

Historicidad, concepto y póiesis en las filosofías de Th. W. Adorno y H. Blumenberg

RAFAEL BENLLIURE TÉBAR*

Resumen: En este ensayo se reflexiona sobre algunos aspectos de la última historia efectual de la filosofía de Th. W. Adorno al través de parámetros metodológicos proporcionados por la fenomenología histórica de Blumenberg, incidiendo en cómo el panorama filosófico presente parece desplegarse, sintomáticamente, desde una demanda de accesibilidad a los contenidos que en ocasiones se confunde con una des-tecnificación de sus registros, y con la desconexión de aquellos de los paradigmas históricos en los que su sentido crítico encuentra fundamento.

Palabras clave: Metaforología, Fenomenología, Historicidad, Dialéctica, Hermenéuticas, Totalidad, Negatividad.

Abstract: This essay is concerned with some of the aspects of the last history of reception of Th. W. Adorno's philosophy through methodologic parameters provided by Blumenberg's historical phenomenology which focuses on how the current philosophical panorama seems to develop, symptomatically, from a request for accessibility to contents which is sometimes fused with a de-technification of its registers, and with the disconnection from those historical paradigms on which its critical sense is grounded.

Key words: Metaphorology, Phenomenology, Historicity, Dialectic, Hermeneutics, Totality, Negativity.

1. Adorno-Blumenberg

Vous êtes embarqué. Que estamos siempre embarcados, la sentencia que Pascal dirigiera contra el «a fondo», pero sólo una vez en la vida, cartesiano, o el suponer, por Montaigne, un puerto seguro a modo de correlato contrastador de la excitación prometida por una forma facultativa de la *skepsis*¹ —, podría utilizarse como lema aglutinante de las diferentes versiones filosóficas generadas, desde la muerte de Hegel, por lo que ha venido a calificarse el fin de la ilusión teoreticista. Los testimonios conceptuales de esa canceladora toma de conciencia han descrito, por continuar con las generalidades, un viraje, en la teoría de la racionalidad, a posiciones que se han hecho cargo, a su vez, y con distintos grados de coherencia, de la imposibilidad, e indeseabilidad, de reabrir la opción del trascendentalismo, desde la que tratar de proseguir (sin ser sus continuadores capaces, por otra parte, de establecer nada parecido al correlato funcional de la física newtoniana con respecto al paradigma inspirador kantiano, y sus expectativas antropológicas profundas) con el descargo de mutar el

Fecha de recepción: 20 julio 2004. Fecha de aceptación: 3 febrero 2005.

* Departament de Filosofia, Facultat de Filosofia i Ciències de la Educació de la Universitat de València. Avda. Blasco Ibáñez, 30, 46010, Valencia. E-mail: mamarrazo_ni_uno@hotmail.com.

1 H. Blumenberg. *Naufragio con espectador. Paradigma de una metáfora de la existencia*. Visor, Madrid, 1995.

de facto de cada posición presente, y su sentido, en algo que se mueva un milímetro en la vieja dirección de condicionar lo extrínseco a *ese* presente con membretes *de iure* ontológico. Del mismo modo, ni la imprevisible legalidad del futuro, ni la exigencia que el especialista hace al que glosa —que la instrumentalización de lo sido por mor de un reconocimiento institucionalmente dispensado no menudee la cualificación su trabajo—, impulsan a postular apropiaciones ingenuas del modelo fenomenológico, operado inicialmente por la dialéctica hegeliana de concepto y realidad; lejos de salir fiadas por dicha estrategia, tales prerrogativas alcanzan la configuración que interpela nuestro presente al través de un proceso histórico de cuestionamiento, y de finura en la detección de contradicciones, del *telos* de la fijación de una “lógica inmanente” del objeto; o lo que es lo mismo: exigencias de ese tipo expresan el intento de salvar un hiato, necesario, entre los dos fragmentos, posibles, del subtítulo a la *Fenomenología del espíritu*, esto es, «experiencia de la conciencia» y «ciencia» (que destila la ilusión de descripción *suficiente*).

Por otra parte, tomar demasiado en serio los lemas puede contribuir a eliminar el último consuelo que, al parecer, nos queda: desmarcar la dinámica del pensamiento “post-metafísico”, “post-teórico”, del pasivo papel de rémora de su propia auto-calificación, y que con ello la actividad filosófica siga, por decirlo con Blumenberg, uno de los autores que deseo emplazar en este texto, produciendo estímulos². O de otro modo: que si nos hemos hecho, al parecer de algunos, con las riendas de la auto-descripción —aunque sea por la vía negativa de restar todo crédito a la idea de un metalenguaje como descriptor apodófticamente cualificado, por decirlo con Rorty³— seamos lo bastante prudentes para sostener —o “autoconfigurarnos”, de modo y manera que de nuestra vida no escape el *eros* que quiebra la afasia de la *omnitud*— demandas de clarificación respecto a dos cuestiones que pienso esencialmente trabadas. En primer lugar, ¿cómo se articulan, desde los diferentes paradigmas que han tratado de conceptuar el *hecho* de encontrarse un tiempo tras la gran síntesis de la ciencia del espíritu hegeliana, las diferentes “lógicas” que legitiman su propio “acaecimiento” (bajo rúbricas, que han protagonizado, con sus tensas relaciones, algunos de los compases filosóficos más decisivos del siglo que acabamos de dejar, como “realización/consumación” e “inversión”, de “lo” sido)? Y en segundo: ¿Qué grado de autorreflexión, de conciencia de problemas derivados de la exigencia de pensar la razón identificante como modo posible, alcanzan los diferentes paradigmas a la hora de reclamar pretendidos estatutos metadiscursivos? —grados de autorreflexión, considero, que habría que entender en cualquier caso como espacios para su retroversión en la esfera crítica propugnada, coherentemente con la intención de mutar en el seno del discurso la lógica de la objetividad en una consciente práctica de la objetivación.

2 H. Blumenberg, *Nachdenklichkeit*, en «Neue Zürcher Zeitung», 21-10-1980. En este texto, discurso de agradecimiento por la concesión del premio *Sigmund Freud* de prosa científica, define Blumenberg al hombre como «Ser que excita». Lo que constituye, puesta la *Nachdenklichkeit*, el «repensar», en su contexto propio (la oposición al *Andenken* heideggeriano), la cifra de un intento de des-definición, en la medida que el mismo proceso de definir, y sus virtudes (al decir de Blumenberg, que «una recta una dos puntos») invocan ese «esquema del estímulo/respuesta» que ha caracterizado al género próximo de la animalidad, tanto como el papel asignado al *Dasein* en una post-filosofía de dinámicas internas del ser y escuchas. F. Desideri (en el texto que referiré más adelante) acuña, para el repensamiento de Blumenberg, y sin evitar la paradoja formal, la expresión «activa contemplación de la *finis philosophia*». Volveremos sobre ello.

3 En *Contingencia, ironía y solidaridad* (Paidós, Barcelona, 1991) Rorty definía la dialéctica como «un intento de enfrentar léxicos entre sí» (p. 96). Tal formulación, tan cerrada en sí misma como preconditionada la respuesta a la pregunta por la acción recíproca entre *res cogitans* y *res extensa*, tiene sus ventajas: «En cuanto a la cuestión general de la relación entre el pensamiento de Heidegger y su adhesión al nazismo, no estoy convencido de que haya mucho que decir aparte de que uno de los pensadores más originales del siglo resultó ser un personaje bastante detestable» (p. 130, nota).

A mi modo de ver, los pensamientos de Th. W. Adorno y H. Blumenberg, que aquí quisiera tematizar conjuntamente, integran propuestas que, *en tanto* elevan los parámetros constitutivos de sus tradiciones de pensamiento (la dialéctica materialista marxiana, y su concepción de la tarea filosófica en la legalización de *alguna suerte* de praxis emancipatoria; y la fenomenología de Husserl, como intento de librar de su ceguera el ámbito de la inmediatez con *alguna suerte* de equilibrio de certeza y reflexión⁴) a un grado superlativo de autocrítica, añaden a cuestiones que orbitan alrededor del problema de la validez diferencial del discurso filosófico niveles de densidad que no podemos permitarnos ignorar.

Y ello, fundamentalmente, porque estos planteamientos no se mueven en el nivel de la metamorfosis⁵ de la razón especular, funcionaria de estructuras, en pensamiento, partero de figuras, sin hacerse cargo de la dimensión de sentido social e histórico, cultural y político, que impide el cortocircuito en el todo de la *Ereignis* radical, de extraña, o no tanto, cualidad autodemostrativa⁶. Operación ésta de la que cabe recelar no tanto, o no sólo, por lo intransitable que parece el paisaje tras la marcha de La *Selbsterständnis*, sino por lo acomodaticio de su punto de partida: la idea de que, de *lo* que se trata, por decirlo con Heidegger, es de «¡Romper, no doblar!»⁷. Preguntar por “¿el qué?” es una buena pregunta para el presente. ¿Qué lógica define qué se rompe y qué lo rompe (o dobla)? La idea fundamental que alienta este texto sería que el pensamiento de que todo *khörismós* es una sublimación de la lógica no es de esa clase de pensamientos que se “resuelven” a *sí mismos*, aunque *significativamente* tienda a simular que lo hace (no hace demasiado, en forma de anti-hegelianismo de la soberanía, por lo que toca al ámbito de lo exterior, o de tecnologías del yo, por el de lo interior⁸). El tema

-
- 4 De nuevo Rorty: «Me parece que la superioridad del último Derrida respecto del primero reside en que deja de confiar en la palabra mágica [en alusión a la «différance»] y, en lugar de ello, confía en un modo de escribir, en la creación de un estilo antes que en la invención del neologismos» (*op.cit.*, p. 143, nota 6). Por mi parte, no son tanto neologismos como formulas expresivamente paradójicas los elementos que quiero exonerar de la responsabilidad de tener la última palabra en mi tematización. Y no tanto, a su vez, porque considere opacas expresiones como «historia natural», «fantasía exacta», o «imagen dialéctica» (Adorno), «indeterminación determinada», «razón insuficiente» o «polisemia controlada» (Blumenberg) como intentos de articular esas “*suertes de*”, sino por mi deseo de encontrar un sentido vinculante entre los siguientes factores fundamentales, aquí sólo referidos: crítica del origen absoluto, trabajo crítico sobre el referente y desde éste, praxis de la crítica al egotismo epistemológico de los cambios de punto de vista no mediados y diversos ejercicios y estilos de auto-configuración. Pensar las formas de disolución en “literatura” de una “filosofía” que trata de pensar lo que Sartre llamara en 1964 el «universal particular», y la reacción contra una “lingüística total” (piénsese en el chocante saldo de cuentas de Koselleck con la hermenéutica de la *Khére* en «Histórica y hermenéutica» como algo hasta cierto punto parangonable al gesto cassireriano de abrir la tabla kantiana de categorías: declarar obsoletos, e ideologizados, los existenciarios de Heidegger) como fenómenos concomitantes no tiene por qué ser algo que derive forzosamente en «usos reflexivos del relato» generadores de lemas tan apotropeicos como que «por esta razón, porque las fronteras están perfectamente trazadas será posible tender puentes» (M^a T. López de la Vieja, *Ética y literatura*, Tecnos, 2003, p. 25).
- 5 Quisiera recordar aquí, aun de modo rapsódico, que la distinción blumenberguiana (*El mito y el concepto de realidad*, Herder, Barcelona, 2004, página 48; edición original de 1971) entre «encarnación» y «metamorfosis», que derivará en la categoría central de *Trabajo sobre el mito* de la *Unbefragbarmachung*, extiende su intención crítica hasta el presente “post-logicista” del autor.
- 6 «Profecía autorrealizativa», la llamó Castoriadis en 1996, haciéndose cargo de una historia de recepción tocada por el éxito (*Figuras de lo pensable*, Cátedra, Valencia, 1999; p. 106 y ss.). Mi lectura de «Aproximación a una teoría de lo inconceptuable», de Blumenberg, incidirá en este aspecto.
- 7 Cito a partir de «Afinidades y dominancias» (*La posibilidad de comprenderse*, Síntesis, Madrid, 2002, pp. 128-133), la mirada de Blumenberg a la “cumbre” de Davos de 1929 entre Heidegger y Cassirer.
- 8 Sobre las diferencias entre post-estructuralismo y teoría crítica en la concepción de la escritura como efectuación del anti-hegelianismo, el excelente GÓMEZ, V «La escritura de la diferencia. G. Bataille, J. Derrida, y Th. Adorno» (revista *Convivium*, n^o 8).

e intención, por su parte, del ensayo sería éste otro: defender la convicción de que a esa lógica absoluta del cierre y posibilidad se opusieron con vigor la profunda reflexión, que Blumenberg inocula a su antropología de la cultura.⁹ sobre la antinomia fenomenológica de *conceptuar un mundo de la vida* (Lebenswelt) tanto como la constelación integrada por la «crítica del absolutismo lógico» y la «lógica del desmoronamiento» de Adorno¹⁰. Esto último, en contra del juicio sumario —al que Blumenberg se unió, a su particular manera, y durante una etapa delimitada de su trayectoria intelectual— a Adorno como oficiante de, por decirlo con el título de la novela de Kubin, el «otro lado».

Conectando con los cuestionamientos así perfilados, y añadiéndoles otro factor, en el que quisiera ahora centrarme. Tal grado de reflexión sobre los referentes habría cristalizado en ambos casos, aun siguiendo tanto como configurando cauces por lo mismo obviamente disímiles, en posiciones aparentemente auto-disolventes, que dichos pensamientos no sólo habrían detectado, sino tematizado *a fondo*, hasta el punto de constituir su célula propia, y el motor interno de su desarrollo. Hablar, aun tentativamente, de “coincidencias *de fondo*” entre Blumenberg y Adorno se volvería, por ello, una expresión cuanto menos paradójica. Y, sin embargo, bajo sus formulaciones mas crudas («Ello hace que la dialéctica negativa esté vinculada a las categorías superiores de la filosofía de la identidad como a su punto de partida. En este sentido es también ella falsa, obedece a la lógica de la identidad y es una misma cosa con aquello contra lo que es pensada»¹¹; «La menos metafísica de las filosofías de este siglo, la fenomenología, una disciplina vinculada programáticamente a la descripción de las “cosas mismas”, tiene una criptoteología. Esta impide a la vez que pueda haber existido o exista una antropología fenomenológica»¹²), las posiciones se harían cargo de algo compartido:

«La imagen de quien se sienta en un rincón y «reflexiona sobre algo» para escudriñar algo que todavía no supiera es tan retorcida como la contraria, de las intuiciones que vinieran al vuelo. El pensar recae en el trabajo sobre una cosa y sobre formulaciones; estas procuran su elemento pasivo. Dicho en forma extrema: Yo no pienso, y eso es también pensar (...). Cuando el pensamiento, persiguiendo la quimera de su originariedad, sorteas esta exigencia [que «no se debe pensar en el vacío, sino en algo»], cuando husmeas en cada objeto el peligro de la objetivación, no sólo se cierra a sí mismo el futuro —lo que no sería una objeción, tal vez lo contrario—, sino que es desacertado en sí mismo»¹³

«Ninguna experiencia se mueve en un espacio de indeterminación absoluta, como tampoco en una realización puramente lineal de las conexiones causales de sus objetos»¹⁴

A mi modo de ver, tales juicios no hablarían de la “perdida del yo”, o de la “muerte del sujeto”, tanto como de que no hay un yo que certifique la muerte del sujeto, o que se extraiga partenogenéticamente de esta. Cosa que dificulta enormemente, como resulta obvio, la idea de un post-filosófico

9 Remito al lector a mi reseña a *Salidas de caverna* (revista Pasajes, n° 17. Valencia 2005) para una visión sinóptica.

10 Th. W. Adorno *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento*, Monte Ávila, Caracas, pp. 11 y ss./ *Dialéctica negativa*, Taurus, Madrid, 1992, pp. 148 y ss.

11 *Dialéctica negativa*, p. 151

12 H. Blumenberg, *La posibilidad de comprenderse*, Síntesis, Madrid, p. 114

13 Th. W. Adorno «Observaciones sobre el pensamiento filosófico», en *Consignas*, Amorrortu, Buenos Aires, 1973, p. 16.

14 H. Blumenberg, *La legibilidad del mundo*, Paidós, Barcelona, 2000, p. 22.

presente como espacio neutro en el que quepan diálogos que la metafísica, o la filosofía, impedian (pseudo) problemáticamente¹⁵.

Quisiera aclarar algo esto valiéndome de dos reflexiones en las que el nombre de los autores que he elegido para mi texto aparecen juntos, y en la medida en que, me parece, sus responsables, en tanto construyen ámbitos de contraposición plausibles entre aquellos, dicen algo importante desde posiciones distintas. En primer lugar, la afirmación de J. Wetz, en su *Hans Blumenberg. La modernidad y sus metáforas*, de que «a los ojos de Adorno/Horkheimer y Heidegger, la historia del pensamiento occidental se mueve bajo una voluntad imperiosa de mandar sobre el universo», mientras que «desde la perspectiva de Blumenberg, en cambio, lo que empuja es una voluntad imperiosa de distanciarse de él»¹⁶. Y, en segundo lugar, citando ahora a F. Desideri («Una filosofía in contro-luce. Glosse su teoria e metafora in Hans Blumenberg»): «Así pues, mientras la dialéctica negativa de Adorno representa una extrema y orgullosa respuesta “teórica” a la ceguera de la teoría [a la, dice Desideri un poco antes, «vía directa de la contemplación-definición de la verdad»] en un mundo administrado, la renuncia de Blumenberg tiene además el sentido de una retirada sabiamente humilde e irónica»¹⁷. Esta última cita describe admirablemente, hay que reconocerlo, una historia efectual que ha hecho época, y que nos habla de miradas tangenciales y, o frente a, obcecaciones; de tapices polícromos y de paños negros; de narraciones y de fin de las historias, y de ello (así como del carácter de pasado supuesto en la misma alusión a una “epocalización” del asunto) tendremos ocasión de hablar, de modo insuficiente. Quisiera llamar la atención, antes, sobre la posibilidad de ver las interpretaciones de Wetz y Desideri como en cierta medida incompatibles entre sí. El «en cambio», que sirve de eje de la reflexión conjuntiva del primero, parece no se avenirse muy bien, en principio, con el énfasis con que el segundo trata de demarcar planos de interrogación. Si Wetz diseña una contraposición, haciendo recaer en las metáforas del “dominar” y el “distanciarse” el *ethos* diferenciador de dos posicionamientos que, parece, no renuncian al horizonte especulativo posibilitado por expresiones como «historia del pensamiento occidental» como totalidad, Desideri parece advertir un nuevo paso en la coherencia entre conciencia historicista y crítica del teoreticismo en un gesto-discurso de «reserva» contra toda tentación de metateoría que faculte tal objetivación, sea cual sea el reporte metafórico que la califique. Ello colocaría a nuestros autores secundarios en posiciones desiguales a la hora de ofrecer una semblanza, una figura integral, de su pensador (Blumenberg, al través, aquí, de Adorno), intención esta que, por otra parte, ninguno de los dos rehuye, y que ambos saben obligada a ser coherente con sus propias claves interpretativas¹⁸.

15 Quisiera recordar aquí como el Derrida de 1967 (*La voz y el fenómeno. Introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl*. Pre-textos, Valencia, 2ª edición, 1995, p. 35; citas iniciales) simultanea el Husserl de las *Investigaciones lógicas* y el Poe de *El misterio del caso Valdemar* para presentar su particular versión de “espiritismo” fenomenológico.

16 F. J. Wetz *Hans Blumenberg. La modernidad y sus metáforas*, Alfons el Magnànim, Valencia, 1996 p. 80

17 F. Desideri «Una filosofía in contro-luce. Glosse su teoria e metafora in Hans Blumenberg», en *Hans Blumenberg. Mito, metafora, modernità*, ed. Andrea Borsari, Il Mulino, Bologna, 1999, pp-48-49.

18 Ambos autores tratan de modo diferente la pregnancia, sobre la producción blumenberguiana posterior, del *impasse* implicado en *Paradigmas para una metaforología*, como “núcleo metodológico” de su autor. Sin pretender evaluar aquí las posiciones de Wetz y Desideri (y las de los grupos de trabajo en los que se insertan), quisiera señalar que veo mayor coherencia en sus planteamientos que en los que trasparecen de la lectura del texto, hermoso por otra parte. «Descarga del absoluto», de O. Marquard (*Filosofía de la compensación. Escritos sobre antropología filosófica*. Paidós, Barcelona, 2001, pp. 110-120) Fundamentalmente (esto debería ser tratado en otro lugar) le objetaría dos cosas: 1) Que evite posicionar su lectura de Blumenberg en un contexto actual de referencia (apelando a la “felicidad” de su “metafísica” en los tiempos de su prohibición) 2) Que Marquard utilice el calificativo «plástico» para calificar ese libro «fenomenológico»

Obviamente, quisiera justificar el haber sacado a colación el par de citas haciendo algo un poco más sustancioso que constatar el interés italiano en tomarle el pulso a su vecino y comprobar cuánta sangre crosceana corre todavía por sus venas. Lo que trato de destacar es lo problemático que se ha vuelto el acto mismo *calificar* la *yuxtaposición* de nombres, y de estos nombres, cuando se es lector afín a enunciados como que «la clásica figura antiretórica *res, non verba*; remite a un estado de cosas que no tiene nada que ver con la sanción de lo natural, sino que presenta ya una tintura retórica»¹⁹. El «¡a las cosas mismas!» de la fenomenología husserliana, por ejemplo (no uno cualquiera aquí, evidentemente) es un gesto incomprensible si no se pone en relación con una escisión entre cosmovisión y ciencia, entre contexto condicionante y discurso efectuator de una salida del estado de heteronomía, como algo *dado*, como hecho que la fenomenología se limitaría a registrar²⁰. Las desavenencias, desarrolladas durante las últimas tres décadas del pasado siglo en el grupo *Poetik und Hermeneutik*, a la hora de decidir la pertinencia de formular un programa de «estética de la recepción» como intento consecuente de pensar la Modernidad, y sus márgenes, en términos de auto-*poiesis* y desde el encapsulamiento, significativamente apresurado²¹, del legado adorniano en términos de estética de la creación (por un sujeto depauperado, inmerso por lo demás en una sociedad-naturaleza irresolublemente opaca) resulta, a este respecto, ilustrativa. Así, el mismo H.R. Jauss que habla, en sus *Transformaciones de lo moderno* de una «nostalgia del comienzo» como «nueva Mitología de la Ilustración», necesita oponerse a Blumenberg a la hora de hacer valer el nexo Rousseau-Adorno como un particular agotamiento de posibilidades, que no puede derivar sino en una nueva posición teórica (su propio programa de estética posmoderna)²².

¿Arroja esto alguna luz (mejor sería decir: alguna sombra) sobre palabras como las recientes «La claridad con que Tafalla expone el pensamiento de Adorno desmiente el mito de un autor enigmático y incomprensible y demuestra la actualidad de sus ideas»?²³. Pienso que sí; asertos como ese tienen,

antropológico» que Blumenberg *no* dio a sus lectores: ¿Cómo cuadrar esa petición —sin distorsionar la intención del conmemorado— con la apelación de Blumenberg a las imágenes goethianas en el “capítulo-bisagra” de *Trabajo sobre el mito* (páginas 427-429 de la edición española)?

19 H. Blumenberg, *Las realidades en que vivimos*, Paidós, Barcelona, 1999, p. 140

20 Esta afirmación se hace cargo de la lectura que Blumenberg hace de los textos del último Husserl, en particular del intento, allí operado, de formular una noción enfática de trascendentalismo donde el empeño fenomenológico contra el objetivismo de las ciencias positivas redunde en una recusación del “escándalo de la filosofía” (desde la introducción de la *Fenomenología* hegeliana) que el neokantismo de Natorp, al parecer de Husserl, perpetuaría. Evidentemente, tocamos un punto esencial que debe ser desarrollado en otro lugar.

21 Ya no resulta posible leer estas palabras de P. Bürger, de 1983 (doce años después de la edición postuma de *Teoría estética* de Adorno; *Crítica de la estética idealista*, Visor, Madrid, 1996.) sin detectar el clima, casi freudiano, de petición de voz al padre absoluto. Así, si Bürger afirma que «como ninguno de los teóricos del arte del siglo XX, ha realizado Adorno la confrontación de las categorías de la estética idealista con la experiencia estética del arte moderno», igualmente advierte: «Pero el reconocimiento de la hazaña de Adorno no debe hacernos perder de vista que su estética es para nosotros histórica» (p. 15). Y una página después: «Sólo si se logra determinar teóricamente los límites de la estética de Adorno, podría encontrarse el *lugar teórico*, desde el que se puede formular una crítica de la estética idealista que no sea una mera repetición de Adorno». *Cursiva* en el original.

22 Dice Jauss, comenzando por citar al Blumenberg de *Aspekte der Epochenschwelle*, de 1976: «“No hay testigos del umbral de una época. Un cambio de época es una frontera inobservable, desligada de cualquier dato importante, de cualquier suceso evidente”. Esta afirmación lapidaria de Hans Blumenberg queda refutada por el hecho de que en medio de la Ilustración burguesa se da un umbral de cambio de época, como se comprueba por la retrovisión de la mirada diferenciadora y por un eminente testigo que lo percibió y marcó de manera provocadora. Se trata de Rousseau (...)» («El proceso literario de la modernidad desde Rousseau a Adorno», *op.cit.* p. 70)

23 Remito al lector a mi reseña a M. Tafalla *Theodor W. Adorno. Una filosofía de la memoria* (Revista Pasajes, n. 14. Valencia, 2004), a cuya contraportada corresponde la cita. Tan sólo un atisbo del nuevo contexto, y funcionalidad, en el que se inserta la reflexión del frankfurtiano: «Para el lector o espectador [de arte y literatura, en general] es también la oportu-

y lo diré con expresión muy cara a Blumenberg, un notable aire a *descensus ad inferos*²⁴, de des-
traumatización integral de un pensamiento que, al afirmar que «Sólo son verdaderos los pensamien-
tos que no se comprenden a sí mismos»²⁵, habría ingresado, por su propio pie, en el extrañamiento de
sí. El siguiente punto, dedicado a ubicar la crítica de Blumenberg a la detección de una dialéctica
mito-ilustración por Adorno, puede contribuir a determinar esa impresión, y a hacerla valer en el
contexto hasta aquí diseñado.

2. «Mito-Logos»: ¿mito o logos?

La celebre idea de Adorno y Horkheimer de que la ilustración habría de ilustrarse para no
recaer en el mito²⁶, tanto como la “apelación” a Schelling del primero («Aunque por otras razones
que en Schelling, el elemento estético resulta así importante para la filosofía»²⁷) en el proceso de
realizar textualmente su tarea filosófica, que no sería otra que la de la «desmitologización»²⁸, casi
describen un *fatum*, que el interpelado Schelling habría calado desde el principio. «Fue una vez más
Schelling quien observó que las teorías sobre el mito tienden casi forzosamente a convertirse ellas
mismas en mitológicas», escribe, con toda intención, Blumenberg en *El mito y el concepto de rea-
lidad*²⁹. Declarar la racionalidad social el ámbito de pre-configuración absoluta de la experiencia
individual, sin intersticios que vislumbren el sostenimiento de la idea de una autonomía que res-
ponda a su concepto moderno («No cabe la vida justa en la vida falsa»³⁰) es algo que no puede
generar más que una recaída en “el idealismo”³¹. Evitar tal cosa sería, por definición, el deber de
quienes consideren transitable la letra de Adorno, y hagan manifiesto su deseo de pensar el presente
desde ella.³²

nidad de realizar un aprendizaje moral sin pasar por las mismas experiencias, de modo que el arte sería un elemento clave
para una humanidad capaz de aprender de sus errores (...)» (*op.cit.* p. 287).

24 *Trabajo sobre el mito*, p. 216

25 Th. W. Adorno *Minima moralia*, Taurus, Madrid, 1999, p. 192

26 Th. W. Adorno y M. Horkheimer, *Dialéctica de la ilustración*, Trotta, Madrid, 1994, pp. 59-95.

27 ADORNO, Th. W. *Dialéctica negativa*, Taurus, Madrid, 1992, p. 23

28 Adorno a Thomas Mann: «Con otras palabras, ya no se está en casa en ninguna parte y, como es obvio, de ello no debe-
ría quejarse aquel cuyo quehacer es la desmitologización». Cito desde S. Müller-Doohm *En tierra de nadie. Theodor W.
Adorno, una biografía intelectual*, Herder, Barcelona, 2003. p. 253.

29 El título de la editorial Herder desvirtúa a fondo el original (traducible como “concepto de realidad y potencial de efec-
tos del mito”), extrayendo lo que entiendo, y así lo leeré, su concepto fundamental (Wirkungspotential). Un título que,
por su composición, enfrente “mito” y “concepto de realidad” es una buena estrategia para colocar esta obra al lado de
la Mírcea Eliade, pero destroza, como quiero exponer, la intención de Blumenberg al hacerse cargo del, así llamado, *Mit-
hos-Debatte* alemán.

30 Th. W. Adorno *Minima moralia*. Taurus, Madrid 1999, p. 37.

31 De nuevo Bürger (*op.cit.* p. 119): «La teoría estética de Adorno está, a este respecto, en la tradición de Schelling. (...)La
radicalidad con la que Adorno hace del logro [artístico] momento determinante de la obra de arte sólo es comprensible en
el marco de un pensamiento para el que la obra de arte se da la verdad en sentido enfático y, en última instancia, en ella
se revela el absoluto».

32 Cito a A. Wellmer («La unidad no coactiva de lo múltiple», en *Teoría crítica y estética*, Universitat de València, 1994. p.
26): «El gran mérito de Jürgen Habermas es haber introducido, frente a Adorno y frente a la teoría crítica anterior, dife-
renciaciones conceptuales que le permiten distinguir de nuevo con toda claridad entre perspectiva mundana de la eman-
cipación y la perspectiva teológica de la redención». El traductor de Wellmer en nuestro país, M.J Redondo interpretó
esta auténtica «irrupción del nombre en el caos de lo innominado» (el lector reconocerá enseguida el título del capítulo
segundo de *Trabajo sobre el mito*) como un poder «empezar a hablar de nuevo un lenguaje inteligible en el contexto de
la filosofía y las ciencias sociales» (A.Wellmer *Finales de partida: la modernidad irreconciliable*, Catedra-Universitat de
València, 1996, p. 11 de la introducción).

La reapropiación de Schelling en el siglo XX comenzó, sin embargo, bastante antes, y en un contexto poco dado a autocomprenderse —ni ser comprendido— desde parusías estéticas: en el volumen segundo de la *Filosofía de las formas simbólicas*, de E. Cassirer (1925) En esta obra, la idea de trasladar «la pregunta planteada por la *Filosofía de la mitología* de Schelling (...) al terreno de la filosofía crítica»³³ tiene un sentido preciso: «El problema del origen en cuanto tal es común a la ciencia y al mito, pero el tipo y carácter, la modalidad del origen, varía en cuanto pasamos de un terreno a otro, en cuanto, en lugar de tomarlo como *potencia* mítica, manejamos el origen como principio y como tal aprendemos a entenderlo»³⁴. El gesto de E. Said (*Beginnings*, 1975), autor al que el mencionado Jauss apela para validar su noción de umbral epocal, reproduce a otro nivel una conciencia profunda del problema de traer a teoría del conocimiento lo que más tarde Derrida llamara su exterior constitutivo³⁵. El párrafo 11 de *Ser y tiempo* («La analítica existencial y la exégesis del “ser ahí” primitivo. Dificultades para obtener un “concepto natural del mundo») cuestionó, por su parte, el carácter *ex eventu* (Gaos tradujo “zaguero”) de la epistemología cassireriana, y ubicó su filosofía del símbolo en el enojoso papel de provisora de «hilos conductores a disposición de la ciencia etnológica»; ámbito este por entonces, y como bien sabía Heidegger, bastante ignorante por lo general de las complicaciones en que incurre la ciencia a la hora de simultanear, tras Hegel, descripción de fenómenos y teoría de la cultura³⁶.

La “activa contemplación de la *finis philosophia*”, la respuesta de Blumenberg a su tiempo, según Desideri, se dice de muchas formas. El gesto de Husserl de 1925 consistente en introducir el movimiento intencional de la conciencia en el *páthos* de una Grecia en trance de ser oficialmente declarada proto-humanista (faltan más de veinte años para la carta en la que Heidegger recuerda a Beaufret que la *humanitas* proviene de la calculadora república romana) se está haciendo cargo de una historia de recepción del particularismo lingüístico-cultural de Herder y Humbolt que Cassirer cree aún manejable³⁷. La petición final de Husserl a los fenomenólogos en el artículo de la Enciclopedia Británica (renuncia «al ideal de sistema filosófico», modestia en el ejercicio de la “ciencia normal” de la fenomenología, creadora antes que nada de «comunidad»³⁸) es una promesa de

33 E. Cassirer *Filosofía de las formas simbólicas*, vol. 2, FCE, México D.F., 1998, p. 27

34 *op.cit.* vol. 1, p. 40. Cursiva en el original.

35 H.R. Jauss, *op.cit.* pp. 18-20. El contexto es, por supuesto, otro, pero no sus referentes. La reivindicación de Vico como motor del «moderno pensamiento acerca del comienzo», iniciador del « largo debate sobre el origen del lenguaje y la cultura», se inserta en la diagnosis de un cambio profundo de paradigma, la detección de que «con el movimiento estructuralista» se rechazó «con el logocentrismo, todo pensamiento acerca del origen, liberando el saber moderno de cualquier referencia mítica al origen y el telos de la historia», tanto como su «hasta ahora, termino medio, el sujeto autosuficiente». Sin éste, el resto es, dicho con Heidegger, «extático estar dentro»: «Así termina lo que empezó en la Ilustración con la protesta contra la autoridad de un origen heterónomo, con la aceptación de un supuesto destino inexorable que nos hace prisioneros de un lenguaje sin referencias en una corriente de discurso anónimo sin principio ni fin»

36 Algo que Cassirer no ignoraba: «La exigencia de pensar la totalidad del espíritu como totalidad *concreta*, esto es, de no permanecer en su simple concepto sino de desarrollarlo en el conjunto de sus manifestaciones, se lo planteó Hegel con mayor agudeza que cualquier otro pensador» (*op.cit.* Vol. 1, p. 24). He interpretado la función de la hermenéutica heideggeriana de Hegel, llevada a cabo fundamentalmente en *Identidad y diferencia*, en mi «Acerca de una Filosofía de la Historia en Heidegger. Pensamiento rememorante y paradigma de la recuperación» (inédito).

37 Es decir: ajeno a la elaboración friburguesa de Nietzsche. Así Cassirer (*op.cit.* Vol.1, p. 109; cursiva en el original): «Ciertamente, Humboldt es fundamentalmente un espíritu siempre sistemático, pero es enemigo de toda técnica expresa de sistematización. Así pues, ocurre que en el afán de presentarnos siempre su visión *total* del lenguaje en cada uno de los puntos de su investigación, hace difícil distinguir esta totalidad».

38 E. Husserl, «El artículo “Fenomenología” de la Enciclopedia Británica», en *Invitación a la fenomenología*, Paidós, Barcelona, 1992, p. 73). Reyes Mate cierra su introducción al volumen (con apelación a Adorno —pegado al Benjamin más brechtiano— incluida) con una declaración de preferencias: «Decía hace un momento que de Husserl me quedaba con

«*philosophia perennis*» en la medida en que convierte la idea de “particularidad” en algo que brilla puntualmente —trazando un continuo— en el mismo giro autoreflexivo de la razón, y no en ninguna base configuradora (idiomática, comunitaria, cultural) externa a su campo de acción. Blumenberg, en su «“Mundo de la vida” y tecnificación bajo los aspectos de la fenomenología» (1959), y sobre todo en *Tiempo de la vida y tiempo del mundo* (1986), refiere un «malentendido» fundamental alrededor del concepto husserliano de *Lebenswelt* y su historia de efectos que me interesa señalar aquí:

«Hacer objeto de descripción teórica al propio mundo de la vida no significa, en absoluto, un rescate y mantenimiento de aquel ámbito, sino la inevitable destrucción, mediante su desenmascaramiento, de la obviedad como atributo suyo esencial»³⁹

En lo que Blumenberg estaría poniendo aquí el acento, si lo entiendo, es en el hecho de que si algo dispensan las modernas sociedades tecnificadas, ante cuya crisis por agotamiento espiritual Husserl se revolvió con su diagnóstico, es, ciertamente, *un* sentido. Por el contrario, la noción de sentido, singularizado y absoluto —aunque como horizonte regulativo de la descripción—, *derivándose* de la posibilidad de reactivar en cada objeto creado algo así como su impulso intelectual original, sería fruto ya de suponer *un* “ámbito de la inmediatez” como macro-objeto de la descripción⁴⁰. En «el autoofrecimiento del objeto técnico» (un timbre de puerta, es el ejemplo de Blumenberg) quedaría reflejada la ciencia entera, pero *sólo* como cifra y función: «En el ideal del “pulsar un botón” se autofesteja la privación de la comprensión, en su sentido más literal de “inspección”: mando y efecto, orden y producción, voluntad y obra se han acercado a la distancia más corta» (*op.cit.* p. 59). La «metodización» del conocimiento y la disponibilidad de sus productos, como cualidad derivada de una culpable (en sentido kantiano) desatención a la cadena de mediaciones que configuran un resultado, son, para Husserl, procesos ciertamente irreversibles. Pero, por lo mismo, y en cuanto integrados en una filosofía de la historia de signo ambiguo⁴¹, son fenómenos que posibilitan la determinación de un objeto de infinitas cualificaciones “subterráneas”: el “problema de la cosificación”, en terminología lucaksiana, se convierte en tarea fenomenológica en cuanto el estatuto de las cosas como *transparent things* (como decía Nabokov) queda perennemente postergado gracias a la mediación de un historicismo que, por su parte, ha calificado de «profundo» *el* «mundo»⁴². La autonomía, motor regulativo de la cientificidad moderna, pertenecerá por ello a la Humanidad desde el momento en que la misma resistencia de la cultura, como emplazamiento de una heteronomía *procesualmente*

dos propuestas: la denuncia del *olvido* del mundo de la vida y el *recuerdo* de una fundamentación humana de la ciencia» (cursiva en el original). Mi preferencia por la lectura de Blumenberg, radicalmente contraria, se sigue de mis citas.

39 *Las realidades en que vivimos*, p. 69.

40 H. Blumenberg, *Tempo della vita e tempo del mondo*, Il Mulino, Bologna, 1996, p. 46: «Como toda historia de proceso, también la fenomenología genética ha necesitado de un *terminus a quo* homogéneo e irreductible que, como punto de partida del procedimiento, puede resultar inteligible en sí mismo, sea como estado, sea en la imposibilidad de su permanencia».

41 En la patética formulación (concentrada hasta la memorable máxima de la “fidelidad a sí mismo”, expresión absoluta de una *anamnesis* fenotípica como postulado regulativo de la ciencia) del ideal de transparencia epistemológica que Husserl lanzó en su «La filosofía como autorreflexión de la humanidad» no deja de apreciarse el tira y afloja entre reconocimiento y reproche, constatación del carácter individual del fenómeno histórico posibilitante de la posición teórica propia (reconocimiento de la lógica alternativa de las ciencias del espíritu tras un Dilthey aquí implícito), y evaluación positiva de la falta de “seriedad” de la epistemología hasta la fecha (E. Husserl, *op. cit.* P. 132-3).

42 Tomo la cita del *Zarathustra* de Nietzsche de la introducción, valiosa para apreciar los horizontes de esta apropiación en un contexto reciente, de F. Montero, *Mundo y vida en la fenomenología de Husserl*, Universitat de València, 1994.

legible, comience a ser entendida en términos trascendentales: síntesis objetivante de un sujeto. Dicho así, incurriríamos en el error de obviar que es sentido mismo del movimiento trascendental lo que está en juego una vez Husserl se ve compelido a pensarlo, por encima de Kant, como resultado del proceso histórico a la vez que como forma de esclarecer el sentido mismo de su estructura procesual. Al parecer del Husserl de *La crisis de las ciencias europeas* «Kant cae en una especie de discurso mítico, cuyo sentido textual remite, ciertamente, a lo subjetivo, pero a una forma de lo subjetivo que, en principio, no podemos apropiárnosla intuitivamente ni en ejemplos fácticos, ni por medio de una analogía auténtica»⁴³. El sustrato mítico de la teoría sólo podrá ser definitivamente conjurado, por tanto, cuando el movimiento trascendental mismo efectúe su propia auto-intelección, cosa que Husserl afirma en trance de *suceder*: «Nos encontramos inmersos en una transformación interior en la que la dimensión de lo “trascendental”, largamente presentida y, sin embargo, siempre oculta, nos saltará a la cara, será objeto de *experiencia directa* nuestra»⁴⁴.

«De Husserl se ha dicho que “carecía por completo de sentido histórico”», a lo que Blumenberg responde —contestando así a la Hanna Arendt de 1948, ocupada en impermeabilizar la “historicidad” antes de proclamar, contra todo resto de Huysmans o Lautremont en el *imago* cultural, la banalidad del mal— que, lejos de ello, «realizaba el espíritu de la Edad Moderna»⁴⁵. La tematización blumenberguiana del mito en el referido *Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential* como intento de «hacer comprensible el amplio espectro que se abre entre los valores extremos del terror y la poesía» (p. 103), categorías límite de su historia efectual, y su pretensión de patentizar que la ontología heideggeriana no reconoce «el papel y la posición histórica de la propia fenomenología» (*El mundo de la vida...* p. 70) son partes de una única operación, compleja, que aquí sólo puede quedar delineada mediante algunos de sus rasgos básicos. Para mi intento reconstructivo me valdré aquí de dos aspectos relevantes de un texto posterior, «Aproximación (o perspectiva) a una teoría de la inconceptualidad» (*Ausblick auf die Theorie der Unbegrifflichkeit*), de 1979⁴⁶; aspectos que perfilan un proyecto de «fenomenología histórica» (p. 109) que incide, de un modo no reductible ni a las vías legadas por el último trascendentalismo husserliano ni a las formas de deconstrucción de la tradición gnoseológica a partir de la instancia crítica del existente nacidas bajo el auspicio más o menos explícito del gesto de Heidegger, tanto en la perentoriedad de quebrar hermenéuticamente la tendencia a la abstracción del teoreticismo nomológico-explicativo como en recusar la expectativa de que tal necesidad abra por sí sola un espacio ignoto de posibilidades a la espera incluso de un lenguaje que las califique propiamente. La tematización blumenberguiana del mito y de su *medium* históricamente acreditado, el lenguaje metafórico, se ubica, por tanto, en el intersticio de esas dos exigencias: atender a «las conexiones hacia atrás con el mundo de la vida, en cuanto sostén motivacional constante de toda teoría» (p. 98), e impedir que tal operación derive en «la oferta de una decisión entre evidencia intuitiva y abstracción» (p. 112).

El texto comienza con una ambivalente, en apariencia, apelación a *Paradigmas para una metaforología*: «Desde entonces no ha cambiado nada en la función de la metaforología, si acaso algo en su referente; ante todo, porque hay que concebir la metáfora como un caso especial de inconceptualidad» (p. 97). A lo que añade Blumenberg a continuación:

43 E. Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Crítica, Barcelona, 1991, p. 119.

44 *Op.cit.* p. 105-6. Cursiva en el original.

45 *Las realidades en que vivimos*, p. 70.

46 *Naufragio con espectador. Paradigma de una metáfora de la existencia* p. 97-117.

«La metafórica no se considera ya prioritariamente como esfera rectora de concepciones teóricas aun provisionales, como ámbito preliminar a la formación de conceptos, como recurso en la situación de un lenguaje especializado aun sin consolidar. Al contrario, se considera una modalidad auténtica de comprensión de conexiones que no puede circunscribirse al limitado núcleo de la “metáfora absoluta”».

Dos cosas destacan aquí de forma inmediata: un desplazamiento en los intereses de demarcación de la opción hermenéutica (ya no es la *Begriffsgeschichte* de Rothaker el único, ni principal, interlocutor), y el énfasis puesto en considerar la metafórica como «modalidad auténtica de comprensión de conexiones» irreductible al resultado «limitado núcleo de la metáfora absoluta» Aquella «metacinemática de los horizontes históricos de sentido» (*Paradigmas*, p. 47), cuña introducida en 1960 en el objetivismo de fondo del proyecto historiográfico-conceptual de Rothaker con la intención de representar las condiciones (plurales) de emergencia de la especulación como irreductibles a la función presentista de su recepción científica (en términos de autocomprensión histórico-cultural), plantea dificultades al intento fenomenológico en cuanto se repara en el particular «enigma de la metáfora», tal y como Blumenberg lo determina a renglón seguido: «Enigmática es la razón por la cual la metáfora, por lo general, se soporta. Su distinción puede explicar el que aparezca en la retórica como “ornato del discurso”; pero no se comprende tan fácilmente que también se acepte en contextos objetivos» (p. 98). La herencia del *dictum* nietzscheano al respecto («Toda palabra se convierte de manera inmediata en concepto en tanto que justamente no ha de servir para la experiencia singular y completamente individualizada a la que debe su origen»⁴⁷) puede inducir al descuido, en la medida en que sirva a un programa pretendidamente recuperador del *páthos* poético-vivencial del lenguaje al través de una genealógica de la voluntad de poder codificada en su uso referencial-veritativo, del hecho de que, en sí, «metáfora» es ya un efecto, un producto. Y un producto que invalida, por su carácter mediado, el presupuesto a la base del impulso dado por Nietzsche a su «sujeto artísticamente creador»: que el uso “consciente” de la metáfora se limita a hacerse cargo de que «entre dos esferas absolutamente distintas, como son el sujeto y el objeto, no hay ninguna causalidad, ninguna exactitud, ninguna expresión»⁴⁸. Es en este momento en el Blumenberg hace valer la prerrogativa fenomenológica de corte husserliano:

«La metáfora es ante todo, de acuerdo con Husserl, “disonancia”. Esta sería mortal para la conciencia aplicada al cuidado de su propia identidad; la conciencia debe ser el órgano siempre eficaz de autorrestitución. Sigue [la consciencia], también con respecto a la metáfora, la regla formulada por Husserl: *la anomalía como ruptura de la unidad originariamente concordante con el fenómeno viene incluida como una normalidad superior*. Sólo bajo la presión de la tendencia a reparar la consistencia amenazada *deviene* metáfora el elemento ante todo destructivo. Se integra en la intencionalidad mediante la estratagema de la reinterpretación» (p. 99. *Cursiva en el original*).

En la medida en que la metáfora se vislumbra, desde esta perspectiva, como resultado de un proceso exitoso de restitución del orden, de integración de disimilitudes por una conciencia entendida como «estructura de trabajo orientada a una plenitud de sentido» (*El mundo de la vida...* p. 43) y con

47 F. Nietzsche *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Tecnos, Madrid, 2003, p. 23

48 *op.cit.* p. 30.

ello configurada por el material asumido en su decurso temporal, que su potencial hermenéutico sea el de manifestar una diferencia absoluta entre sujeto y objeto es una opción no sólo de dudosa virtualidad para un pensamiento que desee aplazar un tanto su abandonarse a la *creatio ex nihilo* o a la «auténtica vida»⁴⁹: constituye una operación que obvia la sedimentación de contenidos teóricos que han *configurado* la *patencia* de una insuficiencia de la Teoría. Esto es lo quisiera destacar prioritariamente aquí, a sabiendas de lo apretado de la exposición. Que Blumenberg se haga cargo de que para escribir con mayúsculas “teoría” ha hecho falta un proceso de disociación, consumado para nuestra tradición al menos desde la conferencia de Weber de 1919, entre sentido de la existencia del particular y una actividad cognoscitiva que ya no le pertenece a él *qua* individuo, sino al especialista que ha abandonado la perspectiva de cuadrar sentido y totalidad, labor (*Beruf*) y experiencia de la consecución de esa labor, obliga a su hermenéutica del «suelo motivacional» teórico a no apostarse en el disparadero de una iconoclastia salvífica (...para su Autor). Por ello, la teoría, —ahora sin mayúsculas— aparece en ese subsuelo “vital” como marca de legibilidad:

«La metáfora reclama una originariedad en la que están arraigadas no sólo los ámbitos privados y ociosos de nuestra experiencia, los mundos de los paseantes o de los poetas, sino también los aspectos elaborados y extrañados en la jerga especializada de la posición teórica» (p. 100).

La aparente ligereza de esta afirmación gana en relevancia cuando se la contrasta con la forma más depurada de remitificación legada por el pasado siglo: las instrucciones que Heidegger diera a su audiencia friburguesa, durante el semestre de verano de 1941, acerca de qué hay que hacer con la sentencia del presocrático Anaximandro. La celebración de la discontinuidad del espíritu en que consiste tiene uno de sus puntos álgidos, como no podía ser menos, en la cuestión de la traducción, la ciencia filológica, y la artificiosidad con la que la cultura heredada trata de alambicar (como, al parecer de Kierkegaard, la religión oficiosa trata de traducir el trueno divino que le fue dado escuchar a Abraham) su representación de lo otro. Heidegger refiere, sin reproducir el nombre de su artífice, lo que para él constituye el punto más bajo en la domesticación reflexiva, filología mediante, de aquello que quiere hacer valer: «Así, al final de un ensayo de 1940, podemos leer lo siguiente: “Desde la unidad de un gran pensamiento religioso, ético, racional y físico se alza la primera gran construcción del pensamiento filosófico, la obra de *Anaximandro* el milesio»; a lo que el maestro de la historicidad responde, economizando lo más importante a excepción del Ser: «No queremos malgastar el tiempo refutando ese “gran” disparate»⁵⁰, lo que abre al lector toda una serie de dudas razonables acerca del porqué, pese a todo, la cita.

Volviendo al texto *Aproximación*, y con la intención de ir cerrando algunos de las cuestiones planteadas. Para constatar la autoaplicación del criterio hermenéutico que ha de validar la especificidad de la metaforología como alternativa fenomenológica, Blumenberg encara, casi al final de su reflexión, la «pregunta ontológico-fundamental de Heidegger sobre el “sentido del ser”» (p. 114) de un modo en el que, a mi parecer, aquella apariencia de autocontradictoriedad (cristalizada en la imposibilidad de una «antropología fenomenológica») a la que hacía mención casi al comienzo de

49 En expresión de Gadamer al reconstruir el nexo entre las exigencias del historicismo diltheyano, las insuficiencias de Husserl al intentar conjugar fundamentación epistemológica e historia del mundo, las fulgurantes intuiciones del conde York («lamentablemente muy fragmentario») y el gran *impasse* heideggeriano. *Verdad y método I*, Sígueme, Salamanca, 1997, pp. 314 y ss.

50 M. Heidegger, *Conceptos fundamentales*, Altaya, Madrid, 1997, p. 145.

este texto gana en determinaciones mostrando su funcionalidad. La quiebra del proyecto teórico y su sustitución por un horizonte de sentido ajeno al de una espiritualización idealista de la cultura es pensada por Heidegger precisamente desde la diagnosis de inconciabilidad de historicismo y filosofía de la historia; la *Kehre* tentaría el borrado, en el historial de la deviniente «historia del ser», lo ganado para su “intelección” en la fricción con el neokantismo, con Husserl y con la ciencia, con lo que quedaría solapado hasta qué punto ya la obra de 1927 *es* en sí intento de desmarcarse del espacio en el que se hace imputable el talón de Aquiles de toda reflexión sobre el sentido de la historia: el hecho, según Blumenberg, de que «sustituimos inadvertidamente lo preguntado por otra cosa, atribuyendo un fin al curso de la historia y colocándolo en un estado final del proceso histórico que justifica todo cuanto ha acontecido antes». Ahora bien:

«En la pregunta por el sentido del ser esto no funciona, porque está claro que lo preguntado no está sujeto a transformación alguna, por lo menos por todo el tiempo en que no se da aun la “historia del ser”. La estratagema socorrida es la afirmación de que no necesitamos responder a esta pregunta empezando por tener una visión de su objeto. Por el contrario, poseemos ya esta respuesta, no consistiremos en otra cosa que en la posesión de esa respuesta. Sería una intensificación ulterior de la anamnesis platónica, con la diferencia de que esta posesión no se manifiesta en conceptos sino en la estructura de la consciencia misma y en el comportamiento que se funda en esta estructura» (p. 115)

Es posible, y a mi parecer importante, ver dos partes en la crítica: una, que remite la conversión de la polaridad cognitiva en existencia arrojada a estructuras platónicas; otra, que modaliza dicha remisión enfatizando que la “nueva versión” es pensada *desde* la moderna crítica al concepto y al través de la reflexión sobre la estructura intencional-horizónica de la conciencia. Sin apartar la vista de ese carácter compuesto, leamos su punto de incidencia. La contraposición con la noción de sentido de la filosofía de la historia (de cuya presuposición parece participar la fuerza explicativa de la remisión a un “modelo” tan añejo como la «anamnesis platónica»), recuperada como «sostén motivacional» del giro ontológico de la fenomenología, crea un espacio de inteligibilidad *a la medida* de la doctrina de la cura como ocupación en el Ser y respuesta a la pregunta por el mundo que quedaría así formulada:

«Sólo se precisa una pequeña teoría auxiliar para explicarnos por qué esta posesión [una lista de existenciarios en lugar de una de categorías] pudo estarnos vedada tanto tiempo y con tan fatales consecuencias. Se trata del teorema anexo de la inautenticidad de nuestra existencia; en Heidegger sólo después se ha transformado en componente de su proyecto de una historia del ser, que quería comprender lo antes denominado inautenticidad como episodio de un ocultarse del ser, o mejor: de la autoocultación» (p. 115).

El párrafo capta el instante en que la interpretación de Blumenberg objetiva la *legitimidad*⁵¹ de interpelar a un pensamiento que solicita, antes que nada, que aprendamos «previamente a existir

51 Dar cuenta del sentido técnico del término en la obra Blumenberg nos llevaría obligatoriamente a un tratamiento específico, que comenzaría *La legitimidad de la modernidad*, que ha de quedar fuera de las pretensiones de este ensayo, que ha optado por otras vías. En todo caso, la problematización de la categoría hermenéutica de secularización allí desarrollada preña la “cuestión antropológica” a la que aludo en una medida aquí suficiente.

prescindiendo de nombres»⁵² —existir sin instancias de interpelación, pues— demandando un espacio para la lógica (que se pueda buscar con sentido una «pequeña teoría auxiliar» precisamente aquí) y dando constancia de la *ocupación* de ese espacio («se trata del teorema anexo de la inautenticidad»). Aquí se cifraría lo que quisiera llamar el “momento” antropológico del pensamiento de Blumenberg, que se configura en el hacerse cargo de que la restitución de tal perspectiva de totalidad implica *per se* una exigencia de nexos de representabilidad para una comprensión funcional de la «autoocultación» del Ser, tanto como en la resistencia a que tal función devenga idea de un macrosujeto, como peraltación de las necesidades de significatividad, al que remitiría. Por ello, considerar la faceta antropológica de la metaforología como “momento” —en tensión constitutiva con otras instancias⁵³— ayuda a ver su intento de conservar la “funcionalidad”, para la teoría de la cultura, de la noción cassireriana de función (rentabilidad de una metáfora organicista plenamente operativa, por otra parte, en ámbitos en los que el paradigma de la física de procesos reversibles ha cedido su lugar a la biología de la temporalidad irreversible) convenientemente alejada de patrones cientifistas tanto como de la supuesta disolución definitiva de los mismos. Lo que significa en este punto que si la metáfora se opone a una concepción simbólica de la cultura afirmando que «lo que une a concepto y símbolo es su indiferencia a la presencia de aquello que se encargan de representar» (p. 112), la fijación fenomenológica en la manifestación de la posición teórica efectiva —aquí, la ontología de Heidegger— corrige la integración en un contexto de disponibilidad apriorica estableciendo con éste —en la medida en que reconoce su necesidad incidiendo en su operatividad— una dialéctica diseñada para evitar su resolución.

¿Qué rango adquiere entonces los rótulos, de tan marcada tintura idealista, «realización» y «espíritu», en aquella vindicación blumenberguiana de Husserl contra Arendt? En su primer trabajo para el grupo *Hermeneutik und Poetik*, «Concepto de realidad y posibilidad de la novela» (1964), Blumenberg establece una tipología del concepto de realidad que retomará, pocos años después, en *Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos*, para el problema de la recepción moderna del mito⁵⁴. «Al concepto de realidad de contextualidad abierta», que en la reflexión moderna sobre la

52 M. Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, Alianza, Madrid, 2004, p. 20.

53 Si la de «tensión» parece llamada a ser la metáfora por reivindicar en nuestro presente, la siguiente cita perfila su sentido en la propuesta de Blumenberg: «Todas las distinciones del tipo de la diferencia entre entendimiento y razón que han sido llevadas a cabo en la historia de la filosofía —y han sido muchas—, se basan en esta dificultad de una procesión de instancias de supervisores intelectuales y de las teorías acerca de lo que vigilan a que éstas dan pie. Los conceptos de la reflexividad del sujeto —hasta el de la subjetividad absoluta como aquella instancia definida por la ausencia de receptividad, a la que sólo queda la pura espontaneidad gracias a la disyunción dada— sólo repiten jerarquías más antiguas». A lo que se añade a párrafo seguido: «Hay que pensar que este tipo de asuntos tiene su lugar entre las pocas opciones de una historia del pensamiento abstracto. Pero el uso que puede hacerse casi a diario de este responsabilizar a la razón con la razón, induce a una retórica tan plausible, que sería tonto no utilizarla llegado el caso» («Comprensión de la razón”-¿qué puede ser eso?», en *Conceptos en historias*, p. 62). El objeto de problematización del razonamiento es su propio modo de articularse: la inteligibilidad que faculta pensar, en *Aproximación*, la “autoocultación” del ser dentro de una tipología posible depende de una «historia del pensamiento abstracto» que se convierte, a su vez, en candidata a impugnación por los mismos motivos. La perspectiva antropológica que ubica la noción de autoocultación en el repertorio de los «conceptos de la reflexividad del sujeto» capta su autocontradictoriedad: hace visible la estructura referencial de la hermenéutica concreta como producto especulativo, y no asegurado, del sujeto-fenomenólogo. Lejos de ver la contradicción como algo improductivo, entiendo que a su través Blumenberg está llevando la fenomenología a ese “grado superlativo de autocrítica” al que aludía antes, y que puede pensarse como continúa resistencia, por su parte, a hacer de la hermenéutica de la cultura la auto-confirmación de una historia ganada para alguna suerte de Conciencia.

54 Remito al lector al texto de A. Borsari «L”” antonomasia antropológica”», en la edición colectiva de la editorial Il Mulino ya referida (pp. 341-418, en concreto para este concepto 344-349). Especialmente valioso para nuestra tematización (que ha incidido en las apariencias de auto-contradictoriedad mencionadas) es reparar en la nota a p. 397, en la que Borsari

racionalidad que ha de penetrarla va aparejado al tiempo absoluto —descualificado— newtoniano...:

«..., en el que más bien se espera de una experiencia más amplia que corrija la presente más que confirmarla en una tipología repetitiva, le repugna la intuitividad cerrada de la figura e historia míticas, al igual que la de la idea platónica. De ahí que la mitologización estética o política, en el horizonte tardío de un concepto de realidad heterogéneo, se reconozca precisamente por el hecho de que se deben forzar tanto la configuración cerrada como la intuitividad ficticia» (*El mito...* p. 62).

La concepción husserliana del “mundo de la vida” y su proyección en programa de filosofía trascendental implica modélicamente esa doble violentación. La “realidad” pre-judicativa misma, como mundo-con-historia a la base de toda reflexión en una sucesión infinita de presentes, se revela constructo intelectual necesitado, para no recaer en las antinomias de la reflexión idealista que Husserl cifró en el problema del solipsismo, de su propia genética reconstructiva. Pero es ésa una genealogía que se vuelve objeto de *intuición ficticia* en la medida en que la “lógica” del acaecimiento de la fenomenología (“futura”, como «autorreflexión de la humanidad», en el texto de 1945) descansó definitivamente en la “cartesianización” de una Grecia *de nuevo* en litigio, y en la medida también en que el acceso a la pertinencia y *validez* de tal perspectiva tiene poco de resultado de *epochés* existenciales y bastante de infiltración de las ansiedades de una época que ha publicado con éxito (aunque el ex-matemático no sea lector directo) a Rilke, Hoffmannsthal o George.

La apelación de Husserl al pasado expresa en la presunta inmediatez de su *medium* la forma más pura del trato que la Modernidad dispensa a sus antecedentes: estableciendo una distancia adecuada para contar con la existencia de referentes que sirvan fundamentalmente a la tarea de manifestar su inferioridad respecto a sus interpretes (ver lo dicho en la nota 41 a este trabajo)⁵⁵. Por su parte, la oposición de Blumenberg a la intuición fenomenológica aplicada a la cuestión del historicismo (oposición ejercida al través de una hermenéutica de la “pre-modernidad” que, enfatizando la irreductibilidad de sus manifestaciones culturales, llega a postular una pluralidad de conceptos de realidad) sabe que partir de la intuición de *la* «tesis característica de la edad moderna», «según la cual comprendemos sólo aquello que, si bien no producimos, vemos por lo menos desarrollarse en el proceso de su génesis» (*Mundo de la vida*, p. 46) para *hacer inteligibles* los problemas inherentes al paradigma fenomenológico del que se quiere hacer una apropiación crítica, es ya un paso dado —que, por tanto, momentaneizar— en una «historia del pensamiento abstracto» (cita de «Comprensión de la razón...»).

reproduce la acusación, por Dieter Henrich, de pre-criticismo contra una tipología tal. En este sentido, la etapación diferencial —y hermenéuticamente operativa— de “conceptos de realidad” en la historia del pensamiento parece ofrecer, de un solo golpe, el presupuesto del “momento antropológico”, una estructura ontológica de inteligibilidad, por lo demás —y de nuevo, la percepción por Blumenberg del problema— equiparada con la «estructura mítica»: «La estructura mítica se opone a la de la historia: tiene generaciones, edades del mundo, épocas de dominio» (*El mito y el concepto de realidad*, p. 45)

55 Para el lector de *Salidas de caverna* se hace obvio, desde los primeros compases de la obra, hasta qué punto la reflexión sobre el párrafo 59 de la *Crítica del juicio* de Kant (*Paradigmas*, p. 46) lleva a Blumenberg a incidir en el sentido de la recuperación de Platón en el comienzo de la dialéctica trascendental de la *Crítica de la razón pura* (B 374), es decir: en el momento en que se inaugura la «diferencia entre entendimiento y razón» con la *legalización trascendental de la conversión de la idea platónica en arquetipo para una noción de racionalidad marcada por la metáfora de la asíntota matemática*.

Antes he calificado esta tensión como “dialéctica no resuelta”, valiéndome conscientemente a un registro impropio a Blumenberg. La obra de madurez de Adorno, para la que la expresión sí sirve, o lo parece, por serle más o menos propia, la introduce *Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential* como sigue (en tanto que las comillas originales remiten a una cita de *Dialéctica negativa*):

«¿Acaso toda recepción de lo mítico, al igual que la pretensión filosófica de haber puesto definitivamente término al mito por medio del *logos*, sólo es un pretexto, fruto de una acción selectiva, para encubrir lo que, no obstante, de acuerdo con su realidad, ha permanecido invariable: “Un mito que persiste en medio de una humanidad que sólo en apariencia está desmitologizada”?» (p. 13)

La cuestión, por tanto, no es que la dialéctica sistemática ya integre el “mito”, como el «discurso objetivo» la metáfora (en *Aproximación*), en el asegurado acto restitutorio de prefigurar la perspectiva de la totalidad con un Espíritu *poseedor* de negatividad, sino en qué medida la obra definitiva de Adorno fracasa en su intento de hacer viable el método dialéctico contra la tendencia al absolutismo teórico a la que conduce esta disponibilidad metafórica⁵⁶. El recurso crítico a una tipología de conceptos de realidad no lo hace servir Blumenberg, contra Adorno, para invalidar un asalto post-teórico a lo originario, que no encontraría base en el trabajo del aquel, sino para desmontar la dialectización del nexo ilustración-mito como producto derivado de las pretensiones adornianas de validar el horizonte de la filosofía en una perspectiva utópica de realización de la razón, a la que el diagnóstico de su manifestación social-sistémica como afianzadora de un estado ideológico de la conciencia le serviría de presupuesto y certificado⁵⁷.

Rescatar a Adorno de las garras de una interpretación deficiente es un gesto que queda lejos de mi plena aceptación de una máxima que Blumenberg nos proporciona en este último texto comentado: «La antítesis entre carácter originario creativo y posterioridad hermenéutica no sirve» (p. 44). Los apartados bibliográficos de las monografías sobre Adorno producidas en, o vertidas a nuestro ámbito lingüístico tras la reciente efemérides señalan horizontes de lectura que no son los que aquí

56 El «enigma de la metáfora», que «contextos objetivos (...) la soporten» se “resuelve”, como hemos incidido al leer *Aproximación*, entendiendo ese pasivo soportar como exitosa, y activa, autoconfirmación en la objetividad del «contexto» en cuestión. Para la teoría sistemática moderna, y su concepto de racionalidad sometido a los procesos configuradores de una noción lineal de tiempo, el espacio para el desplazamiento trópico asumible es ocupado por la interpretación genealógica de lo sido tanto como por «el esfuerzo, que forma parte de la historia de nuestra conciencia, de representar con el lenguaje la propia inefabilidad»: en la creación de expresiones que se internen en aquella zona a cuya configuración sirven estratégicamente. La que será idea rectora de *Tiempo de la vida y tiempo del mundo* —tal como lo leo, que lo irrenunciable propio de la pregunta por el sentido no se expresa ya, en la teoría post-sistemática, generando cierres conceptuales logrados en vida de su autor, sino en el esfuerzo del teórico por *asegurar* la científica revisabilidad de su trabajo frente a la posibilidad de su olvido total, bien posible incluso antes de la muerte térmica del universo certificada por la ciencia— se integra en este nivel destacando la diferencia funcional de nociones como la de “cosa en sí” de Kant o la wittgensteniana “lo místico” —propias de la lógica completiva del sistema— de aquellas (hemos referido la de «autoocultación del ser» heideggeriana) nacidas desde la pretensión de quebrar dicha lógica desde una recepción consciente del problema del finitismo y la temporalidad abierta. La pregunta es si la noción de negatividad implicada en la asunción crítica del paradigma dialéctico por Adorno reproduce en algún sentido esta ocultación metafórica del disponer a cuenta en un proceder crítico auto-legalizado.

57 «Aún cuando la constatación [de nuevo se cita *Dialéctica negativa*, p. 182]: “La teoría platónica de las ideas fue un paso de gigante en el proceso desmitologizador; pero ya repite el mito...” sea muy acertada, se le podría reprochar que desconoce el concepto de realidad, bajo el cual se alcanza la distancia respecto al mito que permite la visión crítica de los requisitos y sostenibilidad de una desmitologización, y bajo la cual se puede experimentar la prescripción de hacer algo así» (p. 63).

se han transitado, y más lejos aún que lo anterior quedaría de mi intención el negarles a estas lecturas significatividad. Pero desde la perspectiva por la que ha optado ésta que aquí termina veo también sentido en incidir en que ya en *La actualidad de la filosofía* (1932) Adorno propugna la validez diferencial de la filosofía en una comprensión poética de interpretación —que reivindica el momento expresivo del interprete en su acto de objetivar un «enigma»— en conexión, y no oposición abstracta, al lenguaje especializado de las ciencias positivas, del que no se presenta como superador inmediato. Una relectura en esta clave de textos como *Sobre el clasicismo de la Ifigenia de Goethe*, o *Parataxis*, donde Adorno se opone a la lectura heideggeriana de Hölderlin entendiendo la crítica del lenguaje representacional desarrollada en los himnos tardíos como recusación en sí misma del egotismo de la genialidad creadora⁵⁸, problematizarían afirmaciones como la de que «la fantasía [el «Organon de ese *ars inveniendi*» de la interpretación crítica, en el texto de 1932] tendría que esperar el éxito de la negación (...) Sólo cuando el obstáculo de lo existente haya sido levantado, y no antes, podrá progresar ella, de un modo creativo, con su proyecto de una nueva totalidad, mediante el procedimiento de la negación de la negación»⁵⁹. Profundizar en estos aspectos incidiendo en su relación con la noción final de *Dialéctica negativa* de «micrología» puede ser una alternativa posible a la valoración del legado textual de Adorno como plantilla iluminadora de «la actualidad».

58 En *Notas sobre literatura*, p. 459 «Por eso la crítica del lenguaje de Hölderlin se mueve en la dirección opuesta al proceso de subjetivación, análogamente a como podría decirse que la música de Beethoven, en la cual el sujeto compositor se emancipa, hace hablar *al mismo tiempo* a su *medio históricamente preestablecido*, la tonalidad, en lugar de *únicamente negarla* a partir de la expresión». Por una vez, la cursiva es mía. Con ello quiero destacar que, *aquí*, materialismo hermenéutico significa que la intelección de la tensión individuo/cultura, expresión/identidad, poiesis/técnica se concreta en analogía con un concepto de la tradición musicológica.

59 *Trabajo sobre el mito*, p. 179. Blumenberg opone la «riqueza de formas» de «los hallazgos empíricos» a lo «aportado por la fantasía», obviando el aspecto señalado (la constante apelación de Adorno a las prerrogativas del lenguaje especializado de las técnicas frente a la oposición abstracta de Saber Absoluto/ creación autónoma).

