

Bajo Palabra



Monográfico

*Blumenberg: Antropología
y post-metafísica*

Bajo Palabra

Revista de Filosofía

Monográfico

Blumenberg: Antropología y post-metafísica

ISSN ed. impresa: 1576-3935

ISSN ed. electrónica: 1887-505X

<http://www.bajopalabra.es>

Depósito Legal: M-4343-2008

doi:10.15366/bajopalabra

Imagen de cubierta: Skeeze

Dirigida y coordinada por la Asociación de Filosofía Bajo Palabra (AFBP)
Edificio de la Facultad de Filosofía y Letras
Sala 101, Módulo IV-BIS, Universidad Autónoma de Madrid (UAM)
Campus de Cantoblanco, 28049, Madrid. Telf. 600023291

E-mail: revista.bajopalabra@uam.es – <http://www.bajopalabra.es>
Editores invitados: Josefa Ros Velasco y Enver Joel Torregroza Lara.

Publicación patrocinada por la Universidad Autónoma
de Madrid a través de los siguientes órganos institucionales:

Vicerrectorado de Estudiantes
Vicedecanato de Estudiantes y Actividades Culturales
Departamento de Antropología Social y
Pensamiento Filosófico Español
Departamento de Filosofía
Instituto Universitario de Ciencias de la Educación (IUCE)

University Institute of Education Sciences (IUCE)
Edited and coordinated by the Bajo Palabra Philosophical Association (AFBP)
Address: Edificio de la Facultad de Filosofía y Letras
Office 101, Mod. IV-BIS. Universidad Autónoma de Madrid (UAM)
Campus de Cantoblanco, 28049, Madrid. Telf. 600023291

E-mail: revista.bajopalabra@uam.es URL: <http://www.bajopalabra.es>

Guest Editors: Josefa Ros Velasco and Enver Joel Torregroza Lara.

A publication sponsored by the Autonomous University of
Madrid in collaboration with the following institutional bodies:

Vice-chancellor of Students
Associate Dean of Students and Cultural Activities
Department of Social Anthropology and
Spanish Philosophical Thought
Department of Philosophy

Print ISSN: 1576-3935
Electronic ISSN: 1887-505X
<http://www.bajopalabra.es>
Depósito Legal: M-4343-2008
doi:10.15366/bajopalabra
Cover image: Skeeze

Special Issue

Blumenberg: Anthropology and post-metaphysics.

Bajo Palabra
Journal of Philosophy

La revista *Bajo Palabra* ofrece a los autores la difusión de sus resultados de investigación principalmente a través del Portal de Revistas electrónicas de la UAM: <https://revistas.uam.es/bajopalabra> y de Biblos-e Archivo - Repositorio Institucional de la Universidad Autónoma de Madrid, así como a través de diferentes bases de datos, catálogos, etc. El éxito con que se acomete la tarea de difundir los contenidos científicos de *Bajo Palabra. Revista de Filosofía* se ve reflejado por su inclusión en:

Bases de datos de citas:

ESCI. Emerging Sources Citation Index de Clarivate Analytics (formerly Thomson Reuters') Web of Science

GOOGLE SCHOLAR (Google Académico)

SCOPUS | The largest database of peer-reviewed literature | Elsevier

JCR | Journal of Citation Reports™

SJR | The SCImago Journal Rank (Q2 en 2020, 2022 y 2023)

Bases de datos especializadas:

THE PHILOSOPHER'S INDEX (EBSCO)

Sumarios ISOC: Revistas de CC. Sociales y Humanidades (CSIC)

Bases de datos multidisciplinares, que facilitan difusión y acceso a sus contenidos en texto completo a través de:

DIALNET, portal de difusión de la producción científica hispana

FUENTE ACADÉMICA PLUS

Journal Index

Sistemas de evaluación:

ANEP: Agencia Nacional de Evaluación y Prospectiva.

CIRC: Clasificación Integrada de Revistas Científicas

DICE. Difusión y Calidad Editorial de las Revistas Españolas de Humanidades y Ciencias Sociales y Jurídicas

ERIH PLUS European Reference Index for the Humanities and Social Sciences (Norwegian Centre for Research Data)

IN-RECH. Índice de impacto. Revistas españolas de Ciencias Humanas

LATINDEX Catálogo. Revista Impresa. Características cumplidas: 33. No cumplidas: 0.

LATINDEX Catálogo. Revista online, edición electrónica. Características cumplidas: 36. Características no cumplidas: 0. Clasificación Decimal Universal: 821.134

MIAR. Matriz de Información para el Análisis de Revistas
I2OR. International Institute of Organized Research
ANVUR (Agenzia Nazionale di Valutazione del Sistema Universitario e della Ricerca)
RESH. Revistas españolas de Ciencias Sociales y Humanidades

Repositorios y agregadores de contenido:

BIBLOS-E ARCHIVO, Repositorio institucional de la UAM
REDIB. Red Iberoamericana de Innovación y Conocimiento Científico
HISPANA. Portal de acceso a la cultura digital y el agregador nacional de contenidos a Europeana que reúne las colecciones digitales de archivos, bibliotecas y museos españoles.
Biblioteca digital OEI
CECIES. Revistas de Pensamiento y Estudios Latinoamericanos
IRESIE. Base de datos sobre Educación - IISUE, UNAM
AE Global Index
BIBLIOTECA VIRTUAL DE BIOTECNOLOGÍA PARA LAS AMÉRICAS
AL-DIA. REVISTAS ESPECIALIZADAS (Universidad de Chile)
ZDB. Deutsche Digitale Bibliothek (Alemania)
E-CIENCIA Repositorio Institucional (Comunidad de Madrid- Consorcio Madroño)
RECOLECTA (FECYT-REBIUN)

Directorios:

EZB (Elektronische Zeitschriftenbibliothek) (Alemania)
Ulrich's Periodicals Directory
DRJI. Directory of Research Journals Indexing
CITEFACTOR

Catálogos colectivos y de grandes bibliotecas:

BNE. Biblioteca Nacional de España
REBIUN. RED DE BIBLIOTECAS UNIVERSITARIAS
Catálogo SUDOC (Francia)
OCLC WorldCat (mundial)
COPAC (Irlanda)

Gracias al excelente servicio de canje de revistas realizado por la Biblioteca de Humanidades de la Universidad Autónoma de Madrid se pueden consultar ejemplares de Bajo Palabra en numerosas Bibliotecas; en centros o instituciones culturales como el Instituto de Filosofía, Casa de América, Casa de España, Ilustre Colegio de Licenciados de Filosofía...; y en Bibliotecas internacionales como la Biblioteca de la Universidad Nacional Autónoma de México, Biblioteca de la Universidad Distrital de Bogotá, Biblioteca de la Sorbona de París y de París VII... y se realiza actualmente un intercambio con más de 40 revistas. Más información sobre canje de la revista en:

<http://www.bajopalabra.es/revista/canje-de-la-revista>

NOVEDAD: Bajo Palabra. Revista de Filosofía ocupa el Cuartil 2 (Q2) en el índice SJR (SCImago Journal and Country Rank), y ha obtenido la colocación en clase A en: ANVUR (Agenzia Nazionale di Valutazione del Sistema Universitario e della Ricerca), en el Área de Filosofía (11/C) y Sociología (14). Según la Plataforma SUCUPIRA, la revista ha recibido la segunda mejor cualificación en Brasil: (A2) y ha obtenido un Q2 en el Ranking internacional de revistas de Filosofía del Derecho.

Actualmente se ha solicitado su inclusión en CARHUS y en *Arts and Humanities Citation Index* (Clarivate Analytics).

Más información sobre sistemas de evaluación e Índices de valoración de calidad científica y editorial en el Portal de Revistas electrónicas UAM:

<https://revistas.uam.es/bajopalabra>

Y en el sitio web de la revista:

<http://www.bajopalabra.es/revista/indexacion>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional.

Copyright (c) 2005 Asociación de Filosofía Bajo Palabra (AFBP)

Asociación de Filosofía Bajo Palabra

Edif. Facultad de Filosofía y Letras
Módulo V. Universidad Autónoma de Madrid
Campus de Canto Blanco, 28049, Madrid. Telf. 600023291
E-mail: revista.bajopalabra@uam.es – <http://www.bajopalabra.es>

Consejo de Redacción / *Editorial Board*

Directora / *Editor in Chief*

DELIA MANZANERO (Universidad Autónoma de Madrid, España)

Director Adjunto / *Assistant Editor in Chief*

ELENA TRAPANESE (Universidad Autónoma de Madrid, España)

SILVIA DÍAZ SOTO (Universidad de La Laguna, España)

Secretaría de redacción / *Secretary of Redaction*

NIKLAS SCHMICH (Universidad Autónoma de Madrid, España)

Responsable edición inglés / *Responsible*

DIANA RICHARDS (University College London, U.K.)

Editores invitados / *Guest Editors*

JOSEFA ROS VELASCO (Universidad Complutense de Madrid)

ENVER JOEL TORREGROZA LARA (Universidad Complutense de Madrid)

Maquetación y Diseño de Cubierta / *Graphic designer & Covert Design*

JOSÉ MARTÍNEZ ZÁRATE (Universidad Autónoma de Madrid, España)

Secretarios técnicos / *Technical Secretaries*

Aronsson, Elisabeth (Örebro University, Suecia), González Navarro, María (Universidad de Salamanca, España) González Serrano, Carlos Javier (Universidad Complutense de Madrid, España), Morán Martín, Remedios (Universidad Nacional de Educación a Distancia), Oñate, Teresa (Universidad Nacional de Educación a Distancia), Sánchez Cuervo, Antolín (Instituto de Filosofía del CSIC, España), Shipman, Antony (Bennington College, Vermont, USA), Rivara Kamají, Greta (Universidad Nacional Autónoma de México, D.F).

Comité Científico / *Scientific Board*

Álvarez Mateos, María Teresa (Humboldt Universität Belin, Alemania), Arévalo Benito, Héctor (Universidad Técnica Particular de Loja, Ecuador), Cantarino Suñer, María Elena (Universitat de València, España), Ferrari Nieto, Enrique (Universidad de Friburgo, Suiza), Fernández Manzano, Juan Antonio (Universidad Complutense de Madrid, España), Gallardo Blanco, Gonzalo (Universidad Autónoma de Madrid, España), González de Rueda, Haro García, Noemí de (Universidad Autónoma de Madrid) Julia Romeu (Universidad Autónoma de Madrid, España), Gracia Calandín, Javier (Universidad de Valencia, España), Mayoral Estrada, Lucía (Universidad Rey Juan Carlos, España) Misat, Julien (Centre Européen Universitaire, Université de Lorraine, Francia), Monaco, Salvatore (Free University of Bozen, Bolzano, Italia), Nadal, Helena (Universidad de Burgos, España), Naranjo Velasco, Karolina (Universidad Industrial de Santander, Colombia), Lázaro Martínez, Paula (Universidad Rey Juan Carlos, España) Parente, Lucia (Universidad de L'Aquila, Italia), Rivera, Leonarda (Universidad Nacional Autónoma de México, México), Santamaría Pérez, Adrián (Universidad Autónoma de Madrid), Silva, Matías (Universidad de Santiago de Chile), Sławińska, Begina (Szczecin University, Polonia), Torres Oviedo, Jairo Miguel (Universidad Pontificia Bolivariana, Córdoba, Colombia), Velasco Arias, Gonzalo (Universidad Camilo José Cela, España), Ying, Yi (Universidad de Nottingham, Ningbo China).

Consejo Asesor / *Advisory Board*

Aranzueque, Gabriel (Universidad Autónoma de Madrid, España), Constantinescu, Mircea (University Spiru Haret, Bucarest, Rumanía), Duque Pajuelo, Félix (Universidad Autónoma de Madrid, España), García Alonso, Rafael (Universidad Complutense Madrid, España), Guerrero, Alexander (New York University, EE.UU.), Hermida De Blas, Fernando (Universidad Autónoma de Madrid, España), López Molina, Antonio (Universidad

Complutense Madrid, España), Marraud González, Huberto (Universidad Autónoma de Madrid, España), Martín Gómez, María (Universidad de Salamanca, España), Martínez, Cayetana (University of Sydney, Australia), Mora García, José Luis (Universidad Autónoma de Madrid, España), Novella Suárez, Jorge (Universidad de Murcia, España), Lizaola Monterrubio, Julieta (Universidad Nacional Autónoma de México, D.F), López Molina, Xóchitl (Universidad Nacional Autónoma de México, D.F), Ordóñez Rodríguez, Javier (Universidad Autónoma de Madrid, España), Rodríguez Blanco, Verónica (University of Surrey, Reino Unido), Roldán Panadero, Concha (Instituto de Filosofía del CSIC, España), Rome-
rales Espinosa, Enrique (Universidad Autónoma de Madrid, España), Schwimmer, Marina (Université de Montréal), Soria González, Carmen (Universidad Autónoma de Madrid, España), Tillson, John (Institute of Education, Dublin City University, Ireland), Thoilliez, Bianca (Universidad Autónoma de Madrid, España), Vega Encabo, Jesús (Universidad Autónoma de Madrid, España), Dave Winterton (University of New South Wales, Australia)

Contenido / Content

Artículos / Articles

Blumenberg: Antropología y post-metafísica / <i>Blumenberg: Anthropology and post-metaphysics</i> . ENVER JOEL TORREGROZA LARA & JOSEFA ROS VELASCO	15
Blumenberg, Warburg y la imagen del ser humano en el Renacimiento / <i>Blumenberg, Warburg and the Image of the Human Being in the Renaissance</i> . ENVER JOEL TORREGROZA LARA	21
Notas sobre evolución y paleoantropología en el Nachlaß blumenberguiano / <i>Notes on Evolution and Paleoanthropology in the Blumenbergian Nachlaß</i> . JOSEFA ROS VELASCO	41
El problema del gusto y los dilemas antropológicos del cuerpo propio en Hans Blumenberg / <i>The Problem of Taste and the Anthropological Dilemmas of One's Own Body in Hans Blumenberg</i> . ÁNGEL OCTAVIO ÁLVAREZ SOLÍS	69
Crisis y Violencia. Sobre las consecuencias políticas de las teorías genéticas de la significatividad en Hans Blumenberg y René Girard / <i>Crisis and Violence. On the Political Consequences of the Genetical Theories of Significance in Hans Blumenberg and Rene Girard</i> . PEDRO GARCÍA-DURÁN	87
Irrumpir en el tiempo que éramos: Metáforas de la tecnología y las transformaciones temporales en las ruinas del mundo / <i>Breaking into the Time We Were: Metaphors of Technology and Temporal Transformations in the Ruins of the World</i> . ALICIA NATALI CHAMORRO MUÑOZ	105
Una reinterpretación naturalista de la función compensatoria de la metáfora y el mito en la filosofía de Hans Blumenberg / <i>A Naturalistic Reinterpretation of the Compensatory Function of Metaphor and Myth in the Philosophy of Hans Blumenberg</i> . DIEGO ZORITA ARROYO	121
Reflexiones sobre lo fáustico en Blumenberg / <i>Reflections on Faustian in Blumenberg</i> . FABIO BARTOLI	141
La necesaria tarea de revalorizar la metaforología: Una cuestión vital. Reivindicando la figura de Hans Blumenberg / <i>The Necessary Task of Revaluing the Metaphorology: A Vital Question. Vindicating the Figure of Hans Blumenberg</i> . PABLO GÓMEZ BERMEJO	161

Sinonimia entre verdad y metaforología: Una hermenéutica de la vida / <i>Synonymy Between Truth and Metaphorology: An Hermeneutics of Life.</i> ÁLEX SALAS MARTÍNEZ	179
El pathos heroico en la filosofía de la modernidad temprana: Una lectura blumenberguiana desde el concepto de absolutismo de la realidad / <i>Heroic Pathos in the Philosophy of Early Modernity: A Blumenbergian Reading from the Concept of Absolutism of Reality.</i> OSCAR ALBERTO QUINTERO OCAMPO.....	203
La mediación tecno-científica frente al absolutismo de la realidad / <i>Techno-Scientific Mediation and the Absolutism of Reality.</i> FERNANDO BERESÑAK & MIRANDA BONFIL.....	219
Presencias del absoluto. Variaciones sobre un tema blumenberguiano / <i>Presences of the Absolute. Variations on a Blumenbergian Theme.</i> LUIS DURÁN GUERRA	237

Blumenberg: Antropología y post-metafísica

*Blumenberg: Anthropology
and post-metaphysics*

En el rico y abigarrado panorama filosófico del último siglo, la obra de Hans Blumenberg florece con luz propia. Su lugar destacado en este periodo está fuera de discusión, no solo por la forma en que sus reflexiones se entrelazan con corrientes y obras fundamentales de la filosofía y la literatura occidentales, como la fenomenología de Husserl, el pensamiento de Goethe, los textos medievales o las propuestas de autores como Kant, Nietzsche, Freud o Heidegger, sino también gracias a su apuesta decidida por la reflexión post-metafísica, desarrollada de forma consistente en su voluminosa producción escrita. Como suele ocurrir con filosofías críticas o deconstructivas de la metafísica, cuando Blumenberg tiene la apariencia de un autor que retorna a lo metafísico es porque, en realidad, afronta con vigor la tarea de tomar distancia de múltiples absolutismos heredados de la tradición filosófica, implicándose en monumentales batallas para desnudar palmo a palmo, hasta donde alcance la tinta, sus cuerpos de titanes. Lo hace, por supuesto, *a la Blumenberg*, es decir, deshilvanando uno por uno los sutiles hilos de las grandes categorías metafísicas que va hallando en el camino, con el cuidado propio de un orfebre, desplegando una atención hiper-consciente al detalle, la anécdota o la metáfora. Posicionado en la historicidad, en la finitud o en lo contingente —pero sin hacer alarde de ello—, Blumenberg mira con ojo agudo, no exento de ironía, las vicisitudes del pensar metafísico que sigue aún, en la actualidad, colándose por los resquicios del mundo de la vida, a pesar del giro copernicano y del cruce del umbral de épocas que separa lo medieval de lo moderno. No lo hace creyendo que hayamos heredado el lastre de conceptos teológicos escondidos tras un léxico mo-

derno —he ahí su distancia con respecto a la doctrina de la secularización—, sino con la convicción de que aquello in-conceptualizable, que la metafísica quiso en su momento capturar, todavía permanece ante nuestros ojos, haciendo parte de las realidades en que vivimos.

Para lograr su propósito, Blumenberg hace gala de un honesto y potente ejercicio de fenomenología, aplicando las virtudes del método de Husserl con sosiego de observador aplicado, pero también con distancia crítica; pues más que ir a las cosas mismas, su pensamiento pareciera que ya ha ido a ellas y viene de regreso. Caracterizar el pensar de Blumenberg como post-metafísico no debe dar lugar a equívocos. La filosofía del lubequés no permanece en la negatividad, ni mira simplemente con desencanto, sospecha, inconformidad o desprecio postmoderno. Su aproximación es más bien una permanente invitación argumentada a reconocer lo que ya se ha dejado atrás, a aceptar sin nostalgias que el barco ya zarpó y que no es posible retornar por ningún camino a aquel tiempo previo al cruce del umbral, lo que implica un trabajo de admisión de nuestra modernidad. El “post” (*Nach*) de lo post-metafísico no está, por tanto, en la renuncia adolescente a registros lingüísticos filosóficos anteriores. Como pensar maduro, que se sabe asentado en las postrimerías de la metafísica —cuyas ancestrales ondas no dejan de expandirse desde los tiempos de su *Big Bang*—, la filosofía de Blumenberg sortea las olas oblicuamente, como demanda el sensato arte de navegar, y con ello registra pacientemente cumbres notables de la historia de la metafísica, entendida esta como una historia de unas grandes metáforas o como la historia de la metáfora *misma* que es la metafísica: desde la luz de la verdad y las metáforas del libro, el naufragio con espectador o la caverna, pasando por la anécdota de la risa de la muchacha tracia, hasta los mitos de cura o de Prometeo.

Pero el paso dado adelante por Blumenberg no es solo metodológico. Su filosofía es, al mismo tiempo, una apuesta por el punto de vista antropológico, como han puesto de manifiesto las publicaciones de su *Nachlaß* y, en particular, su *Descripción del ser humano*; una antropología que no solo es filosófica porque hable de temas antropológicos con esta lente, sino también, y, sobre todo, porque entiende la filosofía que hoy se puede practicar como un acto de autoafirmación humana, un arte de sobrevivir para enfrentar el absolutismo de la realidad. El desplazamiento de la pregunta antropológica al terreno de las condiciones de posibilidad de un ser cuya existencia no está asegurada, el paso en suma de la vieja pregunta “qué es el hombre” a la pregunta post-crítica que indaga “cómo es posible el hombre”, representa el punto de partida de un proyecto de pensamiento que decididamente quiere abordar el problema del lugar del ser humano en el cosmos, aceptando que el cosmos ya no es lo que era antes, pues habitamos no

solo tiempos post-copernicanos, sino también post-freudianos, post-nietzscheanos y post-darwinianos.

Justamente en estos dos horizontes, en el horizonte metodológico del pensar post-metafísico blumenberguiano y en el horizonte temático antropológico, se engranan los textos que conforman este monográfico, resultado del trabajo de investigación de miembros de la Sociedad Hispanoamericana Blumenberg. Los artículos aparecen dispuestos en torno a tres problemáticas centrales en la obra de Blumenberg —sin que ninguna de ellas deje de ser transversal a las demás— que trazan el camino que caracteriza la propuesta post-metafísica blumenberguiana: antropología, metaforología y absolutismo de la realidad.

En un primer grupo de textos, dedicados a la antropología y al concepto de autoafirmación humana, el lector encontrará trabajos que evidencian el característico posicionamiento post-metafísico de la antropología blumenberguiana. Uno que obliga a trascender desde la filosofía al espacio de la historia cultural con el fin de recoger las claves de la autoafirmación humana en la modernidad temprana; que cuestiona las interpretaciones optimistas de las imágenes del ser humano en el Renacimiento, como se argumenta en el artículo de Enver Joel Torregroza Lara (Universidad Complutense de Madrid), “Blumenberg, Warburg y la imagen del ser humano en el Renacimiento”; y que interpreta las hipótesis paleoantropológicas que dibujan el camino de nuestra evolución, como muestra la aportación de Josefa Ros Velasco (Universidad Complutense de Madrid) en “Notas sobre evolución y paleoantropología en el *Nachlaß* blumenberguiano”. Precisamente en el estudio de la antropogénesis, el método fenomenológico y antropológico blumenberguiano permite poner de relieve el papel del sentido del gusto en contraste con el tradicional peso que se le otorga a la mirada, siendo el primero una clave en el proceso de autoafirmación humana. Sobre esta cuestión versa la contribución de Ángel Octavio Álvarez Solís (Pontificia Universidad Católica de Chile) “El problema del gusto y los dilemas antropológicos del cuerpo propio en Hans Blumenberg”.

Si hay un método con nombre y sello propio en la filosofía de Blumenberg es su propuesta programática de una *metaforología*, tema que ocupa el segundo grupo de trabajos de este monográfico. El problema de la autoafirmación humana está vinculado de modo estrecho con el horizonte de trabajo de la metaforología: la metáfora, el mito, la anécdota y todo aquello que Blumenberg comprende bajo la categoría de la retórica —que tiene a lo inconceptualizable por objeto— y que cumple funciones de significatividad, ordenamiento del mundo de la vida humano y dotación de sentido. Los espacios de significado creados por los trasfondos metafóricos son esenciales para comprender tanto la problemática antropológica de

la antropogénesis, como también las crisis de sentido que conllevan los cambios históricos. Pedro García-Durán (Universitat de València) hace hincapié en este último punto en “Crisis y violencia. Sobre las consecuencias políticas de las teorías genéticas de la significatividad en Hans Blumenberg y René Girard”, mostrando que tanto Blumenberg y Girard conciben las crisis en la historia como momentos de disolución de los órdenes de significado en los que se halla inserto el ser humano. No cabe duda de que esta aproximación a la historia repercute en la difícil tarea de pensar el presente, para lo que la filosofía de Blumenberg se revela de una enorme utilidad. La pertinencia de sus propuestas metaforológicas, fenomenológicas y antropológicas para pensar algunos problemas actuales relacionados, por ejemplo, con el debate optimismo/pesimismo que planea sobre la cuestión de la técnica o con las divergentes perspectivas sobre la corporalidad, es incuestionable. Así lo demuestra Alicia Natali Chamorro Muñoz (Universidad Industrial de Santander), en diálogo con el tecno-feminismo de Haraway y Braidotti, en “Irrumpir en el tiempo que éramos: Metáforas de la tecnología y las transformaciones temporales en las ruinas del mundo”. El anclaje blumenberguiano a la disputa sobre los cuerpos también puede admitir lecturas naturalistas de la teoría funcionalista con la que el filósofo explica el papel de metáforas y mitos desde una perspectiva antropológica, como constata Diego Zorita Arroyo (Universidad Autónoma de Madrid) en “Una reinterpretación naturalista de la función compensatoria de la metáfora y el mito en la filosofía de Hans Blumenberg”.

El mito en clave blumenberguiana no se instala únicamente en épocas arcaicas de la historia o en sociedades alejadas que no alcanzan a ser comprendidas por la visión de mundo eurocéntrica, como tampoco se esconde en las zonas profundas del alma; al contrario, está a la mano, en la superficie de la novela moderna y de los empeños renovados modernos por producir significatividad tras la crisis cosmológica y metafísica del giro copernicano y las posteriores crisis de la conciencia modernas activadas por el psicoanálisis o la teoría de la evolución. Con su particular aprecio por el pensamiento de Goethe, presente en muchos lugares de la obra de Blumenberg, lo fáustico no puede evidentemente escapar a una interpretación metaforológica, pues, junto a Prometeo —al que le dedica *Trabajo sobre el mito*—, la figura del Fausto es símbolo de la relación del ser humano con la técnica, como explica Fabio Bartoli (Universidad Nacional de Colombia) en “Reflexiones sobre lo fáustico en Blumenberg”. La reivindicación de la metaforología blumenberguiana se convierte así en una tarea necesaria. En este sentido, el estudio de la obra temprana de Blumenberg *Paradigmas para una metaforología* es indispensable para la interpretación general de su legado filosófico, como explica Pablo Gómez Bermejo (Universidad Autónoma de Madrid) en “La nece-

saría tarea de revalorizar la metaforología: Una cuestión vital. Reivindicando la figura de Hans Blumenberg”. La metaforología, de raigambre nietzscheana, no solo incumbe a la filosofía o a los especialistas en Blumenberg, sino que es parte integral y funcional de la vida en sociedad. Su valor antropológico para la vida, su rendimiento vital, no puede ser olvidado, como reclama Álex Salas Martínez (Universidad Autónoma de Madrid) en “Sinonimia entre verdad y metaforología: Una hermenéutica de la vida”.

La fenomenología del rendimiento vital de las metafóricas de trasfondo constituye, para Blumenberg, una respuesta antropológica a la necesidad humana de significatividad que viene marcada por el hecho de que el ser humano está obligado a configurar mundos de la vida para mantener a distancia la realidad cruda, con la que solo se relaciona de modo indirecto o mediado. La historicidad y la finitud no agotan la descripción del ser humano, puesto que su existencia oscila entre la autoafirmación y los absolutismos. Por ello, el último conjunto de artículos del monográfico se ocupa del *absolutismo de la realidad*, uno de los conceptos blumenberguianos que más carrera ha hecho entre sus intérpretes; uno que, como no podría ser de otro modo, es en realidad una potente metáfora, irreducible a concepto. Al igual que la autoafirmación humana de la *Neuzeit* puede comprenderse como reacción al absolutismo teológico nominalista medieval, la voluntad de seguridad de la modernidad temprana en Descartes, Bacon o Copérnico se puede interpretar en clave antropológica como el resultado de querer solventar los líos que plantea el absolutismo de realidad, como sugiere Oscar Alberto Quintero Ocampo (Tecnológico de Antioquia) en “El *pathos* heroico en la filosofía de la modernidad temprana: Una lectura blumenberguiana desde el concepto de absolutismo de la realidad”. El pensamiento de Blumenberg participa de modo activo en la querella moderna en torno al estatuto de la ciencia y la técnica y su relación con lo humano, haciendo una defensa del lugar de la técnica en la autoafirmación humana frente al absolutismo de la realidad. Su respuesta a las posturas críticas de la técnica en Löwith o Schmitt, que a la larga la demonizan, son tanto contextualizadas como desarrolladas por Fernando Beresniak (CONICET/Universidad de Buenos Aires) y Miranda Bonfil (Universidad Nacional Autónoma de México), en “La mediación tecno-científica frente al absolutismo de la realidad”, para demostrar el potencial del pensamiento blumenberguiano en los debates contemporáneos. El absolutismo de la realidad no es, sin embargo, el único absolutismo que es objeto de reflexión en la obra de Blumenberg. Lo absoluto es un tópico en su obra que posee *variaciones* y que, por ende, no cabe absolutizar. Por ello, el volumen cierra con el capítulo “Presencias del absoluto. Variaciones sobre un tema blumenberguiano” de Luis Durán Guerra (Universidad de Sevilla), dedicado a tres de los absolutos con-

siderados por Blumenberg: el libro, la realidad y el teológico. Es la distancia con respecto al absolutismo de la realidad, el vivir de *este lado de la utopía*, como dijo Odo Marquard, y la necesidad del abordaje indirecto y metafórico de la realidad, el trasfondo de la antropología crítica blumenberguiana: una filosofía con vocación post-metafísica.

La edición y publicación de este monográfico habría sido imposible sin el apoyo del Departamento de Filosofía y Sociedad de la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid y del Grupo de Investigación Historia y Ontología del Presente: La Perspectiva Hispana, perteneciente a la misma institución. Es nuestro deseo, como editores, mostrarles nuestro más sincero agradecimiento. También queremos dar las gracias a Delia Manzanero por haber acogido la publicación de nuestro trabajo con los brazos abiertos.

ENVER JOEL TORREGROZA LARA

Profesor Ayudante Doctor

Universidad Complutense de Madrid

Presidente de la Sociedad Hispanoamericana Blumenberg

envtorre@ucm.es

JOSEFA ROS VELASCO

Investigadora Postdoctoral MSCA

Universidad Complutense de Madrid

Secretaria de la Sociedad Hispanoamericana Blumenberg

josros@ucm.es

Blumenberg, Warburg y la imagen del ser humano en el Renacimiento

*Blumenberg, Warburg and the Image
of the Human Being in the Renaissance*

ENVER JOEL TORREGROZA LARA

Profesor Ayudante Doctor
Universidad Complutense de Madrid
envtorre@ucm.es

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2024.35.001>
Bajo Palabra. II Época. N°35. Pgs: 21-40



Recibido: 20/10/2023
Aprobado: 01/03/2024

Este trabajo ha surgido en el marco del proyecto de investigación *La contemporaneidad clásica y su dislocación: de Weber a Foucault* (PID2020-113413RB-C31) en el Grupo de Investigación *Historia y ontología del presente* de la Universidad Complutense de Madrid.

Resumen

Aby Warburg identificó algunas imágenes renacentistas del ser humano y su relación con el cosmos y el destino, que Cassirer interpretó posteriormente como símbolos del optimismo antropológico del Renacimiento. Sin embargo, las imágenes renacentistas del ser humano que examinó Aby Warburg parecen ser más bien ejemplos del tipo de autoafirmación existencial y política al que es proclive el ser humano y que Blumenberg describe en su antropología filosófica, por ejemplo, cuando interpreta la *Oratio* de Pico della Mirandola. La antropología filosófica de Blumenberg se revela entonces más cercana al humanismo renacentista de lo que pareciera a primera vista.

Palabras clave: *Renacimiento, Antropología Filosófica, Hans Blumenberg, Aby Warburg, Ernst Cassirer, Pico della Mirandola.*

Abstract

Aby Warburg identified some Renaissance images of the human being and their relationship with the cosmos and destiny, which Cassirer later interpreted as symbols of the anthropological optimism of the Renaissance. However, the Renaissance images of the human being examined by Aby Warburg seem to be rather examples of the type of existential and political self-affirmation to which the human being is prone, which Blumenberg describes in his philosophical anthropology, for example, when he interprets Pico della Mirandola's *Oratio*. Blumenberg's philosophical anthropology then reveals itself to be closer to Renaissance humanism than it seems at first sight.

Keywords: *Renaissance, Philosophical Anthropology, Hans Blumenberg, Aby Warburg, Ernst Cassirer, Pico della Mirandola*

1. Introducción

TANTO HANS BLUMENBERG como Aby Warburg se ocuparon del problema antropológico implicado en el tránsito de la Edad media a la Edad moderna. Warburg formuló unas cuantas tesis, concisas pero muy ricas, a propósito de imágenes renacentistas que representan el destino del ser humano y su relación con las potencias cósmicas. Algunas de esas imágenes exponen la pretensión que tenían los comerciantes italianos del Renacimiento de controlar los vaivenes de la diosa Fortuna. Si bien Warburg interpreta tal pretensión como un acto de insolencia, las imágenes también han sido entendidas, tal y como en efecto lo hizo posteriormente Ernst Cassirer, como un ejemplo más del tipo de optimismo antropológico que habría dominado la filosofía de la época.

Blumenberg, por su parte, examinó otro tipo de imágenes, esta vez textuales, que han adquirido en la cultura moderna el papel de íconos que ayudan a construir y reproducir la concepción contemporánea del pensamiento antropológico del Renacimiento. Una de esas imágenes es la del *Homo* artífice de sí mismo, descrita en la *Oratio* de Pico della Mirandola (1496), obra titulada por la posteridad con el comprometedor título de *Discurso sobre la dignidad del hombre*, el documento retórico que iba a servir de antesala a la presentación oral en Roma de sus polémicas tesis sobre la unidad de la filosofía, presentación que nunca se llevó a cabo. Blumenberg argumenta que el posicionamiento idealizado del ser humano en el cosmos como opción existencial, que se plantea en la *Oratio* de Pico, describe de modo general la visión moderna del “puesto del hombre en el cosmos”. Esta tesis de Blumenberg, propuesta en *La génesis del mundo copernicano* (1975, p. 203), obtiene su confirmación en la idea de autoafirmación humana como nota característica de la modernidad expuesta en *La legitimación de la Edad Moderna* (2008).

Si bien tales imágenes iconográficas o textuales del ser humano no constituyen por completo la *Weltanschauung* del Renacimiento, sí es cierto que la interpretación blumenberguiana de la autoafirmación humana moderna, presente en el Renacimiento, se distancia del optimismo de Cassirer, en la medida en que tal autoafirmación es una respuesta funcional, en esencia existencial, a la experiencia histórica renacentista de la condición carencial del ser humano que Blumenberg describe en su *antropología de la pobreza*, y que está expuesta tanto en *Una aproximación antropológica a la actualidad de la retórica* (1999) como en su obra póstuma *Descripción del ser humano* (2011). El punto de partida de Blumenberg es la inseguridad ontológica humana —su contingencia—, implícita en el modo de preguntar a la vez empírico y trascendental de su antropología filosófica: *cómo es posible el ser humano* (2011, p. 381). Un modo de preguntar

que propone en reemplazo de la pregunta convencional *¿qué es el ser humano?* y que no solo desplaza el foco de atención de la antropología filosófica y su propuesta metodológica al problema de la paleoantropogénesis, por ejemplo, sino que, además, pone en evidencia que no es posible presuponer que el ser humano tenga asegurada su existencia o el sentido de la misma (Torregroza Lara, 2014, p. 91ss.). Por ello, la construcción retórica de una imagen autoafirmativa de la posición del ser humano en el cosmos, como la que se ofrece en las imágenes del *Homo* renacentista examinadas por Warburg, merece también ser interpretada como una respuesta funcional de supervivencia que admite una doble lectura, a la vez antropobiológica y hermenéutico-existencial.

Para exponer este argumento, en la primera parte se examina críticamente la comparación que propone Warburg entre algunas imágenes medievales y renacentistas, como el *Hombre Zodiacal* de los hermanos Limbourg, el *Hombre de Vitrubio* de Leonardo, o *Fortuna con Vela* de Baccio Baldini, y su posible pero limitado uso para explicar las transformaciones en la concepción del lugar del hombre en el cosmos que serían características de la época. En la segunda parte se explica de qué modo la interpretación que hace Cassirer de los análisis de Warburg está dominada por su visión optimista del poder plástico del *Homo* renacentista. En la tercera parte, en contraste con el optimismo antropológico de Cassirer, se explica cómo Blumenberg interpreta la *Oratio* de Pico della Mirandola como la propuesta de una idealización de la posición del ser humano en el cosmos, al mismo tiempo que se radicaliza esta interpretación para evidenciar la situación carencial a la que se enfrenta la autoafirmación humana y mostrar por qué la *Oratio* de Pico cumple una función retórica de autoafirmación, análoga a las imágenes de la Fortuna de los comerciantes renacentistas. Finalmente, en la conclusión se hace explícito cómo una interpretación blumenberguiana de las imágenes de la *Fortuna con Vela* examinadas por Warburg se hace posible en el marco de una antropología filosófica más cercana al humanismo de lo que parece a primera vista.

2. Warburg y el ser humano que maneja su Destino

EN EL PANEL B del *Atlas Mnemosyne*, Aby Warburg contrasta varias imágenes del ser humano y su relación con el cosmos.¹ Según la descripción que el mismo Warburg hace del Panel B (2010, pp. 10–11), algunas de esas imágenes exponen “diversos grados de proyección del sistema cósmico en el hombre”, como sería el caso del *Hombre Zodiacal* (Figura 1): una espléndida miniatura del libro de las horas del

¹ Disponible en <https://warburg.library.cornell.edu>.

Duque de Berry, pintada por Jean y Paul Limbourg y fechada en 1417, en la que los signos zodiacales aparecen distribuidos por la superficie del cuerpo del ser humano —en realidad dos cuerpos, uno de frente y otro de espalda—, a la vez que lo rodean completamente, ilustrando el dominio de los signos zodiacales sobre distintas zonas anatómicas. Tales representaciones eran usuales en el saber científico astro-medicinal cultivado a lo largo de la Edad Media y consolidado en los siglos XIV y XV (Bober, 1948, pp. 2, 12). El *Hombre Zodiacal* es, por ello, un ejemplo de cómo en la Edad Media tardía se concibe la inserción del ser humano —su cuerpo— en un sistema cósmico-zodiacal que lo gobierna.



Figura 1. *Homo signorum*, El hombre anatómico u *Hombre Zodiacal*, iluminado por los hermanos Limbourg. *Très Riches Heures du duc de Berry*. Folio 14. MS 65 Musée Condé Chantilly, Francia.²

² Disponible en https://en.wikipedia.org/wiki/Très_Riches_Heures_du_Duc_de_Berry.

También, en la misma descripción del Panel B, Warburg (2010, pp. 10–11) habla de la “posterior reducción de la armonía a la geometría abstracta en vez de la cósmicamente condicionada (Leonardo)”, refiriéndose esta vez a otro tipo de imágenes del panel, como el *Hombre de Vitrubio* de Leonardo da Vinci, fechada c. 1485–1490; representación que ha tenido la particular fortuna de convertirse en un símbolo del Renacimiento y su particular antropología: la imagen de un cuerpo proporcionado, geométricamente bello, en armonía con el cosmos.

La distancia temporal entre las dos imágenes es de 70 años aproximadamente, tiempo que no pareciera suficiente para un cambio radical en la representación del ser humano y por ende en el concepto que supone. ¿Por qué son entonces tan diferentes? Para explicar la diferencia entre estos dos tipos de imagen, Warburg habla —con su habitual concisión— de una “reducción” de la armonía condicionada cósmicamente, que caracterizaría las imágenes del cuerpo humano gobernado por las constelaciones, a una “geometría abstracta” (2010, pp. 10–11) que la reemplaza, como es el caso del dibujo de Leonardo. En este último dibujo, un conjunto de líneas y leyes ideales —las proporciones matemáticas— gobiernan el cuerpo del ser humano, lo que habría implicado un cambio en la comprensión, si no de lo humano y su puesto en el cosmos, sí por lo menos de su cuerpo, geométricamente idealizado. La *idealización* geométrica de la imagen de lo humano en el espacio matemático puro está en principio al servicio de la técnica plástica del pintor renacentista y es comparable en ese sentido al dibujo de Hans von Kulmbach que Warburg también incluye en el Panel B y que titula *Las proporciones ideales del cuerpo humano según Durero* (2010, p. 10). Warburg extrae, sin embargo, una consecuencia de esta *idealización* al contrastarla con el *Hombre Zodiacal* o con la imagen de las visiones de Hildegarda von Bingen, que también está incluida en el Panel B. Mientras que *El hombre en el círculo de las fuerzas cósmicas*, extraído de un manuscrito del *Liber divinorum operum* (2009) de Hildegarda von Bingen y el *Hombre Zodiacal* de los hermanos Limbourg son ambos ejemplos de cosmología aplicada y, por ende, de la creencia astrológica en la determinación de la vida del humano por “fuerzas irracionales”, las imágenes de Leonardo, Kulmbach o el mismo Durero habrían tenido algún papel en el proceso de liberación del ser humano de tales influjos (Checa Cremades, 2010, p. 141). Se trata de un tema esencial en el pensamiento de Warburg: explicar el paso de la astrología a la astronomía, a través del Renacimiento (Checa Cremades, 2008, pp. 16–18).

La *idealización* en el *Hombre de Vitrubio* puede ser, sin embargo, cuestionada, pues como ha argumentado Ashrafián (2011), Leonardo dibuja, como buen observador que era, un cuerpo con una hernia inguinal. Habría que tener en cuenta, además, las conexiones del *Hombre de Vitrubio* con la medicina en los tiempos de

Leonardo y el interés del artista en la materia, pues de otro modo no es posible saber —más allá de los tópicos sobre esta famosa imagen— en qué contribuye el *Hombre de Vitrubio* a un cambio en la comprensión del ser humano cuando se lo contrasta con otras imágenes contemporáneas como el *Hombre Zodiacal*. El *Hombre Zodiacal* está al servicio del entendimiento y tratamiento práctico médico de las enfermedades, temperamentos y humores (Bober, 1948) que conforman la vida cotidiana de un *Dasein* tardomedieval, corpóreo y a la vez astral, lo que supone una comprensión a la vez anatómica y óntico-existencial de la vida humana atravesada por los movimientos lunares y planetarios, cuyo preciso cálculo matemático era indispensable para la administración de flebotomías y otros tratamientos médicos. En este sentido, las imágenes tópicas del *Hombre Zodiacal* conllevan ya alguna clase de idealización del cuerpo humano, si no geométrica, sí matemático-temporal, al estar inserto en un calendario cósmico que debe ser calculado para el tratamiento de sus males.

El contraste entre los dos tipos de imágenes debe ser establecido, entonces, de otro modo. El *ser-a-la-mano* del *Hombre de Vitrubio*, su utilidad, está al servicio de su *Architectura*, pues las proporciones matemáticas del cuerpo humano se corresponden con las proporciones del arte de la construcción, existiendo no solo un saber geométrico que vincula la anatomía con la ingeniería de las construcciones, sino también una armonía que se debe respetar a la hora de levantar edificios. Más que una correspondencia ontológica entre el microcosmos y el macrocosmos —que es lo que casi siempre se supone que representa este ícono del Renacimiento italiano—, el *Hombre de Vitrubio* vincula la anatomía humana con la edificación y el espacio humano que gobierna, asociada a la comprensión renacentista del saber arquitectónico que se desprende del tratado de Vitrubio. Se trata, por supuesto, de una idealización, o más bien de un *modelo ideal*, arraigado en la metafísica del cuerpo clásico del ser humano divinizado grecorromano, y que está presente también en la escultura grecorromana antigua, pues las proporciones postuladas prescriptivamente por Vitrubio no se corresponden vis a vis con cuerpos reales humanos. El trabajo empírico de observación y registro de numerosos cuerpos reales que desarrolló Alberto Durero, y que está compilado en sus *Cuatro libros de las proporciones humanas* (1528), resulta ser un mejor antecedente histórico de la antropometría científica moderna (Pheasant, 2003, pp. 7–8), y que desarrolla a pesar del idealismo estético de Durero y de la influencia de Vitrubio y Leonardo en él. En este sentido, el *Hombre de Vitrubio* de Leonardo le debe lo mismo a la antigüedad clásica que el *Hombre Zodiacal*.

Tampoco se puede decir que una imagen reemplaza históricamente a la otra. La comprensión astrológica de la existencia corpórea representada en el *Hombre Zodia-*

cal sigue estando vigente en los siglos del Renacimiento, se acentúa por la relectura humanista de los textos de la antigüedad clásica, y perdura en los posteriores. En el juego de contrastes entre imágenes, otro panel del *Atlas Mnemosyne*, el 48, también ofrece interesantes pistas. Dedicado a las representaciones de la diosa Fortuna, el Panel 48 presenta imágenes barrocas o renacentistas esta diosa, como, por ejemplo, *Nemesis “La gran Fortuna”* (1502) de Dürero, que contrastan con imágenes medievales en las que la Fortuna es una rueda de la que los seres humanos no pueden escapar, siendo unas veces bendecidos con bienes, poder y gloria y otras inevitablemente maldecidos con pobreza, impotencia y humillación. La escueta descripción del panel reza: “fortuna”, “símbolo discutido del hombre que se libera (Kaufmann)” (Warburg, 2010, pp. 10–11).

La mención del “comerciante” (Kaufmann) ha sido interpretada como una alusión que hace Warburg a sí mismo (Checa Cremades, 2008). En todo caso, algunas de las imágenes recogidas remiten directa o indirectamente al poder comercial burgués de las ciudades renacentistas, y pueden ser interpretadas como representaciones del nuevo tipo humano que estos comerciantes burgueses encarnan. La imagen de la diosa Fortuna como vela que guía los barcos sería la forma simbólica con la que se habrían sentido identificados los orgullosos miembros de la animada y creciente clase comercial del Renacimiento italiano. Al describirlas, Warburg señala que son “símbolo discutido del hombre que se libera” (2010, pp. 10–11): el comerciante se libera de la rueda de la Fortuna, pues en vez de esperar la inevitable bancarrota o de creer que su riqueza solo es resultado de los vaivenes de la diosa, recurre a la diosa, vela en mano, como impulso de sus empresas y adquisiciones.

Justamente la imagen que se destaca en el Panel 48, y que Warburg pone en el centro, de modo análogo a como ubica el *Hombre de Vitrubio* en el centro del Panel B, es el grabado *Fortuna con Vela* (Figura 2) de Baccio Baldini, fechado en 1466 y creado con motivo de la boda entre Bernardo Rucellai y Nannina de’Medici, representantes de las ricas familias florentinas, los banqueros Medici y los Rucellai. La imagen está basada en el escudo de los Rucellai, una prestigiosa *Kaufmannsfamilie* (Wagner, 2012). En el grabado, el novio ocupa el lugar de la diosa Fortuna como mástil del barco, llevando la característica vela que recoge el ímpetu del viento y aprovecha su fuerza para el impulso de la nave, mientras que la novia va agarrando el timón y estableciendo su dirección, lo que demuestra la confianza del matrimonio en la capacidad de las empresas comerciales de su grupo social para enfrentar los vaivenes del viento y el mar, en un sentido que está lejos de ser puramente metafórico, pues es sabido que en efecto la fortuna —el éxito de la empresa comercial— dependía considerablemente del clima y las *tormantas* (el otro significado en lengua italiana de la palabra *fortuna*).



Figura 2. *Fortuna con Vela* o *El barco de la fortuna*, de Baccio Baldini.
Grabado florentino de 1466. Tomado de Doren (1924).

En suma, el *Homo* renacentista de la clase comerciante se representa a sí mismo de modo emblemático en estas imágenes de época de la diosa Fortuna. La más representativa es, para Warburg, la medalla con el lema ambivalente *Velis nolisve* (“con la vela, lo quieras o no” o también “tu vela no te sirve de nada”), donde un hombre armado agarra con sus manos del pelo a Fortuna con vela —el pelo es el símbolo de la *Occasio*, es decir, de *Kairós*, el tiempo oportuno— y la somete a su voluntad (2022, pp. 13–22). La mano que agarra el timón del barco en el grabado de Baldini, o la que toma del pelo a Fortuna en la medalla, es la mano que maneja —valga la redundancia— el destino. En su carta a Alfred Doren del 31 de marzo de 1923, donde comenta una conferencia de Doren sobre Fortuna, publicada luego con el título “Fortuna im Mittelalter und in der Renaissance”, Warburg le pide que añada a Fortuna con el mechón de la suerte “porque muestra al hombre moderno en su actitud de creciente insolencia” (2022, p. 15).

3. La interpretación antropológica optimista de Cassirer

INTERPRETANDO EL CONTRASTE QUE PROPONE WARBURG entre la imagen de la rueda de la Fortuna y la imagen de la *Fortuna con Vela* y el ser humano al timón, Ernst Cassirer extrajo conclusiones *antropológicas*. En su libro del año 1927, dedicado a Warburg, *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento* (1951), las transformaciones en las imágenes del ser humano son trasladadas al campo de las ideas y, por esta vía, a una tesis sobre la comprensión del ser humano propia del Renacimiento, esto es, a una tesis sobre su antropología. El contraste que planea Cassirer es simple: mientras que en el mundo medieval “el hombre está incluido en la escena en que se representa el gran drama del mundo, pero aún no ha llegado a ser un verdadero antagonista independiente”, en el Renacimiento, en cambio, se “ofrece cada vez con mayor claridad un cuadro distinto” (1951, p. 104). La característica de la nueva época es que el ser humano se hace parcialmente dueño de su destino, pues va al remo y no se abandona completamente al movimiento de la Fortuna. Una transformación a escala histórica que Cassirer ve confirmada en las tesis de Maquiavelo y de León Battista Alberti: mientras que para el primero la Fortuna se entrega a quien sabe asirla, si obra rápida y audazmente, para el segundo la Fortuna también cede frente a quien se anime a oponérsele con suficiente denuedo (Cassirer, 1951, p. 105).

Semejante “sentimiento heroico”, identificado por Warburg en las imágenes de la Fortuna, habría encontrado en el Renacimiento su sistemática justificación teórica en los textos de los filósofos, elevándose de la condición de emblema de una

clase social a símbolo de la consciencia antropológica de una época. En *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento*, además de hacer uso explícito de las investigaciones de Warburg sobre el símbolo de la Fortuna (1907), Cassirer (1951, p. 103ss.) también utiliza las investigaciones de Alfred Doren complementadas por Patch (1921). Para Cassirer es claro que los cambios en las representaciones de la Fortuna estudiados por Warburg, Doren y Patch simbolizan una transformación en la imagen del humano que va aparejada a la confianza que puede depositar el ser humano en sus propias fuerzas, cada vez menos dependiente de potencias cosmológicas o influencias metafísicas. Semejante transformación no solo explica el paso de la idea de ser humano medieval a la renacentista, sino que permite comprender el conjunto de la filosofía del Renacimiento.

Lo que cabe preguntarse aquí, sin embargo, es de qué época estamos hablando: la que es objeto de interpretación o la época de los intérpretes, pues las inquietudes planteadas por Warburg, Doren, Patch y Cassirer no parecen reducirse a un asunto aislado y especializado de curiosidad histórica, sino que constituyen una preocupación transversal al pensamiento filosófico de su época, por lo menos en Alemania. *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento* plantea en su título un problema análogo al problema planteado en el título del más famoso libro de Max Scheler, *El puesto del hombre en el cosmos* (2017), publicado un año después, en 1928. El tema filosófico fundamental del renacimiento es para Cassirer la relación entre individuo y cosmos o, más exactamente, la forma como el individuo se *posiciona* frente al cosmos y toma *distancia* de él, en un proceso fundacional de la perspectiva antropológica de la Edad Moderna. El texto de Scheler propone, como es obvio, una pregunta por el puesto/rango del ser humano (el ser humano en general y no solo el individuo) en el cosmos, en un planteamiento que en su estructura pareciera hacer eco las preocupaciones existenciales propias del *Homo* renacentista. En este movimiento hermenéutico de ida y vuelta no se sabe en todo caso qué determina a qué: si es el Renacimiento el que encuentra continuidad en el planteamiento de la problemática antropológica del siglo XX, o si es más bien al revés, que la problemática antropológica del siglo XX se proyecta a sí misma en el Renacimiento. De todas maneras, sea cual sea la dirección del proceso, en ambos casos se hace patente que el problema de la imagen del ser humano en el Renacimiento, planteado por Warburg y Cassirer, se puede interpretar como una forma indirecta de plantear una pregunta antropológica que apremia a pensadores del siglo XX.

En *Individuo y cosmos*, Cassirer traza un amplio arco temporal que va desde Boccaccio, en el siglo XIV, hasta Giordano Bruno, en el siglo XVI, identificado en los autores más renombrados del Renacimiento un hilo conductor en la manera de entender al ser humano. Como historiador *de las ideas*, Cassirer no duda en suponer

que en todos los ejemplos citados por él se está hablando de lo mismo: la idea de que el ser humano en el Renacimiento se hace artífice de sí mismo, por lo que este nuevo Adán requiere de un nuevo Prometeo (1951, pp. 126–127). Boccaccio (1313–1375), Johannes von Saaz (1350–1415), Nicolás de Cusa (1401–1464), Marsilio Ficino (1433–1499), Pico della Mirandola (1463–1494), Carolus Bovillus (c. 1475–1566) y Giordano Bruno (1548–1600) son interpretados como pensadores cómplices en el surgimiento de una idea común: el ser humano es la más valiosa de las criaturas de Dios puesto que es la más libre (Cassirer, 1951, pp. 100–103). Pero esto significa que el ser humano no es un ser que nace resuelto, diseñado por completo y acabado en su forma, sino que es un ser cuyo particular privilegio consiste en asumir la tarea/carga de crearse a sí mismo y de producir su propio mundo. Con su interpretación del mito de Prometeo a la manera de Evemero, Boccaccio habría dado la pauta: el ser humano tiene un doble nacimiento y, por ende, un doble origen; la primera creación es cuando es llamado a la existencia, mientras que la segunda creación convierte al primigenio “hombre rudo e ignorante” en un “héroe de la cultura, el portador de la ciencia y el orden moral y político” (Cassirer, 1951, p. 127). Podría decirse que aquí se asoma el concepto de Gehlen de la cultura como “segunda naturaleza” (1980, pp. 42–43; 1993, pp. 65–66) y la idea de que el ser humano debe crearse un hogar para sí mismo en virtud de su carencial equipamiento orgánico, si no fuera porque en Gehlen se oblitera la distancia entre la “primera naturaleza” —deficiente, carencial— y la cultura. La tesis que sí se asoma plenamente, en cambio, es la del propio Cassirer, cuando en su antropología filosófica afirma que lo que caracteriza al ser humano no es su naturaleza física o metafísica sino su *obra* (Cassirer, 1968, p. 61).

Existe, sin embargo, una tensión entre las concepciones antropológicas del siglo XX y las del Renacimiento en el planteamiento de Cassirer, pues si bien Cassirer evidencia un cierto optimismo al valorar la obra humana como realización creativa o expresión de su poder —reflejando con ello ideas que recoge del pensamiento renacentista—, la tesis del ser carencial de Gehlen conduce más bien a una antropología de la pobreza —la expresión es de Blumenberg (1999)— en la que lo más relevante en la comprensión de la antropogénesis es la fragilidad ontológica en su punto de partida. Mientras que el punto crucial de la imagen del humano construida en el pensamiento renacentista, según Cassirer (1951, p. 128), radica en las posibilidades plásticas del ser humano que lo elevan de su condición terrenal y natural a una condición celeste, donde este corrige y depura la obra divina como piensa Ficino o se eleva como Prometeo para “arrebatar a los dioses el fuego animador” como piensa Bovillus, el punto de partida de la antropología de la pobreza se sintetiza en la idea blumenberguiana de que el ser humano no tiene asegurada su existencia (Blumenberg, 2011, p. 381).

4. Idealización, carencia y autoafirmación en la *Oratio* de Pico

CASSIRER CONSIDERA que Giordano Bruno representa el punto culmen del proceso paulatino de elevación de la dignidad humana en el pensamiento renacentista, pues en él encontramos desplegado abiertamente el “sentimiento heroico y titánico de autoafirmación del yo” (1951, p. 129). La historia de las ideas relatada por Cassirer apunta al surgimiento del individuo como categoría de interpretación de la existencia mediante la cual se ensalza la existencia humana y se la declara moralmente victoriosa sobre sus antiguas ataduras cósmicas. En la *Génesis del mundo copernicano* (1975), Blumenberg plantea un proceso distinto de autoafirmación humana en los pensadores renacentistas. Si bien el proceso que describe también posee una inevitable dimensión moral, se trata en lo fundamental de un desplazamiento desde un posicionamiento ontológico a uno epistemológico: desde una preocupación por el lugar físico que ocupa el ser humano en el cosmos a una idealización de su posición como contemplador de la realidad, idealización que convierte al ser humano cognoscente en centro virtual de la totalidad. Semejante idealización de la posición humana en el cosmos habría hecho moralmente soportable, afirma Blumenberg, la hipótesis heliocéntrica copernicana.

Blumenberg es más cauto en la postulación del hilo conductor que iría desde Pico della Mirandola, pasando por Bovillus hasta Copérnico, pues traza el camino histórico de su sucesiva influencia como un proceso de lectura: Bovillus habría leído a Pico, a la vez que Copérnico lee el *Liber de sapiente* (1510) de Bovillus, que tenía en su biblioteca (Bovelles, 1987). Al describir la posición del ser humano en el cosmos como la de un espejo que lo refleja, pero que a la larga no se encuentra dentro de él, Bovillus da continuidad a la idealización del centro del mundo iniciada por Pico. *O Homo, qui natura Homo non Homo es*, afirma Bovillus, el ser humano es mucho más que su naturaleza, pues *in medio mundi extra omnia factum esse hominem*, es decir, el ser humano está y a la vez no está en el mundo (Blumenberg, 1975).

La autoafirmación humana se expresa en la *Oratio* de Pico (5, 18–13 [1496]) en términos de la libertad de autodeterminación y en la movilidad virtual del punto de vista del contemplador. La posición en medio del mundo que el Artífice (Dios) le otorga al ser humano para facilitar que contemple todo lo que le rodea es interpretada por Blumenberg como una idealización del centro del mundo que, desde ese momento, comienza a ser subjetivo. Se trata, sin embargo, también de una movilidad del punto de vista que se corresponde con la plasticidad del ser humano en tanto que ser indeterminado. Las carencias iniciales del ser humano en el relato de Pico conforman la disposición potencial de la materia humana para que sea

moldeada a su propio acomodo, siendo su elevación o degeneración el resultado de una *decisión* con consecuencias ontológicas. Esta es la razón por la cual Blumenberg plantea que, en Pico, el posicionamiento del humano es una *opción*. La libertad implicada en la indeterminación humana descrita por la *Oratio* de Pico es la posibilidad de optar por la libertad misma o no, la libertad de escoger entre elevarse mediante su posicionamiento como contemplador del mundo o hundirse en el orden de la naturaleza creada que ahora se presenta como mero objeto de contemplación. La opción del posicionamiento del humano es, por tanto, un acto de autoafirmación humana.

La selección blumenberguiana de autores renacentistas —Bovillus, Pico— para ilustrar estos tránsitos antropológicos no es casual, pues su objetivo es explicar, mediante la idealización de la posición del humano, la posibilidad efectiva de un planteo copernicano que no pusiese en riesgo la estabilidad ontológica. Pero lo que se revela en la *Oratio* de Pico puede conducirnos más allá. En medio de su patético optimismo antropológico, la *Oratio* describe la dramática situación carencial del humano como punto de partida: “Nec certam sedem, nec propriam faciem, nec munus ullum peculiare tibi dedimus, o Adam...” (§5.18 [1496]), ni sede determinada, ni rostro propio, ni misión peculiar le ha otorgado el Artífice a Adán; es decir, el ser humano carece de puesto en el cosmos. Todo además justificado con el recurso retórico de convertir tales carencias en una fuente de poder, pues el Artífice no le ha dado *nada* a Adán supuestamente para que éste escoja y posea la sede, el rostro y la misión que quiera: “ut quam sedem, quam faciem, quae munera tute optaveris, ea, pro voto, pro tua sententia, habeas et possideas” (§5.18 [1496]).

En la *Oratio* se ha visto una de las formas más encumbradas de optimismo antropológico. Sin embargo, a pesar de los esfuerzos retóricos de Pico por describir como una admirable fuente de poder la indeterminación ontológica, lo que queda a la larga es una declaración de la incongruencia del ser humano con el cosmos. La carencia inicial de sede, rostro y misión, que impide que el humano tenga una naturaleza propia, o que, en sentido estricto, tenga naturaleza alguna, pone de manifiesto su condición *indigna*: es un ser fuera del orden, que no puede mirarse al espejo y que carece de rango, posición y empleo. Si a lo anterior añadimos que en la *Oratio* el humano es una creación rezagada, un sobrante, obligado a hacerse a sí mismo y a tomar prestado o a robar su ser de otros seres, siendo su condición ontológica una tarea y por ende una carga, cabe dudar aquí de aquella *dignidad* atribuida por Pico al ser humano, consistente en asumir el papel de contemplador de un cosmos que no lo necesita. La descripción de las condiciones de partida de la existencia humana en la antropogénesis de Pico admite una lectura mucho más radical en los términos de la antropología de la pobreza expuesta por el mismo Blumenberg.

El posicionamiento de lo humano como opción autoafirmativa, que Blumenberg encuentra en Pico, y que es descrito en la *Génesis del mundo copernicano*, implica una condición carencial como punto de partida que también se ve reflejada en otro famoso texto del Renacimiento: la *Fábula del hombre* de Juan Luis Vives (1947, pp. 537–542). En la fábula de Vives, el ser humano carece de función propia o definida en el entramado del cosmos, a menos que se entienda su posición reducida a la de un actor de comedia que solamente adopta máscaras. En la fábula, el humano no es más que un actor que complace a los dioses imitando a los demás seres. Aunque el acto imitativo puede ser interpretado alegóricamente como una exposición de los pecados en los que puede incurrir la conducta humana, el hecho de que, al final, el premio otorgado por Júpiter a la actuación humana sea el de posicionarse junto a los otros dioses, en la mesa de los espectadores, revela a la larga que la posición de espectador del humano también es simulada.

Más allá de su influencia en Copérnico, cabe preguntarse qué peso relativo puede tener el relato de la *Oratio* de Pico o la *Fábula* de Vives en la configuración de la imagen de lo humano de toda una época. Hay que ser conscientes de que la idea de ser humano defendida por el humanismo no constituye, por así decirlo, la *Weltanschauung* del Renacimiento. Ni siquiera puede decirse que haya sido la visión de toda una élite social y cultural, pues esto sería obviar el hecho histórico incuestionable de que el humanismo competía con la escolástica por el predominio cultural, además de que la idea de lo humano está atravesada en la época por la presencia permanente de un imaginario médico y astronómico que refleja en el cuerpo humano las influencias astrales.

De todas maneras, la *Oratio* de Pico ofrece una narrativa fundacional de enorme poder, pues no se limita a ser un simple relato antropogenético, sino que también es un texto edificante que orienta la conducta e invita a la acción. La idea de que la *dignidad* del humano radica en su autoafirmación implica que se le atribuya un valor al humano independiente de su creador, al mismo tiempo que se insiste en la posibilidad que tiene el humano de tomar las riendas de su destino. Semejante apropiación del destino, que lo agarra con las manos al estilo de las imágenes que tanto estimaba Warburg, permite entender por qué *a posteriori* un texto como el de Pico terminó obteniendo la recepción y valoración que ha tenido posteriormente como mito fundacional de la conciencia antropológica moderna.

El tópico de la autodeterminación recuerda que es justamente el humanismo renacentista el tipo de discurso que insistirá en el papel moldeador de la palabra como vehículo de la humanización. Aquello que separa al humano de las bestias, la *humanitas*, es para el humanista una doctrina que se conquista a través del lenguaje y las disciplinas, al mismo tiempo que es la base de la *dignitas* humana (Rico Manrique,

2014). En el humanismo renacentista, el latín, las disciplinas a las que da acceso y, en general, el lenguaje y la retórica son las tecnologías de dominio y producción tanto de las relaciones humanas con el mundo como de la realidad misma del ser humano. La propuesta antropológica de Blumenberg que le otorga una primacía a la retórica en la autoafirmación humana es, en este sentido, una heredera de esta tradición humanista.

5. Conclusión. Blumenberg y la “ciencia política cósmica”

LA *ORATIO* DE PICO Y LA *FÁBULA* DE VIVES aparecen publicadas en una selección de textos del Renacimiento hecha por Cassirer y el reconocido historiador del pensamiento renacentista Paul Kristeller (Cassirer et al., 1948), selección que Blumenberg cita más de una vez en la *Génesis del mundo copernicano*. Según Kristeller, el tema de la dignidad del ser humano y su lugar en el universo en el Renacimiento haría parte de un conjunto de problemas de época, junto a otras cuestiones aparentemente disímiles, pero a la larga articuladas: si hay o no libre albedrío, cómo entender el destino, en qué se pueden basar los derechos de mérito y nacimiento al juzgar la nobleza de un hombre, y si hay o no inmortalidad del alma (Kristeller, 2005, pp. 41, 55).

En su libro de 1964 *Ocho filósofos del Renacimiento* (2005), Kristeller explica, además, la labor filosófica de Pico y la de Marsilio Ficino como dos tipos de cristalizaciones metafísicas de un ideal humanista antropocéntrico. Marsilio Ficino habría, por ejemplo, defendido la inmortalidad del alma como un complemento necesario a la elevación del alma (su ascenso interno hacia Dios) en su ontología neoplatónica y, en este sentido, su metafísica lo que habría hecho es postular el alma como coyuntura y centro del universo, ajustando el neoplatonismo antiguo a las necesidades antropocéntricas del Renacimiento (Kristeller, 2005, pp. 63–71).

Un pensador tan diferente como Petrarca es, sin embargo, interpretado por Kristeller con base en la misma idea. En Kristeller (2005, p. 27), Petrarca es un ejemplo del tránsito entre épocas, entre el mundo medieval y el mundo moderno que se inaugura en el Renacimiento. El relato del ascenso al Monte Ventoso de Petrarca — otro de estos relatos que la recepción escolar ha convertido en ícono de la época — sería otro ejemplo de la conducta moderna de su autor: su narcisismo, su pasión por la fama y su amor a los viajes.

Blumenberg hace una lectura diferente del ascenso al Monte Ventoso de Petrarca, que hace énfasis en el calado retórico de la historia: el hecho de que se trate de una anécdota con una potente significatividad. Al desarrollar su historia de la

curiosidad en *La legitimación de la Edad Moderna* (2008), en referencia a los tópicos del viaje y del viaje de ascenso a un monte, desde el Ulises condenado al Infierno de Dante hasta Goethe, Blumenberg propone la anécdota de Petrarca como ejemplo de un ritual que adquiere un nuevo significado: a la condena de la curiosidad, enunciada en la interpretación que el mismo Petrarca ofrece de su historia del ascenso, donde primaría el agustinismo del humanista, se le opone la lectura que ve, como la otra cara de la misma moneda giratoria, la voluntad contemplativa de ascenso de un nuevo *Homo* que se afirma a sí mismo.

El humanismo renacentista cabe entenderlo entonces como parte del mismo fenómeno histórico de constitución de un *nuevo tipo humano* en el reducido contexto de la cultura europea tardomedieval. Semejante tipo humano es constituido por la retórica, no solo según la doctrina del humanismo del Renacimiento, sino también por la antropología de Blumenberg. El combate del humanismo con el aristotelismo en el Renacimiento adquiere por ello una nueva cara, pues el aristotelismo no habría permitido algo parecido a una configuración retórica de lo humano. Cicerón, en cambio, sí lo habría permitido, permitiéndoselo a sus seguidores humanistas, al proponer la retórica como un compromiso filosófico gentil con la actividad pública y, por ende, al ayudar a comprender las elaboraciones metafísicas y cosmológicas como tareas integradas con la antropotécnica política (Blumenberg, 1975, p. 204).

Blumenberg sintetiza el papel que tiene en la configuración política de lo humano la retórica y, en general, las imágenes del ser humano y su relación con el cosmos, con la expresión “ciencia política cósmica” (1975, p. 204): una capacidad de influir en la esfera social y política mediante el poder de la retórica con base en una concepción previa cósmica. Semejante ciencia política cósmica habría sido posible en el humanismo renacentista y habría tenido influencia hasta Copérnico, gracias a Cicerón, lo que no habría sido posible en el contexto del aristotelismo escolástico. El humanismo es, entonces, una *cristalización política* de metafísicas cosmológicas como las de Pico y Ficino, y no al revés, como había propuesto Kristeller cuando afirma que Pico y Ficino cristalizan metafísicamente el humanismo. En el combate renacentista entre aristotelismo y humanismo, la antropología de Blumenberg se inclina por el segundo, al ofrecer una interpretación funcional de la retórica y, en general, del acto de construcción de imágenes del ser humano como respuesta necesaria a su inseguridad ontológica. Blumenberg no comparte el optimismo de la antropología de la riqueza que ve en la plasticidad del Adán de la *Oratio* de Pico el encumbramiento del ser humano como punto de partida, pero sí cree en la necesaria tarea político-retórica de configuración de lo humano.

La autoafirmación humana de la antropología blumenberguiana, que es tema explícito tanto en la obra póstuma *Descripción del ser humano* (2011) como en la au-

toafirmación moderna argumentada en *La legitimación de la Edad Moderna* (2008), se hace también patente como *leitmotiv* en *La génesis del mundo copernicano* (1975). El mundo moderno y burgués que se asoma en el comerciante renacentista de la medalla de la Fortuna analizada por Warburg, el *Homo* que agarra del pelo al destino y toma el timón del curso de su existencia, se refleja en el *Homo* que convierte sus carencias originales en la fuente de sus posibilidades de libre autoconfiguración, mediante una retórica que invita a un posicionamiento, a optar por una posición en el cosmos, necesariamente idealizada. Un rango que el ser humano se otorga a sí mismo, pues de ninguna otra manera los astros se lo van a otorgar.

Referencias

- Ashrafian, H. (2011). Leonardo da Vinci's Vitruvian Man: A Renaissance for Inguinal Hernias. *Hernia*, 15, 593–594. <https://doi.org/10.1007/s10029-011-0845-6>
- Blumenberg, H. (1975). *Die Genesis der kopernikanischen Welt*. Suhrkamp.
- Blumenberg, H. (1999). Una aproximación antropológica a la actualidad de la retórica. En *Las realidades en que vivimos* (pp. 115–142). Paidós.
- Blumenberg, H. (2008). *La legitimación de la Edad Moderna*. Pre-Textos.
- Blumenberg, H. (2011). *Descripción del ser humano*. FCE.
- Bober, H. (1948). The Zodiacal Miniature of the Très Riches Heures of the Duke of Berry: Its Sources and Meaning. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 11, 1–34. <https://doi.org/10.2307/750460>
- Bovelles, C. d. (1987). *Il libro del sapiente*. Giulio Einaudi Editore.
- Cassirer, E. (1951). *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento*. Emecé.
- Cassirer, E. (1968). *Antropología filosófica*. FCE.
- Cassirer, E., Kristeller, P. O. y Randall, J. H. (Eds.). (1948). *The Renaissance Philosophy of Men*. The University of Chicago Press.
- Checa Cremades, F. (2008). Arte y humanismo en la pintura alemana del siglo XVI. Durero y Aby Warburg. En F. Checa, M. d. M. Borobia y D. Delgado (Eds.), *El siglo de Durero. Problemas historiográficos* (pp. 9–24). Fundación Colección Thyssen-Bornemisza
- Checa Cremades, F. (2010). La idea de imagen artística en Aby Warburg: El Atlas Mnemosyne (1924–1929). En A. Warburg, *Atlas Mnemosyne* (pp. 135–154). Akal.
- Doren, A. (1924). Fortuna im Mittelalter und in der Renaissance. *Vorträge der Bibliothek Warburg*, 2, 71–144. https://doi.org/10.1007/978-3-663-15764-9_4
- Durero, A. (1528). *Vier Bücher von menschlicher Proportion*. Jeronymus Formschneider.
- Gehlen, A. (1980). *El hombre, su naturaleza y su lugar en el mundo*. Sígueme.
- Gehlen, A. (1993). *Antropología filosófica*. Paidós.

- Kristeller, P. (2005). *Ocho filósofos del Renacimiento*. FCE.
- Mirándola, P. d. (1496). *Oratio De Dignitate hominis Pici Mirandulensis*. B. Faelli.
- Patch, H. R. (1921). *The Tradition of the Goddess Fortuna in Medieval Philosophy and Literature*. Smith College.
- Pheasant, S. (2003). *Bodyspace. Anthropometry, Ergonomics and the Design of Work*. Taylor & Francis.
- Rico Manrique, F. (2014). *El sueño del humanismo*. Crítica.
- Scheler, M. (2017). *El puesto del hombre en el cosmos*. Marcial Pons.
- Torregroza Lara, E. (2014). *La nave que somos: Hacia una filosofía del sentido del hombre*. Pontificia Universidad Javeriana.
- Vives, J. L. (1947). *Obras Completas: Tomo Primero*. Aguilar.
- von Bingen, H. (2009). *Libro de las obras divinas*. Herder.
- Wagner, D. (2012). Das Ende der Welt ist nicht das Ende der Tugend. Tintoretto's Jüngstes Gericht für Venedig. *RIHA Journal*, 0056.
- Warburg, A. (1907). Francesco Sassetti's letztwillige Verfügung. En H. u. Weizsäcker, *Kunstwissenschaftliche Beiträge: August Schmarsow gewidmet zum 50. Semester s. akad. Lehrtätigkeit* (pp. 129–152). University of Michigan Library.
- Warburg, A. (2010). *Atlas Mnemosyne*. Akal.
- Warburg, A. (2022). *Per monstra ad sphaeram. Terror y armonía de las esferas*. Sexto Piso.

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2024.35.001>
 Bajo Palabra. II Época. N°35. Pgs: 21-40

Notas sobre evolución y paleoantropología en el Nachlaß blumenberguiano

*Notes on Evolution and Paleoanthropology
in the Blumenbergian Nachlaß*

JOSEFA ROS VELASCO

Investigadora Postdoctoral MSCA
Universidad Complutense de Madrid
josros@ucm.es

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2024.35.002>
Bajo Palabra. II Época. N°35. Pgs: 41–68



Recibido: 20/10/2023
Aprobado: 01/03/2024

Resumen

Hans Blumenberg escribió, en un manuscrito inédito titulado “Ein Betrug? / Der böse Dämon” (UNF 532–534), que “el mundo entero y la inteligencia humana estaban escondidos bajo la tierra, en la que reposan las reliquias de los precursores de la vida”. El filósofo alemán no era paleoantropólogo en el sentido estricto de la palabra, pero dedicó gran parte de su vida a *excavar* en la tierra en busca de respuestas a las grandes preguntas por la condición humana. Este artículo es el resultado de un trabajo de compilación y clasificación de una serie de inéditos sobre paleoantropología que pueden encontrarse dispersos en el *Nachlaß* de Blumenberg. El objetivo es mostrar el interés que disciplinas como la paleoantropología despertaron en este pensador y que su conocimiento en la materia, reflejado en parte en sus tesis antropológico-filosóficas, está por sistematizar.

Palabras clave: Antropología Filosófica, Blumenberg, Evolución, *Nachlaß*, Paleoantropología.

Abstract

Hans Blumenberg wrote, in an unpublished manuscript entitled “Ein Betrug? / Der böse Dämon” (UNF 532–534), that “the whole world and human intelligence were hidden beneath the earth, where the relics of the precursors of life rest”. The German philosopher was not a paleoanthropologist in the strict sense but dedicated much of his life to *excavating* in the ground, in search of replies to the great questions about the human condition. This paper is the result of a work compiling and classifying a series of unpublished texts about paleoanthropology to be found dotted throughout his *Nachlaß*. The aim is to show the interest that disciplines such as paleoanthropology aroused in the German thinker, and that his understanding of the matter, reflected in part in his anthropological-philosophical theses, has not yet been systematized.

Keywords: Philosophical Anthropology, Blumenberg, Evolution, *Nachlaß*, Paleoanthropology.

1. Introducción: Hans Blumenberg paleoantropólogo (desde el *Nachlaß*)

EN EL MANUSCRITO INÉDITO “Ein Betrug? / Der böse Dämon” (UNF 532–534), el filósofo alemán Hans Blumenberg (1920–1996) declaró que “el mundo entero y la inteligencia humana estaban escondidos bajo la tierra, en la que reposan las reliquias de los precursores de la vida”. Gusto de abrir el artículo con esta cita porque resume a la perfección el tema del que va a tratar, esto es, del interés de este pensador por las cuestiones referentes a la evolución humana y su conocimiento sobre paleoantropología.¹

Blumenberg no tenía formación reglada en paleoantropología, ni ejerció jamás esta profesión. Sin embargo, le apasionaba esta disciplina y otras relacionadas como la etnología o la zoología. Era un gran conocedor de los descubrimientos y avances que tenían lugar en tales materias y se apoyaba en ellas para dar respuesta, desde una perspectiva antropológico-filosófica, a las grandes preguntas por la condición humana: *¿Qué es el hombre? ¿Cómo ha llegado a ser lo que es? ¿Cómo pudo tener éxito evolutivo siendo una criatura tan débil? ¿Es realmente el ser humano una criatura débil?*

A lo largo de al menos dos décadas, desde 1968 hasta 1988, Blumenberg se convirtió en un experto en paleoantropología y evolución humana, seleccionando, subrayando, anotando y compilando los trabajos de conocidos investigadores de su época como el zoólogo y etnólogo alemán Hans Krieg, el suizo Adolf Portmann o el austriaco Konrad Lorenz, el paleontólogo alemán Rudolf Bilz, el sociólogo austriaco Justin Stagl, el antropólogo francés Lévi-Strauss o los antropólogos-filosóficos alemanes Ernst Cassirer y Helmuth Plessner, entre muchos otros.

La rutina de trabajo consistía en elaborar índices de lecturas, clasificadas en fichas (*Karteikarten*) por disciplinas temáticas —por ejemplo, “Entwicklung”, “Anthropologie” (Figura 1), “Biologische” o “Ethnologisch”—.² Después, fotocopiable los fragmentos de los textos que más le interesaban y los estudiaba, depositán-

¹ Este artículo aúna distintos apartados de mi tesis doctoral *El aburrimiento como presión selectiva en Hans Blumenberg* (2017, Universidad Complutense de Madrid), dirigida por José Luis Villacañas Berlanga. Todo lo expuesto aquí puede encontrarse por extenso y de manera detallada allí. Su elaboración estuvo financiada por el programa FPU-2012 del MECD y se llevó a cabo en el marco de los proyectos FFI2012–32611 y FFI2016–75978–R, financiados por el MINECO. El trabajo ahora presentado se beneficia de los proyectos PID2020–113413RB–C31, sufragado por el MICINN, y PRE-BORED (MSCA No 847635).

² Estos índices en particular se encuentran en el *Konvolut Karteikarten zu den Themen: Entwicklung, Anthropologie, Eschatologie*.

dolos posteriormente en carpetas (*Mappen*).³ Sobre estos, tomaba notas en otras cartulinas que almacenaba en ficheros (*Zettelkasten*) temáticos —*Zettelkasten 01: Anthropologie, Konvolut Karteikarten zu den Themen: Entwicklung, Anthropologie, Eschatologie* o *Konvolut Materialsammlung Anthropologie I–II*, entre otros—. En sus tarjetas, solía anotar citas relevantes de estas lecturas y acompañarlas de comentarios que, más tarde, organizaba en breves manuscritos (UNF) que, finalmente, se convertían en los cimientos de sus obras.⁴

Antes incluso de interesarse por la lectura académica sobre paleoantropología, Blumenberg ya se dedicaba, desde 1965, a recortar, estudiar, comentar y archivar numerosas publicaciones de periódicos como el *Frankfurter Allgemeine Zeitung* o *Die Zeit* y de revistas de la talla de *Nature* o *Science* que versaban sobre nuestro más remoto pasado como especie. Este hábito duró, como mínimo, hasta el año 1990.⁵ Incluso coleccionaba algunos pósteres de gran tamaño en los que aparecía nuestro árbol evolutivo que estas revistas facilitaban a sus lectores (Figura 2).

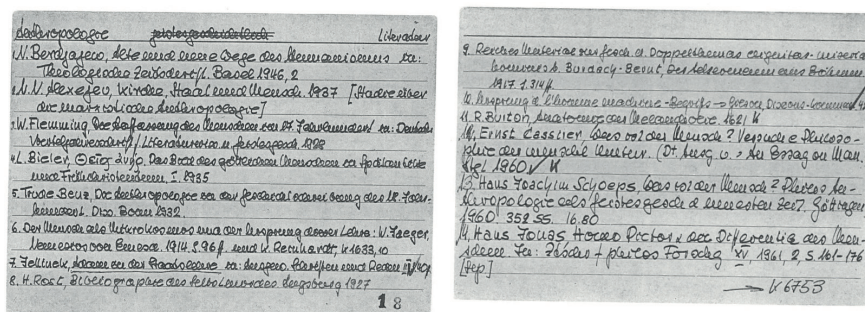


Figura 1. Índice “Anthropologie”, *Konvolut Karteikarten zu den Themen: Entwicklung, Anthropologie, Eschatologie*. DLA Marbach.

³ Actualmente, estas carpetas se localizan en el estuche (*Schuber*) *Konvolut Materialsammlung Anthropologie I–II*. Por ejemplo, uno de los textos que se distinguen en ellas es un segmento de la obra *Offene Systeme I. Beiträge zur Zeitstruktur von Information, Entropie und Evolution*, de Ernst von Weizsäcker, padre del físico y filósofo Carl Friedrich von Weizsäcker, publicada en el año 1974.

⁴ Esta no es una metodología de trabajo específica para la cuestión paleoantropológica, sino una que Blumenberg aplicaba por costumbre.

⁵ Algunos de los títulos de noticias y artículos de revista que he seleccionado a modo de muestra son los siguientes: “Zeichen der Menschheit” (*Zeit Magazin*, autoría desconocida); “Frühmenschen in Israel neu datiert” (fuente desconocida, firmado bajo las siglas G. P.); “Wo beginnt der Mensch?” (*FAZ*, escrito por el zoólogo Hans-Joachim Wasserburger); “Pliocene footprints in the Laetoli Beds at Laetoli, northern Tanzania” (*Nature*, coeditado por los antropólogos Mary Leakey y Richard Hay); “Der älteste Europäer? Ein 700000 Jahre alter Frühmenschen-fund in Griechenland / Werkzeug und Feuerbrauch” o “Neue Vor- und Frühmenschen-Funde” (*FAZ*, ambos de autoría desconocida). Estos y otros se encuentran recogidos en el *Konvolut Materialsammlung Anthropologie I–II*.

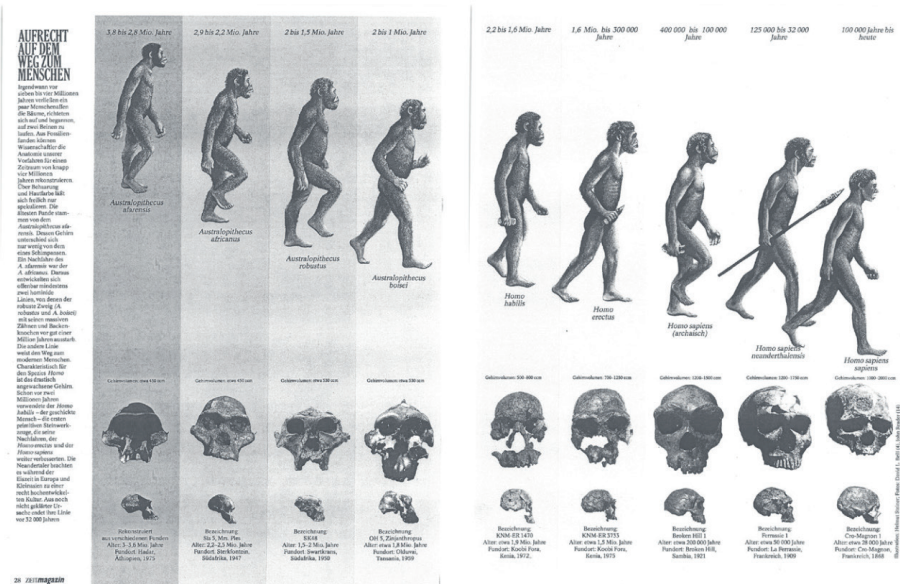


Figura 2. Poster “Aufrecht auf dem Weg zum Menschen”, *Zeit Magazin*, pp. 28–29, *Konvolut Materialsammlung Anthropologie I* 1/3. DLA Marbach.

En el año que pasé en el Deutsches Literaturarchiv de Marbach am Neckar (2013–2014), en Stuttgart, donde descansan los inéditos y manuscritos de Blumenberg, tuve oportunidad de familiarizarme con su trabajo de base en torno a la paleoantropología. En efecto, comprobé que al filósofo le cautivaban las materias relacionadas con la evolución humana y que había ido adquiriendo gradualmente un abanico de conocimiento que se había visto reflejado en obras antropológico-filosóficas de gran relevancia como *Descripción del ser humano* (2011).

Pero, entonces, también me percaté de que el aparente orden temático que se puede inferir en la clasificación de documentos inéditos y manuscritos, llevada a cabo a través de la disposición en infinitas carpetas y ficheros catalogados por materias (*Entwicklung, Anthropologie...*) solo era superficial. Si bien es cierto que el trabajo en torno a estas disciplinas es *fácilmente* localizable en determinadas *Mappen* y *Zettelkasten* a partir del título que portan, no existe una coherencia interna entre el contenido de estas agrupaciones de material en función de diferentes subtemas de naturaleza paleoantropológica. Por ejemplo, en una *Zettelkasten* sobre antropología puede encontrarse una ficha con notas sobre craneometría en los homínidos, al

tiempo que en la siguiente tarjeta damos con un apunte sobre la extinción de los dinosaurios.

En algunos casos, Blumenberg marcaba las fichas y los manuscritos breves (UNF) con abreviaturas de la temática en la que se encuadraban: ENTW, ANTHR... Pero tampoco esto es suficiente para establecer un orden temático interno dentro de cada una de estas disciplinas que tanto le interesaron, sobre las que aprendió y en las que se inspiraron sus tesis antropológico-filosóficas. La tarea de clasificación de sus manuscritos inéditos sobre paleoantropología y de su sistematización metódica en función de distintos subtemas es un reto que, sin duda, merece la pena, pero que todavía nadie se ha atrevido a encarar.

Al mismo habría de sumársele el ejercicio de establecer la conexión entre las síntesis sub-temáticas nacidas de los inéditos paleoantropológicos y las tesis conocidas y expuestas en la obra publicada. El filósofo escribió innumerables notas que no fueron integradas posteriormente en manuscritos editados y que resultan de gran interés no solo para conocer mejor al filósofo paleoantropólogo, sino para comprender el trasfondo de sus conclusiones antropológico-filosóficas. Podría analizarse con detenimiento qué sirvió verdaderamente a Blumenberg para dar forma a sus postulados antropológico-filosóficos y qué decidió mantener para sí mismo, y aventurar cuáles fueron las razones que le movieron a tomar tales decisiones.

En definitiva, se trataría de *excavar* en el subsuelo de la filosofía blumenberguiana para encontrarnos frente a frente con sus reliquias veladas. Para muchos puede no tener sentido adentrarse en las profundidades del pensamiento de un filósofo del que todavía estamos intentando digerir algunas de sus propuestas más esenciales: la metaforología, la teoría del mito o la antropología fenomenológica. A mí me parece un desafío sin precedentes para los estudios blumenberguianos que, precisamente, revertiría en un maduro entendimiento de aquellas otras expresiones filosóficas más populares.

Quien escribe estas páginas no se ha atrevido a sucumbir a su propia provocación.⁶ Sin embargo, como parte de mi tesis doctoral —*El aburrimiento como presión selectiva en Hans Blumenberg* (2017)—, llevé a cabo un pequeño ejercicio de síntesis temática sobre algunos de los *nodos* paleoantropológicos que llamaron la atención de Blumenberg a partir de los manuscritos inéditos que tuve tiempo de consultar en el DLA Marbach. En lo que resta, expondré brevemente las claves que configuran los que me parecen más importantes y atractivos, siempre desde mi humilde aproximación *no exhaustiva* al material paleoantropológico del *Nachlaß*. Con esta breve

⁶ Hace mucho que desvié la atención hacia los Estudios del Aburrimiento y, desde entonces, solo he vuelto sobre Blumenberg para recuperar sus originales —a la par que desconocidas— ideas sobre este molesto estado que nos afecta a todas las criaturas con un mínimo desarrollo cognitivo (Ros Velasco, 2017; 2019; 2022), con la excepción que representa este artículo.

introducción solo pretendo dar algunas pinceladas y despertar la curiosidad del lector sobre ese Blumenberg que todavía sigue, en parte, enterrado bajo toneladas de papel inexplorado.

2. Muestra de temas paleoantropológicos en el *Nachlaß* de Blumenberg

LA PALEOANTROPOLOGÍA O PALEONTOLOGÍA HUMANA es una rama de la antropología física y la paleobiología que estudia la evolución humana y su registro fósil, esto es, se encarga de los homínidos del pasado. Se trata de una disciplina íntimamente relacionada con la paleontología, la geología, la paleoecología, la biología, la genética, la arqueología y la primatología que persigue explicar el surgimiento y la evolución del hombre a través de una aproximación empírica. Así las cosas, la paleoantropología pone la vista en los registros óseos, en las marcas y huellas de manos y pies, en las herramientas e instrumentos, en las vestimentas, en los residuos orgánicos... En definitiva, en todos aquellos restos que permiten adivinar cómo eran nuestros ancestros.

Desde 1965 hasta, al menos, 1990, la mirada de Blumenberg también se enfocó en las reliquias de nuestra especie, convirtiéndose, podemos decir, en todo un experto en paleoantropología. Durante más de dos décadas leyó, tomó notas y escribió sobre cráneos, caderas y mandíbulas; buriles, puntas de flecha y cantos tallados; colgantes de conchas, pieles y piedras brillantes; chozas, abrigo y cuevas; carbones, flautas y estatuillas; biotipos, fenotipos y genotipos. La paleoantropología despertaba en el filósofo mucho más que una simple curiosidad intelectual.

De entre las infinitas tarjetas y los manuscritos dispersos en ficheros y carpetas a los que pude dedicar más tiempo, detecté algunos temas comunes sobre paleoantropología que se repetían y que permitían un rápido ejercicio de síntesis imperfecta. En este apartado, introduciré diez de ellos, seleccionados en función de su atractivo, siempre desde mi punto de vista personal, con la única intención de poner la miel sobre los labios del lector: 1) el árbol evolutivo, 2) la especie australopithecina, 3) el bipedismo, 4) las herramientas, 5) las primeras migraciones, 6) las cuevas, 7) el fuego, 8) el canibalismo, 9) los neandertales, 10) el arte prehistórico.

2.1. El árbol evolutivo

BLUMENBERG CONOCÍA PERFECTAMENTE que la historia de nuestra especie se remonta comúnmente hasta el eón Fenozoico (544 m/a–hoy), en la era conocida

Eigen	Phylogenetische	
Ordnung	Unterordnung	28 Species
Presacral (Haltere)	Zenitiformes	Tipaja (16)
(Basale Fliege)	Loriciformes	Loricis (3)
	Toriformes	Neobolobus (6)
A ← Arthropoda (Vägen Arthropoda)	Arthropoda (Arthropoda) Arthropoda (Arthropoda) Arthropoda (Arthropoda)	(6) Arthropoda (Arthropoda) Arthropoda (Arthropoda) Arthropoda (Arthropoda)

[illegible]

Ordnung: Primatae

Linnaeus:

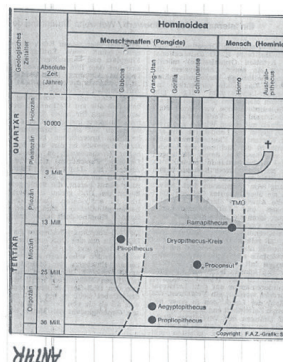
Prosimiae
(Haplorhini)

Placentalia
(= Anthropoidea)

Superfamilie:
Hominoidae
(Hominidae)

Familien: Hominidae, Prosimidae, Placentalia

Primate
Rodent
Hominid



Estaba al tanto, pues, de que hace 35 m/a, cuando el clima del planeta Tierra se enfrió, los primates se habían dividido en dos grandes familias: los monos del Viejo Mundo (representados actualmente por los colobos, los langures, los bonobos y los macacos) y los simios, y que estos últimos comenzaron a dominar el Viejo Mundo durante los siguientes 20–25 m/a. Blumenberg contaba, siguiendo un esquema recortado de *Der Spiegel* (Figura 4), con que los ramapitecos⁷ habían sido los primeros ancestros del hombre hace unos 15 m/a. Desde ese momento hasta hace aproximadamente 4 m/a, tiempo en que se data el surgimiento de la especie austra-

48 —

lopitecina, habría tenido lugar la "Tier-Mensch Übergangs Phase", es decir, la fase de transición del animal al humano.



Anthropologe Richard Leakey*
Neuer Vorfaher entdeckt?

FORSCHUNG

URMENSCH

Zottiger Adam

En störrisches Kamel hat sich um die Abstammungsgeschichte des Menschen verdient gemacht.

Auf einer wissenschaftlichen Patrouille am Rudolf-See im ostafrikanischen Kenia, bei der Suche nach Vorfunden, hatte das Reittier des Anthropologen Richard E. Leakey, 25, mit knarrendem Blöken seine Müdigkeit kundgetan. Der Expeditionstrupp beschloß, in der Einöde zu bivakieren.

Vor dem Aufbruch am nächsten Morgen — an einem Augusttag letzten Jahres — sammelte der junge Forscher am Rasplatz noch einige uralte Tierknochen auf. Da, im Sand eines ausgetrockneten Bachbetts, sah er einen bleichen, steinverkrusteten Schädel.

„Der knöcherne Scheitelkamm, die gewaltigen Brauenbögen, das flache Gesicht und die kleine Hirnkappe!“, so berichtet Leakey in der neuesten Ausgabe des amerikanischen „National Geographic Magazine“ (das seine Ex-

* Mit dem Schädel eines Australopithecus.

pedition finanzieren half), „sind allesamt Merkmale des Australopithecus.“ Der Zufallfund ist eines der ältesten und besterhaltenen Zeugnisse jenes affisch-menschlichen Wesens, das länger als alle anderen bekannten Vor-, Ur- und Frühmenschen die Erde bevölkert hat.

Ein Alter von 2,6 Millionen Jahren haben britische Experten dem Relikt inzwischen zugeschrieben. Schon vor der Wende von der Braunkohlen- zur Eiszeit muß mithin der gedrungene Zweibeiner Australopithecus über die afrikanischen Steppe gestreift sein.

Beim systematischen Graben stieß Leakeys Team an der Schädel-Stätte, die in diesem Jahr weiter durchforscht wird, auf fast ebenso altes Steinwerkzeug im primitiven Faustkeil-Stil: Schaber und Klingen aus grob behauenen Basalt. Sie sind 850 000 Jahre früher entstanden als alle vordem gefundenen Geräte.

Die überraschendste Entdeckung aber machte der afrikanische Expeditionsteilnehmer Mwongela Muoku — er fand Bruchstücke eines weiteren, merkwürdig modern anmutenden Schädels. Für „durchaus möglich“ hält es Leakey, daß dieser „Mystery Man“, dieser geheimnisvolle Mensch, ein direkter Vorfahr der Art Homo sapiens gewesen sei.

Noch an etlichen Dutzend Stellen östlich und nördlich des Rudolf-Sees haben Leakey und seine Mitarbeiter sowie französische und amerikanische Wissenschaftler fossilenträchtige Ablagerungsschichten ausgekundschaftet. Sie fanden dabei sogar vier Millionen Jahre alte Zähne und Kieferbruchstücke, die wahrscheinlich ebenfalls vom Australopithecus stammen.

So könnte diese Region an der Grenze zwischen Kenia und Äthiopien, wie die Forscher meinen, das interessanteste Beinhaus der Vorgeschichte werden. Es scheint noch reichhaltiger zu sein als die berühmten, weiter südlich gelegenen Fundplätze in der Oldoway-Schlucht am Rande der Serengeti-Steppe. Dort fahnden Richard E. Leakeys Eltern — der renommierte britische Anthropologe Dr. Louis S. B. Leakey und seine in der Vorzeit ebenfalls bewanderte Frau Mary — schon seit Jahrzehnten nach Spuren des Urmenschen.

KULTUR

ANTHR

Doch erst in jüngster Zeit ist die allmähliche Entwicklung des Menschen verständlich geworden. Nur spärliche Belege — so den Schädel eines Neandertalers — hatten Naturforscher wie Charles Darwin, Thomas Henry Huxley und Ernst Haeckel vorweisen können, als sie vor einem Jahrhundert die Abkunft des Menschen aus dem Tierreich postulierten.

Daß auch dieser Teil der Darwinischen Abstammungslehre in den Grundzügen stimmt, haben Ausgrabungen in Afrika, Asien und Europa erwiesen. Allerdings: Statt einer geradlinigen Generationenfolge vom primitiven Affen zur höchsten Entwicklungsstufe des Homo sapiens rekonstruieren die Anthropologen inzwischen einen Stammbaum mit noch unübersichtlichen Verzweigungen und vielen toten Ästen (siehe Graphik).

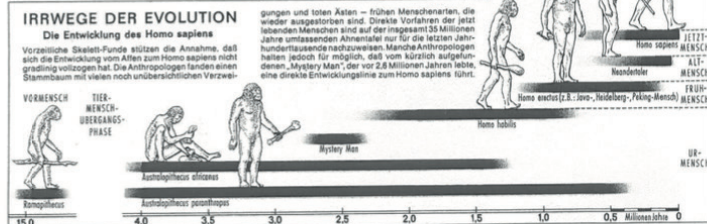
Vor allem konnten an neuen Funden die vordem unermesslichen Zeitspannen der menschlichen Evolution ermittelt werden:

▷ Vor etwa 35 Millionen Jahren trennten sich die Entwicklungslinien von Menschenaffen und Affenmenschen.

Die Vorfahren der Orang-Utans, Gorillas und Schimpansen gerieten durch ihre Lebensweise als Hangelkletterer im tropischen Regenwald gleichsam in eine entwicklungsgeschichtliche Sackgasse. Bei den Vorfahren des Menschen hingegen war durch ihre Lebensweise als Steppenläufer, die sich aufrichten und Waffen und Werkzeug verschaffen mußten, eine Weiterentwicklung möglich.

Der letzte bislang bekannte gemeinsame Verwandte dieser beiden Gruppen ist ein langarmiges, schwanzloses Kletter- und Lauftier. Relikte dieses den Gibbon-Affen ähnelnden Propliopithecus wurden schon 1911 in einer Oase südlich von Kairo gefunden.

Als erster Vertreter der Affenmenschen-Gruppe gilt der Ramapithecus;



124

Figura 4. "Irrwege der Evolution", Zottiger Adam, *Der Spiegel*, p. 124, Konvolut Materialsammlung Anthropologie II 4/4. DLA Marbach.

Ni Blumenberg ni sus contemporáneos —todos ellos equivocados, sobre la base de los datos de los que disponían entonces— podían imaginar que, en realidad, el primer antepasado común sería *Sahelanthropus tchadensis* (Toumaï), descubierto en 2001, cinco años después de la muerte del filósofo, en el desierto del Djurab. Sus restos se estiman de una antigüedad de entre 6 m/a y 7 m/a.

Es posible pensar que su información sobre el devenir del árbol evolutivo a partir de los australopitecos fue más completa —aunque no más correcta— gracias a su trabajo sobre el póster que *Zeit Magazin* facilitó a sus lectores en algún momento de los años setenta (Figura 2). En este, los australopitecos (*afarensis*, *africanus*, *robustus*, *bosei*) dominan el panorama entre hace 3,8 m/a y 1 m/a, hasta que se produce el salto a *Homo habilis* (2,2 m/a–1,6 m/a). En adelante, se suceden los *Homo erectus*, los *Homo sapiens* arcaicos y los neandertales, conviviendo unos con otros a ratos previos a cada extinción hasta llegar al *Homo sapiens sapiens* hace unos 100.000 años.

Sea cual sea el árbol que se siga, el de *Der Spiegel* (Figura 4) o el de *Zeit Magazin* (Figura 2), en ninguno se muestra cómo se produce el paso desde los últimos australopitecos a los primeros *Homo habilis*. De hecho, en el de *Der Spiegel*, incluso se marca un periodo de incógnita, de entre hace 2,7 m/a y 2,4 m/a, en el que vivió el “Mystery Man”, el famoso eslabón perdido de principios y mediados del siglo pasado, que luego resultó ser una *eslabona* (ver apartado 2.2).

Partiendo de estas rudimentarias y obsoletas cronologías, Blumenberg llegó a conocer en detalle no solo la supuesta datación de los especímenes que nos antecedieron en el árbol evolutivo, sino cuáles fueron los ejemplares concretos que se habían descubierto, la forma y tamaño de sus cráneos y cuerpos y los lugares en los que habitaban y cómo lo hacían.

2.2. La especie australopitecina

LA ESPECIE AUSTRALOPITECINA llamó especialmente la atención de Blumenberg por lo difícil que resultaba entonces establecer la edad de los ejemplares que se iban encontrando. Sobre ello escribió en “Umdatierungen von Australopithecus Africanus und Afarensis”, a propósito de un artículo del *FAZ* del 5 de enero de 1983 (023884). El fenómeno australopiteco estuvo rodeado de misterios, incluyendo el del *eslabón perdido* y la datación de los especímenes, hasta que comenzaron a explorarse los homínidos que vivían en Hadar (Etiopía), entre los que destacó especialmente la famosa Lucy (Figura 5) —la *eslabona*—, y los de Laetoli (Tanzania).

Wissenschaft und Technik

Anthropologie: Haben amerikanische Forscher den ältesten Ahnen des Menschen entdeckt

Urdame „Lucy“ ging aufrecht

Von Gerhard Taube

Die Männer sprangen wie ausgelassene Kinder umher, umarmten sich schwitzend und atemlos, tanzten begeistert auf dem heißen steinigen Boden und starrten immer wieder ungläubig auf ihren Fund: kleine braune Knochenstücke, völlig unscheinbar. Zeit und Ort des aufgeregten Gebarens, das eher an findig gewordene Goldgräber denken läßt: 30. November 1974 am Ufer des Flusses Awash in der Region Hadar im Afar-Dreieck von Äthiopien. Die tanzenden Männer: US-Paläoanthropologe Donald Johanson und eine Gruppe von Wissenschaftlern, die nach versteinten Überresten ausgestorbener Vorfahren des Menschen suchten.

Glanzpunkt ihrer Expedition: Die Entdeckung jener 3,5 Millionen Jahre alten Knochen, eines zu 40 Prozent erhaltenen, geliebten fossilen Skeletts eines weiblichen Wesens, das offenbar schon aufrecht ging, aber nur 1,07 Meter groß war und dessen Gehirn nur Affengröße besaß. Das Exklusiv an „Lucy“, wie die Forscher ihr Vorzeil-Mädchen taufen, ist, daß es das älteste, vollständigste, am besten erhaltene Skelett eines aufrecht gehenden menschlichen Vorfahrens darstellt, das je gefunden wurde.

Ihr Entdecker Johanson: „Ihre Knochen waren nicht anagnat oder zersplittert, wie das der Fall gewesen wäre, wenn ein Löwe oder ein Säbelzahniger sie gerissen hätte. Auch waren Kopf und Glieder nicht in verschiedene Richtungen fortgetragen worden, was geschehen wäre, wenn Hyänen sie angefallen hätten. Lucy hatte sich ganz einfach an der Fundstelle, im Uferand eines längst verschwundenen Sees oder Flusses, hingelegt und war dort gestorben. Nach meiner Schätzung im Alter von 25 bis 30 Jahren. So hatte Lucy, allmählich den Sand und Schlamm zugedeckt, Jahrmillionen lang gelegen, bis der Regen bei Hadar sie wieder ans Licht brachte.“

Wer war Lucy? Wie ist sie einzuordnen in den Stammbaum der Menschheitsgeschichte? Als Johanson im Januar 1979 mit der „offiziellen“ Bekanntgabe seiner sensationellen Entdeckung an die Öffentlichkeit trat, sah sich der junge, noch relativ unbekannte Wissenschaftler kontroversen Stellungnahmen aus der etablierten Fachwelt gegenüber. Die Diskussionen nahmen mit der Herausgabe seiner Bücher „Lucy – Die Anfänge der Menschheit“ im Jahr 1981 noch zu. (Die deutsche Ausgabe erschien 1982 im Piper-Verlag.) So soll Lucy nach jüngsten geologischen Schichtuntersuchungen allenfalls 3 Millionen Jahre alt sein. Weitere Belege müssen aber abgewartet werden.

Ein Neandertaler, in einer Straßenanzug gesteckt, würde in einer U-Bahn nicht besonders auffallen. Er gehört, wenn auch grobknochiger als wir, immerhin zur Spezies *Homo sapiens*, was also ein Mensch. Vor ihm lebte der weniger hoch entwickelte Typus des *Homo erectus*. Würde der in die U-Bahn steigen, würde man ihn mit einigem Mißtrauen beobachten. Vor dem *Homo erectus* lebte ein recht primitiver Typus, der *Homo habilis*. Bei seinem Erscheinen in einem öffentli-

chen Verkehrsmittel würden die Inassen höchstwahrscheinlich aufspringen und sich in die äußerste Ecke des Wagens setzen.

Vor dem *Homo habilis* wiederum existierten Hominiden, aufrecht gehende, menschenähnliche Geschöpfe, die als *Australopithecus afarensis* beschrieben worden sind. Es ist der Typus, dem Lucy angehört. Sie ist bereits eindeutig menschenartig und vielleicht der Vorläufer aller übrigen nachfolgenden Hominiden, von denen etliche ausstarben. Andere hingegen, zum Beispiel *Homo habilis* und *Homo erectus*, stellen die letzten Sprossen auf der Leiter zum *Homo sapiens* dar.

Lucys wahrscheinliches Aussehen nach wissenschaftlicher Rekonstruktion: Ein weitgehend behaartes Gesicht mit vorstehendem breiten Mund (Wulstlippen) und Kinn, platte breite Nase, dicke Augenbrauenwülste, extrem flache Stirn, große fleischige Ohren, starke Halsmuskulatur, dunkle Haut und mäßige Körperbehaarung. Führe sie Straßenbahn, würden die Leute vermutlich an einen entsprungene Zoo-Bewohner denken.

Die Autoren belassen es nicht bei Lucy, so einzigartig sie auch wegen ihres hohen Alters von 3,5 Millionen Jahren sein mag. Ohne Beziehung zu den in den letzten Jahren angewachsenen hominiden Fossilien läßt sich ihre Bedeutung nicht ergründen. „Ihre Entdeckung wird bedeutungslos, wenn sie sich nicht in die Evolution der Hominiden und die wissenschaftliche Logik einfügen läßt, in ein System, das Hunderte von Experten aus vier Kontinenten über einen Zeitraum von mehr als hundert Jahren in mühevoller Arbeit entwickelt haben.“

Und so lassen Johanson und Edey die Leser teilhaben an Expeditionen, Diskussionen, an ihren Zweifeln und Bedenken sowie teilweiser Neuschreibung der Stammesgeschichte des Menschen, die jetzt ganze Bände füllen. In diesem Thema in Makulatur zu verwandeln drohen. Seit Darwin, Huxley und Haeckel ist begründet nachgewiesen und damit kein Streitpunkt mehr, daß der Mensch zur Ordnung der Primaten gehört und ein Produkt der spezifischen Primatenevolution ist. Heutige Forscher versuchen zu klären, an welcher Stelle das Übergangsstadium zwischen Menschenartigen und Affenartigen anzusetzen ist, welche Hominiden vor vier bis drei Millionen Jahren die Basis bildeten für die so vielfältigen Menschengruppen danach. Vor allem aber die Zeit vor acht bis vier Millionen Jahren ist noch ein dunkles Kapitel in der Anfangsgeschichte des Menschen.

Die Anerkennung des hominiden und noch tierischen *Ramapithecus* aus der Zeit vor 13 bis acht Millionen Jahren als sogenannte „Basisgruppe“ ist im Rahmen des sich zunehmend ändernden Stammbaums des Menschen ebenfalls ins Wanken geraten. So meinen Molekularbiologen neuerdings, daß unter anderem die genetische Substanz bei Mensch, Schimpanse und Gorilla so ähnlich sei, daß diese drei Arten sich erst vor vier bis sechs Millionen Jahren getrennt haben müssen. Fossilien aus der Zeit davor dürfe man nicht länger als hominid einordnen, egal, wie sie aussähen.

Diese Auffassung vertritt auch Anthro-

logie-Professor David Pilbeam, für den der *Ramapithecus*, der lange als „Stammvater“ der Hominiden galt, nicht mehr der Star aus den Anfängen der Menschheitsentwicklung ist. So sei es auch möglich, noch länger nach dem fehlenden Zwischenglied zwischen Mensch und Menschenaffen zu suchen. Vom *Ramapithecus* gehe es nur mehr zum Orang-Utans weiter. Und auch Autor Johanson sei angesichts der primitiven Erscheinung form von Lucy, daß „eine späte Trennung“ von Menschenaffen und Mensch als „Möglichkeit“ erachtet werden muß.

Die Aussagen zweier Autoritäten ken zeichnen augenfällig den derzeitigen Disput, Richard Leakey: „Man könnte Lucy als einen späten *Ramapithecus* ansehen.“ C. Loring Brace: „Zu glauben, Lucy sei ein *Ramapithecus*, ist lächerlich.“ Johanson am Schluß seines Buches: „Der *afarensis* (und damit Lucy) ist augenscheinlich einer der ältesten Hominiden. Aber was wird man zu einem sechs Millionen Jahre alten Fuß oder einer sieben Millionen Jahre alten Becken sagen? Das sind die Probleme, die mich bedrängen, und sie werden es tun, bis wir sie gelöst haben.“

Was die Paläoanthropologen und Geologen nicht allein mit alten Schichten, Gebeinen und Werkzeugen belegen können oder auch gar nicht wollen, nämlich Beantwortung der Fragen nach den Ursachen plötzlicher Entwicklungen und unvermittelter Evolutions sprünge, nach Kreativität, Sprache, Gemeinschaftsformen, Sexualität, Gedankenwelt, Zauber vorstellungen, Kultur und Geistesalter, das beleuchtet Hermann Schreibe in seinem Buch „Auf den Spuren des frühen Menschen“, erschienen im List Verlag.

Was, so fragt Schreiber, muß ein frühes menschenähnliches Lebewesen an Schöpfungsort vorweisen können, damit ihm Wissenschaftler die Silbe „Mensch“ zubilligen? Ist es der aufrechte Gang? Das Gehirnvolumen? Das Benutzen natürlicher oder die Herstellung künstlicher Werkzeuge? Das Umgehen mit Feuer oder erste selbsthergestellte Funken? „Was immer der Mensch tut in diesen frühen Phasen seiner Existenz, das muß er tun, das wird ihm aberläng.“ Es ist nicht die Frucht süßer Maße, sondern die Antwort auf Angst, Not, Hunger und Überlebensstreben.

Es vergehen viele, viele Jahrtausende, ehe ein Stein auch nach eigenem Willen zu einer zweckdienlichen Form wird. Das Feuer erwies sich als ein zentrales Element des Aufstiegs. Anfangs konnte der „Mensch“ es nicht selber erzeugen. Aber er sah es vom Himmel zucken, nutzte die kostbare Gabe zum Wärmen, Verbessern der Nahrung und als Schutz vor wilden Tieren.

Schon damals müssen die Menschen die Überzeugung gewonnen haben, daß der Himmel das irdische Geschehen mitgestaltet. „Auch hinter dicken Augenbrauenwülsten konnte man denken...“ Das Feuer hob sie von allen Tieren weit ab. Die Hüter des Feuers hoben sich überdies aus dem Rudel heraus. Diese Hüter müssen eine Sonderstellung genossen haben, wurden vielleicht die ersten Priester. Wer das Feuer hatte, hatte das Leben – ganz besonders in den lebensfeindlichen Eis-

Figura 5. „Urdame „Lucy“ ging aufrecht“, Gerhard Taube, *Konvolut Materialsammlung Anthropologie II 4/4*. DLA Marbach.

Las notas que escribe el filósofo a propósito de este momento de incertidumbre muestran más que un interés superficial por la cuestión (023884):

La reconstrucción del árbol genealógico de nuestros antepasados depende no solo de la variedad de fósiles disponibles, sino también de la correcta datación de estos hallazgos. La información sobre la edad de algunos ejemplares de *Australopithecus afarensis* y *Australopithecus africanus* todavía fluctúa considerablemente. Según un análisis reciente, no estaba claro si los homínidos de Hadar en Etiopía como “Lucy” vivieron poco después de los homínidos de Laetoli, en el norte de Tanzania, o mucho más tarde. Una datación más reciente de los ejemplares de Hadar y una comparación de la fauna fósil con la del lago Turkana (anteriormente lago Rudolf), en el norte de Kenia, ha confirmado ahora que “Lucy” es mucho más joven que sus parientes de Laetoli (Nature, vol. 300, p. 633). Según los estudios bioestratigráficos, los restos fósiles de *Australopithecus afarensis* de Hadar tienen entre 2,9 y 3,2 millones de años. Para los homínidos de Laetoli, en cambio, se ha determinado una edad de 3,5 a 3,75 millones de años. Se dice que un fósil de homínido que se encontró este verano en el valle del río Awash en Etiopía tiene incluso 4 millones de años (ver FAZ del 30 de junio de 1982). En consecuencia, habría una brecha de unos pocos cientos de miles de años. [...] Pero si los fósiles de Hadar no son más antiguos, entonces estos homínidos de África Oriental podrían haber existido al mismo tiempo que *Australopithecus africanus*, porque, así como los hallazgos de Hadar ahora están siendo postfechados nuevamente, también se están llevando a cabo esfuerzos para establecer una edad anterior para el *Australopithecus africanus* de Makapansgat, en Sudáfrica. Esto también lo sugieren las comparaciones bioestratigráficas. Sin embargo, debemos esperar más evidencias de todo esto.

Blumenberg también pensaba, tras leer y anotar una noticia del FAZ del 23 de enero de 1935, sin título y de autoría desconocida, que algunos ejemplares de *Australopithecus africanus*, cuya edad se estima entre los 2,2 m/a y 1,2 m/a, pudieron llegar a cohabitar con los primeros *Homo habilis*, descendientes de los jóvenes *Australopithecus afarensis* como Lucy.

En estos últimos especímenes se produce un fenómeno, aclara Blumenberg, que hace que tenga sentido establecer un nexo entre australopitecos y *Homo habilis*: el alargamiento de la infancia y el aumento de la plasticidad neuronal en los primeros años de vida. En los australopitecos, la postura completamente bípeda obligó a las madres a dar a luz a criaturas muy inmaduras que requerían de grandes atenciones y que llegaban al mundo con un cerebro verdaderamente *esponjoso*.

Aunque el pequeño cerebro de estos especímenes “continuaba siendo la única característica que los mantenía conectados con los monos ancestrales” (anotaciones sobre noticia del FAZ del 23 de enero de 1935), el nacimiento prematuro y la prolongación de la infancia implicaban un aumento de las capacidades cognitivas al imponer a las madres la obligación del cuidado prolongado y a las crías un aprendizaje más dilatado en el tiempo (019519; 8678–8679).

Como detalle curioso a este respecto, Blumenberg hizo suya la idea de los antropólogos Lionel Tiger y Robin Fox en *The Imperial Animal* (1971) acerca de que los tiempos de aprendizaje y desarrollo cognitivo en *Australopithecus* variaban según el sexo: los machos tardarían más en madurar que las hembras porque sus sistemas cerebrales eran “más complejos y exigentes, mientras que los de las hembras estarían espacialmente más limitados” (019591). Ahora sabemos que, en este caso, el tamaño no importa.

2.3. El bipedismo

SIGUIENDO AL BIÓLOGO Y ZOÓLOGO JAMES D. WATSON, Blumenberg decía que “una teoría biológica es buena en la medida en que haga del comportamiento reproductivo el criterio de éxito de los procesos que explica” (023868). Según sostiene, “la cercanía a la función reproductora determina la significación funcional de cualquier habilidad” (UNF 1088–1090).⁸ Es por ello por lo que teorías como la clásica acerca de que el bipedismo se debió al cambio de hábitat tiene problemas, porque no cumple este requisito al no tener relación alguna con el comportamiento reproductivo (023868).

El tema del bipedismo fue uno de los que más deslumbraron a Blumenberg. Es algo que se hace manifiesto en *Descripción del ser humano* (2011), entre otras obras, pero sobre lo que han quedado muchas notas en el tintero. Sobre el último enlace común entre el animal y el hombre, que para Blumenberg era el *Ramapithecus*, el de Lübeck pensaba que “estaba especializado en la braquiación [y] podía pivotar sobre una distancia de unos nueve a doce metros” (“Der Umweg über das Baumleben als bdgg d neuen Bodenlebensform” [sic]). Este exceso de especialización le otorgaba “plena competencia a los antebrazos, incurriendo en el acortamiento relativo de las piernas” (“Der Umweg über das Baumleben als bdgg d neuen Bodenlebensform” [sic]). De ahí, apunta, que las extremidades superiores siguiesen siendo tan largas incluso en los homínidos que ya caminarían en una posición totalmente vertical tiempo después.

El grado de bipedestación de este primer pariente y los que vinieron se conocía, como indica el propio Blumenberg, a través de la observación de la “abertura del agujero occipital” (020139):

En un sistema orgánico que camina en posición vertical, la base del cráneo debe necesariamente ir hacia adelante, es decir, hacia la parte baja de la cara, porque de ello depende el equilibrio del cráneo sobre la columna vertebral en posición vertical. El grado en que se

⁸ Una versión de este breve manuscrito aparece en *Vor allem Fontane* (2002).

mantiene la postura erguida depende de ello y justifica la ampliación del peso casi arbitraria del cráneo.

Sin embargo, Blumenberg también sabía que la bipedestación estaba sujeta a la anatomía del pie. El filósofo había leído, recortado y subrayado el artículo de Mary Leakey para el volumen 278 de la revista *Nature* (1979), sobre unas huellas que se habían encontrado en Laetoli, al norte de Tanzania, de un espécimen de *Australopithecus* cuya curvatura de la planta y posición de los dedos de los pies mostraba que, hacía entre 3,6 m/a y 3,7 m/a, habían pasado por allí sujetos que caminaban de forma completamente bípeda. Él anotó algunas de estas cuestiones en la ficha 020912, en la que dejaba constancia de su convencimiento acerca de que el bipedismo había empezado a practicarse, cualquiera que fuese la razón —probablemente una relacionada con la reproducción— por los australopitecos. Hoy sabemos que, con bastante seguridad, Toumaï ya era totalmente bípedo antes de los *Australopithecus*.

Blumenberg también señaló en sus notas que la adopción del bipedismo había traído consigo un cambio significativo en las funciones sensoriales respecto de la vida arborícola. Según explica, los primates que vivían en los árboles habían perfeccionado su sistema olfativo para la búsqueda de alimentos y el reconocimiento de peligros. Pero cuando su forma de vida se modificó a partir del paso a la estepa, obligado por el cambio climático, el dominio recayó sobre el sentido de la vista (“Der Umweg über das Baumleben als bdgg d neuen Bodenlebensform” [sic]). Este proceso desencadenó alteraciones a nivel cerebral y anatómico, dando lugar a “la transición a la visión en color [y] a la visión estereoscópica” (“Der Umweg über das Baumleben als bdgg d neuen Bodenlebensform” [sic]).

Desde entonces, además, las caminatas a dos pies propiciaron la pérdida del pelo corporal y la aparición de la sudoración: “la vida en la sabana era más intensa que en la selva y las funciones de termorregulación no se mantuvieron a través del pelo” (019230). De esta manera, la acumulación del calor comenzó a ser demasiado alta y fueron las glándulas sudoríparas las que se encargaron de disiparlo, aclara el Blumenberg paleoantropólogo.

2.4. Las herramientas

A LA ALTURA DE HACE 3,9 m/a, los *Australopithecus* ya poseían una capacidad mental y una coordinación suficiente para producir lascas en lo que se materializaría como una industria Pre-olduvayense. Esto es algo que ya se suponía en la época de Blumenberg (Figura 4). Él subrayaba en sus notas que aquellos habrían sido

capaces de distinguir entre lo que ha llamado “componentes útiles esenciales y secundarios” (17803).

Blumenberg volcó su atención sobre los descubrimientos paleoantropológicos relacionados con la industria lítica en la prehistoria por cuanto que le permitían inferir en nuestros ancestros una cierta capacidad para el pensamiento simbólico. Sobre todo, estaba pendiente de los hallazgos para determinar quiénes de nuestros parientes eran únicamente capaces de *usar* un pedernal como herramienta para extraer un tubérculo y satisfacer una necesidad y quiénes podían “elaborar utensilios con las propiedades deseadas a partir de una determinada pieza de la naturaleza” (17803). Esto último era señal de inteligencia, de desarrollo cognitivo (17803):

Es un proceso totalmente diferente, porque en el caso de la elaboración el moldeado deseado requiere de una serie de actos de eliminación de partes para obtener lo deseado finalmente, introduciendo desde el comienzo su función y las necesidades a las que deberá servir, pasando por un proceso comparable a la actividad de esculpir.

Apoyándose en las tesis del zoólogo, antropólogo y genetista alemán Gerhard Heberer, en *Der Ursprung des Menschen: Unser gegenwärtiger Wissenstand* (1975), Blumenberg establece que los australopitecos eran perfectamente capaces de desarrollar una idea conceptual que dirigiese la expectativa del resultado y cada paso dado para lograr el mismo (17803). Al final, para el filósofo, no estaban tan lejos de *Homo habilis*.

2.5. Las primeras migraciones

BLUMENBERG TAMBIÉN RECOPILO INFORMACIÓN y escribió apuntes sobre la primera salida del continente africano por parte de *Homo habilis*. Hace 1,9 m/a algunos ejemplares dejaron marcas de su paso por dos puntos clave: Dmanisi (Georgia) y Ubeidiya (Israel). Ciertos grupos se instalaron a comienzos del Pleistoceno Calabriense, hace 1,8 m/a, y coincidiendo con el final del Periodo Terciario y el inicio del Cuaternario, en diversas partes de Asia, dando lugar a lo que evolucionaría en la especie *Homo erectus*.⁹

En el momento en el que Blumenberg trabajaba sobre estas cuestiones, no estaba nada claro desde dónde se había producido la salida: si del continente africano al

⁹ Sobre aquellos especímenes, Blumenberg guardó una gran cantidad de información de periódicos que le atribuían una gran importancia en la carrera evolutiva. Sabía que habían vivido en hordas de cincuenta ejemplares y que se abastecían principalmente de la caza, que empleaban las cuevas y que, probablemente, habían llegado a conseguir, tiempo después, utilizar el fuego.

asiático o al revés, tal y como se constata a través de uno de los recortes que realizó de una noticia del 11 de octubre de 1978 del periódico *FAZ*, escrito por el antropólogo alemán Hans Meyer (020917, Figura 6). Las huellas por sí solas no permitían inferir la dirección del movimiento migratorio en cuestión.

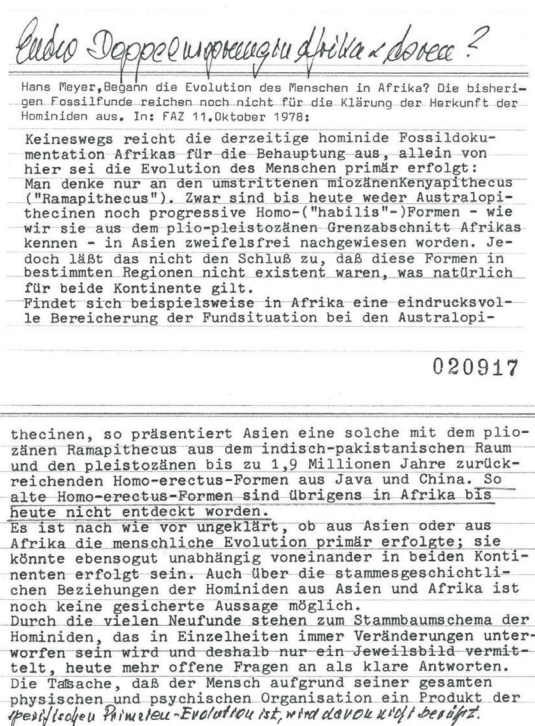


Figura 6. 020917. "Hans Meyer, Beginn die Evolution des Menschen in Afrika? Die bisherige Fossilfunde reichen noch nicht für die Klärung der Herkunft der Hominiden aus". *Zettelkasten 03: Deutsche Aufklärer*. DLA Marbach.

A pesar de ello, hoy sabemos que con bastante seguridad la salida se produjo desde África hacia Asia y que, con el paso del tiempo, algunos de los que se embarcaron en esta expedición regresaron y ocuparon el norte de África, junto con los que nunca llegaron a salir del continente. Estos últimos, los menos aventureros, son los que probablemente conformaron la población de la que procede nuestro ADN mitocondrial.

Blumenberg supo que aquellos protagonizaron una segunda salida del continente africano, desde el sur hacia el centro de Europa, cuando ya habían evolucionado en lo que pueden considerarse los *primeros hombres modernos*, al menos a la altura de hace 100.000 años. Lo leyó en una noticia del 17 de mayo de 1989, firmada por G. P. para un medio desconocido, titulada “Frühmenschen in Israel neu datiert” (Figura 7).



Figura 7. “Frühmenschen in Israel neu datiert”, G. P., 17/5/1989, *Konvolut Materialsammlung Anthropologie I 1/3*. DLA Marbach.

2.6. Las cuevas

Para Blumenberg, el momento en el que las cuevas pasan a ser visitadas habitualmente para pernoctar es tan importante como la salida de la estepa (18162). Ello significa que nuestros ancestros empezaron a descansar tranquilos, sin necesidad de preocuparse por los depredadores, “delegando las tareas de vigilancia y protección”, lo que propició la “cultura del sueño” (*Kulturschlaf*) (022198).¹⁰

¹⁰ Esta idea se la debe a Rudolf Bilz, quién la expuso en el capítulo “Schlaflosigkeit und Traum” de su obra por tomos *Paläoanthropologie: der neue Mensch in der Sicht der Verhaltensforschung* (1971), de la que el filósofo tomó sendas notas (18162, Figura 8).

Blumenberg ha hablado de la caverna como el lugar por excelencia en el que nuestros antepasados desarrollaron sus vidas, tal y como afirma en algunos de sus trabajos más conocidos y en otros textos inéditos del *Nachlaß*. Desde su punto de vista, en algún momento a partir de los primeros *Homos*, “la cueva se convirtió en una alternativa crucial a la selva” (020141), aunque siempre sería necesario seguir gobernando el planeta desde fuera. Consideraba las cuevas como hogares en los que se aseguraba “la ventaja inestimable de la reproducción sin molestias”.

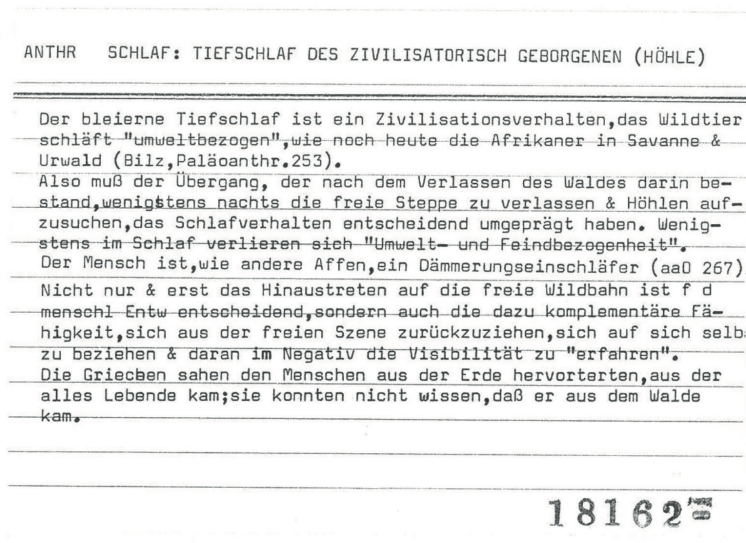


Figura 8. 018162. “Der bleierne Tiefschlaf ist ein Zivilisationsverhalten, das Wildtier schläft ‘umweltbezogen’, wie noch heute die Afrikaner in Savanne und Urwald”, *Zettelkasten 01: Anthropologie*, 1968–1988. DLA Marbach.

Blumenberg probablemente empleó el término *cueva* como una mera generalización de *habitáculo* que incluiría otros cobijos como las rudimentarias cabañas y chozas. Él sabía que las cuevas no eran empleadas como hogares propiamente dichos y que ningún *Homo* había ocupado de manera continuada las cuevas hasta la llegada de *Homo sapiens*. Había leído y anotado el trabajo del zoólogo y etólogo alemán Paul Leyhausen “Vom Ursprung des ‘handelnden Wesen’”, para la edición del volumen de celebración del 70 cumpleaños de Arnold Gehlen (1974), en el que advertía que “no podemos suponer que los antiguos habitantes humanos de las cuevas se establecieron en ellas tomándolas como vivienda permanente para el mismo grupo” (16634).

Leyhausen había comparado las sociedades de cazadores-recolectores y las formas de organización social anteriores a estas con las hordas actuales de Pavía y extrapoló los hábitos de aquellas a las primeras. De esta manera, comprendió que nuestros ancestros, como aquellas hordas, habrían usado prudentemente las cuevas que se encontraban en los acantilados mediante incursiones puntuales, empleando una distinta cada día únicamente para pasar la noche (16634).

Es por este manifiesto conocimiento por el que puede decirse que Blumenberg hablaba de cuevas para referirse a cualquier cobijo. A lo sumo, el hecho de que nuestros ancestros no viviesen en las cuevas a las que se refiere comúnmente Blumenberg en sus escritos no afecta en absoluto al desarrollo de sus hipótesis, pues, para el filósofo, la importancia de las cuevas residía en la tranquilidad que proporcionaban, y esta misma habría sido alcanzada mediante otro tipo de resguardo como el que ofrecían las distintas formaciones de los campamentos base en los que los *Homo ergaster* desarrollaban la mayor parte de su vida.

2.7. El fuego

CON SEGURIDAD, a la altura de *Homo ergaster*, dice Blumenberg, el fuego vino a suplir la gran tragedia que era la noche para nuestros parientes, debido a que “su longitud superaba la necesidad orgánica del sueño” (UNF 963). Sobre la cuestión del fuego, Blumenberg era un entusiasta. Incluso anotaba dónde iban a tener lugar exposiciones referentes a la temática, probablemente con la intención de asistir a ellas.¹¹

Como sucedía con las herramientas, Blumenberg se interesaba por el origen del uso del fuego, por sus propiedades y sus empleos, pero, sobre todo, se sentía atraído por la pregunta acerca del momento en el que el fuego había comenzado a ser controlado y *producido*. Sin embargo, como ahora, esta etapa de nuestra relación con el fuego es imposible de reconstruir. Los hombres prehistóricos habían domesticado el fuego, pero no podemos conocer con exactitud cómo ni cuándo se produjo este evento por primera vez (020396). Lo único que sabemos con certeza es que la producción del fuego “no estaba genuinamente en nuestra cultura” (020573).

Una de las primeras muestras de fuego provocado en este periodo se encuentra en la cueva Swartkrans, localizada en la provincia de Gauteng al sur de África, según

¹¹ Un ejemplo lo encontramos en la tarjeta 023874, en la que escribió que el FAZ había anunciado, para el 30 de diciembre de 1981, la celebración de un encuentro en el Museo del Hombre de París en el que se podría observar una muestra sobre los primeros habitantes humanos de Europa y el desarrollo de sus habilidades, haciendo hincapié en el control del fuego por parte de *Homo erectus* hace 400.000 en el sur de Francia.

recoge una noticia del 28 de agosto de 1990, publicada en el *Deutschland*, de la que Blumenberg se hizo acopio (Steinert, 1990, Figura 9). Los expertos distinguieron lo que parecía ser una estufa de forma circular limitada por rocas de basalto en la que se habían colocado huesos después de comer la carne de manera intencional, sin ningún propósito de cocinarlos.

Hasta entonces, el fuego solo era empleado como calefacción: “no habría tenido para ellos [nuestros ancestros] más valor que por el calor que desprendía. No se conocía la cocción de los alimentos y difícilmente podemos pensar que estuvieron tentados a experimentar con él” (020396). Blumenberg coincide en que “cualquiera pudo colocar los huesos en el fuego luego de que la carne hubiese sido retirada o si estaba carbonizada y no era comestible” (Steinert, 1990).

El valor del fuego habría residido principalmente en su capacidad para iluminar, permitiendo dejar atrás “la falta de luz en la que la humanidad había pasado la mayor parte de su historia” (UNF 2271). Desde entonces, las noches serían más largas, pero estarían ocupadas en la narración de las historias como pasatiempo frente al aburrimiento.¹²

2.8. El canibalismo

LOS CASOS DE CANIBALISMO entre nuestros parientes más cercanos son conocidos desde hace algunas décadas. Cuando el fuego todavía no era producido, es posible que el frío en ciertas zonas de Europa y la escasez de alimento impulsase a nuestros ancestros al consumo de sus congéneres. O quizá llevaron a cabo estas prácticas como una forma de venerar el órgano del que procedía toda su particularidad como especie.

Sea como fuere, Blumenberg nos dejó su testimonio del conocimiento de estas prácticas a través de algunas noticias sobre las que trabajó. Gracias a su recopilación, podemos saber que algunas de las más importantes muestras de canibalismo fueron encontradas en la Cueva de Fontbrégoua (Francia), en las que los cuerpos de algunos antepasados habían sido privados de sus cráneos. Estos últimos mostraban marcas de arañazos originadas por cuchillos de piedra (“Hinweise auf Kannibalismus in der Steinzeit”).

¹² Sobre la antropogénesis del aburrimiento como emoción adaptativa y funcional en la carrera evolutiva de nuestros ancestros he escrito por extenso, además de en mi tesis doctoral (2017), en otros trabajos que pueden consultarse fácilmente (2019; 2022). Por esta razón, la reconstrucción del aburrimiento en la prehistoria a partir de la obra de Blumenberg no se incluye en este artículo.

Wann entzündete der Mensch zum erstenmal absichtlich ein Feuer?

Entdeckungen in der „Knochenhöhle“ von Swartkrans / Waffe im Konkurrenzkampf? / Von Harald Steinert

KIEL, 27. August. Die ersten Feuer, die Menschen entzündet haben, flackerten vor rund einer Million Jahren in Südafrika in der Höhle von Swartkrans, einem berühmten Fundplatz von Urmenschenüberresten. In dem Gebiet lebten zugleich affenähnliche Urmenschen der Gattung „Australopithecinae“ und Frühmenschen „Homo erectus“ – aus der Verwandtschaft des Javamenschen. Diese Frühmenschen wanderten später nach Europa. Von ihnen stammen die ältesten Menschenspuren auf unserem Kontinent. Es sind die des Heidelbergmenschen aus der Kiesgrube von Mauer bei Heidelberg.

Die Nutzung des Feuers ist die wichtigste Erfindung des Menschen. Seit Jahrzehnten suchen Archäologen, Anthropologen und Paläontologen nach den Spuren dieses großen Schrittes auf dem Weg zur Menschwerdung in der Erdgeschichte. Die ältesten sicheren Spuren stammen bisher aus Europa, wo es in der Höhle von Verteszlös in Ungarn vor rund 400.000 Jahren Feuer gab, in denen Tierknochen verbrannt wurden. In Südafrika hat man einen Platz entdeckt, an dem möglicherweise ein Herd benutzt wurde, eine kreisförmige Anordnung von Basaltbrocken, die offenbar durch Hitzeentwicklung gesprungen sind. Doch ob es sich bei diesem Fund, der rund eine Million Jahre alt ist, wirklich um das Werk von Menschen handelt, ist nicht ganz sicher. Ein „Feuerfund“ aus Ostafrika, fast anderthalb Jahrmillionen alt, rotgebrannter Ton mit Tierknochen untermischt, liegt im Freiland und kann von einem natürlichen Buschfeuer stammen, wie es immer wieder in den afrikanischen Steppen gibt.

Sicherlich werden diese Buschfeuer eine wichtige Rolle in der Historie der Feuer-Entdeckung gespielt haben. Irgendwann werden Urmenschen erkannt haben, daß das Fleisch im Buschfeuer verbrannt, Tiere – gegart oder geröstet – nicht nur eine bequeme Beute war, sondern eine Geschmacksvariante bot und zudem bequem verzehrt werden konnte. Dafür, daß das Buschfeuer auf dem Fundplatz in Ostafrika absichtlich entzündet worden ist, gibt es jedoch keinerlei Beweise.

Vor kurzem haben zwei südafrikanische Wissenschaftler – Professor Andrew Sillen und Professor Bob Brain – ein vom Menschen identifiziertes unterhaltenes Feuer vor mindestens einer Million Jahren in der seit vielen Jahrzehnten berühmten „Knochenhöhle“ von Swartkrans. In dieser Höhle sind immer wieder Knochenreste in großer Zahl aus der Früh-Eiszeit – mit einem Alter zwischen vielleicht 1,8 bis einer Million Jahren – gefunden worden.

Es sind Reste einer urtümlichen Steppenfauna, die wahrscheinlich zum Teil Beute der dort jagenden Urmenschen, des „Affenmenschen“ und des „Heidelbergmenschen“, wurde. Bei Grabungen wurden rund 270 Knochenbruchstücke entdeckt, die teilweise rußgeschwärzt und teilweise zu Asche verbrannt waren.

Die Wissenschaftler untersuchten diese geschwärzten Knochen mit dem Mikroskop, um nicht einem blamablen Irrtum zum Opfer zu fallen wie einer ihrer Kollegen, der einige Jahrzehnte zuvor geschwärzte Tierknochen ähnlich hohen Alters der Tätigkeit eines feuererfindenden Affenmenschen zuschrieb. Später erst erkannte man, daß diese Knochen durch Manganoxidflecken geschwärzt waren, die bei Gesteinsverwitterung entstehen. Mineraliensammler kennen diese Manganoxide auch als Pseudopflanzenfossilien, wenn sie als zarte schwarze Bäume – „Dendriten“ – auf einer Gesteinsoberfläche blühen.

Doch die verbrannten Knochen von Swartkrans waren allen Tests gewachsen. Um zu erproben, bei welchen Temperaturen sie ins Feuer gerieten, legten die beiden Forscher Knochen eines Hartebeests (einer südafrikanischen Antilope) in ein

Experimentierfeuer. Es erwies sich, daß sie bei etwa 250 Grad verbräunten, bei 400 bis 500 Grad verkohlten und bei noch höheren Temperaturen veraschten. Damit war bewiesen, daß diese Knochen nicht in einem der vom Blitz entzündeten Buschfeuer verbrannt und dann in die Höhle geraten sein konnten. In den Buschfeuern wird es kaum über 200 Grad heiß. So hohe Temperaturen, wie sie auf die fossilen verkohlten Knochen einwirkten, können nur in einem mit Holz oder anderem Brennstoff, etwa den Knochen selbst, genährten künstlichen Feuer geherrscht haben. Diese Knochen sind deshalb die Reste von Lagerfeuern, die Urmenschen in der Swartkrans-Höhle entzündeten. Wozu sie das Feuer nutzten, darüber kann man nur Vermutungen anstellen. Sicherlich werden sie an dem Feuer gekocht oder gebraten haben – beweisbar ist das nicht. Entweder wurden die Knochen ins Feuer gelegt, nachdem das Fleisch entfernt worden war, oder es war verkohlt und ungenießbar.

Die Nächte in Transvaal – dem Teil Südafrikas, in dem Swartkrans liegt – sind vor allem im Winter sehr kalt. Jedes Feuer wird den Menschen jener Zeit als Wärmespende willkommen gewesen sein. Vor allem aber hielt es Leoparden fern, die nach anderen Indizien die gefährlichsten Feinde des Menschen der frühzeitlichen Steppe waren. So warfen sie wohl die abgenagten Knochen ihrer Jagdbeute nicht nur ins Feuer, um ihre Umwelt sauber zu halten, sondern vor allem um sich Wärme und Sicherheit zu verschaffen.

Die Nutzung des Feuers wurde jedoch nicht gleich entdeckt, als Menschen sich in der Höhle niederließen. Nur die jüngsten Kulturschichten – maximal 1,3 Millionen Jahre alt – enthalten die verkohlten und veraschten Knochen. Vorher kamen die Urmenschen wahrscheinlich ohne Feuer aus – was bedeutet, daß man jetzt die Zeit der Erfindung des Feuers offenbar fixiert hat – so genau, wie es nach den Fundumständen in der Höhle möglich ist. Nicht eindeutig klar ist, welche der beiden Menschenarten es war, die zuerst absichtlich diese Feuer auf der Erde entzündeten. Die Wahrscheinlichkeit spricht dafür, daß es der „Homo erectus“ war – dem modernen Menschen ähnlich und mit relativ großem Gehirnvolumen ausgestattet –, der das Feuer zu beherrschen lernte, und nicht der „Affenmensch“. Vielmehr wurden auch verbrannte Knochen des Affenmenschen aufgesammelt – möglicherweise, so spekulieren die „Urfeuerforscher“, war das Feuer Werkzeug oder Waffe zugleich im Konkurrenzkampf der beiden in dieser Landschaft lebenden Menschheitsvorfahren.

Lastwagenstauungen nach Sperre der italienischen Grenze

INNSBRUCK, 27. August (AP). Stauungen am Grenzübergang Thörl-Maglern und schleppende Abfertigung am Brenner waren am Montag die ersten Folgen der Sperrung der italienischen Grenzen für den Schwerverkehr im Alpenraum. Nach Angaben der österreichischen Zollbehörden durfte am Übergang Thörl-Maglern kein Lastwagen nach Italien einreisen. Am Grenzübergang Brenner standen in den Vormittagsstunden zwanzig Schwerfahrzeuge auf der österreichischen Seite. Es wurde kaum Einreiseverkehr bei Lastwagen aus Italien registriert. Wegen der Sperre stauten sich in Thörl-Maglern in den Vormittagsstunden etwa 60 bis 70 österreichische Lastwagen.

Der österreichische Zoll hätte den Fuhrunternehmen empfohlen, auf Fahrten in der gegenwärtigen Situation zu verzichten. Italien hatte die Sperre für den Schwerverkehr am Freitag bekanntgegeben, nachdem Österreich auch die Arlberg-Schnellstraße für Lastwagen über 7,5 Tonnen gesperrt hatte. Der „Transitkrieg“ war nach dem Ausfall der beschädigten Inntal-Autobahnbrücke in Kufstein ausgebrochen und führte inzwischen zu einer Blockade fast des gesamten Alpentransits.

Figura 9. „Wann Entzündete der Mensch zum erstenmal absichtlich ein Feuer?“, Harald Steinert, *Deutschland*, 08/08/1990, 199, p. 8, *Konvolut Materialsammlung Anthropologie II 4/4*. DLA Marbach.

Asimismo, escribió sus propias reflexiones al hilo en las que explicaba que el canibalismo supondría “el fatal estigma de lo particular de las civilizaciones humanas” (UNF 2507). Desde su punto de vista, estas evidencias fósiles de canibalismo en las cuevas del Paleolítico podrían ser dudosas y en realidad estar tratándose de rituales funerarios en los que la carne era desprendida del cráneo para ser ofrecida a los demonios y los ídolos, ya que la delicadeza de las marcas no parece corresponder con un acto canibático (UNF 2507).

Ante la duda, solo puede aventurarse la postura que tenga en cuenta que en el mundo medianamente civilizado siempre “se ha enfatizado la práctica de no comer animales que se nos parezcan demasiado [y] se aprende a experimentar la sensación de disgusto hacia esta práctica relacionada con los alimentos” (UNF 2507).

2.9. Los neandertales

COMO LOS AUSTRALOPITECOS, los neandertales fascinaban a Blumenberg, seguramente porque conformaban la especie que más se nos había parecido hasta el momento, la *otra raza humana*,¹³ con menos suerte que la nuestra, extinta por el inmediato pero lento repliegue al que los *Homo sapiens* la habrían empujado.

Las señales paleoantropológicas muestran que el volumen de los pueblos de los hombres de neandertal decreció al tiempo que la densidad demográfica de los *sapiens*, entonces con una esperanza de vida de alrededor de 45 años, aumentó hasta alrededor del millón de ejemplares (019005). Este crecimiento poblacional no solo incuriría en la extinción de los neandertales, sino que también trajo dificultades para “una criatura que estaba destinada a vivir en hordas de unos 50 individuos” (019005).

Blumenberg se esforzó por conocer bien a estos hermanos nuestros. Según suscribió, siguiendo las investigaciones de un tal G. Haaf para la noticia del 19 de enero de 1979 en *Die Zeit*, el neandertal fabricaba herramientas, empleaba las cuevas y construía chozas con pieles de animales en las que se instalaban chimeneas para cocinar y preparar el cuero. Con estas capacidades, el filósofo a menudo se preguntaba qué había podido propiciar la extinción de unos seres tan desarrollados a nivel cultural y cerebral. A partir de la noticia “Frühmenschen in Israel neu datiert” (G. P., 1989, Figura 7), concluyó que la imposibilidad de desarrollar el lenguaje simbólico y la escasez de comunicación y entendimiento con los *Homo sapiens* habría sido la causa principal de la desaparición de esta raza humana (020137–020138).

¹³ El descubrimiento de la tercera raza humana, la de los *Homo denisoviensis*, extinta hoy como la de los neandertales, tuvo lugar en el año 2010, cuando Blumenberg ya llevaba más de una década muerto.

Para Blumenberg no pudo existir más que una comprensión lingüística mínima entre neandertales y humanos modernos, a pesar de que con toda seguridad vivieron juntos durante un largo periodo de tiempo y que visitaron simultáneamente algunas cuevas como la de Gafzeh y la de Skuhl. Si bien el tamaño del cerebro de los neandertales era incluso superior al nuestro —recordemos que aquí el tamaño no importa realmente, aunque Blumenberg lo desconocía—, aquella especie acabó por extinguirse tras “sobrevivir con éxito a la última glaciación de Europa” (019687) por “su incapacidad para la articulación del lenguaje, provocada por la anatomía de la cavidad oral desfavorable” (019687; 17609). Esto, mantiene el filósofo, debió mermar notoriamente las oportunidades de cruce entre ambas especies.¹⁴

2.10. El arte prehistórico

LA EXPRESIÓN ARTÍSTICA atribuida a los primeros *Homo sapiens* es para Blumenberg la mejor muestra de la superior capacidad conceptual de nuestra especie desde tiempos lejanos. A partir de los registros que se han hallado a lo largo del último siglo, el filósofo advierte que el arte prehistórico se ha asociado frecuentemente con aspectos rituales. Si bien la mayor parte de los esfuerzos de los grupos se dirigía a la actividad fundamental de supervivencia de la especie, la caza, aquellos que no estaban capacitados para ayudar en esta actividad física se dedicarían a tratar de llevarla a buen puerto mediante la realización de ritos principalmente pictóricos (020972).

Sin embargo, Blumenberg sostiene, siguiendo al arqueólogo australiano Gordon Childe,¹⁵ que muchos de los animales que se han encontrado representados en las pinturas de las cuevas difieren en cuanto a los que eran cazados realmente: “Así, aunque preponderan los huesos de reno, era el bisonte el animal más representado” (020972). Por ello, la representación de estos animales pudo deberse a otros motivos distintos a los de respaldar su caza. Quizá pertenecían a actividades totémicas, porque el tótem representa aquellos animales cuyo asesinato estaba prohibido a los miembros del grupo, explica Blumenberg (020972):

¹⁴ En 2021, un grupo de investigadores españoles de la Cátedra de Otoacústica Evolutiva y Paleoantropología de HM Hospitales y la Universidad de Alcalá demostró que los neandertales podían hablar como nosotros (Conde-Valverde et al., 2021).

¹⁵ En la tarjeta 020972, Blumenberg está haciendo referencia a una obra de Childe que menciona como *Evolution*. Childe no escribió ningún texto que se titulase propiamente bajo esta etiqueta, por lo que, seguramente, Blumenberg esté aludiendo de manera abreviada a *The Forest Cultures of Northern Europe: A Study in Evolution and Diffusion* (1931) o bien a *Social Evolution* (1951).

Si se encuentran restos de renos en la cueva, pero las representaciones prefieren al bisonte, es posible de esta manera, en relación con la especialización de la caza, que las representaciones significasen mágicamente la negación de ella, esto es, la prohibición de matar a cierto animal, tal vez por un acuerdo establecido entre las diferentes poblaciones rupestres respecto a la división de la población silvestre. El origen del totemismo podría entonces explicarse por la prohibición de la caza como una ordenanza entre los acuerdos de las alianzas.

Por su parte, la figura artística más antigua como ejemplo del arte representativo y del simbolismo podría datar de 233.000 años, aunque en las noticias que Blumenberg recopilaba el descubrimiento de las primeras pinturas figurativas se localiza a la altura de 40.000 años (“Zeichen der Menschheit”). A este momento atribuye Blumenberg “la primera Revolución Cultural” (Rademacher, 1986).

3. Recapitulación y propuesta de investigación

A LO LARGO DE ESTE ARTÍCULO he tratado de exponer y ejemplificar las razones por las que considero que Blumenberg tuvo durante más de dos décadas un especial interés en la disciplina paleoantropológica y en otras relacionadas como la zoología o la etnología. Su dedicación al estudio de estas ciencias le llevó a compilar información de trabajos académicos y noticias periodísticas de manera sistemática para, posteriormente, escribir sus propias notas al respecto. Mucho de este conocimiento se vio reflejado en sus obras antropológico-filosóficas, como es el caso de la famosa *Beschreibung des Menschen*.

Sin embargo, un trabajo sistemático de catalogación y síntesis respecto a los materiales sobre paleoantropología que Blumenberg tuvo en cuenta todavía está por realizar, así como el establecimiento de los lazos de conexión existentes entre estas y otras notas con las tesis de corte antropológico-filosóficas propuestas en sus obras publicadas. Esta es una aventura que me gustaría emprender en algún momento, como guía de un proyecto predoctoral o postdoctoral.

Para abrazar una tarea de tal envergadura hay que tener en cuenta, no obstante, las limitaciones a las que nos enfrentamos. Ni siquiera un rastreo completo de los textos que versan sobre paleoantropología en el *Nachlaß* es posible a primera vista. Gran parte de su trabajo inédito sobre esta materia se localiza entre los Handschriften del Katalog Kallías del DLA al introducir en el buscador de texto libre términos como *Anthropologie*, *Paläontologie*, *Ethnologie*, *Entwicklung*, *Vorgeschichte*... Son lo que he tenido a bien en llamar *inéditos a la vista*. Pero existen, además, lo que

he considerado “inéditos escondidos”, documentos que se encuentran ávidamente ocultos bajo títulos que no auguran la temática en cuestión.

Este hecho imposibilita a cualquiera que se adentre en el *Nachlaß* blumenberguiano con la intención de rastrear todas las referencias sobre paleoantropología el que pueda elaborar una búsqueda absoluta, puesto que es más que probable que existan escritos ocultos bajo títulos desconcertantes a los que no se tendrá acceso a menos que se explore el *Nachlaß* en su totalidad (Ros Velasco, 2016, pp. 55–56). Esto también sucede a menudo en la obra editada de Blumenberg. Su erudición es tal que podemos encontrar una sentencia definitiva sobre las metáforas en medio de un texto antropológico, así como es posible localizar una nota decisiva sobre la evolución de los australopitecos en un fichero de tarjetas sobre aburrimiento en el *Nachlaß*.

Con todo, creo que sigue mereciendo la pena hacer el esfuerzo. Se trata de un tema poco trabajado por parte de los blumenberguianos que puede enriquecer someramente la comprensión del *corpus* filosófico de este pensador. Aquellos que en la *Descripción del ser humano* hayan encontrado el placer de aprender sobre el Blumenberg enamorado del darwinismo, la autoconservación y la evolución humana, no pueden dejar pasar la oportunidad de visitar el DLA Marbach para dar continuidad a lo que empecé en mi tesis doctoral y que se ha tratado de sintetizar escuetamente en este texto.

REFERENCIAS

Obras editadas de Blumenberg

Blumenberg, H. (2002). *Vor allem Fontane*. Insel.

Blumenberg, H. (2011). *Descripción del ser humano*. FCE.

Documentos del Nachlaß (DLA Marbach)

Zettelkasten 01: Anthropologie (1968–1988): Tarjeta sin numerar (anotaciones sobre noticia del *FAZ* del 23 de enero de 1935); 019005: Tiger-Fox, Herrentier, 41; 019591: Säugetiere sind Lerntiere, der Mensch ist dazu noch ein Lehtier; 020396: Das Feuer als Kennzeichen der menschlichen Entwicklung problematisch; 020972: In den Höhlen des Jungpaläolithikums tritt eine Spezialisierung in bezug auf die nachgewiesenen Jagdtiere ein; 022198: Übersprungeinschlafen (Bilz, Paläoanthr. 22) Resignationsschlaf. Selbstäusserlichkeit: extremisituationen & schlafbereitschaft; 16634: Übergang vom Nomadentum zu Adlerbau als faktor der Revierfixierung & der Hierachisierung; 17803: Kerngeräte (Core Tools) & Abschlaggeräte (Flake Tools) Als anthr differenz; 18162: Der bleierne Tiefschlaf ist ein Zivilisationsverhalten, das Wildtier schläft ‘umweltbezogen’, wie noch heute die Afrikaner in Savanne und Urwald; 8678–8679: Der Möglichkeiten der Anthropogenese.

Zettelkasten 03: Deutsche Aufklärer (s.f.): 019230: Zweimaliger Biotopwechsel: vom Boden in die Bäume von den Bäumen zum Boden; 019519: Es kann zwei Gründe dafür geben, dass das Lernverhalten Vorrang vor dem Instinktiverhalten gewinnt; 019687; 020137–020138: Entwicklung und Sprache; 020139: Die Wanderung des Foramen magnum; 020141: Vorhersage möglicher Fossilfundstätten im bereich junger geologischer auffaltungen; 020573: Regression als evolutionsbeleg? Die einzige bekannte kultur ohne technik der feuerbereitung = eine schrumpfkultur; 020912: Aufrechter gang vor Fortentwicklung des Gehirns?; 020917: Hans Meyer, Beginn die Evolution des Menschen in Afrika? Die bisherige Fossilfunde reichen noch nicht für die Klärung der Herkunft der Hominiden aus (*FAZ*, 1978); 023868: Biotopwechsel, aufrechter Gang, generatives Verhalten; 023874; 023884: Umdatierungen von Australopithecus Africanus und Afarensis (*FAZ*, 1983); 17609: Die Evolution d Menschen geht nicht über die Spitzenformen; Primatenschema; Ordnung: Primaten; Hominoidea.

Zettelkasten 21: lose Karteikarten D-G (s.f.): Hinweise auf Kannibalismus in der Steinzeit (*FAZ*, 1987).

Konvolut Karteikarten zu den Themen: Entwicklung, Anthropologie, Eschatologie (s.f.): Anthropologie; Der Umweg über das Baumleben als bdgg d neuen Bodenlebensform.

Konvolut Materialsammlung Anthropologie I 1/3 (1965–1990): Desconocido. (s.f.). Aufrecht auf dem Weg zum Menschen, *Zeit Magazin*, pp. 28–29; Desconocido. (s.f.). Zeichen der Menschheit, *Zeit Magazin*; G. P. (1989). Frühmenschen in Israel neu datiert; Wasserburger, H. J. (1965). Wo beginnt der Mensch?, *FAZ*.

Konvolut Materialsammlung Anthropologie I 2/3 (1965–1990): Rademacher, H. (1986). Vor 30000 Jahren erfand der Mensch Nähnadel und Öllampe.

Konvolut Materialsammlung Anthropologie I 3/3 (1965–1990): Desconocido. (s.f.). Der älteste Europäer? Ein 700000 Jahre alter Frühmenschen-fund in Griechenland, *FAZ*; Desconocido. (s.f.). Werkzeug und Feuerbrauch, *FAZ*; Desconocido. (s.f.). Neue Vor- und Frühmenschen-Funde, *FAZ*; Haaf, G. (1979). Das Geheimnis der gekerbten Rippe. Anthropologen zeichnen ein neues Bild vom Neandertaler, *Die Zeit*, p. 4.

Konvolut Materialsammlung Anthropologie II 1/4 (1965–1990): Leakey, M. D. y Hay, R. L. (1979). Pliocene footprints in the Laetoli Beds at Laetoli, northern Tanzania, *Nature*, p. 278.

Konvolut Materialsammlung Anthropologie II 4/4 (1965–1990): Adam, Z. (s.f.). Irrwege der Evolution, *Der Spiegel*, p. 124; Steinert, H. (1990). Wann Entzündete der Mensch zum erstenmal absichtlichen ein Feuer?, *Deutschland*, 199, p. 8.

UNF (s.f.): 1088–1090: Sprachlosigkeit. Schuber 3, Mappe 4; 2271: Kindeswohl und Lichtbedürfnis. Schuber 5. Mappe 6; 2507: (KANNIBALISMUS): Aus einer künftigen metaphysik der Ernährung. Schuber 6. Mappe 4; 532–534: Ein betrug? / Der böse Dämon der Evolution. Schuber 2, Mappe 2; 963: Künstliche Beleuchtung. Schuber 3. Mappe 2.

Resto de fuentes

Bilz, R. (1971). *Paläoanthropologie: der neue Mensch in der Sicht der Verhaltensforschung*. Suhrkamp.

Childe, G. (1931). The Forest Cultures of Northern Europe: A Study in Evolution and Diffusion. *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 61, 325–348. <https://doi.org/10.2307/2843923>

Childe, G. (1951). *Social Evolution*. Watts.

Conde-Valverde, M., Martínez, I., Quam, R. M., Rosa, M., Velez, A. D., Lorenzo, C., Jarabo, P., Bermúdez de Castro, J. M., Carbonell, E. y Arsuaga, J. L. (2021). Neanderthals and Homo sapiens had similar auditory and speech capacities. *Nature Ecology and Evolution*, 5, 609–615. <https://doi.org/10.1038/s41559-021-01391-6>

Heberer, G. (1975). *Der Ursprung des Menschen: Unser gegenwärtiger Wissensstand*. Fischer.

Leyhausen, P. (1974). Vom Ursprung des ‘handelnden Wesen’. En Forsthoff, E. y Hörstel, R. (Eds.), *Standorte im Zeitstrom. Festschrift für Arnold Gehlen zum 70. Geburtstag am 29. Januar 1974*. Athenäum.

Ros Velasco, J. (2016). Caminos para el estudio de un diálogo por descubrir: Schopenhauer y Blumenberg. *Schopenhaueriana. Revista de estudios sobre Schopenhauer en español*, 1, 53–86.

Ros Velasco, J. (2017). *El aburrimiento como presión selectiva en Hans Blumenberg*. Tesis Doctoral. Universidad Complutense de Madrid.

Ros Velasco, J. (2019). Hans Blumenberg’s Philosophical Anthropology of Boredom. En J. Ros Velasco, A. Fragio Gistau y M. Philippi (Eds.), *Metaphorologie, Anthropologie, Phänomenologie. Neue Forschungen zum Nachlass Hans Blumenbergs* (pp. 91–107). Karl Alber Verlag.

Ros Velasco, J. (2022). *La enfermedad del aburrimiento*. Alianza.

Tiger, L. y Fox, R. (1971). *The Imperial Animal*. Holt, Rinehart, and Winston.

Weizsäcker, E. v. (1974). *Offene Systeme I. Beiträge zur Zeitstruktur von Information, Entropie und Evolution*. Klett-Cotta.

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2024.35.002>

Bajo Palabra. II Época. Nº35. Pgs: 41–68

El problema del gusto y los dilemas antropológicos del cuerpo propio en Hans Blumenberg

*The Problem of Taste and the Anthropological
Dilemmas of One's Own Body in Hans Blumenberg*

ÁNGEL OCTAVIO ÁLVAREZ SOLÍS

Profesor Asociado
Pontificia Universidad Católica de Chile
angel.alvarez@uc.cl

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2024.35.003>
Bajo Palabra. II Época. N°35. Pgs: 41-68



Recibido: 20/10/2023
Aprobado: 01/03/2024

Resumen

El ensayo discute el problema del gusto en la obra de Hans Blumenberg, particularmente analiza las condiciones antropológicas por las que es posible el acto de comer. La primera parte describe el problema de los sentidos menores como el gusto, el olfato y el tacto en la antropología de los sentidos. La segunda parte problematiza el sentido del gusto y su rendimiento fenomenológico. La última parte postula, contra la verticalidad de la mirada, la horizontalidad del gusto como proceso fundante de la antropogénesis.

Palabras clave: *Gusto, Fenomenología, Hambre, Sentidos, Antropología.*

Abstract

The essay argues the problem of taste in Hans Blumenberg, particularly analyzing the anthropological conditions by which the act of eating is possible. The first part describes the problem of minor senses such as taste, smell, and touch in the anthropology of the senses. The second part discussed the sense of taste and its phenomenological performance. The last part postulates, against the verticality of the gaze, the horizontality of taste as a founding process of anthropogenesis.

Keywords: *Taste, Phenomenology, Hunger, Senses, Anthropology.*

1. Introducción

EL ENSAYO TIENE EL OBJETIVO DE DISCUTIR el problema del gusto en la obra de Hans Blumenberg, particularmente analizando las condiciones antropológicas y fenomenológicas por las que es posible el acto de comer. Aunque es un tema poco explorado de la obra del filósofo alemán, la hipótesis del ensayo es que existen condiciones suficientes para postular a Blumenberg como un pensador dietético ya que, si se siguen algunas anotaciones, notas explicativas y ejemplos de su antropología de los sentidos, pueden encontrarse los elementos necesarios para una descripción dietética del gusto o, si se prefiere, de una antropología fenomenológica del gusto. Para tal fin, el ensayo está dividido en tres partes. La primera parte describe el problema de los sentidos menores como el gusto, el olfato y el tacto en la antropología de los sentidos. La segunda parte problematiza el sentido del gusto y su rendimiento fenomenológico en la obra blumenberguiana. La última parte postula, contra la verticalidad de la mirada, la horizontalidad del gusto como proceso fundante de la antropogénesis. La conclusión es que, si la antropología fenomenológica de Blumenberg indica que el ser humano es un sujeto de afirmaciones técnicas que, para sobrevivir como especie y reducir la angustia por el *absolutismo de la realidad*, inventa formas culturales que le permiten dotar de significatividad a su propio mundo, entonces, una de estas formas de significatividad es la comida y el gusto, pues los seres humanos se alimentan con biografía, con historia, con sentido. Ninguna cultura ha logrado restar significatividad a los alimentos ni quitarles significado histórico.

2. Blumenberg y el problema de los sentidos menores

UNA INTERPRETACIÓN HABITUAL de la obra de Hans Blumenberg sostiene que su programa filosófico es una reacción crítica a la deriva heideggeriana de la fenomenología. Tal aproximación, aunque no equivocada, no es del todo precisa: Blumenberg elaboró una antropología fenomenológica para oponerse, principalmente, a la *reducción eidética*, a la exclusión del mundo humano por parte de una parcela de la fenomenología husserliana, antes que a una revisión de la ontología fundamental. No es casual, por consiguiente, que la discusión de Blumenberg esté vinculada desde sus inicios con el *olvido antropológico* del cuerpo (Blumenberg, 1950).

De hecho, para la primera etapa de la formación alemana de la fenomenología, el cuerpo es un epifenómeno de la conciencia, un problema relacionado con el psiquismo. El cuerpo es así una extensión de la subjetividad, el medio que permite la orientación primigenia para la constitución de las cosas y, con ello, el inicio de la experiencia del mundo. El problema con esta concepción fenomenológica del cuerpo, con el fundamento corporal de la subjetividad, radica en que puede convertir al cuerpo en una *cosa* entre otras en el mundo; o bien, que el mundo sea un proceso de incorporación registrado por los datos proporcionados por los sentidos. En ambos casos, el cuerpo como cosa o el mundo como fenómeno corporal depende del *entre* surgido de la correlación entre el sujeto y el mundo, de las formas sensibles de la intersubjetividad. Para la concepción husserliana del cuerpo, el único cuerpo viviente originario es *nuestro* propio cuerpo: “se pone de manifiesto que la contextura de las cosas materiales como *aistheta*, tal como se encuentran ante mí intuitivamente, son dependientes de mi contextura, la del sujeto experimentante, referida a mi cuerpo y mi sensibilidad normal” (Husserl, 1997, p. 88).

Posteriormente, décadas más tarde y fuera de las aulas alemanas, la fenomenología francesa intentará suturar esta posible *falta* del programa husserliano con la elaboración de una fenomenología del cuerpo como una ciencia rigurosa de la percepción (Merleau-Ponty, 1984), como un personalismo de cuño cristiano basado en la existencia encarnada (Mounier, 1996) o, en su variante más radical, una fenomenología de la carne como experiencia teológica (Henry, 2001). No obstante, sin estar circunscrito directamente a la discusión fenomenológica francesa, Blumenberg hace del cuerpo humano, del cuerpo vivido, del cuerpo en su historicidad constitutiva, el motivo de sus reflexiones antropológicas. Sin duda, Blumenberg es un pensador del cuerpo, un fenomenólogo de la corporeidad para quien, el análisis de los sentidos condiciona la conciencia de la realidad. Una aproximación antropológica de los sentidos que ya está presente en el Kant de la *Antropología en sentido pragmático* (2014) y, de manera elusiva, en el Husserl de *Ideas II* (1997).

El primer dato filosófico que arroja Blumenberg es que el cuerpo se experimenta en su extrañeza, en la enfermedad o en el síntoma de que algo *interno* no está funcionando adecuadamente. Con algunas excepciones, pocas veces experimentamos *ser un cuerpo* antes que *tener* un cuerpo, pues los humanos no sentimos que nos *encontramos* en el cuerpo. El cuerpo es el *extraño* que nos acompaña toda la vida a pesar de ser *el más conocido* por cada uno de nosotros. Por esta razón, una descripción fenomenológica de los sentidos, de cada uno en su singularidad antropológica, es relevante para poder identificar las relaciones sensibles entre cercanía y lejanía, entre proximidad y distancia, de la distinción entre el mundo y el sujeto con base

en la dialéctica entre el adentro y el afuera. Los sentidos orientan la espacialidad y temporalidad del habitar humano.

Al respecto de la condición sensible del habitar humano, Blumenberg afirma que el sentido de la vista y el sentido del oído constituyen sentidos de la distancia en la medida en que trasladan a elementos afuera del cuerpo propio. En cambio, los sentidos del olfato, el tacto y el gusto operan como sentidos de la cercanía, como medio identificadores de proximidad corporal. Esta separación entre *sentidos de la distancia* y *sentidos de la proximidad*, que en la tradición filosófica han sido tipificados como *sentidos mayores* y *sentidos menores*, reproducen —quizá sin voluntad alguna por parte de Blumenberg— una jerarquía *platónica* de los sentidos que ha condicionado la historia filosófica de la sensibilidad (Korsmeyer, 1999). La luz y la visión como metáforas del conocimiento. El sonido y el oído como metáforas de la atención. El gusto, el olfato y el tacto como metáforas orgánicas de la degradación, lo putrefacto y lo excrementicio. La historia filosófica de los sentidos condicionó así historia de la estética occidental hasta que, recientemente, los *sentidos menores* han emergido con fuerza en la escena filosófica mundial (Kaplan, 2020).

La anterior consideración implica que, desde el rendimiento evolutivo de los sentidos, Blumenberg parte del supuesto de que la vista es prioritaria al olfato, que la escucha es técnicamente más sofisticada que el tacto, o bien de el gusto es un sentido en déficit permanente debido a su falta de retroalimentación sensible. Blumenberg, en este aspecto, no difiere del régimen escópico occidental. Sin embargo, Blumenberg es más cauto en su apología de los sentidos que la tradición platónica y, en un ejercicio de antropología fenomenológica sutilísima, sugiere que por medio de la descripción densa y rigurosa de la función antropotécnica de los sentidos es posible mostrar la autoafirmación humana, pues de los sentidos se desprende la conciencia originaria de la realidad. Los sentidos inauguran fenoménicamente la orientación humana en el mundo.

Por tal motivo, más que confirmar las conjeturas del Husserl de *Ideen II*, Blumenberg parece sugerir que el problema de los sentidos merece un tratamiento antropológico antes que fenomenológico; esto es, que tiene prioridad metodológica la historicidad de los sentidos antes que la fundamentación epistemológica de la sensibilidad. Una vuelta al Kant pragmático. La razón de esta operación es estrictamente metodológica: existe un momento previo a la teoría que puede ser originario o histórico, ya sea por medio del límite fenomenológico que establece el concepto de *mundo de la vida* (*Lebenswelt*) desarrollado por Husserl a partir de 1924; o bien, de la complementariedad de la fenomenología histórica con el análisis de las estructuras de continuidad humana: las constantes antropológicas. Esta última forma parece ser la vía definitiva del último programa blumenberguiano:

La condición de posibilidad de toda teoría tiene que estar a su vez libre de toda teoría, así como la condición de posibilidad de toda historia no puede ser a su vez histórica. ¿Qué está libre de toda teoría? Un estado en el que no hay ningún objeto posible para una teoría. La definición de ese estado es que en él todo se entiende de por sí y por eso no reclama ser entendido (Blumenberg, 2013, p. 254).

En este sentido, la investigación filosófica sobre los sentidos debe asegurar las condiciones epistemológicas para que la dimensión orgánica de los sentidos sea compatible con la dimensión antropológica de la sensibilidad. Los sentidos poseen historicidad por razones evolutivas, pero también por razones de cambio orgánico. Igualmente, los sentidos generan orientación vital por motivos históricos. Por ejemplo, sobre el régimen háptico, Blumenberg afirma que el sentido del tacto es un sentido de frontera que traza el límite entre el sí mismo y el no-sí mismo: una sensibilidad de umbral que indica dónde comienza y dónde termina nuestra corporeidad. Un sentido de distinción interna. Por lo tanto, el tacto es una *sensibilidad fronteriza* que fija los límites del cuerpo propio, entre el interior y el exterior. Por su parte, el olfato no puede describirse fácilmente y, por esta razón, es más instintivo para la conciencia de la realidad. El olfato es el sentido cognitivo por excelencia, puesto que, con este sentido de la *sospecha*, existe mayor relación de inferencia con el mundo. El olfato explica frágilmente la co-realización entre el mundo y la conciencia. Un aroma es una inferencia percibida y no una percepción absoluta. Percibir un olor supone estar captado por él, pues no permite librarse directamente de su experiencia de agrado o desagrado. De hecho, es más fácil escupir algo que desagrada por la boca que *defenderse* de un olor por medio de la nariz. En tal caso, es notable que Blumenberg emplee una terminología bélica como el “ataque” o la “defensa” para describir los procesos de percepción sensible, pues si de los olores nos defendemos, con los sabores atacamos. Una distinción semántica que subyace claramente en la lengua alemana, pero con claros matices en la castellana. En consecuencia, el olfato es uno de los sentidos de mayor individuación debido a que su percepción subjetiva adquiere la intensidad de una unidad indivisible: “el olfato es el sentido menos objetivo y al mismo tiempo el menos idealista” (Blumenberg, 2011, p. 553).

En consecuencia, Blumenberg discute la discusión kantiana sobre los sentidos descrita en *Anthropologie*, pero añade los problemas derivados por parte de la fenomenología husserliana y de las aportaciones de la teoría sexual de Freud. La conclusión tentativa que ofrece es que, si bien el tacto es un sentido fronterizo y el olfato un sentido dependiente de la cognición, ambos siguen siendo sentidos epistémica-

mente difusos incapaces de ofrecer una estructura metafórica a la realidad. Por el contrario, el sentido de gusto es un sentido superior donde la distinción *interior/ exterior* es puesta en crisis, ya que se trata de un sentido en el que la organicidad y la historicidad acontecen antropológicamente de manera prístina. No es casual, por lo tanto, que el sentido del gusto se haya convertido en la modernidad en un concepto central de la estética, pues la dimensión histórica de este sentido es inseparable de su dimensión biológica y evolutiva. El gusto condesa así la historicidad de los sentidos, *la fisiología política*, que incluso el Marx de los *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844 anticipó como la condición material de la *naturaleza humanizada* (2018, p. 182).

3. Blumenberg y el sentido del gusto

CONTRARIO A LA HISTORIA FILOSÓFICA DE LA VISTA O DEL OÍDO, el sentido del gusto ha recibido pocos estudios filosóficos hasta recientemente la última década (Borghini, 2021). El gusto no ha tenido prioridad epistémica en el campo de las ciencias filosóficas. Blumenberg reconoció tempranamente esta condición epistemológica debido al conflicto semántico surgido del concepto de *gusto* como categoría estética y el *gusto* como sentido orgánico. En este sentido, es digno de atención que Blumenberg dedique algunas páginas al sentido del gusto, evidentemente muy pocas comparadas con las dedicadas a la visión o la escucha, y analice su impacto normativo y el rendimiento evolutivo en la historia de la autoafirmación moderna.

Para Blumenberg, el sentido del gusto forma parte de la nueva estructura metafórica del mundo debido que es la más liviana y expandida en la lengua alemana: “la metáfora de la relación más liviana y frívola, siempre legible, con la nulidad: la relación estética, la del gusto” (2011, p. 554). El problema surge, entonces, con la posible confusión categorial entre el gusto como la forma estética surgida en el seno de la Ilustración (el concepto estético de *gusto* perfilado desde Hutcheson, Gracián, Hume y Kant) y el *gusto* como uno de los sentidos filosóficamente *más pobres* según la tradición mencionada. Por consiguiente, la cultura ilustrada promovió el gusto en tanto categoría normativa producto de una teoría estética incipiente y no como una fisiología de las formas de gustar, salvo la obra científico-literaria de Brillant-Savarin (2014). La condición última para el desarrollo de esta teoría normativa de las artes fue subordinar el gusto, en su sentido orgánico, a los campos prescriptivos de la visión y el oído. Solo así se explica por qué la pintura, la música y la escultura son las artes que mayor atención recibieron por parte de los *philosophes* y que, salvo escasas excepciones, el olfato y el gusto fueron motivo de especulación filosófica.

No obstante, la cultura ilustrada promovió una defensa radical del empirismo filosófico y de la medicina corporal como núcleo del programa de la Enciclopedia. Este dato es relevante porque, desde el punto de vista fisiológico —desde el *sensorium* para emplear una categoría estética contemporánea—, el gusto emergió como el ámbito de la distancia, de la expulsión, salvo para aquel o aquella que tiene hambre. Precisamente, la *Fisiología del gusto* de J.A. Brillat-Savarin es un producto genuino de la cultura ilustrada que tiene como objetivo convertir el gusto culinario en un asunto universal. Con la conversión del alimento en comida comenzó la historia de la especie humana y, al mismo tiempo, permitió el tránsito de los *placeres de la comida* a los *placeres de la mesa* como el mayor gesto civilizatorio.

Frente al contexto intelectual de la Ilustración, Blumenberg responde con osadía filosófica, pues como han mostrado algunos comentaristas tempranos (Wetz, 1996), el filósofo alemán comprendió desde el inicio las dificultades con la Ilustración y, por ende, gran parte de sus esfuerzos intelectuales estuvieron motivados para realizar una crítica y enmienda al proyecto ilustrado, a las “decepciones de la Ilustración” (Fragio Gistau, 2012, pp. 649–681). ¿Cuáles son las dificultades de la Ilustración con el problema del gusto? ¿El gusto puede elaborar una metafórica capaz de hacerse cargo del *patetismo de la Ilustración*? Para responder a tales preguntas es necesario asumir dos supuestos hermenéuticos. El primero consiste en asumir el menosprecio de los *sentidos menores* por parte de los filósofos ilustrados como un dato filosófico y no como un hecho histórico. Este menosprecio está implícito en el elogio de la vista y el uso excesivo de las metáforas de la luz como la metáfora canónica de la Ilustración. Como probó hace tiempo Alberto Fragio Gistau con su análisis del *Nachlaß*, Blumenberg detectó la crisis ilustrada con el declive de la metafórica de la luz (2012, p. 650). El segundo supuesto, que no ha sido explicitado todavía, es que la fenomenología del gusto no coincide con la fenomenología del comer, aunque tengan un mismo punto de partida. La relación fisiológica del gusto comienza con una atribución estética, ya que para iniciar la experiencia del acto de comer se requiere del acompañamiento de la vista y del reforzamiento del olfato. La metaforización de los procesos gustativos, en consecuencia, es el resultado del abandono paulatino del hambre por una transformación simbólica de lo ingerido por las cavidades orales. Blumenberg comenta al respecto que, inicialmente, el *ojo* es el lugar de la formación del gusto, puesto que el ojo distingue el alimento y solo posteriormente la lengua lo prueba, aprueba o reprueba. Esta afirmación permite atisbar en qué medida el sentido de la vista sigue siendo para la cultura alemana el sentido epistémicamente prioritario respecto de la formación sensible del gusto. Un dato filosófico que Nietzsche (2008) habría denunciado anteriormente como la pérdida del vigor corporal ocasionado por la

ciencia alemana, ya que, si *el espíritu es el estómago*, la cultura filosófica alemana proviene de *estómagos revueltos*.

Al respecto del análisis del fenómeno alimentario, Blumenberg parece coincidir con Husserl, más que con Nietzsche, en que lo filosóficamente relevante es el análisis fenomenológico del hambre y no la vivencia del acto de comer ni en la caracterología de las aproximaciones culturalistas, puesto que la vivencia del hambre emerge como un malestar corporal, como un indicador sensorial de supervivencia, pues se trata de una “experiencia de sensación aflictiva asociada con el cuerpo” (Guíñez, 2012). En consecuencia, si el análisis del hambre permite construir una teoría de la experiencia, el análisis del gusto conduce inevitablemente a una metaforología. En el tránsito epistemológico entre la metaforología y la teoría de la experiencia del último Blumenberg es donde puede ubicarse, entonces, el problema del sentido del gusto como una vivencia fenomenológica. Esta consideración conecta el análisis antropológico del gusto con las reflexiones fenomenológicas sobre el hambre de Husserl.

Blumenberg parece advertir las dificultades fenomenológicas del hambre, y, acaso, los dilemas antropológicos del somero análisis corporal husserliano, para anticipar el hecho de que si la comida elimina el hambre es una consideración filosóficamente contingente, pues como los alimentos forman parte fundamental del esquema básico de necesidades es fácil confundir su necesidad orgánica con la necesidad lógica. En este sentido, Blumenberg reproduce el prejuicio de la cultura ilustrada acerca de la prioridad ética de la alimentación. Una concepción de la alimentación que será compatible con la dietética de la Europa del norte. Blumenberg concilia la posición anterior y no duda en afirmar que el hambre tiene una importancia evolutiva fundamental, pues formó el espíritu de autoconservación de la especie humana y, solo tardíamente, convirtió una necesidad fisiológica en una constante antropológica. La cultura humana alcanzó así su *altura* antropológica con las pulsiones que se dilatan o se distancian por medio de las *prudencias del gusto* y, de esta manera, posibilitó la autoafirmación necesaria para distinguirse de otros animales por medio de los procesos de combustión, transformación y conservación de los elementos. La cocina, y no el acto de comer, es lo que distingue al humano del animal. El ser humano es el único animal que cocina.

Por lo anterior, no resulta extraño que Blumenberg argumente que los procesos de metaforización del gusto sean elaboraciones lingüísticas acerca de la *distancia estética* entre el repudio y la subjetividad, o de la dialéctica entre *remilgo* y *selectividad*, capaz de separar mundo y conciencia de manera radical. De hecho, Blumenberg sostiene que justo por la *distancia estética* entre el sujeto y las sensaciones individuales, el gusto desapareció del lenguaje de la estética filosófica. Aunque el *gusto* es

más libre que el olfato porque puede deshacerse de lo que no le agrada, incluso al haber probado el objeto, eso no implica que tenga la capacidad de ser formador de los demás sentidos. El gusto es uno de los sentidos comunitarios más solitarios e individuales. El gusto concentra la esteticidad del olfato, la vista y el tacto.

En contra de la filosofía kantiana del gusto, Blumenberg concluyó que adoptar las nociones ilustradas del gusto para fundamentar la estética moderna resultó básicamente una *frivolidad*. Los límites epistemológicos de Kant son resultado de su propio gusto, de la historicidad de sus experiencias. Blumenberg no escapa del problema de fondo, de los dilemas normativos de la crítica kantiana, pues siempre se asumió como un kantiano desencantado: un ilustrado que asumió como condición de modernidad las dificultades con la Ilustración. Respecto de la conclusión parcialmente anti-kantiana de Blumenberg, mi conjetura es que, para la filosofía de Kant, y por extensión para el núcleo estético de la filosofía moderna, el gusto quedó subsumido por el juicio. Esto significa que el gusto fue racionalizado debido al menosprecio de los sentidos menores surgido por el tribunal de la razón. La actitud ilustrada nunca ocultó su preferencia por plantear problemas filosóficos a partir del sentido de la vista, pues recordemos que desde el experimento mental del ciego de Molineux planteado por John Locke hasta la *Carta para los ciegos para uso de los que ven* (2005) de Diderot, el ojo sigue siendo el arcano de la epistemología occidental. Por lo tanto, la idea moderna ampliamente difundida acerca de la *pobreza* de los sentidos menores, de los sentidos que requieren menos formación o *bildung*, aparece justificada por razones antropológicas acotadas a la concepción ilustrada del ser humano. La distinción platónica de los sentidos adquiere así una reactualización ilustrada debido a la epistemologización del gusto realizada por la filosofía moderna. La teoría del gusto de la filosofía ilustrada está condicionada por una antropología moderna que entró en crisis epistemológica en el momento que la metaforología de la luz comenzó a ser, cada vez con mayor intensidad, menos relevante y socialmente significativa.

Finalmente, para explicitar las condiciones metodológicas de la antropología de los sentidos es necesario ubicar el marco interpretativo en el que Blumenberg crítico la teoría del cuerpo en Husserl y en Kant. Según el análisis de Blumenberg, el cuerpo aparece fenoménicamente cuando se encuentra con un objeto que incomoda la condición orgánica del viviente o cuando se produce un malestar corporal como el asco, la aversión o el estremecimiento. El cuerpo aparece en la falta, el daño o el dolor. Por esta razón, Blumenberg considera que Husserl no comprendió cabalmente el problema del cuerpo y, por extensión, que su concepción sobre el mundo de la vida es limitada pues, aunque afirmó que el cuerpo es un órgano sensorial por sí mismo, no completó esa intuición con una descripción histórico-fenomenológica

de los sentidos. La fenomenología tiene sus propios límites epistémicos: la superposición de la actitud científica por encima de la historicidad sensorial. Por lo tanto, Husserl no estuvo en condiciones de comprender la *antropología* kantiana de los sentidos debido a su asociación entre antropología y particularismo; especialmente, por la poca sensibilidad respecto de la distinción kantiana entre el sentido orgánico localizado (*sensus fixus*) y el sentido vital (*sensus vagus*). Husserl pensó el cuerpo, concluye Blumenberg, como un pre-kantiano, desde un lugar pre-crítico, pues siguió siendo un filósofo cartesiano anclado al problema de las *cualidades sensoriales*. Una especie de actitud cripto-positivista por parte de Husserl.

Con independencia de si las críticas de Blumenberg a la teoría del cuerpo de Husserl son justas o incorrectas, lo importante es que Blumenberg asumió categóricamente que Kant aportó más a la antropología fenomenológica de los sentidos que las detalladas y abigarradas elaboraciones sensitivas de la fenomenología de principios de siglo XX. La razón es fundamental: Kant anticipó doscientos años el malestar de la cultura sin la necesidad de Freud; intuyó como pocos la tragedia de la cultura que ya con Simmel será el punto de partida de una filosofía anclada a la vida. La filosofía práctica kantiana, con todas sus críticas y variaciones epocales, logró pensar en las condiciones trascendentales de los sentidos con el máximo rigor categorial. Por ejemplo, con la descripción del sentido vital de algunas sensaciones, Kant estuvo preparado para mostrar la paradoja entre cultura y cuerpo, entre civilización e instinto. Una paradoja que sintetiza la relación entre vida y concepto: a mayor felicidad, menor organicidad.

Kant expresa en una experiencia propia al decir que de la sensibilidad de los sentidos pueden depender la felicidad y la infelicidad del ser humano en proporción inversa: la sensibilidad del sentido orgánico para las impresiones hace más feliz cuanto más se dispone de sus datos; la sensibilidad del sentido vital (*sensibilitas asthenica*), más infeliz (Blumenberg, 2011, p. 558).

La conclusión de Blumenberg sobre este asunto es fundamental, aunque problemática: a pesar de sus *errores* epistemológicos, Kant aportó más a una antropología fenomenológica que el propio Husserl. ¿Por qué mirar hacia la antropología kantiana? ¿Cuál es el *error de Kant* según Blumenberg? La respuesta se encuentra en las investigaciones kantianas sobre el olfato. Siguiendo las anotaciones biográficas de Reinhold Bernhard Jachmann en su obra *Immanuel Kant geschildert in Briefen an einen Freund* (1804 [2018]), Blumenberg argumenta que Kant menospreció el sentido del olfato porque lo consideraba un *sentido impertinente* debido a que los aromas, salvo excepciones muy estrictas, pueden ser elegidos por el sujeto. La razón ofrecida por Jachmann es que Kant disponía de un olfato sumamente agudo y en-

trenado, por lo cual sus juicios negativos estaban basados en una experiencia corporal genuina; sin embargo, ni Blumenberg ni Jachmann discuten la hipótesis de que quizá el malestar olfativo de Kant provenía de su pietismo a pesar de su fineza para el gusto vinícola. El supuesto *error de Kant*, entonces, consistía en un malentendido de la inmersión sensorial del olfato y sus dificultades normativas para ser regulado. En la *Antropología en sentido pragmático* (2014), Kant parte de su propia experiencia olfativa, que no es exclusivamente orgánica sino también biográfica, histórica, religiosa. Al igual que Sartre, Kant (2014, p. 46) despreció el olfato porque percibió el mundo externo como un mundo de sensaciones óptimas para el asco y la náusea.

4. Verticalidad de la mirada, horizontalidad del gusto

AUNQUE ASOCIADO RÁPIDAMENTE A SER UN INTÉRPRETE brillante del mundo moderno, Blumenberg fue un gran lector e historiador de la filosofía antigua. Ya desde *La risa de la muchacha tracia* (2009) o en *Salidas de caverna* (2004) se aprecia el rigor historiográfico y el cuidado filológico con el cual Blumenberg trabajó los materiales del pensamiento antiguo. Del análisis de estas fuentes, Blumenberg encontrará el germen de las metáforas constitutivas de Occidente, la estructura fundacional de los primeros mitologemas, así como las directrices para el rehabilitamiento antropológico de la retórica, sin contar la importancia de Platón en toda su obra. La filosofía antigua es así un archivo problemático que permite pensar en las condiciones de posibilidad del mundo moderno. Por consiguiente, no es extraño que Blumenberg acuda a los antiguos, especialmente a la filosofía helenística, para encontrar otra forma de pensar filosóficamente los sentidos.

Blumenberg considera que es posible encontrar en la filosofía helénica una variante histórica que no anteponga la epistemología a la ética o a la estética. Una teoría filosófica de los sentidos no dependiente de la tradición platónica ni de la cultura ilustrada. Los antiguos supieron honrar la mayoría de los sentidos sin jerarquía alguna, pues, recuérdese que ya sea en los simposios griegos, los convivales romanos o la dietética hipocrática, los alimentos aparecen bajo el escrutinio de la razón filosófica. La filosofía moderna, paradójicamente, olvidó el cuerpo, negó la alimentación, pues, como comenta Blumenberg, los modernos menospreciaron algunos sentidos y establecieron una desigualdad epistémica entre ellos porque se sintieron amenazados o en peligro por sí mismos o por el exterior. Los modernos intensificaron por diversas razones los privilegios epistémicos de la vista. En cambio, para los antiguos el problema de los sentidos está fuertemente vinculado con la *eudaimonia*, con el problema de la felicidad. Los antiguos pensaron el sentido

del gusto, el tacto y el olfato —basta pensar en la dietética griega o en la cosmética romana— para preguntarse acerca de las condiciones materiales de la vida buena, para dotar de contenido a los procesos de subjetivación acaecidos por la constitución de la forma de vida. “En general, los que tradicionalmente se han llamado “sentidos inferiores” tienen que ver más con la felicidad y la infelicidad del ser humano que lo que admitió la sublime ecuación antigua de teoría y eudemonía” (Blumenberg, 2011, p. 557).

Por consiguiente, Blumenberg parece encontrar un hallazgo filosófico respecto del problema de los sentidos según la filosofía antigua: la felicidad se convirtió para la filosofía moderna en un constructo de la imaginación, según dicta la consigna kantiana, porque olvidó los sentidos formadores del gusto. Los sentidos *inferiores* como el gusto, el tacto y el olfato son así los sentidos de la *eudaimonia*, de la forma correcta de vivir, de la vida buena deseable para cualquier sujeto racional; de tal manera que el gusto y el tacto son los artífices materiales de la felicidad. La razón de esta afirmación es simple, aunque fenomenológicamente relevante: los sentidos inferiores están más presentes en la *Lebenswelt*, pues la obtención del goce por medio de la mirada o del oído son menos frecuentes de lo que se sospecha habitualmente en las estéticas filosóficas y, por supuesto, son menos universalizables. Los sentidos *superiores* son menos recurrentes que los llamados modernamente sentidos *inferiores*, ya que estos últimos están más presentes en las experiencias cotidianas de los sujetos y, por consiguiente, configuran el aparato estético de cada individuo por medio de hábitos, repeticiones y aprobaciones cosméticas. El goce en las experiencias estéticas cotidianas depende más del gusto, del olfato y el tacto, que de la vista y el oído. Por lo tanto, el *propio cuerpo* emerge en el mundo de la vida porque el sentido del tacto y el gusto se activan mediante *cosas cercanas* que están en el mundo en condiciones de horizontalidad, mientras que el sentido de la vista o el oído alejan los objetos, dependen de las *cosas lejanas*, ya que están constituidos bajo el principio de verticalidad. Los sentidos *menores* son más democráticos y universalizables precisamente porque acontecen fenomenológicamente en estructuras de horizontalidad: la mesa, el saludo y el pañuelo.

Siguiendo a Freud, Blumenberg argumentó que el proceso de verticalidad propio de la hominización (la formación antropotécnica del *Homo erectus*) implicó una pérdida de organicidad constitutiva: una desvalorización de los estímulos olfativos y la contención del tacto en favor de la represión de estos sentidos como afirmación de la cultura. El gusto, como insiste la antropología estructural, dependió casi siempre de una posición relajada, no erguida, al grado de ser asimilada por Freud como un lugar de máxima vulnerabilidad y dependencia en el que conviven los alimentos y el afecto. La comensalidad es una estructura de confianza humana. La horizontalidad

del convivio es exposición de fragilidad. Para Freud, el instinto de hambre deviene, entonces, en pulsión cuando se experimenta la primera vivencia de satisfacción alimentaria: el bebé que recibe del pecho de la madre el primer alimento (leche, cuidados y caricias). No hay ingesta de alimentos sin afecto, ni producción de goce culinario sin deseo sexual. Por esta razón, existe una correlación entre la inapetencia alimentaria con la pérdida del afecto o con el gasto libidinal. Por ejemplo, el caso de la “Señora Emmy von N. (40 años, de Livonia)”, Freud (1992, pp. 101–102) documentó el supuesto mecanismo histérico de los síntomas de Emmy a partir de que ella relata que es de “poco comer” y que solo tolera bebidas densas, puesto que “el agua le causa malestares estomacales”. El punto en cuestión es que Freud remarca que no se trata de “anorexia” en general, sino de una manifestación dietética por parte del paciente, un entramado entre síntoma, trauma y cuestión alimentaria.

Blumenberg parece no reparar en la estructura de horizontalidad sugerida por Freud y, acaso, atribuye a esta propiedad humana la posibilidad del displacer y el dolor. “En Freud, el rechazo de todo lo que porta displacer se efectúa desde un núcleo que pretende identificarse exclusivamente con su posibilidad de obtener placer” (Blumenberg, 2011, p. 550). En cambio, Blumenberg le atribuye a Freud la defensa de la verticalidad por medio de la sexualización obtenida por medio de la mirada. De hecho, Blumenberg destaca la larga nota al cuarto apartado de *El malestar en la cultura* (2010) para señalar que Freud fue el primero en pensar el traslado de la estimulación sexual de los olores a la visión. Freud eligió a la vista como el sentido de formación de la cultura y no al tacto o al gusto. Por esta razón, no es extraño que el régimen escópico fundamente el orden simbólico y la sexualidad humana, pues, según Blumenberg, Freud describió el traslado de los estímulos sexuales por medio de la sustitución del olfato en el régimen óptico en la medida en que los estímulos visuales ofrecen una ventaja biológica dada su presencia más continua. Si la estimulación visual trajo consigo la visibilidad de los genitales, la limpieza se convirtió en una *exigencia de verticalidad*, en una ética de la mirada: una premisa compartida entre la moral burguesa de la Viena decimonónica con los higienistas franceses y la moral victoriana. Esta apología freudiana del sentido de la vista, de las formas de ver, es criticada por Blumenberg, puesto que si el gusto es bienestar y el olor protección, la vista es exposición, visibilidad, vulnerabilidad. “El gusto concede goce, agrado, bienestar; el olfato, sobre todo como olor de hogar, protección. El goce puede ser el de una ilusión, la protección de ninguna manera debe serlo” (Blumenberg, 2011, p. 557). En cambio, la mirada implica cálculo y vulnerabilidad porque la conciencia de sí surge del descubrimiento de la visibilidad: “el shock de la visibilidad está en el humano desde su historia como la conciencia de ser un ser vivo con mucha espalda” (Blumenberg, 2011, p. 589).

El problema de la verticalidad en relación con la posición de horizontalidad demandada por el sentido del gusto genera un problema para uno de los conceptos centrales de la teoría blumenberguiana: el par *visibilidad/invisibilidad* como fundamento de la antropogénesis. En efecto, el sentido de la visión está asociado antropológicamente a la verticalidad, a la posición erguida, y no permite una estructura de comensalidad, acaso de precaución individual a la manera *pan-óptica*. En cambio, el olfato y el gusto, dos sentidos que están inextricablemente unidos entre sí, generan una estructura antropológica de mayor horizontalidad, pues, además de demandar una posición relajada que media entre el estar acostado —el mayor grado de vulnerabilidad— y la verticalidad total —el mayor grado de prevención humana—, permiten mejor colaboración entre la especie. El gusto y el olfato son, en última instancia, sentidos hápticos, formas del tocar, estrategias de cercanía. De hecho, si el humano ha subsistido evolutivamente es porque fue capaz de establecer un contrato de comensalidad, previo al contrato sexual o al contrato social de los filósofos modernos. Anterior a la desnudez bíblica, la hominización, obtenida por la cocción de los alimentos, la recolección y la caza de alimentos, siempre dependió del espíritu gregario de la humanidad. Por lo tanto, en el sentido del gusto subyace una de las claves explicativas no tematizadas de la antropogénesis humana, pues, si es verdad, como explicó Blumenberg, que el animal pocas veces se erige o se verticaliza, debido a que su posición es próxima a la tierra, el homínido es el único animal capaz de comer para establecer estructuras de colaboración, la única especie que convierte los alimentos en símbolos y decide hacer con ellos formas de significación de la realidad que le garantizan su perpetuación como especie. El gusto es así un sentido de la prevención del daño, de la anticipación de los bienes, de la orientación normativa o dietética, antes que una operación pasiva como afirmaron algunos de los filósofos modernos.

En suma, si la antropología fenomenológica de Blumenberg indica que el ser humano es un sujeto de afirmaciones técnicas que, para sobrevivir como especie y reducir la angustia por el *absolutismo de la realidad*, inventa formas culturales que le permiten dotar de significatividad a su propio mundo, entonces, una de estas formas de significatividad es la comida y el gusto, pues los seres humanos se alimentan con biografía, con historia, con sentido. Ninguna cultura ha logrado restar significatividad a los alimentos ni quitarles significado histórico. Ningún humano come sin memoria culinaria. Ningún miembro de la especie podría sobrevivir sin estrategias de comensalidad. El gusto, como la retórica o la metáfora, son prótesis humanas que sirven para postular la distancia ontológica con el mundo y superponerse al absolutismo de la realidad, pues, a pesar de su carácter democrático, el gusto recuerda que “el hombre no representa progreso alguno respecto al animal”

(Blumenberg, 1999, p. 116). El humano es ese animal de las distancias que, por medio de la comida, el gusto y la comensalidad, acorta y aproxima la sociabilidad de la especie y entre las especies.

REFERENCIAS

- Blumenberg, H. (1950). *Die ontologische Distanz. Eine Untersuchung über die Krisis der Phänomenologie Husserls*. Tesis Doctoral. Christian-Albrechts-Universität zu Kiel.
- Blumenberg, H. (1999). *Las realidades en que vivimos*. Paidós.
- Blumenberg, H. (2004). *Salidas de caverna*. Antonio Machado.
- Blumenberg, H. (2009). *La risa de la muchacha tracia*. Pre-Textos.
- Blumenberg, H. (2011). *Descripción del ser humano*. FCE.
- Blumenberg, H. (2013). *Teoría del mundo de la vida*. FCE.
- Borghini, A. (2021). On Interpreting Something as Food. *Food Ethics*, 6(1). <https://doi.org/10.1007/s41055-020-00082-5>
- Brillant-Savarin, J. A. (2014). *Fisiología del gusto o meditaciones sobre gastronomía trascendental*. Obelisco.
- Diderot, D. (2005). *Carta para los ciegos para uso de los que ven*. El cuenco de plata.
- Fragio Gistau, A. (2012). Hans Blumenberg: Las dificultades de la Ilustración a través de sus metáforas. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 29(2), 649–681. https://doi.org/10.5209/rev_ASHF.2012.v29.n2.40704
- Freud, S. (1992). *Obras completas Sigmund Freud. Volumen 2 (1893-95)*. Amorrortu.
- Freud, S. (2010). *El malestar en la cultura*. Alianza.
- Guíñez, P. (2012). Comida, hambre y fenomenología. En torno a la posibilidad de una fenomenología de la comida. *Eikasía. Revista de Filosofía*, 60.
- Henry, M. (2001). *Encarnación. Una filosofía de la carne*. Sígueme.
- Husserl, E. (1997). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Jachmann, R. B. (2018). *Immanuel Kant geschildert in Briefen an einen Freund*. Forgotten Books.
- Kant, I. (2014). *Antropología en sentido pragmático*. FCE.

- Kaplan, D. (2020). *Food Philosophy. An Introduction*. Columbia University Press.
- Korsmeyer, C. (1999). *Making Sense of Taste: Food & Philosophy*. Cornell University Press.
- Marx, K. (2018). *Los manuscritos económico-filosóficos*. Alianza.
- Merleau-Ponty, M. (1984). *Fenomenología de la percepción*. Planeta.
- Mounier, E. (1996). *El personalismo*. Editorial Nueva América.
- Nietzsche, F. (2008). *Ecce Homo*. Alianza.
- Wetz, F. J. (1996). *Hans Blumenberg. La modernidad y sus metáforas*. Edicions Alfons el Magnànim.

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2024.35.003>
Bajo Palabra. II Época. Nº35. Pgs: 41-68

*Crisis y Violencia. Sobre las
consecuencias políticas de las teorías
genéticas de la significatividad en
Hans Blumenberg y René Girard*

*Crisis and Violence. On the Political Consequences
of the Genetical Theories of Significance in
Hans Blumenberg and Rene Girard*

PEDRO GARCÍA-DURÁN

Profesor Asociado
Universitat de València
pm.garciaduranjime@edu.gva.es

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2024.35.004>
Bajo Palabra. II Época. Nº35. Pgs: 87-104



Recibido: 20/10/2023
Aprobado: 01/03/2024

Este trabajo ha surgido en el marco del proyecto de investigación
Historia conceptual y crítica de la modernidad (FFI2017-82195-P)
de la AEI/FEDER, UE y del Grupo de Investigación homónimo
de la Universitat de València (GIUV2013-037).

Resumen

El presente artículo tratará de proporcionar algunas consideraciones acerca de la crisis de nuestro presente a través del diálogo entre los pensamientos de Hans Blumenberg y René Girard. Una comprensión que conduce a una perspectiva genética, es decir, a preguntarse por las necesidades que producen este cambio y los elementos que se ponen en juego en la historia. Sin embargo, el diálogo entre ellos evidencia diferencias en torno a sus respectivas comprensiones antropológicas. Divergencias que abren posibilidades distintas ante la crisis actual, pero que coinciden en mostrarla como una crisis causada por una mitificación del deseo y una disolución de los diques que contienen su liberación.

Palabras clave: Historia, Sacrificio, Antropología, Deseo.

Abstract

This paper will try to provide some considerations about our present crisis through the dialogue between the thoughts of Hans Blumenberg and René Girard. An understanding that leads to a genetic perspective, poses questions about the necessities that produce this change and the elements that come into play in history. However, the dialogue between them shows differences in their respective anthropological understandings. Divergences that open different possibilities in their interpretation of the current crisis, but that coincide in showing it as caused by a mythification of desire and a dissolution of the limits that contain its liberation.

Keywords: History, Sacrifice, Anthropology, Desire.

A mi hermano

And hark, what discord follows! Each thing meets in mere
oppugnancy.

W. Shakespeare, *Troilo y Crésida*, Acto III, Escena 1

1. Introducción

LA DIFUSIÓN que poco a poco adquiere el pensamiento de Hans Blumenberg tiene que ver, sin duda, con la actualidad de sus conceptos y descripciones. Su obra, extensa y polifacética, ofrece indudables anclajes para una reflexión actualizadora ya sea desde aspectos puntuales o a través de aquellos problemas que le acecharon a lo largo de toda ella. A estos últimos pertenece la cuestión que nos ocupa aquí: la de la crisis comprendida como cambio histórico y la experiencia propia de estos periodos de transformación. La actualidad de este tema es innegable; tanto que la comprensión de Blumenberg coincide con diagnósticos similares enunciados desde puntos de vista muy lejanos. Uno de estos podría ser el de René Girard, un autor cuyo contexto, creencias y bases teóricas se sitúan muy lejos del alemán, pero con el que se pueden establecer puntos de encuentro y de conflicto que delinean asuntos esclarecedores para comprender nuestro presente. Así pues, este artículo surge del afán de proponer una conversación entre estos autores, a través de cuyas coincidencias y oposiciones emergerán ideas para abordar la crisis en la cual nos hallamos inmersos. No se trata, pues, de resaltar y analizar alguna clase de coincidencia en concreto, sino de comprender el presente a través de las ideas de dos pensadores que vivieron y, por ello, reflexionaron en torno un tiempo común, aunque lo hicieran desde posiciones contrapuestas.

No obstante, este diálogo exige señalar alguna clase de lenguaje compartido. Este se podría encontrar en el proceder metodológico, que hemos calificado de forma un tanto laxa de *perspectiva genética*, aplicado a un mismo objeto: *los órdenes de significado*. Por ello, comenzaremos por clarificar de manera somera este punto de encuentro señalando que su alcance no se limita a ser un mero método, sino que implica un posicionamiento en el contexto intelectual en el cual se movieron ambos. A partir de este punto en común, se aclarará qué comprensión respectiva tienen

de los antedichos órdenes y la forma en que explican su necesidad. En ese punto, se harán visibles las diferentes bases antropológicas de las que parten. Tras ello, se mostrarán, las distintas comprensiones de la historicidad que despliegan, explicando el papel que en ellas tiene la violencia. A través de estas diferentes comprensiones podremos ver, mediante las antedichas complementariedades y carencias, su modo de iluminar problemas centrales de nuestra situación actual. Por último, trataremos de reflexionar acerca de la naturaleza de nuestro tiempo a partir del escenario de una crisis causada por la liberación del deseo.

2. Perspectiva genética y cambio histórico

ASÍ PUES, EL PUNTO DE PARTIDA sería el hecho de que ambos autores coinciden en calificar su perspectiva como genética.¹ Una afirmación genérica y difícil de precisar de antemano. La noción remite a la fenomenología y, como se hace explícito en la obra de Blumenberg, a la lógica genética de Husserl, la cual sería un análisis de la creación de mecanismos de la conciencia que permiten restituir la unidad intencional truncada por alguna forma de negación.² De esta manera, podemos decir que la perspectiva genética explica el proceso de generación y restitución de los horizontes hacia los que se abre la conciencia. Esta descripción, no obstante, no se refiere de forma directa al cambio histórico ya que, desde el prisma husserliano, las operaciones reconstitutivas sólo suceden en la conciencia. Aun así, Blumenberg historizará dicha comprensión, tratando de entender la manera en que se produce la significatividad en la historia desde sus condiciones de posibilidad y teniendo en consideración las necesidades a las que responde. Una definición preliminar del proceder genético que, como iremos viendo, bien podría valer para ambos autores.

Sin embargo, la relevancia que esta perspectiva puede tener como punto de partida de un diálogo no puede comprenderse si la limitamos a una metodología. Su peso estriba en que, en ambos casos, supone una toma de posición intelectual de largo alcance. Tanto uno como otro buscan recuperar la visión diacrónica en la lógica de unas ciencias humanas y sociales que, tratando de alcanzar la fiabilidad de las naturales, renuncian a toda perspectiva histórica. Podrían señalarse muchas encarnaciones posibles de este ideal cientificista en el contexto intelectual de la se-

¹ Así, por ejemplo, Felix Heidenreich define *Trabajo sobre el mito* (2003) y la obra tardía de Hans Blumenberg como una “fenomenología genética de la significatividad” (2005, p. 48, ss.). Al respecto de la perspectiva genética puede consultarse Girard (2006, pp. 165–170).

² Sobre la interpretación blumenberguiana de la lógica genética de Husserl véase, sobre todo, “La fundación originaria” (Blumenberg, 2007, pp. 269–319).

gunda mitad del siglo XX. Sin embargo, quizás el mejor ejemplo de esta oposición compartida podría verse en la similitud de las fórmulas con las cuales indican su rechazo al estructuralismo.

Esta corriente es, junto a Freud, la influencia más relevante en la producción intelectual girardiana ya sea por las aportaciones que toma de ella o por lo recurrente de las críticas que le dirige. La idea de órdenes de significado que aquí se adopta no se encuentra muy alejada de la comprensión estructural. Por otra parte, una de las debilidades que acostumbra a resaltar el escritor francés incide en que el estructuralismo no logra adoptar una perspectiva genética ya que es “prisionero de lo sincrónico, incapaz de descubrir el cambio” (Girard, 2016, p. 259). Así, produce una forma de análisis que pasa por alto las mutaciones y se centra en la organización interna de los órdenes dejando tan solo “un residuo puramente formal de transcendencia que determina los elementos finales de toda representación, ordena las posiciones estructurales y distribuye los papeles dentro de esa estructura” (Girard, 2006, p. 119).³

Si bien el filósofo hanseático no se preocupó en exceso por esta corriente teórica, resulta ilustrativo de la clase de posicionamiento que tratamos de describir el modo en que despacha la antropología estructuralista en *Descripción del ser humano*, señalando defectos muy semejantes a los que indicaba Girard:

Que el estructuralismo prefiera poner su etnología bajo el título de “antropología” se relaciona sin duda con el renovado optimismo de ese método de investigación de poder descubrir en la esfera de las manifestaciones del ser humano [...] regularidades ancladas en la propia naturaleza humana como un sistema genuino de matrices. [...] El punto débil de cualquier teoría de este tipo está en su renuncia explícita o implícita a la dimensión genética. El estructuralismo, por tanto, no ve tanto la historia como un proceso de transformación, sino más bien como un proceso de estratificación, de superposición, de encastre de elementos estructurales genuinamente puros (Blumenberg, 2011, p. 398).

La perspectiva genética implica, pues, en ambos casos, poner el foco sobre el carácter procesual de lo real que el estructuralismo habría pasado por alto, dejando con ello de lado rasgos centrales del ser humano, así como las limitaciones y peligros inherentes a su condición específica.⁴ Una forma de comprensión que implica una

³ Esta última cita se refiere en concreto al intento de Lacan de realizar un psicoanálisis estructural que Girard considera fallido. El texto en el que se puede ver con más detalle su distancia con la tendencia que inaugurarse Saussure y popularizase Lévi Strauss es el artículo “Diferenciación y reciprocidad en Lévi- Strauss y en la teoría contemporánea” (Girard, 2006, pp. 161–181).

⁴ Este problema se puede ver en el artículo antes mencionado sobre Lévi-Strauss: “Lévi-Strauss se considera “científico” porque reifica la representación de un proceso humano: reduce los hombres a objetos inanimados, a meros elementos y fragmentos de un campo puramente espacial. Este lenguaje deshumanizado, del cual está tan

preocupación por el cambio y por los periodos de crisis, entendidos como aquellos momentos en los cuales se desencadena la inestabilidad de los órdenes humanos. El motivo de la relevancia de dichos periodos de cambio para la comprensión histórica estribaría en que, como indica Blumenberg, en dichos momentos “se tornan comprensibles estructuras que ponen de manifiesto el movimiento histórico en cuanto tal” (2008, p. 145).

Este problema del cambio histórico, al que nos conduce la perspectiva genética, posee sin duda, una gran actualidad. La idea de que nos hallamos en una crisis parece instalada en nuestro entorno, aun cuando no podamos calibrar su verdadera dimensión. En este sentido, las categorías y argumentos históricos de nuestros autores nos permitirán arrojar cierta luz sobre esa opaca condición histórica permitiéndonos aprehender la experiencia que acarrea. Pero, si tiene algún interés el diálogo que intentamos establecer, no es solo por este terreno común que hemos señalado, sino también por las diferencias que desde él aparecen entre ambos autores. Girard y Blumenberg se encuentran muy distantes tanto en la forma de comprender la perspectiva como en su aplicación.

3. La necesidad antropológica de los órdenes de significado

El punto de partida que hemos esbozado se concreta en una comprensión análoga de aquello que hemos llamado *órdenes de significado*, así como en un acceso similar a su estudio. Pese a su crítica al estructuralismo, Girard valida de forma explícita la interpretación levistraussiana de las estructuras socioculturales como organizaciones diferenciales reguladas. Para él, estos serían los espacios en los cuales se desarrollaría la experiencia del ser humano, indicando tanto su lugar en el mundo como sus posibilidades dentro de él. Por su parte, la noción de significatividad que Blumenberg desarrolla no difiere en exceso de este esquema (2003, pp. 69–126). La premisa general de su interpretación es la necesidad de un horizonte determinado que permita al ser humano focalizar su atención. Un espacio indiferenciado, el abismo que antecede al proceso de determinación de las realidades que se relata en los mitos de la creación, es un lugar inhabitable en el cual todo se muestra amenazador y no deja lugar para la acción del ser humano. De allí emergerá la necesidad de crear carcasas culturales mediante la dación de nombres y su posterior estructuración en relatos y narraciones.

orgullosa, le hace imposible percibir plenamente la representación que tiene que ser revelada (la representación que está en el corazón de la mitología) para hacer posible una teoría verdaderamente científica” (Girard, 2006, p. 187).

De ese modo, podemos definir los órdenes de significado como espacios organizados, carcasas culturales en las cuales se despliega la existencia y la labor humana. Esto puede hacerlos en gran medida sinónimos de la racionalidad y, sin lugar a duda, son productos de ella. No obstante, la diferencia con la perspectiva que el estructuralismo introdujo sobre las organizaciones estructuradas estribará en la atención a la diacronía. Podemos tomar aquí el mito, al ser la más antigua estructura de significado humana conocida, como ejemplo que nos permite ilustrar la posición de nuestros autores respecto al carácter procesual del orden, contraponiéndolo de nuevo al estructuralismo. Si bien Blumenberg asume que “el mito es un trabajo de muchos quilates del logos” (2003, p. 20) y Girard acepta el valor de este último como forma de justificación del ordenamiento creado tras el sacrificio, no los abordan como meras encarnaciones equivalentes de una estructura permanente.⁵ La racionalidad del mito y la racionalidad de la ciencia no son sólo productos de una idéntica necesidad de establecer un espacio diferenciado, sino que siguen un proceso generativo que conduce de una forma a otra, tienen dimensiones y funciones que las diferencian y, lo que es más relevante, se pueden trazar conexiones diacrónicas entre ambas y comprender cómo se desarrolla su historicidad concreta.

La comprensión genética demanda un acceso a la necesidad que habría dado pie a la sucesión histórica de estos órdenes para con ello poder fundamentarse. Es por esa razón por lo que, en ambos autores, se hace necesaria una instancia que los justifique y que ha de ser exterior a la historia misma. Ante este problema habrían reculado muchas de las corrientes teóricas a las que hemos aludido, ya que implica una forma de fundacionalismo muy problemático y difícil de validar dentro de las premisas del cientifismo fiscalista. En definitiva, la perspectiva genética implica la necesidad teórica de un sustento antropológico (García-Durán, 2017, p. 231–264). La causa de los órdenes de significado y su sucesión, así como el motor de su cambio, apunta a la pregunta por el ser que habita en ellos. Esta es, a la vez, la profundidad y la problematicidad de la perspectiva genética de nuestros autores que busca menguar el valor de toda estructura extrahistórica haciendo valer una forma de antropología. Una paradoja que solo puede solucionarse si se hace al ser

⁵ Lévi-Strauss señala que “la exigencia de orden se encuentra en la base del pensamiento que llamamos primitivo, pero sólo por cuanto se encuentra en la base de todo pensamiento” (1964, p. 25), una afirmación que tanto Girard como Blumenberg podrían suscribir y que cuadra a la perfección con la idea de la racionalidad del mito que defiende este último. Lo problemático se encuentra en la forma en que esta analogía las convierte en estructuras equivalentes, pasando por alto posibles diferencias entre sus funciones históricas y las necesidades a las que ambas formas de ordenación responden. Afirmaciones como “existen dos modos distintos de pensamiento científico, que tanto el uno como el otro son función, no de etapas desiguales de desarrollo del espíritu humano, sino de los dos niveles en que la naturaleza del ser se deja atacar por el conocimiento científico” (Lévi-Strauss, 1964, p.

humano mutable en esencia, algo que cada uno de ellos resuelve de manera desigual y con distinto éxito.

La necesidad antropológica de los órdenes de significado en Girard se debe a la naturaleza mimética y deseante del ser humano ya que “los fenómenos miméticos proporcionan el terreno común de la sociedad animal y la sociedad humana, así como el primer medio concreto de diferenciar ambas” (Girard, 2006, p. 207).⁶ La tesis del deseo mimético, el núcleo del pensamiento del francés, indicaba que toda forma de deseo se construye como imitación del anhelo del otro, una hipótesis que produce una estructura triangular sumamente conflictiva conducente, en última instancia, al enfrentamiento (Girard, 1985, pp. 11–40). Así, “el deseo implica una contradicción; aspira a la autonomía completa, a la autosuficiencia casi divina y, sin embargo, es *imitativo*” (Girard, 2006, p. 146). Una contradicción explosiva que exigirá que, a medida que se vaya produciendo la evolución del ser humano, se deban construir formas cada vez más complejas de organización social destinadas a evitar la posibilidad de un deseo liberado. Los órdenes diferenciales son estructuras e instituciones que permiten canalizar y contener el deseo, asignando a cada individuo un espacio y una serie determinada de posibilidades. Así, contra el ideal romántico, contra “la más cara de nuestras ilusiones: la íntima convicción de que nuestros deseos son nuestros, que son verdaderamente originales y espontáneos” (Girard, 2006, p. 11), Girard identifica la apertura al mundo del ser humano con un impulso desiderativo conflictivo y heterónomo.

Esta antropología hace que los órdenes de significado sean medidas contra una violencia que amenaza con desatarse si se debilitan sus estructuras. La violencia está en el interior de la naturaleza humana a la que se ha de oponer una estructura cultural que solo puede ser instaurada por la violencia misma. Esta es la premisa de la polémica teoría del sacrificio que Girard introduce en *La violencia y lo sagrado* (2016). El hecho sacrificial se entiende allí como la eliminación de lo otro tras una situación de crisis en la que se produce una liberación de los conflictos miméticos. Este supone un sucedáneo de la violencia desatada, ya que “sólo es posible engañar a la violencia en la medida en que no se la prive de cualquier salida, o se le ofrezca algo que llevarse a la boca” (Girard, 2016, p. 14). Para ello, se canaliza contra un chivo expiatorio que, con su muerte, permite reinstaurar las diferencias y estructurar un orden fundado sobre el olvido de ese homicidio injustificado. Un olvido (*meconnaissance*) que será la base de la cultura humana y sobre el cual se construirán

33), ya sea la proximidad a lo intuitivo e imaginario del mito o la abstracción conceptual de la ciencia, señalan la clase de equivalencia atemporal que privilegia la mirada estructuralista.

⁶ Acerca del peso del deseo mimético en la evolución del ser humano y el carácter gradual de la antropogénesis véase Girard (2021, pp. 93–112).

los mitos, que no son “sino la victoria camuflada de una parte sobre otra” (Girard, 2016, p. 84) y los ritos como recordatorios del proceso de crisis sacrificial destinados a exorcizarlo (Girard, 1986, p. 186). Se constituye así lo sagrado como “el reconocimiento por parte del espíritu humano de que se encuentra sobrepasado y transcendido por una fuerza que se manifiesta como exterior a él” (Girard, 2021, p. 52). Será, pues, este sacrificio donde se encuentra la base de todo orden cultural y su progresiva disolución se deberá a la pérdida de su poder estructurante:

La diferencia sacrificial, la diferencia entre lo puro y lo impuro, no puede borrarse sin arrastrar consigo las restantes diferencias. Se trata de un único e idéntico proceso de invasión por la reciprocidad violenta. La *crisis sacrificial* debe ser definida como una *crisis de las diferencias*, es decir, del orden cultural en su conjunto. En efecto, es orden cultural no es otra cosa que un sistema organizado de diferencias; son las distancias diferenciales las que proporcionan al individuo su “identidad”, y les permite situarse a unos en relación con los otros (Girard, 2016, p. 59).

Esta controvertida interpretación es opuesta a la comprensión blumenberguiana de la forma en que se generan los órdenes de significado. De hecho, bien puede subsumirse en las “antropologías del pecado original” que criticase el filósofo hanseático (Blumenberg, 2011, p. 459). Para él, un ser humano por naturaleza violento no habría sobrevivido en un escenario antropogenético. Dada su carencia de instintos programados, su conservación exigía la posibilidad de una suspensión del juicio ante la presencia del otro, la ganancia de un espacio que le permita sopesar sus intenciones. El ser humano sería así un ser dubitativo, huidizo que requiere de una construcción significativa que le permita organizar sus respuestas frente a una realidad que no comprende en primera instancia, ya que, “ante tal indeterminación hay una sola actitud básica: la prevención” (Blumenberg, 2011, p. 187).

Por ello, la alternativa al orden no es aquí la violencia desatada entre particulares, sino la amenaza omnipresente de una alteridad indeterminada. Esto será el “absolutismo de la realidad”: la experiencia originaria de un ser humano, el cual “no tenía en su mano, ni mucho menos las condiciones determinantes de su existencia y, lo que es más importante, no creía tenerlas en su mano” (Blumenberg, 2003, p. 11). A diferencia de lo que sucede con Girard, los órdenes no son meras organizaciones de control de la convivencia. Se trata de formas integrales de comprensión de la realidad cuyo quiebre no implica, aunque no excluye, formas de violencia desatada, sino que se despliega de forma mucho más compleja y sutil en momentos muy diversos de la experiencia histórica y personal y durante periodos prolongados. Algo que podría verse ejemplificado en su descripción del umbral epocal entre la Edad Media y la Modernidad como “un *limes* inadvertido, no vin-

culado a ningún dato o acontecimiento pregnante” (Blumenberg, 2008, p. 467), una muestra de lo gradual de un proceso que exige un esfuerzo de restitución cada vez que su estructura es amenazada.

4. Historicidad y violencia

ESTA DIFERENCIA EN LOS PRESUPUESTOS ANTROPOLÓGICOS de ambas lecturas se refleja en sus formas de acceso a la historicidad y su comprensión de los cambios. El *modus operandi*, aunque pretenda ser genético en ambos casos, es bastante diferente. En sus obras, Girard muestra la validez histórica de su idea del sacrificio ilustrándola con diversos ejemplos. Procede mediante la verificación de una hipótesis única reflejada en diferentes textos fundacionales, mitos e historias sacrificiales, sin mostrar las dinámicas específicas que conducen de un estado de disolución del orden a otro. Esta interpretación haría del sacrificio un mecanismo recurrente para solucionar las crisis que se irían sucediendo a medida que el desgaste de los elementos sagrados del orden y de su poder vinculante provoque un nuevo periodo de disolución. En la obra del francés apenas se exploran las causas de este agotamiento, pese a ser inevitable, convirtiendo la sucesión de crisis y sacrificios en una suerte de dinámica interna y recurrente de la historia:

La violencia contra la víctima propiciatoria pudiera ser radicalmente fundadora en el sentido de que, al poner fin al círculo vicioso de la violencia, inicia al mismo tiempo otro círculo vicioso, el del rito sacrificial, que muy bien pudiera ser el de la totalidad de la cultura [...]. Si esto es cierto, la violencia fundadora constituye reamente el origen de cuanto poseen de más precioso los hombres y ponen mayor empeño en conservar (Girard, 2016, p. 104).

Pese a lo que pueda parecer, esta repetición del proceso no implica una lectura cíclica de la historia, que sería tanto como recaer en el ahistoricismo antes denunciado (Díaz Leguizamón, 2010, pp. 75–91). La forma en que el sacrificio se constituye como elemento generador del orden está destinada a desaparecer a medida que se desvela su engaño original. La transformación de la *meconnaissance* en conciencia implica la pérdida del poder vinculante del procedimiento sacrificial y, en definitiva, la desaparición de lo sagrado como elemento vertebrador de los órdenes de significado. Un decurso que reconoce como un rasgo definitorio de nuestro tiempo.⁷ Girard remite el desvelamiento de este mecanismo a los evangelios, ya que, en ellos,

⁷ “Todo cuanto podemos observar son, por un lado, fenómenos más o menos residuales y culturalmente marginales de la categoría del “linchamiento” y, por otro, la infinita multiplicación de víctimas en el seno del mundo civilizado, víctimas con poco poder o ningún poder para reconciliar a una comunidad que tiende cada vez más a

los discípulos perpetuaron el recuerdo del acontecimiento, no bajo la forma mítica que debía haber triunfado una vez más, sino bajo una forma que revela la inocencia del justo martirizado y que excluye la sacralización de la víctima en tanto culpable (2021, p. 200).

Para él, el Evangelio es el primer texto que pone al descubierto el olvido de la naturaleza arbitraria de la violencia original y, aunque “muchos siglos deban pasar antes de que la verdad subversiva y aplastante de los evangelios pueda ser comprendida por el mundo entero” (Girard, 2021, p. 253), su aparición encamina a la humanidad hacia un rumbo que desemboca en la desacralización definitiva de todo orden. El rechazo contemporáneo de la violencia tendría que ver con esto, pero al perderse de vista la dimensión mimética del deseo e identificarlo con la naturaleza espontánea del individuo, no contribuirá a traer un Reino de Dios, que implica “la completa y definitiva eliminación de toda forma de venganza y de represalia entre los hombres” (Girard, 2021, p. 203),⁸ sino a liberar de nuevo la violencia implícita en su forma más descontrolada. En este sentido, la propia obra de Girard serviría para dar un paso más allá en el proceso de toma de conciencia de la agresividad intrínseca al orden al mostrar la verdadera dinámica que nos sitúa “frente a un dilema ineluctable: o, los seres humanos se reconcilian sin la ayuda de intermediarios sacrificiales o se resignan a la extinción inminente de la humanidad” (Girard, 2021, p. 146).

La forma de proceder de Blumenberg es más compleja. Aunque se ha señalado con acierto un motor de la historicidad en su obra, entendiéndolo como el despliegue de una dialéctica entre “mundo de la vida” y “absolutismo de la realidad” (Merker, 1999, p. 68), esta idea no se puede comprender más que a través de una completa lectura de su obra y no como una hipótesis a priori provista de verificaciones particulares. Esto responde a su ideal de una fenomenología de la historia, cuyo propósito se explicaba como el intento de

percibir la formación de comprensiones epocales totales de uno mismo y del mundo en su incesante choque, compensación y su inconciliabilidad con acontecimientos, tareas y productos concretos que finalmente las destruyen. Es aquí donde la historia puede tener algo así como una esencia, que permita comprender su estructura independientemente de la contingencia de sus hechos *aun cuando sólo pueda hacerlo a través de ellos* (Blumenberg, 2018, p. 13).

coincidir con toda la humanidad [...]. Estos hechos deben ser característicos de una desintegración del sacrificio que por primera vez en la historia parece irreversible” (Girard, 2006, p. 221).

⁸ Girard explica la antiviolencia radical de la lógica evangélica de esta forma: “No debemos dudar en dar la propia vida para no matar, para escapar, con esta acción, del círculo de asesinato y de muerte” (2021, p. 219).

Una fenomenología de la historia, pues, que solo puede alcanzar su objetivo *a posteriori*, tras una reconstrucción de la totalidad desde la que podría extraerse algo así como un motor de la historicidad (García-Durán, 2015, 2017).

A diferencia de lo que sucede en Girard, Blumenberg presta especial atención a las causas de las transformaciones históricas que acaecen durante este proceso. Los momentos de cambio se producen por el agotamiento de las formas de comprensión del mundo, por la pérdida de su capacidad de dar respuesta a la realidad y por la implosión de sus contradicciones internas. La pérdida de orden (*Ordnungsschwund*) es el paso previo al nuevo intento de construir un horizonte, un trabajo para el cual tan solo se dispone de los medios legados por el tiempo que acaba de perecer y que se debe construir sobre los resultados de su experiencia acumulada (Blumenberg, 2003, pp. 105–146). Así, el argumento de *La legitimación de la Edad Moderna* (2008) señala lo específico de la respuesta de la modernidad a la caída del mundo medieval como la generación de un horizonte en el cual solo son válidas de respuestas inmanentes, pero que no puede construirse sino es mediante la reocupación de lo heredado. La especificidad de la época se revela al mostrar cómo, durante la disolución del horizonte epocal de la Antigüedad, el monoteísmo habría salvado el modelo cósmico mediante la consagración de un principio divino, dando con ello una respuesta trascendente al desafío que supuso el quiebre gnóstico de la confianza en el cosmos.⁹

No existe aquí una temporalidad cíclica, ni una revelación divina que modifique la estructura de la historicidad. En gran medida, la comprensión de la historia de Blumenberg trata de validar la historia occidental como un sustrato de experiencias y aprendizajes que habrían contribuido el alejamiento del absolutismo de la realidad. No obstante, la desconexión total de esa fuerza amenazante no es una meta que produzca un estado deseable. La domesticación de todo peligro hace vacuos los mecanismos de atención del ser humano, dejando sin función algunas de las estructuras básicas de su conciencia. Desde Blumenberg no se pueden proyectar apocalipsis, pero sí distopías, “mundos de instrucciones de uso” (2011, p. 278), cavernas autosuficientes (2004, p. 666, ss.) o “disonías vegetativas universales” (2011, p. 576) cuya consecuencia es un peligroso aburrimiento.¹⁰ Así pues, podría decirse que hay un intento de oponerse a la imagen histórica que se extrapolaba de la Teoría Crítica y que podría simbolizarse en la figura benjaminiana del *Angelus Novus*, rescatando aquello que de benévolo tuvo la historia de la racionalidad y de la teoría. Este afán hace que se dé poca importancia a la violencia. A nivel explicativo, por ejemplo, podría decirse que la crisis que supuso el fin de la Edad Media fue la

⁹ Sobre la diferencia entre el paso a la Edad Media y el comienzo de la modernidad como respuesta a sus respectivas crisis véase Blumenberg (2008, pp. 143–180).

¹⁰ Respecto al potencial distópico del pensamiento de Hans Blumenberg véase García-Durán (2020).

causa de la disolución institucional, que provocó numerosas guerras de religión que jalonaron los albores de la nueva era. No obstante, en Blumenberg no se aborda la posibilidad de una relación entre ambas cosas.

Sin embargo, sería un error pensar que Blumenberg no ve la amenaza de la violencia desatada tras la disolución del orden. En su célebre artículo, “Una aproximación antropológica a la actualidad de la retórica” (1999), se defiende la necesidad de este arte, entendido como un conjunto de procedimientos comunes para alcanzar acuerdos y consensos frente a la incertidumbre y la imposibilidad de lograr certezas absolutas. En ese sentido, la retórica crea instituciones que permiten canalizar y racionalizar los mecanismos de resolución de problemas y conflictos. Frente a ella, las apelaciones a la acción, las diatribas contra la inutilidad de la discusión, la consigna de pasar por encima de estos órdenes de forma irreflexiva, que Blumenberg veía revivir en el movimiento estudiantil, se le antojan peligrosas. Así, el antagonismo entre retórica y barbarie que establece el artículo puede entenderse como una advertencia contra la fácil crítica al lento discurrir institucional y un aviso acerca de los peligros de la violencia que dichos mecanismos mantienen bajo control:

La retórica es la alternativa al terror. En el aspecto retórico, entenderse significa ser consciente de la compulsión a la acción, así como de la carencia de normas en el ámbito limitado de una situación. Todo lo que aquí no sea coacción cae en el campo de la retórica, y la retórica implica la renuncia a la coacción (Blumenberg, 1999, p. 123).

En definitiva, la historia supone en ambos casos una sucesión de órdenes que se descomponen y se restituyen a lo largo del tiempo. Órdenes que, a pesar de su carácter efímero, son necesarios para evitar los peligros de la violencia y la barbarie. Sin embargo, lo que en Girard se muestra como producto de una agresividad humana *a priori* que se desvela en momentos concretos, es, para Blumenberg, un proceso de construcción y descarte de soluciones sometido a una presión antropológica. No hay una falsedad en el comienzo, la historia no se fundamenta en un engaño. Su excesiva univocidad hace que la validez histórica del esquema sacrificial de Girard sea muy cuestionable, en especial, porque exige que se interprete de forma literal, lo que dificulta la posibilidad de identificar estos mecanismos en la historia occidental.¹¹ Pese a ello, lo más fascinante de su obra es la lucidez con la que se diagnostica una crisis actual en la cual la liberación del deseo conduciría a una violencia inédita; posible a causa de los medios de destrucción disponibles, pero también acentuada por la pérdida del mecanismo sacrificial atenuante. Es fácil pensar en momentos de diso-

¹¹ En la obra del francés, la forma unívoca de la violencia y su estructura mecánica apenas se ilustra con ejemplos concretos posteriores a los pogromos judíos del medioevo (Girard, 1986, p. 11, ss.).

lución que no tendrían una resolución sacrificial obvia en la historia y, sin duda, lo intencionadamente lineal del mecanismo choca con cualquier lectura compleja de la historicidad, pero, pese a ello, el diagnóstico del presente al que conduce la hipótesis sacrificial no deja de tener interés por su actualidad evidente.

La fuente de su debilidad y, también, de su fascinación se encuentra en la centralidad que se confiere al deseo en dicho esquema histórico. Es cuestionable que este sea el motor único oculto del tiempo. De ser así, la pervivencia de la especie sería muy difícil de explicar. Su importancia actual bien podría responder a la liberación de otras cargas más apremiantes a lo largo de la historia. Girard reconocería que su revelación es progresiva, aunque, para él, tiene que jugar un papel crucial en todas las anteriores transformaciones (2021, p. 282, ss.). No obstante, cabe la posibilidad de que esa forma desbocada y generalizada de deseo sea característica de la crisis actual, de una crisis de duración indeterminada que nos acecharía desde el final de la Ilustración. Esta posibilidad es la que hace relevantes las descripciones de Girard, cuya mayor concreción se encuentra en su aplicación a su presente. Un presente en el que el deseo se convierte en el elemento central y donde, además, resulta inviable una resolución sacrificial:

Tomada en su conjunto, la crisis moderna, igual que cualquier crisis sacrificial, debe definirse como eliminación de las diferencias: es el vaivén antagonista lo que la provoca, pero nunca entendido en su verdad, es decir, como el juego cada vez más trágico y nulo de una diferencia enferma que parece siempre aumentar pero que se desvanece, al contrario, en el esfuerzo de cada cual por apropiársela. Cada cual es engañado por las rediferenciaciones locales, cada vez más precarias y temporales, que se efectúan en provecho alternativo de todos los antagonistas [...]. Los mitos de la desmitificación pululan como gusanos sobre el cadáver del gran mito selectivo del que extraen su subsistencia (Girard, 2016, p. 218).

5. La crisis actual como crisis del deseo

COMO DECÍAMOS AL COMIENZO, la principal cuestión que trataba de plantear este artículo era la de saber si podemos comprender la crisis actual desde las premisas de una disolución de los órdenes de significado vinculada a una conflictiva emancipación del deseo. Desde la perspectiva que hemos planteado, esta posibilidad se puede presentar como una característica específica de nuestra crisis e incluso de nuestra época. Como señaló Reinhart Koselleck, la historia conceptual de la noción de “crisis” (2007, p. 241)¹² transcurre en paralelo a la aparición del deseo autónomo

¹² ““Crisis” es expresión, desde aproximadamente 1780, de una nueva experiencia del tiempo, factor e indicador de una ruptura epocal que, en realidad, medida con el creciente uso del término, aún tendría que haberse intensificado” (Koselleck, 2007, p. 241).

como centro de la cultura que Girard sitúa en el romanticismo. La disolución de lo estable y la potenciación del deseo pueden ser dos rasgos de un tiempo dominado por la novedad, el consumo y la liquidez. El hecho de que obras como las que nos ocupan, escritas hace medio siglo, sigan ofreciendo valiosas aportaciones en este sentido, o que incluso desde antes se haya vinculado con insistencia las crisis de la institucionalidad con el abandono de los mecanismos racionales de comprensión y legitimación del poder, podría sugerir que el proceso que tratamos de aprehender es prolongado y que nos situaríamos en su estado más avanzado.

En él, la pérdida de orden se hace palpable en la desconfianza en las instituciones destinadas a administrar el saber y el poder. Una disolución cuya causa habría que buscar en las dificultades específicas que encuentran hoy para responder al mundo de la vida en el cual se desenvuelven, pero que, en este prolongado momento del tiempo, también se debe a que se habrían visto minadas por una suerte de crítica mitificada, abocada a la disolución de todo orden en busca de una verdad desnuda o de la liberación del deseo autónomo del individuo. Esta forma de crítica, que podríamos calificar de gnóstica en la acepción que Blumenberg le da al concepto,¹³ podría apreciarse en muchos de los ejemplos de crítica cultural que este señala en su obra,¹⁴ así como también tras las diatribas de Girard contra libros como el *Antiedipo* (1985) de Deleuze y Guattari, un libro que considera sintomático de nuestro presente por pretender liberar la amorfidad explosiva de un deseo autónomo anterior a cualquier forma de determinación:

Si el deseo mimético es una realidad universal, si se encamina hacia una infinita violencia, es decir, hacia la locura y la muerte, ciertamente debemos encarar el problema de la cultura en el contexto del supremo peligro, en el contexto del violento delirio exigido por Deleuze y Guattari. *L'Anti-Oedipe* se sitúa pues en un punto cuyo carácter crucial debemos reconocer, pero lo hace para llevar a cabo lo opuesto de lo que debería llevar a cabo [...]. La verdadera cuestión no está en alcanzar el delirio universal, sino en por qué hay algo además de la violencia infinita y el delirio. En otras palabras, por qué hay algo, en lugar de nada (Girard, 2006, p. 115).

¹³ Una acepción que toma de Hans Jonas. La base común de los movimientos gnósticos sería, para este, la “tendencia desmundanizadora” de sus acciones y la “angustia del mundo” de su encontrarse existencial (Jonas, 2003, p. 69). Ambos rasgos permitían comprender la existencia gnóstica pero no en sus meros símbolos y expresiones, sino tomándolos como referentes de esa unidad viviente subyacente ya que “el nombre recibe su plenitud por medio de ella” (Jonas, 2003, p. 58). Esta forma de comprensión será la que permita su trasposición al presente, como él mismo haría al destacar las afinidades entre las categorías del gnosticismo y del existencialismo heideggeriano indicando, a través de ellas, a los “tipos de existencia de ambas partes” (Jonas, 2003, p. 338).

¹⁴ Blumenberg se opondrá a la crítica cultural entendida como aquellos planteamientos que ponen en primer plano la insatisfacción por la situación y la comprensión a la que la modernidad nos habría llevado haciéndola valer como una impugnación contra la cultura que opera con la convicción de “que debería de haber otros criterios de valoración substanciales, naturales y humanos” (2012, p. 224) distintos que los resultantes del proyecto moderno. Dicha formulación puede incluir autores de lo más diverso desde Rousseau hasta la Teoría Crítica pasando por Husserl o Heidegger.

Ambos autores ven, pues, un peligro en la disolución del orden que podría conducir a la liberación de la violencia. No obstante, frente a la dicotomía determinada por la naturaleza del deseo mimético de Girard, entre un apocalipsis causado por la “conjunción de un poder tecnológico masivo y el triunfo del nihilismo” (Girard, 2021, p. 261) y la aceptación universal del pacifismo de la Revelación, la comprensión de Blumenberg ofrece más posibilidades de figurar una solución o de atenuar las posibles consecuencias. La racionalidad previsora, rasgo central del ser dubitativo, podría mostrar su plasticidad alcanzando un nuevo orden antes de que se produzca la liberación de la violencia apocalíptica. El peligro estribaría, en este caso, en la forma en que este orden pueda tomar. El riesgo implícito en el vacío que produce la pérdida de orden se agrava en la medida en que se eliminan todos los posibles asideros de la experiencia, pero no porque con ellos se desate de forma necesaria la guerra de todos contra todos, sino porque sirven de contrapeso a la aparición de un poder omnímodo. En este sentido, se entiende el valor que Blumenberg atribuye a la historia y el peligro de una *remitificación* que surja desde una situación de deshistorización:

Toda posibilidad de remitificación reside en la ahistoricidad: sobre un espacio vacío es más fácil proyectar señales que indiquen un giro hacia lo mítico. Por eso, la desescolarización de la historia no representa tanto un fallo de planificación o una errónea comprensión de las cosas como un síntoma alarmante que quiere decir que o bien hay ya una mitificación en marcha o bien la pérdida de conciencia histórica forzará su advenimiento. Es posible que de la historia no podamos aprender otra cosa que el hecho de que tenemos historia; pero esto ya obstaculiza que nos sometamos al mandato de los deseos (2003, pp. 112–113).

Podemos decir, pues, que ambos autores nos permiten pensar una situación que, sin duda, nos resulta cercana. La pérdida de valor de instituciones, jerarquías y modos de vida es un síntoma de la fragilidad de un orden cuyo colapso no deja de anunciarse. Más allá de estas prognosis, lo que he querido rescatar es la forma en que nos advierten del peligro que se abre en una crisis concebida como crisis del deseo presuntamente autónomo. Pese a la aparente indefinición de esa noción, las direcciones en las que apunta su empleo en ambos autores señalan hacia un peligro similar. En su forma autónoma y liberada, el deseo es un impulso subjetivo, monádico, difícil de integrar en un contexto de convivencia, es por ello terreno abonado para la violencia y, en última instancia, para la imposición de un poder injustificado e incontrolado, de una nueva mitificación. Esta advertencia se me antoja central en nuestra situación, en especial por el potencial explosivo que contiene.

REFERENCIAS

- Blumenberg, H. (1999). Una aproximación antropológica a la actualidad de la retórica. En *Las realidades en que vivimos* (pp. 115–142). Paidós.
- Blumenberg, H. (2003). *Trabajo sobre el mito*. Paidós.
- Blumenberg, H. (2004). *Salidas de caverna*. Visor.
- Blumenberg, H. (2007). *Tiempo de la vida y tiempo del mundo*. Pre-Textos.
- Blumenberg, H. (2008). *La legitimación de la Edad Moderna*. Pre-Textos.
- Blumenberg, H. (2011). *Descripción del ser humano*. FCE.
- Blumenberg, H. (2012). *Quellen, Ströme, Eisberge. Über Metaphern*. Suhrkamp.
- Blumenberg, H. (2018). *Phänomenologische Schriften 1981-1988*. Suhrkamp.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1985). *El Antiedipo: Capitalismo y esquizofrenia*. Paidós.
- Díaz Leguizamón, J. M. (2010). Elementos para la reconstrucción de una filosofía de la historia en René Girard. *Universitas Philosophica*, 55(27), 75–91.
- García-Durán, P. (2015). ¿Un *eidos* de la historia? La tarea de una fenomenología de la historia en Hans Blumenberg. En F. Oncina Coves y P. García-Durán (Eds.), *Hans Blumenberg: Historia in/conceptual, antropología y modernidad* (pp. 223–239). Pre-Textos.
- García-Durán, P. (2017). *El camino filosófico de Hans Blumenberg*. Alfons el Magnànim.
- García-Durán, P. (2020). Imágenes del final del camino. Utopía e historia en el pensamiento de Hans Blumenberg. En J. d. D. Bares Partal y F. Oncina Coves (Eds.), *Utopías y ucronías: Una aproximación histórico-conceptual* (pp. 385–405). Bellaterra.
- Girard, R. (1985). *Mentira romántica y verdad novelesca*. Anagrama.
- Girard, R. (1986). *El chivo expiatorio*. Anagrama.
- Girard, R. (2006). *Literatura, mimesis y antropología*. Gedisa.
- Girard, R. (2016). *La violencia y lo sagrado*. Anagrama.
- Girard, R. (2021). *Cosas ocultas desde la fundación del mundo*. Sígueme/Epidermis.

- Heidenreich, F. (2005). *Mensch und Moderne bei Hans Blumenberg*. Fink.
- Jonas, H. (2003). *La religión gnóstica. El mensaje del Dios extraño y los comienzos del cristianismo*. Siruela.
- Koselleck, R. (2007). *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*. Trotta.
- Lévi-Strauss, C. (1964). *El pensamiento salvaje*. FCE.
- Merker, B. (1999). Bedürfnis nach Bedeutsamkeit. Zwischen Lebenswelt und Absolutismus der Wirklichkeit. En F. J. Wetz y H. Timm (Eds.), *Die Kunst des Überlebens. Nachdenken über Hans Blumenberg* (pp. 68–98). Suhrkamp.

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2024.35.004>
Bajo Palabra. II Época. N°35. Pgs: 87-104

*Irrumpir en el tiempo que éramos:
Metáforas de la tecnología y las
transformaciones temporales
en las ruinas del mundo*

*Breaking into the Time We Were: Metaphors
of Technology and Temporal Transformations
in the Ruins of the World*

ALICIA NATALI CHAMORRO MUÑOZ

Profesora Asociada
Universidad Industrial de Santander
anchamom@uis.edu.co

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2024.35.005>
Bajo Palabra. II Época. N°35. Pgs: 105-120



Recibido: 20/10/2023
Aprobado: 01/03/2024

El presente artículo es resultado de investigación del proyecto número 3931 financiado por la convocatoria interna 2023 de la Universidad Industrial de Santander.

Resumen

La inquietud por la conexión entre la pregunta antropológica, específicamente sobre la sobrevivencia del ser humano, y la de la función de la técnica es cada vez más fuerte en los estudios blumenbergianos. En este horizonte, el presente trabajo pretende actualizar algunos aspectos del planteamiento de Blumenberg a partir de ideas del tecnofeminismo en Haraway y Braidotti con el fin de comprobar la actualidad y novedad del pensamiento del filósofo de Lübeck en los siguientes puntos: 1. La necesidad de conectar la discusión de la técnica con la de la metaforología; 2. La condición técnica por fuera de las polaridades clásicas de optimistas y pesimistas situado desde una fenomenología histórica de la técnica; 3. La necesidad de pensar la condición técnica desde una visión corporal y situada con vista a la diferencia entre el tiempo de la vida y el tiempo del mundo.

Palabras clave: Trabajo, Subjetivación, Individualización, Explotación, Cuerpo.

Abstract

The concern for the connection between the anthropological question, specifically regarding the survival of human beings, and the role of technology is increasingly strong in Blumenberg studies. In this context, this present work aims to update certain aspects of Blumenberg's approach by drawing from ideas in technofeminism from Haraway and Braidotti, in order to verify the relevance and novelty of the philosopher's thought from the following perspectives: 1. The need to connect the discussion of technology with that of metaphorology; 2. The technical condition beyond classical polarities of optimism and pessimism, approached from a historical phenomenology of technology; 3. The necessity of considering the technical condition from an embodied and situated perspective, focusing on the distinction between the time of life and the time of the world

Keywords: Work, Subjectivation, Individualization, Exploitation, Body.

“**P**refiero ser un *cíborg* a una diosa” (Haraway, 1991, p. 181) es una de las oraciones más conocidas de la filósofa D. Haraway y desde aquí se asume esta presentación; pues, ambos, diosa y *cíborg*, renuncian a la dimensión temporal fundante de la condición humana, a saber: la mortalidad. Ahora bien, no es que el *cíborg* de Haraway ya no piense en la muerte, solo que ahora la temporalidad se presenta desde una cada vez más concernida relación con el dispositivo; la predilección del *cíborg* sobre la diosa se asienta en el reconocimiento de una corporalidad atravesada por diferentes formas de comunicación y tecnologías, como también saberse sin un origen puro, no estar concernido por el drama de la caída o la mancha original. Ser *cíborg* es reconocer la condición espuria, mixta, creada a partir de múltiples historias y herramientas (Haraway, 1991, p. 180). Esto implica una reflexión fundamental de la fenomenología de la tecnología en relación con la antropología filosófica centrada en la pregunta de cómo asumir este humano que somos dentro de la condición posthumana en la que nos encontramos.¹

Tratamos de sostener en este trabajo que la metáfora del *cíborg*, muy similar a las variaciones sobre el astronauta en Blumenberg, asume una temporalidad compleja que es la propia del humano contemporáneo enfrentado a tecnologías cada vez más internalizadas, lo cual implica pensar una temporalidad vivida que ya no se puede separar de unos cuerpos extendidos y transformados por los artefactos técnicos. Ahora bien, esta transformación puede imaginarse a partir de la variación fenomenológica desde el escenario mismo de la hominización y llega a sus máximas dimensiones en el viaje espacial (Accarino, 2013).

Vale la pena precisar que las páginas a continuación no intentan ser un trabajo exegético de la obra de Blumenberg; nuestro interés, más bien, es poder usar su filosofía para pensar otros problemas. Nuestro objetivo es conectar las propuestas del tecno-feminismo de Braidotti y Haraway con H. Blumenberg y

¹ Vale la pena recordar que el sentido de lo posthumano, que tomamos de Rosi Braidotti, corresponde a una lectura de nuestra condición actual determinada por la necesidad de: 1. Superar la lectura antropocéntrica —un análisis de la condición humana no puede seguir asumiendo la perspectiva de una excepcionalidad superior humana—; 2. Superar la lectura humanista clásica que sustentaba una visión universal del conocimiento y un logos falocéntrico, tratando de definir al *hombre* de manera única y como medida de todas las cosas. Como afirma Braidotti: “el posthumanismo es una herramienta de navegación que nos permite reconocer las manifestaciones materiales y discursivas de las mutaciones en las que estamos comprometidos entre los desarrollos tecnológicos (¿soy yo un robot?), cambio climático (¿voy a sobrevivir?), y el capitalismo (¿puedo permitirme esto?). Lo posthumano es un trabajo en progreso. Es un trabajo sobre la hipótesis acerca de qué tipo de sujetos nos estamos nosotros convirtiendo” (2020, p. 2).

sostener que esta comunicación no solamente es fructífera, sino que ofrece un nuevo campo para el análisis del animal humano contemporáneo, lo anterior a partir del trabajo de las metáforas tecnológicas desde las que nos pensamos contemporáneamente.

Para desarrollar esta tesis proponemos los siguientes apartados: en un primer momento analizaremos el despliegue de la inconceptualidad y su lugar en la reflexión antropotécnica, inserta en la historicidad y con vistas a las preguntas sobre qué es aquello que deseábamos conocer y cómo ha sobrevivido el animal humano. Después, veremos la temporalidad de un mundo de la vida contemporáneo que, desde la visión blumenberguiana de una intencionalidad corporalizada, presupone la reconstrucción continua del horizonte y el giro geocéntrico. Al final, postularemos líneas de contacto entre Blumenberg y la filosofía de la tecnología feminista desde una reflexión de la temporalidad humana descentrada y en conexión con una vida plural, vulnerable y creativa que se conecta con las otras formas de vida que habitan el planeta y de las cuales dependemos.

1. Inconceptualidad y antropología

LA DISCUSIÓN DE LOS COMPONENTES INCONCEPTUALES se ha configurado en una de las líneas de reflexión más fuertes blumenberguianas (Haverkamp, 2013; Heidenreich, 2010), comenzando con la reflexión clásica sustentada en las lecturas de *Paradigmas para una metaforología* (2003a), seguido por el trabajo que avanza hacia la inconceptualidad desde la publicación de “Aproximación a una teoría de la inconceptualidad” (1995) y algunos de sus trabajos contenidos en anécdotas cortas como las recopiladas en *Conceptos en historias* (2003b); hasta llegar a los trabajos que tomando la línea sustentada en la centralidad de “Una aproximación antropológica de la actualidad de la retórica” (1999) conectan los textos del *Nachlaß* con un proyecto antropológico desde esta perspectiva inconceptual.

En esta última vertiente, que es la que asume el presente texto, la inconceptualidad abarca todas las formas de explicación racional del mundo que la razón no alcanza a captar por el camino conceptual, incluso, para el filósofo, el razonar no significa otra cosa que sabérselas arreglar con algo (Blumenberg, 2003c); por lo tanto, no queda este supeditado por el campo de lo conceptual, sino que se amplía a nuevas formas de asumir y comprender lo real. Así, mito, anécdota y metáfora son formas inconceptuales que se van entretejiendo en los sistemas históricos, permitiendo configurar una época que se proyecta y comprende a sí misma a partir de tales giros inconceptuales. Luego, es posible afirmar que el proyecto de la incon-

ceptualidad tiene inserto desde su inicio una fenomenología de la historia y una comprensión profunda de la técnica. Veamos cada una de estas apuestas.

Podemos sostener sin titubear que la metáfora en Blumenberg tiene un grado de materialidad que la hace inmune a las críticas impuestas al lenguaje metafórico por parte de los sucesores de Deleuze. La corriente deleuziana considera que sus conceptos deben ser tomados literalmente por más que suenen a metáforas (rizoma, nómada o cuerpo sin órganos son algunos de ellos). La dificultad para esta corriente en el uso metafórico del lenguaje es su asociación con lo inexacto a partir de la idea de que la metáfora no solo es imprecisa porque traslada semas de un campo a otro, sino porque en su proceso de enunciación pierden la vivacidad y la intensidad. Para Deleuze, los “conceptos son exactamente como sonidos, colores o imágenes, tienen intensidades que sirven o no, que son aceptables o no” (Deleuze y Partner, 1977, p. 4). En esta comprensión de la intensidad los conceptos se asocian con dimensiones materiales del significado que parecen perderse cuando se habla del sentido figurado.

Braidotti, en esta misma línea argumental, opta por la expresión de *figuraciones* o *personajes conceptuales* que “no son metáforas, sino que, en términos más precisos desde un punto de vista crítico, están materialmente inscritos en el sujeto y encarnan análisis de las relaciones de poder en las que se inserta” (2005, p. 27). Por supuesto, Blumenberg está más cerca de estas versiones deleuzianas con su análisis de lo inconceptual. En efecto, arriesgándonos, podemos decir que los elementos inconceptuales dan respuesta a esta necesidad de materialidad, precisión, inscripción e intensidad de las figuraciones que dan sentido a una época y desde las cuales los sujetos se tratan de comprender y, así, autoafirmar. Para eso podemos traer la interesante defensa que hace Blumenberg de la historicidad de las metáforas:

tienen historia en un sentido más radical que los conceptos, pues el cambio histórico de una metáfora pone en primer plano la metacinética de los horizontes históricos de sentido y de las formas de mirar en cuyo interior experimentan los conceptos sus modificaciones (2003c, p. 37).

Los elementos inconceptuales —siguiendo en esto esta lectura compleja del elemento simbólico de Kant, postulado en el §59 de la *Crítica del juicio* (2006)— se presentan con una posibilidad de impactar lo real que no se podría determinar de ninguna manera como únicamente un giro semántico, sino que tienen una inscripción temporal y espacial en una historia que se está determinando. Cuando se usa una figuración se está apelando a un constructo social desde el cual puede esta entenderse y comprender su funcionalidad.

Así, todo elemento inconceptual tiene un núcleo fuerte y un contorno suave. Gracias al contorno moldeable es posible encontrar múltiples recreaciones de la misma anécdota, al mismo tiempo que se puede contar siempre la misma historia, pero de diferente manera. Por ejemplo, el mito vive no por las respuestas que dé a una supuesta eternidad de la naturaleza humana sino por las preguntas que abre. Repitamos, no es la fuerza de sus respuestas sino el poder de sus preguntas lo que queda del mito y siempre es a lo que vuelve (Blumenberg, 2003c). Esas preguntas que atormentan y configuran las existencias humanas y que en cada una de las inscripciones subjetivas se tratan de responder son el núcleo fuerte que permanece en las variaciones fenomenológicas históricas (Heidenreich, 2010).

Por lo tanto, las figuras inconceptuales se sitúan y permiten irrumpir en ese tiempo que éramos a partir de su conexión con la significación y la reflexividad. Por supuesto, la inconceptualidad se relaciona con la dimensión de la *reflexividad* propia de una racionalidad que se hace preguntas que no alcanza a responder (González Cantón, 2013). La contingencia radical configura la racionalidad como una racionalidad de lo que falta, donde lo inconceptual hace parte de la racionalidad, pero trabaja “por otros medios” que lo conceptual (Blumenberg, 2007a, p. 75), un rodeo que Blumenberg conecta dentro de la tradición alemana con la diferencia tradicional entre conocer y comprender. Frente a los deseos de una verdad total, Blumenberg sustenta que la condición humana no solamente no puede alcanzar tal nivel de verdad, sino que tampoco es capaz de soportarla. Parte de nuestras realidades humanas es mantener oscuridades anecdóticas y mitos que, en su no poder explicar, pero sí describir, también dan orden al mundo (Feron, 2013).

Blumenberg también usa la expresión de experimentos mentales (*Gedankesexperiment*), que pertenecerían a su vez a un complemento antropológico de la epistemología de la ciencia y a los rodeos filosóficos, como espacio de comprobación de hipótesis. En consecuencia, los experimentos mentales no corroboran hechos, ni tampoco generan certidumbre, sino que son formas de describir al animal humano en su diversas versiones de visibilidad.

De aquí podemos entender la antropología filosófica contemporánea como un laboratorio antropológico que remite a la posibilidad de un acercamiento descriptivo del animal humano a partir de las diferentes formas de inconceptualidad o figuraciones —por ejemplo, la de cibernético o la de astronauta— que son encuadres determinados por un corte diacrónico y sincrónico, es decir, sus descripciones obedecen a un nivel de la comprensión de su situación y, a la vez, a su inserción en un horizonte histórico (Chamorro Muñoz, 2023). En este sentido, la reflexión antropológica se centra en las inquietudes que permanecen abiertas en lo humano a partir de la intervención de la técnica, ahora a nivel cosmológico (Blumenberg, 2011a,

p. 321), pues la idea de la nave espacial o la del astronauta permite comprender que los límites de la existencia humana se comienzan a ampliar hacia cada vez más allá de la Tierra sin poder al mismo tiempo dejarla de lado (Zill, 2011).

2. Mundo de la vida de la tecnificación y vivir en ruinas

EN ESTE APARTADO COMPARAMOS la visión de Hans Blumenberg con las lecturas contemporáneas de Haraway y Braidotti, para así proponer una temporalidad humana descentrada y en conexión con una vida en riesgo. Para lo anterior, asumimos la profundidad que tiene la interferencia del artefacto técnico en nuestra comprensión del tiempo vivido, en contradicción con el tiempo del mundo y su forma de manifestación a partir de metáforas; lo anterior a partir del experimento mental que realiza Blumenberg con respecto a la antropogénesis y el astronauta. De estos experimentos mentales cabe aclarar lo siguiente: primero, el centro no es la comprobación, sino la variación descriptiva a partir de diferentes fuentes de información; segundo, las figuraciones sobre el pasado o el futuro son una apertura a la comprensión del presente; en este sentido es que hablamos de estas temporalidades insertadas entre ruinas que somos. En otras palabras, figurarnos imaginativamente un pasado que se nos escapa o un futuro aún no seguro son encuadres de comprensión de nuestro presente.

Blumenberg define la antropogénesis a partir de la comprensión de la contingencia radical que se mide como forma de rendimiento entre la distancia y la delegación. En este sentido, la distancia es la respuesta de un ser con conciencia y la delegación es la primera forma de responder a las condiciones exageradas del absolutismo de la realidad (Blumenberg, 2011b). Así, la distancia necesaria para tener una lectura cognitiva del mundo está determinada por la precariedad misma del observador.

Teniendo en cuenta esta perspectiva, el tema central en este giro de la discusión es cómo se originó tal intencionalidad y cómo tal origen fue una *función* para poder sobrevivir. En este caso, en las variaciones imaginarias de la escena original, se puede pensar que la intencionalidad no es otra cosa que la concepción del paso mediante el cual el humano construyó su propia realidad alejándose de lo que era desconocido y fuente de miedo. Por lo tanto, la intencionalidad tiene como primer trabajo el responder al *absolutismo de la realidad* (Blumenberg, 1995) y, entonces, la toma de distancia es la forma primigenia de tal intencionalidad (Zambon, 2017, p. 166). Puntualmente, asumir al animal humano como un ser de riesgo requiere comprender que la razón es una forma de compensación frente a la casi segura

extinción. En este sentido, la figuración sobre la antropogénesis se conecta con este impulso por entender el deseo de conjeturar y sostenerse a pesar de las antinomias a las que la misma razón se ve enfrentada.

En esta primera intencionalidad de la conciencia humana, repitémosla, *la distancia mínima para poder ver y no ser cazado*, se configura lo que ya denomina toda nuestra existencia como seres técnicos: un ser que enfrenta sus miedos a partir de poner distancias, es decir, de desplazar el problema, de darle tiempo a una solución final, de aplazar el impacto de la muerte (Recki, 2011; González Cantón, 2010, 2013). Este cambio de principio, que se muestra en la acción por la distancia, supone que la construcción del mundo del animal humano se basa en las múltiples renuncias a la realidad directa, pero mantiene la construcción de una propia presencia de la realidad con la que el humano pueda sobrevivir, veamos esta importante cita: “La toma de distancia es evitar el cuerpo a cuerpo con la realidad sin perder la presentización” (Blumenberg, 2011b, p. 446). La distancia es una forma de ausencia y convierte lo ausente en presente a partir de su mismo alejamiento; en este caso, los mitos, nombres y demás mediaciones simbólicas son ejemplos de la forma en que la distancia es primero un proceso de alejamiento con el fin de luego hacer presente el mundo, ahora de una manera comprensible.

Tanto la desactivación del cuerpo como la distancia tienen consecuencias con respecto a la comprensión de la preocupación (*Sorge*) que el animal humano asume frente a su posible extinción. Pues, la técnica permite la generación de unas realidades posibles y adecuadas a partir de convertir todo lo presente en el horizonte dentro de un umbral de lo cómodo; pero, al mismo tiempo, puede llevar a la auto-destrucción de la especie humana (Blumenberg, 2003c). Esto sucede así porque en la salida del animal humano de la selección darwinista hacia el universo cultural, lo que en verdad se presenta es el paso de depender de un aspecto a otro; en este sentido, si en el mundo darwiniano se depende de lo que sería una lucha por la sobrevivencia basada en el contacto cuerpo a cuerpo, en el salto al mundo de la cultura se depende completamente de la tecnificación, que en este caso no es posible contener absolutamente (Blumenberg, 2011b, p. 412).

Así, distancia y presentización son procesos ruinosos, delicados e inestables que conjugan un cuerpo frágil dentro de unas comprensiones epocales. La distancia construye un mundo conocido, entendible, desde lo que parece ser al principio ininteligible, perturbador y amenazante; la presentización permite movernos dentro de nuestro mundo de lo ausente que queremos hacer presente y de lo presente que retiramos. Por tanto, la distancia tiene como ventaja una ganancia temporal, pero acarrea como desventaja la incertidumbre a causa de una falta de información permanente, pues para identificar un objeto se requiere distancia,

pero esta misma distancia convierte toda observación en imprecisa (Blumenberg, 2007b, p. 135).

La distancia es incluso una forma de comprender a la razón y, por lo tanto, una respuesta a la *Sorge*. De esta manera, la técnica, la ciencia y las demás formas simbólicas provienen de la *Sorge* y la misma racionalidad es en sí misma *Sorge* (Müller, 2005). Siendo específicos, el apuro no fue solamente una condición previa al surgimiento del ser humano como tal, sino que es parte integral de la condición humana, en cuanto somos animales que habitamos en un horizonte determinado por la necesidad de anticipación y experiencia. En este sentido, raras veces se mantiene la obviedad completa de una situación, pues siempre se está muy cerca de volver a estar en apuro.

Por otro lado, hablar de las realidades en que vivimos, esos mundos de la vida constituidos a partir de distancia y presentización, se conecta en Blumenberg con dos movimientos fundamentales en el experimento mental: hacia dentro de la caverna y hacia afuera, al espacio exterior. Estos dos movimientos configuran las posibilidades de interacción a partir de las cuales el ser humano se va determinando como un animal curioso que usa la teoría como forma de sobrevivir.

Detengámonos un momento en la relación entre mundos de la vida y actividad teórica. Blumenberg sostiene que en el caso hipotético donde el mundo de la vida sea completamente cerrado no es posible el desarrollo de la curiosidad teórica. El filósofo compara este mundo de la vida con la situación de un animal humano completamente feliz, en cuanto no tiene problemas con el tiempo ni la contingencia, o con la de un total desgraciado, que no tiene forma de asegurar en el nivel mínimo su existencia y padece de un aturdimiento absoluto. Blumenberg reconoce que el mundo de la vida tiene fisuras (2007a, p. 58), donde la curiosidad reocupa el lugar de lo sobreentendido y emerge la necesidad teórica. De esta manera, el mundo de la vida sólo se puede comprender desde las fronteras en donde parece que está casi perdido. Un caso prototípico para explicar tal afirmación es la historia del estudio del cielo. La fascinación por las estrellas depende de esa característica específica de estar visibles, pero a la vez lejanas; estas se presentan como el aseguramiento final del mundo y también el último nivel de peligro (Blumenberg, 2011a).

La conocida anécdota de Blumenberg de donde surge la metáfora del *hambre de higos* muestra la curiosidad humana como el impulso antropológico que incita a atravesar lo desconocido, aunque implique tener que arriesgar la propia vida, con el fin de ampliar los propios horizontes de visión. Ahora bien, esta curiosidad se arraiga en la hipótesis del probable regreso o éxito a los espacios confiables y de presencia manejable. En efecto, cuando nos referimos no al mar sino al universo, la

curiosidad, que en primera instancia le permitió al humano conquistar el espacio terreno, lo lleva ahora al límite de sus condiciones de sobrevivencia. Esto requiere entonces la necesidad de tomar distancia del medio inhóspito, llevando al extremo la consideración de la “navegación imprudente” (Blumenberg, 1995, p. 27). Es importante notar que Blumenberg pone más acento en el éxito técnico de traer de regreso a los astronautas que en el mismo proceso de poder enviarlos a la Luna (2011a, p. 382), es decir, lo importante de la aventura técnica es el aseguramiento de la condición vital humana, que siempre está encaminada en el regreso al espacio de lo habitable.

Por ende, la conexión entre el viaje de Odiseo y el del astronauta moderno es para Blumenberg casi evidente, donde se nos presenta a Odiseo “otra vez y revestido con un traje espacial de figura humana, el retorno hacia su hogar en Ítaca, con lo que queda, precisa y justifica el más largo desvío” (2011a, p. 383). Con la conexión entre Odiseo y el astronauta podemos entender dos aspectos fundamentales de la reflexión antropológica de la industria espacial. Primero, la industria espacial, como proceso técnico, se inserta dentro de un ámbito más amplio que comprende toda la historia humana de la curiosidad, determinada por el deseo de la expansión del horizonte. Luego, la conexión entre la antropogénesis y la astronáutica se evidencia como un proceso de autoafirmación y autocomprensión; la Tierra estaría en un constante naufragio en medio del universo y la vida de la humanidad entera se entendería ahora más que nunca como un episodio. Segundo, toda expansión del horizonte está determinada por el ansía de regreso de nuevo a la morada o espacio de protección. A su vez, la curiosidad que despliega la empresa astronáutica se relaciona antropológicamente con la visibilidad. En este caso, el movimiento geotrópico se desarrolla ante la desilusión de no poder encontrar aún otros planetas habitados u otras formas de vida inteligente. Esto deja de nuevo al planeta Tierra aislado dentro de la oscuridad sideral. Así pues, el animal humano preocupado por la posición minúscula del planeta Tierra en el universo se ve también confrontado ahora por la sensación de estar afectado por una contingencia a nivel interplanetario (Chamorro Muñoz, 2024).

Podemos conectar la reflexión antropológica con una fenomenología histórica en perspectiva cosmológica (Fragio Gistau, 2015). Tal conexión es posible en tanto el desarrollo de la ciencia y la técnica surgen como respuesta ante la contingencia del mundo y la necesidad de tener horizontes seguros de acción, que en el caso astronáutico toma un tinte universal. Pero, a partir de esta radical contingencia, lo que resulta no es una desvalorización del planeta, sino su comprensión como un oasis en medio de un universo circundante que se presenta ante la vista de los espectadores como oscuro, deshabitado y helado.

El cambio del antropocentrismo al geotropismo está determinado por la conexión entre el animal humano y el espacio en el que se ha desarrollado como ser de corporalidad vulnerable; ahora, el espacio es visto como un universo en expansión que exige ser comprendido desde una creatura cada vez más frágil y cada vez más tecnificada. En este sentido, aceptar que somos, por lo menos hasta ahora, los únicos *animales astronómicos*, implica asumir también que en nuestra condición humana se encuentra una *inquietud* frente al mundo y al cosmos que empuja al humano a enfrentarse a los límites de sus condiciones biológicas en búsqueda de respuestas. Tal situación ubica a la razón en una paradoja, entre los límites del deseo de conocer y las posibilidades de sobrevivencia en el planeta:

los principios absolutos hacen que nos quedemos absolutamente mudos. Sin embargo, esto es justamente lo que menos soporta el hombre y para eludirlo o superarlo ha empleado los mayores esfuerzos de su historia. La pregunta por la realidad del mito en sus horizontes tardíos no puede ser otra que la de su función dentro de dichos esfuerzos (Blumenberg, 2004, p. 44).

A la vez, la racionalidad se muestra tan frágil como el mismo planeta Tierra en medio del universo y, por tanto, la capacidad de razonar se asume como una herramienta de supervivencia del animal humano que, como vimos en el primer apartado, se da mediante procesos inconceptuales que no obedecen de manera perfecta con el nivel conceptual, sino siempre en el campo de lo insuficiente. El humano se enfrenta a su propia opacidad y visibilidad con herramientas contingentes con las cuales siempre tiene tensas relaciones, tanto consigo mismo, como con la realidad que va construyendo y que permiten el sentido de la curiosidad humana al nivel de arriesgar la vida en la búsqueda de nuevas experiencias.

Solo a partir de lo anterior podemos comprender cómo la visión de la *Sorge*, ahora desde la visión geotrópica, asume con radicalidad lo que significa entender que, si bien el tiempo de la vida y el tiempo del mundo no coinciden, el espacio del cosmos tampoco coincide con el espacio de la vida; el primero se muestra maravilloso ante los ojos, pero frío e inhóspito para la vida, tan inmenso como imposible, mientras que el espacio de nuestra Tierra y nuestra vida se presenta dentro de su amenaza inmensamente importante, tan pequeño y frágil que todo intento técnico puede destruirlo.

Lo mismo que el cibernético en el desarrollo de Haraway (1991) y el devenir bicho/animal/máquina de Braidotti (2005), la metáfora del astronauta no es la negación de la muerte ni de las condiciones terrenas, sino una figuración filosófica que permite el extrañamiento frente a lo que se ha naturalizado, es decir, es un movimiento

filosófico que pone distancia ante lo sobrentendido de nuestra condición humana para develar de nuevo las estructuras que la componen.

3. Conexiones para pensar

TRES PUNTOS SE HAN PRESENTADO que queremos enfatizar. El primero apunta a interpretar cómo la visibilidad se convierte en una función que permite construir una antropología contemporánea; tal visibilidad se describe de forma fenomenológica a partir de experimentos mentales y juegos inconceptuales: “Las figuraciones expresan cartografías materialmente inscritas en el sujeto [...] las figuraciones que emergen de este proceso actúan como un punto de luz que ilumina aspectos que hasta entonces constituían puntos ciegos de la propia práctica” (Braidotti, 2005, p. 27). Esta visibilidad permite ver las diferentes figuraciones del ser humano en su tiempo epocal a partir del manejo de metáforas, anécdotas y mitos que responden a preguntas ya planteadas y que reciben respuestas situadas.

El segundo señala que adentrarnos en la conexión entre historia de la ciencia y desarrollo de la técnica se convierte en el campo predilecto de trabajo de la antropología de corte blumenberguiana como también de los tecno-feminismos, una historia de la ciencia que no está determinada por un solo tipo de discurso, sino que bebe tanto de la literatura como de las crónicas de periódico, las reflexiones filosóficas y las diversas propuestas *mass media*. Esto nos lleva a entender esta retórica antropológica como una apuesta por una filosofía práctica en cuanto está concernida por esta vida en peligro. Braidotti nos ilumina de esta manera:

La narratividad es una fuerza aglutinante crucial que yo interpreto como un proceso colectivo permeado por la política de contribuir conjuntamente a la fabricación de mitos, de ficciones operativas y de figuraciones significativas de la clase de sujetos que estamos en proceso de devenir (2005, p. 38).

O al decir de Blumenberg:

Hay gente a la que no le gusta las variaciones del tipo “¿cómo sería, si...?” Esas personas estarían mejor servidas con un mundo de la vida estable, en el que la evidencia de todos los hechos no deja dudas al ocioso crecimiento de la posibilidad. Contra ello, yo considero que las variaciones libres no solo llevan hacia la receta de la fenomenología para “las esencias”, sino que también dispone los hechos como “fragmentos” de posibilidades en una óptica diferente. Esto por lo demás no justifica nada más sino la ganancia “de ver más” (2011a, p. 471).

Ahora bien, en el final de *Descripción del ser humano* nos encontramos con el siguiente giro: “La crisis no es la del acceso del sujeto a sus objetos; nada se ha verificado más brillantemente que este acceso. La crisis está en la inaccesibilidad del sujeto para sí mismo, en la sorprendente percepción de su opacidad” (Blumenberg, 2011b, p. 669). En este punto, vemos de nuevo un aspecto que atraviesa la filosofía de Blumenberg, a saber: la posición del sujeto y su correlación con la duda sobre lo que se quería conocer y sobre su alcance. En compensación de no saber lo que podemos conocer y hacer se necesita un fuerte convencimiento retórico de la capacidad de la razón antes de haber decidido (Blumenberg, 2011a, pp. 336–337). Blumenberg utiliza como epígrafe del apartado número veintiuno de *Die Vollzähligkeit der Sterne* un fragmento de las memorias de la expedición noruega al Polo Norte escritas por el explorador Fridjot Nancén. El fragmento en cuestión resalta de nuevo exactamente esta sobreexigencia de la aventura que impera en la razón como deseo de autoafirmación: “Se debe ir en contra de la tormenta / haber luchado para saber / que significa / con la tormenta navegar” (Blumenberg, 2011a, p. 531).

El tercero, la figura del cibernético o del astronauta nos lleva a una nueva reflexión sobre nuestras temporalidades como un tiempo que ha dejado de ser el del antropocentrismo, que se retuerce entre pasado y futuro; es decir, no podemos ya proyectarnos al futuro sin estar pendientes de las ruinas que somos y dejamos. Igual que el astronauta al final quiere volver a casa y el cibernético reconoce que no existe un pasado idílico al que se desea volver, la temporalidad desde esta perspectiva asume el presente como un trabajo sobre ruinas y futurizaciones que deben superar los deseos de aceleración temporal y olvido de la materialidad corporal, como afirma Braidotti (2005, p. 182):

la tecnofobia no parece una postura adecuada en la medida en que niega la enorme inversión de energía, inteligencia e imaginación humanas volcada en el diseño de las nuevas tecnologías. Además, restituye la retórica del humanismo al considerar a las máquinas como antitéticas a la evolución humana. La hipocresía de esta posición es insostenible. Consecuentemente, quisiera defender que es necesario abrir una posición intermedia, no tecnófoba, ni ingenuamente tecnofílica, sino, por el contrario, lo suficientemente sobria como para abordar las complejidades generadas por nuestra historicidad.

REFERENCIAS

- Accarino, B. Vestigium umbra non facti. Astronoética, hostilidad y amistad en Hans Blumenberg. *Revista Anthropos. Huellas del Conocimiento*, 239, 71–83.
- Blumenberg, H. (1995). *Naufragio con espectador*. Visor.
- 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). *Conceptos en historias*. Síntesis.
- Blumenberg, H. (2003c) *Trabajo sobre el mito*. Paidós.
- Blumenberg, H. (2004). *El mito y el concepto de realidad*. Herder.
- Blumenberg, H. (2007a). *Tiempo de la vida y tiempo del mundo*. Pre-Textos.
- Blumenberg, H. (2007b). *Zu den Sachen und zurück*. Suhrkamp.
- Blumenberg, H. (2011a). *Die Vollzähligkeit der Sterne*. Suhrkamp.
- Blumenberg, H. (2011b). *Descripción del ser humano*. FCE.
- Braidotti, R. (2005). *Metamorfosis. Hacia una teoría materialista del devenir*. Akal.
- Braidotti, R. (2020). *Posthuman Knowledge*. Polity.
- Chamorro Muñoz, A. N. (2023). Preguntar por lo humano en tiempos de guerra: El debate Heidegger-Cassirer en Davos, visto desde Blumenberg. *Revista de Filosofía UIS*, 22(1), 165–187. <https://doi.org/10.18273/revfil.v22n1-2023008>
- Chamorro Muñoz, A. N. (2024). Arendt y Blumenberg. Configuración de metáforas del ser humano contemporáneo. *Estudios de Filosofía*, 69, 27–48. <https://doi.org/10.17533/udea.ef.353456>
- Deleuze, G. y Partnet, C. (1977). A Conversation: What Is It? What Is It for? In *Dialogues* (pp. 1–35). Columbia University Press.
- Feron, O. (2013). La antropología hasta el límite o la contingencia como condición de imposibilidad. *Revista Anthropos. Huellas del Conocimiento*, 239, 169–182.
- Fragio Gistau, A. (2015). *Paradigms for a Metaphorology of the Cosmos. Hans Blumenberg and the Contemporary Metaphors of the Universe*. Aracne.

- González Cantón, C. (2010). Absolutism: Blumenberg's Rhetoric as Ontological Concept. En A. Fragio y D. Giordano (Eds.), *Hans Blumenberg. Nuovi Paradigm D'Analisi* (pp. 103–142). Aracne.
- González Cantón, C. (2013). Blumenberg's Rethoric as the Art of Delaying. *Ekstasis: Revista de Fenomenología e Hermeneutica*, 2(1), 33–44.
- Haraway, D. (1991). *Simians, Cyborgs, and Women. The Reinvention of Nature*. Routledge.
- Haverkamp, A. (2013). Kommentar. En H. Blumenberg (2013), *Paradigmen zu einer Metaphorologie* (pp. 191–514). Suhrkamp.
- Heidenreich, F. (2010). Inconceptuabilité - Penser en images, penser en concepts. En D. Trierweiler (Cord.), *Hans Blumenberg: Anthropologie philosophique* (pp. 77–90). PUF.
- Kant, I. (2006). *Crítica del juicio*. Espasa.
- Müller, O. (2005). *Sorge und die Vernunft. H. Blumenberg phänomenologische Anthropologie*. Mentis.
- Recki, B. (2011). Auch eine Rehabilitierung der instrumentellen Vernunft. Blumenberg über Technik und die Kulturelle Natur des Menschen. En M. Moxter (Ed.), *Erinnerung an das Humane. Beiträge zur phänomenologischen Anthropologie Hans Blumenbergs* (pp. 39–61). Mohr Siebeck.
- Zambon, N. (2017). Wie ein erloschener Stern, der nachleuchtet. Marginalien zu Hans Blumenbergs Matthäuspasion. En M. Heidgen, M. Koch y C. Köhler (Eds.), *Permanentes Provisorium: Hans Blumenberg Umwege* (pp. 207–224). Wilhelm Fink.
- Zill, R. (2011). Zu den Sternen und Zurück. Die Entstehung des Weltraums als Erfahrungsraum und die Inversion des menschlichen Erwartungshorizonts. En M. Moxter (Ed.), *Erinnerung an das Humane. Beiträge zur phänomenologischen Anthropologie Hans Blumenbergs* (pp. 300–326). Mohr Siebeck.

*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 cientificista 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 desplegarse 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 fantasiosa 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

Reflexiones sobre lo fáustico en Blumenberg

Reflections on Faustian in Blumenberg

FABIO BARTOLI

Docente Hora/Cátedra
Universidad Nacional de Colombia
bartoli_f@javeriana.edu.co

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2024.35.007>
Bajo Palabra. II Época. N°35. Pgs: 141-160



Recibido: 20/10/2023
Aprobado: 01/03/2024

Resumen

Por medio del estudio de la última escena del *Fausto* de Goethe, se tratará de complementar la lectura blumenberguiana presente en el ensayo “La crisis de lo fáustico en la obra de Franz Kafka” con elementos presentes en el texto goethiano y que son fundamentales en el proyecto metaforológico de Blumenberg. En nuestro criterio, el elemento técnico no es la única clave de lectura de aquella escena, ya que allí se pueden detectar otros elementos blumenberguianos. Por ejemplo, se puede identificar la presencia del tema de la inquietud (*Sorge*), la metáfora de la luz y, finalmente, una variación de la metáfora del naufragio y de la dialéctica entre tierra y mar.

Palabras clave: *Fáustico, Sorge, Metáfora de la Luz, Naufragio con Espectador, Técnica.*

Abstract

Through the study of the last scene of Goethe's *Faust*, I will try to complement the Blumenbergian interpretation present in the essay “The Crisis of the Faustian in the Work of Franz Kafka” with elements present in Goethe's text and that are fundamental in Blumenberg's metaphorological project. In my opinion the technical element is not the only key to reading that scene, since other Blumenbergian elements can be detected there. For example, we can identify the presence of the theme of restlessness (*Sorge*), the metaphor of light and, finally, a variation of the metaphor of the shipwreck and of the dialectic between land and sea.

Keywords: *Faustian, Sorge, Metaphor of Light, Shipwreck with Viewer.*

1. Introducción

DENTRO DE LAS VARIAS REFLEXIONES que Blumenberg dedica a Goethe y a su obra,¹ vale la pena destacar, por su relevancia, el análisis sobre el *Fausto* (Goethe, 2019) y lo fáustico, que el filósofo alemán desarrolla en la breve conferencia “La crisis de lo fáustico en la obra de Franz Kafka” (2016, pp. 43–56), dictada ante la Sociedad Goethe en 1951. En dicha intervención, enfocándose en el Acto V de la segunda parte del *Fausto*, el autor desarrolla unas agudas reflexiones sobre la importancia de la obra *magna* de Goethe, por medio de las varias reinterpretaciones que generó² para la autocomprensión de la Modernidad y del lugar que la técnica ocupa en ella (2016, p. 45). Sin embargo, en nuestro criterio, la lectura que Blumenberg ofrece del final del *Fausto* y las relativas conclusiones que extrae acerca de lo fáustico se pueden complementar gracias a la consideración de unos elementos de análisis típicamente blumenberguianos que se podrían detectar en el texto del *Fausto*, y que, sin embargo, él pasa por alto, indicándolos solo marginalmente. Sin lugar a duda, por razones de espacio, aquí no se pretende tratar todos estos elementos, sino que se reducirá el estudio a unos temas específicos, en virtud de su pertinencia, y de que, además, están directamente entrelazados entre sí. Más precisamente, se puede apreciar la presencia del tema de la *Sorge*, en la visita que el protagonista recibe al inicio del acto. En consecuencia, también aparece la metáfora de la luz o, mejor dicho, de la ausencia de luz, ya que Fausto se vuelve ciego a causa de la punición que la misma *Sorge* le inflige, y, finalmente, surge también la contraposición entre tierra y mar en la construcción del dique que Fausto trata de emprender y que lo lleva a la muerte, la cual se puede reconducir tanto a la metafórica del naufragio como a la dialéctica entre tierra firme y superficies líquidas.

Si se considera que lo fáustico “es una selección, un filtrado de la autocomprensión histórica de una época a partir de la forma creada por Goethe” (Blumenberg, 2016, p. 44), el objetivo de este artículo es complementar este concepto que Blumenberg presenta en “La crisis de lo fáustico en la obra de Franz Kafka” (2016)

¹ Geulen (2014, p. 98, a. trad.), afirma que la “fascinación goethiana” es una constante en toda la obra de Blumenberg.

² Para un análisis de algunas interpretaciones que filósofos y escritores han hecho del *Fausto*, sin considerar los aportes de Blumenberg, véase, entre otros, D’Angelo (2009) y Giovannini (2013). Con respecto a la estricta relación de la escritura de la obra con los hechos históricos de su tiempo, véase Bartoli (2019a).

con los elementos que acabamos de mencionar, extraídos justamente de la misma escena creada por Goethe, con el fin de agregar unas facetas a nuestra concepción de lo fáustico. Este ejercicio resulta oportuno, pues, en la bibliografía acerca de la concepción blumenberguiana de lo fáustico, hace falta una profundización de este tema que, como el ensayo al que estamos haciendo referencia demuestra, el filósofo alemán consideraba de absoluta relevancia para nuestra comprensión de la Modernidad.

Para conseguir esto, la primera sección estará dedicada al análisis que Blumenberg hace en su ensayo “La crisis de lo fáustico en la obra de Franz Kafka” (2016) para trazar los rasgos que atribuye a lo fáustico. En la sección sucesiva, siguiendo el orden de aparición en el texto de Goethe (2019), se concentrará la atención en el estudio del episodio de la visita de la *Sorge* para definir las facetas adicionales que el análisis de dicha figura podría aportar a la concepción blumenberguiana de lo fáustico. La misma clave de lectura se aplicará al análisis de la metáfora de la luz, de la dialéctica tierra-mar y de la metáfora del naufragio con espectador, a las cuales se dedicarán respectivamente los apartados sucesivos.³ Es oportuno precisar que, por su evidente relación temática, los últimos dos temas serán tratados en un solo apartado, motivo por el que dicha sección será más extensa. Desde un punto de vista metodológico, el estudio se desarrollará por medio de la lectura directa del texto goethiano (2019),⁴ con el fin de detectar los temas blumenberguianos *ivi* contenidos, para poderlos analizar bajo la lupa de otros textos de Blumenberg en donde trata estos temas, aunque no los ponga en directa relación con el Fausto.

2. Lo fáustico en el ensayo “La crisis de lo fáustico en la obra de Franz Kafka”

PARA EL DESARROLLO DE ESTE TRABAJO, parece oportuno iniciar con el análisis del planeamiento de Blumenberg acerca de lo fáustico en “La crisis de lo fáustico en la obra de Franz Kafka” (2016), de manera que sea posible delimitar muy bien los rasgos que originariamente atribuye a este concepto. Este ejercicio permitirá determinar tanto las facetas que el autor identifica gracias a su lectura del *Fausto* (2019) de Goethe, como los rasgos que él trata solo marginalmente, para, una vez detectados, poder desarrollarlos en las secciones sucesivas.

³ Hay que precisar que se analizarán solo los textos específicos de Blumenberg en donde estudia dichas metáforas, sin pretender enfrentarnos con todo el proyecto metaforológico que Blumenberg inicia con *Paradigmas para una metaforología* (2003a), cuyo análisis excedería los fines de este artículo. Para un análisis de este programa y de su relación con la antropología, véase Durán Guerra (2010) y Ros Velasco (2012).

⁴ Se hace referencia a esta edición porque, además de brindar una traducción adecuada del texto goethiano, contiene también la versión alemana al frente, para facilitar el contraste con el texto original.

Blumenberg comienza delineando una tarea preliminar para el análisis que quiere desarrollar sobre lo fáustico. En sus palabras, consiste en:

preparar una diferencia que es fundamental para mi objeto: la diferencia entre lo 'fáustico', de cuya crisis hablaremos, y el *Fausto* de la obra goethiana, entre la figura de Fausto en la consciencia del primer siglo posterior a Goethe y el personaje de la obra misma (2016, p. 44).

Esta tarea propedéutica de diferenciación entre lo fáustico y la figura goethiana del Fausto es indispensable para poder emprender la verdadera tarea del análisis, a saber, el estudio de la crisis de dicha figura de "autocomprensión histórica" de la Modernidad, enfocándose en la obra de un autor que, en criterio de Blumenberg, representa muy bien dicha crisis: Franz Kafka (2016, p. 45). Sin embargo, Blumenberg detalla más la doble naturaleza de su tarea:

Por un lado, poner de relieve la diferencia entre la imagen del ser humano que busca su realización en el prototipo y el símbolo de lo fáustico y la anunciada nueva autocomprensión del ser humano que experimenta su crisis en el dominio de este símbolo; y, por otro, preguntarse lo que el hombre del mundo transfigurado, como Kafka lo ha representado en su obra, no abandona todavía del *Fausto*. Ambas tareas están interrelacionadas y no se dejan separar nítidamente (2016, p. 45).

Ahora bien, considerando el fin de este trabajo, y en contra de la indicación del mismo autor, aquí se intentará separar las dos tareas y seguir solo el desarrollo de la primera directriz que Blumenberg plantea, ya que concentrarse también en la recepción kafkiana de lo fáustico y su crisis, nos desviaría de nuestro objetivo.

Así las cosas, casi de inmediato Blumenberg identifica un hecho que considera fundamental para entender la postura intelectual de la Modernidad, o sea, su actitud a comprender el mundo bajo el concepto de técnica y la lógica a ello relacionada (2016, p. 47). Esta misma actitud, que se ha llevado al extremo a lo largo de los años posteriores a la Edad Media, tiene unas consecuencias decisivas: ha creado una consciencia nueva con la cual todo el mundo se identifica y que consiste en la creencia de que con nuestras posibilidades ilimitadas de conocimiento podemos subyugar la realidad sin problemas. En consecuencia, de esta nueva manera de relacionarse con el mundo, se genera una completa confianza en el Hombre moderno, quien ahora no tiene ninguna duda acerca de los fines a perseguir y acerca de los medios con los cuales hacerlo. Esta actitud es calificada por Blumenberg como fáustica, pues

lo 'fáustico' en esto está en la tempestuosa voluntad de conocimiento del gabinete de es-

tudio progresa a través de la culpa, la magia y los errores hasta la validez de la configuración técnica del mundo, y en ella encuentra satisfacción y cumplimiento (2016, p. 47).

Es más, el autor ve la demostración práctica de esta actitud justamente en la escena en la que tiene lugar la construcción del dique que Fausto emprende al final del V Acto de la segunda parte de la tragedia goethiana. De hecho, el autor, manteniendo la atención en esta escena, pasa a preguntarse por la muerte de Fausto, que, sin embargo, no se deja calificar como justa o injusta, de manera que no es posible establecer el resultado de la apuesta con Mefisto. A pesar de esta falta de resolución, Blumenberg es bastante tajante en trasladar el rumbo del análisis hacia la soledad de Fausto y la independencia de sus decisiones que, según avanza el libro, padecen en menor medida la influencia de su compañero infernal, hasta el punto de poder considerarlas completamente autónomas en el último acto.⁵

En este punto, Blumenberg puede extraer ya las primeras conclusiones acerca del personaje de Fausto, su significado en la Modernidad y la dimensión en que se mueve y que indica a la humanidad: “El personaje de Fausto, con su nunca demasiado satisfecha voluntad de conocimiento, representa la licuación del mundo medieval, el nuevo comienzo de una empresa de la humanidad modelada para lo infinito. Lo infinito es la dimensión del personaje de Fausto” (2016, p. 47).

Lo que nos importa rescatar de este análisis es la lectura que Blumenberg hace de lo fáustico, por medio del estudio de la figura del *Fausto* de Goethe, como un rasgo fundamental para entender la Modernidad y su convicción de poder dominar la realidad por medio de una reconfiguración técnica de ella.⁶ Sin embargo, Blumenberg apunta también la inexorabilidad de la muerte, como el gran problema de esta convicción dominadora del mundo, que solo puede ser aplazada, pero no evitada con intervenciones técnicas; y señala la supuesta escapatoria que Fausto encuentra en este *cul de sac*: “Allí se encuentra la última rebelión de Fausto contra la inquietud: el progreso de la humanidad es el consuelo legítimo para la trágica finitud del individuo” (2016, p. 53). En otras palabras, por medio del pensamiento de la construcción de una sociedad futura creada por medio de una acción técnica, Fausto termina de ensimismarse solo con su persona y pasa a verse representado en

⁵ En palabras de Blumenberg (2016, p. 53), “el papel de Mefisto pierde progresivamente peso en la segunda parte, la soledad de Fausto se hace cada vez más impenetrable, la magia del mal deviene accidental respecto a la tragedia interior del personaje. Las decisiones no se determinan ya por las potencias cósmicas y retornan al ser humano. Precisamente por eso la pregunta sobre la victoria o derrota en la apuesta queda desvirtuada al final mediante Mefisto: lo que sucede le ha privado de su posible aprehensión y de su vía de acceso”.

⁶ Por ahora, pasamos por alto el tema del infinito como dimensión de lo fáustico, pues se analizará en la sección quinta de este trabajo.

toda la humanidad futura, logrando alcanzar la infinitud que su cuerpo humano no le habría permitido obtener nunca. Sin embargo, este último pasaje que hemos reportado de Blumenberg no nos da luces solo acerca de los logros que Fausto obtiene gracias a su actitud técnica, sino que nos indica también el motor que mueve todas sus empresas titánicas: él siente inquietud (*Sorge*). Ahora bien, el estudio de este elemento, que en el ensayo analizado en esta sección aparece solo de manera marginal, podría ofrecernos unos elementos de reflexión más acerca de nuestra comprensión de lo fáustico. La próxima sección tiene como objetivo justamente desarrollar este aspecto.

3. Una charla con la *Sorge*

LUEGO DE QUE SE ENTERA de que sus órdenes apresuradas han causado la muerte de la pareja de ancianos que vivían en su territorio, Fausto no esconde su consternación por el desempeño de sus verdugos y, al mismo tiempo recibe la visita de cuatro lúgubres mujeres en su casa: *Carencia*, *Miseria*, *Deuda* e *Inquietud*. Sin embargo, solo la última de las cuatro hermanas logra entrar a casa de Fausto y los comienzan de inmediato a dialogar:

Sorge: Si ningún oído me oyera,
tendría que bramar por dentro;
transformando mi figura,
ejercicio poder maligno.
Por las sendas, por las ondas,
eterno socio aprensivo,
siempre encontrado, nunca buscado,
tan adulado como maldecido...
¿Nunca has conocido la inquietud [*Sorge*]?
Fausto: Corrí tan solo como un loco por el mundo,
A la caza de cualquier placer;
lo que no me bastaba, lo dejaba ir;
lo que se me escapaba, lo dejaba correr.
Tan solo ansié y realicé,
y de nuevo ardió el deseo, y con poder
embriagué mi vida; fui grande y poderoso,
ahora imperan sabiduría y cordura.
La tierra me es más que conocida;
De allá arriba la vista no está vedada,

¡loco quien dirige sus ojos parpadeantes hacia allá!,
quien se inventa a sus iguales sobre las nubes;
que se mantenga firme y vea a su alrededor,
pues no es sordo este mundo para los capaces.
¡Qué necesidad tiene de divagar sobre la eternidad!
Lo que conoce, bien se deja captar.
Andará así por el día terrenal;
si encuentra fantasmas, seguirá su camino,
al avanzar hallará tormento y dicha,
¡él!, en todo mundo insatisfecho.
Sorge: Si de alguien me apodero,
de nada le vale el mundo,
se sume en lobreguez eterna,
no sale al sol ni se oculta,
y aún con sentidos perfectos,
las tinieblas moran dentro,
y de todos los tesoros
ni uno puede poseer.
Quimeras son desgracia y dicha,
pasa hambre en la abundancia,
y el placer y el infortunio
para el día siguiente aplaza;
solo está atento al futuro,
por lo que nunca descansa.
Fausto: ¡Calla! ¡No me vengas con esas!
No puedo oír tales simplezas.
¡Largate! Esa mala letanía
podría trastornar el más sensato.
Sorge: ¿Ha de irse? ¿Ha de venir?
Ya no tiene decisión;
por caminos desbrozados
a tientas se tambalea.
Se pierde cada vez más,
las cosas las ve torcidas,
carga es para sí mismo y los demás,
se asfixia tratando de respirar;
no se ahoga, sigue vivo,
desespera y no se rinde.
Y así continuo vagar,
sufriendo por lo que deja,
sufriendo por lo que debe,
liberado y oprimido,
sin reposo, sin descanso,
rodeado de su infierno.
Fausto: ¡Espectros malhadados! Así tratáis

una y otra vez al ser humano;
 hasta los días prosaicos trasformáis
 en sucia maraña de trabados tormentos.
 De los demonios, lo sé, difícil es desprenderse,
 no podemos deshacer el recio nudo espiritual;
 más tu poder, ¡oh Inquietud [*Sorge*]!, grande en su insidia,
 tu poder no he de reconocer.
 Sorge: ¡Advierte cuán ligera me alejo
 de ti, maldiciéndote!
 Ciego es el hombre durante toda su vida,
 pues bien, ¡Fausto!, selo tú al fin de tus días (Goethe, 2019, vv. 803–813).

Según Blumenberg, ya desde esta escena, y principalmente en la figura de la *Sorge*,⁷ se hace visible la crisis de lo fáustico que se hará evidente en el trabajo de Kafka (2016, p. 45). Además, más adelante Blumenberg reconoce en la construcción del dique, la “última rebelión de Fausto” (2016, p. 53) en contra de la inquietud que le causa su propia finitud humana. En nuestro criterio, esta interesante interpretación se podría enriquecer más si se considera un texto posterior de Blumenberg, que está justamente dedicado al tema de la *Sorge*: *La inquietud que atraviesa el río* (1992, pp. 165–166). En este libro, Blumenberg reflexiona sobre el hecho de que Goethe retoma la figura de la *Sorge* de una adaptación que Herder había hecho de la fábula de Higinyo y lamenta que dicha historia haya sido ocultada por completo por la sucesiva interpretación que Heidegger hizo de ella en la Sección 42 de *Ser y tiempo* (2003, pp. 218–221). En todo caso, Blumenberg lamenta que en las varias interpretaciones que se han hecho de la fábula de la *Sorge* nadie se haya enfocado en un aspecto fundamental, o sea, que para encontrar el barro con el cual formar al hombre, ella no se limita a acercarse a una orilla del río (en donde podría conseguir barro sin ningún problema), sino que lo cruza. Según Blumenberg, “la *Cura* [*Sorge*] atraviesa el río a fin de poderse reflejar en él” (1992, p. 166). Este movimiento narcisista nos indicaría que la *Sorge* no posee “al hombre por toda su vida porque ella lo inventó, sino que él es suyo porque fue hecho a su imagen y semejanza” (Blumenberg, 1992, p. 167).

Dicho esto, parece oportuno regresar al diálogo entre Fausto y la *Sorge* para poder leerlo bajo esta nueva clave de lectura, que está totalmente ausente en el ensayo “La crisis de lo fáustico en la obra de Franz Kafka” (2016). Gracias a este ejercicio, podemos apreciar un particular que hasta el momento podía pasar desapercibido y

⁷ No sería pertinente para este artículo desarrollar un análisis de la concepción que Blumenberg tenía del concepto de *Sorge*; al respecto véase Fleming (2014).

que se resume en un razonamiento bastante simple: si, como afirma Blumenberg, el ser humano está hecho a imagen y semejanza de la *Sorge*, entonces, cuando ella se describe al comienzo del diálogo con Fausto, no se está describiendo sólo a sí misma, ¡sino que está describiendo también a Fausto mismo!

Aceptando este razonamiento, podría decirse que la intervención de la *Sorge* no aporta ninguna modificación a la esencia de Fausto, más bien hace evidentes algunos de aquellos rasgos que hasta el momento se habían quedado imperceptibles u ocultos.⁸ Esto implica también que, siguiendo la pauta blumenberguiana, en nuestra concepción de lo fáustico no deberían entrar sólo las características que en la tragedia goethiana se atribuyen a la figura de Fausto, sino que también todas aquellas que se atribuyen a la *Sorge*.

Por razones de espacio, aquí no se pueden desarrollar todas estas nuevas facetas, por lo que se proseguirá concentrando la atención en una: la ceguera que Fausto padece al final de su conversación con la *Sorge*.⁹ Considerando la equivalencia entre la ceguera y la falta de luz, analizar dicha ceguera permite considerar la presencia de otro de los grandes temas del pensamiento blumenberguiano, o sea, la metáfora de la luz y, en consecuencia, apreciar su influencia en nuestra concepción de lo fáustico.

4. La metáfora de la luz y su relación con la ceguera de Fausto

COMO YA SE MENCIONÓ, la visita de la *Sorge* termina con la ceguera de Fausto, que lo empuja a iniciar su loco proyecto de construir un dique que contenga la fuerza del mar. Leyendo la ceguera como una condición de falta de luz, es posible entrar de inmediato en el campo de análisis de la metafórica de la luz, que Blumenberg (1993)¹⁰ ubicaba entre los fundamentos de su trabajo filosófico. Sin querer profundizar los complejos análisis que el filósofo hace acerca de dicha metáfora, parece pertinente destacar solo un aspecto de dicho problema, que resulta relevante para

⁸ Una conclusión similar, en forma de pregunta, se encuentra también en Kaiser (1998, p. 67, a. trad.): “¿el no reconocimiento de la fuerza de la *Sorge* por parte de Fausto no presupone el hecho de que él la conozca demasiado bien y simplemente la remueva, de manera que no vea que en el fondo de todos sus comportamientos de potencia se embosca la angustia?”.

⁹ Sin querer repetir lo ya dicho, se podría apreciar todo el peso de las referencias a la falta de luz que aparecen a lo largo de todo el diálogo que estamos considerando, como unas anticipaciones (ya presentes intrínsecamente en la figura del Fausto) de su ceguera física final.

¹⁰ En este texto, Blumenberg se expresa acerca de la relación entre luminosidad y obscuridad en estos términos: “La luz y la obscuridad pueden representar las contrafuerzas metafísicas absolutas que se excluyen recíprocamente y aun así traen la constelación-mundo a la existencia” (1993, p. 31, a. trad.).

este estudio, por estar relacionado directamente con la figura de Fausto, esto es, que la Ilustración se apoderó de la metáfora de la luz, para expresar sus pretensiones de verdad (Fragio Gistau, 2012, p. 654). Empero, para concluir el círculo argumentativo, es necesario destacar que la Ilustración no se adueña solo de la metáfora de la luz para autocomprenderse, sino que también

el *Fausto* es, en sentido amplio, una figura de la autocomprensión de la Ilustración; el camino hacia el dominio de la vida pasa por el conocimiento, la ciencia, la resolución de todos los enigmas del mundo, y el aseguramiento del suelo para el trabajo, desde cuya solidez se pueden alzar las pretensiones (Blumenberg, 2016, p. 55).

Bajo este entendido, no es posible no considerar que la ceguera de Fausto implica también, en criterio de Blumenberg, un replanteamiento de nuestra concepción de la Ilustración y de sus relaciones con lo fáustico.

Así las cosas, es pertinente recordar la relación que Blumenberg traza entre el tema de la luz y la Ilustración:

Con el surgimiento de la Ilustración, *la luz* se mueve hacia el reino de aquello que debe ser logrado [...]. La ignorancia de la Edad Media debe atribuirse precisamente a la ilusión de que la verdad “se revela a sí misma”. La verdad no se revela a sí misma, debe *ser revelada* (1993, p. 52).

Entonces, si se considera que el Fausto —la figura con la cual la Ilustración se autocomprende— no solo no logra revelar la luz como pretende la posición ilustrada, sino que inclusive pierde su propia luz, o sea, la vista, podemos afirmar que, en el momento de crear la conexión entre la figura del Fausto y la Ilustración, Blumenberg está emitiendo una condena de seguro fracaso acerca de dicho proyecto. Esto se comprueba por el hecho de que Fausto termina ciego, pues acaba en una condición abiertamente contradictoria con el supuesto fin ilustrado de revelar la luz, y, entonces, la verdad. En otras palabras, termina no cumpliendo los fines del proyecto. Entonces, en nuestra concepción de lo fáustico tendríamos que considerar que esta es una actitud de naturaleza ilustrada, pero también que termina en fracaso, ya que la figura de Fausto lleva implícita la ceguera que la *Sorge* le ha desencadenado. En otras palabras, gracias a nuestra reflexión acerca de la metáfora de la luz, hemos podido identificar la connotación trágica que está implícita en lo fáustico.

Sin embargo, la ceguera de Fausto tiene también la consecuencia de empujarlo a ejecutar su majestuoso y loco proyecto final, la construcción del dique, que lo llevará a la muerte. En nuestro criterio, el peculiar tipo de acción que emprende luego de perder su vista merece un análisis más cuidadoso, por su relación con otras dos

metáforas que ocupan un lugar fundamental en el pensamiento de Blumenberg, la del naufragio y la de la dialéctica entre tierra firme y agua.

5. La construcción del dique y la naturaleza del ser humano

En cuanto Fausto se da cuenta de que la obscuridad se ha apoderado de sus ojos, se pone de inmediato en marcha, con el dinamismo que lo ha distinguido a lo largo del texto, para ejecutar su última grande obra, construir un dique que contenga la poderosa fuerza del mar:

Fausto: ¡Cómo me regocija el sonido de la pala!
Es la multitud sirviéndome,
reconciliando en sí a la tierra,
limitando el curso de las olas,
conteniendo el ímpetu del mar.
Mefistófeles (*aparte*): Solo trabajas para nosotros,
con tus diques, con tus malecones,
pues le preparas ya a Neptuno,
el diablo acuático, magno banquete.
De cualquier modo, estás perdido;
los elementos son nuestros aliados,
y todo va en pos de su destrucción.
[...] Fausto: Haz lo imposible
por traer multitud de obreros,
ánimalos con rigidez y placeres,
¡paga, seduce, extorsiona!
Cada día quiero tener noticia
De cómo se alarga el foso.

Mefistófeles (a media voz): Al recibir noticia, no se me habló
de foso, sino de fosa.

Fausto: Un pantano se extiende ante la montaña,
apestando cuanto hemos logrado;
¡quítad también esa pútrida cloaca!
Esa será nuestra obra más grandiosa.
Daré espacio a muchos millones,
y aun sin seguridad, aquí podrán vivir y trabajar.

Campos verdes, feraces; hombres y rebaños
hallarán placer en tierra nueva,
colonias surgirán donde las masas removieron con intrepidez la tierra.
Tendremos aquí región paradisíaca,
aun cuando el mar se enfurezca en la orilla,
y si trata de penetrar con violencia,
la acción conjunta tapaná la brecha.
¡Sí!, ese es todo mi anhelo,
esa es la suprema verdad:
solo merece vida y libertad
quien ha de conquistarlas diariamente.
Y así, rodeados por el peligro,
actuarán niños, adultos y ancianos.
Quisiera ver ese hormiguero humano
pisar tierra libre como pueblo libre.
Podría decirle a ese instante:
“¡Detente, eres tan bello!
La huella de mis días en la tierra
no podrá disolverse en eones”.
En el remusgo de tan alta dicha
disfruto ahora el supremo instante (Goethe, 2019, vv. 817–819).

Analizando los últimos momentos de vida de Fausto, se pueden detectar, en el orden en que aparecen, tanto la contraposición entre tierra firme y mar, como la presencia de la metáfora del naufragio con espectador. El primero se puede ver ya en los primeros versos del largo pasaje reportado, pues Fausto demuestra todo su entusiasmo por escuchar el sonido de las palas, que están trabajando para contener “el ímpetu del mar”. Según Blumenberg, en este pasaje se encontraba la metáfora filosófica de la contraposición entre tierra firme y mar, aunque Goethe no hubiese tenido ninguna intención de explotar dicho tópico en este sentido (1993, p. 93).¹¹ Sin considerar qué tanto Goethe quiso plantear esta metáfora, es seguro que el análisis de esta escena permite agregar mucho a nuestra concepción de lo fáustico.

En primer lugar, aunque la imagen del suelo contrapuesto al mar podría representar el anhelo de regreso al estilo de vida campestre que la Modernidad está borrando y la seguridad y estabilidad que ofrece un terreno sólido en donde edificar el propio hogar (físico e intelectual) (Blumenberg, 1992, p. 82), en el caso de la

¹¹ Más precisamente, él se expresa en estos términos: “Fausto, que se ha vuelto ciego, ha erigido la enemistad entre el pantano y la obra humana en característica de intolerancia hacia lo que nos hemos encontrado y que nos precede: ‘Un pantano se extiende al pie de las montañas / infestando toda la tierra ya conquistada; / secar esta infecta cloaca / sería la última y suprema conquista.’ Esto no tiene nada de metáfora filosófica; sin embargo, contra la voluntad de su creador. Se convierte en una metáfora de este tipo” (Blumenberg, 1993, p. 93).

escena de Fausto es muy probable que tengamos que acudir más a la segunda esfera de significación de la metáfora. Esto es así porque el monólogo en el que Fausto se refiere al suelo seguro aparece justo después del homicidio de Filemón y Baucis que, en la tragedia goethiana, representan justamente el estilo de vida campesino típico de la Edad media y que la Modernidad de Fausto quiere destruir (Berman, 2011, p. 60). Entonces, además de afirmar que con este homicidio Fausto está matando la pareja de campesinos que representan la costumbre antigua, se podría decir también que está borrando, en sentido figurado, la relación entre la metáfora del suelo y estilo de vida campesino y quieto, que seguía vigente desde la antigüedad (Blumenberg, 1995, pp. 17–19) y que él llama, de forma despectiva, pantano, para reafirmar la relevancia de la tierra firme en cuanto suelo edificable.

Así las cosas, con la construcción de un dique que sirva para contener el mar, Fausto estaría llevando a cabo el proyecto que Descartes había empezado en ámbito científico de volver toda la experiencia humana un suelo edificable (Blumenberg, 1992, p. 87), eliminando cualquier tipo de incertidumbre que las olas del mar representan. En otras palabras, Fausto estaría tratando de llevar a cabo el proyecto de la Ilustración. Sin embargo, como hemos podido apreciar en la sección precedente, Blumenberg tenía bien claro que este proyecto contiene implícito su fracaso y aquí podemos apreciar otra faceta de esta crítica. De hecho, la pretensión de anular definitivamente la fuerza del mar, o sea, de borrar la imprevisibilidad y el riesgo de la vida, no se revela solo una acción inviable, sino que —mucho más importante que la imposibilidad técnica de su puesta en marcha— contraría a la misma condición humana, ya que “el hombre conduce su vida y levanta sus instituciones sobre tierra firme. Sin embargo, prefiere concebir el movimiento de su existencia, en conjunto, mediante la metafórica de la navegación arriesgada”, pues “el puerto no es una alternativa al naufragio; es el lugar en el que esfuma la felicidad de la vida” (Blumenberg, 1995, pp. 13, 46). Entonces, la construcción de un dique, que, no lo olvidemos, no es nada más que un muro, implicaría ciertamente contener la fuerza del mar, pero, al mismo tiempo, conllevaría también a la definitiva renuncia del hombre a la posibilidad de viajar por *él*, y esta es una condición a la que el ser humano no puede renunciar en ningún caso, ya que significaría renunciar a uno de sus rasgos antropológicos esenciales, o sea, su proclividad a la infinitud.

En todo caso, si reflexionáramos más acerca de esta última empresa faustiana, no podríamos no ver que la misma construcción del dique es una empresa náutica, en sentido más amplio. De hecho, con esta acción él está poniendo en riesgo la seguridad que acababa de conseguir adentro de sus terrenos para embarcarse en una empresa peligrosa, de la cual no parece haber necesidad alguna, distinta al *Streben* faustiano que lo empuja siempre hacia la infinitud (como ya se dijo, el mismo Blu-

menberg afirma que “lo infinito es la dimensión del personaje de Fausto” [2016, p. 53]), y pese a que este acto inicia justamente con la imagen de los barcos de Fausto que regresan al puerto repletos de riquezas, es decir, con él que recaba una ventaja ostensible del mar. Sin embargo, sobre la naturaleza náutica de la acción de Fausto nos advierte el mismo Mefisto cuando comenta la construcción de la obra diciendo que Fausto está preparando a Neptuno un “magno banquete” (Goethe, 2019, v. 817). Esta advertencia que hace el diablo no tiene que ser entendida como una admonición acerca de la incompetencia de Fausto, quien estaría brindando al mar una comida a causa de su irresponsabilidad o locura. Más bien, aquí Mefisto está recordando a Fausto tanto su naturaleza de hombre, como la naturaleza del mar, que *tiene siempre hambre de higos*.

De hecho, según Blumenberg, esta metáfora (que debemos a Esopo) tiene un significado preciso en el universo poético (y existencial) goethiano:

Goethe no solo redujo la pastoral esópica a la fórmula de Erasmo sino que, sobre todo, transformó las palabras del pastor en expresión de la resignación ante el retorno de lo idéntico: no se aprende nada de la experiencia, nada de la historia, como no se aprendió nada del *Werther*. Cada nueva mañana, cada nueva generación se enfrenta a las mismas seducciones de la lejanía y la aventura, del beneficio y el gozo, cuya metáfora es el hambre de higos del mar (1992, p. 28).

Así las cosas, cuando Fausto empieza a construir el dique, no está haciendo nada particularmente original, sino que está solo repitiendo el comportamiento de toda generación, o sea, está cediendo a la seducción del mar. Sin embargo, su naturaleza contradictoria y, entonces, trágica, que emergía ya respecto de su relación con la luz, vuelve a hacerse patente, dado que Fausto cede al deseo de lejanía por medio de la construcción de un muro, es decir, por medio de la fortificación de un objeto que representa la negación de la lejanía misma. Es más, si queremos retomar esta naturaleza contradictoria a un nivel aún más profundo, por medio de una acción humana está negando la naturaleza humana misma, pues está cediendo al deseo típicamente humano de irse por el mar con una acción dirigida a negar esta posibilidad a toda la especie humana futura.

Bajo este entendido, resulta interesante enfocarse en establecer en dónde podríamos detectar el naufragio de dicha escena, si en la muerte del protagonista, que de este modo naufraga porque no logra terminar su acción, o en la imagen del *pueblo libre en tierra libre* que él piensa que se derivaría de la ultimación de su empresa.

Siguiendo nuestro hilo argumentativo, la respuesta correcta debería ser que, aunque su muerte hubiera podido significar el naufragio en la perspectiva faustiana, desde un punto de vista antropológico, el verdadero naufragio sería justamente la reali-

zación de esta hipotética sociedad futura que se habría construido gracias al sacrificio de lo humano que habría implicado la renuncia definitiva a la posibilidad de viajar por mar.

En este punto, es evidente que el naufragio al que estamos hablando es un ejemplo típico de *naufragio con espectador*,¹² pues, en cuanto se está imaginando la escena, Fausto asiste al naufragio producido por su misma fantasía. Considerando que este espectador no mantiene una distancia física del naufragio, sino una distancia cronológica (la imaginación de Fausto se proyecta completamente en el futuro),¹³ es posible confirmar, en palabras del mismo Blumenberg, que “la transformación de la distancia espacial del espectador de los apuros marinos de otros en la distancia cronológica de la consideración retrospectiva del propio naufragio también es característica de la forma en que Goethe hace uso de la metáfora” (1995, p. 68). Es más, casi como si la trayectoria de la escritura del *Fausto* tuviese forma circular, en la versión goethiana aparece también un elemento de interpretación herderiana del naufragio que nos parece oportuno destacar.¹⁴ Más precisamente, así como Herder se refiere a un espectador que podría terminar precipitado en el mar en cualquier momento por un genio maligno, cuando reflexiona sobre la condición alemana con respecto al naufragio de la Revolución francesa, Goethe pone en acto dicha hipótesis haciendo morir a su Fausto, por mano de Mefisto, justo en el momento en que está asistiendo (con evidente goce) al naufragio.

Entonces, pareciese que esta similitud justifica leer esta escena del *Fausto* en el mismo registro en el que Blumenberg lee la metáfora del naufragio con espectador creada por Herder, o sea, con un trasfondo didáctico:

naufragio y espectador son aquí sólo una ilustración en un primer plano de la situación; por detrás, el naufragio es un drama didáctico puesto en escena por la Providencia, la seguridad del espectador está amenazada por la figura del genio maligno, que podría precipitarlo al mar – todo se resuelve en el marco del dualismo de Providencia y genio maligno (1995, p. 58).

Aceptando esta faceta didáctica de la escena, como nos enseña la muerte de la figura de Fausto, podríamos agregar a la concepción de lo fáustico un componente didáctico que alerte sobre los peligros de autocomprenderse por medio de esta categoría, ya que, sustancialmente, lo fáustico lleva implícita una negación de la esencia misma de lo humano.¹⁵

¹² Por supuesto, aquí no se puede hacer un estudio profundo de este tema; para esto véase Torregroza Lara (2014).

¹³ Hemos hecho un análisis de la concepción temporal del protagonista de la obra en Bartoli (2019b).

¹⁴ La referencia a la estructura circular se debe al hecho de que fue el mismo Herder, en una taberna llamada *Zum Geist*, más o menos en 1770, quien sugirió a Goethe escribir un libro sobre Fausto (Watt, 1997, p. 193).

¹⁵ También Cases (2019, p. 133, a. trad.), encuentra una función didáctica en la última escena del *Fausto*, pero la conjuga de una manera diferente, diríamos nosotros, menos antropológica y más de naturaleza práctica acerca

Ahora bien, habiendo terminado nuestro análisis de algunos elementos presentes en el V Acto del *Fausto*, que pueden resultar útiles para agregar algunos matices a nuestra concepción de lo fáustico, tenemos sólo que hacer la sumatoria final para poder explicitar los resultados de este estudio.

6. Breves conclusiones

GRACIAS A NUESTRO TRABAJO, como se había anticipado en la Introducción, se han podido agregar varias facetas a la concepción de lo fáustico que Blumenberg plantea en “La crisis de lo fáustico en la obra de Franz Kafka” (2016), la cual se enfocaba principalmente en la actitud de reconfiguración técnica del mundo que Fausto perpetúa a lo largo de la tragedia goethiana. Este ejercicio no solo ha resultado pertinente porque llena un vacío en la investigación blumenberguiana, sino también porque, en su criterio, la Modernidad ha utilizado la imagen de Fausto como una figura de autocomprensión. Entonces, entender mejor lo fáustico significa también entender mejor una faceta más de la concepción que Blumenberg tenía de la Modernidad.¹⁶

Así las cosas, hemos podido apreciar que la presencia de la *Sorge* puede indicar algunas características que deberíamos atribuir a lo fáustico que en el texto goethiano se refieren a la *Sorge*, pues el ser humano, entonces Fausto, están hechos a semejanza de ella, y comparte las mismas características. Entre todas estas cualidades, hemos decidido enfocarnos en la ceguera que padece Fausto luego de la visita de la *Sorge*. Al respecto, recordando la estricta relación entre la metáfora de la luz y la Ilustración, hemos deducido que la ceguera de Fausto, que tiene que leerse en términos de falta de luz, podría ser interpretada también como una toma de posición de Blumenberg sobre el proyecto ilustrado que, entonces, tendría una naturaleza trágica, por cuanto llevaría intrínsecamente las semillas de su mismo fracaso. Finalmente, gracias al análisis de las dos últimas metáforas —la relación entre tierra firme y mar y el naufragio con espectador— se ha podido apreciar que, en criterio de Blumenberg, la última escena del *Fausto* tendría la función pedagógica de desalentar la imitación de la actitud fáustica por parte de los hombres modernos, ya que esta sería sustancialmente una actitud que niega la esencia misma de lo humano.

del desarrollo de la sociedad: “el futuro del *Fausto* es la prosecución de un presente que Goethe sabía habitado por fantasmas y grávido de consecuencias”.

¹⁶ Por razones de espacio, nuestros resultados no tienen en cuenta las reflexiones que Blumenberg dedica a Fausto en sus libros *Trabajo sobre el mito* (2003b) y *La legitimación de la Edad moderna* (2008). Trataremos de complementar las dos posturas en trabajos futuros.

Para concluir, nos gustaría exponer aquí una hipótesis que podría resultar de interés para estudios futuros: si, como escribe Blumenberg, el Fausto ha sido una figura de la autocomprensión de la Modernidad y del lugar que la técnica ocupa en ella (2016, p. 45), entonces se puede afirmar que la concepción de lo fáustico aquí detallada se podría aplicar también a la misma postura que Blumenberg tiene respecto de la Modernidad. En ese sentido, se podría afirmar que él leía a la Modernidad, y su relación con la técnica, como una época que estaría paulatina, pero claramente, desarrollándose en la dirección de una fuerte y decidida negación de lo humano. Si esto fuese así, entonces no deberíamos leer a la figura de Fausto como a una transposición literaria de la actitud moderna, sino que deberíamos leerla también como una advertencia de las consecuencias nefastas que conllevaría para el ser humano seguir dicha actitud.

REFERENCIAS

- Bartoli, F. (2019a). Breve descrizione del *Goethezeit* e di come questo abbia influito sulla stesura del *Faust*. *Comunicazione filosofica*, 42, 116–131.
- Bartoli, F. (2019b). Passato e futuro nell'impossibilità di godersi il presente. Per un'analisi della temporalità nel *Faust* di Goethe. En A. Fermani, P. Giordani y P. Grisei (Eds.), *Tradizione e innovazione. Storia e progetto nella riflessione filosofica* (pp. 187–196). Diogene Multimedia.
- Berman, M. (2011). *Todo lo sólido desvanece en el aire. La experiencia de la Modernidad*. Siglo XXI.
- Blumenberg, H. (1992). *La inquietud que atraviesa el río. Un ensayo sobre la metáfora*. Península.
- Blumenberg, H. (1993). Light as a Metaphor for Truth. At the Preliminary Stage of Philosophical Concept Formation. En D. M. Levin, *Modernity and the Hegemony of Vision* (pp. 30–62). University of California Press.
- Blumenberg, H. (1995). *Naufragio con espectador*. Visor.
- Blumenberg, H. (2003a). *Paradigmas para una metaforología*. Trotta.
- Blumenberg, H. (2003b). *Trabajo sobre el mito*. Paidós.
- Blumenberg, H. (2008). *La legitimación de la Edad moderna*. Pre-Textos.
- Blumenberg, H. (2016). “La crisis de lo fáustico en la obra de Franz Kafka”. En *Literatura, estética y nihilismo* (pp. 43–56). Trotta.
- Cases, C. (2019). *Laboratorio Faust. Saggi e commenti*. Quodlibet.
- D'Angelo, P. (2009). Tre letture filosofiche del *Faust*. *Cultura tedesca*, 37, 89–103.
- Durán Guerra, L. (2010). Metáfora y mundo de la vida en Hans Blumenberg. *Revista de Filosofía*, 35(2), 105–127.
- Fleming, P. (2014). Sorge. En R. Buch y D. Weidner (Eds.), *Blumenberg lesen* (pp. 291–305). Suhrkamp.
- Fragio Gistau, A. (2012). Hans Blumenberg: Las dificultades de la Ilustración a través de sus metáforas. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 29(2), 649–681.
- Geulen, E. (2014). Goethe. En R. Buch y D. Weidner (Eds.), *Blumenberg lesen* (pp. 101–114). Suhrkamp.

Giovannini, G. (2013). *Metamorfosis del mito fáustico en la literatura alemana y en la literatura argentina en la segunda mitad del siglo XX*. Universidad Nacional de Córdoba.

Goethe, J. W. v. (2019). *Fausto*. Penguin Clásicos.

Heidegger, M. (2003). *Ser y tiempo*. Trotta.

Kaiser, G. (1998). *Faust o il destino della modernità*. Edizioni Guerini e associati.

Ros Velasco, J. (2012). Metaforología y antropología en Hans Blumenberg. *Azafea. Revista de Filosofía*, 14, 207–231. <https://doi.org/10.14201/11687>

Torregroza Lara, E. (2014). *La Nave que somos: Hacia una filosofía del sentido del hombre*. Pontificia Universidad Javeriana.

Watt, I. (1997). *Myths of Modern Individualism. Faust, Don Quixote, Don Juan, Robison Crusoe*. Cambridge University Press.

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2024.35.007>
Bajo Palabra. II Época. N°35. Pgs: 141-160

*La necesaria tarea de revalorizar
la metaforología: Una cuestión
vital. Reivindicando la figura
de Hans Blumenberg*

*The Necessary Task of Revaluing the Metaphorology:
A Vital Question. Vindicating the Figure of Hans Blumenberg*

PABLO GÓMEZ BERMEJO

Estudiante de Maestría
Universidad Autónoma de Madrid
pablogomezbermejo@yahoo.es

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2024.35.008>
Bajo Palabra. II Época. N°35. Pgs: 161-178



Recibido: 20/10/2023
Aprobado: 01/03/2024

Resumen

El presente escrito reivindicará la obra de *Paradigmas para una metaforología* de Hans Blumenberg. Para ello, se advertirá de los riesgos en la aproximación hacia la obra de Hans Blumenberg, así como se revelarán determinados hechos históricos relevantes para su abordaje. Tras ello, se explorarán algunos artilugios conceptuales de fundamental importancia para comprender la obra de Hans Blumenberg y reivindicar, con ellos, la ya existente preocupación por la condición existencial del ser humano.

Palabras clave: *Metaforología, Vida, Fenomenología, Estrategia, Valor.*

Abstract

This paper will try to vindicate the work *Paradigms for a Metaphorology* by Hans Blumenberg. For this purpose, there will be advice for approaching the work of Hans Blumenberg and certain historical facts that should be taken into consideration. In addition, some important conceptual devices will be showed for facilitating the understanding of the work of Hans Blumenberg so we can vindicate that, behind them, there is a concern for the existential condition of human beings.

Keywords: *Metaphorology, Life, Phenomenology, Strategy, Value.*

El dolor no procede de los bienes de los que uno se ve privado sin haberlos experimentado, sino de aquel del que uno ha sido desposeído una vez habituado a él.

Tucídides

¡Alma mía!
No aspire más allá de lo posible
Cual si fueras deidad: pero sí agota
Hasta el último límite tus fuerzas.

Píndaro

“¿[Q]ué aúllas, can, qué gimes? / ¿Se te ha perdido el amo? / No: se ha muerto” (Alonso, 2013, p. 153). No es tan relevante en este punto la identificación del hombre con un perro al que se le ha muerto el amo, sino la implicación que tiene la muerte de este. Solo el grito del hombre termina marcando la intensidad de un plañir que no tiene eco, porque, a fin de cuentas, el hombre se encuentra solo. De qué manera tan oportuna, Dámaso Alonso consigue rescatar en su poema *Hombre* ese grito exasperado que se produce tras la muerte de la divinidad y el terreno de soledad que se genera con ello. La misma soledad que en la figura de Prometeo de Hans Blumenberg (2003a, p. 648). ¿Qué se perdió tras el derrumbamiento del horizonte del sentido? ¿Qué habría de quedar ante la pérdida de las expectativas, ante un reino de los conceptos que planteaban a un ser humano robusto, que, sin embargo, perdía en los detalles?

El presente escrito va a tratar de revelar la importancia de la obra de *Paradigmas para una metaforología* (2003b) en tanto que pregunta por el hombre y su devenir con respecto de la vida. Es bastante común entre los lectores de Hans Blumenberg trazar la pregunta por el verdadero estatuto que cabría darle a esta obra del filósofo hanseático, tanto dentro de su producción epistémica como por el plano intelectual que de dicha obra emanaría. El debate entre Pérez de Tudela Velasco (2003, p. 14), que argumenta que la metaforología podría suponer el hilo conductor del filósofo hanseático, y Pedro García-Durán (2017, p. 16), que argumenta que el hilo no es sino la fenomenología, no es sino una muestra de ello. Y es por ello, por lo que resulta una motivación tratar de responder ante la duda de *cómo acudir y qué esperar*

de dicha obra de Hans Blumenberg. Con ello, el escrito tratará de dar respuesta a dicha revalorización desde dos ángulos: desde las circunstancias contextuales que enmarcarían la construcción de la obra y desde ciertas propuestas que encontraríamos en *Paradigmas para una metaforología* cuya importancia sería fundamental tanto para la pregunta por la vida como por su relación con otras obras del filósofo hanseático.

Ahora bien, hablar de Hans Blumenberg es también hacerlo de las dificultades que todo lector interesado en su obra parece encontrar, lo que nos obligaba a dedicar estas líneas a modo de profilaxis. Por un lado, nos encontramos ante un autor sumamente prolífico lo cual sin duda complica el hecho de encontrar un único hilo conductor en el pensamiento de Hans Blumenberg. Esto, a su vez, nos permitía abogar por la aperturidad, tan relevante en sede fenomenológica, a la vez que invitar a futuras investigaciones a seguir rastreando entre las obras de Hans Blumenberg el impacto que supuso *Paradigmas para una metaforología*. Y, por otro lado, en tanto que precaución metodológica, no podemos permitirnos el lujo de no mencionar una de las características que tanto dificultan la lectura de Hans Blumenberg, a saber, el estilo. Algo ya denunciado por Wetz (1996, p. 8), y que podemos tratar de comprender, tal como lo hiciera Pérez de Tudela Velasco, como un estilo propio de un repertorio lúcido y variado de conocimientos que termina generando “crípticos textos nerviosos, lúcidos, tachonados de referencias sin aparente vinculación cuya unidad sólo el lector, si es que puede, está llamado a proyectar” (2003, p. 14). Una actitud que sin duda nos recuerda a la de Heidegger (2020, pp. 58–59), quien llegara a decir que una cosa es hablar en forma de narrativa sobre el *ente* y otra captar el ente en su *ser*, dado que para el ser muchas veces no nos faltan solo palabras sino, sobre todo, la *gramática*. En el caso de Hans Blumenberg podemos ir incluso más allá y llegar incluso a vincular la cuestión del estilo con un proceder metaforológico que realizaba la recepción como una de sus partes más indispensables y, con ella, el papel de los lectores.

Una vez establecidas dichas precauciones, podemos empezar a revalorizar la obra de *Paradigmas para una metaforología*. No se trata de apostar por que una mera enumeración de hechos contextuales vaya a justificar el contenido de dicha obra, pero tampoco es menos cierto que no atender a dichos ángulos vivenciales de nuestro autor, parecería dificultar toda interpretación de la obra que fuéramos a hacer. Para ello, habremos de observar una serie de hechos y momentos históricos que tal vez arrojen algo de luz para poder llevar a cabo una reivindicación dotada de contenido. Y, para ello, podemos tratar de identificar cinco momentos clave: el originario, el relacional, el oculto, el giro y el momento final. A continuación, se procederá a exponer cada uno de ellos, con el fin de reseñar ciertos gestos his-

tóricos que habrían de ser considerados para una revalorización de la propuesta metaforológica.

El momento originario hace mención específica a la modalidad en la que se presenta la obra de *Paradigmas para una metaforología*. Hablar de dicha obra es también una forma de hacerlo con respecto al formato de artículo con el que originariamente fue creado, así como con la exposición llevada a cabo en 1958, que, bajo la dirección de Gadamer, se realizó con respecto a la comisión senatorial de la Deutsche Forschungsgemeinschaft für begriffsgeschichtliche Forschung (Sociedad Alemana de Investigación para la Investigación Histórico-Conceptual) y a la que, por cierto, asistió Rothacker (Blumenberg, 2000, p. 15). Valdría la pena recordar en este punto que la propia obra de *Paradigmas para una metaforología* es publicada en 1960 en el *Archiv für Begriffsgeschichte* (*Archivo para una historia conceptual*) de Bonn, donde la revista era dirigida por E. Rothacker, K. Gründer y H.-G. Gadamer, y que tenía como proyecto el desarrollo de una *Begriffsgeschichte*, es decir, el desarrollo de una historia conceptual (Pérez de Tudela Velasco, 2003, p. 20).

Este momento originario, sin embargo, ya nos habría marcado la inercia con la cual habría de desenvolverse el segundo de los momentos, a saber, el relativo al ámbito de las relaciones, aquellas que específicamente se daban en el seno de la academia y de las que el filósofo hanseático no podría desprenderse. Deberemos retrotraernos entonces hasta 1957 cuando Hans Blumenberg publica el artículo “Licht als Metapher der Wahrheit. Im Vorfeld der philosophischen Begriffsbildung” (1957), junto con otro de los artículos que más impacto habría de tener en la historia conceptual, a saber, el escrito “Imitación de la naturaleza” (1999a). A partir de la lectura que hará Erich Rothacker, será este quien le envíe una carta para la colaboración en el *Archiv* y en el proyecto del diccionario terminológico al que debería llegarse (García-Durán, 2017, p. 80). Si bien la respuesta de Hans Blumenberg remitía a otros escritos previos, que ya incluso hablaban de las metáforas de la luz, no podemos dejar pasar por alto que para el filósofo hanseático, el valor de las metáforas no emergía de la nada, sino que tenía que ver con el desarrollo previo a la formación de conceptos y, con ello, las raíces de la preocupación de Hans Blumenberg por el lenguaje podrían retrotraerse tanto a su primer escrito publicado por el propio autor, donde hablaba de la filosofía y del lenguaje, e incluso al segundo, que llevaba por título *El derecho de la apariencia en Pascal* (1947; García-Durán, 2017, p. 82). Si observamos con minuciosidad la relación académica en la que parecería desenvolverse entonces la vinculación de Hans Blumenberg con la historia conceptual, por lo menos hasta la década de los setenta, podemos establecer dicha relación siguiendo a Faustino Oncina Coves de la mano de Margarita Kratz. Con ello, la relación de Hans Blumenberg con la historia conceptual se conjugaba en tanto

que relación afirmativa tanto con Rothacker como con el *Archivo para una historia conceptual*, como una posición y reflexión particulares con respecto al trabajo histórico-conceptual, así como, en último término, un movimiento desde el espectador desinteresado al de observador crítico del *Diccionario* —el *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (HWP, *Diccionario Histórico de Filosofía*) de Joachim Ritter (Oncina Coves y García-Durán, 2015, p. 17)—. Mantenía así Hans Blumenberg una relación clave con Erich Rothacker, quien, con apoyo de la Academia de las Ciencias y la Literatura de Maguncia, consiguió llevar a cabo la publicación a partir de 1955 del *Archivo para una historia conceptual*.

Sin embargo, el ámbito de las distintas relaciones nos obligaba a prestar atención a otro de los momentos, el oculto, que parece haber sido silenciado entre las distintas lecturas que se aproximan al autor hanseático y que, sin embargo, es fundamental para comprender sus planteamientos. Y es que, la forma de proceder de Gadamer no era del encanto de Hans Blumenberg, quien entonces viraría y se uniría al grupo de *Poética y Hermenéutica*, sin duda relevante para la propuesta metaforológica (Rivera García, 2010, p. 159) y a la que, sin embargo, no se hace generalmente mención, o una mención al mismo nivel que el de la historia conceptual. Y es en esta senda de la poética y la hermenéutica donde entrará en contacto con Ritter, formalizándose la primera reunión en Gießen, en 1963, donde asistirían tanto nuestro protagonista como Clemens Heselhaus, Wolfgang Iser, Hans Robert Jauss y Koselleck. Si bien las huellas de Iser y de Jauss pueden ser rastreables en la obra de Hans Blumenberg, lo cierto es que parecería darse la falta de relación con Gadamer y su forma de gestionar el liderazgo, bajo cuyo mando la única aportación reseñable habría de ser la de los *Paradigmas para una metaforología*, algo de lo que se dio cuenta Rothacker, mientras que se facilitaba la aparición de la obra en el *Archivo*. Ya no sería de extrañar entonces que Blumenberg sucediera a Rothacker en 1965 por su receptividad a la inclusión de la metaforología frente a la instancia regida por Gadamer (Oncina Coves y García-Durán, 2015, p. 19). Aunque de fondo pueda entrecerse un debate por cuál era el estatuto que daba Hans Blumenberg a la metaforología con respecto a la historia conceptual, la clave parecería estar en qué opiniones acarrearía dicho estatuto para el resto de los colaboradores y cómo debían, o no, seguir llevando esa colaboración. En este campo de disputas donde se ponían en juego distintas formas de comprender la historia conceptual y de asumir la siempre compleja relación entre el trabajo epistémico y la labor académica, Rothacker llegaría incluso a impartir una conferencia cuya intervención giraba en torno a la *Tesis para una metaforología* (Oncina Coves y García-Durán, 2015, p. 20).

Todo ello nos llevaría a considerar el cuarto de los momentos, a saber, el del giro. Y es que, a fin de cuentas, lo que nos encontramos no es sino una diferencia

importante entre los planteamientos de Ritter y el enfoque de Hans Blumenberg que se agudiza entre 1970 hasta 1979, año en el que se produce la publicación de “Aproximación a una teoría de la inconceptuabilidad” (1995). Diferencia que contrasta con la relación entre Hans Blumenberg y Rothacker y de la que Hans Blumenberg dio buena cuenta en el discurso funerario de Rothacker en la Akademie de Magucia (2000, p. 15). Siguiendo con la disputa entre Hans Blumenberg y Ritter, este último llegaría a excluir las metáforas en su prólogo al diccionario de *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, a pesar del dolor que le habría ocasionado este gesto. Hans Blumenberg llegaría a contestar por medio de “Observaciones sobre metáforas” (1971) en el *Archiv für Begriffsgeschichte*, revelando que, en el fondo, no había sino dos abordajes distintos acerca de cómo debe desempeñarse la metaforología, a saber, o desde la hermenéutica o desde el historicismo (Oncina Coves y García-Durán, 2015, p. 24). Y a ello podríamos añadirle otra curva en el viraje de Hans Blumenberg, al poder terminar apostando por un rumbo antropológico. No es irónico que en “Una aproximación antropológica a la actualidad de la retórica” (1999b) adquieran protagonismo autores como Ernst Cassirer, Paul Alsborg y Arnold Gehlen. Así, lo que impera como antropología filosófica no es sino la invocación de la distancia frente a la realidad pues el hombre se relaciona con ella de forma indirecta, y, ante todo, *metafórica*. La metáfora ya no sería una parte más de los medios retóricos, sino parte significativa de la retórica donde su relación funcional puede verse con respecto al espectro antropológico (Blumenberg, 1999b, p. 125). Para este momento en el pensamiento de Hans Blumenberg, “la metáfora, es, de hecho, no sólo un sucedáneo de un concepto que actualmente falta, pero que, en principio, es posible, y por ello, exigible, sino también un factor de proyección” (1999b, p. 139).

Finalmente, habríamos de enfrentarnos al último de los momentos, aquel más irónico, y es que a toda esta trama de intereses y relaciones que entretejen de forma sorprendentemente sincera las dinámicas en las que se habría producido la obra de Hans Blumenberg, todavía le faltaría un último giro de guion. Si anteriormente mencionábamos la inconceptuabilidad que empieza a marcar la obra de Hans Blumenberg, a la que incluso iba a dedicar un curso (Oncina Coves y García-Durán, 2015, p. 25), no podemos ahora sino ver cómo la producción académica también habría de sufrir un cambio. La editorial Schwabe, que promovió el *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, donde la huella de Ritter se hacía visible, parecía unirse a una línea de actuación junto a otras instituciones también interesadas en el lanzamiento de la *Begriffsgeschichte*, para terminar nuevas obras que, irónicamente y a pesar de su previo distanciamiento, tuvieran entre sus líneas el interés por las metáforas. Un giro que también se completó con la creación de obras como el *Diccionario histórico*

de las metáforas en la filosofía y en las ciencias de la citada editorial, curiosamente publicado en el mismo año que se hizo lo propio con el último volumen del diccionario de filosofía previamente citado (Oncina Coves y García-Durán, 2015, p. 26). De tal forma que, como podemos ver, las metáforas dieron mucho que hablar y, entre sus huecos, parecía filtrarse la voz de Hans Blumenberg.

Una vez observado en esta primera parte del escrito el análisis de corte más biográfico o histórico, debemos adentrarnos en la tarea de revalorizar el papel de la propuesta metaforológica. Esto habría sido posible gracias a distintos ángulos que van desde el papel de la retórica, las interpretaciones que se derivan del mito o incluso viendo la reivindicación de su supuesto giro hacia la inconceptuabilidad. Sin embargo, por cuestiones de espacio, nos centraremos en las reivindicaciones de la metaforología en base a dos aspectos que habrían de ser claves tanto para el propio proyecto metaforológico como por su influjo vitalista. Por ello, atenderemos a la metodología y a la pregunta por el valor, por lo que así haremos real el firme propósito de acudir a aquellos gestos donde reluzca la relación que se produce entre las metáforas y la vida, como si en el fondo no sea sino ahí donde radique el vivir del ser humano.

Empezando por el primero de los aspectos, aquel relativo a la metodología, habríamos de asumir que preguntarse por una metaforología, por sus condiciones de existencia, no es sino un interrogante que en el fondo plantea la necesidad de pensar la legitimidad de las metáforas en el lenguaje filosófico (Pérez de Tudela Velasco, 2003, p. 22). Sin embargo, parecería iluso no caer en la cuenta de que, con esta pregunta, la propia historia de la filosofía, tal como venía planteándose hasta Hans Blumenberg, también es puesta en cuestión dado el nulo espacio que hasta entonces había habilitado para las metáforas, si es que acaso existiera, pero ante todo, estas siempre terminaban ancladas a los sustratos menores del pensamiento y a unos presupuestos de partida siempre dispuestos a ser superados por otras modalidades privilegiadas del conocimiento, como las oportunidades que brinda el ámbito conceptual. Y es aquí donde es posible observar la metaforología como una *sugerencia* que acarrea los dos polos de su significación. Por un lado, evoca la ampliación de horizontes comprensivos, lo que sin duda lleva implícita una pregunta por las condiciones que hasta entonces han fraguado el discurso filosófico a la vez que nos adentra en la tradición hermenéutica, pero en una modalidad comprensiva alejada, por tanto, de hermenéuticas más teológicas o jurídicas. Pero, por otro lado, dispone de un aroma *ejecutivo* en términos heideggerianos que, al fraguar la propuesta, se torna hacia una modalidad de pensamiento que se plantea de manera indicativa, lo que no es sino un reflejo de la transitividad del verbo *sugerir* y que hace que las metáforas sugieran algo y no la nada. La combinación de ambas declinaciones de

la sugerencia nos permite ver de fondo una suerte de actitud que no es sino uno de los ejes sobre los que se sustenta la configuración de *Paradigmas para una metaforología* y que se observaría en la atención minuciosa que Hans Blumenberg presta al desarrollo del ser humano con respecto al mundo. Estas dinámicas en las que se encuentra inmerso harían enlazar la propuesta del filósofo hanseático con la herencia heideggeriana en tanto que la atención es puesta en torno a las configuraciones pre-teóricas. Y es que, no podemos dejar pasar la oportunidad de destacar el punto de unión que se entrelazaría con *Ser y tiempo* pero que, acaso puntual, no evita que las discrepancias con respecto a Martin Heidegger se vayan haciendo más profundas con respecto a la evolución del pensamiento de Hans Blumenberg, y que tal vez puedan resumirse por la predominancia ontológica en el primero mientras que, en el filósofo hanseático, la preocupación por la situación del ser respecto al mundo —mundo de la vida— parece predominar. No sería de extrañar, entonces, una preocupación a raíz de *Paradigmas para una metaforología* que hiciera ver el interés de Hans Blumenberg por determinadas estrategias del ser humano respecto al mundo, tal como se iría fraguando la retórica, donde, precisamente por la relación con respecto al ser, se pueda hablar de una ontologización de la retórica. Tal vez radique en este punto la diferencia, más de grado que de especie, en el debate entre Pedro García-Durán y Jorge Pérez de Tudela Velasco. Esto se debe a que, para el primero, si la metáfora era central en el planteamiento blumenberguiano, no es sino por la manera con la que esta se reivindica desde una valorización del ser humano como creador, de la necesidad que tiene el ser humano ante las limitaciones cognoscitivas que hacen requerir artefactos para complementar su provisionalidad, así como por la participación a modo de técnica que habría imperado en la metafísica. A fin de cuentas, la metaforología devendría central para Pedro García-Durán, puesto que, como método de análisis histórico, se dedicaba a la misma tarea que la de la fenomenología de la historia, a saber, “el estudio de las condiciones de posibilidad de la historia y de su metacinética” (2017, pp. 87–88).

Establecido dicho alto en el camino, es posible continuar con el valor de la sugerencia, la del filósofo hanseático, de la mano de Nietzsche por el placer de atender a lo oculto o, mejor dicho, ocultado por la filosofía de la representación —término clave en contraposición incluso al de presentación—, por lo que vemos en Hans Blumenberg un gesto que combina la actitud de atender a un campo más plástico y sensible (2003b, p. 23) que el que marca la edificación de los conceptos, atendiendo entonces a las dinámicas previas en las que este se movía. No es de extrañar, precisamente por la unión de una actitud de sospecha junto con la intención de asistir a instancias previas que configuran el desenvolvimiento del ser humano en su cotidianidad, que Jorge Pérez de Tudela Velasco establezca que la tarea que mejor

resumiría lo que vendría a ocurrir en *Paradigmas para una metaforología* no es sino una generalización de la intuición. Una intuición, la de Hans Blumenberg, de atender a determinados ángulos que quedaban fuera de lo *pensado* hasta entonces en la historia de la filosofía (Pérez de Tudela Velasco, 2003, p. 22).

Así, si establecemos la interpretación de Hans Blumenberg a través de estas coordenadas, no es de extrañar que la obra de *Paradigmas para una metaforología* comience con la posibilidad de que el reinado de Descartes se hubiera ejercido sobre la tradición filosófica en tanto que programa metódico (Blumenberg, 2003b, p. 41). Una aproximación inicial que no solo incluye la apelación a la imaginación que, por otra parte, es indispensable en la obra de nuestro filósofo —lo que se nos propone en las primeras páginas no es sino un intento de imaginar—, sino tal vez una de las inercias escriturales que sin duda también destacan en la obra de Hans Blumenberg, a saber: la ironía. ¿Acaso no había sido Descartes el verdadero vencedor en la batalla por la filosofía? Ahora bien, la clave estará en si se hubiera llegado a un estado final de los planteamientos cartesianos con respecto a la historia de la filosofía. No obstante, la misma posibilidad de que venza Descartes dejaba fuera del ámbito de lo pensado, y tal vez desde lo pensable, puesto que el método venía a encauzar las dinámicas en las que se desarrollaría el proceso epistemológico, dos aspectos elementales para la propuesta blumenberguiana. Por un lado, dejaba fuera aquellas formas y elementos marcados por lo *traslaticio*, pues todos ellos se convertían en pasos a recorrer en un camino que inevitablemente llevaba al concepto, es decir, se convertían en terrenos farragosos que habría que superar. Y, por otro lado, el método también se declina en términos de actitud, lo que nos lleva a otro de los efectos de la propuesta cartesiana: el alejamiento de toda pregunta por la historia, pues toda pregunta por la historia de los conceptos estaba bañada de un valor crítico-destructivo que habría de acabarse con el devenir del concepto (Blumenberg, 2003b, p. 42). De tal forma que, si al primer elemento, donde todo podía ser definible, debía seguirle el hecho de ser definición —la condición normativa emergía—, nos encontramos, en el fondo, en un campo donde toda posibilidad traslaticia era provisional y podría ser lógicamente superada. Esto era como encarcelar al ser humano y a la vez darle la llave de su liberación, pues, no le quedaba al ser humano otra cosa que los productos que él mismo habría creado. El valor que entonces cabría esperar de las metáforas estaba restringido a la vinculación que se daba entre el *logos* y el *kosmos* donde no era más que una figura retórica cuyo ámbito de acción se basaba en la eficacia que pudiera expresar en un campo donde todo estaba ya bajo el reinado de lo teórico-conceptual (Blumenberg, 2003b, p. 43).

¿Por qué cabría entonces concebir la metaforología desde una articulación paradigmática? Porque Hans Blumenberg parecía ser deudor en parte de Husserl.

Con ello, la traslación de los procedimientos fenomenológicos al campo histórico hacía inviable una planificación de un mirar histórico que se declinase de forma cerrada. Solo quedaba asumir paradigmas, es decir, *modelos* o *formas ejemplares de declinación* que, en el fondo, habilitaran las variaciones posibles de la historia (Pérez de Tudela Velasco, 2003, p. 26). Este sustrato, que tiene como base la aperturidad propia de una hermenéutica comprensiva, llevaba a valorar la esfera de la funcionalidad entendible incluso como funcionalidad sin intensificación (Villacañas Berlanga, 2009, p. 517). Solo entonces podemos empezar a ver por qué las metáforas absolutas se convierten en el modelo a seguir desde la propuesta de Hans Blumenberg. Esta aproximación, que ya lleva implícita la pregunta por los cortes históricos que después observaremos, lleva a comprender que solo era posible ejercer lo paradigmático conforme a *una* metaforología y no a *la* metaforología.

Sin embargo, todavía nos quedaría el interrogante inevitable de cómo ejecutar la propuesta metaforológica, o lo que es lo mismo, deberemos preguntarnos por cómo aproximarnos a la historia. Este problema es identificado por Hans Blumenberg a raíz de su parte tercera en *Paradigmas para una metaforología*, y que lleva por título “Un corte transversal terminológico para la idea de verdad”. En ese espacio, Hans Blumenberg está llevando a cabo un ejercicio de cortes longitudinales históricos, lo que vendría siendo, la apelación a ciertos puntos que permitan ser unidos ya que todo material histórico se entendía como insuperablemente deficiente (2003b, p. 91). Este proceder, que emerge en la búsqueda de la metáfora de la verdad, es tan impugnabile como insustituible y, sin embargo, anticipa que la metódica a seguir tiene que ser inevitablemente complementaria. Por eso, la impugnabilidad radica en la necesidad por la que se recurre metódicamente a una interpretación que a todas luces tiene atisbos de ser viciada porque no puede no serlo. Por ello, Hans Blumenberg plantea que, los cortes longitudinales que se realizan para ver el desarrollo de las metáforas que ciertamente son observadas en un momento ideal, deben ser seguidos por otro corte que realmente atienda a la significación de las mismas, es decir, se debe realizar un corte transversal que, dicho sea de paso, puede ser concebido como específicamente no metafórico. Solo así se puede asumir tanto el concepto como la metáfora en tanto que “unidad de la esfera de expresión de un pensador o de una época” (Blumenberg, 2003b, p. 92). Frente a la hipotética victoria de Descartes solo quedaba acudir a dimensiones concebidas de segundo orden, tanto de autores, como Lactancio, pero también de especie, como la literatura, pues estos, aunque menos originales, no subsumían las metáforas, acomodándolas a sus aportaciones, sino que más bien eran subsumidas por estas y, por tanto, eran más hábiles para mostrarlas.

Ahora bien, estamos ante uno de los puntos más conflictivos de la metodología de Hans Blumenberg. Esta situación, que César González Cantón (2004) entiende incluso como debilidad, parece poner en cuestión la dificultad de establecer un método que tenga como sustrato el acercamiento hacia lo pre-teórico. Y, tal vez, la dificultad no radique en el punto hacia dónde debe guiar el camino, sino la problemática de establecer un sendero firme que garantice una aproximación eficaz. Lo que se revela de fondo en esta cuestión son las exigencias que parecen verse sobre un *methodus*, es decir, un camino que, precisamente por el objeto de estudio, tal vez no pueda plantearse de forma teórica. Con ello, parecería emerger una dificultad incluso ontológica que tiene que ver con la falta de adecuación de un procedimiento teórico para la observancia de lo pre-teórico, es decir, cómo las exigencias hacia lo teórico en términos metodológicos no parecen servir de igual forma para lo pre-teórico. Y esto podría declinarse en tono de advertencia precisamente porque el objeto investigado rompe las fronteras de su condición de objeto e inmiscuye el propio proceder del investigador, de ahí que la dificultad radique en cómo hacer los cortes. ¿Cuál es el correlato que vertebra el hecho de cortar? Así, el corte transversal, el que revela la modalidad de uso de la metáfora, requiere de un ejercicio arbitrario que responde a la pregunta de dónde cortar, es decir, de seleccionar los cortes (González Cantón, 2004, p. 300). Esta limitación, insalvable ciertamente, sobre todo en acercamientos a horizontes epocales muy pasados, es también, irónicamente, regla universal o, en este caso, imposibilidad práctica, puesto que, en última instancia, no se puede mostrar documentalmente lo revelado en el plano práctico. Solo así se entiende que no podemos permitirnos medir la pretensión de documentación con la capacidad actual que tenemos de *interpretarnos* históricamente (Blumenberg, 2003b, p. 65). Y es precisamente en este punto crítico de esta dificultad metodológica donde parece emerger un gesto humilde en la perspectiva de Hans Blumenberg que, unido al compromiso por el proyecto que trata de perseguir en *Paradigmas para una metaforología*, termina llegando al puerto de la confesión: “Lo confieso: los hallazgos documentales, aquí, son cosa de suerte, aunque quepa desarrollar un olfato para los lugares donde es más fácil ir a buscarlos” (2003b, p. 65). Por todo ello, realmente a lo que asistimos en *Paradigmas para una metaforología*, planteado desde su propia dinámica de constitución, “no pasa de ser, desde luego, un producto semifabricado, y la perfección y ausencia de lagunas con que uno puede tratar del «ser» es, en este campo, enteramente inalcanzable” (2003b, p. 68).

Una vez observado el desarrollo a nivel más metódico que metodológico, como hemos podido observar, podemos adentrarnos en la relación que se produce con respecto a la pregunta por el valor. Con *Paradigmas para una metaforología* hemos ido revelando cómo la actitud con la que Hans Blumenberg trata de llevar a cabo

su empresa parece toparse con dificultades propias a su misma actitud fundacional, pero que, tal vez incluso al subsumirlas como propias, no impiden que el proyecto metaforológico pierda su margen de actuación, lo que no implica que algunos autores vean en ello una pérdida del optimismo metafísico de nuestro autor (Pérez de Tudela Velasco, 2003, p. 28).

No obstante, es necesario que pongamos en diálogo la metodología con la manera en que las metáforas habían sido comprendidas hasta el momento en que Hans Blumenberg trata de reivindicarlas, precisamente aludiendo al interrogante que previamente marcábamos acerca de cuál era la legitimidad que hasta entonces tenían en el discurso filosófico. El mero hecho de que se interpretara la metáfora como un ornamento y lo traslaticio como paso hacia el concepto, donde en el fondo se revelaba la metáfora como un mecanismo para generar placer en la comunicación de la verdad, anclaba la potencialidad de la metáfora restringiendo sus posibilidades interpretativas. No obstante, es iluso pensar que el mero hecho de no preguntarse si las metáforas pudieran ser algo más fuera incompatible con el rendimiento que estas tienen en el acto comunicacional. Esto es esencial para comprender a dónde debe mirar la metaforología, puesto que sus dimensiones se instalaban por autores en una *carencia* lógica, de ahí que su protagonismo se hiciera más necesario allí donde teóricamente no estaba *permitida* en absoluto. Con ello, las dinámicas que hasta entonces se vertían sobre las metáforas regían su existencia de manera oculta, y este paso no es sino necesario para comprender que las metáforas puedan ser restos en el camino del *mito al logos*, presentando la metaforología como “reflexión crítica que ha de descubrir, y transformar en piedra de escándalo, lo impropio del enunciado traslaticio” (Blumenberg, 2003b, p. 44). Pero, aunque sea en forma hipotética, las metáforas también podrían entenderse como *elementos básicos* del lenguaje filosófico, “«transferencias» que no se pueden reconducir a lo propio, a la logicidad” (Blumenberg, 2003b, p. 44), a saber, metáforas absolutas.

Es más, dichas metáforas absolutas podrían sacar a la luz otras metáforas rudimentarias, *residuales*, puesto que chocarían con las transferencias entendidas como absolutas. Todo esto lleva a que esta hipótesis sea el punto de partida hacia una valoración, si entendemos que este término es más preciso que el de la revalorización, ya que no se podría invocar su significatividad puesto que lo hecho hasta entonces con las metáforas estaría precisamente carente de valor o habría concebido el valor de una forma diametralmente opuesta a la línea seguida por el filósofo hanseático, lo que no deja de ser chocante para autores como Wetz (1996, p. 26), por el extraño vacío que hasta entonces jugarían las metáforas absolutas que debían ser claves para el presente. Así, la pregunta por la valoración, pregunta de tintes nietzscheanos dicho sea de paso, no es sino una pregunta por el valor que podríamos unir a una

pregunta subyacente en el fondo que tendría que ver con el vivir. Solo así se entiende la relación entre *logos* y fantasía a través de Hans Blumenberg. La pregunta será entonces por qué recurrir a las metáforas absolutas, si no evitaba que pudieran entenderse en su relación con el concepto, donde el peso de la historia conceptual parecía evidente. Y es que esto, a su vez, no impedía que se agotara toda la dimensionalidad que estas tendrían, siendo esta condición adversativa, la respuesta de fondo al por qué de la metaforología.

A ello, habría que sumársele otra consideración, y es que no podemos dejar de lado la manera en que se asume una pregunta por la condición humana desde el comienzo. Esta se entiende a partir del momento en el que el programa de la metaforología asume lo pre-teórico como campo de cultivo donde se alude a la orientación, tanto teórica como práctica que hay en el pleno ejercicio del vivir. De hecho, el propio ejercicio del vivir, con su correlato en términos funcionales por encima de una comprensión cerrada y esencialista de la vida, se podría relacionar con la manera en que la propia condición vital está atravesada por el vivir. Y es aquí donde este atravesamiento parecería declinarse también con la asunción de que las metáforas, en especial referencia a las absolutas, tratan de dar respuesta a preguntas ya establecidas en el ejercicio del vivir. Estas preguntas, que no tienen una respuesta final, tampoco pueden negarse de manera total, ya que están en el fondo de la existencia, dejando no solo claro cómo encaja esto con el papel de la recepción, sino que tratan, además, de preocuparse por el todo de la realidad (Pérez de Tudela Velasco, 2003, p. 23). De tal forma que esto se concibe unido a su correlato sobre cómo comprendemos la caverna, a saber, que el ser humano se presenta como desprotegido a cielo abierto y, por ello, nuestra mera supervivencia depende de un refugio. Este no es sino un precio a pagar donde todo radica en la metáfora y su ambivalencia, puesto que, a pesar de que no podamos vivir fuera de la caverna, en ella tampoco podemos asegurarnos la vida (Pérez de Tudela Velasco, 2003, pp. 29–30). Baste este breve momento para comprender las dimensiones de la contienda metaforológica pero que hasta ahora nos dejaban clara la preocupación de Hans Blumenberg por hacer ver la centralidad que tiene en su perspectiva la pregunta por el hombre que, entre otras, ve que la cuestión del sentido de la realidad, tan valioso en el pasado, parece no serle un faro de guía en su actuación vital, sino que todo pende de estrategias que afronten el vivir y donde las metáforas parecen darnos la llave maestra. No se trata, por tanto, de una crítica negadora de la ciencia, sino más bien una denuncia de que la búsqueda de un volver atrás es imposible, que, a fin de cuentas, y enlazando su propuesta con la vindicación nietzscheana acerca de la muerte de Dios, ya no tiene sentido esperar ni el retorno de *Dios*, ni el de la *verdad* (Pérez de Tudela Velasco, 2003, pp. 30–31). Y las metáforas lo saben o, mejor dicho, nos salvan de ese horizonte.

En conclusión, hablar de Hans Blumenberg parece ser hablar de una propuesta que está constantemente oculta expuesta a su desvelamiento, como si en el fondo Hans Blumenberg también se escondiera con ella. Sin embargo, ni los crípticos textos ni el estilo erudito ni la abundante producción académica parecen ser impedimentos suficientes para sacar a relucir una propuesta que, en el fondo, parece poner en el centro de su planteamiento la pregunta por la vida y la manera en que el ser humano parece desarrollarse conforme a ella. Para indagar acerca de esta tarea habríamos tratado de analizar el impacto de la obra de *Paradigmas para una metaforología* siguiendo una pregunta, a saber: ¿qué cabría esperar de dicha obra? Y, para ello, habríamos tratado de revelar su importancia en base a dos ángulos: por un lado, observando ciertas circunstancias biográficas que resultan claves para su construcción e interpretación y, desde el plano de su contenido, la problemática metodológica a la que se enfrenta para así remarcar la pregunta por el valor y la vida que, en el fondo, relucen desde su fundamentación. Y es que, al fin y al cabo, ya sea hacia la inconceptuabilidad o hacia la historia conceptual, las metáforas parecen haber sido las grandes abandonadas de la historia de la filosofía, o lo que pudiera haber sido peor, las relegadas a una condición servil. Sin embargo, Hans Blumenberg habría conseguido alejarse de grandes relatos de épocas pasadas para hacernos llegar que, en el fondo, y a pesar de todo, en las metáforas nos jugamos mucho, tanto como la vida misma.

REFERENCIAS

- Alonso, D. (2013). *Hijos de la ira*. Austral.
- Blumenberg, H. (1947). *Das Recht des Scheins in den menschlichen Ordnungen bei Pascal*. Parzeller.
- Blumenberg, H. (1957). Licht als Metapher der Wahrheit. Im Vorfeld der philosophischen Begriffsbildung. *Studium generale*, 10, 432–447.
- Blumenberg, H. (1971). Beobachtungen an Metaphern. *Archiv für Begriffsgeschichte*, 15, 161–214.
- Blumenberg, H. (1995). *Naufregio con espectador*. Visor.
- Blumenberg, H. (1999a). Imitación de la naturaleza. En *Las realidades en que vivimos* (pp. 73–114). Paidós.
- Blumenberg, H. (1999b). Una aproximación antropológica a la actualidad de la retórica. En *Las realidades en que vivimos* (pp. 115–142). Paidós.
- Blumenberg, H. (2000). *La legibilidad del mundo*. Paidós.
- Blumenberg, H. (2003a). *Trabajo sobre el mito*. Paidós.
- Blumenberg, H. (2003b). *Paradigmas para una metaforología*. Trotta.
- García-Durán, P. (2017). *El camino filosófico de Hans Blumenberg. Fenomenología, historia y ser humano*. Alfons el Magnànim.
- González Cantón, C. (2004). *La metaforología en Blumenberg como destino de la analítica existencial*. Tesis Doctoral. Universidad Complutense de Madrid.
- Heidegger, M. (2020). *Ser y tiempo*. Trotta.
- Oncina Coves, F. y García-Durán, P. (2015). *Hans Blumenberg: Historia in/conceptual, antropología y modernidad*. Pre-Textos.
- Pérez de Tudela Velasco, J. (2003). Estudio introductorio. En H. Blumenberg, *Paradigmas para una metaforología* (pp. 9–47). Trotta.
- Rivera García, A. (2010). Hans Blumenberg: Mito, metáfora absoluta y filosofía política. *Ingenium*, 4, 145–165.
- Villacañas Berlanga, J. L. (2009). Dificultades con la Ilustración. *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, 21, 27–43.

Wetz, F. J. (1996). *Hans Blumenberg. La modernidad y sus metáforas*. Alfons el Magnànim.

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2024.35.008>
Bajo Palabra. II Época. N°35. Pgs: 161-178

Sinonimia entre verdad y metaforología: Una hermenéutica de la vida

*Synonymy Between Truth and Metaphorology:
An Hermeneutics of Life*

ÀLEX SALAS MARTÍNEZ

Alumni
Universidad Autónoma de Madrid
asalas.art@gmail.com

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2024.35.009>
Bajo Palabra. II Época. N°35. Pgs: 179-202



Recibido: 20/10/2023
Aprobado: 01/03/2024

Resumen

El ensayo que sigue busca atar en un mismo nudo la primacía de la creación humana con la generación de metáforas colectivas constituyentes de sentido, siendo este un vértice en el que las dos posturas filosóficas liberan la comprensión social de la agenesia en la que el nihilismo y las corrientes positivistas la han sumergido. Actualmente las culturas occidentales han relegado al olvido el medio de conservación del individuo: alumbrar respuestas por la vida. La capacidad hermenéutica ha quedado congelada. No obstante, si se quiere sobrellevar el cambio climático, el reconocimiento de la relatividad de la realidad y su naturaleza metafórica es necesaria. La metaforología blumenberguiana se alza como senda hacia la comprensión caritativa de la realidad, cambiante y permeable de sentidos anteriores.

Palabras clave: Agenesia, Cambio Climático, Creación, Metaforología, Verdad.

Abstract

The following essay seeks to tie together the primacy of human creation with the generation of collective metaphors constitutive of meaning, this being a vertex in which the two philosophical positions liberate social understanding from the agenesia in which nihilism and positivist currents have submerged it. Today, Western cultures have forgotten the individual's means of preservation: the illumination of answers for life. The hermeneutic capacity has been frozen. However, if climate change is to be overcome, the recognition of the relativity of reality and its metaphorical nature is necessary. Blumenbergian metaphorology stands as a path towards a charitable understanding of reality, changing and permeable to previous meanings.

Keywords: Agenesis, Climate Change, Creation, Metaphorology, Truth.

El mundo es la objetividad de la voluntad (de vivir).

Schopenhauer, *Notas sobre Oriente*

No, tumba mía, no voy a golpearte. No voy a estrellar contra ti mi cabeza. No me arrojaré sobre ti como si fueras tú la culpable. Una cuna eres; un nido. Mi casa. Y sé que te abrirás. Y mientras tanto quizás me dejes oír tu música, porque en las piedras blancas hay siempre una canción.

Antígona, a través de María Zambrano

1. La verdad, mentira piadosa: Un don de la madre naturaleza

ES UNA PREGUNTA ESENCIAL, un clásico entre los planteamientos de la filosofía, cuestionarse por el elemento que convierte a los seres humanos en seres pensantes. Nuestra especie parece tener la capacidad de plantear preguntas al mismo tiempo que alberga la respuesta que camufla lo anterior. De este modo, es humana la posibilidad de engendrar una metáfora que esconda la duda existencial. Es natural la actitud indigente del ser que tiende la mano a la vida queriendo conseguir la limosna de una explicación. Sin embargo, más allá de responder la cuestión acerca de nuestra esencia presuntamente *racional* se encuentra la potestad creativa de engendrar una realidad, comprender la naturaleza de las circunstancias que nos rodean. Algunos filósofos como Nietzsche y Blumenberg han sostenido, desde puntos de partida teóricos diferentes, aunque no inconjugables, la incapacidad del entendimiento humano por alcanzar la verdad última de lo real. A pesar de tener un intelecto inventivo, capaz de aportar respuestas y preguntas que rellenen de sentido los fenómenos circundantes, la objetividad más árida del por qué la vida no parece ser vislumbrable mediante el órgano creativo e imaginativo que es la cognición humana.

El filólogo alemán abre su ensayo *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, con la siguiente cita:

En algún apartado rincón del universo centelleante, desparramado en innumerables sistemas solares, hubo una vez un astro en el que animales inteligentes inventaron el conocimiento. Fue el minuto más altanero y falaz de la “Historia Universal”: pero, a fin de cuentas, sólo un minuto (Nietzsche, 2012, p. 21).

De acuerdo con ello, el *Homo sapiens* sería el animal más creativo de la tierra. Así, en vista de que todo conocimiento es el resultado de un cálculo creativo fruto de la invención, quisiéramos advertir que en este ensayo no pretendemos dar con afirmaciones últimas e incuestionables. Por ende, mantendremos siempre puesta la atención en la preponderancia de la relatividad, siendo importante hacer emerger la noción de realidad en tanto que circunstancia imaginada y construida. Es decir, la ilusión de la verdad funciona como un mecanismo de defensa propio de la cognición humana y la falsedad es dadora de consuelo, en tanto que el sentido de la vida se alza como prioritario e inherente para la supervivencia. Blumenberg recibió de Simmel una definición del ser que se retomará a lo largo del texto que nos ocupa. El *Homo sapiens* es siempre una criatura en busca de consuelo (Blumenberg, 2011, p. 466). Todas estas ideas de corte fenomenológico serán expuestas remitiendo al pensamiento blumenberguiano y las reflexiones acerca de la metaforología a través del trabajo de Josefa Ros Velasco, buscando defender la importancia de reemprender el camino de la investigación sobre la cognición humana y la verdad con tal de engendrar una nueva hermenéutica vital. Con la metaforología parece florecer la posibilidad de escapar de la agenesia a la que nos arrastra el positivismo cartesiano de los últimos siglos. En este ensayo queremos defender que, de la aproximación y comprensión de las teorías de Hans Blumenberg,¹ junto con la relectura de la concepción nietzscheana del hombre creativo, depende que, más allá de las formas cognitivas filosóficas, las sociedades sean capaces de reemprender la interpretación de los sucesos históricos y climáticos que nos rodean.

Es cierto que, en un mundo en el que se premia la información con el poder, y la afirmación férrea es sinónimo de valentía, la idea de que el ser humano no tenga la posibilidad de conocer la verdad es desalentadora. Sin embargo, resulta contundente saber que sobre la especie humana recae la responsabilidad fenomenológica de construcción del sentido vital en el que prosperar en el futuro. Esto es, ver a la humanidad como dramaturga, escenógrafa y actriz de sus propias condiciones contextuales y culturales. Antes de ahondar en estas ideas debemos detenernos en la distinción entre la realidad y lo real. A lo largo del escrito nos referiremos a lo real como la totalidad absoluta, lo Uno último, el cambio constante, la nada alentadora de la sensación de vacuidad. Sobre esta base, cual pantalla cinematográfica, puede situarse la luz de nuestro entendimiento que engendra la realidad, un *film* que se confunde con la tela blanca y tirante que le brinda soporte. A diferencia de las perspectivas cartesianas que dieron a la realidad un valor inamovible, aquí la entenderemos como una respuesta posible a la urgente necesidad de explicar

¹ Para un estudio ampliado acerca de la problemática de la aplicación y posibilidades del concepto de metáfora vinculado a la fenomenología de la historia, véase Gómez Bermejo (2024) en este volumen.

el mundo, construyéndose, pues, con base en la subjetividad, pero también de la mano a convenciones sociales concordantes. Desde esta interpretación, contraria al cartesianismo, afirmamos la relatividad como norma de todos los significados vitales, pudiéndose inventar el sentido de la vida de cualquier forma diferente a la que hemos tomado por absoluta. Esto es, reconocer la contingencia de la organización social y, en última instancia, de la vida. De esta manera, se evidencia la imposibilidad de sostener el mundo colgando del hilo de los sentidos absolutos, siendo que la nada —lo real— no ha lugar en los mecanismos cognitivos del ser humano más allá de aparecerse como una presencia, intuible, latente, de un rugido amortiguado por las interpretaciones dadoras de sentido del entendimiento. Recuperando la expresión de Friedrich Nietzsche, dichas interpretaciones de sentido son, ni más ni menos, el “medio de conservación del individuo” (Nietzsche, 2012, p. 23).

De acuerdo con las teorías de la metaforología, las convenciones sociales, las ideas establecidas sobre el bien y el mal, aquello indispensable y lo referente al gusto y al disgusto, son solo metáforas que refugian el ser humano de su propia contingencia y finitud. Le alejan de su pequeñez frente a la ininteligibilidad de lo obvio. Sobre el lienzo en blanco que no podemos comprender alzamos andamios de lenguaje que dibujan y tratan de delimitar ingenuamente lo real inimitable. En el ensayo de *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, el autor se refiere a ello como el primer nivel del lenguaje. Sobre este construimos abierta y explícitamente una terminología creativa, una poesía que no esconde ni repudia su madre imaginativa e inventiva. Sin embargo, ello no puede remediar que la realidad es dinámica, es la primera colmena de significados, es lo real enzarzado torpemente en la red de la realidad construida y sostenida poéticamente. A la comprensión colectiva de ese refugio poético, el amparo de sentido, Blumenberg lo llamará la *lógica de la fantasía*. La lógica de la fantasía es el fenómeno por el cual se posibilita la comprensión mutua de los individuos, la conjugación y coordinación de nuestra realidad imaginaria y subjetiva de modos vitales efectivos concordantes con los de los demás, generando, en consecuencia, un engranaje social conviviente. De ello podremos hablar más adelante tratando de la intersubjetividad.

Asimismo, ha de puntualizarse que la creatividad establecedora de sentido no se trata de la invención palpable de las cosas, sino la comprensión de aquello que ya es materialmente dado. Este punto es de especial relevancia en vista de que las teorías metaforológicas buscan, en este texto, conjugarse con la problemática medioambiental contemporánea, la cual está profundamente enraizada en la posibilidad física y el uso de recursos tangibles en el planeta Tierra.

Otra cuestión que tratar antes de progresar en materia es la especificidad del término metáfora. Quisiéramos detenernos brevemente en el significado que Blu-

menberg empleaba en la referencia de *metáfora*. No se trata únicamente de remitir al recurso retórico y discursivo aplicado con la intención de embellecer el discurso mediante figuras estéticas. Además, y principalmente, Blumenberg adoptó este término por incluir en su teoría de la cognición humana la referencia a una fuerza de convicción. De esta manera, la metáfora blumenberguiana es una metáfora absoluta, puesto que consiste en hacer de la existencia una literatura vital soportablemente florecida de sentido —comprensible— al tiempo que firmemente convincente, convirtiendo el caos de la existencia en un entorno entendible y ordenado. Para ayudarnos a esclarecer cómo se pretendía la aplicación del término metáfora, será provechoso recordar que Blumenberg se refirió a ella análogamente con el *símbolo* kantiano. Citando el §59 de la *Crítica del juicio* (2006), en la Introducción de *Paradigmas para una metaforología* define: “transporte de la reflexión, sobre un objeto de la intuición, a otro concepto totalmente distinto, al cual quizá no pueda jamás corresponder directamente una intuición” (Blumenberg, 2003, p. 43). Entonces, incapaz de nombrar y materializar las intuiciones, el medio de conservación de la humanidad es el constante engendramiento de metáforas, erigir explicaciones poéticas de lo real a pesar de inexactas, aún: la invención de respuestas para la vida circundando de lejos la esencia de esta.

Por último, quisiéramos puntualizar que, a pesar de la relación planteada entre las ideas de Nietzsche y Blumenberg, es importante matizar que el primero no formuló la idea de metaforología como tal, sino que más bien se refirió a una condición de inteligibilidad humana; una voluntad de dotación de sentido frente a la nada de la que el ser humano parece incapaz de liberarse. Buscó la manera en la que la arbitrariedad metafórica del lenguaje parecía ser olvidada y permanecía latente mientras la verdad moral se imponía ante cualquier otro criterio como la sólida y última respuesta de la existencia. El término *metaforología* fue acuñado por Blumenberg muchos años más tarde y después de que otros filósofos se aproximaran a la crítica sobre los valores absolutos de la realidad y estudiaran directamente el método por el cual la humanidad brindaba sentido a la vida, como es el caso de Vico, Cassirer o Castoriadis (Ros Velasco, 2012, p. 211).

A continuación, se expondrán los mecanismos a través de los cuales el ser humano construye horizontes de sentido, trenzando las ideas del ensayo de *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* y el planteamiento de la metaforología de Blumenberg. Primero nos aproximaremos a la construcción de un imaginario colectivo, para luego centrar nuestra atención en torno a la relatividad de la verdad, seguido de la observación de la contingencia y la pequeñez de la individualidad, pero también del *Homo sapiens* como colectivo y población del planeta Tierra. Así, llegaremos a la consideración de la historia y su relación con la metaforología para

encauzar la reflexión hacia el cambio de panorama social que requiere una transición de las metáforas absolutas hacia una hermenéutica de la vida más sostenible.

2. El imaginario colectivo

COMO VEMOS, SON CONSTANTES Y REPETIDOS los intentos del ser humano por abrazar lo real de la existencia, quedándose tan solo con el patrón de una sombra de esencia pretendida. No podemos escapar de nuestra condición de indigencia; la naturaleza cognoscitiva del ser humano tiende a la creación y a la poetización con tal de ocuparnos de nuestra supervivencia. Rogando y buscando un consuelo, el animal metafísico configura una vida ficticia en la que nuestra presencia es tan necesaria como el sol. Estiramos la mano en cada fórmula lingüística para obtener un poco de la riqueza de lo real, sin nunca conseguir más que la humilde súplica poética. La pequeñez de nuestra singularidad puede evidenciarse cuando planteamos la creación independiente y subjetiva de metáforas. Roland Barthes, en la obra que lleva por nombre *Fragmentos de un discurso amoroso* (1977), atestigua cómo el individuo enamorado construye un universo propio en el que la persona amada es constituida mediante atributos y roles que nacen de la subjetividad.² De la misma manera, Barthes dejaba entrever cómo el amor y su embriaguez hundían al autor del acto amoroso en una desrealidad que funcionaba como decorado paralelo al del mundo, encarrilados en unos valores concordantes pero descompasados con los de la vida en intersubjetividad (Barthes, 1977, p. 104).³ Con todo ello, quisiéramos subrayar la importancia que tiene la colectividad en la gestación de una metáfora absoluta. Si bien algunas de las ideas poetizantes de un individuo concreto pueden ser entendidas y leídas desde el *mundo exterior* —por ejemplo, el enamoramiento, la alegría o la desesperación consecuentes—, no son la norma de acuerdo con la que el imaginario social funciona. Destaquemos que para construir la moral es de suma importancia que exista un colectivo que concuerde en las mismas metáforas absolutas. Así, la otredad no es necesariamente el infierno, sino que resulta útil para construir un mundo y también un código de lenguaje a través del cual la subjetividad pueda establecer vínculos y crear nuevas filosofías. De este modo, nos ahorramos que la realidad sea literalmente una creación altamente subjetiva y que en la inexistencia de concordancia entre entornos cognoscitivos se desvele la soledad

² Lo incognoscible remite directamente al sujeto amado. Aquella persona que ama se convence de que la imagen configurada por el filtro de la subjetividad resulta en el conocimiento total del otro. Pero, en última instancia, lo otro es “impenetrable, inhallable, irreductible” (Barthes, 1977, p. 161).

³ “Mientras perciba el mundo de manera hostil, sigo atado a este: no estoy loco” (Barthes, 1977, p. 104).

y la pequeñez del individuo, del mismo modo que todo ello evidencia la imposibilidad de alcanzar la verdad extramoral de la que hablaba Nietzsche. Mediante las metáforas absolutas, las sociedades construyen sus realidades pretendidamente objetivas, dentro de las cuales pueden existir formas de expresión creativa más o menos conscientes. No obstante, ninguna de las sociedades dispone de la vara de medir extramoral, “la medida de la percepción correcta” (Nietzsche, 2012, p. 31).

Anteriormente, hemos remitido al imaginario colectivo. Este actúa historizando los modelos hermenéuticos emergentes, permitiendo determinar los elementos culturalmente relevantes, conllevando una discriminación filtrada por la comprensión social de lo que se quiere definir mediante el término *vida*. Así pues, se adquieren y perpetúan las metáforas absolutas consideradas compatibles y necesarias para el entendimiento de la vida. Como se desarrolla en el capítulo cuarto de *Descripción del ser humano*, la intersubjetividad es engendrada a través del contacto con la alteridad y la comprensión de las similitudes o divergencias en el afán curioso del ser por el autoconocimiento (Blumenberg, 2011, p. 203). Sumariamente, la posibilidad de aglomerar las diversas subjetividades en amistad o enemistad convierte la tendencia de la semejanza en una objetividad moral. De la misma manera, la operación de la intersubjetividad condena a la exclusión aquello que no necesita ser designado, lo que no se presenta como útil, los elementos ninguneables a ojos de la hegemonía, aplicando la ley de lo “mejor conocido” (Nietzsche, 2012, p. 29). Es precisamente a causa de este fenómeno que nuestras comprensiones existenciales se encuentran actualmente bloqueadas. A través de la preferencia por *lo mejor conocido*, los horizontes de sentido operan como orillas en la playa, las olas que se asemejan a las sacudidas marinas metafóricas anteriores se adoptan como constituyentes del paisaje marino. Aquello que no puede ser disuelto en las metáforas precedentes, o que no funciona como un relevo suficiente, queda desechado y no se aplica a la hermenéutica vital. Lo aquí descrito no ha de ser interpretado como una lectura peyorativa de los horizontes de sentido. Sencillamente, se trata de un funcionamiento cultural ante cambios de las circunstancias contextuales y tendremos la oportunidad de analizar la relación con el presente contextual de la sociedad del siglo XXI.

No obstante, cuando no se tiene en cuenta el dinamismo del paisaje, cuando se pretende que la playa sea para siempre una estampa de Joseph Mallord William Turner, la capacidad de respuesta y adaptación queda ahogada, acelerando el olvido de que nuevas formas de autocomprensión y autoconservación sean posibles, que detrás del óleo se esconden nuevas olas a las que brindar una atención social. Precisamente por quedar embelesados con las mecánicas del comprender ejecutivo de

las ciencias europeas,⁴ nos encontramos frente a la agenesia que es protagonista de nuestro escrito. Los imaginarios colectivos han quedado hipnotizados e incapacitados por el positivismo económico y jurídico para dar respuestas que abarquen la constante fluctuación de lo real y el sentido de la vida. Escurriéndonos más en las arenas de lo matematizable, dando poder a las dinámicas lineales de la lógica, nos advertimos ahora despojados de las herramientas inventivas que posibilitaban la actualización de horizontes de sentido. La realidad que construimos nos ha arrebatado de las manos los pinceles de la poesía que sostenía la propia realidad, quedándonos anonadados ante la inmovilidad reflexiva e incapacidad perceptiva a la que nos obligan nuestras propias invenciones aun frente el cambio contextual sin pausa. Este nuevo contexto remite principalmente a la crisis ecosocial que ha sido ignorada por nuestras formas de vida hasta la actualidad.

Volviendo a la suerte en cómo el imaginario colectivo se establece, hemos de recordar la importancia de los conceptos de verdad y mentira para la nivelación de la comprensión conjunta de los sucesos históricos y ambientales. Sin embargo, no debemos olvidar la relatividad de todo ello. Los valores que delimitan la definición de verdad son solo los límites de una certeza posible, de la misma manera que la mentira solo responde al contrato social que se tenga en torno a la definición de estafa. Blumenberg y Nietzsche dieron gran importancia al vínculo de las concepciones culturales con sus condiciones de posibilidad. Concretamente, Hans Blumenberg puso énfasis en los horizontes históricos, considerando que en cada gran cambio histórico acontecía sistemáticamente la necesidad de modificar las metáforas absolutas. Todo ello brindaría la posibilidad de leer como una especie de tebeo la historia pasada, en la que cada una de las viñetas ilustrarían las diferentes metáforas absolutas que se van encadenando como olas en una orilla y que configuran el constante horizonte de sentido necesario para albergar el entendimiento humano (Blumenberg, 2003, p. 47).

3. La relatividad de la verdad

ENTONCES, PLANTEANDO QUE LA VERDAD nada tuviera que ver con una teleología y pudiera ser un cúmulo de contextos frente a los que se solventa la ecuación de la existencia mediante el cálculo de la imaginación, esta pierde su valor absoluto. Así pues, la certeza resulta ser sencillamente la resolución efectiva de un problema

⁴ Entiéndanse aquí las referencias a Occidente y a Europa de la misma forma que lo hizo Husserl en su momento: en tanto que identidad cultural e histórica, fundadas en la Antigua Grecia y no como geografías.

contextual que se plantea a ojos de aquella persona que confronte la nueva situación vital. Así, la contingencia es feroz y la correspondencia entre el ideal y la realidad ilusoria. Esta era también la propuesta de Blumenberg, quien oponía la fenomenología antropológica a la evidencia absoluta del principio cartesiano, considerándolos incompatibles (2011, p. 180). Con relación a todo ello, podemos encontrar en el ensayo de Nietzsche una broma que no quisiéramos perder la oportunidad de compartir: “el hombre de la verdad, el investigador, el filósofo, procede, si no de las nubes, en ningún caso de la esencia de las cosas” (2012, p. 27); recordándonos que no disponemos de la vara de medir extramoral y que de ninguna forma nuestra mente puede llevarnos a conocer la esencia última de las cosas.

En efecto, defendiendo la imposibilidad de la verdad absoluta, ha de tenerse en cuenta que existen metáforas que sitúan aquello que es total y necesario. Las sociedades han moldeado la sospecha de los conceptos inmutables, convirtiéndolos en accesibles parcialmente mediante la intuición y depositándolos incompletos entre las garras del intelecto.⁵ Blumenberg, en su texto, lo remite de la siguiente manera: “ciertas metáforas pueden ser también elementos básicos del lenguaje filosófico, “transferencias” que no se pueden reconducir a lo propio, a la logicidad” (2003, p. 44). Entonces, el mecanismo de las metáforas absolutas no es otro que el de señalar, determinar un objeto para el que tenemos una intencionalidad, que hemos relacionado con un estímulo sensorial o fin concreto (Blumenberg, 2003, p. 46). Por ende, se comprenden las consideraciones de Blumenberg entre el lenguaje metafórico equiparable al designado comúnmente como lenguaje a secas (2003, p. 45).

Sin embargo, teniendo en cuenta que cada estímulo sensorial puede llegar a remitir diferentes conceptos al imaginario individual —siendo que un mismo paisaje puede ser reflejado mediante diferentes adjetivos—, es interesante volver a las consideraciones acerca de la verdad que propuso Nietzsche. Como decíamos, ninguna persona tiene acceso al estado esencial de las cosas; por ejemplo, nadie puede decir que ha conocido la honestidad en esencia, sino que ha sido entendida mediante experiencias desemejantes que en una convergencia del imaginario colectivo han resultado ser *objetivas*. Todas ellas configurarían una cualidad imaginada a la que nos referimos con un mismo término (Nietzsche, 2012, p. 28). Frente a esto, podemos afirmar que el mecanismo descrito por el filólogo es exactamente el mismo que seguimos con todas las virtudes, pecados, objetos y situaciones, no existiendo, pues, el bien ni el mal, solo experiencias vinculables con las designaciones culturales metafóricas.

⁵ Recientemente, Juan Arnau ha publicado *Historia de la imaginación* (2020), que recorre diferentes aproximaciones históricas y culturales de lo absoluto. Planteándolo en términos metaforológicos, Arnau propone en ese libro un estudio de las diferentes metáforas con las que a lo largo de la historia se le ha dado forma a lo inabarcable.

¿Qué es entonces la verdad? Una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realzadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes; las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son; metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su troquelado y no son ahora ya consideradas como monedas sino como metal (Nietzsche, 2012, p. 28).

Tenemos aquí la verdad descrita como algo poco adrenalínico, sin entusiasmo, siendo aquella forma del lenguaje que ha perdido su brillo creativo; la metáfora que pierde el lustro y la energía de la poética para convertirse en una conversación burda, el bodegón que ha dejado de ser arte para convertirse en el croquis desgastado de una ensalada de frutas. Maniatado a su convicción de certeza, Nietzsche anuncia, el hombre se olvida de su situación de olvido: “gracias solamente al hecho de que el hombre se olvida de sí mismo como sujeto y, por cierto, como sujeto artísticamente creador, vive con cierta calma” (2012, p. 31); que es lo mismo que afirmar que, en el establecimiento de teorías filosóficas, normas morales, estructuras políticas o mecanismos jurídicos, se deja de lado, se ignora o se olvida la inexistencia de un conocimiento último y verdadero. En este punto, es importante que consideremos que, para Blumenberg, la metaforología, o lo que nos gusta entender bajo los términos de hermenéutica vital, es siempre una cuestión previa, intrínseca en cualquiera de las ciencias que busquen construir —en términos nietzscheanos— por encima del primer andamio de lenguaje. Blumenberg las propone como “representaciones-modelo eternamente elementales que se abren paso en figura de metáfora hasta la esfera de expresión” (2003, p. 51).

4. Nuestra engreída pequeñez: La relación con el mundo de la vida

SI BIEN PARECEMOS OLVIDAR que mendigamos constantemente un sentido que la realidad no deja de arrebatarlos, mediante la construcción de significados aproximantes y aun nunca exactos de lo que es real e ininteligible, cabe que recuperemos la consciencia de que sin la poetización del mundo, lejos de ser el animal más poderoso, si renunciáramos a la imaginación, nuestra mente abandonaría la intencionalidad creadora que define la consciencia. La cognición humana, el narrador y espectador de la odisea, se apagarían (Blumenberg, 1995, p. 78). El “complejo de enunciados [que] se fusiona de súbito en una unidad de sentido” en la que habitamos (Blumenberg, 2003, p. 57) se disolvería y los estímulos circundantes dejarían de entretejerse en una comprensión arbitraria. En consecuencia, la primordialidad

de la metaforología y la finitud contingente del ser, junto con los imaginarios colectivos, se ponen de manifiesto. Así, las metáforas absolutas operan más allá del nivel estrictamente lingüístico; ya no se trata solo de que el lenguaje sea metafórico, sino que también lo es la realidad de la que somos huéspedes, reiterando que vivimos en una ficción literaturizada.

Por ello, posibles enunciados para el presente serían: el sonido del agua hirviendo, el olor al té de especias, el sol calentando las baldosas blancas de la cocina, el reflejo de su luz sobre un pijama de rayas azules, el todo acompañado del martilleo mecánico de un reloj escolar que cuelga de un clavo en la pared, formando la unidad de sentido que se encierra bajo la noción de *ahora*. No obstante, el *ahora* bien podría ser el sonido de las olas del mar, en vez de los coches chapoteando la nieve, y unos pies descalzos en la arena caliente, en contra de las migas de pan en el suelo de la cocina. De hecho, el *ahora* de *mientras se lee* significa algo muy distinto a cualquiera de los *ahoras* que se nos puedan ocurrir. Como vemos, el lenguaje, el ahora que hemos definido, se encuentra vacío de sentido y se llena a través de la experiencia, no pudiéndose engrosar mediante palabras, puesto que el *ahora* ya es en sí léxico que encubre y transmite las verdaderas sensaciones. En este sentido, Blumenberg recuerda que Vico proponía una oposición entre la voluntad de veracidad en la que se empuja la mente humana frente a la incapacidad de la metáfora por capturar la veracidad, lo que viene a significar que el lenguaje siempre se encuentra mediado, en una esfera que ya no es extramoral. El único agente que lo conforma y modifica es el sujeto, como el personaje enamorado de Barthes que hemos mencionado al inicio. Sin embargo, en ese centro tautológico en que situamos a la mente humana nos vinculamos con despotismo y egolatría frente a un entorno físico que no tiene nada de literaturizado.

En lo que se refiere a nuestros modos de vivir explícitamente materiales desde un punto de vista metaforológico, parece que la apología tecnocientífica debe ser puesta en cuestión. Las políticas y economías occidentales han tomado el timón del funcionamiento cultural y se han visto insertadas en la rueda del capital que busca la rentabilidad económica antes que la biológica (Riechmann, 2018, p. 25). Sin embargo, como se recoge varias veces a lo largo del escrito, el fenómeno cognoscitivo metaforológico se confronta con la finitud del mundo. Por ello, debemos de desprendernos de la idea de que somos descubridores del libro de la naturaleza para empezar a vincularnos con nuestra autoría directa. Alicia Natalí Chamorro Muñoz describe, en su artículo para este volumen (2024), la postura del astronauta en las teorías hanseáticas como una herramienta que permite visualizar figurativamente el acto antropológico de la creación de sentidos. Además, existe la primacía urgente de reconocer al ser humano en tanto que ecodependiente, de la misma manera que el

astronauta u Odiseo solo consiguen descubrir horizontes en la medida en que vuelven de “regreso al espacio de lo habitable” (Chamorro Muñoz, 2024, p. 114). Una vez tomada esa consciencia, el nuevo horizonte de futuro se abrirá en un abismo frente a los modos de vida actuales (Riechmann, 2018, p. 70).

Con el medioambiente parecemos relacionarnos de la misma forma en que lo hacemos con la verdad, la libertad o la justicia. Esto es, lo arrastramos en el campo de lo maleable, de aquello que puede ser hecho a la altura de mí mismo. Un ejemplo claro es la explotación desmedida de los combustibles fósiles que han sido puestos al servicio de las ambiciones humanas sin atender a su limitación material. En lo que se refiere a ello, de la misma manera que con nuestras capacidades productivas, parecemos olvidar que somos cuerpos estrechamente vinculados a los recursos materiales del planeta. Nuestras culturas ponen el énfasis en la riqueza económica cuando, desde el plano más carnal, “la energía siempre será la moneda de cambio para la vida” (Hagens, 2019, p. 3). No obstante, catapultamos al agotamiento las energías con modos de vida que sostienen en explotación un gran porcentaje de los territorios de la Tierra, mientras que una pequeña comunidad vive más allá de las posibilidades del entorno. Esto es que “si el ser humano fuese la medida [...] de las cosas humanas; y el sentido de la vida fuese vivir, nada en nuestra organización socioeconómica —capitalismo fosilista y patriarcal— podría funcionar como lo hace” (Riechmann, 2018, p. 122). En otras palabras, perpetuar la cultura del privilegio del consumo no atiende a la intención intrínseca de supervivencia del ser humano.

En este despriorizamiento de la naturaleza física y de los recursos del planeta que ha establecido nuestro apremiante interés por la riqueza capital debemos recordar que, como otros rasgos culturales, el dinero también nos lo hemos inventado. Volviendo a la combinación de cualidades del intelecto, de la misma manera que existe la reflexión en el sujeto, la capacidad de percepción también es imperativa (Blumenberg, 2011, p. 181). Ambas, la reflexión y la percepción son capacidades que desembocan en la intersubjetividad. Sin embargo, la percepción parece estar cegada a la espera de una señal de catástrofe que le pida embarcarse en la adaptación de los horizontes de sentido que parecen enzarzados en dinámicas kelsensianas imposibles de desbloquear.

Además de las ideologías económicas y políticas, el creciente individualismo del sujeto contemporáneo nos lleva a un desfallecimiento de la objetividad obtenida a través de la intersubjetividad. En adición, como Blumenberg apuntaba en *Descripción del ser humano*, el autoconocimiento aportado mediante el encuentro con el otro no remite necesariamente a la supervivencia del género humano, a menos que se le procure intencionadamente una relación fundamental a la experiencia de la

alteridad con la autoconservación (Blumenberg, 2011, p. 201). Por lo tanto, toca tomar consciencia de la distancia entre cómo nos complace vivir frente a cómo podemos vivir; empujar el individualismo fuera del cálculo del éxito, comprender que mediante la producción de nuevas organizaciones sociales se pueden modificar las necesidades que parecen esenciales y, sin embargo, solo son privilegio de una reducida parte de la población mundial. Asimismo, este ensayo es una llamada a la tentativa de rescatar la filosofía de los márgenes teóricos a los que las formas ejecutivas de las ciencias europeas la han relegado, siendo que las consideraciones de la fenomenología antropológica rebasan los límites teóricos de la filosofía. Quisiéramos recordar la aplicabilidad de la vida buena, siendo esta no solamente la vida más justa o virtuosa, sino aquella que posibilite la supervivencia.

Por otra parte, es posible que las teorías blumenberguianas puedan ofrecer una lectura diferente de esta agenesia que aqueja a la sociedad occidental. Recuperando la figura literaria estudiada a lo largo de *Naufragio con espectador* es posible designar esa falta de respuesta debido precisamente a la excesiva objetividad científica. La evidencia empírica es una costumbre aguda en la cognición del ser humano contemporáneo y en su capacidad de representarse representado (Blumenberg, 1995, p. 73) hemos perdido toda capacidad de empatía. La técnica ha amputado la conexión entre duplicación del ser náufrago y espectador del naufragio. Luego, la curiosidad entendida como inercia natural en el ser humano y utensilio para moldear los horizontes de sentido desde Voltaire (Blumenberg, 1995, p. 47), ha quedado absorbida y acaparada por la ciencia hasta el punto en que el rumbo al que se dirige nuestra existencia, la vida del ser humano, “la condición de la nave es cosa de la técnica” (Blumenberg, 1995, p. 52).

De este modo, ya sea por la pérdida de la objetividad provocada por el individualismo o por el abatimiento de la curiosidad nerviosa consecuencia de la fe en las ciencias positivistas, se ha construido un esquema racional de la comprensión de la vida terrestre. En este, el absolutismo de las soluciones técnicas no atiende a lo previo del fenómeno de la cognición, como tampoco a la desaceleración necesaria para el mantenimiento de la estabilidad de los ecosistemas.

Pese a todo, la capacidad intelectual para imaginar significados lógicos en el mundo de la vida acaba siendo la respuesta de un naturalismo metodológico que afirmarí al ser humano como centro dador de sentido tautológico a la existencia y al planeta. Sin embargo, en última instancia, tanto la realidad como el humano son elementos de una red de significaciones y percepciones que operan de forma contingente, enraizadas en un entorno natural del que somos ecodependientes. Este punto resulta importante para la desembocadura que queremos ofrecer al hilo de pensamiento del ensayo: la imbricación de la metaforología en sí misma y su

aplicación a las problemáticas que percibimos aquí como cuestiones ambientales, pero también sumamente psicológicas.

5. La imbricación de la metaforología

COMO SE HA INDICADO MÁS ARRIBA, el ser humano no puede optar por ningún atajo vital. Sin acceso directo al claro del bosque, se ve forzado a ser autor de su propia realidad; es el jardinero de la maleza que esconde el claro. En tanto que filósofos de la imaginación, escribimos vehementemente sobre la verdad y la mentira extra-morales, recogemos todo el pensamiento bajo la metaforología, únicamente porque responde a la hermenéutica de nuestra propia vida. En este ensayo, la metaforología consiste en un intento más de generar una metáfora absoluta que explique la propia necesidad de metáfora. Es decir, observamos la imbricación de la metaforología en ella misma.

Análogamente, podríamos decir que la metaforología asume la función de contexto a la vez que opera como caldo de cultivo de otras metáforas absolutas, siendo que, como en una orilla, las olas recién llegadas adoptan el salitre de las anteriores y se funden con la espumosa retirada de las que ya han dibujado la orilla previamente. Entonces, las metáforas absolutas son interdependientes y condicionadas por una metáfora precedente. En este sentido, no debemos pretender engendrar soluciones flotantes, sin amparo en las técnicas y conocimientos previamente asentados, para evitar el cataclismo medioambiental que lleva años fraguándose y que es fruto directo de nuestras culturas.

Pero, volviendo al uso de la metaforología en tanto que sustento de la comprensión circunstancial del ser humano, hemos de subrayar que Blumenberg —a diferencia de Nietzsche— no pretende proponer una cura a esta persecución del sentido de la existencia. No busca salvarnos de la finitud. Su única voluntad es la de despojar de lo mediado el funcionamiento intelectual del ser humano para exponer la metaforología como una especie de estructura que se establece entre la vida y el razonamiento de esta. Es decir: la metaforología pone la atención a preguntarse por el cómo de la pregunta por la existencia.

No obstante, que la metaforología sea la brújula que indica la inquietud por la pregunta por la vida no impide que podamos verla como un medio e incluso como la respuesta a la pregunta: ¿qué viene a hacer el ser humano al mundo? La visión del sistema metaforológico de Blumenberg responde: imaginar, vivir creando explicaciones, creerse necesario y huir de su finitud y contingencia. Por ende, la metaforología se presenta como una explicación que podría devolvernos la capacidad de ge-

nerar respuestas ante la vida climáticamente precaria. La consciencia en el modelo apropiativo de sentido de Hans Blumenberg parece un primer paso para derrumbar cánones de vida tóxicos e inútiles para la vida en la Tierra. Josefa Ros Velasco, recordando a Sartre escribe: “no se puede responder que no hay respuesta, pues esa propia afirmación ya contiene una respuesta en sí misma, una metáfora absoluta a partir de la que configuramos la realidad” (2012, p. 216). Por consiguiente, afirmar que no existe una respuesta única nos insta a pensar que podemos desperezarnos de las ligaduras capitalistas que maniatan la evolución del horizonte de sentido y tienen la catástrofe medioambiental encerrada detrás de los barrotes de la agenesia.

En *Notas sobre oriente*, Schopenhauer nos legó un bonito fragmento en el que describe lo que los hindúes entienden bajo el término sánscrito *mâyâ*, que en las nociones de la cultura filosófica continental vendría a ser entendido como las apariencias kantianas. Y dice así:

Cuando las nubes están moviéndose no se preocupan de las figuras que forman, pues esto es algo que no afecta a su ser, dado que su naturaleza, su esencia como cuerpo, consiste en seguir el impulso del viento: las figuras existen solo para el observador. Un arroyo que corre hacia abajo resbalando sobre las piedras no sabe nada de los remolinos, las ondas y las estelas de espuma que deja ver: su esencia consiste en seguir la gravedad, aquellas formas existen solo para nosotros (Schopenhauer, 2011, p. 79).

Entonces, no siéndonos posible huir de nuestra voluntad de explicar el mundo y la vida, procuremos construir un sentido en el que la realidad nos sea más llevadera como personas, pero también en tanto que integrantes de un ecosistema. Disfrutemos de los dragones nubosos y la espuma festiva del arroyo que nada tienen de real, sino es la ilusión que construimos.

6. La historia

ASIMISMO, EN LO QUE SE REFIERE A LA RELACIÓN entre de la historia con la metáfora podemos considerar que, sumadas, configuran los horizontes históricos: “La metaforología hace las veces de un instrumento hermenéutico que desvela las raíces de los conceptos que son índice y factor de nuestra historia” (Ros Velasco, 2012, p. 218). Nos preguntamos si estas metáforas son infinitas o si en algún momento pueden agotarse. Al fin y al cabo, debido a que las condiciones históricas sí parecen ser infinitas, entonces las respuestas a las nuevas condiciones de existencia también deberían serlo; evidentemente, siempre y cuando se mantengan las condiciones ambientales en equilibrio. De hecho, si escuchamos las teorías de Blumenberg,

las nuevas convicciones culturales crean un desajuste con las metáforas absolutas; entonces es cuando surge la necesidad de un cambio de paradigma que modificará, mantendrá o eliminará los sentidos históricos anteriores. De ahí que la metáfora sea increíblemente maleable y pueda estar en vigor durante siglos.

Es interesante, y nos gustaría poner de manifiesto, el hecho de que, según las metáforas absolutas que sean adoptadas por una colectividad imaginativa, existirán actitudes diferentes ante la vida. Un ejemplo expuesto por Blumenberg es la verdad divina (Ros Velasco, 2012, p. 213) que podemos encontrar descrita de un modo sumario y aún excelentemente en la obra de Juan Arnau. O, de nuevo, lo reflejado en *Notas sobre oriente* referente a la orientación monoteísta en las consideraciones de Kant respecto a la razón. De estos ejemplos debemos destacar que la respuesta a un nuevo horizonte de posibilidad histórica no se funda a través de la nada, no se da a partir de la gratuidad, sino que existen condiciones de posibilidad —arbitrarias— que permean en la fijación de nuevas metáforas históricas. Cabe reconocer que las instituciones ejercen una influencia en la evolución del marco social, estableciéndose las metáforas que funcionan dentro de los intereses hegemónicos (Ros Velasco, 2012, p. 220), de la misma manera que es necesario atestiguar que las circunstancias climáticas y la emergencia ecológica están entrando sordamente en los nuevos horizontes de sentido. A pesar de ello, las comprensiones hermenéuticas hegemónicas del funcionamiento de la existencia no están siendo moldeadas ni reconsideradas y mantienen la persecución de un sobredesarrollo (Riechmann, 2018, p. 111) que no tiene más explicación que una tecnología a la caza de recompensas económicas, consecuencia del consumo a corto plazo. En este aspecto, resulta destacable el diagnóstico de Hans Blumenberg según el cual transcurren períodos con menos actividad reflexiva que otros (Ros Velasco, 2012, p. 220). Esto es: existen períodos en los que somos menos conscientes del disfraz con el que encubrimos la realidad. Lo que podría ser lo mismo que afirmar que en ciertas situaciones históricas no nos preocupa la reflexión acerca de “los motivos que han posibilitado nuestra improbable situación en una realidad semejante”, retomando una expresión del artículo “Metaforología y antropología en Hans Blumenberg” (Ros Velasco, 2012, p. 208).

Dicha idea es interesante, pero debe ser matizada porque Blumenberg parece partir de la base de que existe una reflexión colectiva. Creemos que la afirmación de un *todo pensante* es problemática y, por el contrario, quisiéramos defender que lo que hay es una infinitud de seres subjetivos influyentes y capaces de convencer y convencerse. Esto es lo que más arriba hemos calificado de intersubjetividad e imaginario colectivo. Luego, en algunos momentos históricos, los individuos son convencidos por desidia de las decisiones de las instituciones y del marco social. En

tanto que antropólogo, o desde la perspectiva antropológica de la fenomenología, es muy interesante pensar que el autor de *Naufragio con espectador* diagnosticó que nos encontrábamos en una etapa en la que no mostrábamos inquietud, pero tampoco desasosiego ni desconsuelo por la improbable situación en la que la especie humana se ve sometida a una serie de fuerzas medioambientales que podrían condicionar su partida a otros planetas o a una vida menos *confortable*. Quizás por esto muchos asumieron como verídicos el fin de la historia y del hombre de Fukuyama. Porque “las grandes preguntas están dejando de afligirnos y, aparentemente, estamos desarrollando una cierta facilidad para vivir sin respuestas” (Ros Velasco, 2012, p. 221) e incluso sin expectativas de futuro.

7. Egotría: Mentira piadosa o cicutá para Gaia

ANTES DE TERMINAR NUESTRO ESCRITO, en estrecho vínculo con el apartado anterior, quisiéramos plantear la urgente necesidad de implicar las teorías que hemos expuesto en la encrucijada de la realidad material y natural del presente horizonte histórico. Como se ha venido explicando, en la antropología fenomenológica se estableció que lo único que nos empujaba a seguir estudiando nuestras representaciones metafóricas era el autoconocimiento que obteníamos de las mismas (Ros Velasco, 2012, p. 224). En este sentido, no podemos hacer más que añadir que, si con Nietzsche llegábamos a la conclusión que el ser humano era el animal más creativo del planeta, con la antropología de Blumenberg concluimos que somos la especie más ególatra que habita la Tierra. Es cierto que la autointerpretación favorece la autoconservación (Ros Velasco, 2012, p. 225), pero creemos que las teorías de la metaforología deberían proponer cierta prudencia en la génesis de explicaciones que nos distancian de nuestra finitud. En este instante histórico es necesario y urgente que el *Homo sapiens* se libere de la comodidad en la que vive sin inquietarse por un futuro tenebroso.

Evidentemente, al tratarse —la fundación de metáforas— de un fenómeno involuntario, orgánico, e inherente al entendimiento del individuo, es imposible pretender que se dirija la metaforología hacia un fin concreto. No obstante, en vista de lo que se expone en el artículo de Ros Velasco, Blumenberg consideraba que el ser humano era capaz de hacer cualquier cosa necesaria para su supervivencia, incluyendo la creación de instituciones que tomen la responsabilidad de nuestras decisiones diferidas (2012, p. 226), pero siempre considerando la naturaleza como fuerza de la última palabra. Sin embargo, repetiremos que la forja de metáforas absolutas no es invención material, sino una comprensión del entorno que es ma-

terialmente dado y que conviene preservar. Leyendo uno de los recientes artículos de Nate Hagens (2019) volvemos a encontrar el drama de la metaforología. En la sobreestima del ser humano le hemos atribuido un poder ficticio que nos lleva a afrontar el cambio climático como si tuviésemos el control absoluto de la situación. Hoy en día, muchas personas afirman que nuestras posibilidades ante los fenómenos medioambientales cambiantes son más bien inexistentes, siendo que las alternativas presentadas se constituyen con el ánimo de “evitar lo peor” (Riechmann, 2018, p. 156) y solo pueden albergarse en el desplazamiento de la mirada, en modificar la comprensión de la situación. La circunstancia es drástica y ha sido repetida por numerosos expertos en ecosistemas, geología y otros campos de las ciencias positivistas, de la misma manera que también ha sido recogido en numerosos trabajos de filósofos y sociólogos como Hagens o Riechmann. Sin embargo, las necesidades de los imaginarios colectivos no se modifican, las nuevas metáforas no encajan en el panorama productivo contemporáneo y, a este ritmo, puede que lleguemos tarde para la adaptación o codificación de nuevas metáforas que vayan a posibilitar la existencia de la especie sobre el planeta azul.

Así, por no querer prescindir de algunas de las necesidades que contemplábamos como estrictamente requeribles para la vida del ser humano, en unas décadas ya no seremos ni siquiera posibilidad. Con todo ello, y parafraseando a Nate Hagens (2019), no pretendemos caer en la convicción confortable y compadecedora de que *el hombre es un mal para el hombre*. De hecho, Blumenberg sentenció en *Descripción del ser humano* la aceleración de la mezquindad a la que esta comprensión ética de la naturaleza del sujeto empujó la historia contemporánea. Denunció la superficialidad del “conócete a ti mismo” sin ser un examen profundo de los límites y las capacidades e incluso la moral (2011, p. 188). Por el contrario, se trata precisamente de confiar en ese *Homo partum*, no como un ser bueno y sabio por naturaleza, sino como un animal que antes de saber, antes que racional, es primordialmente creativo. Queremos romper una lanza a favor del poeta latente que respira en el sí de lo que la actitud científica moderna redujo a *Homo sapiens*. Para ello, debemos enderezar nuestras capacidades metafóricas de descarga de lo absoluto que, tratando de camuflar nuestro temor a la contingencia, han adoptado una magnitud capaz de exterminar la especie y especies del planeta Tierra, creyendo en que “otro mundo es posible si otra cosmovisión es posible” (Riechmann, 2018, p. 157).

Cuando proponemos prescindir de necesidades irremplazables en el modo de vida globalizado que llevan la mayoría de las personas, llamamos a la metaforología, en tanto que consciencia hermenéutica del existir humano, a poner un freno a la autocomprensión. Esta última, en el siglo XXI, se ha distanciado de la autoconservación de la naturaleza para volcarse en el mantenimiento del capital y engrosar la

deuda (Hagens, 2019). Se trata de una toma de consciencia del disfraz, de mantener presente la relatividad de los horizontes de sentido que estructuran nuestras organizaciones sociales, de abrir los ojos ante una creciente polución del que es nuestro hogar. Si bien esa contaminación está adscrita a un imaginario, no por ello va a ser menos problemática. Repetimos que somos creadores de las significaciones intelectivas de lo circundante, no de sus condiciones materiales: de esa parte ya se encargó el *Big Bang* y no parece aconsejable apresurar su regresión. Por ello, sacar a relucir la definición metaforológica de la historia es importante y urgente. Permitiría despertar cierta preocupación por las construcciones de sentido humanas, no para curarnos de la enfermedad de la finitud, sino para afrontarla en una atmósfera respirable y proteger a *Gaia* de las transformaciones climáticas que han posibilitado nuestras maneras contingentes de entender la vida.

Con todo, hemos de tomar cautela y no caer en intenciones utópicas que resulten en efectos fatalistas. Cambiar las dinámicas sociales lleva tiempo y el imaginario colectivo debe de tomar conciencia de las claves poetizantes intrínsecas en su cultura. De cualquier otra forma, sin intervención activa de la filosofía y las ciencias ambientales, caemos en el riesgo de esperar hasta el último instante, momento en el que puede que sea demasiado tarde. Como declara Hagens, no evolucionamos con la pretensión de obtener una visión verídica del mundo, sino que vivimos en una construcción lingüística desconectada de la realidad física de nuestro entorno plena de símbolos kantianos (2019, p. 2). Más adelante afirma: la racionalidad es la excepción y no la norma (2019, p. 3). Ejemplificado a muy pequeña escala, trasladamos aquí uno de los experimentos explicados en “Economics for the Future” (Hagens, 2019) según el cual, a una semana vista, el 75% de las personas escogería fruta en vez de chocolate para su merienda, mientras que la selección del tentempié de chocolate es de un 70% en la merienda del mismo día. Extraemos que, sin sustrato ecológico consistente en la educación y la política, el andamio de sentido del mundo occidental no atiende a las circunstancias materiales del planeta, al tiempo que no contempla el futuro como presente potencial.

Por ende, es evidente que el mecanismo de supervivencia ha sido superado por las instituciones que construimos en tanto que responsables de nuestras decisiones y las falsas necesidades vitales. Sin embargo, en este artículo defendemos y seguimos considerando —más por obviedad que por opinión— que la naturaleza tendrá *la última palabra*. Pase lo que pase, vamos a morir; al fin y al cabo, lo que es seguro es que somos un ser finito que habita la Tierra. Al planeta, un trozo de piedras y agua con atmósfera, no va a pasarle nada más allá de no poder acoger la vida de algunas especies. Considerando esto, lo único que debería importarnos es poder dejar la atmósfera medianamente potable para los seres convivientes. Pero, en este imaginario

construido, el ser humano no sabe comprender el mundo más allá de su existencia. Cada árbol, cada río, cada animal son puestos para él. No obstante, eso solo es una metáfora que nos costará la vida y será genocidio para otras especies, igual de contingentes, pero menos responsables del desastre.

8. Conclusión: La poesía como fin

La metaforología y la atención de la filosofía por la inventiva se plantean aquí como una manera de cuestionar la razón. Una razón inconsciente y ciega que nos captura en el disfraz de realidad. En el relato de “La casa de Asterión” (2004), Borges muestra la languidez del mitológico minotauro encerrado en el laberinto. El entresijo de metáforas se alza en esa arquitectura que nos encierra y de la que añoramos escapar. Sin embargo, de la misma forma que el prisionero de Minos, cuando conseguimos vislumbrar el claro del bosque, este quema en antorchas y amenaza nuestra vida y, así, volvemos al laberinto. Nos sumergimos a mendigar en el lenguaje para que la realidad nos dé cobijo. En la pecera de la contingencia, en este laberinto en el que esperamos nuestro fin, la capacidad de generar metáforas nos salva del aburrimiento. La imaginación hace las veces de pasatiempo e ilusoriamente percibimos que nuestro paradigma cambia. Gracias a ello y a la construcción palimpsestiana de metáforas absolutas van generándose horizontes históricos. Al fin y al cabo, perdidos en los pasillos del templo de la hermenéutica vital, algo debemos hacer con tal de no morir de hastío. Para distraernos de la presente y constante nada, en vez de desesperarnos viviendo, preferimos vivir desesperándonos, inventando el dolor y el deseo. Como Asterión, nos ensangrentamos rodando escaleras abajo, buscando consuelo y olvido del encierro en el laberinto. Desde esta óptica, la metaforología y la imaginación son los entretenimientos confesados por el protagonista del relato de Borges. Las metáforas y la imaginación son el transcurrir del tiempo, las vueltas que da el pez en la pecera antes de morir.

En vista de la capacidad narcisista de nuestra mente y de las cuestiones tratadas en este artículo, quisiéramos preguntarnos: ¿somos capaces de reeducarnos y recuperar la curiosidad honesta de la pregunta por la vida? ¿Podemos dejar de preguntarnos y querer explicar? Para empezar, el abandono de la dinámica imaginativa y comprensiva del entorno resultaría contraria a nuestra naturaleza humana. Segundo, el arte y la filosofía dejarían de existir. Al fin y al cabo, defendemos que el objetivo en la vida del ser humano es la invención, componer filosofía, crear. Como Nietzsche plasmó en la descripción del ser intuitivo, el arte es la fructificación de estas metáforas para paliar el aburrimiento, el juego para saciar la ausencia radical

de sentido. Entonces, si bien el arte como la filosofía no son las razones por las que tenemos un mecanismo mental inventivo, sí son fruto directo de nuestra condición humana, de tal manera que podríamos sostener que, quizás, el arte y la filosofía pudieran ser el fin a la vez que la manera de construir un sentido. Siendo así, todo este tiempo habríamos estado ninguneando nuestra esencia de *Homo partum*, habríamos renunciado al ser creador en beneficio del ser conocedor, prefiriendo el caos inconsciente y el engaño ensoñado a la constante sospecha del desorden y la inventiva. Quizás nuestro destino natural era el de pasar la existencia siendo seres intuitivos, adornando y manipulando —basándonos en la subjetividad artística— nuestra maravillosa contingencia. ¿Y si la tecnología hubiera sido una circunstancia accidental a la que nuestra imaginación nos ha estado encaminando? De esta manera, la senda de la materialidad técnica y capitalista es solo una de las alternativas posibles que, a su vez, ponen directamente en riesgo nuestra supervivencia material. Renunciando a la consideración de la tecnología y el positivismo en tanto que alternativas contingentes nos abandonamos a la agnesia, a la atrofia de la herramienta de supervivencia, llegando a devastar el ecosistema que alberga nuestra vida. Es decir, apologizando el logro mecánico, hemos relegado la creatividad y lo absoluto al olvido, convenciéndonos y contentándonos de ser animales capacitados con la técnica cuando en el fondo somos madres del imaginario.

Antes de dar por terminado este ensayo quisiéramos plantear una problemática relacionada con las ideas que defendemos. Si bien creemos firmemente que es necesaria una apertura de la interpretación vital en la filosofía, la ciencia y también en lo político, hemos de reconocer que la metaforología describe la creatividad poética como un mecanismo involuntario. La ciencia metaforológica solo estudia el fenómeno de la pregunta por la vida, no interviniendo en ella. Por ello, se yerguen las dudas de si, conociendo y dando lugar a las teorías blumenberguianas en las escuelas de pensamiento, así como en las teorías sociales, económicas y políticas, la metaforología puede efectivamente convertirse en un flotador que nos saque del naufragio climático. En última instancia nos preguntamos: ¿la metaforología puede ser instrumentalizada? ¿Qué consecuencias conllevaría integrar la metaforología como metáfora absoluta en sí misma?

REFERENCIAS

- Arnau, J. (2020). *Historia de la imaginación*. Espasa.
- Barthes, R. (1977). *Fragments d'un discours amoureux*. Du Seuil.
- Blumenberg, H. (1995). *Naufragio con espectador*. Visor.
- Blumenberg, H. (2003). *Paradigmas para una metaforología*. Trotta.
- Blumenberg, H. (2011). *Descripción del ser humano*. FCE.
- Borges, J. (2004). *El Aleph*. Destino.
- Chamorro Muñoz, A. N. (2024). Irrumpir en el tiempo que éramos: Metáforas de la tecnología y las transformaciones temporales en las ruinas del mundo. *Bajo Palabra*, 35(1) 105–120. DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2024.35.005>.
- Gómez Bermejo, P. (2024). La necesaria tarea de revalorizar la metaforología: Una cuestión vital. Reivindicando la figura de Hans Blumenberg. *Bajo Palabra*, 35(1), 161–178. DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2024.35.008>.
- Hagens, N. J. (2019). Economics for the Future: Beyond the Superorganism. *Ecological Economics*, 169. <https://doi.org/10.1016/j.ecolecon.2019.106520>
- Kant, I. (2006). *Crítica del juicio*. Espasa.
- Nietzsche, F. (2012). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Tecnos.
- Riechmann, J. (2018). ¿Ecosocialismo descalzo? Perspectivas ético-políticas en el Siglo de la Gran Prueba. En J. Riechmann, A. Almazán, C. Madorrán Ayerra y E. Santiago Muíño (Eds.), *Ecosocialismo descalzo: Tentativas* (pp. 13–184). Icaria Antrazyt.
- Ros Velasco, J. (2012). Metaforología y antropología en Hans Blumenberg. *Azafea: Revista de Filosofía*, 14, 207–231. <https://doi.org/10.14201/11687>
- Schopenhauer, A. (2011). *Notas sobre oriente*. Alianza.

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2024.35.009>
Bajo Palabra. II Época. N°35. Pgs: 179-202

*El pathos heroico en la filosofía
de la modernidad temprana: Una lectura
blumenberguiana desde el concepto
de absolutismo de la realidad*

*Heroic Pathos in the Philosophy of Early Modernity: A
Blumenbergian Reading from the Concept of Absolutism of Reality*

OSCAR ALBERTO QUINTERO OCAMPO

Doctor en Filosofía
Tecnológico de Antioquia - Institución Universitaria (Colombia)
oscar.quintero@tdea.edu.co

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2024.35.010>
Bajo Palabra. II Época. N°35. Pgs: 203-218



Recibido: 20/10/2023
Aprobado: 01/03/2024

Resumen

El propósito del artículo es mostrar que la pretensión de dominio y control de la realidad que caracteriza a la filosofía de la modernidad temprana obedece a una cierta disposición ‘heroica’ presente en las premisas sugeridas por pensadores del talante de Nicolás Copérnico, Francis Bacon o René Descartes, entre otros. Para dichos filósofos, el asunto propio del pensar debía conducir de manera inequívoca al develamiento de una verdad irrefutable. Sin embargo, en el artículo se defiende la idea de que el ‘heroísmo’ de la filosofía de la modernidad temprana responde a la necesidad de afirmar la existencia humana frente a lo que Blumenberg denomina *Absolutismus der Wirklichkeit*. De este modo, contrario a la presunción de haber develado la arché fundante del cosmos expresado en la matematización del mundo, el conocimiento producido por la tradición filosófica de los siglos XVI y XVII puede comprenderse como una forma de mediación con el ser cuyos límites no recaen sobre los atributos propios del objeto, sino en las posibilidades humanas de relación y entendimiento de la realidad..

Palabras clave: *Modernidad Temprana, Verdad, Realidad, Absolutismo de la Realidad, Mediación.*

Abstract

The purpose of the paper is to show that the claim to dominate and control reality that characterizes the early modern philosophy, obeys to a certain ‘heroic’ disposition present in the premises suggested by thinkers of the importance of Nicolás Copernicus, Francis Bacon, or René Descartes, among others. For these philosophers, the proper matter of thinking should lead unequivocally to the unveiling of an irrefutable truth. However, this paper defends the idea that the ‘heroism’ present in the early modern philosophy responds to the need to affirm human existence against what Blumenberg calls *Absolutismus der Wirklichkeit*. In this way, contrary to the presumption of having revealed the arché of the cosmos expressed in the mathematization of the world, the knowledge produced by the European philosophy of the sixteenth and seventeenth centuries can be understood as a form of mediation with being, whose limits do not fall on the attributes of the object, but on the human possibilities of relationship and understanding of the reality.

Keywords: *Early Modernity, Truth, Reality, Absolutism of Reality, Mediation.*

1. Introducción

LA FILOSOFÍA DE LA MODERNIDAD TEMPRANA¹ pretendió asestar un golpe definitivo a la búsqueda de una determinada idea de *verdad* sobre la base de un modo de relación hombre/realidad en el que se asume una correspondencia plena entre pensamiento y mundo. Dicho golpe fue guiado por la intención de reedificar los principios teóricos y epistemológicos sobre los cuales se erigió la tradición filosófica. Así pues, la filosofía de la modernidad temprana se dio a la tarea de revelar la *arché* del mundo en su *nueva* condición de legibilidad y de apertura al *logos*.

El pensamiento filosófico gestado en los albores de la modernidad cuestionó con fuerza el legado de la filosofía, a la que acusó de especular y proferir juicios sobre cuestiones de toda índole; juicios, en todo caso, carentes de evidencia alguna, o faltos de un mínimo rastro de algo que pudiese tomarse por *verdadero*. Resuenan aquí las palabras que René Descartes esboza justo al inicio de la primera parte del *Discours* de 1637:

He sido criado en las letras desde mi infancia, y, como se me persuadió de que por su medio se podía adquirir un conocimiento claro y seguro de todo lo que es útil para la vida, tuve un deseo extremo de aprenderlas. Pero tan pronto como hube completado todo ese curso de estudios, a cuyo término es costumbre ser recibido en el rango de los doctos, cambié enteramente de opinión. Pues me encontré cargado de tantas dudas y errores que me parecía que, tratando de instruirme, no había sacado otro provecho que el de haber descubierto cada vez más mi ignorancia (2018, p. 32).

Si lo dicho por la tradición no apunta a una verdad *clara y distinta*, la filosofía —natural— debe proponerse el fijar un *nuevo* punto de partida desde el que le sea posible dar cuenta, de manera fundamentada y evidente, de la totalidad del mundo. Lo *nuevo* se asocia con lo *verdadero*, y lo *verdadero*, o la *verdad*, se asume en su condición de cognoscible para el entendimiento humano.

¹ Según lo dicho por Park y Daston, el término “modernidad temprana” es utilizado, principalmente, por historiadores angloparlantes para referirse al periodo comprendido entre 1500 y 1700. Las autoras también sugieren que el modo de nombrar tal periodo varía según el lugar y la tradición historiográfica y filosófica. Así, por ejemplo, designaciones como Renacimiento, *The Baroque* o *L'âge classique*, se suelen utilizar para referirse a la misma época. Cabe destacar que en términos de la temporalidad, la cuestión también varía de manera notable. Por ejemplo, en la historiografía italiana, francesa y alemana, los inicios de la Modernidad se datan, en algunas referencias, en el año 1350 y va hasta 1815 (Park y Daston, 2016, p. 1).

La verdad puede —y debe— conocerse. Por ende, de lo que se trata es de develar el camino —*methodos*— que conduzca al encuentro con ella. Así, el descubrimiento de la *verdad* vendría como resultado del andar confiado y firme de la *Philosophia naturalis* sobre un piso cada vez más sólido, fundado en el lenguaje de la lógica y las matemáticas. En efecto, la matematización del mundo enreda la idea de que es posible describir y explicar, en los términos de la lógica formal, su funcionamiento; por consiguiente, el mundo —natural— se asume como objeto representable por medio de leyes, teorías y conceptos. Dicha representación del mundo se asume como *verdadera*, y lo *verdadero* viene determinado por la infalibilidad del pensamiento lógico-matemático. En concreto, las matemáticas revelan la *verdad* del mundo.

El conocimiento *claro* del mundo, de su *verdad* constitutiva, presupone una relación de inmediatez entre pensamiento y realidad. El *logos* descubre el mundo, lo domeña, lo somete. Tal es pues la intención del filósofo, de la filosofía de la época: apropiarse del mundo. En palabras de Francis Bacon:

No se trata solamente de la beatitud contemplativa, sino verdaderamente del destino y fortuna de la Humanidad y de todo el poder de la acción, ya que el hombre (ministro e intérprete de la naturaleza) solo es capaz de actuar y entender en la medida en que con la acción o con la teoría haya penetrado el orden de la naturaleza (1985, p. 76).

El filósofo se arroja hacia el encuentro con lo indeterminado; hay en él *algo* que le impulsa a conocer, a develar, por sí mismo, los entramados del ser. Es pues ese *algo*, que le arroja hacia el encuentro con el ser, lo que va a distinguir a la filosofía de la modernidad temprana respecto de la tradición; y lo que, en último término, le otorgará su carácter distintivo.

En este marco temático emerge la siguiente pregunta: ¿cómo, desde las consideraciones filosóficas de Hans Blumenberg sobre el *Absolutismus der Wirklichkeit*, se puede comprender el *pathos* heroico presente en la modernidad temprana? Al respecto, se sostiene que el *heroísmo* de la filosofía de la modernidad temprana responde a la necesidad de afirmar la existencia humana frente a lo que Blumenberg denomina *Absolutismus der Wirklichkeit* (absolutismo de la realidad).² De modo que, contrario a la presunción de haber develado la *arché* fundante del cosmos expresado en la matematización del mundo, el conocimiento producido por la tradición filosófica de los siglos XVI y XVII puede comprenderse como una forma de

² Siguiendo al filósofo español Luis Durán Guerra, “lo que Blumenberg llama el absolutismo de la realidad está determinado por el carácter prepotente de lo real, a su soberana indiferencia para con nosotros, indiferencia que hemos de distanciar si es que queremos autoafirmarnos en la existencia y sobrevivir. La función pragmática de la metáfora absoluta no es otra que la de propiciar el distanciamiento del absolutismo de la realidad” (2010, p. 108).

mediación con el ser, cuyos límites no recaen sobre los atributos propios del objeto, sino en las posibilidades humanas de relación y entendimiento de la realidad.

2. Prefiguración de una idea de verdad y realidad en los albores de la modernidad

LA FILOSOFÍA DE LOS SIGLOS XVI Y XVII fundó su modo de pensar en la idea de una *verdad* asible por la vía de la matematización del mundo.³ Dicha idea de *verdad* se constituye así en el *telos* de la filosofía de la época. Esta determinada concepción de la *verdad* como *telos* contiene en sí misma su condición de posibilidad: la verdad *es*, y, en cuanto que *es*, puede ser representada por el pensamiento humano. Cabe mencionar que la representación de la *verdad* no es entendida como una mera proyección infundada del juicio; por el contrario, representar la *verdad* implica haber hallado sus principios estructurantes a través de abstracciones derivadas de la observación, la experimentación y la demostración. De esto se sigue que el lenguaje matemático revela lo que la *verdad es*. Esta se hace *clara y distinta*. Lo anterior fundamenta algunas de las premisas que se sitúan a la base de la denominada filosofía natural, la cual, acorde con lo planteado por Blair, se erige en el periodo de la modernidad temprana “como la disciplina central dedicada a establecer los principios y las causas de los fenómenos naturales” (2016, p. 365, a. trad.).

En la historiografía tradicional, a propósito de los inicios de la modernidad, se suele atribuir la transformación del modo de concepción de la idea de *verdad*, anclada en el principio de autoridad de la filosofía clásica y de la escolástica, a lo dicho por diferentes pensadores respecto de los modos de aprehensión del mundo natural (Velilla Jiménez, 2015). Emerge, pues, en el inicio de dicha transformación, la figura de Nicolás Copérnico como punto de inflexión entre la concepción de un universo *cerrado* sobre sí mismo —el *cosmos* aristotélico-tolemaico—, y la idea de un universo infinito (Koyré, 1979), abierto al entendimiento humano. En este sentido, como lo asevera Nieto Olarte, “el triunfo de la cosmología copernicana frente al antiguo sistema de Ptolomeo se ha convertido en el símbolo de una gran revolución, que con frecuencia se asocia con el surgimiento de la ciencia moderna” (2019, p. 399).

³ La categoría “matematización del mundo” alude, como bien lo apunta Velilla Jiménez (2015), a una conversión en el modo de concebir, por parte de la filosofía, el mundo natural. En sus palabras, “[l]a matematización de la filosofía natural que tuvo lugar en los siglos xvi y xvii es un episodio central de la Revolución Científica. De hecho, hay un consenso en la tradición historiográfica sobre este aspecto. Pues el cambio de una visión cualitativa de los fenómenos naturales por una cuantitativa, constituye el elemento distintivo entre las filosofías naturales antigua y moderna” (p. 84).

Más allá de las implicaciones cosmológicas, ampliamente documentadas, que se derivan de lo dicho por Copérnico,⁴ vale la pena destacar la *heroicidad* del astrónomo polaco en términos de, por un lado, contravenir la tradición y el principio de autoridad, y, por otro lado, formular un sistema celeste cuyo fundamento se posó sobre la observación y el cálculo matemático. Por este motivo, el giro copernicano se sitúa a la base de una renovada *curiositas* que ya no busca reafirmar o validar el conocimiento de la *verdad* revelado por la tradición desde una *vita contemplativa*, sino que, en lugar de ello, asume la *verdad* —del cosmos— como un algo a ser descubierto.

El ímpetu que caracterizó la obra de Copérnico, en relación con la *curiositas* que le animó a escribir el *De revolutionibus orbium coelestium* de 1543 (2001), fue legado en otros pensadores que, del mismo modo, construyeron una imagen de la naturaleza cuya *verdad* podía ser mostrada en lo dicho por la razón y el lenguaje lógico-matemático.⁵ Nótese, por ejemplo, lo sugerido por Francis Bacon en relación con la ampliación de los límites del conocimiento respecto del mundo natural. Según el filósofo inglés, “para que sea posible arribar a ámbitos más remotos y ocultos de la naturaleza se requiere necesariamente que se introduzca un uso mejor y más perfecto de la mente y del entendimiento humanos” (Bacon, 1985, p. 153). Dicha ampliación de los límites de la razón sería representada por Bacon en el frontispicio de su *Instauratio Magna* de 1620 (2002); imagen en la que se muestra un barco atravesando los Columnas de Hércules⁶ y adentrándose en las profundidades del océano.

⁴ En especial las referidas al denominado giro copernicano y su subsecuente recepción en términos del cambio del *lugar* del hombre en el cosmos. Para un estudio detallado sobre la recepción del giro copernicano, véase el texto detallado de Hans Blumenberg *Die Genesis der Kopernikanischen Welt* (*La génesis del mundo copernicano*) de 1975. Allí, Blumenberg elabora un extenso estudio a propósito del tránsito entre la Edad Media y la moderna ciencia natural, tomando como fundamento de su reflexión lo dicho por Copérnico y la recepción de su obra.

⁵ Según Velilla Jiménez (2015), no es correcto asumir, como lo ha hecho ver la literatura tradicional en este ámbito, la historia de la ciencia como una *carrera de relevos*, o como un *panteón de héroes*; es decir, la ciencia no se desarrolló producto de una serie acumulativa de experimentos y prácticas atribuibles a diferentes filósofos y matemáticos en un periodo de 100 años, que iría desde la obra de Copérnico hasta las teorías sugeridas por Newton. Por el contrario, el revisionismo vigente en torno a estas cuestiones pone de relieve la necesidad de vincular en los estudios y análisis de los desarrollos científicos y matemáticos de los siglos XVI y XVII aspectos relacionados con el contexto en el cual se inscribe la obra de pensadores como Copérnico, Galileo, Bacon, Descartes o Newton.

⁶ Las Columnas de Hércules simbolizaban en la antigua Grecia los límites del mundo conocido. Estas se ubican de modo paralelo en lo que hoy es el Estrecho de Gibraltar.

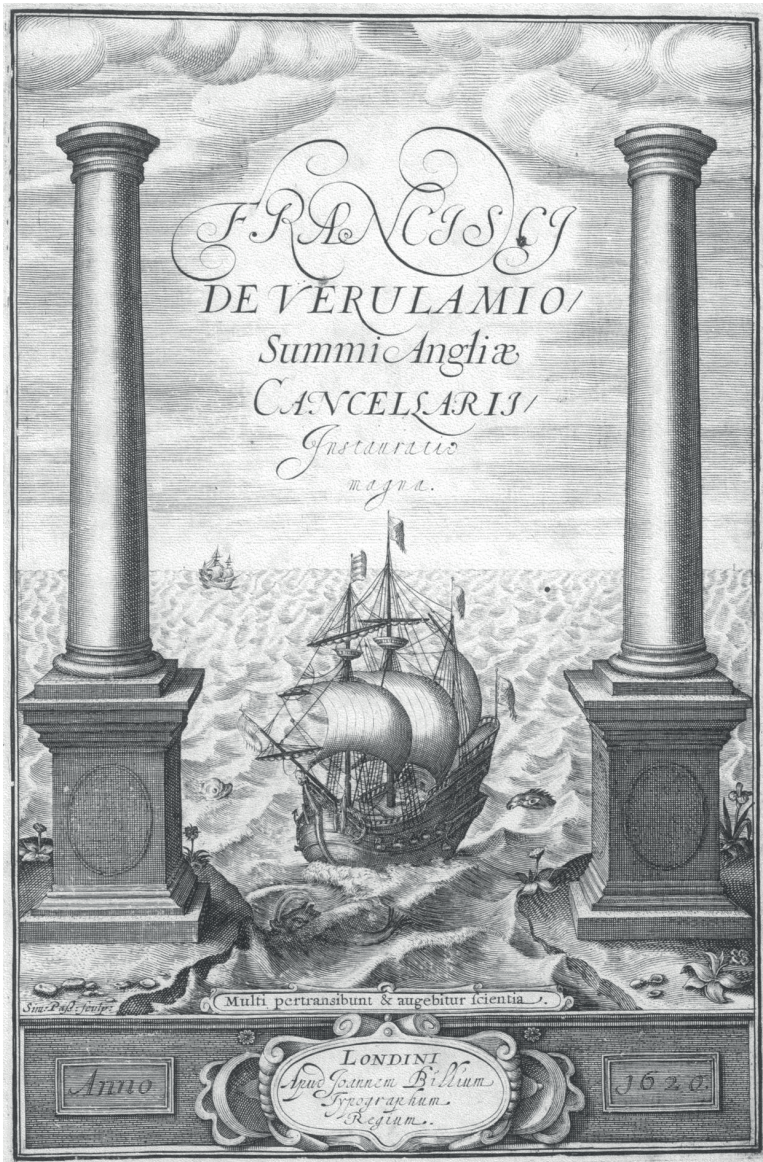


Figura 1. Frontispicio de *Instauratio Magna*,
Francis Bacon, Londres, 1620. Wikimedia Commons.⁷

⁷ Disponible en <https://n9.cl/oq8x0>.

Para decirlo con Shapin (2018, p. 20, a. trad.):

Se muestra un barco que representa el aprendizaje navegando más allá de las Columnas de Hércules —el Estrecho de Gibraltar que tradicionalmente simbolizaba los límites del Conocimiento humano [...]. La expresión tradicional de los límites del conocimiento, *ne plus ultra* —“no más lejos”— fue reemplazada con desafío por el modelo *plus ultra* —“más lejos aún”. La renovación del conocimiento natural siguió a la ampliación del mundo natural aún por conocer.

La metáfora del barco cruzando las Columnas de Hércules muestra claramente la intención de Bacon en cuanto a su firme creencia en la extensión del poder humano sobre el universo.

Cabe destacar que, en parte, el que se haya atribuido a varios autores emblemáticos de la modernidad temprana el haber sido capaces de distanciarse de la tradición filosófica y escolástica, tiene que ver con la denodada intensión de novedad plasmada de manera clara en algunas de sus obras. En las tesis sugeridas en estos trabajos se pretendió hacer creíble la idea de que, en efecto, se había revelado un modo distinto —*nuevo*— de abordar los asuntos del universo.

Nada caracterizó tanto la “nueva ciencia” del siglo XVII como las reiteradas afirmaciones de sus defensores de que *era* nueva [...]. Texto tras texto se estipuló la novedad de su contenido intelectual. En física, Galileo ofreció su *Discurso y demostración matemática, en torno a dos nuevas ciencias*; en astronomía estaba la *Nueva Astronomía* de Kepler; [...] el *Novum organum* de Bacon (el cuerpo de escritos lógicos de Aristóteles), y su Nueva Atlántida fue un modelo innovador para la organización social formal de la investigación científica y técnica (Shapin, 2018, p. 65, a. trad.).

Lo *novedoso*, en los planteamientos sugeridos por algunos pensadores en los inicios de la modernidad, radica en el querer marcar un punto de ruptura en relación con los modos anteriores de entender y explicar el funcionamiento del cosmos. Esta ruptura se sustentó en los desarrollos científicos de la época, así como en la configuración de una razón cuyos límites ahora estarían fijados por las posibilidades de despliegue que el hombre se imponga a sí mismo. En otras palabras, la razón, en los albores de la época moderna, se asume a sí misma como ilimitada; su potencia explicativa se ensancha, se robustece, en el intento de dar cuenta, cada vez con mayor precisión, de la *verdad* que permanece en estado de ocultamiento y de apertura para el pensamiento.

Si se admite la idea de *verdad* en su condición de apertura para el pensamiento, una *verdad* desnuda a la que se puede acceder mediante la razón, se presupone, de igual modo, que dicha *verdad* puede ser revelada en su fundamento. Revelar la

verdad del mundo implica asumir una relación de cercanía, de inmediatez, entre pensamiento y mundo. No hay nada que medie entre la razón y el mundo, que espera a ser develado. Por lo tanto, el filósofo de la modernidad temprana establece una relación directa con la realidad a la que aspira a someter bajo los criterios derivados del lenguaje lógico-matemático. Así pues, la filosofía de los siglos XVI y XVII creyó haber domeñado la realidad por la vía de una racionalidad que se auto comprende como condición de posibilidad para el conocimiento. “La Edad Moderna” —sostiene Blumenberg— “se ha entendido a sí misma como la época en que se abre paso definitivamente la razón” (2008, p. 379). En el sentido indicado, conocer la realidad enreda la idea de su aprehensión y su dominio mediante el rendimiento de una forma determinada del *logos*.

La presunción de la realidad —y de su *verdad* constitutiva— como un *algo* cognoscible, abierto al entendimiento humano, es una de las premisas fundamentales sobre las cuales se edificará el proyecto filosófico de la modernidad temprana. Solo mediante la idea de una realidad que puede ser conocida en su condición de objeto representable, puede el filósofo arrojarle hacia ella sin el más mínimo reparo, sin nada que se ponga en medio del entendimiento y la *verdad* que espera a ser revelada. De esta forma, el pensamiento moderno puede comprenderse desde el punto de vista de un determinado *pathos* heroico que le constituye, que le impulsa hacia el encuentro con el ser.

3. “*Nemo ante me*”. El filósofo como “héroe” de su tiempo

EL HEROÍSMO IMPLÍCITO en la filosofía de la modernidad temprana será pues no otra cosa que la reafirmación del deseo de saber, la *curiositas*,⁸ que ahora se ha desvinculado del principio de autoridad y se ha lanzado sin ningún tipo de recaudo o mediación, al dominio y aprehensión de la realidad. A este respecto, Blumenberg advierte que:

La Alta Escolástica medieval había considerado la relación del hombre con la realidad como una relación *triangular*, que tenía que pasar necesariamente por la divinidad [...]. Todo paso que fuera más allá de esta concepción ponía a prueba la relación de dependencia y de agradecimiento del hombre respecto a Dios. Tal relación triangular quedaría ahora disuel-

⁸ Al respecto, Blumenberg plantea que la *curiositas* tiene que ver con “el afán investigador y la objetividad empírica [que] surge precisamente de la coacción a la tabuización que ejerce el sistema dogmático, que no sólo tiene que impedir a sus adeptos el planteamiento de determinadas preguntas y exigencias, sino que les fundamenta tal abstención como algo especialmente adecuado y servicial para el sistema [...]”. Al filo del siglo XVI-XVII la curiosidad intelectual gana en tipología, en acuñación estructural, en riqueza de gestos” (2008, p. 383).

ta; el conocimiento humano —dice el autor— se podría ahora medir con el divino, tanto por su objeto como por su necesidad. La realidad tiene su auténtica y obligatoria racionalidad y ya no necesita que garantice su adecuada accesibilidad (2008, p. 394).

Dicho heroísmo no se comprende solo desde el hecho mismo de la búsqueda de la *verdad*, o de una idea de realidad estática e inmutable, sino en la presunción de haberla encontrado, de haber descubierto los principios y las causas de los fenómenos del mundo. En consecuencia, el filósofo se impone sobre la realidad, se hace con ella. Su heroísmo radica pues en el pretendido triunfo de la razón sobre la indeterminación del ser.

Cabe preguntarse aquí si dicho triunfo, en efecto, representa el haber develado la esencia, la *cosa en sí* de la realidad; si, tal y como es sugerido por la filosofía de la modernidad temprana, el lenguaje de la lógica y las matemáticas descubre el mundo en su *arché* constitutivo. Estas preguntas exigen poner de relieve la concepción sobre *realidad* y *verdad* que prefiguró el modo de relación de la filosofía de la época con ambas categorías. Por una parte, se asume la realidad como objeto a ser descubierto, explicado y representado mediante un *logos* que se entiende a sí mismo en su capacidad reveladora de aquello que subyace a la manifestación fenoménica de la *cosa en sí*. Por otra parte, el conocimiento de la realidad, en los términos sugeridos, enreda el descubrimiento de una *verdad* última, atemporal. Brevemente, *realidad* y *verdad* son ambas el *quid* en torno al cual se juega la empresa del pensamiento filosófico en los orígenes mismos del proyecto moderno.

¿En qué radica, pues, el *pathos* heroico presente en los inicios de la modernidad? Georg Wilhelm Friedrich Hegel, en sus famosas *Lecciones sobre la historia de la filosofía* (1955), se refirió, en particular, a la figura de Descartes como *héroe del pensamiento* para hacer notar la relevancia del autor del *Discours* en el tránsito que va desde una filosofía anclada en el principio de autoridad, hacia la modernidad. En palabras de Hegel, Descartes “aborda de nuevo la empresa desde el principio y reconstruye la filosofía sobre los cimientos puestos ahora de nuevo al descubierto al cabo de mil años” (1955, p. 254). De este modo, la figura de Descartes representa un renovado deseo de saber, la *curiositas* distintiva de la filosofía de su tiempo. El heroísmo cartesiano, según lo expuesto por Hegel, se cimenta en la apertura de la filosofía a una *nueva época*; una época que se comprende a partir de la ruptura con la tradición —antigua y escolástica— y la idea del *Yo* como la única certeza posible para el conocimiento.

Con Descartes, asistimos a la culminación de un modo de entender la relación del hombre con el ser que está determinada por la infalibilidad teórica y conceptual, y ahora también metodológica, que le permite decir del ente todo cuanto de

él puede derivar con base en la observación y la experimentación. En este sentido, se instaure de manera definitiva la división entre el sujeto (*res cogitans*) que conoce, y el objeto (*res extensa*) que se muestra como accesible, en su totalidad, para el entendimiento humano.

Descartes pone de relieve que el problema del conocimiento no radica tanto en el objeto, como en las condiciones en que el sujeto se da a la experiencia del conocer. El problema reside en el *cómo* se conoce. Con otros términos, el autor del *Discours* se propone fundamentar una determinada manera de relación entre el hombre y el mundo que se asegure en los principios de lo *verdadero e irrefutable*. Como consecuencia de ello, resulta del todo posible cimentar las bases de un método único que sirva a las pretensiones de totalidad.⁹

Ahora bien, de manera independiente al modo en que el objeto se presenta ante el *Yo*, cabría la posibilidad de prefigurar una vía privilegiada que afirme la aprehensión y control del ente.

Todas las ciencias en su conjunto, dice Descartes, no son otra cosa que la sabiduría humana una, idéntica e invariable, por muy **distintos** que sean los objetos sobre que se proyecte, ya que estos no la hacen cambiar interiormente, del mismo modo que *la luz del sol* no cambia por efecto de la diversidad de las cosas que ilumina (Cassirer, 1953, p. 449).

El problema del método es central en el pensamiento del filósofo francés. Todo esfuerzo que asuma el conocimiento del ente debe dar cuenta del modo en que se aborda el fenómeno, asegurando así la validez y universalidad de sus juicios. Por consiguiente, el método en Descartes asegura un conocimiento *objetivo* de la naturaleza, premisa que se cristalizó en la base de los desarrollos de la física y la ciencia moderna. Agregando a lo anterior, Descartes se sitúa a la vanguardia del heroísmo que asume para sí la prefiguración de una relación sin ningún tipo de mediación con lo real. Por otra parte, Descartes restará credibilidad a todo tipo de conocimiento que no esté fundamentado en el *método* ya que, en consideración suya, este correspondería a un *estado anterior*, previo al logro de la *claridad* exigida a todo juicio que se precie de ser rotulado como *científico*.

Descartes decía que tenemos la tendencia a maravillarnos de las cosas que están más allá de nuestro entendimiento y buscamos explicaciones de carácter espiritual o religioso. Sin embargo, al respecto afirma que no importa que tan extraño sea un evento, todo puede ser explicado en términos mecánicos (Nieto Olarte, 2019, p. 476).

⁹ En la introducción que hace Pedro Lomba Falcón a la cuidada edición de Trotta de 2018 del *Discurso del método*, el filósofo sostiene que para Descartes “el verdadero método, si es tal, ha de poder aplicarse a todas ellas (las ciencias), pues es tan universal como la razón misma” (p. 12).

La visión cartesiana del mundo se erige entonces sobre la hegemonía incuestionada del racionalismo metodológico fundado en la lógica y la matemática. Tal es pues el legado que Hegel reconoce en el pensamiento de Descartes, el cual asegura dotó a la filosofía de:

[...] rumbos totalmente nuevos [...] con él comienza la nueva época de la filosofía, en la que a la formación de la mente le es dable captar ya el principio de su elevado espíritu en pensamientos, en la forma de la generalidad [...] Cartesio parte de la concepción de que el pensamiento debe partir del pensamiento mismo; todas las filosofías anteriores, principalmente la que tomaba como punto de partida la autoridad de la Iglesia, quedan relegadas desde ahora a un segundo plano (1955, p. 257).

Ciertamente, el heroísmo de la filosofía de la modernidad temprana se erigió sobre la certeza de haber puesto bajo el dominio y control de la teoría y el concepto al mundo natural. Dicha certeza se asume como victoria del pensamiento sobre lo indeterminado de la realidad. El filósofo, el héroe, se enfrenta a la realidad y la vence, valiéndose para ello de su astucia, y de la genialidad de su intelecto.

El enunciado anterior bien puede traer a la memoria algunos de los célebres pasajes descritos en la poesía épica griega del periodo arcaico. En particular, tal y como Blumenberg lo describió de manera breve en *Trabajo sobre el mito*, la edad heroica de la modernidad puede ser representada en el mito de Perseo y la Gorgona (2003, p. 23). La actitud teórica que caracteriza los inicios de la modernidad se proyecta en la escena del mito en la que el héroe logra cercenar la cabeza de Medusa.¹⁰

Perseo vence al monstruo y se hace con su cabeza. “Para hacerlo, el héroe siguió al pie de la letra su consejo —el que le había dado Atenea— de no acercarse a la Gorgona si no era guiándose por su reflejo en el metal de su propio escudo” (Blumenberg, 2003, p. 23). Se infiere que Perseo no va de frente en contra del monstruo; se vale de su escudo de bronce en el que ve el reflejo de Medusa, y de una hoz con la que finalmente logra decapitarla.

¹⁰ Así lo relata Apolodoro, el historiador del siglo II a. C., en una de las recepciones que sobre este relato mítico se hicieron en el mundo helénico: “Perseo, por tanto, se colocó junto a ellas mientras estaban dormidas y, guiando Atenea su mano y volviendo la mirada hacia el escudo de bronce en el que veía reflejada la imagen de la Gorgona, logró decapitarla” (II, 4 [2016, pp. 2–3]). La acción misma de cortar la cabeza al monstruo podría ser consumada solo por la mano de un héroe, de quien se espera no menor cosa. Es válido decir que Perseo rinde honor a su linaje y a su destino; un destino por fuera de cualquier aspiración humana. En el pasado, según el relato mítico, habían sido muchos -hombres- los que se atrevieron a semejante empresa pereciendo en el intento. Todos ellos fueron petrificados por la terrible mirada de la Gorgona. Así lo cuenta Ovidio en un pequeño fragmento de *Las metamorfosis*: “por todas partes por campos y caminos, había estatuas de hombres y animales, convertidos de lo que eran en piedras al ver a Medusa” (IV [2015, pp. 780–785]). El acto de decapitar al monstruo era pues un asunto propio de la figura del héroe, de aquel que supo sortear con éxito la amenaza mortal que suponía mirar a Medusa directo a sus ojos.

Hay, pues, en este pasaje del mito una idea de la *mediación necesaria con el monstruo*. Por ende, lo que en principio distingue al héroe de la épica clásica del héroe de la modernidad temprana es su concepción en torno a la categoría de la distancia. En tanto que Perseo se vale de algunos artificios —mediaciones— para vencer a la Gorgona, el filósofo se arroja de manera directa al encuentro con la realidad y cree, además, haberla sometido. Lo que es más, la realidad se subsume en el orden de lo representable por el lenguaje lógico-matemático. Dicho de otro modo, el filósofo deviene en el héroe de su época. Este héroe de nuevo cuño asume para sí la potestad sobre la *verdad* del mundo. Una verdad translúcida, cristalina, desnuda, que se revela ante aquel que sin reservas se lanza hacia su encuentro.

Medusa es de nuevo decapitada. Esta vez no por la mano de Perseo —de quien no se espera otra cosa dada su condición de héroe—, sino por el intelecto y la razón afilada del hombre, la cual le otorga el pretendido triunfo sobre lo indeterminado. El heroísmo es pues la impronta de la filosofía de la modernidad temprana. La filosofía reclama para sí una victoria sobre la independencia de lo real, descargándose, de esta manera, de la angustia generada por la sensación de no tener asegurada su existencia.

La relación que establece la filosofía de la modernidad temprana con la realidad se fundamenta en un modo directo de acceso al ser. La *verdad* del ser se revela, se contiene en el concepto. De ahí que el acceso a la *verdad* presupone haber esclarecido el camino que conduce del pensamiento al ser. La linealidad entre una cosa y otra se da de forma inmediata. No obstante, cabe la pregunta de si la realidad puede amoldarse a los límites y la estrechez de la teoría y el concepto; si dicha relación, entre hombre y realidad, se da en términos directos e inmediatos. A estos cuestionamientos, Blumenberg responderá de manera sucinta aseverando que “la relación del hombre con la realidad es indirecta, complicada, aplazada, selectiva y, ante todo, metafórica” (1999, p. 125).

Se puede señalar que, si lo característico de la realidad es lo *prepotente*, como afirmó el mismo Blumenberg en su trabajo de habilitación *Die ontologische Distanz* (1950), no es posible para el hombre relacionarse con la realidad de manera directa. La realidad, desde este punto de vista, le sobrepasa, le sobrecoge, incluso le amenaza. Luego, el *pathos* heroico presente en la filosofía de la modernidad temprana respondería más a la necesidad de reafirmar la existencia frente a la prepotencia y el absolutismo de la realidad que a la concreción de dicha realidad en teorías y conceptos enunciados desde una idea prefijada de lo que se entiende por *verdad*. Como bien lo advirtió Wetz, en su ensayo a propósito de la obra de Blumenberg, “la historia del pensamiento occidental es la historia de los múltiples esfuerzos del hombre por ponerse a salvo del absolutismo de la realidad” (1996, p. 79).

4. Conclusión

LOS ESFUERZOS INICIADOS POR COPÉRNICO, continuados de manera posterior por pensadores del talante de Bacon o Descartes, entre otros, en relación con el descubrimiento de las leyes que gobiernan el universo, son la impronta de un tiempo en el que el heroísmo filosófico apuntalaría los pilares sobre los que se edificaría un marco conceptual y teórico sólido, robusto, a partir del cual se prolongaría la indagación en lo referente a la posibilidad de dar razón de todo lo ente.

La filosofía de la modernidad temprana pretendió construir un cosmos *nuevo* sobre las ruinas del sistema cosmológico clásico, del que no es esperable nada que pueda conducir a la *verdad* (Koyré, 1979). En línea con lo anterior, los filósofos naturales se arrojaron a conocer el mundo y a explicarlo (dominarlo) por la vía del lenguaje de la lógica y la matemática. Aquí hay una cuestión problemática, ya que la presunción de cognoscibilidad de la realidad se fundamenta en una concepción del hombre que le otorga o lo dota de una potencia explicativa excepcional (Schaeffer, 2009) que le permite no solo el conocer, sino, también, controlar el ente. Lo problemático radica justamente en la idea de apropiación y control de la realidad mediante la elaboración de teorías y conceptos. En otras palabras, lo que se pone en duda es la correspondencia directa entre los conceptos provenientes de la filosofía y de la ciencia, y la realidad. Blumenberg advierte que no es posible establecer dicha correspondencia, ya que, en principio, la realidad es incognoscible, incluso prepotente y amenazante para con los asuntos humanos.

La realidad es absoluta, y lo absoluto está por fuera de los alcances epistémicos de lo humano. En esta línea, las teorías y conceptos contruidos por los filósofos de la modernidad temprana constituyen una forma de mediación con la indeterminación de la realidad. Más allá de las diferencias temporales o de contenido que pueden hallarse en lo dicho por Copérnico, Bacon, o Descartes, sus juicios responden a la necesidad de afirmación del hombre sobre el absolutismo de la realidad. Desde este punto de vista, lo relevante en lo sugerido por uno u otro autor, consiste en que sus sistemas filosóficos y matemáticos responden más a la necesidad de dotar de sentido la existencia —función antropológica (Torregroza Lara, 2014)— que a una pretendida apropiación concreta del ente por la vía del razonamiento meramente formal.

REFERENCIAS

- Apolodoro (2016). *Biblioteca mitológica*. Alianza.
- Bacon, F. (1985). *La gran restauración*. Alianza.
- Bacon, F. (2002). *Instauratio Magna; Novum organum; Nueva Atlántida*. Porrúa.
- Blair, A. (2016). Natural Philosophy. En K. Park y L. Daston (Eds.), *The Cambridge History of Science. Volume 3. Early Modern Science* (pp. 365–405). Cambridge University Press.
- Blumenberg, H. (1950). *Die ontologische Distanz. Eine Untersuchung über die Krisis der Phänomenologie Husserls*. Tesis Doctoral. Christian-Albrechts-Universität zu Kiel.
- Blumenberg, H. (1975). *Die Genesis der kopernikanischen Welt. Die Zweideutigkeit des Himmels Eröffnung der Möglichkeit eines Kopernikus*. Suhrkamp.
- Blumenberg, H. (1999). *Las realidades en que vivimos*. Paidós.
- Blumenberg, H. (2003). *Trabajo sobre el mito*. Paidós.
- Blumenberg, H. (2008). *La legitimación de la edad moderna*. Pre-Textos.
- Cassirer, E. (1953). *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas I*. FCE.
- Copérnico, N. (2001). *Sobre las revoluciones (de los orbes celestes)*. Tecnos.
- Descartes, R. (2018). *Discurso del método*. Trotta.
- Durán Guerra, L. (2010). Metáfora y mundo de la vida en Hans Blumenberg. *Revista de Filosofía*, 35, 105–127.
- Hegel, G. W. (1955). *Lecciones sobre historia de la filosofía III*. FCE.
- Koyré, A. (1979). *Del mundo cerrado al universo infinito*. Siglo Editores.
- Lomba Falcón, P. (2018). Introducción: De te fabula narratur. Descartes en 1637. En R. Descartes, *Discurso del método* (pp. 9–19). Trotta.
- Nieto Olarte, M. (2019). *Una historia de la verdad de Occidente. Ciencia, arte, religión y política en la conformación de la cosmología moderna*. FCE.
- Ovidio (2015). *Metamorfosis*. Alianza.

Park, K. y Daston, L. (2016). Introduction. The Age of the New. En *The Cambridge History of Science. Volume 3. Early Modern Science* (pp. 1–20). Cambridge University Press.

Schaeffer, J.-M. (2009). *El fin de la excepción humana*. FCE.

Shapin, S. (2018). *The Scientific Revolution*. The University of Chicago Press.

Torregroza Lara, E. J. (2014). *La nave que somos: Hacia una filosofía del sentido del hombre*. Pontificia Universidad Javeriana.

Velilla Jiménez, H. (2015). Las matemáticas de los siglos XVI y XVII en la historiografía científica contemporánea. *Revista Colombiana de Filosofía de la Ciencia*, 15(31), 83–104.

Wetz, F. J. (1996). *Hans Blumenberg. La modernidad y sus metáforas*. Alfons el Magnànim.

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2024.35.010>
Bajo Palabra. II Época. N°35. Pgs: 203-218

La mediación tecno-científica frente al absolutismo de la realidad

Techno-Scientific Mediation and the Absolutism of Reality

FERNANDO BERESÑAK

Investigador CONICET / Profesor Titular
Universidad de Buenos Aires / Universidad de Belgrano
beresnakerfernando@hotmail.com

MIRANDA BONFIL

Estudiante de Máster
Universidad Humboldt de Berlín
bonfil.miranda@gmail.com

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2024.35.011>
Bajo Palabra. II Época. N°33. Pgs: 219-236



Recibido: 20/10/2023
Aprobado: 01/03/2024

Resumen

Este trabajo explora problemas que se derivan de la relación ambivalente que el ser humano establece con la técnica, recuperando las elaboraciones de Hans Blumenberg sobre el surgimiento de la ciencia moderna. Se comienza realizando un recorrido histórico siguiendo los pasos del filósofo y rescatando observaciones críticas que sus contemporáneos elaboraron en contra de la voluntad autodeificante del ser humano y el ímpetu neutralizador de la técnica. Al avanzar sobre la estructura teórica de Blumenberg, se busca propiciar espacios para pensar las intrincadas formas en que la técnica se vincula con el mundo de la vida en el siglo XXI.

Palabras clave: Blumenberg, Modernidad, Prometeo, Tecnociencia, Matemática, Absolutismo de la Realidad.

Abstract

This paper explores problems derived from the ambivalent relationship that the human being establishes with technology, recovering Hans Blumenberg's elaborations on the emergence of modern science. It begins with a historical review following the steps of the philosopher and recovering critical observations that his contemporaries elaborated against the self-deifying will of the human being and the neutralizing impetus of technology. By advancing on Blumenberg's theoretical structure, we seek to provide spaces to think about the intricate ways in which technology is linked to the lifeworld in the 21st century.

Keywords: Blumenberg, Modernity, Prometheus, Mathematic Techno-science, Absolutism of Reality.

1. Introducción

SIRVIÉNDONOS ESPECIALMENTE, aunque no únicamente, de la obra de Hans Blumenberg, en este artículo analizaremos algunos de los problemas que se derivan del tipo de vínculo que el ser humano establece con la técnica como instancia mediadora frente al absolutismo de la realidad. Exploraremos la forma en que la ciencia matematizante, una vez establecida como instancia de mediación privilegiada con lo real, fungió como potencia para suturar la distancia entre los seres humanos y los poderes divinos. Para ello, concentraremos nuestro análisis en las reflexiones suscitadas a partir de lo acontecido desde las revoluciones copernicana y científica hasta el desarrollo tardío de la modernidad.¹ Con todo, el abordaje se desplegará hacia la actualidad con el fin problematizar los desafíos más urgentes de nuestro tiempo.

Decidimos servirnos de la obra de Blumenberg porque sus elaboraciones tempranas permiten superar la visión dual de la tecnología que la hace o un factor puramente antropológico o un mero accidente demoníaco y nos invitan a situarla como fenómeno propiamente histórico (Zill, 2016). Asimismo, esta elección responde al hecho de que en sus trabajos se constituye una estructura teórica, simultáneamente sutil y penetrante, que abre la posibilidad de dilucidar los diversos modos a través de los cuales los seres humanos lidian con el absolutismo de la realidad en el horizonte abierto por la modernidad.

Específicamente, nuestro objetivo consistirá en abordar el problema de la ambivalencia de la técnica en su relación con el surgimiento y destino de la ciencia moderna, el problema de la voluntad autodeificante del ser humano y el ímpetu neutralizador de la técnica para, con ello, señalar claves de lectura que nos permitan analizar nuestra circunstancia actual.² A tal fin, el texto se encuentra estructurado en dos partes. La primera sección reconstruye, a partir de la figura de Copérnico, el recorrido que Blumenberg realizó en su obra para explicar el papel de la técnica y la matemática en el surgimiento de la cosmología y la ciencia modernas, así como sus consecuencias en la autocomprensión del ser humano. La segunda sección toma el mito de Prometeo como guía para adentrarse en algunos de los problemas que

¹ Este lapso de tiempo, si bien amplio, es el que Blumenberg utiliza en numerosas ocasiones. De allí su uso.

² Los términos técnica y tecnología se emplean aquí alternativamente en función del contexto para sustituir el término alemán *Technik*.

supone el avance de la técnica desde la perspectiva de Karl Löwith y Carl Schmitt, interlocutores de Blumenberg en Alemania.

2. La autoafirmación humana por medio de un viaje técnico-matemático al fuego astral

2.1. Los antecedentes copernicanos y el poder cognoscitivo de la matemática

COMO ES SABIDO, desde los comienzos de su vida académica, Blumenberg prestó especial atención a la historia y devenir de la teoría cosmológica de Nicolás Copérnico (2001). Este explícito y contundente interés por el modo en que se pasó del dibujo geocéntrico al heliocéntrico no sólo se hizo visible en *La génesis del mundo copernicano. La ambigüedad de los cielos abre la posibilidad de un Copérnico* (1975, a. trad.), sino que se mantuvo constante a lo largo de toda su obra. La continua presencia copernicana en la trayectoria del filósofo alemán tiene numerosas razones. De todas ellas, concentraremos nuestros esfuerzos en rastrear los elementos que, entrelazados con la figura de Copérnico, permiten a Blumenberg explicar el surgimiento del horizonte de sentido moderno a partir de la fractura del orden teológico.

Una de las primeras estaciones de esa trayectoria constituye el cambio de perspectiva en el modo de acceder a la verdad del cosmos (Blumenberg, 1957a, b). Es necesario decir que, antes de la aparición del mundo copernicano, la relación entre apariencia y realidad era cuasi directa. Manifiesta en el pensamiento medieval, esa estrecha vinculación habilitaba una vía relativamente serena para realizar las operaciones involucradas en la construcción de sentido de mundo. Los elementos presentes en la cosmovisión cristiana habían sido forjados a partir de relatos antiguos que privilegiaban los elementos inmediatamente disponibles a los sentidos como ejes estructuradores del orden cósmico. En estas narrativas etiológicas era común aludir a los cuerpos celestes y sus patrones de movimiento o, alternativamente, a aspectos del medio ambiente circundante, pues dichos elementos constituían parte fundamental del modo en que las civilizaciones concebían el paisaje y la dinámica divina a su alrededor. La percepción sensible, en estos casos, se alzaba como un elemento determinante en la construcción de las concepciones sobre el cosmos y así entonces, según lo anteriormente dicho, la verdad.³

³ El ejemplo más claro de esta situación es el representado por la coincidencia que existe entre el geocentrismo ptolemaico (cf. Ptolomey, "Almagest" [Toomer, 1998]) y el versículo en dónde Josué manda a detener el movimiento del Sol alrededor de la Tierra. Así, la identificación entre la cosmología ptolemaica y las sagradas escritu-

La denominada *revolución copernicana*, en cambio, habría comenzado a establecer una distancia reflexiva y crítica en el modo de vincular el mundo sensible y la verdad. En ese camino, Copérnico situó al entendimiento matemático como el filtro adecuado para sopesar la legitimidad de las percepciones del mundo.⁴ Según Blumenberg (1965b), el espíritu neoplatónico —que arrastraba consigo cierto neopitagorismo— estaba en ascenso durante aquella época y esto le habría sido transmitido a Copérnico. Con ello le fue posible al astrónomo reencontrar y renovar antiguas herramientas trasmitidas por dichas tradiciones religiosas y filosóficas que evidenciaban la importancia del entendimiento de la aritmética y la geometría para captar la verdad invisible del cosmos.⁵ Así fue como el entendimiento matemático le permitió poner en cuestión algunas de las certidumbres religiosas y de las imágenes astronómicas vigentes para dar a luz un nuevo dibujo cosmológico con el Sol —o, si se quiere, la imagen del Bien— en el centro del mismo.

La astronomía, apoyada ahora en el entendimiento matemático, comprendió que no debía reducirse a reflejar en dibujos las apariencias sensibles de los movimientos astrales (tal y como se concebía la tarea de los astrónomos hasta ese entonces). Para demostrar un conocimiento verdadero sobre el cosmos, también era imprescindible entenderlo. Y la herramienta privilegiada para alcanzar este nuevo estatuto cognoscitivo volvía a ser la matemática.⁶ De esta manera, su monumental obra *Sobre las revoluciones de los orbes celestes* (2001), el astrónomo habría quebrado la vía medieval-cristiana de acceso a la verdad y restituido el entendimiento matemático de matriz pitagórico-platónica como la vía adecuada y privilegiada para conocer el mundo. Lo hará, fiel a Platón, a partir de la consideración de que el mundo sensible es ineludible para hacer posible ese tránsito hacia la verdad, siempre y cuando se cuente con una herramienta legítima (la matemática) para atravesarlo (Blumenberg, 1955). Así, el entendimiento matemático de la realidad libraba al ser humano de la posible confusión de la percepción sensible. Pero en el mismo movimiento —y esto resulta fundamental—, la matemática le permitía acceder a un espacio desde el cual contemplar el mundo y a sí mismo de otra forma.

ras, que permitía confirmar el carácter verdadero de ambas, se podía asentar sobre la específica posición del ser humano en la Tierra, pero más aún por su anclaje en la percepción sensible.

⁴ Para profundizar en la comprensión de la revolución copernicana como metáfora de la existencia, véase Durán Guerra (2014).

⁵ Sobre el *pathos* heroico en la filosofía de la modernidad temprana y, en particular, en la figura de Copérnico, véase la contribución a este volumen de Óscar Alberto Quintero Ocampo (2024).

⁶ Sugerimos la lectura de Copérnico (2001, pp. 39–73). Para más información sobre el peculiar modo de concebir la matemática por parte de este autor, véase Beresniak (2017, pp. 73–92).

2.2. El espacio-tiempo de la matemática

LA INSTAURACIÓN DE LA MATEMÁTICA como herramienta predilecta para aproximarse al mundo no sólo tuvo como consecuencia el desarrollo de métodos novedosos para adentrarse en los secretos de la naturaleza, sino que ofreció al ser humano un prisma eterno desde el cual comenzar a concebirse más allá de sus límites temporales y espaciales. Una vez establecida la eternidad de los entes matemáticos de los que se servía, el ser humano podía alcanzar una región más allá de su finitud en la cual situarse y posicionarse.

Esta instancia constituye la segunda estación de nuestro recorrido por las relaciones establecidas por Blumenberg entre los problemas tecno-científicos y la autoafirmación del humano en la modernidad. La superación del primer límite se hace patente cuando se toma conciencia de que el conocimiento generado será legítimo en cualquier tiempo, dado que él mismo se construye a través una matriz que será válida eternamente. Con ello el ser humano puede salir de sí mismo, de sus incertidumbres, emociones y percepciones confusas, para analizarse bajo el rígido y eternamente ilustre tamiz de la matemática, cuyo valor no mermará con el paso del tiempo, ya que la finitud no lo toca.

Por otro lado, el entendimiento matemático también posibilitaba quebrar los límites impuestos por la geografía. Hasta ese entonces, el ineludible emplazamiento del animal humano determinaba su visibilidad y su perspectiva (Blumenberg, 2000). Los viajes exploratorios hacia Asia y América (Blumenberg, 1965b) delinearán nuevas condiciones históricas que se retroalimentarán del espíritu científico-matemático moderno. Pero será el nuevo uso de la matemática copernicana el que haga posible establecer como legítimo el entendimiento que el espectro matemático ofrecía sobre el mundo.

Así, poco a poco, se posibilitaba para el ser humano una posición espacial acéntrica (Blumenberg, 1955, 1965a). Podría decirse que la posición del ser humano en el mundo moderno será flotante, sin escenarios ni cuerpo, pero más clara y certera. De esta manera, el entendimiento matemático le ofreció la posibilidad de concebirse en una posición cuasi-divina; es decir, en una posición una cuya legitimidad no variará en función de su movimiento o quietud, de dónde esté situado o de qué esté haciendo su cuerpo (todo lo cual permite rastrear algunos de los orígenes del estado actual de la existencia humana en la vida cotidiana).

Al situarse más allá de la finitud, en el eterno y aposicional espacio de la matemática, la búsqueda de la inmortalidad continuará hasta nuestro presente, donde ha sido relanzada, por un lado, mediante la biología y, por el otro, a través de los espacios generados por la matemática informática.⁷ De hecho, poco a poco se derivará

⁷ Para un análisis de la inmortalidad en la actualidad tecnológica, véase Ludueña Romandini (2020).

la confianza suficiente para poder gestar un mundo a medida de este ser humano extasiado, cuyos ejemplos más destacados y novedosos serían las nuevas tecnologías de los espacios virtuales y la IA.

2.3. La matemática tecno-científica y el absolutismo de la realidad

A partir de este entendimiento matemático y técnico, y una contemplación del cosmos generada a partir de una posición espacial desprovista de cualquier eje físico (Blumenberg, 1955, 1965a), se irá construyendo un modelo universal acorde a las pretensiones políticas —sino teológico-políticas— de expansión mundial de la época, también visibles en las expediciones a Asia y América (Blumenberg, 1965b). Poco a poco, el avance de la matemática y de la técnica, entendidas como medios para lidiar con los territorios enigmáticos de la realidad, prometía a la humanidad libertad temporal, física y cognoscitiva. Al ser liberado de sus condiciones finitas (Blumenberg, 1965b), geográficas (Blumenberg, 1965b) y cognoscitivas (Blumenberg, 1955, 1965a), el ser humano moderno podía comenzar su autopercepción como un ser autosuficiente para alcanzar su conservación, así como la de su mundo, orientándose en él e interviniéndolo.

En concordancia con esto, la observación técnica de los astros, el registro técnico-matemático del devenir astral, el asentamiento de las mediciones mediante la escritura, las tareas de conservación de dicha información a lo largo del tiempo, así como, luego, los aparatos que posibilitaban cada vez mayor precisión, constituyeron el horizonte técnico necesario para abrir la posibilidad de siquiera plantear un modelo heliocéntrico. Con ello la técnica continuaba su camino para constituirse, junto a la matemática, como la herramienta adecuada para poder situar al sol en el centro del cosmos (con todas las implicaciones del caso) y, también, como la vía adecuada para acercarse al *fuego astral* y conocer los misterios del universo que allí se encontraban refugiados.

La aparente paradoja es que el ser humano comenzó su afirmación como ser autónomo tan solo al iniciar su desvinculación con aquello que, según ciertas concepciones, le daría su forma más propia. Se podría incluso decir que el animal humano post-copernicano es un ser extasiado, fuera de sí. Frente a este estado en el que el ser humano se encuentra más allá de sí mismo (o, al menos, de lo que hasta ese entonces había considerado como su dimensión más propia, esto es, su percepción sensible), y empoderado por las herramientas divinas alcanzadas, se abren nuevos dilemas que no habrían podido surgir en ningún otro contexto: ¿cómo crear un horizonte, sentido y dirección propio? O, más bien, ¿qué realidad construir? En

definitiva, ¿qué sujetará al horizonte, el sentido, la dirección, así como a la realidad que el ser humano hará venir?

3. Los dioses y la técnica: un viejo debate

3.1. Prometeo en Münster

LOS DILEMAS QUE ACOMPAÑAN AL DESARROLLO de la tecno-ciencia en su alianza con la noción de progreso ganaron centralidad a mediados del siglo pasado cuando el pensamiento filosófico tuvo que habérselas con los desastres de la experiencia histórica reciente. De allí que las interrogantes en torno a las consecuencias de la disposición técnica moderna ocuparan el centro del *Séptimo congreso alemán de filosofía*, llevado a cabo en Münster en 1962. En esta ocasión, Blumenberg y sus contemporáneos escucharon a Karl Löwith cerrar su conferencia magistral con una pregunta que concentra en su núcleo buena parte de los conflictos derivados de la condición ambivalente de la técnica: ¿qué evitará que el hombre haga todo lo que puede hacer? (Kuhn y Wiedmann, 1964).⁸

En esta ponencia Löwith eligió la figura de Prometeo para explorar el problema que entraña la potencia simultáneamente emancipatoria y destructiva de la técnica en su alianza con la voluntad humana. Su ataque se dirigió contra una constelación de actores que operan sobre la base de un presupuesto compartido: el mundo está supeditado a la merced del hombre. Dicha imposición de la voluntad humana sobre la dinámica del mundo natural a través de un don divino representa el punto clave de lo que se describe como una disposición prometeica de transformación del mundo. Así, la fuerza de previsión y la capacidad de planeación e intervención técnica sobre la realidad que, en la modernidad, comenzaron a desdibujar los límites de lo posible, se revelan para Löwith como parte de una peligrosa dinámica que signaría toda la trama histórica posterior. Por este motivo el titán aparece en sus elaboraciones como alegoría de los peligros que entraña la deificación de lo humano, es decir, como motivo de fondo de la Era Moderna.⁹

⁸ Dicha discusión surgió en un horizonte en el cual las concepciones de carácter triunfalista en torno a la modernidad, es decir, aquellas que venían en el desarrollo histórico la realización de un cierto progreso de la libertad o la felicidad del género humano, habían resultado seriamente comprometidas por la realidad histórica del siglo XX (cf. Kroll, 2010).

⁹ El argumento central de Löwith consiste en que el ser humano en la modernidad avanzó más allá de su naturaleza con un ímpetu irreflexivo orientado hacia el futuro (similar al de Prometeo) que presupone la perfectibilidad del mundo y que, una vez liberado de límites, revela su potencial destructivo.

Después de que la reinterpretación triunfalista moderna del mito prometeico domesticara el miedo proveniente del castigo de Zeus, Löwith vuelve a hacer un llamado a la cautela que trae el castigo del titán al primer plano de la reflexión. Con esta advertencia busca establecer un límite a la voluntad de dominio del ser humano y evitar la exacerbación desmedida del impulso de intervención técnica sobre el mundo circundante. Así, mientras las utopías seculares hicieron del titán su santo patrono, las consideraciones filosóficas de este momento decidieron ponerlo en el banquillo de los acusados. Con ello, Prometeo se transformó en uno de los objetos predilectos de la crítica cultural que deseaba ajustar cuentas con las catástrofes del siglo XX. En este nuevo panorama, su figura tuvo que ajustarse a un horizonte signado por la constatación de lo peligrosa que resulta la voluntad de dominio potenciada por el desarrollo tecnológico (García-Durán, 2014, para un análisis sistemático de la figura del titán en estos debates).

3.2. Técnica: Entre autoafirmación y neutralización

En virtud de lo anterior, emplearemos este mito como puerta de entrada al diálogo epistolar que sostuvieron Blumenberg y Carl Schmitt. Dicho intercambio nos servirá para analizar las formas en que la constitución inherentemente ambivalente de la técnica se manifiesta en nuestro propio horizonte. Sin embargo, antes de analizar este asunto, conviene detenerse brevemente en las convicciones en torno a la técnica que, elaboradas en las obras que antecedieron a dicho intercambio epistolar, sentaron las bases para el debate.

Recordemos que, de acuerdo con lo que había sido planteado por Blumenberg en *La legitimación de la Edad Moderna* (2008), el paso del medioevo de la modernidad estaría signado por un proceso de autoafirmación (*Selbstbehauptung*). Este concepto designa el proceso mediante el cual el ser humano se convierte en el sujeto activo de la historia y deja de depender de la voluntad arbitraria de un poder ajeno que resulta incomprensible. Así, al enfrentarse a los rasgos opresivos de la tradición teológica —sobre todo de su vertiente nominalista— que habían fomentado una actitud pasiva en un mundo gobernado por poderes absolutos, comienza un nuevo camino que obligaría al ser humano a hacerse cargo de su propio mundo.¹⁰ Para hacer frente a esta labor, tuvo que crearse una realidad

¹⁰ Según Blumenberg, esta transformación solo pudo ocurrir una vez que la estructura escolástica había sido fragmentada por el nominalismo y quedaba un espacio vacío que sería reocupado por la ciencia moderna. En este desarrollo, la modernidad se presenta como dependiente del cristianismo en tanto precondition, pero en ningún sentido como una continuación de éste en términos sustanciales (Blumenberg, 2008).

susceptible de ser intervenida racionalmente y manipulada técnicamente; de ahí que la matemática adquiriera un nuevo estatus como herramienta privilegiada para domar los aspectos amenazantes de la realidad. Una vez abandonado el Dios omnipotente, era necesario asegurar la existencia mediante esfuerzo, trabajo y violencia (Zill, 2016, p. 297).

Ahora bien, la autoafirmación implica, para Blumenberg, que el hombre no sólo logra un avance en el aumento cuantitativo del equipamiento técnico, sino que adquiere en esta etapa una nueva cualidad de conciencia en la que “la comprensión humana a es el *a priori* del significado del mundo” (Palti, 1997, p. 508). A diferencia de lo que sucedía en la época clásica, el saber y la técnica modernos están orientados a obtener el mayor grado de poder posible sobre la naturaleza: no es ya una contemplación ni un movimiento armonioso con el cosmos, sino una relación de dominio sobre la alteridad basada en principios matemáticos.

Si para Blumenberg la técnica resultaba una pieza clave en el proceso de autoafirmación, para Schmitt la lógica del proceso tecnológico era leída en términos negativos como parte de un proceso más amplio de neutralización.¹¹ Por ello, en *Teología política II* (2009) responde al planteamiento de Blumenberg denunciando al ímpetu neutralizador de la racionalidad instrumental como producto de la *hybris* moderna. La repulsión de Schmitt hacia el orden mundial dictado por la lógica de la tecno-ciencia está fundada en el presupuesto de que el despliegue pretendidamente neutral de sus potencias no sólo resulta falso, sino que atenta contra la naturaleza misma del ser humano y elimina a su paso lo trascendente.

Recordemos que, desde la perspectiva del jurista, los desastres del proyecto moderno no son consecuencia de una desviación accidental del camino hacia la emancipación humana, sino el único resultado posible de la tentativa de controlar el mundo por medios técnicos. De ahí que la neutralización, el dominio de la técnica y su enorme poder destructivo, en tanto partes constitutivas del ideal prometeico del hombre moderno, resulten una aberración para Schmitt. Así, su rechazo del antropocentrismo y del dominio de la racionalidad instrumental como medio para cumplir las ambiciones humanas lo llevó a una crítica del progreso en tanto temporalidad prometeica que hace de la técnica su motor.

Lo que resulta fundamental en términos del presente artículo, es que, para demostrar la imposibilidad de una verdadera neutralidad, el jurista introduce la dimensión política como criterio constitutivo de lo humano. Esto lo hace mediante una interpretación de la dinámica de la divinidad en términos de *stasis*, es decir, mediante una interpretación que hace de la trinidad una unidad cuyas partes se en-

¹¹ La formulación original del problema puede rastrearse hasta Schmitt (2014).

cuentran permanentemente en conflicto.¹² Describir de esta forma a la trinidad tiene consecuencias ontológicas, pues la dimensión de lo político se presenta entonces como un elemento constitutivo del ser humano, creado a imagen de Dios. De esta forma, la *stasis*, al mismo tiempo calma y enfrentamiento, impide la identificación plena del yo consigo mismo. Si partimos de este supuesto, la técnica sería aquella potencia que se afana inútilmente en ocultar ese principio político fundamental y en dar una apariencia homogénea a un sujeto en perpetuo proceso de desestabilización. De esta manera, advierte Schmitt, el ingenuo ocultamiento del enfrentamiento únicamente prepara el terreno para la verdadera catástrofe.

En sus consideraciones acerca del enfrentamiento al interior de la trinidad, Schmitt cita el lema que aparece en *Poesía y verdad* (2017) de Goethe: *nemo contra deum nisi deus ipse* [nadie contra dios sino dios mismo]. Este *motto* se convertiría en un asunto central del diálogo epistolar entre ambos autores que exploraremos en el siguiente apartado. Su importancia está dada porque mientras a Schmitt le permite apuntalar el enfrentamiento como condición necesaria de toda existencia —es decir, sustentar la determinación política—, a Blumenberg le permite defender al politeísmo como única alternativa frente al despotismo de un poder único.

Antes de pasar a su correspondencia, conviene detenerse un momento en el último argumento que lanza en *Teología política II* (2009) contra Blumenberg, donde sostiene que el proyecto de mundo moderno crea un espacio en el que se encumbra la libertad, pero se le priva de contenido: “*stat pro ratione Libertas, et Novitas pro Libertate*” [“La libertad reemplaza a la razón, la novedad a la libertad”] (p. 133). La defensa de Blumenberg participaría de esa falsa noción de libertad puesta al servicio del puro avance de la técnica, es decir, una libertad que sólo se satisface en la continua novedad y colabora con el proceso de neutralización científico-industrial.

En la medida en que para Schmitt la *stasis*, ahora convertida en principio ontológico, resulta insuperable, toda libertad alcanzada por la vía de la técnica no sería sino una ilusión guiada por el afán de novedad, es decir, un artificio condenado a sacrificar lo propiamente humano en el altar de un pensamiento utópico ingenuo. De aquí que su epílogo culmine con un verso antiprometéico que reformula la sentencia de Goethe: *nemo contra hominem nisi homo ipse* [nadie contra el hombre sino el hombre mismo].¹³

¹² Emplear dicho término para referir a la dinámica interior de la divinidad implica, en primer lugar, reconocer en ella calma, estabilidad, colocación; pero también, simultáneamente, advertir que las tres personas de la trinidad están en perpetuo estado de agitación, movimiento, rebelión y guerra civil.

¹³ Esta línea aparece dentro de una composición más amplia: “*Eripuit flumen caelo, nova fulmina mittit / Eripuit caelum deo, nova spatia struit. / Homo homini res mutanda / Nemo contra hominem nisi homo ipse*” [“Arrebató el rayo al cielo, envía nuevos rayos / Arrebató el cielo a Dios, construye nuevos espacios. / El hombre es para el hombre una cosa que hay que cambiar. / Nadie contra el hombre sino el hombre mismo”] (2009, p. 133, a. trad.).

3.3. Goethe y los frutos de la correspondencia

REGRESEMOS, pues, al *motto* de Goethe que sería recuperado por Blumenberg en el diálogo epistolar que estableció con Schmitt. En una carta de 1975 escribe:

El apotegma de Goethe captura la generalidad del significado del politeísmo en cuanto división de poderes, su rechazo del poder absoluto y de cada religión como un sentimiento de absoluta dependencia de éste. Los dioses, al ser muchos, se encuentran siempre enfrentados los unos con los otros. Sólo un dios puede limitar a un dios. Ésta es la clave del mitologema de Prometeo que se expresa en el apotegma. Löwith no lo percibió porque encuentra en el sufrimiento de Prometeo el castigo justo por la tecnología entregada rebeldemente a los hombres; pero el Prometeo que sufre no es la última palabra del mito, pues él conoce el secreto de Zeus y su posible caída. Habría que continuar pensando en esta dirección. Los dioses son en efecto inmortales, pero su poder no es eterno (Schmitz y Lepper, 2007, p. 133).

Aquí se hace evidente el punto al que aludimos antes y que separa la postura politeísta de Blumenberg y la monoteísta de Schmitt. Mientras para el primero la división de poderes es la única manera de evitar los abusos de un poder despótico, para el segundo es el reconocimiento de la imposibilidad de evitar el conflicto al interior toda unidad lo que cancela las tentativas por instalar un terreno absolutamente neutral. Por esta razón, comprender la tensión que se crea en torno a esta breve sentencia resulta fundamental para poder trazar un campo de interacción entre ambas lecturas.

Ahora bien, la importancia que la idea del politeísmo llegará a tener en el pensamiento de Blumenberg tan solo se verá en sus elaboraciones antropológicas posteriores, particularmente en *Trabajo sobre el mito* (2003), donde la autoafirmación se libera de sus lazos con la modernidad temprana y se vuelve una condición trans-histórica que describe los intentos del ser humano por negociar con el mundo exterior que se presenta como amenazante. Esto lleva a Blumenberg a rechazar todo intento por periodizar sucesivamente mito y razón y a reconocer a ambas maneras de proceder como técnicas que le permiten al ser humano lidiar con aquello que lo sobrepasa, es decir, como elementos que forman parte de una estrategia compensatoria.¹⁴ Esta sería la clave del mito de Prometeo pues, de acuerdo con el filósofo, en él se elabora una narración que explica la utilidad misma de los mitos como herramienta para hacer frente a potencias opresivas y distanciar los peligros del absoluto. Así, este mito demuestra que es tan solo mediante la técnica que el ser humano puede ponerse a salvo del peso de lo real. Con ello se descubre una clave a partir de

¹⁴ Para un análisis del puente entre sus trabajos históricos con su teoría antropológica cf. Palti (1997).

la cual es posible leer la totalidad de la historia humana que, bajo esta luz, aparece como constituida por una serie de intentos provisionales por mantener a distancia al absoluto a través de mediaciones técnicas: mito, lenguaje, herramientas.¹⁵ Ellas permiten establecer una relación mediada con la realidad que hace manejable la opresión ejercida por poderes indiferentes (Ingram, 1990).

Ello explica la centralidad que el *motto* de Goethe adquirió en la discusión entre ambos autores, pues lo que para Schmitt se elabora en términos de enfrentamiento interno (de *stasis*), para Blumenberg se formula en términos de dispersión del poder único. Mientras el primero vuelve al conflicto el centro ineludible de toda relación del ser humano consigo mismo y con otros, el segundo apuesta por posponer el enfrentamiento mediante técnicas que permitan mantener el absoluto a raya.¹⁶

El apunte de Schmitt revela su utilidad para el presente en la medida en que hace patente el doble ocultamiento de la fuerza neutralizadora de la técnica que puede derivarse de la elaboración blumenberguiana. Por un lado, el ocultamiento de la dimensión inherentemente política de toda disposición técnica —es decir, de los intereses que se encuentran siempre detrás de la técnica devenida mito, metáfora, mapa, telescopio, *World Wide Web*—. Por otro lado, lo problemático que resulta el eclipse del enfrentamiento de lo uno consigo mismo, es decir, la tentativa de desarrollar tecnologías para hacer de la pluralidad unidad: en una persona, una sociedad, un mundo. La *stasis* fragmenta este doble ocultamiento y abre la posibilidad de una nueva descarga de absoluto.

La premisa de Blumenberg que sostiene que el mundo de la vida no se erosiona con la tecnología, sino que ambos existen en un estado constante de interacción, debe tomar en cuenta, para volverse productiva en la actualidad, las advertencias de Schmitt. Así, frente al hecho de que cada producto de la técnica puede devenir, bajo las condiciones correctas, un nuevo absoluto, la tentativa de hacer que la *stasis* atraviese al mito de Prometeo se vuelve fecunda. En esto se hace patente la riqueza del intercambio entre ambos autores, pues genera una caja de resonancia para pensar el problema de la neutralización y homogenización en el siglo XXI sin ceder a ningún tipo de demonología de la técnica.

Lo anterior tiene mayor pertinencia cuando es claro que el alcance de la tecnificación en la actualidad, al haber virtualizado la materialidad de los vínculos (entre cosa-sujeto, e incluso entre sujeto-sujeto), ha puesto en cuestión las determinaciones mismas de lo que el ser humano es, de forma tal que no hay ya distancia alguna con respecto al absoluto. Por ello consideramos que responder a

¹⁵ Sobre los distintos tipos de absolutismos en la obra de Blumenberg, véase el artículo de Luis Durán Guerra en este volumen (2024).

¹⁶ Para analizar las consecuencias que esto tiene en el terreno propiamente político, cf. Blumenberg (1968–1969).

ese poder sin rostro —que, sin embargo, es omnipresente y omnisapiente— pasa por la recuperación del elemento conflictivo del reino de lo humano. Cuando la pretensión universal de los productos de la técnica crea un nuevo absoluto, resulta pertinente preguntarse qué herramientas están a nuestro alcance para evitar que la fuente misma de la neutralización racional-técnico-burocrática culmine, como sostiene Schmitt en “el gobierno de la falta de espíritu sobre el espíritu” (2014, p. 119). Si, como él temía, el ser humano continúa venerando a la neutralidad técnica como si se entregara a la justicia absoluta y convierte al mecanismo neutralizador en un dispositivo de producción de juicios que adquieren por sí mismos el carácter de definitivos (Schmitt, 2014, pp. 119–122), esto significa que la astucia que permite al ser humano dar forma su mundo ha terminado por volverse en contra de su creador.

Este nuevo absolutismo de la técnica no permite que haya espacio libre, pues la medida empleada para distanciarse del absoluto se ha absolutizado y se convierte en un producto de la imaginación solidificada que resulta amenazante. Así, de alguna manera, la potencia técnica se pliega sobre sí misma para ocultar su dimensión política y con ello se convierte en una estructura opresiva e indiferente, es decir, en una nueva *potentia absoluta* que no permite sino crear engaño sobre engaño para, al final, cernirse sobre toda tentativa de relación creativa con el mundo: *nemo contra hominem nisi homo ipse*.

4. Sobre las potencias divinas de la tecno-ciencia y el problema de la sujeción del accionar en el mundo tecnológico

DURANTE LAS PRIMERAS PÁGINAS de este texto hemos señalado un problema inaugurado por el movimiento que la obra de Copérnico trajo consigo y que hace referencia a las potencialidades de los vínculos entre lo humano y lo divino. Este tema se discute profundamente en el siguiente apartado, continuando los pasos de Blumenberg, Löwith y Schmitt. Sobre esta parte final retomaremos esas ideas en conjunto para ponerlas en relación con otros aspectos que consideramos pertinentes para pensar la actualidad de dicha problemática y así profundizar en la cuestión que nos ocupa.¹⁷

Según Blumenberg (1965b), los trabajos del astrónomo habrían permitido disminuir la separación entre lo humano y lo divino. Esto se debe a que el espacio de las entidades matemáticas (entendidas como divinas) desde el cual se situará el ser

¹⁷ Otra tentativa de actualizar el pensamiento de Blumenberg, en este caso desde la perspectiva del tecnofeminismo, puede encontrarse en el trabajo de Alicia Natali Chamorro Muñoz para este monográfico.

humano moderno para contemplar el mundo será el mismo que el del Creador. La diferencia estribará en que la divinidad capta —si no ya tiene— la totalidad del conocimiento, mientras que el ser humano tan sólo puede vincularse, a través de persistentes esfuerzos, con una parcialidad del mismo.

Una vez que se alinearon la técnica y la matemática en la revolución copernicana, comenzaron a desplegar este poderoso ímpetu por acercarse a la totalidad, aunque de formas sumamente sutiles. Sin embargo, para el momento de la culminación de la revolución científica era ya de suyo evidente que el hombre moderno buscaba acercarse al ámbito de lo divino. Las sensaciones de la época coinciden con esta lectura. Por eso, mejor expresar la idea a través de las palabras utilizadas por Edmund Halley al introducir los *Principios matemáticos de la filosofía natural* de Isaac Newton: “ya somos admitidos en convite a la mesa de los dioses, ya podemos manejar las leyes superiores del Universo y ya se abren los ocultos misterios de la oscura Tierra, el orden inmóvil de las cosas y los secretos que ocultaron los siglos pasados” (2011, pp. 95–96). Poco a poco, con los avances de la ciencia moderna, las sutilezas irán siendo abandonadas por la contundencia de los poderes divinos inscritos en la tecnología que desarrollaba el ser humano. Ya no parecía haber razones para ser prudentes.

5. Conclusiones

ESTOS ANÁLISIS NOS PERMITIERON SUMERGIRNOS en la obra de Blumenberg y deducir de ella algunas problemáticas políticas —sino teológico-políticas— de capital importancia que hoy preocupan especialmente.¹⁸ La clave está en el hecho de que, si bien existieron numerosos intentos a lo largo de la historia de la humanidad para poder lidiar con el mundo circundante, la problemática absolutización de la técnica en el presente quizá deba ser concebida como la consecuencia, probablemente ineludible, del intento de lidiar con el absolutismo de la realidad por medio de la dominación técnica de la naturaleza, especialmente la humana.

A pesar de las diversas formas que en la historia se han desplegado para hacer frente al absolutismo de la realidad, nunca antes del siglo XX una civilización entera se había dado a la tarea de franquear todos los límites entre lo humano y lo divino sin precaución alguna. Sea como fuere, cierto es que el acaecimiento del mundo

¹⁸ Aunque tradicionalmente Blumenberg es caracterizado como un pensador apolítico, los recientes trabajos de Felix Heidenreich, Angus Nicholls o Jean-Claude Monod han matizado esta idea. En lengua española, exploraciones sobre la dimensión política de su pensamiento pueden encontrarse en Laleff Ilieff y Ricci Cernadas (2021).

tecnológico, junto a todas sus potencias, se presenta como una realidad ineludible. Y así también parece que lo serán todos los desafíos que el ser humano deberá afrontar. En este panorama resulta fundamental recuperar las advertencias que derivan de la crítica schmittiana al proceso de evolución técnica moderna y mostrar la dimensión política inherente a la relación del ser humano consigo mismo y con lo que se le presenta como otro.

Permanece la pregunta de si el papel de la filosofía es todavía el de administrar el “tesoro de las estructuras de sentido” (Müller, 2008, p. 121) para, con ello, compensar el proceso de tecnificación. La transformación del mundo se ha suscitado a otra escala y, por ende, lo mismo se pretenderá de las bravas disciplinas que antaño supieron estar a la altura de las transformaciones sociopolíticas y que, sin embargo, desde hace un largo tiempo se vienen adormeciendo como si, ya agotadas, no buscasen otra cosa que retornar a su espíritu inorgánico.

REFERENCIAS

- Beresňák, F. (2017). *El imperio científico. Investigaciones político-espaciales*. Miño y Dávila.
- Blumenberg, H. (1955). Der kopernikanische Umsturz und die Weltstellung des Menschen. Eine Studie zum Zusammenhang von Naturwissenschaft und Geistesgeschichte. *Studium Generale*, 8(10), 637–648.
- Blumenberg, H. (1957a). Kosmos und System. Aus der Genesis der kopernikanischen Welt. *Studium Generale*, 10(2), 61–80.
- Blumenberg, H. (1957b). Licht als Metapher der Wahrheit. Im Vorfeld der philosophischen Begriffsbildung. *Studium Generale*, 10(7), 432–447.
- Blumenberg, H. (1965a). *Kopernikus im Selbstverständnis der Neuzeit*. Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz. Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse, Jahrgang 1964 (vol. 5).
- Blumenberg, H. (1965b). *Die kopernikanische Wende*. Suhrkamp.
- Blumenberg, H. (1968–1969). Wirklichkeitsbegriff und Staatstheorie. *Schweizer Monatshefte*, 48(2), 121–146.
- Blumenberg, H. (1975). *Die Genesis der kopernikanischen Welt. Die Zweideutigkeit des Himmels Eröffnung der Möglichkeit eines Kopernikus*. Suhrkamp.
- Blumenberg, H. (2000). *La legibilidad del mundo*. Paidós.
- Blumenberg, H. (2003). *Trabajo sobre el mito*. Paidós.
- Blumenberg, H. (2008). *La legitimación de la Edad Moderna*. Pre-Textos.
- Copérnico, N. (2001). *Sobre las revoluciones (de los orbes celestes)*. Tecnos.
- Chamorro Muñoz, A. N. (2024). *Irrumpir en el tiempo que éramos: Metáforas de la tecnología y las transformaciones temporales en las ruinas del mundo*. *Bajo Palabra*, 35(1), 105–120. DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2024.35.005>.
- Durán Guerra, L. (2014). Blumenberg y la imagen copernicana del mundo. *Comprender. Revista Catalana de Filosofia*, 16(2), 85–95.
- 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. (2014). Variaciones sobre Prometeo. Narraciones mitológicas sobre la Modernidad en Hans Blumenberg y Carl Schmitt. *La torre del Virrey*, 15, 16–20.
- Goethe, J. W. v. (2017). *Poesía y verdad*. Alba.

Halley, E. (2011). A esta obra físico-matemática del muy ilustre varón Isaac Newton, honra insigne de nuestro siglo y de nuestro pueblo. En I. Newton, *Principios matemáticos de la Filosofía Natural* (pp. 95–96). Alianza.

Ingram, D. (1990). Blumenberg and the Philosophical Grounds of Historiography. *History and Theory*, 29(1), 1–15. <https://doi.org/10.2307/2505201>

Kroll, J. P. (2010). *A Human End to History? Hans Blumenberg, Karl Löwith and Carl Schmitt on Secularization and Modernity*. Tesis Doctoral. Universidad de Princeton.

Kuhn, H. y Wiedmann, F. (1964). *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt*. Pustet.

Laleff Ilieff, R. y Ricci Cernadas, G. (2021). *Hans Blumenberg, pensador político: Lecturas a cien años de su natalicio*. CLACSO-UBA/FSOC/IIGG.

Löwith, Karl, *Meaning in History*, Chicago, Chicago University Press, 1949.

Ludueña Romandini, F. (2020). *Summa Cosmologiae. Breve tratado (político) de inmortalidad. La comunidad de los espectros IV*. Miño y Dávila.

Müller, O. (2008). Natur und Technik als falsche Antithese: die Technikphilosophie Hans Blumenbergs und die Struktur der Technisierung. *Philosophisches Jahrbuch*, 115(1), 99–124.

Palti, E. J. (1997). In memoriam: Hans Blumenberg (1920-1996), an Unended Quest. *Journal of the History of Ideas*, 58(3), 503–524. <https://doi.org/10.1353/jhi.1997.0029>

Quintero Ocampo, O. A. (2024). El *pathos* heroico en la filosofía de la modernidad temprana: Una lectura blumenberguiana desde el concepto de absolutismo de la realidad. *Bajo Palabra*, 35(1), 87–104. <https://doi.org/10.15366/bp2024.35.004>.

Toomer, G. J. (1998). *Ptolomey's Almagest*. Princeton University Press.

Schmitt, C. (2009). *Teología política*. Trotta.

Schmitt, C. (2014). *El concepto de lo político*. Alianza.

Schmitz, A. y Lepper, M. (2007). *Hans Blumenberg. Carl Schmitt. Briefwechsel*. Suhrkamp.

Zill, R. (2016). Von der Atommoral zum Zeitgewinn: Transformationen eines Lebensthemas Hans Blumenbergs Projekt einer Geistesgeschichte der Technik. En *Technisches Nichtwissen* (pp. 291–314), Nomos Verlagsgesellschaft.

Presencias del absoluto. Variaciones sobre un tema blumenberguiano

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

LUIS DURÁN GUERRA

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

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



Recibido: 20/10/2023
Aprobado: 01/03/2024

Resumen

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

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

Abstract

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

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

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

Franz Kafka, *Brief an den Vater*

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

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

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

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

1. El absolutismo teológico

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2. El absolutismo de la realidad

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

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

Pero la Edad Media no es la única época en la que el hombre ha tenido que enfrentarse a un poder absoluto. Antes de que iniciaran su despegue evolutivo, los primeros pre-homínidos ya tuvieron que vérselas con potencias que amenazaban seriamente sus propias posibilidades de supervivencia. *Trabajo sobre el mito* es una obra que, a este respecto, se hace cargo del llamado *giro antropológico* que, según los estudiosos, experimenta el pensamiento de Blumenberg en la década de 1970.⁴ Ahora, el absolutismo no recae sobre una determinada noción de Dios, históricamente condicionada, sino sobre el concepto de realidad misma. ¿Qué entiende, pues, Blumenberg por *absolutismo de la realidad*? Este libro colosal se abre con las siguientes palabras:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3. El absolutismo del libro

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

REFERENCIAS

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

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

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

Normas de Publicación

La revista *Bajo Palabra* publica artículos inéditos de calidad sobre cualquier temática relativa al campo de humanidades, especialmente, artículos de carácter filosófico. También se admiten informes sobre tesis y tesinas de filosofía, traducciones originales, comentarios de libros de interés filosófico y reseñas de cursos, congresos o conferencias de carácter filosófico. Esta revista va dirigida a los estudiantes e investigadores de cualquier universidad que quieran publicar el contenido de su investigación, así como a los profesionales de la filosofía. Su periodicidad es anual.

Pautas para la presentación de originales

1. Los artículos deberán estar escritos en castellano o inglés, y deberán tener una extensión máxima de 15 páginas (incluidas las notas, que irán como notas a pie de página), las recensiones entre 2 y 4 páginas y los escritos relativos a un proyecto de investigación entre 5 y 8 páginas.
2. Los trabajos deberán presentarse en formato Word Perfect o Word para Pc en versión editable. El formato de letra empleado es Times New Roman 12, justificado, y con un interlineado de 1,5 líneas.
3. Los escritos presentados deberán ir firmados con el nombre y los dos apellidos del autor, que podrá indicar grado académico, lugar de trabajo, dirección electrónica y/o página web personal, si así lo desea. En caso de que haya más de un autor, la revista respetará el orden elegido por los autores.
4. El envío de originales es gratuito para el o los autores. Igualmente el proceso de revisión y, en su caso, posterior publicación, estarán libres de carga económica, no requiriéndose ningún tipo de cuota al autor por publicación (APCs en sus siglas en inglés).

5. Los artículos llevarán el título en su idioma original y en inglés, así como un resumen/abstract (entre 150 y 200 palabras) y unas 5 palabras claves/*keywords* en inglés y español.
6. Las referencias bibliográficas y notas aclaratorias irán numeradas correlativamente. El texto citado va entre comillas (“”). En lo posible, se darán los siguientes datos bibliográficos: autor, título de la obra y/o publicación periódica, lugar de edición [este dato está excusado en caso de primeras ediciones históricas, incunables, etc.], casa editorial, y fecha de publicación, o bien, datos de publicación periódica (volumen, número, fecha, etc.); seguido de indicaciones de localización en capítulos, párrafos, paginación, etc. si hay pasajes citados.
 - 6.1. Las referencias bibliográficas serán completas la primera vez que se den, siguiendo este modelo: Apellidos, Nombre, “Capítulo”, *Título de obra*, Localidad, Editorial, Año, páginas. Véase un ejemplo: Ortega y Gasset, J., “Lo que dijo a Goethe un capitán”, *Meditaciones del Quijote*, Madrid, Revista de Occidente en Alianza Editorial, 2001, pp. 51-54.
 - 6.2. Si esta referencia se repite más adelante será suficiente escribir: el autor, la obra, op. cit., y la página o páginas. Véase el ejemplo: Ortega y Gasset, J., *Meditaciones del Quijote*, op. cit., p. 106.
 - 6.3. Si la repetición es inmediata, tan sólo hay que indicar la página siguiendo este ejemplo: Ibid., p. 15.
 - 6.4. Si se repite no sólo la obra sino también la página citada inmediatamente, se escribirá en la nota: Ídem.
 - 6.5. Entre corchetes [] van los añadidos personales que se hacen dentro de una cita. También han de escribirse entre corchetes los puntos suspensivos que expresan los cortes que se hacen dentro de una cita [...]
7. Bibliografía: La bibliografía consultada —es decir, sólo aquella a la que se haga referencia en el texto— se recogerá, al final del artículo, ordenada alfabéticamente por apellido y nombre del autor. Apellido y nombre se repetirán en cada entrada si se citan varias obras de un autor.
8. DOI y Crossref: todas las citas incluidas en el artículo deberán recoger el DOI (Digital Object Identifier) de la publicación (con su enlace activo, en el caso de que lo tengan), justo al final de la referencia del artículo. Ejemplo: Autor, “Título del artículo”, *Título de la revista*, volumen (número), año, pp-pp. doi: xx:xxxxxxxxxx

Para consultar si una referencia bibliográfica tiene o no DOI, pueden comprobar las bibliografías de su artículo con la siguiente herramienta Simple Text Query, donde se pueden realizar búsquedas individuales y por bloques introduciendo toda la bibliografía: <http://www.crossref.org/simpleTextQuery>. Esta herramienta es totalmente gratuita. El proceso es muy sencillo y está explicado en la misma página web: para poder recibir el DOI hay que registrarse en esta página, e introducir simplemente con un copia y pega toda la bibliografía del artículo; en la mayoría de los casos, la herramienta le devolverá la bibliografía completa con la información adicional DOI para todos los elementos incluidos en ella. Después de esto, sólo se precisa seleccionar los resultados de búsqueda, copiarlos al portapapeles, y actualizar la bibliografía del artículo con su DOI correspondiente.

Los textos deberán enviarse por correo electrónico a:
revista.bajopalabra@uam.es

También puede registrarse en nuestro sitio web y
recibirá instrucciones por mail:
www.bajopalabra.es

Proceso de Evaluación y Selección de originales

Los escritos deben enviarse a la dirección indicada en cualquier momento del año.

Se acusará recibo de los originales pero no se mantendrá correspondencia sobre ellos hasta el momento del dictamen final.

La coordinación remitirá al Comité Editorial los originales de manera anónima para proceder a su evaluación. Éste lo evaluará y hará los comentarios pertinentes a los autores, pudiendo en ocasiones enviarles un juego de pruebas que deberán ser corregidas por ellos. En el proceso de evaluación participarán dos revisores externos especialistas en el tema, que evaluarán la originalidad, la relevancia y la calidad del escrito. Tras la evaluación, se emitirá un informe confidencial sobre la conveniencia de su publicación.

El Secretario remitirá una comunicación motivada de la decisión tomada por el Comité Editorial, asegurando así el anonimato en todas las etapas del proceso. Se comunicará asimismo la fecha previsible de publicación. En caso necesario, se contactará con los autores, si procede, con sugerencias y comentarios que procuren una mayor adaptación de sus trabajos a los requisitos de publicación.

Advertencias

El Comité Científico aceptará para su consideración cuantos originales inéditos le sean remitidos, pero no se compromete a su devolución ni a mantener correspondencia sobre los mismos, excepto cuando hayan sido solicitados.

El Consejo de Redacción de la Revista *Bajo Palabra* no se hace responsable de las opiniones en ella expresadas por sus colaboradores.

Los originales enviados no deben haber sido publicados anteriormente ni estar en vías de publicación. Con posterioridad a su publicación en la Revista Bajo Palabra, los autores podrán reproducirlos, indicando siempre el lugar de aparición original.

Publication Procedures

The journal *Bajo Palabra* publishes quality, original articles on themes within the field of humanities, especially work of a philosophical character. It also admits thesis reports, philosophical dissertations, book reviews of philosophical interest and course, congress and conference reviews. *Bajo Palabra* is open to students and researchers from any university who want to share their research with other interested academics. The journal issues one volume each year.

Guidelines to submit papers

1. Articles should be written in Spanish or English, and should not exceed a maximum of 15 pages (bibliography and footnotes included), book reviews should be between 2 and 4 pages, and research project reports between 5 and 8 pages.
2. Originals should be presented in Word Perfect or Word for Pc formats in an editable version. Font format used should be Times New Roman 12, justified, and with 1.5 line spacing.
3. Submitted originals should be signed with the author's name and last name, and should indicate academic level, workplace, e-mail and/or personal Web page. When the original is signed by more than one author, the journal will respect the order choice made by the authors.
4. Authors have not to pay any kind of articles processing charges (APCs) in order to submit their originals. Likewise, neither the reviewing process nor the publishing of the articles will require any APC.
5. Every submitted article should present its title, an abstract (in 150-200 words), and a list of 5 key words both in English and Spanish.

6. Bibliographic references and footnotes should be numbered consecutively. Quotes should be presented in inverted comas (“...”). When possible, authors should include the following bibliographic information: Author, title of the work and/or journal, edition [this information is not required for first editions, incunabula, etc.], publisher, and date of publication, or periodical publication details (volume, number, date, etc.), followed by information about the location the chapter, paragraph, page, etc. if there are quoted passages.
 - 6.1. Bibliographic references should be given in full the first time following this model: Last name, Name, “Chapter”, *Work’ title*, Edition’s city, Publisher, Year, pages. For example: Ortega y Gasset, J., “Lo que dijo a Goethe un capitán”, *Meditaciones del Quijote*, Madrid, Revista de Occidente en Alianza Editorial, 2001, pp. 51-54.
 - 6.2. If this reference is repeated again, it will suffice to write: author, work’s title, op. cit., and page number. For example: Ortega y Gasset, J., *Meditaciones del Quijote*, op. cit., p. 106.
 - 6.3. When the repetition is immediate, only de page number has to be specified as follow: Ibid., p. 15.
 - 6.4. When not only the work’s title is repeated but referred page number is repeated too, the footnote should say “Idem.”.
 - 6.5. Brackets [] should be used when personal additions are included within a quote. They should also be used for suspension points to express omissions within a quote [...].
7. Bibliography: The consulted bibliography –comprising only the references which are actually used in the article’s text– must be appended at the end of the article, arranged in alphabetical order by surname and name of the author. If several works of the same author are quoted, the author’s surname and name must appear repeatedly at each one of this author’s entries.
8. DOI and Crossref: All references quoted in the article must include their corresponding DOI (Digital Object Identifier) - together with a valid, active access link, in case they have it - at the end of the other bibliographic data of the item in the bibliography. Example: Author, “Title of the article”, Title of the magazine, volume (number), year, pp-pp. doi: xx:xxxxxxxxxx.

To check if a bibliographical reference has a DOI or not, the website of crossref.org offers a “Simple Text Query” tool (<http://www.crossref.org/simpleText>)

tQuery), which allows searching both for single items and for whole blocks of bibliographic items by simply entering the whole bibliography. This tool is entirely free of charge; however, it is necessary to register on crossref.org in order to get access to DOI information. The usage of this tool is very simple and instructions for it are given on the crossref.org website itself. In order to search DOI information for the whole bibliography of an article, we suggest to copy the bibliography as a block and paste it into the text field of crossref's "Simple Text Query" tool; in most cases, the tool will return the bibliography completed with the additional DOI information for all the items included on it. After this, the only remaining step to perform is to select those search results, copy them to the clipboard, and update the article's bibliography by just pasting the search results over it.

Originals should be sent by email to:
revista.bajopalabra@uam.es

Authors can also register in our Web site in
order to receive instructions by e-mail:
www.bajopalabra.es

Evaluation Process and Originals' Selection:

Originals should be sent to the above-mentioned e-mail address at any time.

The journal will acknowledge the reception of papers to the authors, but will not correspond again with them until the final decision.

The coordination team will send originals to editorial and scientific board anonymously to proceed for its evaluation. Two external experts will be involved in the evaluation process of each original, and will evaluate its originality, relevance, and quality. After the evaluation, a confidential report is produced to assess the suitability of the publication. This report contains comments, and in some cases, they will be transmitted to the authors in order to make corrections.

The journal's secretary will transmit the reasoned decision of the editorial and scientific board, thus ensuring the anonymity of the process. The journal's secretary will also communicate the foreseeable date of publication. When necessary, the secretary will contact the authors with suggestions and comments in order to meet the journal's requirements.

Warnings

The scientific board will take into consideration all the originals that it will receive, but doesn't promise to give them back neither to correspond with authors, unless under requirement.

The editorial board of *Bajo Palabra* is not responsible for the opinions expressed in the journal by its collaborators.

Submitted originals should not have already been published nor be in the process of being published. After their publication in *Bajo Palabra*, authors will have the right to reproduce them but indicating always the place of its original appearance.

Petición de Intercambio

*También pueden cumplimentar este formulario en el sitio web:

<http://www.bajopalabra.es/>

Institución:

Dirección Postal:

País:

Teléfono:

Correo electrónico:

Estamos interesados en recibir su revista Bajo Palabra, números:

En intercambio por nuestra Revista – Serie (*Por favor, adjunte su ISSN así como otra información sobre su/s Revista/s o Serie/s: periodicidad, contenido, página web...):

Dirección de intercambio:

Dirección de Canje
BIBLIOTECA DE HUMANIDADES
Hemeroteca C/ Freud, 3
Universidad Autónoma de Madrid
Campus de Cantoblanco
28049 Madrid (ESPAÑA)
Tel. 00- 34- 91-497 55 57 Fax 91-497 50 64
Email: revistas.biblioteca.humanidades@uam.es

Exchange Request

This form can also be filled online

<http://www.bajopalabra.es/>

Institution:

Address:

Country:

Telephone:

Email:

We would like to receive your journal Bajo Palabra, numbers:

In Exchange of our Academic Journal - Serie (*Please, enclose its ISSN as well as other information about your journal/s or serie/s : periodicity, content, website...):

Exchange Address:

Exchange address

BIBLIOTECA DE HUMANIDADES

Hemeroteca C/ Freud, 3

Universidad Autónoma de Madrid

Campus de Cantoblanco

28049 Madrid (ESPAÑA)

Tel. 00- 34- 91-497 55 57 Fax 91-497 50 64

E-mail: revistas.biblioteca.humanidades@uam.es

