente determinados problemas del pensamiento, pero sí constituirían una subestructura que condicionaría la ulterior formación de los conceptos, así como su sentido (Blumenberg, 1995, p. 91). Postulaba Blumenberg que el carácter autoevidente y

transparente de los conceptos, como trasposición directa de unos pensamientos que antecedían a la elaboración lingüística, estaba en realidad condicionado pre-teóricamente por metáforas absolutas. Dicha hipótesis cuestionaba uno de los instrumentos fundamentales de la comprensión fundacionalista-deductiva de la razón,¹ el concepto, por cuanto su formación estaba precedida por las metáforas absolutas. En uno de los fragmentos de *Paradigmas para una metaforología* recogía Blumenberg los prejuicios que, con respecto a la metáfora, mantiene la comprensión fundacionalista-deductiva de la razón:

En ese estado final, el lenguaje filosófico sería, en sentido estricto, puramente “conceptual”: todo *puede* definirse, así que todo tiene también que definirse, ya no queda nada lógicamente provisional, lo mismo que ha desaparecido la *morale provisoire* [*moral provisional*]. De ahora en adelante, todas las formas y elementos del modo traslaticio de hablar, en el más amplio sentido, resultarían provisionales y lógicamente superables; su único significado funcional sería el de ser pasos, el espíritu humano se adelantaría en ellos a su consumación responsable (2003a, p. 42).

En este sentido, la obra propedéutica de Blumenberg anticipa ya el cuestionamiento de la comprensión fundacionalista-deductiva de la razón que, después, continuará, de forma más directa, en su negación de la supuesta discontinuidad entre el mito y la razón. En su *Trabajo sobre el mito*, Blumenberg reconocerá en el mito uno de los modos de rendimiento del propio *logos* (2003b, p. 34). Para Blumenberg, la razón no ha de identificarse privativamente con el pensamiento fundacionalista-deductivo, sino también con todas aquellas formas de representación de lo real que nos permiten poner distancia ante su radical absolutismo. Es mediante una identidad en su función que el mito y la teoría muestran su continuidad como ejercicios de autoafirmación del ser humano frente al absolutismo de la realidad.

Este enfoque, que ahonda en la función antropológica² de las estrategias humanas de representación de la realidad, estaba ya presente en *Paradigmas para una metaforología*, aunque Blumenberg lo presentara como una continuación de la reflexión kantiana sobre el símbolo como un “procedimiento del transporte de la reflexión” (2003a, p. 36) que encontramos en el §59 de la *Crítica del Juicio* (2006).

¹ Hacia este ideal de pensamiento, al que la filosofía de Blumenberg se enfrenta, señalaba Jorge Pérez de Tudela: “El solo planteamiento de la pregunta presupone un ideal filosófico, y también histórico-filosófico, signado por la conciencia metodológica cartesiana (y también husserliana), que hace de la precisión terminológico-conceptual un ideal, *el* ideal epistémico, y que en consecuencia niega o rebaja la legitimidad de aquellas formas de lenguaje que, por su carácter impreciso o traslaticio, no alcanzan todavía, o nunca podrán alcanzar, la nitidez intelectual de un contenido mental reducible a fórmula” (2003, p. 22).

² Se trata del giro antropológico del que habla Luis Durán Guerra (en su artículo para el presente volumen, 2024) y que él analiza a partir del análisis de la noción de *estado de naturaleza* en *Trabajo sobre el mito*.

No merece la pena aquí realizar una descripción pormenorizada del mencionado parágrafo, pero sí conservar el postulado kantiano general en virtud del cual los conceptos puros de la razón, para los cuales no existen ejemplos, exigen el transporte hacia una representación simbólica. Blumenberg recupera el caso que Kant plantea para ilustrar esta idea: un estado despótico constituye una abstracción total cuya representación simbólica sería el molinillo por cuanto entre ellos no existe parecido alguno, pero sí en la regla de su causalidad. Las metáforas absolutas³ estarían al servicio de la representación simbólica o intuitiva de conceptos que son irreductibles a su terminologización, conceptos que no pueden ser subsumidos en un conjunto definido de rasgos teóricos.⁴ En este sentido, el cosmos o el mundo es un concepto irreductible a terminologización, pues no podemos aprehenderlo como una totalidad divisible en partes, sino que precisamos de una representación simbólica que le dé forma y lo haga significativo.

El interés que Blumenberg muestra hacia las metáforas no pretende descubrir su valor discursivo como formas de persuasión u ornato, sino, más bien, abundar en su uso como herramientas pragmáticas para dar sentido a una realidad que se presenta como teóricamente incomprensible. Las metáforas tienen, por tanto, un valor existencial dado que permiten orientarse ante problemas que son irreductibles a la terminologización. Quizá merezca la pena recuperar una cita de “Una aproximación antropológica a la actualidad de la retórica” (1999, pp. 123–124) para entender mejor el sentido existencial que estas metáforas adquieren en la obra de Hans Blumenberg:

En su *Philosophie der symbolischen Formen (Filosofía de las formas simbólicas)*, Ernst Cassirer ha descrito al ser humano como un *animal symbolicum*, cuya prestación originaria consistiría en transformar el entendimiento de la «impresión» externa en «expresión» de la interioridad, sustituyendo de esa forma algo extraño e inaccesible por algo que los sentidos pueden asir. El lenguaje, el mito, el arte y la ciencia son, según Cassirer, otras tantas regiones de esas «formas simbólicas», las cuales, en principio, no hacen sino repetir aquel proceso primario de transformación de la «impresión» en «expresión».

Si bien es cierto que en *Paradigmas para una metaforología* ya se aprecia con claridad que a Blumenberg le interesa la función antropológica de las metáforas

³ El hecho de que Blumenberg emplee la noción de absoluto para caracterizar este tipo de metáforas no implica que estas estén arrebatadas de la historia, sino que son absolutas en tanto que no se pueden resolver en conceptualidad. De hecho, buena parte de la obra de Blumenberg consiste en el seguimiento de las transformaciones históricas que las metáforas absolutas de la desnudez de la verdad, la cosmología antropocéntrica o la legibilidad del mundo han experimentado desde la Antigüedad clásica a la modernidad.

⁴ Esta es una reflexión que Blumenberg continuará en su *Trabajo sobre el mito* como se hace evidente en esta cita: “Es característico del mito—incluso en el caso del mito más programado—no hacer nada sin referirlo a la totalidad y sin reivindicarla” (2003b, p. 72).

no será sino en “Una aproximación antropológica a la actualidad de la retórica” y, especialmente, en su *Trabajo sobre el mito* donde exponga los presupuestos antropológicos en que se funda su comprensión de la metáfora y el mito, aunque su exposición más sistemática hubo de esperar a la publicación póstuma de *Descripción del ser humano* (2011). Para Blumenberg, el sentido existencial está en función del peculiar animal que es el ser humano, y es precisamente sobre dichos presupuestos antropológicos sobre los que el filósofo alemán asienta la función compensatoria de la metáfora y el mito.

En definitiva, la obra de Blumenberg constituye una clara contribución a la tradición de la hermenéutica filosófica, especialmente en su decidido propósito de cuestionar la comprensión deductivo-fundacionalista de la razón, pero una correcta comprensión de dicha contribución ha de pasar necesariamente por el conocimiento de los presupuestos antropológicos en que se funda su estudio de los mitos y las metáforas (Ros Velasco, 2012, p. 220). A ese cometido dedico el siguiente apartado de este texto.

2. Los presupuestos antropológicos de la metaforología y la teoría del mito

COMO ES BIEN SABIDO, la comprensión de la naturaleza humana desarrollada por Blumenberg es fuertemente deudora de las antropologías prometeicas de Alsberg, Gehlen y Plessner (Nicholls, 2015). Estas antropologías prometeicas conciben al ser humano como un ser carencial, es decir, frente a otros animales, el ser humano no goza de las adaptaciones biológicas instintivas que le permiten reaccionar a los estímulos y peligros de su entorno. En ese sentido, el ser humano se define no tanto por aquello que posee como por aquello de lo que carece. En “Una aproximación antropológica a la actualidad de la retórica”, Blumenberg expone el núcleo de esta concepción prometeica del ser humano:

La carencia humana de disposiciones específicas necesarias para un comportamiento reactivo frente a la realidad, en definitiva, su pobreza instintiva, representa el punto de partida para la cuestión antropológica central, a saber, cómo ese ser, pese a su falta de disposición biológica, es capaz de existir. La respuesta se puede resumir en la siguiente fórmula: no entablando relaciones inmediatas con esa realidad. La relación del hombre con la realidad es indirecta, complicada, aplazada, selectiva y, ante todo, «metafórica» (1999, p. 125).

En la medida en que el ser humano carece de las adaptaciones biológicas instintivas que definen a los animales, no posee un entorno específico de la especie donde dichas adaptaciones resultarían exitosas y efectivas. La falta de dichas reacciones

instintivas, así como del entorno en que estas habrían de materializarse, convierte al ser humano en un animal determinado por su absoluta contingencia. El ser humano está caracterizado por una apertura al mundo no determinada y no canalizada y, por tanto, por la necesidad de crearse un entorno adecuado para sí mismo. Es en este punto donde entra en juego la noción fundamental de cultura, por cuanto la cultura sería, y cito a Gehlen, “la naturaleza transformada por él en algo útil para la vida” (1987, p. 42). Al no tener una naturaleza propia, el ser humano lidia con la realidad indirectamente, mediante su distanciamiento simbólico.

Esta definición abstracta de la naturaleza humana es apuntalada por Blumenberg con un relato mítico de su antropogénesis. El relato, pese a estar sostenido en hipótesis científicas, se permite licencias imaginativas (Nicholls, 2015, p. 128) de las que el propio Blumenberg es consciente, pero que justifica por cuanto tienen un valor pragmático fundamental para explicar la definición del ser humano como ser carencial. Un posicionamiento estrechamente científicista censuraría el carácter imaginativo o ficticio de este relato, pero un conocimiento de las metodologías de la biología evolutiva nos permite reconocer el valor que las narrativas históricas, en denominación de Ernst Mayr (2006, p. 43), tienen como argumentos tentativos cuyo valor explicativo es posteriormente puesto a prueba.

La reconstrucción de esta escena primigenia la realiza Blumenberg en su *Descripción del ser humano* y ubica al antepasado del humano en su salida de la selva terciaria hacia la sabana (2011, p. 431). Perdida la protección y el escondite de la selva por la progresiva desertificación que causaron largos lapsos de sequía durante el mioceno y el plioceno, el humano primitivo puede ver, pero también ser visto. Ha perdido tanto los escondites potenciales que le ofrecía la selva como la posibilidad de huida que le proporcionaban los árboles. Ante esta exposición radical que supone la sabana y los peligros que lo amenazan, el humano primitivo se encuentra en una situación de radical vulnerabilidad, pues su carácter huidizo no puede desplegar ante la ausencia de cobijo que le proporcionaba la selva. Esta exposición obliga al antepasado del humano (el *Pithekanthropogoneus*) a erguirse con mayor asiduidad, no solo para ver con mayor distancia, sino para liberar las manos. No se trata, sin embargo, de que el *Pithekanthropogoneus* adopte la marcha erguida para tener las manos libres, sino que la adopta porque sus manos estaban ocupadas; había de dotarse de suplementos artificiales que potenciaron su capacidad de lucha ante la carencia de adaptaciones instintivas para el combate.

En esta reconstrucción ficticia, el antepasado del humano portaba una piedra en su mano que le permitía, mediante su lanzamiento, mantener a distancia a cualquier agresor potencial, en lugar de huir o luchar cuerpo a cuerpo frente a él. Para Alsberg, a quien Blumenberg aquí sigue con minuciosidad, el principio de humanidad es la

capacidad para poner a distancia la realidad. En el proceso de hominización encontramos un elemento fundamental: un método no orgánico de defensa —la piedra— que, ocupando la mano, permite poner a distancia a los potenciales agresores. Para Alsberg, así como para Blumenberg, en esta tecnología primitiva descansa el funcionamiento ulterior que, para el animal simbólico, tendrían los mitos y las metáforas absolutas, pues, así como la piedra pone a distancia a los potenciales predadores, el lenguaje nos permite referir elementos que no están presentes, prefigurando posibles peligros y amenazas y permitiéndonos ordenar y representar los horrores originarios. Piedras y mitos son, por tanto, tecnologías de la distancia y signos de la relación necesariamente mediada que el ser humano mantiene con la realidad.

Este relato imaginativo de la antropogénesis le sirve así a Blumenberg para sostener, mediante la metodología de las narrativas históricas, su definición de la naturaleza humana. Ante la carencia de adaptaciones instintivas, el ser humano se sirve de medios artificiales o culturales (de técnicas) para modular su entorno natural y generar una segunda naturaleza. Los mitos y las metáforas absolutas tienen, en este sentido, una función compensatoria⁵ por cuanto suplen, mediante el distanciamiento de la realidad, la carencia de adaptaciones biológicas instintivas que permiten a los animales tener un trato directo e inmediato con su entorno. Pero ¿cómo cumplen exactamente los mitos esta función distanciadora? ¿En qué sentido pueden llegar a compensar la carencia de adaptaciones instintivas propiamente humana?

Los mitos son la herramienta simbólica a través de la cual los seres humanos palían la ansiedad derivada del absolutismo de la realidad. Blumenberg emplea este concepto para referir a aquel estado en que el ser humano “no tenía en su mano, ni mucho menos, las condiciones determinantes de su existencia” (2003b, p. 11). La total desposesión en que vivían los humanos primitivos, desconocedores de los mecanismos que regían los cambios naturales e incapaces de controlar las posibles amenazas, les colocaba en una situación de angustia perpetua. Con el objetivo de reducir la angustia que podría producir la amenaza constante de una realidad desconocida, el ser humano racionaliza la angustia como miedo y, para ello, pone nombres a todas las posibles amenazas:

Lo que se ha hecho identificable mediante nombres es liberado de su carácter inhóspito y extraño a través de la metáfora, revelándose, mediante la narración de historias, el significado que encierra. El pánico y la paralización —los dos extremos del comportamiento angustioso— quedan disueltos en la apariencia de unas magnitudes de trato calculables y unas formas de trato reguladas, incluso cuando los resultados de la contraprestación mágica y cultural se

⁵ Cabe mencionar que Odo Marquard ha desarrollado toda una filosofía a partir del concepto de compensación. Para una revisión de la historia y la significación de este concepto se puede consultar su texto “El hombre acusado y el hombre exonerado en la filosofía del siglo XVIII” incluido en *Adiós a los principios* (2000).

burlan, ocasionalmente, de esa tendencia a lograr, para el hombre, más favor de los poderes superiores (2003b, p. 14).

En un mundo informe ante el que las fuerzas del ser humano no son más que empeños impotentes, el trabajo del mito consiste en un “reparto entre multitud de poderes que competían entre sí y hasta se invalidaban mutuamente” (2003b, p. 21), de forma tal que ese ser carencial podía recurrir a la protección de uno de aquellos poderes ante el ataque del otro y podía tener una interfaz global en la cual encajar el poder siniestro del absolutismo de la realidad. Los mitos tienen, por tanto, una función apotropeica (2003b, p. 34) por cuanto permiten nominar y clasificar la multitud de fuerzas que condicionan la existencia de los seres humanos y preparan así el camino para otras influencias propiciatorias como la magia o el ritual. Los mitos ofrecen una segunda ordenación del mundo sensible que permite al ser humano experimentar los objetos a través de una interfaz lingüística sin que estén necesariamente presentes.

Sirva esta breve descripción como resumen de los presupuestos antropológicos de la teoría de la metáfora y del mito de Hans Blumenberg y como análisis de la asociación inextricable que se establece entre su definición del ser humano como ser carencial y la función compensatoria de los mitos. En la medida en que el ser humano no dispone de adaptaciones biológicas instintivas, su trato con la realidad es siempre indirecto, circular, técnicamente mediado. Si esta función era cumplida, en la narración imaginativa de la antropogénesis, por la piedra, que constituía la tecnología de la distancia que permitía al ser humano primitivo alejar a sus posibles predadores, Blumenberg considerará los mitos y las metáforas absolutas como otras tecnologías de la distancia que compensan nuestras carencias instintivas. No obstante, no se ha de interpretar que, en tanto vinculados a aquel momento histórico en que el ser humano no era soberano sobre los determinantes de su existencia, los mitos son ya fósiles de un estadio primitivo del desarrollo de la civilización y la razón; para el filósofo alemán no son sino otro modo de realización del *logos*. Los mitos se presentan como un universal antropológico que responde a una necesidad natural propiamente humana, sin perjuicio de que su evolución histórica se funde en las sucesivas variaciones que de sus constantes primordiales se realicen según la conservación de su significación.

3. Crítica naturalista de algunos presupuestos de la antropología filosófica alemana

LA TEORÍA DEL MITO DE BLUMENBERG resulta especialmente valiosa por cuanto nos permite entender la función que cumplieron y cumplen los mitos, así como ana-

lizar, mediante el criterio de la significación, la tendencia a la variación del mito, que ha de ser compatible con el mantenimiento del mitologema. En ese sentido, la propuesta de Blumenberg ofrece tanto una explicación naturalista de la función del mito —el distanciamiento y la domesticación del absolutismo de la realidad— como una explicación histórica de su variación⁶ —según el criterio de la significación por el cual atribuimos sentido al fondo de vacuidad que constituye el absolutismo de la realidad en función de los distintos contextos históricos y culturales—. Es en la categoría de significación en la que Blumenberg hace descansar el valor existencial del mito y su estatus como un universal antropológico que se distingue de otras formas de representación de la realidad como los relatos dogmáticos o las teorías científicas (2003b, pp. 78–79).

Se podría señalar que vencidas ya las condiciones de desposesión y riesgo que definían el relato de la antropogénesis, y superada la necesidad de clasificar las distintas fuerzas de la naturaleza en un panteón de divinidades ante el cual reclamar favores, han desaparecido las condiciones históricas que hacían del mito una categoría antropológica relevante. Para Blumenberg, este análisis, que se limita a la explicación de los orígenes del mito y que presupone su anacronismo o caducidad, resulta parcial. Por su parte, Blumenberg reconoce al mito una autonomía vigente y universal que no lo hace incompatible con otras formas de representación de la realidad como las teorías científicas. El mito está dotado de la significación de la que las teorías científicas carecen, si entendemos lo significativo como aquello que

surge también mediante la representación de la relación entre la resistencia que la realidad opone a la vida y la aplicación de la energía que posibilita la confrontación con la misma. Ulises no es una figura cualitativamente mítica solo porque su retorno a la patria sea un movimiento de restitución de sentido, presentado según el modelo de cerrarse de un círculo. Lo es, asimismo, por llevar a cabo la vuelta a la patria enfrentándose a las más increíbles resistencias y, por cierto, no solo las referidas a los obstáculos de índole externa, sino también la que tenía que ver con una íntima desviación y paralización de todas las motivaciones (2003b, p. 76).

En ese sentido, considero que la teoría del mito de Blumenberg ofrece una interesante y persuasiva explicación tanto de la función del mito como de su proceso de adaptación a distintos determinantes históricos. Sin embargo, más controvertidos son

⁶ En este sentido, el texto de Enver Joel Torregroza, incluido en este volumen (2024), es una buena materialización de la capacidad de la teoría blumenberguiana para dar cuenta de las variaciones históricas de mitos y metáforas absolutas, en este caso a partir de las imágenes renacentistas del ser humano que lo presentan como un ser excepcional en el cosmos.

los presupuestos antropológicos en los que se funda, por mucho que Blumenberg les otorgue únicamente un valor funcional —como relato convincente y verosímil de los orígenes del ser humano— y no ontológico. De hecho, dichos presupuestos antropológicos no son estrictamente necesarios para sostener la arquitectura lógica de su teoría del mito y la metáfora. Me propongo, por tanto, señalar los presupuestos antropológicos que, creo, son difícilmente defendibles con respecto a los hallazgos de la psicología evolutiva y la etología y plantear una reinterpretación naturalista de su teoría del mito.

La definición prometeica del ser humano como ser carencial que ante la ausencia de un entorno en que sus habilidades instintivas sean efectivas crea, mediante los artefactos culturales, una segunda naturaleza, presenta algunos problemas. Por una parte, se podría señalar que esta característica se presenta como una propiedad necesaria y suficiente que, invariablemente, ha determinado al ser humano, es decir, que el ser humano es aquel animal que, mediante la cultura, genera una segunda naturaleza. Sin embargo, si algo ha puesto de manifiesto la teoría de la evolución es la necesidad de abandonar cualquier definición esencialista en favor de una comprensión de las especies como cristalizaciones genealógicas de un desarrollo evolutivo cuyos miembros son interfecundos (Schaeffer, 2009, p. 107). En algún momento se deduce, a partir de esta definición esencialista, que, con la humanidad, la selección natural habría seleccionado una especie que malograría el mismo dispositivo que la originó, por cuanto la cultura detendría dicho mecanismo biológico. No se trataría solamente de que el rasgo esencialmente humano fuera la cultura, sino que a partir de su existencia cultural el ser humano habría superado cualquier determinación biológica.

Este presupuesto antropocéntrico se funda, a su vez, en una comprensión errónea de la selección natural que es interpretada como un mecanismo de selección de los más aptos que se rige por el principio de la lucha por la supervivencia. En ese sentido, la cultura humana habría establecido las condiciones propicias para que todos los seres humanos sobrevivan, sin que la selección opere ningún papel en la evolución de la especie humana. Sin embargo, como señala Ernst Mayr, hemos de entender la selección natural más como un proceso de eliminación no aleatoria que de selección positiva (2006, p. 255).

Además de la crítica de la comprensión errónea que subyace a los argumentos de la contraselección cultural, se suelen aducir varios ejemplos de que el ser humano no ha entrado en un periodo de estasis evolutiva, como el cambio en la pigmentación de la piel en las zonas menos soleadas del globo o en la capacidad para digerir los lácteos tras el destete. Sin embargo, más allá de una crítica con respecto a las disonancias que esta definición presenta a la luz de la teoría de la evolución, el verdadero problema filosófico es más bien el discontinuismo radical que presupone y que coloca a los seres humanos en un estatus ontológico distinto al que tienen los animales.

Asimismo, se podría señalar, como ha hecho Jean-Marie Schaeffer (2009, p. 177) que, en la definición de Gehlen, según la cual la cultura sería la segunda naturaleza que, transformada por el ser humano, deviene instrumento al servicio de la vida, *naturaleza* no refiere más que al entorno y que, en ese sentido, todas las especies transforman su entorno al tiempo que son transformadas por él. Bien es cierto que la especie humana goza de la cultura en este trabajo de transformación del entorno, pero esta no es más que una herramienta alternativa que asiste un comportamiento presente en muchas especies animales. De esta transformación del entorno inmediato en otras especies quizá sea especialmente sorprendente el caso de los pergoleros australianos cuyos machos construyen una compleja estructura a base de ramas y hojas que ejerce como invitación al apareamiento. En los casos más sencillos, el nido consiste en un círculo de ramas en la tierra dentro del cual el pergolero deja restos de flores; en los casos más fastuosos el pergolero construye un pasillo vertical a base de ramas orlado de un conjunto de objetos que colecciona. Dicho entorno transformado sirve como escenario en el cual el pergolero realiza su danza de seducción (Uy y Borgia, 2000).

Por último, se podría recuperar la crítica que el biólogo evolucionista Theodosius Dobzhansky lanzó contra la obra de Paul Alsberg en una reseña publicada en *The Quarterly Review of Biology* (1971) que empieza destacando el discontinuismo radical que la obra de Alsberg establece entre el ser humano y el resto de los vivientes, aduciendo como rasgo distintivo de la especie humana aquel que Descartes ya propuso en los orígenes de la modernidad: su vida espiritual. Dobzhansky parece defender aquí una de las premisas fundamentales que podemos extraer de la teoría de la evolución: el principio de la unidad de lo viviente. Unidad que se predica tanto en un sentido estructural —por cuanto todos los seres animales comparten los mismos materiales de base y los mismos procesos físico-químicos— como en un sentido genealógico —en la medida en que todas las especies no son sino el resultado provisional en un determinado momento histórico de su evolución filogenética— (Monod, 1973, p. 116). Asimismo, pese a lo escueto de la crítica, apunta otra contradicción de la propuesta de Alsberg por cuanto entiende el origen de la especie humana como una emergencia basada en una rápida transición desde sus ancestros prehomínidos. Dicha visión del origen de la especie humana subvierte el gradualismo⁷ en función del cual toda especie no es sino el resultado de la acumulación de variaciones mínimas que terminan por tornar a primitivos miembros de una especie en individuos no interfecundos (Dobzhansky, 1971, p. 100).

⁷ Obsérvese que la reseña de Dobzhansky es de 1971, justo un año antes de que Eldredge y Gould publicaran su artículo “Punctuated equilibria: An Alternative to Phyletic Gradualism” que daría carta de naturaleza a los debates contemporáneos entre gradualismo y equilibrio puntuado.

Sirvan estos argumentos como una crítica de los presupuestos metafísicos en que se funda la antropología filosófica desde la que Blumenberg construye su teoría del mito. Tanto la identificación de una propiedad necesaria y suficiente como rasgo distintivo de la especie humana —que establecería una discontinuidad radical con el resto de los animales—, como su hipotética emergencia singular y explosiva contradicen algunos de los postulados más afianzados de la teoría de la evolución. Por supuesto, Blumenberg era consciente de algunas de estas contradicciones cuando planteaba que su relato de antropogénesis tenía un valor funcional más que ontológico. Podríamos, en este sentido, hacer caso omiso de las contradicciones y enjuiciar la narrativa histórica de la antropogénesis que Blumenberg hace subyacer a su teoría del mito desde su verosimilitud y convicción, manteniendo indemne la incomunicación existente entre la antropología filosófica alemana y la psicología evolutiva inglesa (Nicholls, 2015, p. 25). Sin embargo, el propósito de este texto es, más bien, restañar ese vacío planteando una reinterpretación naturalista de la teoría del mito de Hans Blumenberg que, conservando su verosimilitud y significación, ofrezca una definición del ser humano con la que nos podamos comprometer no solo funcional sino también ontológicamente.

4. Una reinterpretación naturalista de la función compensatoria del mito

En esta última sección, se trata, por tanto, de ofrecer una fundamentación alternativa a la función compensatoria que Blumenberg otorga a las metáforas y los mitos y que, en su filosofía, es dependiente de los presupuestos de la antropología filosófica alemana. Sin embargo, defender la función compensatoria del mito y la metáfora como representaciones imaginarias no ha de basarse necesariamente en una definición del ser humano como ser carencial, sino que puede anclarse en una descripción naturalista de la mente humana atendiendo al principio de la “plurifuncionalidad de las representaciones” (Schaeffer, 2009, p. 275).

Las condenaciones ilustradas del mito, así como todas aquellas teorías gnoseocéntricas que defienden su superación por el pensamiento racional, parecen fundarse en una comprensión estrechamente cognitiva de la función de las representaciones. Los mitos en tanto representaciones imaginarias tienen una extensión nula y carecen de fuerza denotativa. Parecería que, en la medida en que el mito carece de fuerza denotativa y, por tanto, no se puede determinar su estatuto veritativo-funcional, hemos de condenarlo como una representación de la realidad errada o fantástica o, simplemente, como un producto de la imaginación. En este sentido, los mitos tendrían un valor cognitivo cero que justificaría su superación como formas de saber primitivas e irracionales.

Sin embargo, como propone Schaeffer (2012, p. 84), hemos de desplazar el análisis del campo de una semántica de las representaciones al del uso de las representaciones y evitar considerar que todas nuestras representaciones sirven al propósito de denotar la realidad. Este desplazamiento se torna necesario desde el momento en que resulta difícil admitir que las representaciones imaginarias no tienen un valor propio, cuando desde la etología y la psicología evolutiva se ha descubierto que cumplen una función fundamental en el desarrollo cognitivo de los niños, cuyos juegos se basan en constantes representaciones imaginarias que les permiten prefigurar situaciones futuras o ensayar potenciales reacciones (Leslie, 1987). A este propósito de reivindicar el valor de las representaciones imaginarias parece responder Blumenberg cuando cuestiona el paso del mito al *logos*, al tiempo que su reivindicación también se realiza mediante un desplazamiento de la semántica de las representaciones a su uso.

El interés por el uso de las representaciones imaginarias en la teoría del mito de Blumenberg es el que explica su defensa del rendimiento racional de estas representaciones imaginarias. Sin embargo, mientras que Blumenberg fundamenta la función de las representaciones imaginarias en una definición del ser humano como ser carencial, aquí quería defender una hipótesis alternativa: a saber, que las representaciones imaginarias tienen una “función endotélica” que se predica de la complejidad y potencia cognitivas de la mente humana (Schaeffer, 2009, p. 276). Schaeffer describe así las implicaciones de la potencia cognitiva de la mente humana:

El incremento de la plasticidad y de la adaptabilidad, en efecto, se traduce por una multiplicación de las interconexiones representacionales y por un desarrollo de las actividades mentales endógenas (es decir, representaciones que no son activadas por un estímulo perceptivo o propioceptivo, ni por tanto susceptibles de ser desactivadas por la cesación de dicho estímulo). Ahora bien, el aumento de las interconexiones multiplica los riesgos de conflictos entre representaciones y, en consecuencia, los estados de tensión psicológica. [...] No sólo es absolutamente vital que dispongamos de representaciones adecuadas del mundo en que vivimos, sino que también tengamos la posibilidad de acondicionarnos un “mundo interior” vivible. En ausencia de tal equilibrio interno, en efecto, rápidamente seríamos invadidos por conflictos endógenos que nos harían incapaces de reaccionar de manera adecuada frente al mundo exterior (2009, p. 276).

Las representaciones imaginarias juegan un papel fundamental en la tensión constitutiva que define nuestro universo mental y que se caracteriza por los conflictos entre visiones del mundo y saberes de la experiencia. Si bien es cierto que Jean-Marie Schaeffer no emplea el término mito, su concepto de visiones del mundo juega un papel muy similar al que Blumenberg le otorga a los mitos y las metáforas absolutas. En tanto representaciones imaginarias, las visiones del mundo ofre-

cen una interfaz global a través de la cual articular una representación del mundo “que se inmuniza contra la real” (Schaeffer, 2009, p. 276). Como señala Schaeffer, las visiones del mundo “son respuestas a preguntas que fueron olvidadas” (2009, p. 277). Sin embargo, a pesar de que desconozcamos las preguntas que motivaban su origen, están sometidas a la variación histórica y su transformación se debe a la adaptación a distintos determinantes culturales y no a un desarrollo acumulador. Su función primordial es endotética, es decir, responde a la estabilización de nuestro universo mental por cuanto ofrecen una justificación de la realidad. Como señala Schaeffer:

Por un lado, la visión del mundo muestra que los aspectos de la realidad contrarios a nuestras necesidades y a nuestros deseos no son escándalos incomprensibles, sino consecuencias inevitables de un encadenamiento global en cuyo marco tienen una significación. Por el otro, compensa el carácter disfórico de lo que no se ajusta mostrando que su validez sólo es local y transitoria. En otros términos, desproblematiza la realidad reduciéndola a una representación transparente, coherente y, en última instancia, satisfactoria (para el ser humano) (2009, p. 277).

Las visiones del mundo otorgan sentido a la realidad con independencia del valor denotativo de la representación. De hecho, como las visiones del mundo nos protegen frente a las interferencias exógenas nocivas de nuestra experiencia del mundo —como puede ser un virus novedoso que causa millones de muertos y cuestiona nuestra confianza en la providencia divina, pero también, en la capacidad predictiva de la ciencia— pueden erigirse, *de facto*, como creencias falsas e injustificadas sin que ello atente contra su verdad como un mecanismo mental de estabilización. Según Schaeffer, y en este sentido las similitudes con Blumenberg son claras, las visiones del mundo mantienen una tensión constitutiva con los saberes de experiencia en tanto que estos minan la fuerza de convicción de las visiones, obligando a reconfigurarlas y causando perturbaciones en nuestra estabilidad mental. Una cita de la “Aproximación a una teoría de la inconceptualidad” (1995, pp. 97–98) ofrece una descripción clara de esta tensión constitutiva, pues señala que la ciencia es un saber que provoca el descreimiento con respecto a nuestras visiones del mundo, al tiempo que deja traslucir el carácter historicista y desengañado que caracteriza a la filosofía de Blumenberg:

Si ya hemos de reconocer que no podemos esperar de la ciencia la verdad, querríamos saber al menos por qué motivo querríamos saber algo cuyo saber va ligado a la desilusión. En este sentido las metáforas son fósiles guía de un estrato arcaico del proceso de la curiosidad teórica; el hecho de que no haya retorno a la plenitud de sus estimulaciones y expectativas de verdad no quiere decir que sea anacrónico.

Un caso histórico que ilustra esta tensión constitutiva es detenidamente analizado por Blumenberg en un texto titulado “Cosmología metaforizada” de *Paradigmas* (2003a). El texto estudia el efecto metafórico que el descubrimiento de Copérnico tuvo en la autopercepción que el ser humano tenía de sí mismo y de su posición privilegiada en el cosmos. La visión del mundo pre-copernicana otorgaba la centralidad del cosmos a la tierra, siendo dicha centralidad una más de las razones que justificaban la excepcionalidad humana como cumbre de la creación divina. La certeza de que no era la tierra sino el sol el que ocupaba el centro de nuestro universo obligó a una reconfiguración radical de la visión del mundo geocéntrica y a la posición y relevancia de la que el ser humano gozaba.

Las visiones del mundo mantienen, por tanto, una tensión con los saberes de experiencia debido a las distintas funciones que cada una de ellas cumplen en nuestra relación pragmática con la realidad. Mientras que las visiones del mundo ofrecen una justificación de la realidad que no ha de regirse por su valor denotativo, los saberes de experiencia —entre los que Schaeffer incluye tanto los conocimientos técnicos, como los científicos, pero también la información obtenida por experiencia directa— se miden por su función cognitiva. Mientras que los saberes de experiencia siempre están motivados por un fragmento de la realidad las visiones del mundo proporcionan una interfaz global que dota de coherencia a un todo inexperimentable. Asimismo, mientras que los saberes de experiencia responden a un desarrollo acumulador, las visiones del mundo se rigen, por utilizar el término de Blumenberg, según el criterio de su significación, es decir, de acuerdo con una dinámica de conservación y transformación contextual. Esta tensión constitutiva es la que define la vida mental de los seres humanos: por una parte, las visiones del mundo le otorgan una representación total de la realidad que les inmuniza contra ella y, por otra, los saberes de experiencia aseguran su éxito y su supervivencia en sus interacciones locales con el mundo material.

En esta reinterpretación naturalista, tanto el mito como las visiones del mundo tratarían de compensar “la oscilación afectiva entre estados eufóricos y disfóricos que la relación sin cesar cambiante entre el contenido de las experiencias exógenas y nuestras necesidades o deseos endógenos no dejaría de [...] producir” (Schaeffer, 2012, p. 88). En ese sentido, lo que en la teoría del mito de Blumenberg se presentaba como compensación de las carencias biológicas adaptativas que definían al ser humano puede reinterpretarse como compensación requerida por la complejidad mental que define a la especie humana. Mitos y visiones del mundo, en tanto representaciones globales de la realidad, ofrecen orientación existencial al ser humano eliminando la arbitrariedad y la neutralidad que define al mundo natural, pero no compensan una cierta carencia del ser humano sino un efecto espurio de su propia complejidad cognitiva.

Asentar la teoría del mito de Blumenberg en la particular complejidad cognitiva de la mente humana ofrece una base más sólida al valioso análisis de la función pragmática y antropológica que para Blumenberg cumple el mito, sin que sea necesario recurrir a descripciones del ser humano que no se compadecen con los descubrimientos de la teoría de la evolución. Por supuesto, ello no invalida el valor mítico y retórico que la teoría de Blumenberg plantea, en la cual las diferencias entre el objeto de estudio y el método son difícilmente distinguibles, pues la teoría de Blumenberg es una teoría mítica del mito. Sin embargo, creo que de esta teoría mítica del mito se puede destilar una reinterpretación naturalista que ofrezca una nueva perspectiva en el estudio de la obra del filósofo alemán, y que restañe los vacíos entre la antropología filosófica alemana y la psicología evolutiva. Esta nueva fundamentación podría sostenerse en determinadas evidencias de la psicología que corroboran los beneficios mentales individuales que las creencias religiosas tienen a la hora de ofrecer un marco de comprensión de la realidad en el que encuadrar la experiencia de la incertidumbre y la angustia (Bulbulia y Schjoedt, 2013) y que confirman la necesidad de la mente humana de articular una estructura global de sentido que enmarque sus acontecimientos vitales y que palíe el carácter cambiante e imprevisible de nuestro mundo (Inzlicht et al., 2009).

Por supuesto, señalar que la mente humana precisa de una estructura global de sentido que le permita superar el carácter mudable e imprevisible del mundo e inscribir en una representación coherente los acontecimientos inexplicables no implica defender que dicha estructura deba dar la espalda a los últimos descubrimientos científicos que la cuestionen, pero sí nos compromete a analizar las transformaciones de las visiones del mundo según la presión que los saberes de experiencia impongan sobre su fuerza de convicción. Esta parece ser la propuesta de Blumenberg en su comprensión de mitos y metáforas como *fósiles guía de nuestra curiosidad teórica*.

REFERENCIAS

- Blumenberg, H. (1995). *Naufragio con espectador*. Antonio Machado Libros.
- Blumenberg, H. (1999). Una aproximación antropológica a la actualidad de la retórica. En *Las realidades en que vivimos* (pp. 115–142). Paidós.
- Blumenberg, H. (2003a). *Paradigmas para una metaforología*. Trotta.
- Blumenberg, H. (2003b). *Trabajo sobre el mito*. Paidós.
- Blumenberg, H. (2011). *Descripción del ser humano*. FCE.
- Bulbulia, J. y Schjoedt, U. (2013). The Neural Basis of Religion. En F. Krueger y J. Graffman (Eds), *The Neural Basis of Human Belief Systems* (pp. 169–190). Routledge.
- Dobzhansky, T. (1971). Reseña de *In Quest of Man. A Biological Approach to the Problem of Man's Place in Nature*, de Paul Alsberg. *The Quarterly Review of Biology*, 46(1), 100–101. <https://doi.org/10.1086/406818>
- Durán Guerra, L. (2024). Presencias del absoluto. Variaciones sobre un tema blumenberguiano. *Bajo Palabra*, 35(1), 87–104. <https://doi.org/10.15366/bp2024.35.004>.
- García-Durán, P. (2019). El mito como concepto polémico. El trasfondo político del debate sobre el mito en 'Poetik und Hermeneutik'. *Conceptos Históricos*, 5(7), 128–155.
- Gehlen, A. (1987). *El hombre. Su naturaleza y su lugar en el mundo*. Sígueme.
- Inzlicht, M., McGregor, I., Hirsh, J. B. y Nash, K. (2009). Neural Markers of Religious Conviction. *Psychological Science*, 20(3), 385–392. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9280.2009.02305.x>
- Kant, I. (2006). *Crítica del juicio*. Espasa.
- Leslie, A. (1987). Pretense and Representation: The Origins of Theory of Mind. *Psychological Review*, 94(4), 412–426.
- Marquard, O. (2000). El hombre acusado y el hombre exonerado en la filosofía del siglo XVIII. En *Adiós a los principios* (pp. 47–75). Alfons El Magnanim.
- Mayr, E., (2006). *Por qué es única la biología. Consideraciones sobre la autonomía de una disciplina científica*. Katz.

- Monod, J. (1973). *El azar y la necesidad. Ensayo sobre la filosofía natural de la biología*. Barral.
- Nicholls, A. (2015). *Myth and the Human Sciences. Hans Blumenberg's Theory of Myth*. Routledge.
- Pérez de Tudela Velasco, J. (2003). Estudio introductorio. En H. Blumenberg, *Paradigmas para una metaforología* (pp. 9–47). Trotta.
- Ros Velasco, J. (2012). Metaforología y antropología en Hans Blumenberg. *Azafea. Revista de Filosofía*, 14, pp. 207–231. <https://doi.org/10.14201/11687>
- Schaeffer, J.-M. (2009). *El fin de la excepción humana*. FCE.
- Schaeffer, J.M. (2012). De la imaginación a la ficción. En *Arte, objetos, ficción, cuerpo. Cuatro ensayos sobre estética* (pp. 81–103). Biblos.
- Torregroza Lara, E. J. (2024). Blumenberg, Warburg y la imagen del ser humano en el Renacimiento. *Bajo Palabra*, 35(1), 21–40. <https://doi.org/10.15366/bp2024.35.001>.
- Uy, J. A. C. y Borgia, G. (2000). Sexual Selection Drives Rapid Divergence in Bowerbird Display Traits. *Evolution*, 54(1), 273–278. <https://doi.org/10.1111/j.0014-3820.2000.tb00027.x>
- Vigo, A. G. (2005). Caridad, sospecha y verdad. La idea de la racionalidad en la hermenéutica filosófica contemporánea. *Teología y vida*, 46, 254–277.

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2024.35.006>
Bajo Palabra. II Época. Nº35. Pgs: 121-140

