

## Construcciones de esencia

Rafael Benlliure

1. Remito al lector, en lo que sigue, a mi «Últimas imágenes de lo irrepresentable», reseña a la obra de H. Blumenberg, *Salidas de caverna (Pasajes, Revista de pensamiento contemporáneo, 2005)* y a «Historicidad, concepto y poiesis en las filosofías de Th. W. Adorno y H. Blumenberg» (*Daimón, Revista de Filosofía, Departamento de Filosofía de la Universidad de Murcia, número 37, 2006*).

2. Diciéndolo con el título del texto de Blumenberg publicado en *Las realidades en las que vivimos*, trad. P. Madrigal, Barcelona, Paidós, Barcelona.

3. Antes que proceder aquí a glosar la pluralidad de sus tematizaciones, propósito al que se renuncia de entrada. Conviene indicar desde el principio la relación de desacuerdo –no tematizada explícitamente por ninguna de las partes– entre los desarrollos del *TvM* blumenberguiano y la primera de aquellas posiciones interlocutoras, desde donde se había operado el «relanzamiento» funcional más vigoroso (en paralelo, precisamente, al de la hermenéutica filosófica de Gadamer) del concepto husserliano «mundo de la vida» –con un historial de efectos, al parecer de nuestro autor, y por lo que hace al entrecuillado sobre el susodicho relanzamiento, transida de «malentendidos»: «Las aportaciones posteriores a la aparición más bien casual y olvidada del término “mundo de la vida” en lo que atañe a la precisión y determinación funcional del papel del “retroceso” al mundo pre-científico de la experiencia [“parasistémico”, en Habermas], han contribuido menos a perfilar con precisión el tema mismo y las formas de abordarlo cuanto a introducirlo –a “localizarlo”, como hoy día prefiere decirse en la nueva fenomenología» (*TvM*, pág. 15). Más en concreto, limitarnos aquí a decir que cualquier acercamiento a la obra de Blumenberg que nos ocupa se beneficia de mantener a la vista el ámbito de problemas movilizado por *El discurso filosófico de la modernidad* (de 1985), articulado alrededor de los términos de su primer capítulo: «La modernidad: su conciencia del tiempo y su necesidad de autocierciamiento».

Con dos reflexiones, dirigidas ambas a modos con que, durante el pasado siglo, la escritura de antropología ha inquirido la relación entre *capacitación disciplinar*, que aparentemente ha de implicar alguna sanción a la voluntad de transmisión intersubjetiva de contenidos, y la *experiencia de significado*, que presupone el carácter vivenciable para un sujeto de la coordinación entre conceptualización y fenómeno teorizado, presentamos *Tiempo de la vida y tiempo del mundo (Lebenszeit und Weltzeit, de 1986; a partir de aquí, TvM<sup>1</sup>)*, de Hans Blumenberg, disponible veintiún años después de su publicación en Surhkamp. La primera de estas ideas tiene al historiador de las religiones M.

Eliade por protagonista, y a su «aproximación antropológica a la actualidad de la retórica»<sup>2</sup> por núcleo. La segunda pondrá en relación diversos nombres y propuestas teóricas que quizás permitan conectar los que pensamos rasgos específicos de la antropología fenomenológica del Blumenberg de madurez con las intenciones filosóficas de la obra que nos ocupa. Para acabar de mostrar las principales intenciones de estas líneas: estas reflexiones habrían de hablar con sentido, también, sobre ese lapso de más de dos décadas entre nosotros y *TvM*. La no inmediatez de acceso característica a esta obra –su demanda de lector, algunos de cuyos argumentos y técnicas quisiéramos referir explícitamente–, y su misma cualidad de discutidora de la *Wirkungsgeschichte* (historia efectual) de la hermenéutica gadameriana –quien por entonces tenía por interlocutores válidos a la teoría de la acción comunicativa, al adhesivo pragmatismo de

Rorty y a la comunidad deconstructiva, pero ya no al excompañero de *Poetik und Hermeneutik*– son aspectos que quisiéramos mostrar en su acople<sup>3</sup>.

Las intenciones de *TvM* alcanzan con nitidez el ámbito reconocidamente más propio de la “dialéctica fenomenológica de lo sagrado” de Eliade, que hemos elegido como primer contexto de nuestra tematización. Pone su interés Blumenberg, implicando los



términos que rotulan su obra, en los síntomas generados por «La rivalidad irreconciliable entre tiempo de la vida y tiempo del mundo», como son «la alocada velocidad del mundo tecnoide (...) las instantáneas transferencias de informaciones y simulaciones (...), las actualizaciones de lo pasado y de lo por venir»: «Esos síntomas nos interesan aquí únicamente desde el punto de vista de su *retroconvergencia*, de la prolongación de sus vías de escape en sentido contrario ha-

cia las vivencias elementales del desvanecimiento del tiempo» (*TvM*, p. 26). La entrada de 1945 que Eliade consigna en su diario opone, frente a la opinión de Bachelard (quien «piensa que el símbolo tiene una historia psicológica»), una significativa, para nuestros términos, captación del «momento instituyente» de cultura (captación que tiene también –como la de la «fundación originaria» del último Husserl, gran protagonista conceptual del texto blumenberguiano– una paradójica naturaleza constructiva): «Lo que me interesa –escribe Eliade– es que, una vez constituido, el símbolo es investido de una doble función “esencial” y “cognitiva”. Un símbolo reúne, enlaza sectores diversos de lo real (...), por otra parte el símbolo es siempre “abierto” es decir, susceptible de revelar significaciones trascendentes que no están “dadas” (que no son evidentes) para la experiencia inmediata». Añádase inicialmente que tampoco para la

experiencia mediada en demasía: «Me digo: a pesar de vuestra perspicacia, vuestra inteligencia, vuestra cultura, no habéis visto». Lo que el Eliade, éste de 1957, insta en todo caso a visibilizar es el verdadero motor, el valor «esencial», de la potenciación, hasta el superlativo de la «disciplina total», de la cientificidad y significación institucional de la antropología de la religión por él deseada: discurso, digámoslo así, que organiza el cambio de la praxis ineludible (la historia, como segregación de un tiempo inauténtico) en *póiesis* preorientada, en una de las versiones posibles a partir de la difícil aceptación de la tesis de que los horizontes realizativos de este concepto guarden vinculación con una enmienda de cualquiera «autorealización obstaculizada» (*TvM*, p. 277).

Es así como se introduce el universo de lo literario, una vez más, en la constelación de origen, autocomprensión y autoconfiguración: «Estoy cada vez más convencido del valor literario de los materiales de que dispone el historiador de las religiones (...) Podría ocurrir que mis investigaciones fuesen consideradas un día como un intento de encontrar las fuentes olvidadas de la inspiración literaria». Esto se anota el 15 de diciembre de 1961; tres días después se inscribe en el diario la siguiente perplejidad acerca de la recepción que se le dispensa al intento, el más querido por su autor, de efectuar de aquel programa: «*Forêt interdite. (La noche de San Juan)* ¿Por qué tantos lectores se paran, desanimados, al cabo de cien páginas?». La antes referida «dimensión cognitiva» del símbolo religioso, la que permite afirmar el compromiso racional de su disciplina de no trabajar sino con objetivaciones reconocidas —la que permite también al autor el no ser absorbido en el universo intelectual plagado de elaboradores de síntesis intuitivas del ser y la historia que nos presenta el diario—, es también el de las mediaciones engorrosas, de aquellas que entibian —hasta la interrupción— las expectativas de «poder superar, por fin, el cansan-

cio de tener que hacer demasiadas abstracciones, y por ese camino, acercarse a la “vida misma” desde un planteamiento amplio y sólo semejante al teórico» (*TvM*, p. 13). El revulsivo contra la mediación de demasiada historia inacabable —«por una vida, por cualquier vida» (*TvM*) en la constitución de significado, en un grado de pulimento suficiente como para, además, constituir programa, coliga paradigmáticamente en Eliade teoría del símbolo, como categoría de intelección histórico-cultural, y apuesta por la abreviatura de la discursividad a su supuesto mínimo óptimo. Esta coordinación de «tiempo del mundo» y de «tiempo de la vida», o con una fórmula de *Trabajo sobre el mito*, la persuasión de Eliade de que «el sujeto individual, con su tiempo finito, puede entrar en contacto con las estructuras de gran capacidad espacial, mucho más abarcadoras, propias del tiempo histórico»<sup>4</sup>, es la que en este punto nos interesa destacar, poniéndola en relación con la preocupación, profusamente documentada en los diarios, por la extensión del texto como factor del diseño de la «vivencia de disolución del tiempo» arriba referida.

Tal preocupación, que para el destinatario significa ahorro y selección de lecturas decisivas, orientación en el «labyrintho de la erudición» para el autor (si se quiere, con más patetismo: su dar éste con un freno legaliforme para la responsabilidad compositiva), y promesa de desconexión con todo penúltimo posterior a sus fuentes, para su tiempo, es, ciertamente, una preocupación «retórica», en tanto se consigna, canónicamente, a la búsqueda de la vía más corta posible hasta el entendimiento, tanto más vinculante como indeterminado el perfil de la conciencia a la que, con intención realizativa, apela. Así, el gasto de tiempo se muestra como la medida más propia de la reflexividad y, por ello, que el ejercicio de antropología no trate de «pseudoenciclopedismo vacío y en definitiva estéril», sino, a fin de cuentas, de «no perder de vista la uni-

4. H. Blumenberg, *Trabajo sobre el mito*, trad. P. Madrigal, Barcelona, Paidós, 2003, pág. 113.

5. M. Eliade, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, trad. de J. Valiente Malla, Paidós Ibérica, 1999, prefacio.

6. Cabría, en otro lugar, desarrollar la relación entre la crítica que Eliade dirige al experimentalismo lingüístico de la vanguardia literaria, y los modos de simularse ausencia de intervención en los medios fácticos de reconocimiento de su trabajo—sino esperar la germinación de su verdad—manifestándose enfáticamente lejano de la ocupación de Joyce en su historia efectual («nada exaltante, fanático, místico, loco, en la cabezonería con la que empuja su obra en el mercado literario», *Diarios*, 1961). En todo caso, sirva la nota para referir al lector el ámbito de la hermenéutica blumenberguiana de Joyce, y remitir al ya citado *Trabajo sobre el mito*, págs. 90-100.

7. Las referencias de *TvM* (págs. 309 y ss.) al Wittgenstein del *Tractatus*, en correspondencia con Russell, son iluminadoras del problema tematizado por Blumenberg haciendo ejercicio de su propio historicismo crítico: los “pactos” que con su epocalidad condicionante ha de hacer cada aspirante a la intemporalidad (de ideal siempre circunstanciado) cultural. Una vez decidida—por el «espíritu del tiempo», no por cada editor particular—la única cuestión digna de la obra (si, escribe Wittgenstein, «mi trabajo es una obra de primera categoría, o no lo es»), «el destino fáctico—apunta *TvM*—de algo que se ha pensado, dicho o escrito alguna vez resulta indiferente para su significado para el mundo. Simplemente está ahí y ahí se queda»: en caso de respuesta afirmativa, concuye Wittgenstein, «es del todo indiferente si—el *Tractatus*—es publicado veinte o cien años antes o después».

dad profunda e indivisible de la historia del espíritu humano», se debe, entiende Eliade, a que la lectura de la obra idónea sería cuestión de «unos pocos días»<sup>5</sup>. Ahora bien; el supuesto de que aquello sobre lo que el discurso trata es lo «impenetrable, y sin embargo al alcance de cualquiera», como afirma Eliade en otro lugar de sus diarios, veta por sí mismo, o trata de presentarse como capaz de ello, la idea de que la operación sobre el público receptor tenga la última palabra en el negocio del entendimiento. La actitud mostrada hacia Joyce es notablemente informativa al respecto<sup>6</sup>. En lo relativo a esas primeras cien páginas (de las que depende «el destino de este libro», y en las que «todo está camuflado») de *La noche de San Juan*, Eliade quisiera, continúa en su anotación, que el lector las asumiera como preámbulo de «una cosa totalmente distinta» a la primera impresión de «novela cualquiera, un poco confusa, prolija y torpe»; el panorama filosófico francés, pregnado de «la detestable influencia de la fenomenología (...) Prosa interminable, prolija, pegajosa», dispensa en calidad de receptor una informativa autoconminación a la pasividad: «Pero ¿por qué se lo impondría?—ese rito de paso de la discursividad, el protocolo textual, —Sí, en efecto, por qué?...». Lo que se teme en el autocercioramiento del trabajo sobre el *factum* de la contemporaneidad, interpretamos, es el correlato de asumir la comprensión como efecto de—como Eliade califica el intento de «reencuentro con la Naturaleza» de Nietzsche—«técnica cultural», esto es: la sospecha de contingencia propia de los modos con que una conciencia interroga (lo que puede, y mientras puede)<sup>7</sup>. La primera frase de *TvM*—cuyo sentido, por cierto, queda notablemente sesgado en la traducción de M. Canet—ha expresado, aun cuando es explícitamente dirigida al «mundo de la vida» de Husserl, algo parecido a la delimitación formal del compromiso que todo metadiscurso adquiere, justamente, *contra* esta condición de hecho del significado,

contra la patencia de artificialidad del ver, como de localización en el juzgar y valorar: «La magia del lenguaje da la posibilidad e incluso induce a la tentación de “tomar del aire” [*aus der Luft greifen*, en el sentido de “inventar”] aquello que “está en el aire” [*in der Luft liegen*, como “estar por acaecer”] dando algo a un público estupefacto que enseguida no sabrá que cosa era o debía ser».

Acabo de referir con total generalidad el término «metadiscurso» y quisiera explicarme al respecto abordando la aportación que *TvM* hace a la visibilización de paradojas fundamentales a las que el programa filosófico que apele a tal estatuto parece estar necesariamente abocado a incurrir, despegándome con ello de su primer caso ejemplar, e introduciéndome paulatinamente en el segundo. En primer lugar, aunque creemos que contiene bastante de esencial del pensamiento Blumenberg—no porque lo extracte en un apotegma antropológico, sea el de «descarga de lo absoluto» de Marquard, o cualquier otro igual de operativo para la elaboración de repertorios, sino porque incide en la formación en teología de nuestro autor como constituyente de su específico hacer filosóficamente historia de la filosofía—, puede parecer poco aclarativa, sin mayor concreción, la fórmula que remite cada autoexpulsión pretendida del (devenido así) teórico (metateórico, ahora) del ámbito condicionante de objetos, relaciones y procesos de los que se ocupa al intento de repetición del acto adánico de nominación en su grado absoluto de legitimidad original: aquel en que, gracias al favor de un dios (sea el veterotestamentario, sea el del propio sujeto que ha dado con su medida trascendental, cualquiera que ésta sea) el conceptuador se encara sólo con una *materia* sin derechos propios. Consignemos esto al través de un caso sin tanto *pathos* en apariencia, y temáticamente más próximo, en principio, a las categorías de Blumenberg como metaforólogo—aunque en realidad, en el polo opuesto por lo que hace a sus inten-

ciones de fondo—: el traslado queridamente posteoreticista de las cuestiones epistemológicas relativas a condiciones de validez al suelo omnibarcante de la «metáfora», tal y como aquella intención tomó forma, y aquel término dimensiones, en la llamada semántica cognitiva de Lakoff y Johnson (en sus obras *The metaphorical structure of the human conceptual systems*, y *Metáforas en las que vivimos*, ambas de 1980). Dicho traslado, en su calidad de redefinidor del natural del ser y hacer del agente de conocimiento todavía operativo en algunos círculos, se nos presenta como caso en que la relación entre el alcance en ámbitos de la explicación metateórica y su pragmática desvinculación de los horizontes de sentido propios a los sistemas filosóficos y científicos de pensamiento por ella articulados *debería* ser, para bien o para mal, más conspicua.

Y en efecto, el último juicio lo presentamos enfáticamente valorativo para recalcar cual sería la posición de *TvM*, así lo interpretamos, ante los costes y las ganancias de la operación metadiscursiva (en este caso, metafilosófica). Las ganancias, para una antropología cultural capaz, en ciertos ejemplos extremos, de entenderse solvente en la operación de aislar, al través de los mimbres de la neurología, la matemática probabilística de la realidad orgánica, la lingüística generativa tanto como nombres de la tradición filosófica, «la crossmodalidad —como facultad de la «mente humana resultado de capacidades y sistemas neurales evolucionados», facultad que «tiene que ver con aquel conocimiento que se es aplicado o se ha desarrollado para un dominio y que trasciende éste para aplicarse a otro por haberse establecido algún tipo de contacto entre ambos», consisten, la tales supuestas ganancias, en ofertar enfoques —por otra parte, a los objetos sumamente inespecíficos que son los «sistemas»—, tan explosivos como el «biosociopsicocultural»<sup>8</sup>. Apelamos, más bien, a los costes: hacernos —y esto co-

mo incitador de una toma de responsabilidad básica que habrían de compartir autores y lectores— verdaderamente *inasequibles* al cortocircuito ínsito en descripciones del referido «giro práctico-retórico»<sup>9</sup> de Johnson y Lakoff como (y cito ahora «Representación y metáfora: la identidad personal», de Carlos Muñoz Gutiérrez<sup>10</sup>) una argumentación que parte, para implicarse en la tesis de que «la información no está preestablecida, no constituye un orden dado, sino que implica regularidades que emergen de las actividades cognitivas mismas», de «conceptos heideggerianos tales como *estar-en-el-mundo*, el *ser lanzado* o el *disponibles-a-mano*», para a continuación declarar la posibilidad de ofrecer «una suerte de geografía de la experiencia», en cuya puesta en acto la noción de «esquema corporeizado» de Johnson «vuelve la vista hasta Kant, el cual presentaba su confusa noción de esquema como estructura de la imaginación que conecta los conceptos y las percepciones, es decir “procedimientos para construir imágenes”» (hasta aquí, las citas a Muñoz Gutiérrez). Cuando cunde la costumbre de minusvalorar hasta tal punto el significado inmanente, histórico-fáctico, de la ubicación temporal del referenciado; cuando se contraviene tan a fondo la advertencia final de *TvM*, p. 319 contra las licencias (idealistas) de la de(con)strucción del episodio de tiempo humano reductible a «metafísica» (o «paradigma clásico», al decir de Gutiérrez y sus autores), la replica, argumentable, de que el trato dado por Heidegger a la doctrina del esquematismo kantiana —evidentemente, la de la primera edición de la *Crítica de la razón pura*, y para nada la que los metaforólogos citados tienen en mente, la de la muy «inauténtica» *Crítica del juicio*— conducía, vía el extrañamiento/potenciación frente al neokantismo de una imaginación trascendental que ya no sería órgano facultativo alguno, sino lugar de la «diferencia ontológica», al *motto* de la «ausencia de fundamento», y por tanto,

9. Tomo la fórmula tematizada de tal conjunción de «Lo imaginario en la comprensión de la historia», de Sergio Sevilla (en *Crítica, historia y política*, Madrid-Valencia, Ed. Cátedra-Universitat de València, 2000, págs. 155-159.

10. Revista electrónica *A parte Rei* (<http://aparterei.com>) n. 1.

8. Las citas pertenecen a E. Ramírez Goicoechea, *Evolución, cultura y complejidad. La humanidad que se hace a sí misma*, Madrid, Centro de Estudios Ramón Areces, 2005, pág. 150. Las referencias de Ramírez Goicoechea a la temática de los autores que estamos mencionando continúan de este tenor (ciertamente franco por lo que hace al convencimiento con que se pone en práctica la propia «crossmodalización» de ámbitos): «Esto —la propia transcendencia de la inteligibilidad disciplinar por el concurso de vínculos cualquiera— sucede con la metáfora, la amalgama conceptual (“conceptual blending”) así como con el “chunking”, el desgajo del resto de una parte de conocimiento práctico por tener sus elementos alguna relación de algún tipo».

al filosofema *epocalmente diseñado como rival de cualquier noción procedimental-logicista* (y por tanto, «geógrafa» trascendental de la experiencia) *del pensar*, noción para la que de modo tan creativo se lo está requiriendo, tal réplica, decimos, hace bastante que dejó de ser realmente significativa. Tal vez sea ése, apuntamos, el precio para que los filósofos *pre-postmetafísicos* (se permitirá no dejarlo en «metafísicos») sigan llamando al presente con alguna repercusión: en este caso, la condensación de Heidegger en divisa de redimensionamientos lingüísticos de la posición enunciativa listos para ser esgrimidos, en momentos oportunos, frente a cualquier «gramática» disciplinar; la de un Kant, con quien se «combina», como instancia sancionadora de las habilidades del pensador entre áreas, de quien en los *intermundia* de los «juegos de lenguaje» encuentra, sorpresivamente, orientación, en calidad de contemplación de la emergencia de la «información». El público genérico al que interpela el arranque de nuestra obra ciertamente habría de quedar «estupefacto» —aunque no fue, ni es, así— ante la amalgama de recusación y posibilidad de rescate lógico de la conciencia sobre su noción de experiencia, de lingüisticidad constituyente y de lingüisticidad instrumental del propósito conceptual, de derrocamiento y espaldarazo del ideal epistemológico de autonomía teórica.

Abundando en esto, nos parece que es la misma potencialidad crítica de la pregunta que *TvM* dirige a las pretensiones civilizatorias de la fenomenología de la «lógica genética», del «mundo de la vida» y de la «fundación originaria», esto es, «cómo puede ser compatible el concepto *estático* de un “mundo” de objetos ideal-intuitivos con el concepto *genético* de una subjetividad que constituye de nuevo tales objetos» (p. 318), la que queda literalmente sin efecto cuando se está bajo la asistencia de de ésta o semejantes licencias metadiscursivas sobre los «materiales» —restantes de la «de-

construcción» más eficaz, la desatención, de una hipotética «historia del trascendentalismo». En tanto pensamiento crítico que defiende pretensiones de actualidad tan particulares como las deducibles de una genealogía crítica de la fenomenología de Husserl —como responsable ésta última de pregnantes recortes de cualidades en las formas de concepción descritas en su «esclarecimiento del problema trascendental»<sup>11</sup> de 1935—, el pensamiento de Blumenberg no tiene mucho que decir —y así lo entendió él mismo— en un panorama de hacer filosófico tomado por la certeza histórica de la posibilidad de post-teoría que le era coetánea. Certeza epocal que incluso libera, en muchos casos, de lo perentorio de acondicionar cuanto menos una teoría auxiliar —la *Krisis* husserliana fue un fabuloso caso de atención a esta exigencia— que explique cómo es que tanta falsedad (tanto pensamiento «representacional», tanta sujeción imprevista al «paradigma de la conciencia», tanto sujeto velado) ha coadyuvado, *finalmente*, a la posibilidad de las condiciones de «emergencia» —una vez más, el término que elimina las ansiedades de la objetivación como última palabra— de su enmienda legítima. La disponibilidad de los mojones efectivos de la «tradición» puesta de manifiesto en las acometidas de reinterpretación global —e invitación al lector a ser de algún modo coagente de ese cambio de la auto-compresión— de la tarea racional a las que hemos hecho mención, *es* índice en sí misma de un tal «platonismo dinamizado» (*TvM*, p. 308), falso por ausencia de reflexión que lo tematice<sup>12</sup>.

Todo esto lleva, queremos pensar hacia el final estas líneas, al núcleo de lo que con distinta suerte se ha llamado, por autores como D. Davenport, V. Vitiello, y más recientemente, por R. Bartra, el «darwinismo» de nuestro autor. Hay bastante justicia en el título en cuanto se lo ubica en el lugar, al que aludimos al principio, que creemos adecuado: la crítica a un programa her-

11. Llevado al caso extremo, de Husserl contra sí mismo, en su propia realización (por infinitización) del platonismo, y de una idea de historia del mundo «que no ha surgido para otra cosa que para poner en función la intersubjetividad» (*TvM*, pág. 86) De ahí la importancia concedida en el texto a los cambios de parecer del Husserl de la *Crisis de las ciencias europeas* con respecto al de *Logica formal y lógica trascendental* en lo relativo a la valoración al método matematizante de Galileo. *TvM* págs. 283 y ss.

12. En este sentido se movía mi defensa del valor teórico que para los pensamientos de Blumenberg y Th. W. Adorno tiene la tematización explícita de sus contradicciones en el segundo de los textos referenciado en la primera nota al pie.

menéutico, como sede de la supervivencia funcional de la cultura espiritualmente no tecnificada, que ha requerido para la peraltación de su ideal de diálogo interepocal la desautorización, como coordinador y trasmisor de experiencia, del propio lenguaje científico-metódico *in toto*. La advertencia que en 1971 Blumenberg hacía a los distintos actores del debate sobre la vigencia del mito, de que éste quedaba «adulterado por el término “historia efectual”», en la medida en que «la significatividad de la que hablamos es un resultado, no un acopio»<sup>13</sup> marcha en la dirección de negarle pertinencia a la superlativa elaboración gadameriana de la noción de experiencia, allende ésta de las articulaciones fácticas de una historia cuya significatividad, si ha de tener alguna, se codifica, también, al través de los frutos del ideal epistémico de conceptualización (que no conoce ventaja alguna, como sí, y de qué modo, la tarea de comprensión de lo humano, en la interrupción –que produce la tal idea de «acopio»– de sus mediaciones temporales). «Se suele olvidar fácilmente que el contenido conceptual de una historia filosófica de dos milenios y medio de andadura es el resultado de selecciones sin miramientos», dice nuestro texto en su p. 19. Por su «determinabilidad abierta» (por la compartida «equidistancia respecto a lo ideal de la indeterminación regulativa» de sus términos) el constructo husserliano «mundo de la vida» parecería operar, anticipativamente, su misma pregnancia y supervivencia histórica. Pero éste es el quid. En una historia efectual de naturaleza, digámoslo así, lamarckiana, el «paradigma fenomenológico» habría atravesado, como el cristo docetista la naturaleza humana, la historia de sus usos (desde los de un Roman Ingarden a un Derrida, de un José Gaos a un Fernando Montero, hasta un nadie), siendo el pluriforme interés que se dispensó a su gran «concepto doble» la prueba de un tal potencial previo, falto sólo de elaboración (y latencia, vida vegetativa). Pero ¿se deja real-

mente pensar semejante versión identitaria del pensamiento fenomenológico, semejante capacidad, de «la fenomenología», de entrelazar las dimensiones de experiencia de individuo, mundo y comunidad de sentido (canalizada en la actividad *reglada* de describir infinitamente la esencia) cuando se tiene a la vista el potencial de efectos de las primerísimas advertencias de los llamados a ser sus miembros, como la epigramática «no tratamos de la fenomenología, sino de aquello que ella misma trata»?<sup>14</sup>. La publicación de esta traducción de *TvM* brinda la posibilidad de completar en nuestro ámbito la pregunta retrospectiva con la prospectiva, sondeando hasta qué punto nos sentimos demandados por la articulación de las preguntas que nos anteceden, o convirtiendo a Blumenberg definitivamente en clásico, preferimos ponernos a «aquello de lo que se trata».

---

Rafael Benlliure es becario de investigación del Departamento de Filosofía de la Universitat de València.

13. En otro lugar Blumenberg escribe que «la astronomía ha recorrido el camino de la decepción mucho antes y mucho más lejos que la fisiología». Llamo la atención del lector sobre la importancia articuladora que la historia de esta disciplina tiene en todo el pensamiento de nuestro autor; y de modo especial en *TvM* (caps. III al VI). El *acopio* de observaciones exactas intergeneracionalmente transmitidas como medida de sentido de la astronomía previa a Galileo, paradigma ésta de fidelidad a una tradición que ha de simultanear su marcha con el *acaecimiento fáctico de sus fenómenos* (como la precesión de los equinoccios, cuya geometría hipotética ha de corroborarse dando tiempo al mundo para llevarla a efecto) dejan de servir por las desbordantes exigencias de tiempo de un universo genetizado (sin ciclos: *nunca se está astronómicamente en posición teórica frente al fenómeno*), de «años luz» y de «yctosegundos».

14. Desde estas premisas, cabe siempre que otro haga lo mismo con uno, hasta la metaforológica alianza con Kant. M. Heidegger *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, trad. de J. José García Norro, Trotta, 2000, introducción. A mi entender, cabe retrospectivamente considerar al mismo nivel la operación habermasiana en el «Interludio segundo» de su *Teoría de la acción comunicativa*, que irradia tácitamente en los posicionamientos principales de *TvM*.