

UN SENTIR METAFÓRICO COMÚN: VICO Y BLUMENBERG

José A. Marín-Casanova



Así como Vico comprendió primero que nadie y como nadie la contemporaneidad del mito defendiendo que, lejos de estar en conflicto con la razón, es el instrumento originario con el que escapar a la soledad del hombre frente a una naturaleza muda de sentido, Hans Blumenberg ha sido en nuestro tiempo el mayor defensor de la racionalidad del mito, y con argumentos, a juicio del autor, muy semejantes a los de Vico. El “absolutismo de la realidad”, la “metáfora absoluta” y el “principio de razón insuficiente”, los tres elementos centrales, según la presente lectura, de la obra de Blumenberg, comparten con Vico una misma sensibilidad metafórica.

As well as Vico was the first and most persistent to understand myth as a contemporary phenomenon that, far of being in conflict with reason, is originally the instrument for escaping the loneliness of man against the mutism of a meaningless nature, Hans Blumenberg has been in our age who has spoken most forcefully for the rationality of mythical thought, doing it with arguments that the author finds very similar to Vico's ones. “Absolutism of reality”, “absolute metaphor” and “principle of insufficient reason”, the three main elements, according to this reading, of Blumenberg's work, share with Vico the same metaphorical sensibility.

hor finds very similar to Vico's ones. “Absolutism of reality”, “absolute metaphor” and “principle of insufficient reason”, the three main elements, according to this reading, of Blumenberg's work, share with Vico the same metaphorical sensibility.

Cuando el 29 de marzo de 1996 Hans Blumenberg, que había nacido el 13 de julio de 1920, nos dejó un poco más solos, lo primero que sentí fue una incómoda sensación de orfandad porque habíamos perdido a un gran autor viquiano, posiblemente al más grande de nuestro tiempo. En lo que sigue intentaré argumentar ese sentimiento. No obstante, y como advertencia inicial para quien no esté familiarizado con su obra, la que quizá sea —por decirlo con palabras prestadas de Odo Marquard¹— la más fascinante, pese a Adorno, Gehlen y Gadamer, pese a Lübbe y Habermas, pese al propio Marquard, de toda la posguerra en Alemania, hay que comenzar señalando en qué sentido hablaremos del viquianismo de Blumenberg. Y es que el de Lübeck no es viquiano en el, por otro lado muy noble, sentido académico de haber investigado con profundidad los textos del partenopeo, de haber sido su *connaisseur*. Es más, sus referencias viquianas —como sabrá su lector habitual, para el que de no estar, a su vez, acostumbrado a Vico, también ha de valer esta advertencia inicial— no sólo son escasas y ocasionales, sino que incluso son antes bien superficiales. ¿Cómo, entonces, se puede afirmar de un filósofo que no siendo ni estudioso ni divulgador de Vico², que no tuvo siquiera una excesiva familiaridad con él, que fue un gran viquiano?

Hans Blumenberg fue viquiano porque tuvo una sorprendente sensibilidad viquiana, porque partió de la misma intuición primordial de Vico y con extremadamente parecida *verosimilitud* la razonó.

En efecto, Vico y Blumenberg están emparentados medularmente en tanto que ambos comparten un común sentir metafórico. El pensamiento de los dos, más allá de las marcas distintivas que se pudieran señalar, es una respuesta a la indiferencia del universo frente al hombre. Ambos autores sienten, y de modo muy semejante, la indolencia de la realidad ante la que la humanidad se encuentra en principio desamparada. El primer dato de la sensibilidad que los hermana es la tremenda soledad humana en medio de un mundo mudo, la contingencia del ser humano donde “el resto es silencio”. Y ambos intelectuales entendieron la obra de la humanidad (y la suya propia también viene a serlo) como un intento de hacer hablar al callado universo, como un afán de introducir sentido en un mundo que inicialmente se presentaba sin él, mostrando que ese sentido es, no podía ser de otro modo, *sentido* antes que razón. Es decir, las palabras con que los humanos prestan su voz al mundo silente nacen de los sentidos encarnados antes que de una inteligencia descarnada. Lo que articula la contestación al mutismo universal es la sensibilidad. No hay inteligencia autónoma, no hay razón que no sea antes sensible. La realidad para los hombres es absoluta, el mundo carece de propósito o de meta definidos de antemano. De ahí que la respuesta de la humanidad a una realidad que no estaba hecha para o, al menos, por ella siempre sea oblicua. La línea recta es también en las cosas de los hombres una curva: la dirección más recta en la relación con el mundo es indirecta. Sólo metafóricamente se podrá hablar de un sentido universal: el cosmos es una metáfora. La única mediación entre lo real y lo humano es la sensibilidad metafórica, origen de toda razón (decir humana es ya añadir una redundancia): la común sensibilidad de Giambattista Vico y de Hans Blumenberg.

I

Antes de exponer con cierto pormenor el desarrollo de la sensibilidad viquiana del antiguo profesor de Münster, conviene quizá justificar por qué sostengo que el sentimiento cordial de la filosofía viquiana es la soledad del ser humano respecto de los demás seres particulares y del ser en general siendo el elemento corpóreo sensible, la sensibilidad metafórica, lo único que rompe el esquivo sigilo inicial de la realidad. Cuando considero la soledad viquiana no me refiero sólo ni principalmente al *cliché* de un desventurado pensador aislado, *à rebours* de su tiempo, en contraste perenne con el ambiente de la cultura napolitana y que resiste contra viento y marea los embates de las corrientes intelectuales de la época sin obtener a cambio ningún reconocimiento. Es éste un estereotipo de la soledad de Vico, forjado por él mismo en su *Autobiografía*, que no dejaría de ser anecdótico respecto de la soledad esencial que afecta no ya a la persona del filósofo, sino a todas las gentes³. En efecto, si no en toda la obra viquiana, por lo menos en la capital, la soledad es emblemática, es el emblema de la condición “natural” del hombre, natural en la acepción de nacer con ella⁴. La *Scienza nuova* puede ser entendida como la historia de la peripecia de los hombres “abandonados” de Dios, de los humanos que se hubieron de enfrentar sin la ayuda de la palabra divina, en perfecta soledad, al ser en su mudez de sentido. Y es que con independencia de la sinceridad de los muchos pronunciamientos biobibliográficos del napolitano en los que éste confiesa su devoción religiosa católica y aparte del muy discutido papel de la

Providencia en la *Scienza nuova*, lo que no es susceptible de discusión es que en esta obra nuestro solitario, una vez más contracorriente⁵, hace una distinción historiográfica tajante (ya presente en *De constantia iurisprudensis*, de 1720) entre lo sagrado y lo profano, entre historia sacra e historia pagana, entre los hebreos y la gente⁶. Y, hecha esa separación entre los que disponían del apoyo de la Revelación y los huérfanos que debían “adivinarla”, la *Scienza nuova* versa exclusivamente sobre la gente, es la historia de la gente.

Y la historia de la gente es la historia de los que estaban solos en el mundo, es la historia de cientos de años de soledad. En efecto, a los hebreos se les reveló el “verdadero” Dios y Dios les reveló la verdad. Quedó así fundada la verdadera religión y la verdadera religión se fundó con la prohibición expresa de la adivinación. Los gentiles, en cambio, no corrieron de hecho⁷ la misma suerte. Antes al contrario, se vieron obligados a producir la verdad, a hacerla, a inventarla. La *Scienza nuova* es el inventario de esa verdad, que no era Verdad, que sólo podía ser *verosimilitud*, de los gentiles —a los que por una bonita casualidad onomasiológica Vico no llama al principio *gentili*, sino *genti*—, el inventario de la verdad de la gente, del sentido común⁸. Así pues, Vico en su obra principal deja a un lado a los que desde el principio disponían de un referente externo, de un sentido trascendente, de una Verdad⁹, para extender el entero ámbito de la *Scienza nuova* a las naciones de los que se encontraban en soledad respecto del verdadero Dios (aun cuando la providencia no los abandonase jamás, ellos no podían saberlo), de los que hubieron de vivir en su ausencia, esperando, por así decir, a Dios. Y como el Dios venidero no llegara tuvieron que inventárselo.

Al tener que a-divinar, al verse constreñidos a imaginar sus propios dioses, creando sus propios signos sentidos o “sémata”¹⁰, a la historia de los gentiles, como destaca E. Said¹¹, se le abre entonces una extraordinaria posibilidad de variedad y diversidad, pues no está retrospectiva y dócilmente referida a una idea que se le superponga y la explique. En este sentido, en la *Scienza nuova* Dios ha muerto: no hay una verdad previa del mundo, sino que hay que fingirla (Vico recuerda el *fungunt simul creduntque* de Tácito). No podía ser menos no habiendo una mediación previa entre Dios y los primeros hombres. Y es que, como dice J. Trabant, “Vico no trata siquiera de mediar entre la Biblia y su *Ciencia nueva*. Es precisamente esta separación tajante la que hace posible el osado, el libre pensamiento de Vico”¹². Ahora bien, si las gentes carecían de la mediación de una escritura sagrada, ¿qué medió entre los primeros hombres y el mundo entonces mudo? ¿Cómo escaparon a la espeluznante soledad?

Los primeros hombres, los hombres de origen ferino¹³, las gentes remotas, se sobrepusieron a la desazón y al espanto del silencio opresivo del mundo mediante la sensibilidad metafórica o, como dice Vico, mediante su *corpulentissima fantasia*. En efecto, a un mundo desprovisto de orden o sentido, donde faltaba la Palabra, los hombres primeros se enfrentaron con la imaginación corporal. La creatividad divina desplegada por medio del lenguaje y del trabajo, tuvo que ser asumida, dada la soledad respecto del Dios bíblico, por los mismos hombres “primitivos”, aunque con una pequeña diferencia infinita:

“creaban las cosas, pero con una infinita diferencia respecto del crear que lleva a cabo Dios: y es que Dios, en su entendimiento purísimo, conoce y conociendo crea las cosas; ellos, dada su robusta ignorancia, lo hacían a fuerza de una corpulentísima fantasía, y, como era corpulentísima, lo hacían con una maravillosa sublimidad, tal y tan grande que perturbaba hasta el exceso a los mismos

que fingiéndolas las creaban, de donde fueron llamados 'poetas', que en griego suena lo mismo que 'creadores'"¹⁴.

Y, en el empleo que Vico hace de los términos, poético, mítico y primitivo son sinónimos. Los hombres ancestrales escaparon de la abismal soledad mitopoiéticamente. Todo lo que se hizo en la *fanciullezza* del mundo fue poético. Se creó, por utilizar la conocida expresión de Auerbach, un "mundo mágico". Los orígenes de la humanidad están en un mundo que no puede ser interpretado con la lógica de la razón: el mundo originario encuentra su expresión no en la *sapienza riposta*, sino en la *sapienza poetica*. Con ello, Vico rompe la milenaria tradición intelectualista de la metafísica europea, que atribuye un significado translaticio a las fábulas, que interpreta sólo alegóricamente los mitos, como algo impropio de la razón, para mostrar, por el contrario, que lo propio de la razón es la fábula, que los orígenes de la razón son fabulosos, pues están en el mito. Frente a la vanidad intelectual y "nacionalista", frente a la *boria dei dotti* y a la *boria delle nazioni*, que metonímicamente adjudica sus propios modos de pensar a los primitivos y que pretende que su nación ha sido la primera en lograr las "comodidades" de la vida humana, Vico concede, o por mejor decir, reconoce la plena *autonomía* del mundo mítico, su propia racionalidad, su racionalidad propia.

No se trata, por tanto, de ver en el mito un simple precedente de la racionalidad, como temerariamente se explicaba el paso del mito al logos, como algo infantil, luego superado por la madurez reflexiva. Se trata, en cambio, de comprender, igual que doscientos años después enseñó Freud, que la sombra de la infancia no conoce eclipse, que la menor acompaña sin interrupción a la mayor edad. Los orígenes de la razón no son cristalinos, sino borrosos: antes de especular brillantemente, el espejo de la razón es apagado metal. Del mismo modo en que las heces, orgullo de los críos, lejos de avergonzar al que las produce, son síntoma de su buena salud, el cáliz racional no puede sustraerse a sus propias heces, sin ellas no podría decantarse néctar alguno. La mente primitiva —primitiva no sólo en el sentido de primera en el tiempo, sino también en el jerárquico de primera sobre las demás, de médula de lo que Vico llamaba *modificazioni della nostra medesima mente umana*—, de acuerdo a su natural mítico-fantástico, se articula en esas facultades como el sentido, la fantasía, el ingenio y la memoria¹⁵ que "mettono le loro radici nel corpo e prendon vigore dal corpo"¹⁶. He ahí, en el cuerpo secretor de mitos, la mediación entre el hombre y la realidad, la mediación precisada por los que, en contraste con los que gozaron desde siempre de la Palabra (di)recta¹⁷, se encontraban solos en el universo.

Y es que es el cuerpo el que reacciona con su estremecimiento pavoroso ante el rayo y el trueno convirtiéndose, como sostiene Giuseppe Patella, en "núcleo originario de sentido"¹⁸. Vico parte de que la primera percepción humana es precisamente corpórea, de que el cielo se contempló con los *occhi del corpo*¹⁹. Los primeros hombres, que, a diferencia de los hebreos, de complexión "normal", eran robustos gigantes, lo primero que descubrieron fue la propia exposición del cuerpo al mundo, y lo descubrieron mediante el mismo cuerpo. El cuerpo fue el activo receptor de los meteoros atmosféricos, del miedo gigantesco provocado por ellos, un terror que dio lugar a la cultura, al culto o religión y al resto de las instituciones, convertidas así en refugio de la "humanidad" contra la inclemencia celeste. De la sabiduría del cuerpo (mente y cuerpo, mediados por la lengua²⁰, son la misma cosa en la sabiduría poética) arranca, así pues, la mente humana en su empresa de sobreponerse a la soledad.

La unidad del cuerpo y la mente y su comunidad con el mundo es el lugar común donde se da el sentido de las cosas, el lugar del sentido común. Y el *senso comune* no principia por categorías abstractas y reglas universales: los *bestioni* que vivían en la *barbarie del senso* se atenían a lo concreto y particular. El concepto, la abstracción, la razón no están al comienzo de la humanidad, sino que son puerto de llegada en el que la partida, la imagen concreta y corpulenta, sigue jugando. No podría haber razón si no hubiese desde el principio y hasta ahora imaginación, si los “primitivos” no hubiesen hablado, “per una dimostrata necessità di natura”, mediante *caratteri poetici*²¹. Los universales primordiales son fantásticos. Ellos constituyen el primer referente de la racionalidad. Y es que el primer referente del conocimiento es poético: el sentido nace de los sentidos. En efecto, Júpiter es el primer universal fantástico, y no surge como estilización de algo en cuyo lugar estaría, como denominación vicaria y postiza, como impostura de algo más auténtico, sino como expresión unívoca del sentimiento empavorecido del tonante relámpago. El temor infundido al cuerpo por la intemperie es el lugar donde el cuerpo se abre al mundo y el mundo al cuerpo. Para la sensibilidad metafórica de la gente no hay nada detrás de Júpiter desencadenando los fragorosos truenos que, con ruido que hace resonar el bosque, conmueven el cielo y derraman sanguinolento rocío: fuera de quicio y presa de incontenible terror, la gente huye azorada y despavorida jadeando, nunca en vano, pues estaba llena de miedo (*metus numinis*), el nombre de Dios. El rayo no es manifestación física de un dios sobrenatural, no está por Dios, es el mismo Dios visto en la tierra.

En la metáfora, núcleo del mito, fábula comprimida (*picciola favoletta*)²², está la lengua verdadera (*favella*). El origen de la lengua y la lengua original es la metáfora, *luminosa, necessaria, spessa*. La locución poética precede a la locución literal y no sólo porque se dé antes, sino porque la propia literalidad es de suyo literaria (naturaleza creativa o poética del lenguaje mismo). El bestión no dispone de un lenguaje previo al figurado y, por tanto, no puede figurar nada. Si no dispone de una lengua preexistente, no puede expresar otra cosa con su translación, con su “tropo”, que lo originario. No hay una verdad anterior a la metáfora en la que poderla traducir, la metáfora es la verdad propia, un *veriloquium*, una *vera narratio*. O soledad o metáfora. No hay término medio. La metáfora no es el producto de una elaboración translaticia consciente, no es un artificio superpuesto a algo más natural (la supuesta razón natural), no es una invención de literatos. Es, por el contrario, la forma natural y espontánea de expresión humana desde los tiempos remotos, que sigue constituyendo la mayor parte del cuerpo de las lenguas en todas las naciones²³. Lo que se cree en nuestros tiempos de razón desplegada, la distinción entre lo auténtico y lo inauténtico, entre lo recto y lo oblicuo, entre lo propio y lo figurado, entre lo natural y lo adulterado, entre lo literal y lo literario, el tomar el lenguaje literal como lo propio de la recta razón natural, eso es lo que conduce a una nueva barbarie, a la *barbarie della riflessione* donde lo único que se ofrece al hombre es la *fierezza vile* de una renovada soledad.

Frente al dogmatismo y al escepticismo, entre la verdad absoluta y la no-verdad absoluta, Vico asigna a lo verosímil, en consonancia con la centralidad de lo poético y lo retórico, el papel de criterio cierto de todo conocimiento humano de la verdad. La sensibilidad metafórica es experiencia de verdad en el doble sentido del genitivo: es verdadera experiencia y experiencia verdadera, experiencia verificada y veritativa. Ahora bien, esa verdad no es la verdad de la evidencia, la cual exige un lenguaje previo a su expresión, una lógica racional dada de antemano, no es una verdad universalista, que pueda pretender valer en

todo ámbito discursivo. Tampoco es la verdad particularista de unos sentidos concebidos pasivamente, que no es ninguna verdad. Es, sin embargo, la verdad del sentido común. La verdad humana, en contraste con la divina, lo es sensible, pero de una sensibilidad que no es mera percepción sensible, pasividad, sino que comporta, de modo afín a la divina, actividad, productividad, creatividad: lo verdadero es lo hecho (*verum ipsum factum*), lo que aparece a la mirada de la misma mente fantástica que lo ha creado: la verdad humana es una verdad poética, un *impossibile credibile*²⁴. Y lo que no hemos hecho lo conocemos metafóricamente por lo hecho. Así, mediante la metáfora, la naturaleza ajena se transforma en mundo propio. Nos curamos de la soledad de vivir con lo que no hemos hecho, vivimos con lo que no hemos hecho haciéndolo nuestro. Esa vida metafórica es nuestro arte, es el arte²⁵.

La sensibilidad que no es un puro percibir pasivo, sino también y a la vez un recordar, un imaginar y un inventar, aparece como verosímil, como sentido común²⁶, conciencia pre-reflexiva de la verdad en torno a las necesidades y utilidades humanas,²⁷ juicio sin reflexión comúnmente sentido por una comunidad humana o por toda comunidad humana²⁸. Lo que significa que no hay verdad humana que, por muy ilustradamente que nos duela, no esté enraizada en el prejuicio: el sentido común es un horizonte de significado insoslayable. No hay mente pura. El cuerpo, actor de verdad, no puede ser transcendido. El cuerpo no refleja sin más un sentido transcendente, pues no puede trascender sus sentidos: el sentido no está más allá de los sentidos, sino que es producido por éstos. De ahí la centralidad de la estética en la filosofía viquiana: el criterio de la verdad se ubica en el ámbito estético, en la esfera del sentido, de las facultades sensibles. De ahí el carácter finito e imperfecto, *verosímil* de la verdad humana.

Y si la lógica poética, que es la articulación desde el logos de la sabiduría del cuerpo, *prima operazione della mente*, es de naturaleza esencialmente veritativa, la base del razonamiento humano es antes tópica que crítica. Antes está el *ingegno* que el *esprit*, la actitud sintética, analógica e intuitiva que la analítica, lógico-racional y metódica. Lo más propio del pensamiento humano no es la demostración a partir de verdades universales y necesarias, evidentes, sino la argumentación a partir de verdades probables y plausibles, inventadas o ingeniosas, universal y necesariamente verosímiles (el parangón poético se convierte en predicación: la analogía se transforma en univocidad, siempre fabulosa, y el particular se hace universal, siempre fantástico), la argumentación como prolongación imaginativa del sentido, como vertebración lógico-ingeniosa de la sensibilidad metafórica. La espina dorsal de la mente es retórica.

En definitiva, la sensibilidad metafórica viquiana comporta una apertura a la pluralidad, a la superación de los maximalismos, a la integración de la diversidad, a la tolerancia, por medio de un probabilismo que hace de lo verosímil no algo derivado, secundario, complementario o duplicado fantástico de una verdad superior, sino algo verdadero originalmente: el valor prioritario y universal de la verdad, de la verdad con la que poéticamente habita el hombre su soledad, una verdad fabulosa.

II

También es fabuloso lo que nos cuenta Hans Blumenberg desde una sensibilidad viquiana. Lo curioso es que jamás declaró este filósofo una especial filia por Vico. De hecho, las pocas veces que lo menciona directamente lo hace más bien para puntualizar su divergen-

cia, para rectificarlo incluso cuando lo utiliza para apuntalar su propio punto de vista. Y lo rectifica atribuyéndole, a mayor abundancia de la curiosidad, lo que quizá el propio Vico no sostenía, o lo que al menos es discutible permitiendo la interpretación contraria, justo la que el mismo Blumenberg opone al propio Vico. Ahora bien —toda insistencia será escasa—, pese a que muchas tesis sean notoriamente distintas, la sensibilidad de la que surgen es tremendamente semejante: la de un pensador que siente que el hombre, sin la ayuda de una palabra divina, tiene que hacer frente a su soledad respecto de un universo mudo mediante el “tropo originario” —desde Vico esto no es ninguna *contradictio in adiecto*— del mito, metáfora de nuestra existencia.

En efecto, toda la obra blumenbergiana está consagrada a la “metaforología”, a la teoría de las representaciones creadas por el hombre acerca del mundo donde existe y de su existencia misma. Esa metaforología que llegará a ser concebida como “teoría de la inconceptuabilidad” pivota, a mi juicio, sobre tres conceptos, o mejor dicho, metáforas. A saber: “el absolutismo de la realidad”, la “metáfora absoluta” y el “principio de razón insuficiente”. Pues bien, más allá de visibles distancias que los separan, más allá de que se reconozca explícitamente una deuda respecto a lo que los reúne, lo cierto es que estas tres categorías de Blumenberg, y sin excepción, se pueden localizar, a su vez, en el pensamiento de Vico, están imantadas de viquianismo. Hay un hálito mancomunado en ambos autores: el convencimiento de que es imposible renunciar a la metáfora en la relación del hombre con el mundo, de que la metáfora es ineludible cuando se trata de responder a la cuestión por el sentido, de que la metáfora es forma irreductible e insustituible del pensamiento. En una palabra, lo que los dos tienen en común es la misma sensibilidad metafórica.

Antes de exhibir esa sensibilidad compartida, y aun cuando no deje de ser una anécdota, también encontramos un dato biográfico en que Blumenberg coincide con Vico. Y es que, como no podía ser menos, hay también en nuestro autor algo de la mítica soledad personal viquiana. Pareciera, en efecto, que el padre de la “metaforología” no desoyó el consejo epicúreo al filósofo de vivir oculto. Blumenberg ha vivido su lamentablemente no muy dilatada existencia al margen del gran público, hasta el punto de que es difícil, en plena edad “massmediática”, encontrar fotografías suyas. El empeño de los intelectuales de nuestro siglo por hacerse notar, por adquirir notoriedad desde la que influir en los hombres de su tiempo, es algo completamente ajeno a Hans Blumenberg. Y ello hasta el punto de que sólo se dejaba ver en su cátedra, fuera de ella sólo quedaba su fantasma, nunca su carne mortal. Así, Franz Josef Wetz, autor de una precisa y preciosa monografía sobre él, llega a decir que puede que “Blumenberg sea legible, pero no visible”. Y añade que “si no fuera porque, por ejemplo, mi maestro Odo Marquard me asegura haberlo visto en diversas ocasiones, incluso cabría dudar de la existencia de Blumenberg”²⁹. Y si buscar y rastrear a Blumenberg es tarea difícil, afirma el propio Marquard³⁰ que todavía lo es más encontrarlo.

Blumenberg es un “ilustrado”, un defensor a ultranza de la legitimidad de la modernidad —su primera gran obra se denomina precisamente así: *Die Legitimität der Neuzeit*— que, sin embargo, lejos de caer en el mito ilustrado de denostar el mito, ha mostrado, como nadie en nuestro tiempo y como Vico en el suyo, la necesidad del mito. El nuestro es un autor ilustrado en la medida en que todas las formas míticas, religiosas y metafísicas del pensamiento, que asignan al hombre un puesto de privilegio en el cosmos, las considera racionalmente ilusorias. En ruptura total con el cristianismo y sus prerrogativas antropo-

mórficas, Blumenberg defiende, como postmetafísico, la afirmación humana mediante la ciencia y la técnica dentro del vacío sideral, la autoafirmación (*Selbstbehauptung*) del hombre en un universo sin Dios. Consecuente con los descubrimientos científicos que han revolucionado el mundo (ejemplo de su dedicación al desarrollo de la ciencia es, sobre todo, su monumental *Die Genesis der kopernikanischen Welt*) mostrando la insignificante inopia y, por tanto, la no excepcionalidad del hombre, pedazo efímero de naturaleza, asume la segunda ley de la termodinámica, el universo de la entropía en el que de la humanidad no perdurará nada, ni siquiera su recuerdo. Ni humo ni estela: en la masa inerte que se expande hacia el punto cero, en el vacío de la vida, no habrá memoria (su *Matthäuspassion*, de 1988, es el mejor homenaje a la genialidad del hombre, quien nunca podrá hacer nada para siempre, pues, como decía Rilke, “no hay durar”, quien, como decía Kafka del cinematógrafo, “pasa y nada queda”). Blumenberg puede ser, entonces, calificado de “nihilista”.

Ahora bien, es muy difícil hallar algún residuo de resentimiento, no así de tristeza, en el nihilismo que atribuyo a Blumenberg. En su obra abunda la consideración de la labilidad y menesterosidad de los humanos, solos ante el peligro de un cosmos prepotente y mudo de sentido, pero ello no le lleva a ningún absurdo de tipo existencialista. Lo absurdo es demandar sentido a lo que no lo puede tener, pues la cuestión del sentido es una cuestión del hombre y no un asunto natural. Es más, estima que la demanda de un sentido del universo fue introducida como exigencia radical por el cristianismo³¹. De modo que de lo que ha de tratar la filosofía es de atenuar esa fortísima reclamación de sentido enfático del universo, una petición no innata, sino inducida, una petición de principio. Por ello se puede afirmar, como lo hace Wetz, que la ilustración de este ateo —ateo, dijera yo, a la epicúrea manera, pues más que definirse contra Dios, lo hace independientemente de Dios— es una “ilustración sin ilusiones con una resignada aceptación de la pérdida”³². Lejos de resentirse ante la desaparición de las totalizaciones significativas, en una posición, aunque rociada de cierto pesimismo, de extraña cercanía, que él, por su parte, quizá nunca habría estado dispuesto a admitir, con ciertos planteamientos “débiles” o postmodernos, Blumenberg ni se desespera por la carencia de sentido ni pretende recuperarla. Su “nihilismo” se muestra más bien como un nihilismo “activo” —siempre que entendamos, a su vez, el esquema pasivo/activo no resentidamente—, que asume, si bien con dolor contenido, la pérdida intentando amortiguar aquello que produce el propio (re)sentimiento de falta de sentido, exhibiendo su carácter de deseo añadido o de prótesis, reduciendo su arrogante exceso. En este brillante escritor —de quien, así lo destaca el mismo Habermas³³ como todo un acontecimiento, su obra filosófica es presentada ocupando la primera página del suplemento literario de la *Frankfurter Allgemeine Zeitung*— no se encuentra un sentido que venga a ocupar el hueco dejado por las propuestas de sentido hoy desechadas, sino que, antes al contrario, se observa en él el denodado esfuerzo por reducir la desmesura del horizonte de expectativas de sentido.

Sin embargo, Blumenberg es un hermeneuta que no puede despedirse sin más de las grandes configuraciones de sentido, no puede dejarlas alegremente atrás como si por un casual no hubiesen tenido lugar (si no vale la idea de reemprender el camino de regreso al cristianismo, ir más allá de la secularización moderna, tampoco es viable la idea de que las cosas podrían volver a ser como si el cristianismo no se hubiera dado³⁴). Una vez producida la herida del sentido, lo que cabe es curarla, cuidarla. Por mucho que nos restablezcamos, jamás podremos olvidar que la escisión se produjo en nuestra carne y para siempre llevaremos su cicatriz. Por eso,

aun cuando sin ilusiones, se impone el estudio de lo que nos desgarró para, si acaso, aflojar su tensión. Si se perdió el sentido, es porque existía y de nada servirá ignorar, como si nada, esa pretérita existencia³⁵. El hombre no tendrá, como sabía Vico, una naturaleza, pero tiene, como también sabía Vico, una historia, una historia que no se puede permitir desconocer, y la historia humana es la historia de las grandes configuraciones de sentido. Así, paradójicamente, nuestro "nihilista", muerto Dios, consagrará su vida al estudio de los patrones de sentido, desmontándolos en una operación que en el límite, pero sólo en el inalcanzable límite, tenderá a hacer que las perspectivas significativas se anulen, de modo que el hueco dejado por su ausencia empiece a cerrar su llaga. No es el olvido lo que otorga para ese tremendo dolor el lenitivo anhelado, inexistente por lo demás; es antes, por el contrario, el conocimiento de su génesis lo que, llevando al reconocimiento de que las promesas desorbitadas de sentido son una instancia cultural, nos ofrecerá algo, y sólo algo, de paliativo para afrontar oportunamente la urgencia, el oprimente apremio de lo que de suyo carece de todo sentido, meta o propósito, de todo fundamento: lo natural. En una anestesia por hipernesia, no por amnesia, reside, sin gratuito consuelo alguno, sin poder eliminar la pena, la aceptación serena de la pérdida en Hans Blumenberg.

Precisamente en la carencia de sentido de lo natural yace el "absolutismo de la realidad" (*Absolutismus der Wirklichkeit*). Pero antes de exponer este rubro central del pensamiento blumenbergiano, quisiera hacer una nueva advertencia, ahora sobre el estilo de este filósofo coteráneo de Thomas Mann. Blumenberg era un gran estilista de la lengua alemana, pero su escritura es de una dificultad soberana, rayana en la impiedad para con el lector. Así como era un profesor frío y distante que, a la vieja usanza, sólo admitía en clase las preguntas formuladas por escrito y entregadas no directamente a él, sino siempre a su asistente, sus textos asimismo exhiben una distancia olímpica, de soberbia casi insultante para quien se aventure en su lectura. De hecho, enfrentarse a un escrito de Blumenberg es, además de una promesa de inquietante belleza, un desafío a la inteligencia y, a la vez, a la paciencia lectora. Así, quien pretenda sin más acceder de inmediato a la tesis del autor se verá prontamente defraudado; y quien, no obstante, armándose de valor intelectual, se atreva a proseguir, si descuida por un instante la atención, se verá desconcertado y, a la postre, humillado. Blumenberg, con displicencia heraclíteica, gusta de esconderse en sus páginas, siempre enrevesadas y renuentes a la fácil comprensión. Sus argumentos, nunca de lógica lineal, jamás se dejan aprehender al vuelo, pues siempre se enmascaran en la fuga infinita de la masa coral de voces eruditas que entonan su cántico, como si él careciera de voz propia o al menos la (con)fundiese con la de los demás. Su verbo prefiere, así pues, el modo infinitivo. Lo suyo es, como parangona musicalmente su monógrafo Wetz, la *suite* y no la sonata. Y es que "Blumenberg es así: un filósofo que no sólo se oculta y se mantiene a cubierto en el mundo, sino también en sus libros"³⁶.

III

Pero hay veces en que sus tesis aparecen súbitamente como pepitas auríferas cuyo rutilar ilumina la comprensión del conjunto textual. Uno de esos núcleos de oro es el antes mencionado "absolutismo de la realidad". Lo que Blumenberg quiere designar con esa expresión es algo muy viquiano, aunque depurado de cualquier providencialismo: la desconsideración y prepotencia de la realidad respecto del ser humano o, visto desde el otro lado, la soledad humana respecto de un universo mudo de sentido. La indiferencia de lo real ante lo humano marca su absolutez. Una absolutez que indica el carácter refractario a todo sentido, meta

o propósito que posee la realidad. No cabe un fundamento en un mundo inconmensurable, mudo e indiferente como es el universo copernicano: la realidad es absolutamente contingente. El cosmos, presentado por la ciencia como una mezcla de helio e hidrógeno, no transmite ningún contenido significativo, ningún mensaje a la humanidad, la cual, por tanto, se encuentra presa en el cerco de la mayor de las soledades posibles. Y es la historia de la humanidad, la historia de la gente, la expresión del esfuerzo por escapar a esa espantosa soledad, por mantener a distancia la soberanía de lo real, por ponerse a salvo del absolutismo de la realidad. El mito, la religión, la metafísica, la ciencia constituyen los instrumentos con los que romper esa tiranía de la naturaleza para introducir sentido en lo que de suyo no lo tiene, para hacer hablar a lo eterno silente, para construir un mundo de palabras. Eso es la cultura: la casa del hombre, su hogar en medio de lo inhóspito.

Poder absoluto e insurrección contra ese poder, realidad absoluta y distanciamiento de la realidad, son quizá el par de fuerzas que dinamizan las principales obras de nuestro filósofo, y es que a ellas se debe seguramente el movimiento de las personas a lo largo de la historia. Creo que Blumenberg lee con ambas categorías antitéticas la peripecia humana y que ambos polos opuestos nos proporcionan las claves de lectura de su propia peripecia intelectual. En *Die Legitimität der Neuzeit* (1966 y 1988) el poder absoluto de la realidad lo encarna un Dios caprichoso, *deus absconditus*, *potentia absoluta*, ilimitado poder de voluntad, absoluta libertad arbitraria, el dios nominalista, frente al que el universo se encuentra indefenso y carente de orden, y el hombre, inseguro e impotente para acceder a su racionalidad. Por el contrario, el distanciamiento respecto de ese *theologischer Absolutismus* bajomedieval lo representan la ciencia y la técnica que llevan a la *humane Selbstbehauptung*, la cual establece la modernidad, entroncada así y en absoluto separada del medievo, como época histórica legítima.

Pero la ciencia es ambigua, pues vuelve a presentar la absolutez de lo real al privarnos, como se muestra en *Die Genesis der kopernikanischen Welt* (1975), de la ilusión de un universo pleno de sentido dotado de un lugar privilegiado para nosotros. Y es que, al distanciarnos de una naturaleza implacable e inconmensurable, pone de relieve precisamente esas mismas características de la realidad: el dios absoluto es ahora una naturaleza también absoluta. Ahora bien, frente al avaro silencio del desierto de los espacios siderales, se puede poner tierra de por medio, queda su distanciamiento por medio de la propia tierra, oasis único en el que se puede dar la vida consciente y así la autoafirmación humana, llenando de sentido terráqueo el vacío celeste: con historias.

En *Die Lesbarkeit der Welt* (1981) el poder absoluto es visto ahora, por antonomasia, en el "absolutismo del libro" (*Absolutismus des Buches*), el libro sagrado, libro de los libros. Y, si bien permitió que surgiera la metáfora del cosmos como libro, el *Weltbuch*, en tanto que depositario de toda la verdad, de la verdad única, en tanto que único libro, imposibilita la aplicación de esa misma metáfora, por cuanto excluye que en la naturaleza haya que leer algo, impidiendo la suposición de que la naturaleza sea legible de suyo y su interpretación metafórica, al concentrar toda la atención en el destino escatológico y en la preocupación soteriológica del individuo. Pero ese absolutismo se ha podido distanciar mediante la transformación de lo amenazador y prepotente de una realidad muda y anónima en un texto significativo que hace legible el mundo.

En *Lebenszeit und Weltzeit* (1986) la absolutez de lo otro del hombre viene dada por la inconmensurabilidad entre el tiempo físico y el tiempo humano. La temporalidad cósmica

en comparación con la temporalidad vital presenta una desproporción descomunal, cifra del desamparo del hombre, habitante efímero de un planeta pasajero, cuya duración no es más que un mínimo instante para la del inmenso mar sin sentido en el que naufraga. Sin embargo, los humanos nos rebelamos, y sin advertirlo, frente al poder absoluto del tiempo cósmico gracias a la obvia seguridad del mundo de la vida (*Lebenswelt*), el cual, perdida, no obstante, la confortabilidad del mito, de la religión o la metafísica, sigue ofreciendo una campana protectora, donde por medio de la cómoda confianza en las cosas cotidianas se puede conseguir algo de la discreta seguridad del hogar.

El exterior de la caverna, mundo inhóspito y brutal, naturaleza fría y despiadada, representa en *Höhlenausgänge* (1989) el absolutismo de la realidad. Lo que, por el contrario, nos distancia de esa crueldad del afuera —aunque siempre haya que salir en busca de medios de subsistencia, es decir, por hambre, así como por otras apetencias como la curiosidad— es la caverna, ficción que nos ofrece amparo y cobijo, calor y protección, evasión de la ofensiva y degradante realidad. La caverna es sinónimo de espacio de seguridad y orientación, la metáfora de todas las costumbres, tradiciones e instituciones, es decir, de la cultura. A diferencia de los griegos, que creyeron que el origen de la forma humana de vida es la caverna, Blumenberg muy viquianamente nos mueve a considerar que los “primitivos” no surgieron de las profundidades subterráneas, sino de los espacios abiertos, de cuyos ataques mortales huyen en pos de otra realidad que les haga más llevadera la vida, de otra realidad a cuyo abrigo poder sacudirse el miedo al mundo exterior y *a tergo* el propio mundo exterior, suplantando entonces la realidad ajena por una realidad propia. De modo que, si se me permite decirlo así, lo que Michel Meyer llama la “suspensión voluntaria de la incredulidad”³⁷, lo que permite distinguir la realidad de la ficción y disfrutar de ésta, se vendría a transformar en suspensión involuntaria de la incredulidad, pues la ficción sería tomada como la propia realidad.

Esa que creo que es la enseñanza viquiana de *Höhlenausgänge* (donde, sin embargo, no obstante el casi millar de páginas, Vico no viene citado ni una sola vez) ya aparece, un decenio antes, en *Arbeit am Mythos* (1979), cuando justamente son rememorados los renglones de la *Scienza nuova* donde Vico describe la vergüenza de los gigantes a la hora de satisfacer sus bestiales instintos al cielo abierto de Júpiter, refugiándose con sus mujeres en las cavernas para vivir su amor bajo la sanción matrimonial de sus ya no inciertos concúbitos, de manera que el ocultarse comporta su amansamiento mediante el pudor:

“El surgimiento del matrimonio como institución —comenta Blumenberg— se halla ligado a la retirada a la caverna, al miedo ante el estremecimiento del rayo al raso, fuera del caparazón. La caverna no es, así pues, el espacio originario, sino la *retraite* de la abierta terquedad [*des offenen Trotzen*], de la renuncia a la errante vida animal, con el premio sexual de la vida sedentaria”³⁸.

Si he dejado fuera de la relación anterior de las grandes obras de Blumenberg, que he ido exponiendo en función de la oposición polar entre absolutismo de la realidad y distanciamiento de ese absolutismo, a *Arbeit am Mythos*, dejándola exenta, ha sido porque es precisamente ésta la obra en que aparece conspicuamente la categoría de “absolutismo de la realidad”, que si en los trabajos anteriores venía a ser la conclusión implícita de los mismos, en este libro se convierte en el punto de partida, siendo además la primera vez en que apa-

rece con su nombre explícito. Y, no menos ha sido apartada, porque incluye un incontestable gradiente viquiano, más de fondo que expreso; aun cuando aquí, por primera vez, las referencias sobre Vico no son, sin embargo, tan ocasionales y fugaces como lo habían sido con anterioridad, sino que llegan a abarcar en algún momento casi media docena de páginas, vertebrando buena parte del capítulo cuarto y último, “Ästhetische Aufheiterung” de la tercera parte del volumen (aunque paradójicamente para mostrar la diferencia entre su opción por Prometeo frente a la preferencia viquiana por Hércules como héroe fundador o donante de la posibilidad de ser humano).

En esta obra, tal vez la más frecuentemente citada de su autor, “un libro —al decir de Manfred Frank— que sin duda se cuenta entre las grandes obras maestras culturales de nuestros días y por lo tanto merece una lectura en profundidad”³⁹, Hans Blumenberg prosigue con su peculiar esfuerzo de ilustración, ya que entiende que el trabajo o elaboración del mito o en el mito —así de ambiguo es el propio título alemán de este libro— está al servicio de la misma razón ilustrada. Lo cual es justamente lo contrario de lo que la propia ilustración sostenía del mito, pues la ciencia ilustrada se autoconcebía como superación de cualquier instancia mítica. Sin embargo, nuestro escritor no sólo ve razón en el mito, como ya lo hicieran Horkheimer y Adorno en su *Dialektik der Aufklärung* (aunque para defender la transición progresiva del uno a la otra, en tanto que la razón es mejor *dominadora* del universo) o desde el punto de vista de la antropología cultural Claude Lévi-Strauss, sino que, a diferencia de la interpretación ilustrada de la curiosidad teórica, que llevaba a la propia ilustración a rechazar la mitología en nombre de la teoría y del progreso del conocimiento, “Blumenberg reconoce en el pensamiento mítico un trabajo que procede de la angustia del hombre en relación con su existencia y supervivencia y que se encuentra, a su vez, al servicio del conocimiento”⁴⁰.

Y es que el mito se encuentra en la respuesta matriz al absolutismo de la realidad. Dicho concepto, cuyo autor entiende como divisorio o límite (*Grenzbegriff*), consiste en que “el ser humano no tenía ni de cerca al alcance de su mano sus condiciones de existencia y, lo que es más importante, no creía en absoluto tenerlas. Tarde o temprano tuvo que interpretar este hecho de la prepotencia (*Übermächtigkeit*) de lo otro de él (*des jeweils Anderen*) por medio de la aceptación de fuerzas supremas (*Übermächten*)”⁴¹. Ésta es la reacción mítica al *status naturalis*: frente a una naturaleza violenta y hostil, el humano no se somete, sino que transforma la hostilidad por medio de la fantasía, la —se diría freudianamente— racionaliza. La razón mítica se abre camino no como capricho casual, sino impulsada por una necesidad acuciante, por el hostigamiento de la faz absoluta que revela la realidad contra la que se rebela. Ésa es la razón del mito: intentar romper con la dependencia absoluta de la naturaleza.

El mito es el preventivo de la tiranía natural, lo que anticipa la respuesta a la supremacía de la realidad, lo que compensa de la falta de seguridad del mundo entorno ofreciendo un relato protector que la realidad no puede refutar. Y en este sentido, la ciencia, además de contener afirmaciones míticas, en tanto que irrefutables, obedece a la misma causa del mito, tiene con él una genealogía común: la supervivencia ante la amenaza del peligro exterior. Luego la ciencia no puede superar al mito, si responde a una misma función. Que la ciencia vendría a ser la continuación del mito por otros medios (mejores, racionales), el simple paso del mito al logos⁴² por el que éste se desprendería de aquél de igual modo que las escamas de los ojos de un ciego, es una ficción, un nuevo mito. En efecto, la postura de Blumenberg

se sitúa en los antípodas de interpretaciones ya convencionales como la de Wilhem Nestle o la posterior de J. P. Vernant; es más, aunque sin nombrarlas nunca, llega a sostener que

“la clásica desinformación que yace en el estereotipo [*Formel*] del mito al logos [...] la bobada de ese patente cliché histórico consiste en no consentir en el mito mismo una de las formas de cumplimiento del logos. Que el paso de las cosas del mito al logos sea un avance obedece por esto a un peligroso desconocimiento, porque uno pretende asegurarse con ello que en algún momento en la lejanía del pasado se ha dado el irreversible salto adelante [*Fortsprung*], que habría decidido tener que dejar algo muy atrás, para en lo sucesivo tener que dar sólo pasos hacia delante [*Fortschritte* (=progresos)]. Pero ¿se dio el salto entre ese ‘mito’, que había dicho que la tierra descansaba sobre el océano o había emergido de él, y ese ‘logos’, que había traducido eso en la mucho más pálida fórmula universal de que todo procede del agua y en ella consiste? La susceptibilidad de parangón entre las fórmulas acarrea la ficción de que se trataría allí como aquí del mismo interés, sólo que sirviéndolo con medios fundamentalmente distintos”⁴³.

Y es que la ciencia no puede suplantar al mito como si lo hubiese sembrado de sal, porque fructifica sobre el mismo terreno. O, como dice nuestro “filómite”, ocupa de otra manera idénticos lugares del sistema, los encargados de generar estructuras de orden para una realidad amorfa y heterogénea, cumple la misma función racional (el mito con sus inagotables historias, la ciencia con sus diferenciaciones y modelos conceptuales; teóricamente distintos, prácticamente iguales). Ciertamente “la antítesis entre mito y razón es una invención tardía y desafortunada [...] superficial”⁴⁴, no es una distinción originaria. Y es que la época postmítica se ve obligada a producir lo que la época anterior quiso producir: la ciencia, la teoría, ve en el mito un conjunto de respuestas a preguntas al igual que ella pretende serlo, y en esa medida, sin salto de nivel, al rechazar las respuestas míticas está reconociendo sus preguntas. Y el no querer reconocer este hecho lleva, en cambio, a una alarmante remitificación. “Naturalmente —comenta Frank—, la alarma viene menos del elemento neo-mítico que de la formación de una praxis científica que se olvida del mito y cuyo fracaso es en verdad el único responsable de que haya vuelto a resurgir con tanta fuerza el deseo de mitos”⁴⁵. He ahí de nuevo el vector ilustrado blumenbergiano, en la paradoja de que sólo llevando el mito hasta el final se evita que al final surjan mitos⁴⁶.

Dejar que el mito dé de sí todo lo que contiene, “llevarlo a su final”, aceptar “el núcleo mítico digno de ser salvado” propio de toda racionalidad —por usar dos expresiones de *Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos*⁴⁷— no es, por tanto, entonar una palinodia de la ciencia, sino evitar que la ciencia se convierta en mito, justo hoy en nuestros tiempos de “razón desplegada” cuando “el mito ya no puede tener lugar” (“porque sucede ‘demasiado poco’, aunque no es nada lo que sucede”⁴⁸). Blumenberg no se retracta, así pues, del elogio de la ciencia que ya había llevado a cabo en obras anteriores haciéndola instrumento y vehículo de la autoafirmación humana —precisamente Rorty⁴⁹ encomia en una reseña de *Die Legitimität der Neuzeit* el que Blumenberg haya hecho parecer bueno de nuevo todo lo que Heidegger hizo parecer malo, y aplaude que la autoafirmación mediante la ciencia y el dominio técnico de la naturaleza no tenga por qué suponer la autofundación,

pues así se elude el racionalismo y el cientismo ilustrados—, no se ha convertido repentinamente al misonéismo, sino que lo único que viene a pretender recordando el origen mítico de la ciencia y censurando la interpretación de la ciencia como superación y emancipación del mito es, a mi juicio, evitar la emancipación de la ciencia, su conversión en una realidad autónoma, dotada así de una dinámica propia, su transformación en aquello frente a lo cual surgió, esto es, en un poder absoluto. Que la ciencia vea en el mito la forma original de la racionalidad humana, el detonante de la razón, es lo que puede abortar lo que parodiando al propio Blumenberg podríamos llamar el “absolutismo de la ciencia”. O dicho con el léxico de Vico: Blumenberg no rechaza la ciencia, sólo nos previene contra la “barbarie de la reflexión”, esa barbarie que surge allí donde se reprime la faceta senso-productiva de la humanidad, donde se reprime, en una palabra, el mito.

Recordar las raíces míticas de la razón es reconocer que el mito no menos y antes que la metafísica es una tentativa de manejar lo de suyo no manejable, de encarar racionalmente lo ignoto, de darle nombre (“la modernidad ha sido la época que finalmente había encontrado un nombre para todo”⁵⁰), o sea, de decir lo indecible (aunque, a decir verdad, la ciencia nos devuelve un universo mudo). Si la ciencia considera que no tiene origen (ensoñación cartesiana del punto cero), si se ve como el extremo opuesto del mito, termina cayendo en aquello de lo que deseaba huir, en su (supuesto o ficticio) extremo opuesto, en el mito. Pero en un mito hecho absoluto, cuando lo que el mito, como luego la metafísica y más tarde la ciencia, lo que hace es enfrentarse a lo absoluto, y más aún, como muy viquianamente señala Blumenberg, aun cuando sin citar tampoco aquí a Vico, a la angustia, al miedo que ese absoluto produce. Y es que, como Vico ya enseñó, Blumenberg advierte que la adoración a las fuerzas supremas no se debió al amor, pues antes que el amor (y que la curiosidad o la admiración) estuvo el terror y el temor⁵¹. Y el temblor: lo sagrado se venera temblando. Y al igual que el mito, con sus muchos dioses, repartió el poder absoluto (*mythische Gewaltenteilung*) para relativizarlo, la ciencia no es un poder anónimo, sino un desarrollo del espíritu racional del mito al servicio, como éste mismo, de la supervivencia humana, para seguir manteniendo a distancia, no para dominar, el poder absoluto de la realidad y así disipar su horror, creando un mundo sólito, de violencia domesticada, de desnudez vestida, un mundo humano.

Y si la ciencia es como debe, como el mito, una aportación de distancia y no un instrumento de dominio, la repetición de lo ya sugerido por el mito, el éxito de una vez para siempre y por doquier del conocimiento (*Bekanntheit*)⁵², entonces es todo lo contrario de un hipótesis, por utilizar un vocablo caro a Marquard, “monomito”. El inicuo monomito nace cuando se quiere acabar con el inocuo “polimito”. Cuando uno quiere zafarse de la pluralidad de mitos, se desembaraza de la pluralidad, pero no del mito, y esto es lo peligroso, pues se alza el pavoroso monomito que todo lo uniforma y no permite la crítica, que es entendida como pernicioso disidencia, la crítica que los mitos se hacen los unos a los otros. Y es que, como sostiene este discípulo de Blumenberg: “De las historias —los mitos— no podemos desprendernos; quien, no obstante, lo crea se engaña a sí mismo. Los seres humanos se deben a los mitos [*Menschen sind mythenpflichtig*]; una vida desnuda de mito, sin historias, no es posible. Eliminar los mitos: eso es descabellado [*aussichtlos*]”⁵³. Creo que esta lección de pluralismo la ha aprendido Marquard de la *mythische Umständlichkeit* de su maestro⁵⁴, que siempre defendió, ante la metafórica de la verdad desnuda⁵⁵, una concepción de la realidad que sólo puede declinarse —mediante los muchos mitos— en plural.

Por lo expuesto, no resulta difícil admitir que los elementos básicos de la comprensión que Blumenberg tiene del mito y de su relación con la racionalidad científica son coincidentes con los de la de Vico. Que el hombre es originariamente un ser desnudo e indefenso, cuya soledad en la intemperie de la naturaleza le lleva, espoleado por el miedo al insoporrible estremecimiento sensible o corporal que le ocasiona el rayo, a huir, en ruptura con una hostil naturaleza sin sentido, a las “cavernas” del mito, como primera y primigenia manifestación de una sabia racionalidad, cuya misión es apartar el caos de lo ignoto estableciendo un orden de doméstica confortabilidad donde ocuparse no ya de una realidad ajena o en sí, sino de un mundo propio o humano, esto es algo *toto coelo* presente en Vico. Y que, en consecuencia, ni el mito es irracional, ni la razón es la superación del mito, siendo un mito mistificador pretender esa superación, toda vez que es específicamente humana la tempestividad del mito, aunque la racionalidad hodierna ya no le sea propicia, esto también es algo *toto coelo* presente en Vico.

De ahí que se pueda afirmar, enlazando dos frases aisladas de Peter Behrenberg, que si “Vico fue el primero y el más persistente a la hora de comprender el mito como un fenómeno contemporáneo que no está en conflicto con la razón dentro del mundo espiritual [*geistigen*] de la humanidad”, “en nuestra edad es Hans Blumenberg quien habla con más fuerza a favor de la racionalidad del pensamiento mítico y de su derecho a existir”⁵⁶. Y de ahí que sorprenda que el mismo Blumenberg, aun reconociendo que Vico fue el primero en otorgar o devolver sistemáticamente, en el seno de una teoría de la historia, al mito su condición de ejercicio o puesta en práctica de la razón, no reconozca luego la identidad de su planteamiento con el del partenopeo, dedicando sus pocas páginas sobre Vico a exponer la opción de éste por Hércules y a escorarlo sobre la concepción meramente romántica del mito, una concepción que no es de su total agrado. Y asimismo sorprende que una experta viquiana como Sandra Rudnick Luft, prestando acaso una excesiva atención a la extraña “ingratitude” de Blumenberg al que presenta casi como un ilustrado sin matices, nada más destacar que tanto Vico como Blumenberg coinciden en considerar las instituciones culturales como una respuesta a la opresividad de la contingencia, cuya función es la de aliviar el terror para hacerle sentir al hombre en casa, diga que “ellos difieren, sin embargo, en sus *radicalmente antitéticas* visiones de esas respuestas [al absolutismo de la realidad]”⁵⁷. Y no es que no haya diferencias, como no podía ser menos, entre ambos autores, la más llamativa la que se refiere al uso blumenbergiano del *verumfactum*, que, con su recelo hacia el autoconocimiento, hace caso omiso del uso viquiano, lo cual concentra el detenido estudio de esta autora. Pero las semejanzas son tales, tanto en el contenido teórico como, sobre todo, en el sentimiento que los anima, que resulta un tanto exagerado hablar de una antítesis radical. Para mayor hipérbole, la misma investigadora americana asevera que “El lector de perspectiva viquiana encontrará dignos de interés estos libros, primariamente por constituir *provocativas alternativas* de interpretación de temas centrales de Vico”⁵⁸. Esos libros son los dos que estaban traducidos al inglés (*The Legitimacy of the Modern Age*, 1983, citada ocho veces, y *Work on Myth*, 1985, citada, por el contrario, sólo tres veces) en el momento en que ella sacaba a la luz su artículo (en ese mismo año, 1987, aparecería *The Genesis of the Copernican World*), de modo que, aun cuando esto sólo sea una disculpa menor, seguramente le faltaba una sinopsis más amplia de la obra de Blumenberg, que, sin duda, habría propiciado una mayor ponderación de los elementos convergentes en detrimento del énfasis en los divergentes.

IV

Y es que, particularmente en las obras “menores” (menores en extensión, no en intensidad ni, esto es, en importancia) se tematiza un concepto clave para abrir los libros de Blumenberg a la lectura y central para que se identifique toda su labor como de “metaforología”, un concepto de raigambre plena y profundamente viquiana: la “metáfora absoluta” (*absolute Metapher*). En su primer texto publicado cuando consiguió ser titular de una cátedra, el opúsculo *Paradigmen zu einer Metaphorologie* (1960), hace de la metáfora paradigma hermenéutico —comenta Haverkamp⁵⁹—, haciendo así de la metaforología el instrumento metódico de una historia del concepto (la famosa *Begriffsgeschichte*⁶⁰, promovida por Rothacker y Ritter, y a la que se fueron adhiriendo Gründer, Gadamer, y Lübbe, y que parte de que un concepto no se agota en su lógica, sino que, antes al contrario, siempre comporta un momento extralógico, que hay que rastrear en la praxis discursiva) que ya no persigue ni fuerza, llegado el caso, el progreso lineal de la conceptualidad filosófica lineal que va del mito al logos, sino que se dirige a esa “subestructura del pensamiento” que subyace a la lógica de los conceptos y se hace sintomática en la metáfora. Como Kuhn tras él, Blumenberg estructura la historia del pensamiento en paradigmas, caracterizados por una metafórica común, una metafórica implícita que silenciosamente comporta una praxis teórica. Y once años después, en su ensayo *Beobachtungen an Metaphern* (1971), en actitud crítica con Ritter por su indiferencia para con la metáfora, dada la busca de univocidad, en su *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, confirma que

“la metaforología presta a la historia conceptual el servicio auxiliar de conducir hasta la estructura genética de la formación de conceptos [*Begriffsbildung*] en la que ciertamente no se satisface la exigencia de univocidad, pero que permite reconocer la univocidad del resultado como empobrecimiento del trasfondo imaginativo y de los hilos conductores del mundo de la vida”⁶¹.

En esta experiencia precategorial de la *Lebenswelt* insistirá precisamente ocho años más tarde cuando eleve su metaforología a “teoría de la inconceptuabilidad” en *Ausblick auf eine Theorie der Unbegrifflichkeit*, opúsculo que aparece como anexo a *Schiffbruch mit Zuschauer* (1979). Creo que es precisamente la creciente atención al mundo de la vida (recuérdese la importancia ya referida de éste en el alejamiento del absolutismo de la realidad) la que amplía la extensión de la metaforología, haciendo que si no cambie nada en su función, sí cambie algo en su referente:

“Podría decirse que la dirección de la mirada se ha invertido: ya no se refiere, sobre todo, a la constitución de la conceptuabilidad, sino también a las retroconexiones con el mundo de la vida en tanto que constante —aunque no se mantenga constante su presencia— sostén motivacional de toda teoría. Si debemos considerar que de la ciencia no podemos esperar la verdad, queremos saber por lo menos por qué quisiéramos saber algo cuyo saber va ligado al desengaño. Las metáforas son, en este sentido, fósiles guía de un estrato arcaico del proceso de la curiosidad teórica que, porque no haya camino de retorno a la totalidad de sus estimulaciones y de sus expectativas de verdad, no por ello tiene por qué ser anacrónico”⁶².

La piedra angular sobre la que descansa esta investigación metaforológica blumenbergiana, que nos desengaña del sueño racionalista de la transparencia, exhibiendo la opacidad originaria del *instrumentarium* de nuestra historia conceptual, la cual es, así pues, irreductible al telos de un logos total, es la noción de metáfora absoluta. Esta noción se expone ya en el primero de los opúsculos citados, en el de 1960, el cual, de acuerdo con Oncina y Villacañas, alberga *in nuce* todos los desarrollos posteriores del prolífico trabajo de Blumenberg “hasta construir una obra fascinante por su riqueza, sutileza y estilo”⁶³. Y la metáfora absoluta es precisamente la válvula cordial de la obra que, a su vez, es la válvula cordial de toda la obra de Blumenberg. Y —lo que tiene la máxima relevancia— éste la introduce al socaire de dos referencias a Vico.

En efecto, con la intención de indagar “bajo qué presuposiciones las metáforas pueden tener legitimidad dentro del lenguaje filosófico”, Blumenberg invoca la lógica viquiana de la fantasía frente al ideal cartesiano de claridad y distinción. Así es: Blumenberg comienza su artículo —que es mayor que un libelo y que algunos libros— proponiendo que imaginemos el triunfo de la propuesta de Descartes, la consecuencia sería que la filosofía habría alcanzado su hipotético final, habría logrado el propósito de plena objetivación, esto es, de presencia y precisión, la complección de su terminología. En ese estado final, el lenguaje filosófico sería conceptual en sentido estricto: como todo puede ser definido, todo debe ser definido, sin resto de provisionalidad alguna. Así como la *morale provisoire* queda superada, toda forma translaticia de discurso (*übertragene Redeweise*) quedaría también superada, habiéndose mostrado como provisional y lógicamente rebasable. El fruto de la *précipitation* y de la *prévention* sólo puede tener un significado funcional de tránsito (*Übergangsbedeutung*) con el que acaba la terminología definitiva. Desde este ideal de definición y definitividad, la historia conceptual sólo puede tener un valor crítico-destructivo. Y eso lo supo detectar Vico:

“Que la lógica de la primera regla desesencializa la historia, lo vio por vez primera Giambattista Vico y a ella le contrapuso la idea de una ‘lógica de la fantasía’. Él partió de la presuposición de que la claridad y la determinabilidad exigidas por Descartes estaban reservadas en exclusiva a la relación introspectiva [*Einsichtsverhältnis*, proporción en el discernimiento] del creador respecto de su obra: *verum ipsum factum*. ¿Qué le queda entonces al ser humano? No la ‘claridad’ de lo dado, sino la de lo creado por él mismo: el mundo de sus imágenes [*Bilder*] y producciones [*Gebilde*], de sus conjeturas y proyecciones, de su ‘fantasía’ en el nuevo sentido productivo que la antigüedad no había conocido”⁶⁴.

Y desde esta oposición entre Descartes y Vico, creo que se puede exponer los dos grandes tipos de comprensión de la metáfora que indica Blumenberg, aunque Blumenberg no lo haga así, pues —¿cómo no tratándose de su interpretación de Vico?— entiende, como enseñada se verá, que hay lo que podemos llamar una (para mí nada evidente) “recaída” viquiana en Descartes. En efecto, Blumenberg distingue una doble función de las metáforas, pues estas pueden ser un reservorio o de restos de existencias (*Restbestände*, residuos) o de existencias básicas (*Grundbestände*, elementos básicos). La primera función que una metáfora puede cumplir es la que la tradición, de la que Descartes en esto es conspicuo representante, le ha adjudicado, la de ser adornos de la expresión o bien rudimentos en el camino del

mito al logos. Así, el poeta y el orador metafóricamente no dirían nada que no pudiera exponerse de modo teórico-conceptual, de ellos lo específico no es el qué, sino el cómo. La metáfora es entonces algo que habría que, si lo puedo decir así, mirar al trasluz para, una vez traducida al logos, aprehender su significado, su significado conceptual inmanente. De suyo carecería de valor propio, no aportaría nada al conocimiento y sólo serviría para embellecerlo o presentarlo decorativamente, por tanto, dado su carácter superfluo, en último término, se podría prescindir de ella. Ésa sería justamente la labor de una metaforología desde esta óptica: depurarlas de su condición residual. Se trataría de transformar esos preconceptos⁶⁵ que sólo aportan un conocimiento confuso, de decantarlos de su “provisionalidad” cartesiana, con el fin de apurar la transición de la metáfora al concepto: la metaforología sería aquí reflexión crítica que descubre lo impropio de la expresión translaticia y lo reconduce a su sentido propio. La metaforología, entonces, habría de vencer la inercia que oponen las metáforas a su expresión recta, la resistencia a su traducción en conceptos claramente definidos.

Y es ésta una inteligencia de la metaforología que supongo que en principio el mismo Blumenberg aceptaría en la medida en que no sólo no niega que las metáforas puedan ser imprecisos preconceptos, ornamentos o rudimentos perfeccionables conceptualmente, sino que —recordándome la imposibilidad kantiana de utilizar el juicio reflexionante, sino donde el determinante ya haya agotado su posibilidad— hasta llega a exhortar, en lo que parecería un sorprendente alarde de profesión de fe en la teleología de la conceptualización, que no se recurra a la metáfora allí donde se pueda emplear un fórmula⁶⁶. La metaforología sólo consistiría en una labor de depuración si todas las metáforas fueran así, meros restos preconceptuales y perfeccionables. Pero —y esto es lo que conviene enfatizar con la mayor intensidad— Blumenberg rechaza tal metaforología devaluadora de la metáfora, en la medida en que no considera que todas las metáforas sean así, sino que, antes al contrario, distingue un segundo tipo de metáforas, las verdaderas metáforas, las metáforas por antonomasia, las metáforas absolutas, que, lejos de ser una expresión minusválida del pensamiento, disfrutan de un sentido propio irreductible, de un significado originario no conceptualizable y, por consiguiente, no hay que remitirlas al concepto, sino que, muy a la inversa, el concepto ha de ser remitido a ellas, dado que serían “traslaciones [*Übertragungen*] que no se pueden ir a buscar en lo propio, en la logicidad [*Logizität*]”, constituyéndose, entonces, como verdaderos “elementos básicos [*Grunbestände*] del lenguaje filosófico”⁶⁷. Tales metáforas absolutas obligan a ver bajo otra luz la misma noción de metáforas residuales y a cambiar la comprensión de la historia conceptual. Y como autoridad ofrece Blumenberg ni más ni menos que la de Vico:

“Aquí se hace cuestionable la equiparación de forma de hablar translaticia y forma de hablar impropia: ya Vico declaró tan ‘propio’ al lenguaje metafórico como el lenguaje tenido comúnmente por propio, sólo que volvió a caer dentro del esquema cartesiano en tanto en cuanto reservó el lenguaje de la fantasía para la época temprana de la historia. La mostración de metáforas absolutas, en definitiva, nos debería llevar a pensar de nuevo la relación entre fantasía y logos, y ciertamente en el sentido de tomar el dominio de la fantasía no sólo como sustrato de transformaciones en lo conceptual —en las que se podría, por así decir, reelaborar y transformar elemento a elemento hasta el agotamiento del depósi-

to de imágenes—, sino como esfera catalizadora, en la que ciertamente se enriquece constantemente el mundo conceptual, sin empero modificar ni consumir esta sólida provisión de existencias [*fundierenden Bestand*]"⁶⁸.

Sin entrar a discutir el reproche⁶⁹ que Blumenberg le hace a Vico, por medio del cual pide hacer, para superar la deficiencia viquiana, aquello que estimo que ya el propio Vico hizo, lo importante es que a la hora de argumentar la idea central de la obra central para la comprensión de la entera obra de Blumenberg, éste se apoya, aunque él crea que sólo parcialmente, en Vico. Y es que el alemán defiende, como el italiano, la existencia de una esfera inconceptualizable del pensamiento, de la que los conceptos se nutren sin poderla agotar o reducir jamás. Hans Blumenberg sabe, como ya supo Giambattista Vico, que las metáforas originarias hay que tomarlas al pie de la letra, que tienen un significado originario o auténtico, que su literalidad no es mera literatura, por situarse en un nivel previo a la distinción conceptual, así pues, no originaria, entre lo literal y lo literario, porque son las metáforas absolutas las que precisamente abren horizontes de sentido “dentro de los que los conceptos experimentan sus modificaciones”⁷⁰. Para Blumenberg las metáforas son imprescindibles tanto si queremos hacernos con un marco de comprensión general (función teórica de representación, de apertura de horizontes de totalidad) que nos ofrezca una imagen de la totalidad de la realidad, como si queremos disponer de un marco de expectativas y modelos de comportamiento (función pragmática de orientación, de apertura de horizontes de conducta)⁷¹. Es decir, los conceptos científicos con los que nos representamos el mundo como totalidad y los éticos con los que valoramos nuestro comportamiento en el mundo remiten a la postre a un ámbito previo a toda teoría y moral, a un ámbito de inconceptuabilidad, al ámbito de la metáfora:

“Las metáforas absolutas dan respuesta a esas preguntas pretendidamente ingenuas y, de entrada, sin contestación posible, cuya importancia yace lisa y llanamente en que, porque nosotros no las planteamos, no son eliminables, sino que las encontramos como ya planteadas de antemano en el fondo de la existencia misma”⁷².

El problema, por decirlo con Vico, es que en los tiempos de la razón desplegada ya no hay tiempo para las metáforas, para tomarlas literalmente, por eso, por decirlo con Blumenberg, ha pasado el tiempo en que aún era posible la metafísica. Por eso Blumenberg dedica toda su vida intelectual, como si hubiera hecho suyo el recordatorio borgiano de que la historia universal consiste en la entonación de ciertas metáforas, al estudio con pasmosa erudición de las grandes metáforas, el elemento irrenunciable e ineludible en la relación del ser humano con el mundo. Y es que “la metafísica se nos ha presentado muchas veces como una metafórica tomada en sentido literal [*beim Wort*]; la desaparición de la metafísica vuelve a llamar a la metafórica en su lugar”⁷³. Como Vico, y por motivos similares, también ofrece Blumenberg una *riprensione* de la metafísica⁷⁴.

V

La filosofía tiene que hacerse, entonces, como en Vico, retórica. Aunque el papel blumenbergiano de la retórica debiera ser acreedor de un amplio estudio, quiero hacer referen-

cia, al menos dejándolo simplemente indicado, a modo de corolario de lo anterior, como —valga el oxímoron— conclusión abierta, al que considero el tercer gran elemento vertebrador del pensamiento de Blumenberg, por ser plenamente congruente con los planteamientos viquianos: el principio de razón insuficiente (*Prinzip des unzureichenden Grundes, principium rationis insufficientis*⁷⁶). Que la misión del pensamiento no pueda ser matemática, demostrativa, va de suyo cuando uno piensa viquianamente, como Blumenberg, así en “Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik” (1981, traducción alemana del original italiano de 1971), que “la referencia humana a la realidad es indirecta, prolija (*umständlich*), diferida (*verzögert*), selectiva y, por encima de todo, metafórica”. Pues cuando se piensa de esta guisa no se admite una forma separada del contenido y no cabe, por consiguiente, un espacio lógico anterior a la expresión en él, un orden natural de conceptos dado de antemano, una lógica previa a todo uso. Luego no puede tener cabida el considerar la demostración como paradigma del razonamiento filosófico. Si, en efecto, se reconoce que hay un umbral de inconceptuabilidad anterior a la misma formación de los conceptos, a lo máximo que se puede aspirar es a la argumentación sobre la base de lo probable, de lo verosímil⁷⁷, atendiendo además al sentido común⁷⁸. La misma confianza en la existencia legítima de metáforas absolutas sólo se puede dar en virtud de una razón insuficiente, de una razón retórica. Las metáforas nada más que pueden reconocerse si se las hace convincentes mediante la persuasión, no mediante la demostración. Se precisa un tipo de argumentación a través de razonamientos que no se anparan en la evidencia de lo demostrado irrefutablemente (por remisión, según la necesidad lógica, a una evidencia primera), en la razón suficiente, sino en el principio de razón insuficiente, que se limita a indagar qué grado de satisfacción somos capaces de conseguir⁷⁹. No hay argumentos “claros” a los que agregar en su presentación lógica el adorno trópico de la metáfora, porque la metáfora es substancialmente el argumento.

Ahora bien, esto no significa abogar por ningún tipo de irracionalismo, no hay que “confundirlo con un postulado de renuncia a razones (*Gründe*), lo mismo que tampoco ‘opinión’ designa lo injustificado (*unbegründete*), sino el proceder justificado de modo difuso y metódicamente no reglado”⁸⁰. Lejos del cinismo partidario de un *liberum arbitrium indifferantiae* y de la autopoición existencialista, Blumenberg, al igual que Vico (y que de manera relevante en nuestro siglo Ch. Perelman y E. Grassi), considera que la falta de evidencia no lleva necesariamente al absurdo electivo, sino que *tertium datur* entre la “objetividad” de la demostración científica y el decisionismo irracional⁸¹. Y es que es razonable que a las afirmaciones de totalidad y de orientación no se les pueda otorgar credibilidad mediante aquello a lo que ellas otorgan credibilidad, mediante conceptos. Si, como yo lo veo, la metáfora viene a ser el “transcendental” del discurso racional, lo que lo constituye quedando fuera de él, la metáfora permanece, por así decir, exmanente al concepto, no se deja agotar por él. Pero eso no es sinónimo de protesta de irracionalidad, lo irracional es el *chorismos* entre verdad y opinión, entre conocimiento racional y opinión razonable, entre filosofía y retórica, un abismo ciertamente “retórico”, una contraposición superficial. Efectivamente, la opinión razonable, “la influencia retórica [*rhetorische Wirkung*] no es la opción alternativa a un conocimiento [*Einsicht*] que también se pudiera tener, sino a una evidencia que no se puede tener, o aún no, o en cualquier caso no aquí y ahora”⁸². En efecto,

“el hombre no tiene consigo ninguna relación inmediata, puramente ‘interior’. Su autocomprensión tiene la estructura de la ‘autoexterioridad’ [...]. La antropología sólo tiene como tema una ‘naturaleza humana’ que nunca ha sido ni será ‘naturaleza’. Que ella se presente con vestiduras metafóricas [...] no confiere derecho a la expectativa de que al final de todas las confesiones y de toda moralística yazga desnuda [*enthüllt*] ante nosotros. El hombre sólo se concibe por encima de aquello que él no es. No ya su situación, sino justo su constitución es potencialmente metafórica”⁸³.

Y ante esa “dificultad” constitutiva, testimonio de pobreza [*Armutszeugnis*⁸⁴], ante la original anteposición de la metáfora sobre la evidencia, surge la retórica con una propuesta de racionalidad cuya modalidad no es ni apodíctica ni asertórica, sino problemática⁸⁵, por lo que su credibilidad se gana mediante la ponderación de argumentos: la razón de lo plausible. La plausibilidad no ofrece la univocidad, la perentoriedad, la contundencia de las demostraciones *mathéticas*, pero no por ello carece de apoyo, sólo que es el apoyo de la apreciación mercedora de aceptación, de lo que es libre propuesta de interpretación, de lo que se propone sin imposición, sin urgencia⁸⁶ ni violencia⁸⁷: de la hermenéutica. El apoyo de lo que Vico entendía como similar a la verdad, de lo verosímil.

Jules Michelet quería recordarles a los ilustres alemanes que Vico los llevaba a todos en sí. Yo no sé si esto podrá valer para todos, pero, desde luego, para Blumenberg sí, sin duda. Y ello hasta el punto de que, del mismo modo que para la mente poética, según Vico⁸⁹, el hombre prudente no es un Ulises ni como Ulises, sino Ulises, cuando cierro los libros de Blumenberg y lo evoco en la distancia ya infinita de su muerte no veo un Vico ni a alguien como Vico: aparece la figura retórica del mismo Vico.

NOTAS

1. Cfr. O. MARQUARD, “Lebenszeit und Lesezeit. Bemerkungen zum Oeuvre von Hans Blumenberg”, *Akzente*, 3/37, 1990, 268-271, p. 268. Este juicio marquardiano puede que a muchos les resulte bastante discutible, pero lo cierto es que la consideración de la importancia de Blumenberg es ya tan creciente que en las dos historias de la filosofía que más recientemente se han publicado en el sur de Europa se considera su figura. Así, J. L. VILLACAÑAS en su *Historia de la Filosofía Contemporánea* (Madrid, Akal, 1997, p. 9) se pregunta retóricamente si Blumenberg habría de entrar en una historia de la filosofía contemporánea; aunque luego no lo incluya efectivamente —para no desbordar los límites de una obra que se pretende breve—, la misma pregunta indica que tarde o temprano se habrá de acabar incluyéndolo (de hecho el autor no logra evitar el recurrir varias veces a él al exponer a otros). Quien sí lo hace dedicándole un pequeño epígrafe es FRANCA D’AGOSTINI en su libro *Analitici e continentali: Guida alla filosofia degli ultimi trent’anni* (Milano, Raffaello Cortina Editore, 1997, pp. 343-344).

2. “Blumenberg no tiene una comprensión compleja de Vico ni mucho interés por él” se afirma en S. RUDNICK LUFT, “Hans Blumenberg’s use of *Verum/Factum*: A Vichian Perspective”, *New Vico Studies*, 5, 1987, 149-156, pp. 149-150.

3. Aunque en puridad cronológica viquiana sólo tras el diluvio universal; el mito de la creación de Adán no queda así comprometido. De las muchas referencias de Vico al diluvio véase el epígrafe “Del diluvio universale e de’ giganti” en *SN*, 369-373 [Sigo la edición “rizzoliana” de Rossi (Milano, 1994, 5ª ed.), la cual sigue la “ricciardiana” de Nicolini con las correcciones de la “mondadoriana” de Francesco Flora, pero mantengo, por su comodidad, la división paragrafática de Nicolini].

4. Insisto en que es natural solamente a partir del castigo divino a los impíos constructores de Babel.

5. Es decir, contra Witsius, Marsham y Spencer, contra Selden, Huet y Bochart, no así contra las que luego serán aguas de Voltaire.

6. Cfr. *SN*, dignidades XXIII y XXIV; véase también *SN*, 9, 13, 173 y 372.

7. Es verdad que Vico quiere refutar la hipótesis pufendorfiana (de la que participan, al prescindir teóricamente de la providencia, los otros dos príncipes del derecho natural: Grozio y Selden, y también Hobbes) del hombre lanzado al mundo sin ayuda ni cuidado de Dios, abandonado enteramente a su suerte, solo frente a la naturaleza, "gitatto in questo mondo senza niun aiuto e cura di Dio" (*SN*, 397), y que para ello, aun cuando reconoce que las gentes carecieron de los "aiuti straordinari dal vero Dio", les atribuye los "ordinari aiuti dalla provvidenza" (*SN*, 313). Pero esa atribución viene a ser *de iure*, no *de facto*, por cuanto —y esto es lo relevante para la tesis de la soledad que estoy defendiendo— la providencia estando siempre detrás de ellos, nunca estuvo delante: de hecho, no hubo revelación para los paganos; de hecho, permanecieron solos frente al mundo. Otra cosa distinta, que además contraviene la lógica demostrativa como hoy se acepta, es que Vico presente como "dimostrazione di fatto storico" (*SN*, 342) de la providencia como "reggina delle faccende degli uomini" (*SN*, 312) el hecho de que no haya ninguna nación de ateos, "che senza religioni possano reggere nazioni" (*SN*, 1110), pues un hecho negativo, por definición, no puede ser nunca un hecho.

8. Cfr. *SN*, 142.

9. Los judíos, considera nuestro autor, vivieron siempre apartados de los paganos, en cerrado aislamiento, "sconosciuti a tutte le nazioni gentili" (*SN*, 54).

10. Cfr. *SN*, 438 y 446.

11. Cfr. E. SAID, *Beginnings: Intention and Method*, New York, Basic Books, 1975, p. 12.

12. J. TRABANT, "Parlare scrivendo: Deconstructive Remarks about Derrida's Reading of Vico, *New Vico Studies*, 7, 1989, 43-58, p. 51.

13. En consonancia con los recordatorios anteriores, no se olvide que éstos, si respetamos escrupulosamente las palabras de Vico, no coinciden, frente a lo sostenido por Hobbes, con los primeros que aparecieron en la tierra, sino con los postdiluvianos.

14. *SN*, 376.

15. Cfr. *De antiquissima italorum sapientia* (ed. Cristofolini, Firenze, Sansoni, 1971), VII, 113.

16. *SN*, 819.

17. Es justamente en el cuerpo donde reside "la más inmediata y macroscópica diferencia entre gentiles y hebreos", como se dice en G. PATELLA, *Senso, corpo, poesia. Giambattista Vico e l'origine dell'estetica moderna*, Milano, Guerini, 1995, p. 81. Este hermoso trabajo es esclarecedor como pocos de la atractiva tesis, tan enfrentada a la de Croce y seguidores "intelectualistas", de la centralidad estética del *corpus* viquiano. Ojalá hubiese podido disponer de él al elaborar los trabajos en que emito similares juicios, a los que me permito referir por encontrarse en ellos expuesto con cierto detenimiento parte de lo que aquí, en este epígrafe I, presento apretadamente, en mera sinopsis: "Ilustración y Romanticismo en la *Scienza nuova*: la racionalidad del mito y el mito de la racionalidad", *Cuadernos sobre Vico*, 2, 1992, 35-50; "Nihilismo y metáfora. La fábula imaginera de Vico y Nietzsche, *Cuadernos sobre Vico*, 5/6, 1995/96, 83-104; y "Nada existe donde faltan las palabras: la *quidditas* retórica de Vico y la metafísica de la evidencia", *Cuadernos sobre Vico*, 7/8, 1997, 75-99.

18. G. PATELLA, *Senso, corpo, poesia*, cit., p. 78.

19. *SN*, 391.

20. Cfr. *SN*, dignidad LXIII.

21. Cfr. *SN*, 34.

22. Cfr. *SN*, 404.

23. Cfr. *SN*, 444.

24. Cfr. *SN*, 383.

25. Cfr. H. BLUMENBERG, *Die Lesbarkeit der Welt*, Frankfurt a/M., Suhrkamp, 1996, p. 175.

26. En *De nostri temporis studiorum ratione* (ed. Cristofolini), III, 797 dice Vico: "a verisimilibus gignitur sensus communis".

27. Cfr. *SN*, 141.

28. Cfr. *SN*, 142.
29. F. J. WETZ, *Hans Blumenberg: La modernidad y sus metáforas*, Valencia, Edicions Alfons el Magnànim, 1996, p. 7.
30. Cfr. O. MARQUARD, "Laudatio auf Hans Blumenberg", *Jahrbuch der Deutschen Akademie für Sprache und Dichtung 1980/II*, Heidelberg, 1981, pp. 53-56.
31. Cfr. H. BLUMENBERG, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt a/M., Suhrkamp, 1988, p. 127.
32. Cfr. F. J. WETZ, *Hans Blumenberg*, cit., pp. 147-183 (se trata del título del último capítulo de la obra).
33. Cfr. J. HABERMAS, *Pensamiento postmetafísico*, Madrid, Taurus, p. 241.
34. Cfr. H. BLUMENBERG, *Die Legitimität der Neuzeit*, cit., p. 128.
35. Cfr. H. BLUMENBERG, *Die Sorge geht auf den Fluß*, Frankfurt a/M., Suhrkamp, 1987, p. 57.
36. F. J. WETZ, *H. Blumenberg*, cit., p. 8.
37. M. MEYER, *Langage et littérature*, Paris, PUF, 1992, p. 8.
38. H. BLUMENBERG, *Arbeit am Mythos*, Frankfurt a/M., Suhrkamp, 1996, p. 414.
39. M. FRANK, *El Dios venidero*. Lecciones sobre la Nueva Mitología, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994, p. 69.
40. M. FRANK, *El Dios venidero*, cit., p. 66.
41. H. BLUMENBERG, *Arbeit am Mythos*, cit., p. 9.
42. Sobre la insuficiencia del tópico del tránsito del mito al logos véase el capítulo VII, "Mythos und Metaphorik", de H. BLUMENBERG, "Paradigmen zu einer Metaphorologie", *Archiv für Begriffsgeschichte*, 6, 1960, 7-142, pp. 84-87.
43. H. BLUMENBERG, *Arbeit am Mythos*, cit., pp. 33-34.
44. H. BLUMENBERG, *Arbeit am Mythos*, cit., p. 56.
45. M. FRANK, *El Dios venidero*, cit., p. 70.
46. Blumenberg, pese a la semejanza temática, está más cerca del planteamiento de las formas simbólicas de Cassirer, quien, dicho sea de paso, vio en Vico el fundador de una filosofía de la mitología completamente nueva, que de autores, por lo demás jamás citados por él, como Hübner o Kolakowski, que reclaman respectivamente, por utilizar el título de sus obras, la "verdad" o la "actualidad" del mito; tampoco espera, como Heidegger, que un dios pueda aún salvarnos [Cfr. H. BLUMENBERG, "Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos", en M. Fuhrman (Hrsg.), *Terror und Spiel: Probleme der Mythenrezeption*, München, Fink, 1971 (Poetik und Hermeneutik, Bd. 4), 11-66, p. 41].
47. Cfr. H. BLUMENBERG, "Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos", cit., p. 58 y p. 62, respectivamente.
48. H. BLUMENBERG, *Arbeit am Mythos*, cit., p. 682.
49. Cfr. R. RORTY, *London Review of Books*, Vol. 5, 16 June 1983, pp. 3-5. En 1989 Rorty apela en su quizá obra principal a Blumenberg para apoyar la —por otro lado, muy viquiana— sustitución de la naturaleza por la historia. Así se refiere a "historiadores que, como Blumenberg [...] han presentado la idea que mencioné anteriormente: la idea misma de que el mundo o el yo tienen una naturaleza intrínseca —una naturaleza que el físico o el poeta pueden haber vislumbrado— es un remanente de la idea de que el mundo es creación divina, la obra de alguien que ha tenido algo en su mente, que hablaba un lenguaje propio en el que describió su propio proyecto. Sólo si tenemos presente una imagen semejante, una imagen del universo como persona o como algo creado por una persona, podemos encontrar sentido en la idea de que el mundo tiene una 'naturaleza intrínseca'" (R. RORTY, *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Paidós, 1991, pp. 40-41; véase también el elogio que le dedica en la p. 103).
50. H. BLUMENBERG, *Arbeit am Mythos*, cit., p. 45.
51. El *Primos in orbe deos fecit timor* de Estacio se recuerda en *SN*, 191 (cfr. asimismo 178 y 502).
52. Cfr. H. BLUMENBERG, *Arbeit am Mythos*, cit., p. 45-46.
53. O. MARQUARD, *Abschied vom Prinzipiellen*, Stuttgart, Reclam, 1987, p. 97.
54. Ésta es una sospecha más bien retórica en la medida en que siempre que Marquard hace apología del "poli-

teísmo" hace referencia a Blumenberg, quien, por otro lado, quizá sea el autor de nuestros días más citado por el primero, debido, sobre todo, a su contribución a exonerarnos del insoportable absoluto, a la *Entlastung vom Absolutem*. En cuanto a la atención monográfica de éste sobre aquél, añádate a las dos ya mencionadas la siguiente: O. MARQUARD, "Einleitung zur Diskussion von H. Blumenberg *Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos*", en M. Fuhrman (Hrsg.), *Terror und Spiel*, cit., pp. 527-530.

55. Cfr. el capítulo IV, "Die Metaphorik der 'nackten' Wahrheit", de H. BLUMENBERG, "Paradigmen zu einer Metaphorologie", cit., pp. 47-58.

56. P. BEHRENBURG, "Three Explorations of the Relation between Politics and Myth: Vico, Cassirer, and Blumenberg", *New Vico Studies*, 9, 1991, 17-28, p. 17 y p. 18. Estas dos frases las deja su autor prácticamente indicadas, pues el grueso de artículo se concentra exclusivamente en el mito político. Por otra parte, este profesor de Münster (Alemania) es coautor junto a D. ADAMS de la "Bibliographie Hans Blumenberg zum 70. Geburtstag" (*Zeitschrift für philosophische Forschung*, 44, 1990, 647-661).

57. S. RUDNICK LUFT, "Hans Blumenberg's use of *Verum/Factum*", cit., p. 149 (cursiva mía).

58. S. RUDNICK LUFT, "Hans Blumenberg's use of *Verum/Factum*", cit., p. 149 (cursiva mía).

59. Cfr. A. HAVERKAMP (Hrsg.), *Theorie der Metapher*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1996, p. 20.

60. Sobre su ubicación respecto de la *Geistesgeschichte* cfr. H. BLUMENBERG, "Epochenschwelle und Rezeption", *Philosophische Rundschau*, 6, 1958, 94-120 (este artículo no muy conocido viene en parte reseñado críticamente en J. M. RIPALDA, "Derrida, Foucault y la Historia de la filosofía", *Anthropos*, Revista de documentación científica de la cultura, 93, 1989, 57-63).

61. H. BLUMENBERG, "Beobachtungen an Metaphern", *Archiv für Begriffsgeschichte*, 15, 1971, 161-214, p. 163.

62. H. BLUMENBERG, "Ausblick auf eine Theorie der Unbegrifflichkeit", en *Schiffbruch mit Zuschauer: Paradigma einer Daseinsmetapher*, Frankfurt a/M., Suhrkamp, 1988, p. 77.

63. J. L. VILLACAÑAS & F. ONCINA, "Introducción" a R. KOSELLECK & H.—G. GADAMER, *Historia y hermenéutica*, Barcelona, Paidós, 1997, 9-53, p. 14.

64. H. BLUMENBERG, "Paradigmen zu einer Metaphorologie", cit., p. 8.

65. Cfr. H. BLUMENBERG, "Ausblick auf eine Theorie der Unbegrifflichkeit", cit., p. 77.

66. Cfr. H. BLUMENBERG, "Ausblick auf eine Theorie der Unbegrifflichkeit", cit., p. 89.

67. H. BLUMENBERG, "Paradigmen zu einer Metaphorologie", cit., p. 9.

68. H. BLUMENBERG, "Paradigmen zu einer Metaphorologie", cit., p. 10.

69. A mayor abundancia de ese reproche, de esa paradójica falta de sensibilidad para con Vico en un autor de sensibilidad viquiana téngase en cuenta que en 1966, año en que se publica por primera vez su "Sprachsituation und immanente Poetik", escribe refiriéndose a la lengua poética que "si uno pudiera creer que ella fuera la auténtica lengua originaria de una época temprana, que se expresara en 'caracteres poéticos y en forma de lengua fantástica' (VICO), entonces aparecería la poesía como el remanente [*Restbestand*] de una secular decadencia ocasionalmente contenida o bien manifiesta en la prosa" (H. BLUMENBERG, *Wirklichkeiten in denen wir leben*, Stuttgart, Reclam, 1996, p. 144). Y es que una cosa es que la lengua poética sea previa a la prosaica y otra que la última sea una degeneración de la primera.

70. A mayor abundancia de ese reproche, de esa paradójica falta de sensibilidad para con Vico en un autor de sensibilidad viquiana téngase en cuenta que en 1966, año en que se publica por primera vez su "Sprachsituation und immanente Poetik", escribe refiriéndose a la lengua poética que "si uno pudiera creer que ella fuera la auténtica lengua originaria de una época temprana, que se expresara en 'caracteres poéticos y en forma de lengua fantástica' (VICO), entonces aparecería la poesía como el remanente [*Restbestand*] de una secular decadencia ocasionalmente contenida o bien manifiesta en la prosa" (H. BLUMENBERG, *Wirklichkeiten in denen wir leben*, Stuttgart, Reclam, 1996, p. 144). Y es que una cosa es que la lengua poética sea previa a la prosaica y otra que la última sea una degeneración de la primera.

71. Cfr. H. BLUMENBERG, "Paradigmen zu einer Metaphorologie", cit., p. 62.

72. H. BLUMENBERG, "Paradigmen zu einer Metaphorologie", cit., p. 19.

73. H. BLUMENBERG, "Paradigmen zu einer Metaphorologie", cit., p. 142.

74. En su breve *Riprensione delle metafisiche di Renato Delle Carte, di Benedetto Spinosa e di Giovanni Locke* (cfr. mi traducción española en *Cuadernos sobre Vico*, 5/6, 1995/96, 449-450), Vico reprende (en su doble acepción de amonestar y de retomar) la metafísica, como Blumenberg, *servata distantia*, ha hecho, porque ella no puede proveerse de su propio punto de partida, dado que ella, en vez de presumir sus propios *archai*, sólo puede comenzar su andadura de la mano del mito. (Véase también el comentario de D. P. Verene a este opusculillo viquiano en las pp. 155-167 del referido número de esta misma revista).

75. Cfr. H. BLUMENBERG, *Wirklichkeiten in denen wir leben*, cit., p. 124-125, y "Ausblick auf eine Theorie der Unbegrifflichkeit", cit., p. 89.

76. H. BLUMENBERG, *Wirklichkeiten in denen wir leben*, cit., p. 115.

77. Todo un amplísimo epígrafe, el capítulo VIII, de *Paradigmen zu einer Metaphorologie* (cit., pp. 88-105) lleva por título "Terminologisierung einer Metapher: 'Wahrscheinlichkeit'".

78. Un breve epígrafe, el capítulo VIII, de *Beobachtungen an Metaphern* (cit., pp. 211-212) se denomina "Sensus communis, metaphorisch".

79. Cfr. H. BLUMENBERG, "Ausblick auf eine Theorie der Unbegrifflichkeit", cit., pp. 88-89.

80. H. BLUMENBERG, *Wirklichkeiten in denen wir leben*, cit., p. 125.

81. Sin embargo Ripalda no parece entenderlo así cuando afirma exponiendo la posición de Blumenberg que "En toda formación conceptual hay un irracionalismo constitutivo, cuya forma característica, nada ocasional ni meramente estilística, es la metáfora" (Cfr. J. M. RIPALDA, "Derrida, Foucault y la Historia de la filosofía", cit., p. 60). Y es que desde el punto de vista del concepto ya formado la metáfora es irracional, pero omite Ripalda que justo en el proceso de formación conceptual, es decir, antes de que el concepto esté ya formado, la distinción entre racional e irracional no puede tener lugar, sería una distinción "irracional". Así, dice Blumenberg recordando la definición wittgensteiniana de la filosofía como elección privilegiada de símiles sin fundamento o razón suficiente que: "Es de suponer la objeción de que la metaforología, y más precisamente una teoría de la inconceptuabilidad, teniendo que ver con decisiones irracionales, hace del hombre un asno de Buridán. Pero incluso, si así fuera, no sería ella la que genera, sino la que describe, esta situación" (H. BLUMENBERG, "Ausblick auf eine Theorie der Unbegrifflichkeit", cit., p. 88). Y ya en 1970 había advertido que: "con el reproche de la irracionalidad uno debe ser cauto cuando deberían excluirse modos de proceder inmensos, indefinidos y amplios; en el campo de fundamentación de la praxis vital puede ser más racional lo insuficiente que el insistir en un procedimiento 'científico', y es más racional que la disimulación de decisiones ya acaecidas mediante fundamentaciones tipificadamente científicas" (H. BLUMENBERG, *Wirklichkeiten in denen wir leben*, cit., p. 125).

82. H. BLUMENBERG, *Wirklichkeiten in denen wir leben*, cit., pp. 111-112.

83. H. BLUMENBERG, *Wirklichkeiten in denen wir leben*, cit., pp. 134-135.

84. H. BLUMENBERG, *Wirklichkeiten in denen wir leben*, cit., pp. 130.

85. Cfr. H. BLUMENBERG, *Wirklichkeiten in denen wir leben*, cit., p. 125. Más adelante (pp. 128-129) se lee: "La retórica no tiene que ver con hechos [*Fakten*], sino con expectativas [*Erwartungen*]. Lo que en su entera tradición ha llamado 'digno de crédito' [*glaubwürdig*] y 'verosímil' [*dem Wahren ähnlich*], debe ser distinguido claramente en su valencia práctica de lo que se puede llamar teóricamente 'verosímil' [*wahrscheinlich*]".

86. "El poliédrico fenómeno de la tecnificación puede reducirse a la intención de ganar tiempo. Por el contrario, la retórica en lo que respecta a la estructura temporal de las acciones es la demora quintaescenciada. Prolijidad, fantasía procedimental, y ritualización comportan la duda de que la conexión más corta entre dos puntos sea también la más humana entre ellos" (H. BLUMENBERG, *Wirklichkeiten in denen wir leben*, cit., pp. 121-122).

87. "La retórica lleva implícita la prescindencia de la fuerza" (H. BLUMENBERG, *Wirklichkeiten in denen wir leben*, cit., p. 113).

88. Cfr. J. MICHELET, *Discours sur le système et la vie de Vico*, en la edición de M. GAUCHET, *Philosophie des sciences historiques*, Lille, Presses Universitaires de Lille, 1988, p. 169.

89. Cfr. D. P. VERENE, "Vico's Science of Imaginative Universals and the Philosophy of Symbolic Forms", en AA.VV. (G. Tagliacozzo & D. P. Verene, eds.), *Giambattista Vico's Science of Humanity*, Baltimore and London, John Hopkins University Press, 295-317, p. 308.

* * *

