

## Últimas imágenes de lo irrepresentable

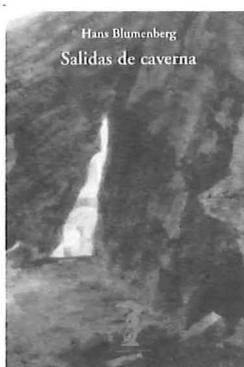
Rafael Benlliure

Kafka dijo: «Mi vida es vacilación ante el comienzo» (*Salidas de caverna*, cita inicial. A partir de aquí, SC). Dijo también que la voz «progreso» sólo tendría sentido para su oído si se desistía en seguir buscando huellas de su realización en la historia. Necesitaba pensar al Hombre, como necesitaba pensarse a sí mismo, como aún no nacido. Este libro explora el sentido de esa necesidad. Que el tiempo del Hombre no haya comenzado.

«Un comienzo del tiempo es algo que no podemos pensar. Estaría ya en el tiempo». De este modo arranca, a su vez, *Salidas de caverna* (1989), última obra que su autor, Hans Blumenberg, publicara en vida. Obra que cierra una producción que, poco a poco, se abre paso en el panorama intelectual hispanohablante. Algunos epítetos se van haciendo audibles en el intento de calificar su gesto filosófico (pensador postmoderno, hermenéuta sin fusión gadameriana de horizontes), aunque la aprehensión taxonómica no parece llegar. Cabría añadir que por fortuna. En el actual panorama de la filosofía, que el autor calificara en una ocasión como «perspectiva de la retirada de las grandes perspectivas»<sup>①</sup>, retirada de la esperanza de retorno al optimismo racionalista de los grandes sistemas explicativos de la metafísica declarada, retirada, *igualmente* asumida, de la capacidad de las formas culturales autoerigidas como sustitutas históricas de tales sistemas (así, ciencia, filosofía, política) de generar el consuelo vital que pro-

metieron, en estos tiempos, decimos, obras del formato de la presente resultan difícilmente catalogables.

En estas líneas trataremos de aportar algunas pautas de clarificación al respecto. Adelantemos ya que *es* en el hecho de que *Salidas de caverna* se configure como un extenso recorrido por las más diversas manifestaciones de la cultura —desde el gnosticismo previo a la gestación del canon patrístico cristiano hasta la fenomenología de



Hans Blumenberg,  
*Salidas de caverna*,  
Traducción de José Luis Arntegui,  
Madrid, A. Machado Libros, 2004,  
680 págs.

Husserl, del atomismo epicúreo hasta las tesis, tan poco transitadas, de ilustrados como Fontenelle o Lichtenberg acerca de la naturaleza y su conocimiento adecuado—, donde reside, a priori, su mayor provocación. Condensemos esto en forma de pregunta, ciertamente abrupta: ¿qué pretensiones de verdad puede defender a día de hoy, en la situación referida, un pensamiento que, como el de Blumenberg, afirma que sus herramientas interpretativas del fenómeno his-

tórico concreto, el recurso a las metáforas insertas en los textos de la tradición como herramienta exegética, no son sino «algo interpretable que precede a otra cosa interpretable»? <sup>②</sup> Pues en el momento en que el pensamiento filosófico, a la hora de definir sus criterios de objetividad epistémica —si es que todavía los propugna en un sentido no reductible en última instancia a la metodología de las ciencias descriptivas de la naturaleza, o a las disciplinas lógico-formales— considera reflexivamente su propia historicidad constitutiva y la transitoriedad de todos sus intentos de fundamentación, el viejo y bienintencionado adagio de que la historia es maestra de la vida pierde su repulido aire de obviedad.

En la presente recensión me centraré en dos aspectos esenciales, que no los únicos, de *Salidas de caverna*. En primer lu-

<sup>②</sup> Idem, pág. 18.

<sup>①</sup> Hans Blumenberg, *La legibilidad del mundo*, Barcelona, Paidós, 2000, pág. 233.

gar, el cuestionamiento por la operatividad hermenéutica de la «metáfora absoluta» de la caverna en el actual estado post-metafísico de la filosofía, desde la asunción, por Blumenberg, de la insuperable historicidad de la verdad filosófica. En segundo, referiré lo que el autor calificó como «distancia ontológica» entre el hombre y su mundo, insalvable asimetría entre carácter antropomorfo del pensamiento humano y el llamado «absolutismo de la realidad»<sup>③</sup>, clave expresiva de la renuencia de Blumenberg a que su ejercicio hermenéutico quede comprometido por subrepticias expectativas de objetivismo (realismo) metafísico. Con esta forma de exposición se invierte la ordenación estructural del libro. El aspecto antropogénico del pensamiento de Blumenberg, el segundo destacado aquí, se centra fundamentalmente en la primera parte del texto («Las cavernas de la vida»). Creo, sin embargo, que esta inversión puede resultar de utilidad para facilitar una primera aproximación a la obra.

En primer lugar, es momento de dar mayor contenido a la anterior mención al carácter intempestivo que la obra de Blumenberg cobra en tanto constituye un recorrido exegetico, no meramente archivístico o reconstructivo, por momentos fundamentales (que no perspicuos) de la tradición filosófica, en particular, «cultural», en general. Para ello, puede resultar de utilidad recalcar en la vinculación intelectual, que Blumenberg jamás dejó de matizar, de su obra con dos escuelas de pensamiento profundamente diferenciadas entre sí como son la Fenomenología de Husserl y la Historia Conceptual, calificativo genérico, ciertamente polisémico <sup>④</sup>, que engloba los trabajos vinculados a la publicación de E. Rothaker, K. Gründer y H.-G. Gadamer *Archivo para una historia conceptual* (1950). Contraviniendo el orden cronológico, comenzaré por esta segunda «escuela» temprana de Blumenberg.

Siendo sumamente esquemáticos, la llamada Historia Conceptual tuvo por objetivo seminal legitimar la actualidad e irreductibilidad del discurso filosófico, entendido como reflexión crítica de los usos (y abusos ideológicos) de su acervo terminológico, a partir de la reconstrucción de los avatares históricos y contextos de gestación original del mismo. Tal operación debía auxiliar una hermenéutica de la tradición tanto como contribuir a clarificar contradicciones subrepticias en el maltrecho programa filosófico de la Modernidad. Justamente, un programa cuya versión tardía muestra, en su historia efectual, hasta qué punto se hace problemática la intención filosófica de reivindicar pretensiones de conocimiento y verdad a través de la exégesis de su misma historicidad.

Volvemos así a lo arriba apuntado. El públicamente (o publicísticamente, en ocasiones) decretado desmoronamiento de las expectativas puestas en los grandes sistemas de la metafísica idealista había hecho evidente, en efecto, lo poco de evidente de la relación, antaño recíprocamente explicativa, entre Historia de la Filosofía y Filosofía de la Historia. En Hegel, por mencionar al último gran pensador que *explicitara* sus pretensiones metafísicas sistemáticas, esta relación se quería todavía esencial. Y comienza a demostrar su problematicidad. La filosofía alcanzaba su estatuto de Saber Absoluto, de aprehensión conceptual de lo real, en el reconocimiento de que, bajo la aparente fragmentariedad de los sistemas especulativos precedentes (de los que da cuenta un relato meramente descriptivo inmanente de los mismos), subyace y se prepara la consecución de una teoría explicativa de la totalidad. El Mundo habría producido finalmente su autoconciencia en forma de Filosofía. Por ello, también es aplicable para el caso de Hegel la siguiente reflexión temprana que Blu-

③ Hans Blumenberg, *Trabajo sobre el mito*, Barcelona, Paidós, 2003, pág. 11.

④ Al lector le puede resultar sumamente útil, para hacerse una visión de conjunto sobre este particular, la consulta del texto de J. L. Villacañas y F. Oncina sobre los periplos históricos, diversificaciones semánticas y ramificaciones teóricas de la llamada «Historia conceptual», texto publicado como introducción a R. Koselleck-H.-G. Gadamer, *Historia y hermenéutica*, Barcelona, Paidós, 2002.

menberg dedica al gesto cartesiano de fundamentación epistemológica frente a la ruina de errores y opiniones enfrentadas, que el pasado inmediato acumula, y sobre la que su *Discurso del método* se alza como proyecto futuro: «Una vez conseguido su estado conceptual definitivamente válido, la filosofía tendría al tiempo que perder todo interés justificable por investigar la *historia* de sus conceptos»<sup>⑤</sup>. En efecto, y sin entrar en pormenores, lo que la *Ciencia de la lógica* hegeliana contiene como verdad en su cristalización conceptual hace redundante la historia de su consecución, por mucho que se enfatice el papel mediador del fenómeno histórico concreto para que ésta fuera posible.

A partir de este punto, cada intento de dotar al discurso filosófico del viso de científicidad extraído del paradigma de las ciencias naturales descriptivas, paradigma que fuera tomado como modelo reactivo contra la especulación idealista, deberá principiar por eliminar su remanente de historia a favor de las pretensiones de universalidad y necesidad de sus predicados. En su pretensión de objetividad, de lograr finalmente un acceso no condicionado (no mediado) a su parcela acotada de lo real, sea esta cual fuere, la filosofía así remozada sacará tanto provecho de la revisión de los sistemas especulativos pretéritos como la que extraería un físico post-einsteiniano del modelo aristotélico: nada, sino arqueología, edificante (en sentido rortyano o no) como mucho.

Damos así con la alternativa al modelo «clásico», hegeliano, de filosofía objetivista de la historia: restar todo valor intrínseco a la historia formativa del sistema teórico que se arroga el haber alcanzado un «estado conceptual definitivamente válido», o cuanto menos, la determinación de los criterios que hará inmediatamente reconocible el puerto seguro para el navegar teórico mismo. Y, sin embargo, la alternativa es sólo aparente. En opinión de Blumenberg, el tras-

cedentalismo ahistórico inherente a la fenomenología de Husserl es muestra paradigmática de cómo confluyen estas dos posibilidades supuestamente antitéticas. Por ello merece la pena detenerse en este punto.

La fenomenología de Husserl supuso, como es sabido, un intento de encontrar las condiciones de objetividad cognitiva en el análisis inmanente y autónomo del polo-sujeto de la relación de conocimiento, la conciencia <sup>⑥</sup>. Pero lo que para Blumenberg esconde el análisis trascendental de la relación conciencia-objeto intencional, de cómo ésta (y sólo desde ésta) da con una intuición pura como contenido certificado de un concepto transmitido, y así depurado, a partir de la suspensión, o *reducción*, de la prejuiciosa *creencia* en la existencia física del mundo, de su temporalidad, y de la «encarnadura» psico-empírica del sujeto, lo que esto esconde, decimos, es la «ficción del primer hombre», la del espectador puro de lo real. Adelantémoslo: *del que sale de la caverna a la «intemperie»*. Por otro lado, Husserl, en obras tardías como *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, había colocado en un extremo de la historia de la teoría a los griegos, mientras que su propio planteamiento filosófico ocupaba el otro extremo «La Historia desaparece imaginativamente –y así hay que verla, o ignorarla– cuando ha logrado *su meta* de producir el sujeto de la teoría, entendida como *contemplación pura de la esencia*»<sup>⑦</sup>. Como ya viera certeramente el Adorno de la *Metacrítica de la teoría del conocimiento*, atributos de un idealismo supuestamente superado vuelven a aparecer donde menos son de esperar. También la idea de que la historia, en el momento de alumbrar su fenomenólogo, muera.

Lo que este paso por los tópicos de la fenomenología trascendental enseña, según un Blumenberg especialmente próximo aquí a Nietzsche, es que el gesto teórico es intrínsecamente eliminativo. Volviendo a

⑤ Hans Blumenberg, *Paradigmas para una metaforología*, Madrid, Trotta, 2003, pág. 42. Este es el título de la primera obra publicada por el autor; en 1960, y en el seno del citado *Archivo para una historia conceptual*. En ella recibe el término «metaforología» sus primeras determinaciones diferenciadas.

⑥ En palabras del propio Blumenberg, para Husserl «la conciencia es una estructura de trabajo orientada hacia una plenitud de sentido, penetrada por un incesante afán finalístico que, a partir de la hueca configuración del nombre con que se llama a algo, se tensa a sí misma buscando una intuición plena, que ya no deje abierta ninguna posibilidad de determinación». En Hans Blumenberg, *Las realidades en que vivimos*, Barcelona, Paidós, 1999, pág. 43.

⑦ Hans Blumenberg, *La posibilidad de comprenderse*, Madrid, Síntesis, 2002, págs. 76-78.

nuestra obra: «La teoría descubre una facticidad que interesa a la vida sólo en la medida en que priva a las demás opciones, similarmente fácticas, de toda posibilidad de valoración racional, y así inmuniza contra la insistencia en lo fáctico y le confiere a la teoría el poder soberano de una orientación sin valoración» (SC, pág. 58). La pretensión teórica de verdad necesita reducir el precedente trato humano con la realidad cotidiana (e histórica) a *prehistoria* de su propio acaecer. Si tal acaecer ha sido genéticamente posibilitado por la prehistoria del error, o si supone una ruptura radical y sin mediaciones con el mismo es, como queda reflejado en el mudable *pathos* de Husserl, un factor menor. Dar con un *comienzo*, o propugnar, como hiciera Descartes alumbrando así la Modernidad, un *recomenzar* en medio de la historia efectiva del mundo de este modo desustancializada, significa liberación del lastre de una temporalidad condicionante para la noción de objetividad defendida.

Pero «Un comienzo del tiempo», un punto arquimédico en mitad de la mutabilidad, es algo que no podemos pensar. Estaría ya en el tiempo». Éste era, recordemos, el arranque de *Salidas de caverna*, y éste, dice Blumenberg a continuación, «es el reino de la metáfora absoluta» (SC, pág. 15). El mito de la caverna, que Platón alojara en el capítulo séptimo de su *República*, es utilizado por Blumenberg como modelo para explorar las formas que la teoría, en sus mudables manifestaciones históricas, dio a su intento de hacer representable tanto la totalidad de su proto-historia como la «prefiguración» de esa «realidad plena» cuyo acceso promete. «Intento de hacer representable», en efecto, pues la metáfora (y de ahí el rótulo de metaforología, ver nota 5, como disciplina hermenéutica escindida de la Historia Conceptual «tradicional») no desempeña, en su contexto propio, un papel *reductible* al que ese mismo contexto concede al concepto. Si éste es pieza del saber que el discurso puntual en-

tiende como objetivo, o cuya objetividad se somete explícitamente a discusión, la atención al elemento traslaticio, a la metáfora en el plexo de lo que se quiere puramente conceptual-referencial, deja trasparecer para el investigador los *presupuestos* de la teoría objeto, así como, en el caso de la metáfora absoluta, los *horizontes* últimos a los que apunta, márgenes estos de decibilidad (conceptual) reconocida en y por el discurso. Por ello, la metaforología, en el momento en que concede valor hermenéutico autónomo a la expresión figurativa, sin hacer de ella mera forma seminal y todavía por desbastar del concepto abstracto Ⓢ, impugna el proceso teórico de fijación lógica de sentido, lo que Blumenberg entiende como «ideal de la objetivación científica»Ⓢ en el seno de la autoconcepción filosófica. Vemos como esto encuentra cumplimiento en su dar luz sobre el hecho de que Platón necesitara del elemento analógico (el «ser-como» de la metáfora) para hacer *expresable* su teoría, ciertamente contraria, en lo explícito, a dicho recurso figurativo.

En la *Legibilidad del mundo* (pág. 12) apuntaba ya Blumenberg lo siguiente: «El deseo de que el mundo se haga accesible de un modo distinto al de la percepción y hasta de la predecibilidad exacta de sus fenómenos (...) no es, ciertamente, una necesidad natural, como la magia, encaminada a adquirir poder sobre las potencias indómitas». Predecibilidad exacta de fenómenos (los ciclos de aparición y desaparición de sombras en el *agon* cavernario, metáfora para Blumenberg de la astronomía empírica griega que Platón impugnara por inesencial) era lo que el desencadenado a la fuerza *dejaba atrás* a favor de una contemplación del «Ser que es». En este gesto encuentra Blumenberg la cifra del proceder eliminativo, antes referido, de toda pretensión teórico-conceptual, desde la metafísica platónica al ideal reductor, como hemos visto, de la fenomenología trascendental: que ésta legitime su irrup-

Ⓢ Como dijera Blumenberg en *Paradigmas para una metaforología* «restos, rudimentos en el camino del mito al *lógos*». Pág. 44, cursiva en el original.

Ⓢ *La legibilidad del mundo*, pág. 23.

⑩ La hermenéutica de la facticidad de Heidegger; a la que SC dedica su capítulo «Casos y fracasos de recepción», caería igualmente bajo este denominador. Su aversión al ahistoricismo epistemológico encuentra sostén en la apelación al «origen» presocrático (proto-histórico) del filosofar; la historia de la metafísica, por su parte, sería camino que conduce a la «patencia» de que sólo en aquel se hacía posible el contacto con el Ser: Hacer trasparecer tal patencia sería el objeto, en última instancia, de todo rodeo hermenéutico por lo histórico.

ción con el anuncio de que «hay una especie de indignidad cognoscitiva de lo penúltimo» (SC, pág. 137) *antes* incluso de ofrecer mecanismos efectivos de trato con la realidad como contrapartida a aquellas prácticas y usos pre-teóricos (los míticos, o los «meramente» empíricos) que conformaban una forma de vida y que ya han sido, a priori, depuestos. Como se dice una página antes: «El consejo del filósofo de olvidar por completo «la primera astronomía» se les había de hacer frívolo atrevimiento a quienes en ella y mediante ella habían alcanzado la forma más temprana de familiaridad con el mundo». Enseguida vemos cómo esa «invitación» al olvido no es sólo inconsecuencia e injusticia con lo que el concepto cree dejar atrás (*superar*; idealista-cientificistamente), sino, y por lo mismo, autoengaño acerca de *su propia naturaleza y función* para el hombre: dar *protección* frente al «absolutismo de la realidad». Con ello se da cuenta de la matizada posición antropológica del autor.

Para Blumenberg, la «paradoja del mito excluido del mito» (título de capítulo de SC, pág. 95), que el vehículo del que se vale Platón para su defensa de la abstracción teórica, anti-mítica antes que nada, sea, en efecto *un mito*, es algo bien significativo. La metaforología completa el tópico y modifica su sentido: mito de la caverna, sí, pero igualmente «caverna como mito», como lo mítico-falso, para el desencadenado que la ha dejado atrás gracias a la mayéutica socrática (conceptual-abstracta). «Puede que suene blasfemo para la honrosa memoria de Platón: los mitos artísticos del diálogo platónico siempre son una pieza de ilusionismo para atolladeros argumentativos» (SC, pág. 102). Platón *necesitó valerse* de la *narración*, de la figuración y el elemento traslaticio, en los momentos en los que quiso hacer más enfática su *prohibición* para que la teoría se abriera paso como sustituto de su misma prehistoria mítica. Si se vio necesitado de aquello que su teoría impugna

como «epistemológicamente más indigno» es porque apuntaba (y este es el «gesto» teórico extremo que ninguna ilustración filosófica del género ha escatimado: el del *comienzo* o *recomienzo* ⑩) no a la enmienda puntual a algún aspecto del trato históricamente efectivo del hombre con su mundo, sino a la total *invalidación*, como hemos dicho, de dichas formas de trato. El problema es cómo se consigue esto, como se consigue *despertar* una duda respecto al todo: «El problema de la salida de la caverna estriba en que en una caverna no puede uno imaginarse lo que es una caverna» (SC, pág. 80). Platón necesitaba enseñarle eso al hombre para alumbrar su error y alentar su enmienda: que *hasta aquí* todo ha sido «caverna». Eso significa ser *capaz de hacer expresable al hombre* que la *totalidad* de su experiencia estaba equivocada, o dicho de otro modo, que su *historia* no había generado experiencia *real* alguna. Traer a lenguaje sus propios límites, hacer que el lenguaje sea capaz de ofrecer una imagen alternativa a todo aquello que hasta entonces fue capaz de nombrar, exige metáforas. Si esto es algo que la metaforología de Blumenberg hace trasparecer, su crítica a todo intento filosófico de fundamentar criterios de traducibilidad conceptual de lo real se hace demoledora.

En la primera parte del texto, Blumenberg había ofrecido su propia versión de un, parafraseando a Kant, «inicio presunto» del género humano. En su descripción se invierte la lógica platónica, naturalizada para la cultura a través de metáforas sedimentadas, como hemos visto. En el «origen», el fenotipo hombre no salió de la caverna a la luz, de lo aparente a lo real, sino que desde la luz se internó en la oscuridad, para dar allí, en la misma *distancia* ganada, con una representación *tratable* de lo exterior. Sólo entonces fue capaz de *nombrar a aquello* realidad. El inicio de la cultura, también de la teoría, fue posible gracias a esta

⑩ El lector descubrirá en estas páginas como el «modelo» cavernario no es un molde que constriñe los pensamientos, heterogéneos entre sí, revisitados. La caverna se transforma en bosque en Descartes, en cristal (que atrapa la mosca) en la reflexión wittgensteniana acerca de los límites gramaticales del pensamiento; con el romanticismo, la cueva se convierte en lugar de iniciación mística, contra la analítica luz de la ciencia ilustrada. La particularidad de cada tramo de la historia exige una constante revisión en las orientaciones metafóricas de sentido.

⑪ Cita que encabeza el prefacio a Hans Blumenberg, *Conceptos en historias*, I I.

retirada de un exterior que se reducía a pura, y parca en cualidades, amenaza, inmediata atención a estímulos o muerte para el organismo instintivamente poco dotado. Para Blumenberg, la sofisticación cultural que supone la sustitución del mito por el concepto no es eliminación del antropomorfismo que este último impugna a aquél, sino su ocultamiento para el teorizar. «En imagen, en símbolo, en nombre y al cabo en concepto, se hacen «representables» los apremios de una realidad de la que uno podría retirarse en la medida en que dispusiera tales representaciones» (SC, pág. 35). Es la *protección de la caverna* lo que ha permitido al hombre su cultural ensoñación por lo «externo absoluto», no lo que le separa de éste.

Del mismo modo que Hegel descubrió en la kantiana «cosa en sí» la conciencia subjetiva, que hasta para su absoluto contrario se creía capaz de encontrar nombre, Blumenberg encuentra la huella de la subjetividad, *tratando de borrar sus propias huellas por no defraudarse*, en cada una de sus figuraciones tentativas de certeza objetiva. «Por no defraudarse», en efecto. La pregunta que resuena en el fondo de *Salidas de caverna* es si podemos seguir pensando desde la *conciencia* de tal mecanismo de proyección y negación inherente al pensamiento: que la subjetividad necesite eliminar su fantasma para sostener pretensiones de saber. La obra de Blumenberg no rehuye ni trata de enmascarar el hecho de que ella misma se elabora desde tal presupuesto, verdadero punto de no retorno. «La filosofía es un compendio de afirmaciones improbables e irrefutables que se han escogido mirando a su rendimiento» (SC, pág. 25). ¿Cuál es el «rendimiento» de un ejercicio como *Salidas de caverna*? Me atrevo a apuntar que no, desde luego, propugnar un modelo de pensamiento realmente alternativo al de la objetivación científica, un modelo con criterios interpretativos só-

lidos y esquemas inmutables (metáfora absoluta convertida así en idea tras la expresión histórica ⑩) que trasponer al fenómeno con el objeto de arrancarle su lección para el concepto. El pensamiento de Blumenberg se asombra (y nos asombra) con el aire de verdad de su *construcción* hermenéutica, de su íntima *simetría* «al margen» de *nuestro deseo de simetrías*: que la cueva esté en el origen del fenotipo hombre tanto como en el corazón de su cultura, cultura que siempre, como Kafka, necesitó pensarse en permanente trance de nacer para poder continuar. Le asombra y la deja pasar, pues no obedece sino a ese mismo «sueño eterno de que no se hace algo, sino que surge», como le dijera Gottfried Benn a K. von Porada ⑪: prístina visión del Exterior.

Por ello, tal vez todo consista en tratar de ser solidario con aquello, nos dice Blumenberg, que Platón olvidó en su mito: el recuerdo. *Recuerdo de la experiencia humana irreductible a pre-historia de su clave interpretativa*. Pues una clave interpretativa definitivamente fijada, un criterio de traducción arrancado a la polisemia del material, ¿no hace de toda hermenéutica filosófica un nuevo «camino fuera de la caverna»? Ello sería una visión tan consoladora para el presente como injusta con lo sido, visión de la que Blumenberg insta, con una radicalidad sin paralelo en el actual panorama filosófico, a renegar.

Rafael Benlliure Tébar es becario de Investigación del Departamento de Filosofía de la Universitat de València