

Memorias de un cautivo. Salidas de caverna como teoría de los tránsitos

MEMOIRS OF A CAPTIVE.
HÖHLENAUSGÄNGE AS A THEORY OF THE TRANSITIONS

PEDRO GARCÍA-DURÁN
Universitat Jaume I- Castellón de la Plana
España

ABSTRACT

This paper intends to connect Hans Blumenberg's last work, Höhlenausgänge, with the rest of his thought. Thus, this huge book will be understood as some sort of outlet of Blumenberg's philosophical path in which both his famous methodological contributions (the Metaphorology and the Theory of Nonconceptuality) and his most lasting philosophical concerns crystallize. In this interpretation, the cavern will be a figure for the transitions. An image where historical and existential levels come together with such a density that turn this book into a very obscure passage within the blumenbergian opus. Therefore, this paper will not only cast some light upon one of his least commented books, but it will also try to give an example of the way this philosophy is constructed and the kind of truth that its procedure can achieve.

Keywords: Hans Blumenberg, myth, metaphor, unconceptuality, metaphorology.

RESUMEN

Este artículo pretende desarrollar una interpretación de la última obra de Hans Blumenberg, *Salidas de caverna*, en relación con el conjunto de su pensamiento. Así, este ingente volumen se entenderá como una suerte de desembocadura del camino del pensar blumenberguiano en el cual cristalizan tanto sus célebres aportaciones metodológicas (la metaforología y la teoría de la inconceptuabilidad), como sus preocupaciones

filosóficas más duraderas. La caverna será en esta interpretación una figura de los tránsitos. Una imagen en la que confluyen dimensiones historiográficas y existenciales con un grado de densidad que hace de este libro uno de los más oscuros pasajes de la producción blumenberguiana. De esa forma, este artículo no sólo trata de arrojar luz sobre una de las obras menos comentadas del hanseático, sino también de ejemplificar la forma en que se construye su pensamiento en general y la clase de verdad que con ese proceder se puede alcanzar.

Palabras clave: Hans Blumenberg, mito, metáfora, inconceptualidad, metaforología.

Artículo recibido: 10-5-2017

Artículo aceptado: 28-11-2017

El último parpadeo de la existencia es el primero de la esencia.

Hans Blumenberg, *Salidas de caverna*, p. 558

INTRODUCCIÓN

Hans Blumenberg decidió publicar *Salidas de caverna*, su última gran obra, en 1989, cuando aún no alcanzaba los setenta años. Abandonar la escritura de grandes libros fue una resolución que implicaba dejar inconcluso un ingente número de proyectos, algunos decisivos, que sólo poco a poco han ido viendo la luz de forma póstuma.¹ Los motivos biográficos por los cuales se tomó esta decisión nos son desconocidos y elucubrar sobre ello

¹ Por ejemplo, en la carta que Hans Robert Jaus le envía el 9 de abril de 1993, el célebre teórico de la literatura le comunica su sorpresa ante la decisión de dejar de escribir y le insiste en la necesidad de que su antropología fenomenológica vea la luz. Esta última obra, que resultará ser *Descripción del ser humano*, publicada una década después de su muerte, ha alterado de manera sustancial la comprensión de Hans Blumenberg. Véase carta de Hans Robert Jaus a Hans Blumenberg del 9-04-1993. DLA- Marbach.

apenas tiene interés filosófico. Sin embargo, quien lea con atención ese ingente volumen final no puede dejar de preguntarse si la elección de cerrar su prolífica carrera con el libro sobre el símil platónico no responde a motivos más profundos, intelectuales y también personales, que se verían reflejados en su contenido. De esta hipótesis, en gran medida indemostrable, quiero partir para desarrollar una lectura que muestre la obra como una suerte de desembocadura; un espacio en el que, a través de una metáfora ancestral como es la caverna, se hace un balance de cuestiones que habían acuciado al autor a lo largo de su biografía intelectual. Así, este artículo presentará *Salidas de caverna* como la forma más acabada de teoría de la inconceptuabilidad (apartado 1); a su vez, veremos cómo el libro recoge preocupaciones centrales del pensamiento blumenberguiano, cuestiones que aquí explicaremos en torno al problema de los “tránsitos” [*Übergänge*] (2). De ese modo, atendiendo ya al desarrollo propio de la obra, se proyectará una imagen de la lógica del cambio histórico (3) y, a su vez, se hará transparecer una dimensión existencial y casi autobiográfica inédita en Blumenberg (4). Una densa confluencia de problemas que nos permitirá comprender el sentido que aquí le queremos dar a su tardía posición en la trayectoria intelectual de su autor.

Parece obvio que una hipótesis así no puede demostrarse de forma concluyente apelando a un documento o pasaje decisivo, aunque existen algunas evidencias que la habilitan como una vía hermenéutica plausible para la investigación. Resulta patente que la caverna platónica fue un tema que siempre acompañó a Blumenberg. La forma de escribir del autor implicaba largos periodos de elaboración y revisión de sus obras; unos prolongados lapsos de estudio previo que, en el caso del símil que nos ocupa, se pueden retrotraer hasta finales de la década de los cincuenta y al contexto de emergencia de la metaforología. En su primer artículo sobre la metáfora de 1957, “Licht als Metapher der Wahrheit”, ya se introduce un excursus sobre la historia efectiva del mito platónico que incluye consideraciones sobre “la segunda analogía de

la caverna”,² aquella que Cicerón atribuirá a Aristóteles. Por otra parte, a comienzos de la década siguiente, Blumenberg regresa al asunto en dos textos: el capítulo VII de los *Paradigmas para una metaforología*,³ titulado “Mito y metafórica” y dedicado al relato de Platón, y el estudio de 1961 sobre “la tercera analogía de la caverna”, la del paleocristiano Arnobio.⁴ Tanto la original como las otras dos variantes se encontrarán en el epicentro de la gran obra sobre el símil, que incluirá partes sustanciales de estos textos. Por lo tanto, si atendemos al modo de trabajo del autor hanseático y al monumental resultado de sus pesquisas, podemos colegir que el proceso de elaboración de *Salidas de caverna* abarca más de treinta años y se entrecruza con la de otros muchos de sus libros; razón por la cual se puede elucubrar que su posición biográfica fue planificada. No obstante, esto sólo permite calificar la hipótesis de posible, pero no aporta ninguna verosimilitud ni le confiere interés filosófico para el lector. Si esta vía hermenéutica merece ser postulada y tiene algún peso deberá encontrarse en el tema del libro y el modo de tratarlo.

I. LA CAVERNA COMO FIGURA DE LA SIGNIFICATIVIDAD

Comprender el “tema” de *Salidas de caverna* exige más aclaraciones de las que pudiera parecer a primera vista. Sería un error pensar que nos hallamos ante un estudio del relato platónico y sus posibles variaciones a lo largo de la historia. Blumenberg no circunscribe el símil a su versión más conocida, sino que lo aborda como una imagen capaz de agregar nuevos significados y alterar

² Véase el excurso “Die Höhle” en Hans Blumenberg, “Licht als Metapher der Wahrheit”, pp. 437-438.

³ Hans Blumenberg, *Paradigmas para una metaforología*, pp. 165-170.

⁴ Hans Blumenberg, “Das dritte Höhlegleichnis”. Publicación que se encuentra “recogida y ampliada” en la obra que nos ocupa. Véase Hans Blumenberg, *Salidas de caverna*, p. 267, n. 4.

su mensaje de distintas maneras. Se trata de una de las “figuras de la significatividad”⁵ que le ocuparán en sus últimos años y cuya importancia sólo se puede explicar recurriendo a las reflexiones blumenberguianas sobre la semántica histórica que tienen en la metaforología su ejemplo más notorio. Como ya se ha señalado, las primeras aproximaciones a la caverna aparecían en textos referentes a esta praxis historiográfica, la cual fue ideada como herramienta auxiliar de la historia conceptual.⁶ *Paradigmas para una metaforología*, primera aproximación al “lenguaje traslaticio”, partía de la indeseada persistencia de las metáforas en un discurso racional que se quería unívoco. Estos símiles no debían ser tratados como simples rémoras por superar, eran también elementos que cumplían una función necesaria en la teoría dado que servían para complementar aquellos conceptos abstractos respecto a los cuales “ninguna intuición sensible puede darse”.⁷ Por lo tanto, las llamadas “metáforas absolutas” eran una herramienta fundamental para dotar a conceptos como los de la metafísica de capacidad operativa mostrando cómo podemos comprenderlos y de qué manera se debe actuar en relación con ellos.⁸ Así, la primera metaforología buscaba reintroducir en la historia conceptual aquello que Koselleck definiría años después como lo “metafórico de los

⁵ Tomo la expresión de Felix Heidenreich, *Mensch und Moderne bei Hans Blumenberg*, pp. 52 y ss.

⁶ “Esa relación implicatoria [entre metáforas y conceptos] determina la relación de la metaforología con la historia de los conceptos (en sentido estrictamente terminológico) como una relación que se ajusta al tipo de la servidumbre”. Blumenberg, *Paradigmas*, op. cit., p. 47. En las citas, los corchetes responderán a comentarios incluidos por el autor del artículo; los paréntesis, de haberlos, pertenecen siempre al texto original.

⁷ Para explicar la forma de funcionar de sus metáforas, Blumenberg recurre a la descripción del “proceder simbólico” de la *Crítica del juicio*. De ahí tomo la cita precedente. Véase Immanuel Kant, *Crítica del juicio*, p. 317.

⁸ De Kant extrae también el ejemplo con el que ilustra la función de las metáforas en *Paradigmas* y que resulta bastante explicativo de la operatividad que les confiere: “Entre un estado despótico y un molinillo no hay ningún parecido, pero sí lo hay en la regla de reflexionar sobre ambos y sobre su causalidad”. Blumenberg, *Paradigmas*, op. cit., pp. 46-47

conceptos”,⁹ algo en extremo útil para exponer la historicidad de la teoría como pretendía la *Begriffsgeschichte* ya que, según Blumenberg, la virtud de estas metáforas es que “tienen historia en un sentido mucho más radical que los conceptos, pues el cambio histórico de una metáfora pone en primer plano la metacínética de los horizontes históricos de sentido y de las formas de mirar en cuyo interior experimentan los conceptos sus modificaciones”.¹⁰ Las metáforas absolutas, dada su carga intuitiva, se mantienen cercanas al terreno más primario de la existencia humana, aquél para el cual Blumenberg tomará prestado el término husserliano de “mundo de la vida” y, por ello, son un terreno propicio para reconstruir el devenir de este sustrato preteórico que motiva y articula la historia del pensamiento.

Será esta cercanía con el mundo de la vida lo que orientará el devenir de la metaforología a lo largo de los años setenta hasta convertirse en parte de una teoría de la inconceptuabilidad de más largo alcance.¹¹ Una deriva que se concreta a finales de esa década en el epílogo de *Naufregio con espectador* y que ya no circunscribe su objeto de estudio a la metáfora y su relación con lo conceptual. Blumenberg se cerciora de que ciertas figuras como mitos o anécdotas reflejan de forma directa esa estructura mundovital

⁹ Así lo dice en la introducción del séptimo y último volumen de sus *Geschichtliche Grundbegriffe*. Reinhart Koselleck, *Geschichtliche Grundbegriffe*, vol. 7, p. VIII.

¹⁰ Blumenberg, *Paradigmas*, *op. cit.*, p. 47

¹¹ “La metafórica no se considera ya prioritariamente como esfera rectora de concepciones teóricas aún provisionales, como ámbito preliminar a la formación de conceptos, como recurso en la situación de un lenguaje teórico aún sin consolidar. Al contrario, se considera una modalidad auténtica de comprensión de conexiones que no puede circuncribirse al limitado núcleo de la metáfora absoluta. Incluso ésta se definía ante todo por su no disponibilidad a ‘ser sustituida por predicados reales’ en el mismo plano del lenguaje. Podría decirse que se ha invertido la dirección de la mirada: ésta no puede referirse ya ante todo a la constitución de lo conceptuable sino además a las conexiones hacia atrás con el mundo de la vida, en cuanto sostén motivacional constante de toda teoría”. Hans Blumenberg, *Naufregio con espectador. Paradigma de una metáfora de la existencia*, pp. 97-98.

cambiante que él pretendía aprehender y, por tanto, permiten un acceso a ella sin pasar por la inercia de una conceptualidad de vocación unívoca y estática. *Salidas de caverna* es, tal vez, la obra en la que mejor se refleja dicho giro en toda su complejidad, razón por la cual su cohesión temática puede resultar, en apariencia, más tenue. Este problema se debe a que el símil de la caverna no es una metáfora propiamente dicha. Ya en *Paradigmas*, Blumenberg la situaba en un “reino intermedio entre mito y logos”.¹² Se trataba, por consiguiente, de un “mito artístico” creado *ex professo* por Platón para exponer una parte de su filosofía.¹³ Sin embargo, a pesar de su indudable función teórica, no dejaba de ser un mito, una narración en la que se combinaban más elementos de los que caben en una metáfora unitaria.¹⁴ Por ello, el libro no se circunscribe al relato platónico ni a sus influencias directas, sino que se ocupa “de la valoración de un marco de representación que ese texto induce, y que precisamente merced a su imprecisión puede dotarse con algunos añadidos por cuenta propia”.¹⁵ El mito de la caverna dispone de un núcleo semántico muy intuitivo que permite extrapolar variaciones tal y como lo hacía el mito clásico que Blumenberg había analizado una década antes en *Trabajo sobre el mito*.¹⁶ De ese modo, la obra final del filósofo de Lübeck se

¹² Blumenberg, *Paradigmas*, *op. cit.*, p. 167

¹³ Blumenberg, *Salidas de caverna*, *op. cit.*, p. 80.

¹⁴ En sus anotaciones para los cursos universitarios sobre la teoría de la inconceptuabilidad recientemente publicadas, Blumenberg expresa la relación entre mito y metáfora con una lacónica y sugerente sentencia: “Una comparación entre las capacidades operativas de concepto y metáfora nos conduce a considerar ambas en sus hipérbolos. El concepto acaba en mística, la metáfora en mito”. Hans Blumenberg, *Theorie der Unbegrifflichkeit*, p. 75. Desde este punto de vista, el mito supondría una suerte de composición de metáforas personificadas que tejería una red de significados. Respecto a las capacidades epistemológicas de la metáfora y su relación con el mito véase mi artículo: Pedro García-Durán, “El ‘mundo’ de lo más o menos insignificante. De la racionalidad de conceptos y metáforas en Hans Blumenberg”.

¹⁵ Blumenberg, *Salidas de caverna*, *op. cit.*, p. 596.

¹⁶ La definición más concisa de la plasticidad expresiva del mito se encuentra en el profundo artículo que Blumenberg presentó a la IV sesión del grupo Poetik

ocupará de reconstruir el antedicho “marco” y la forma en que ha sido reconfigurado a lo largo de la historia yendo mucho más allá de las premisas del original platónico y situándolo incluso allí donde buscar una referencia expresa al mismo es “en vano”.¹⁷ En consecuencia la forma expositiva del libro ni siquiera respeta un eje cronológico estricto, sino que, como señala Robert Buch, se sirve del método fenomenológico de la libre variación “llevando su objeto en sus incontables variaciones a intuición y a un grado alto de consistencia interna”.¹⁸

Así pues, *Salidas de caverna* no atiende tanto a la constitución del más conocido de sus modelos, como a la historicidad de un marco de representación recurrente que permite variaciones y refleja los cambios operados en el sustrato mundovital a lo largo del tiempo. Sin embargo, estas consideraciones tan sólo aclaran las razones de un *modus operandi* original, pero apenas explican nada del objeto de la obra. Cabe, pues, esbozar al menos de qué se ocupa en concreto el desarrollo de este ingente volumen. Los rasgos metodológicos de las figuras de significatividad que se han esbozado permiten colegir que dicho tema requiere una aclaración extensa que no puede ser completada en unas breves líneas. La renuncia a la dimensión conceptual implica la pérdida de la uni-

und Hermeneutik: “La tradición mitológica parece fundarse en variaciones y en lo inagotable de su contenido inicial, susceptible de ser continuamente recreado y modificado hasta el extremo de volverse irreconocible, como el tema de las variaciones musicales”. Hans Blumenberg, *El mito y el concepto de realidad*, p. 30. En *Trabajo sobre el mito* se abunda en esta analogía musical: “Los mitos son historias que presentan un alto grado de constancia en su núcleo narrativo y, asimismo, unos acusados márgenes de capacidad de variación. [...]. Esto se conoce en el ámbito musical con la expresión ‘tema con variaciones’”. Hans Blumenberg, *Trabajo sobre el mito*, p. 41.

¹⁷ “Si aún tuviera que nombrar a alguien de quien hubiera podido prometerme un acercamiento a esa forma postrera de caverna, sería el antropólogo Arnold Gehlen; en él me habría puesto a buscarla, ahora sé que en vano”. Blumenberg, *Salidas de caverna*, *op. cit.*, p. 665. Sobre la interpretación “cavernaria” de Gehlen abundaré en el apartado 4.

¹⁸ Robert Buch, “Höhle”, pp. 127-128.

vocidad que ésta buscaba garantizar. El problema, pues, no puede ser accedido de manera inmediata, sino que requiere reconstruir el devenir de la figura de modo tal que las cuestiones e inquietudes inscritas en el “marco de representación” transparen a través de dicho desarrollo. Por ello, puede decirse que dirimir algo así como el tema de *Salidas de caverna* será un problema que este artículo trate de resolver a lo largo de su desarrollo y, en cualquier caso, nunca podrá hacerse con exhaustividad. Cabe, pese a todo, adelantar algunas características generales y situarlas dentro de la producción blumenberguiana de forma que podamos clarificar el sentido en que calificábamos al libro de “desembocadura” del cauce intelectual del hanseático.

2. HACIA UNA TEORÍA DE LOS TRÁNSITOS

Aun cuando su rasgo fundamental sea la polisemia, las figuras de la significatividad blumenberguianas surgidas del mundo de la vida deben su valor a una sencilla base intuitiva. La caverna dibuja así un esquema espacial del que emerge “la fuerza expresiva” de sus imágenes, un esquema que, “planteado de manera elemental, es ante todo cómo hemos venido a entender qué *significan* ‘dentro’ y ‘fuera’”.¹⁹ No es difícil entrever las cuestiones filosóficas que pueden enlazarse con un esquema como éste y, en el caso concreto que nos ocupa, un lector avezado de Blumenberg en seguida verá los vínculos con desarrollos previos de su pensamiento que pueden remitirse hasta en el trabajo de habilitación. En él se analizaba la historia del llamado “movimiento ontológico” a la luz de dos categorías que ya inducían a pensar en una división espacial: *Ins-tändigkeit* y *Gegenständigkeit*. Estas categorías suponían “fronteras entre las cuales se establece cada terreno de juego y, por tanto, permiten comprender qué puede querer decir movimiento onto-

¹⁹Hans Blumenberg, *Salidas, ... op. cit.*, p. 545. Cursiva en el original.

lógico en general”.²⁰ Por ello, la reconstrucción de la interacción entre ambos polos dibujaba el contorno del espacio donde se dirimía históricamente el significado de escisiones filosóficas clásicas como “mundo” y “yo” o “sujeto” y “objeto”.

La dialéctica entre estas instancias definía la clase de relación que el existente mantenía con su entorno, aunque no alcanzaba las razones profundas de la metacinética de la historia de la teoría ya que, al centrarse en conceptos que nombraban formas constituidas de comprender la relación del ser humano con lo externo, no era capaz de sacar a la luz el vínculo espontáneo de la historia con su sustrato, es decir, con el referido “mundo de la vida como sostén motivacional de toda teoría”. A lo largo de su obra tardía se delinearán, no obstante, otra instancia antropológica que, en combinación con el sentido también antropológico de mundo de la vida como familiaridad inmediata en la que se halla inmerso el existente, pretendía dar mejor cuenta de los motivos de la historicidad.²¹ Así, el flujo de la historia se produciría porque “hay dos

²⁰ Hans Blumenberg, “Die ontologische Distanz. Eine Untersuchung über die Krisis der Phänomenologie Husserls”, p. 10d.

²¹ Se ha hablado de un “giro antropológico” en el pensamiento de Hans Blumenberg a lo largo de la década de los setenta (Oliver Müller, *Sorge um die Vernunft. Hans Blumenbergs phänomenologische Anthropologie*, p. 18) que es coetáneo de la asimilación de la metaforología dentro de la teoría de la inconceptuabilidad. Si bien no podemos adentrarnos en este tema aquí, debemos resaltar que, a mi entender, ambos pasos corresponden a un intento de ampliar la mirada que ya se prefiguraba en sus primeros trabajos. Mientras que la obra previa a estos cambios se centraba en dar cuenta de fenómenos históricos ya delimitados como la Modernidad, el Universo Copernicano o la historia de conceptos como el de verdad, los trabajos posteriores a ese giro se centran en la historicidad en su conjunto y en sus necesidades antropológicas profundas. Esto remite inevitablemente más allá de lo conceptual y es el principal motivo de que no funcionen recursos conceptuales como el que intentó en el trabajo de habilitación a través del par *Inständigkeit-Gegenständigkeit*. A diferencia de estos conceptos de raíz heideggeriana, la categoría de absolutismo de la realidad y la de mundo de la vida se vinculan con el mundo de la vida a través de las figuras de la significatividad. Así, la aparición progresiva de los diferentes seres que emergen desde el caos primigenio en los mitos de la creación griegos sería un reflejo del proceso de “dación de nombres” y determinación del horizonte con los cuales se contrape-

situaciones extremas de las cuales [...] nos debemos y nos podemos alejar; ‘mundo de la vida’ es el nombre de Blumenberg para uno de esos valores límite, ‘absolutismo de la realidad’ es su título para el otro”.²² Estas nociones no acarrear semántica espacial alguna a primera vista, algo que no es óbice para que su tensión atraviese el conjunto de *Salidas de caverna*. Según este punto de vista, la historia del ser humano sería la incesante lucha para mantener alejada la situación en la que uno “no tenía en su mano, ni mucho menos las condiciones determinantes de su existencia y, lo que es más importante, no creía tenerlas en su mano”,²³ construyendo espacios de familiaridad irreflexiva siempre provisionales en los que alejarse de ese dominio de lo otro.

Esta tensión motora de la historia será para Blumenberg la constante antropológica de la que emerja la innegable potencia significativa del relato platónico a lo largo de las épocas. Su éxito no será fruto del mero genio de Platón, sino que “ha de tener detrás un abismo antropológico”²⁴ capaz de cautivar a su público; requiere una “protohistoria”. De ella se ocupa la primera parte del libro titulada “Las cavernas de la vida”. Como había hecho en otras ocasiones, Blumenberg se adentra a través del relato en la antropogénesis mostrando la importancia central de las cavernas en el proceso de hominización.²⁵ El desarrollo del ser humano

saría el horror originario ante lo otro. Blumenberg, *Trabajo sobre el mito, op. cit.*, pp. 11-68. Esta misma extrapolación del pasado desde el contenido intuitivo del relato se operará, como veremos, en el libro que nos ocupa.

²² Barbara Merker, “Bedürfnis nach Bedeutsamkeit. Zwischen Lebenswelt und Absolutismus der Wirklichkeit”, p. 68.

²³ Hans Blumenberg, *Trabajo sobre el mito, op. cit.*, p. 11.

²⁴ Blumenberg, *Salidas de caverna, op. cit.*, p. 27.

²⁵ Como apuntábamos, Blumenberg recurrirá a elementos narrativos prestados de sus figuras de la significatividad para construir sus relatos antropogénicos en al menos tres ocasiones: *Trabajo sobre el mito* (partiendo del relato de Prometeo. Véase Blumenberg, *Trabajo sobre el mito, op. cit.*, pp. 325-353), *Salidas de caverna* y *La risa de la muchacha tracia*. En esta última obra el filósofo de Lübeck hace una afirmación en la que se muestra la clase de validez que puede dársele a estas “protohistorias”: “Puesto que no podemos saber nada de la protohistoria

depende en esta interpretación de haber sido capaz de recogerse en esos refugios naturales y generar un “espacio de posibilidades” contrapuesto al frío “espacio de las realidades” de un afuera lleno de amenazas.²⁶ Las cavernas dotaron de un cobijo en el que los débiles se hicieron valiosos pese a no ser capaces de proveer alimento. Desde el amanecer del hombre, las cavernas fueron lugares de retirada que, sin embargo, no invitaban a permanecer siempre en ellas ya que la vida “consume sus condiciones de posibilidad, agota su substrato, devora sus fundamentos y colma los espacios que la cobijan con escombros y desechos de sus logros, con excrementos de su metabolismo”.²⁷ Así, la caverna es una figura que “invita a permanecer y pone los medios para partir”,²⁸ entendiendo el adentro y el afuera no como lugares determinados sino como polos entre los que existe una constante relación. Al fin y al cabo, dentro y fuera son dimensiones que se definen por la posición del sujeto que las nombra y señalan espacios entre los cuales éste se puede mover.

Por consiguiente, lo que refleja la caverna no es un dualismo estable, sino la necesidad y el carácter del paso de un lugar a otro, los motivos que subyacen a los tránsitos. Este concepto ubicuo en Blumenberg puede aludir a muy diversos tipos de alteraciones. Desde los pasos de una metáfora a concepto o viceversa, hasta el cambio antropogenético de biotopo, pasando por el cambio epocal estudiado en *La legitimidad de la Edad Moderna*,²⁹ la preo-

de la teoría habremos de seguir prescindiendo de ella. Faltó el estímulo teórico para dejar testimonio suyo. Una protohistoria de la teoría no puede sustituir a la protohistoria, sólo puede evocar lo que se nos ha perdido” (Hans Blumenberg, *La risa de la muchacha tracia. Una protohistoria de la teoría*, p. 9. Cursivas en el original). Sobre el carácter “ficticio” de las reconstrucciones históricas de Blumenberg abundaremos en la conclusión.

²⁶ Blumenberg, *Salidas de caverna*, op. cit., p. 35.

²⁷ *Ibidem*, p. 59.

²⁸ *Ibidem*, p. 66.

²⁹ Blumenberg emplea la misma noción de tránsitos [*Übergänge*] tanto en *Paradigmas* para referirse a la conceptualización de la noción de verosimilitud (Blumenberg, *Paradigmas*, op. cit., pp. 171-198), como en *Salidas de caverna* al

cupación por los tránsitos es uno de los principales temas, por no decir el más importante, del pensamiento del filósofo de Lübeck. Podríamos resumir la intención general de su filosofía como un intento de pensar los cambios, de hacer inteligible el devenir que la filosofía habría olvidado desde Grecia al centrarse en el estatismo del ser parmenídeo, pero que regresaba a medida que la firmeza de ese ideal había sido socavada, al parecer del filósofo de Lübeck, a causa de la revolución historicista que culminaría en *Ser y tiempo*.³⁰ La figura de la caverna, como “patrón de todas las decisiones ante un umbral”,³¹ se presenta así como un símil perfecto para aprehender la mutabilidad que define la historia y la existencia humana. Es pues, en este punto, donde buscaremos ese valor conclusivo que le otorgamos a la obra que nos ocupa: *Salidas de caverna* contendría una teoría de los tránsitos.

comentar la posibilidad de que la especie mantuviese una suerte de memoria de su cambio de biotopo (Blumenberg, *Salidas de caverna*, *op. cit.*, pp. 23-29) o en diversos pasajes de *La legitimidad de la Edad Moderna*. Pese a ello, los traductores lo han volcado al castellano empleando diferentes versiones (“tránsitos”, “pasos”, “cambios”) y dificultando al lector ver la continuidad de este concepto clave en la obra. Por otra parte, siempre que mencione a lo largo del texto *Die Legitimiät der Neuzeit*, me referiré a ella como *La legitimidad de la Edad Moderna* y no con *La legitimación de la Edad Moderna* que reza en su edición en castellano ya que me parece un evidente error de traducción. Por el contrario, mantendré el título de la versión de la editorial Pre-Textos en las referencias bibliográficas para evitar problemas de consulta.

³⁰ Este colapso del “anhelo de certeza” de la filosofía es el tema que marca el inicio del pensamiento de Hans Blumenberg. Desde su tesis doctoral, el hanseático acepta el historicismo como “una de las revoluciones espirituales más grandes acaecidas en el pensar de Occidente” (véase Felix Meinecke, *El historicismo y su génesis*, p. 11), cuyas consecuencias exigían una “nueva formulación de la metafísica” (véase, Hans Blumenberg, “Beiträge zum Problem der Ursprünglichkeit der mittelalterlich-scholastischen Ontologie”, p. 66). A mi entender, este replanteamiento de la metafísica, aun cuando se muestre pronto como inviable, determina el derrotero intelectual del filósofo de Lübeck, siendo *Salidas de caverna* un último intento de proveer de alguna forma de sentido a aquello que parecía haberlo perdido.

³¹ Blumenberg, *Salidas de caverna*, *op. cit.*, p. 656.

3. EL RODEO SEMÁNTICO DE LA CAVERNA

En este esquema ancestral que combina los valores de dentro-fuera y luz-oscuridad, Platón inserta sus personajes y despliega sus relaciones con base en los principios de su filosofía. Surge así la historia de un relato que devendrá la “fábula filosófica fundamental” [*Urvergleichnis der Philosophie*]³² y cuya versión original se analiza en la segunda parte del libro. La narración aparece en medio de un diálogo en el que, según Blumenberg, Sócrates se ve arrastrado a hablar de la justicia “contenido, retenido, forzado a intervenir y enredado en situaciones ajenas”.³³ En ese contexto, la parábola condensa de forma magistral el grueso de la doctrina del autor, pero incluye además los motivos de su fracaso. El hecho de que los presos deseen la muerte del retornado no es un mero guiño a la suerte del maestro, es una indicación de la insuficiencia de sus medios. Por lo tanto, la *República* se convierte en “un diálogo sobre el fracaso del diálogo” en el cual la *paideia* ya no es posible por medio de la argumentación y el liberado debe ser arrastrado violentamente a la contemplación de las ideas. Ésta es la gran sinceridad que presenta el mito y que remite a la esfera motivacional de su autor; el relato arroja resultados paradójicos porque responde a una necesidad que se podría calificar de profundamente filosófica:

³² *Ibidem*, p. 161. Cito según la traducción de J. L. Arántegui, aunque tal vez sería más afortunado hablar de “símil filosófico fundamental”.

³³ *Ibidem*, p. 86. No me adentraré en la compleja y polémica exégesis blumenberguiana de Platón ya que no es esencial para lo que pretendo con este artículo. Nuestra interpretación plantea la figura como una construcción propia que adopta elementos de la original, pero no tiene por qué limitarse a ellos. Así, nos parece que algunas de las objeciones que le opusiese Heinrich Niehues-Probsting en 1999 señalando ciertas inexactitudes de la interpretación blumenberguiana de Platón son relevantes, pero no anulan la clase de construcción que se quiere analizar aquí. Véase Heinrich Niehues-Probsting, “Platonvorlesungen. Eigenschatten-Lächerlichkeiten”, pp. 341-368.

Perseverar en mirar la propia vida desde una posición más allá de uno mismo, a fin de no identificarla con el éxito externo. Y sólo el mito puede procurar tal punto exterior, en tanto se refiere al destino de la vida y la salvación, así como al tribunal de los muertos y el mundo inferior, y por tanto a una preexistencia y una existencia posterior. El mito disuelve las aporías del logos al precio de no poder ofrecer su certeza.³⁴

El mito de la caverna representa incluso la resistencia con la que topará el platonismo y la imposibilidad de alcanzar la salida que pretende. El fracaso de la persuasión y la necesidad de la violencia muestran uno de los problemas determinantes para el platonismo posterior y señalan su “deriva gnóstica”. El abismo que separa las ideas de las sombras proyectadas sobre el muro no puede salvarse de forma gradual, lo que hace patente una escisión de espacios absoluta que determinará la tensión entre idea y realidad. Platón sitúa allí un abismo por el cual, al parecer del hanseático, desaparecerá la comfortable experiencia cósmica de la realidad que definiese la Antigüedad.³⁵ Como indica Blumenberg, “la gnosis sólo descubrirá en el cosmos algo que el platonismo ciertamente no había declarado, pero sí preparado como lógica consecuencia. Hay mundo por haber ideas: pero, por haber mundo, todo en él

³⁴ *Ibidem*, p. 97.

³⁵ Para Blumenberg, los griegos tendrían una experiencia cósmica de la realidad en tanto lo real, como mínimo, no se opondría a la realización de los ideales humanos. En su interpretación cosmológica de la realidad, la Antigüedad ve al hombre, “hasta los tiempos del estoicismo, como un tranquilo espectador del mundo” al cual la verdad se le ofrece (Blumenberg, *La legitimación, op. cit.*, p. 241). Una imagen que se desplomaría con la gnosis. El hanseático llegará a distinguir hasta cuatro conceptos de realidad cuya correspondencia con las épocas históricas sería más o menos precisa y que resumirá como “realidad como evidencia instantánea”, semejante al ideal de cosmos griego, la “realidad garantizada” por Dios que fue propia del Medioevo y el comienzo de la Modernidad y la “realidad como consistencia” que, originada en la Edad Moderna, convivirá en nuestros días junto con la “realidad como resistencia”. Hans Blumenberg, “El concepto de realidad y la posibilidad de la novela”, pp. 125-130.

está sentenciado a apartarse de las ideas”.³⁶ Este derrotero estaría implícito en el “marco intuitivo” establecido por Platón y resurgirá con fuerza en diversos momentos de la historia suponiendo un claro ejemplo de su fuerza adaptativa. Así, el término gnosis nombra en Blumenberg algo más que un movimiento espiritual de la Antigüedad tardía: se refiere a una comprensión del mundo condenatoria cuya superación histórica a finales del medioevo no impide que siga mostrándose como una tentación intelectual recurrente.³⁷ De ese modo, el relato platónico no sólo muestra su valor en la obra del propio Platón, sino que ilustra la lógica ante la que sucumbirán no sólo sus seguidores, sino aquellos que traten de hacer estallar la realidad antes de renunciar a las ideas.

³⁶ *Ibidem*, p. 123. En el mismo sentido se señala: “El conocimiento cabal no surge de doctrina. Tal es el núcleo común de platonismo y gnosis”. *Ibidem*, p. 197.

³⁷ La permanencia de formas de pensamiento gnósticas había sido puesta de relieve por Hans Jonas y Eric Voegelin desde diferentes perspectivas. El primero, el gran estudioso del movimiento gnóstico antes de la Segunda Guerra Mundial, había resaltado las similitudes entre éste y la filosofía de Heidegger que denotaban analogías en “tipos de existencia de ambas partes”. Hans Jonas, *La religión gnóstica. El mensaje del Dios extraño y los comienzos del cristianismo*, p. 338. Por su parte, Voegelin calificaría de gnósticos a los movimientos políticos totalitarios, incidiendo sobre todo en el comunismo, a los cuales acusaba de practicar una “inmanentización falaz del *eschaton* cristiano”. Eric Voegelin, *La nueva ciencia de la política. Una introducción*, p. 149. Estas ideas están en el trasfondo ideológico que convertirá a la noción de gnosis en un “concepto de litigio” [*Streitbegriff*] (Robert Buch, “Gnosis”, p. 88) en la década de los sesenta. Será entonces cuando Blumenberg plantee su célebre tesis acerca de la segunda y definitiva superación de la gnosis: “La Edad Moderna sería una superación del gnosticismo. Esto presupone que la superación del gnosticismo, al principio de la Edad Media, no se había logrado con eficacia. Incluye asimismo el hecho de que la Edad Media, en cuanto estructura de sentido que abarca muchos siglos, iniciara su salida enfrentándose con el gnosticismo de finales de la Antigüedad y de la primera época del cristianismo y de que la unidad de su voluntad de sistema pueda entenderse a partir de la superación de la posibilidad gnóstica contraria a ella” (Blumenberg, *La legitimación, op. cit.*, p. 124). Esta afirmación contradiría la idea de Voegelin de que la suya era una época gnóstica, pero no descarta que puedan existir persistencias concretas como las que Jonas veía en Heidegger y que todavía pueden encontrar su forma dentro de la figura de la caverna.

No obstante, si el relato puede devenir una figura de la significatividad con su historicidad propia es porque el mito platónico no establece una versión canónica y, aunque define sus elementos semánticos básicos (interior-exterior, luz-oscuridad, presos, el liberado, sombras, sofistas, *paideia*), no fija de forma definitiva las valoraciones asignadas a ellos. El relato permite toda una serie de variaciones de lo más diversas en su contenido y en la historia de sus efectos. La tercera y cuarta partes de la obra explorarán, precisamente, “Transposiciones” o reocupaciones [*Umbesetzungen*] y “Contraposiciones” [*Gegensetzungen*] del espacio valorativo establecido en el relato original.³⁸ Cada una de estas partes irradia de sendas variaciones que pretenden contestar al platonismo y que aún se producen en el mundo antiguo. Las “transposiciones” o reocupaciones nacen de la segunda analogía de la caverna

³⁸ Esta noción es una de las aportaciones más relevantes de Hans Blumenberg a la semántica histórica. Su acuñación en *La legitimidad de la Edad Moderna* buscaba ofrecer una alternativa al substancialismo histórico de los partidarios de la secularización sin renunciar a señalar continuidades. Se refiere a una continuidad funcional de algunos contenidos más allá de las épocas históricas sin que esto suponga una sustracción. En la obra mencionada se explica mediante el irónico símil siguiente: “Todo acontecimiento, en el sentido más amplio del término, encierra una correspondencia, replica a una pregunta, responde a un desafío o a un malestar, salva alguna inconsistencia, desencadena una tensión u ocupa un sitio que había quedado vacío. En una caricatura de Jean Eiffel aparecida en *L'Express*, De Gaulle es representado en medio de una rueda de prensa diciendo a los circunstantes: ‘*Señores, ahora pueden presentar ustedes las preguntas a mis respuestas!*’. Algo parecido a eso sería la descripción del procedimiento lógico con el que una época histórica tendría que ser interpretada en relación con la precedente” (Blumenberg, *La legitimación*, *op. cit.*, p. 381). La traducción del célebre concepto blumenberguiano de *Umbesetzung* ofrece muchas dificultades y también ha sido volcado de muy distintas formas al castellano. Si bien la traducción más correcta me parece “reocupaciones” como propone Alberto Frago (Véase Alberto Frago, “La destrucción blumenberguiana de las comprensiones teológicas de la modernidad”, p. 261, n. 31), también he mantenido la propuesta por José Luis Arántegui, el traductor de *Salidas de caverna*, ya que permite reflejar la división entre *Umbesetzungen* y *Gegensetzungen* que se opera en el libro, cosa que no resulta fácil manteniendo el término “reocupaciones”. Véase *ibidem*, p. 155, n. 1.

que, como dijimos, Cicerón atribuía a Aristóteles,³⁹ mientras que las “contraposiciones” se articulan en torno a la tercera analogía debida al primitivo cristiano africano Arnobio.⁴⁰ Así pues, ambas tienen un comienzo enraizado en el mundo clásico, pero establecen nuevos sentidos del símil que se extenderán hasta la Modernidad y la Ilustración. Por ello, estas dos partes de la obra permiten completar los elementos semánticos que conforman la figura de la caverna en su integridad en tanto “transposiciones [o reocupaciones] y contraposiciones ponen a prueba la ‘estabilidad’ de la figura mítica fundamental que la parábola recoge, una que en cualquier forma saca de un dualismo estático”.⁴¹ De esta forma, las variantes de Aristóteles y Arnobio, aun cuando sean críticos con las posiciones platónicas, dotan de consistencia esta imagen como figura de los tránsitos y permiten su universalización; suponen, pues, una parte sustancial de la fuerza significativa del relato.

En la versión aristotélica los presos viven en suntuosos salones subterráneos. La armonía artística de su morada es el referente que les permite comprender el orden divino del universo cuando salen a cielo abierto y contemplan las estrellas por primera vez. La figura mantiene la misma prioridad de lo externo, pero revaloriza lo interior introduciendo un problema central en muchas variaciones posteriores: la naturaleza de la caverna y su relación con el afuera, es decir, la forma en que la experiencia de la caverna habilita o dificulta el intento de afrontar lo real. Uno de los escollos ante los que la *paideia* topaba era la dificultad de hacer comprender al preso su posición de cautivo y la configuración de su morada y de lo externo. Saber qué es una caverna se convierte en una necesidad de cara a poder, aunque sea, figurarse el exterior

³⁹ El texto se encuentra en Cicerón, *De la naturaleza de los dioses*, libro II.

⁴⁰ El texto se encuentra en su *Adversus nationes: en pugna con los gentiles*, libro VII cap. II.

⁴¹ Blumenberg, *Salidas de caverna*, *op. cit.*, p. 253.

y valorar una posible salida de ella.⁴² De este modo, la segunda parte se centra en variantes que interpretan la caverna en clave cosmológica y antropológica,⁴³ mostrando la relación del ser humano con la realidad “auténtica” y los condicionamientos a través de los cuales accede a ella, ya sean éstos positivos, como el decorado artístico de la caverna aristotélica, o negativos, como los ídolos de Bacon que condicionan el logro de una experiencia pura.

Las contraposiciones, por su parte, sí que operan una inversión valorativa de los espacios de la parábola. Su rasgo común es que “lo esencial está en la caverna [...] o, como mínimo, en ningún caso está fuera”,⁴⁴ por lo que el tránsito deviene como mucho indiferente. Esta indiferencia absoluta entre la experiencia del interior y la externa es el rasgo central de la variante de Arnobio a la cual se le dedica uno de los capítulos más complejos del libro. En la versión del *Adversus Nationes*, un único preso es educado con el menor número de estímulos y alteraciones posible saliendo a la luz del día en su madurez. El antiplatonismo de la contraposición se ve en la reacción del cautivo ante el nuevo mundo que le atrae tanto como la pared de su prisión, aquí desnuda de sombras u ornamentos. Este texto polémico ataca con ello una doctrina platónica que no aparece reflejada en el original: la de la preexistencia del alma y la anámnesis; una anámnesis que, si bien no dispone de asidero sensorial alguno desde el cual ascender intelectualmente en la caverna de Platón, es el único medio de comprender la fascinación que el liberado sentiría ante lo externo una vez superase

⁴² “Quien describe la caverna, lo hace con categorías que no puede haber sacado de allí; quien quiere describir qué es el exterior de la caverna y adónde lleva la salida, tiene que haber entendido qué es lo que no puede llevar a cabo quien pertenezca a ella. En esa medida, quien vive dentro de la caverna resulta inasequible a cualquier procedimiento descriptivo del que venga de fuera y viceversa”. *Ibidem*, p. 547.

⁴³ La antropologización del relato supondría un paso epocal dado en la Modernidad en consecuencia con su gesto de autoafirmación del ser humano. Véase *ibidem*, p. 232.

⁴⁴ *Ibidem*, pp. 253-254.

su ceguera temporal. Por su parte, Arnobio escribe su variante en un momento en que la ortodoxia cristiana aún no está definida y su rival es una cultura pagana tardía que ve encarnada en el platonismo y el estoicismo. Sus afirmaciones suenan alejadas de lo que hoy entenderíamos por ortodoxia bordeando a veces el docetismo y mostrando una fuerte influencia epicúrea muy alejada de lo que poco después se conformaría como doctrina cristiana.⁴⁵ Su intención es defender la salvación como un elemento externo y trascendente frente a la doctrina de la inmortalidad platónica y, en ese sentido, llega hasta el punto de afirmar que, en sí, el alma “no es por naturaleza ni mortal ni inmortal”,⁴⁶ sólo la intervención divina es capaz de salvarla. Pero, más allá de sus intenciones apologéticas, la verdadera historia efectual de esta variante se verá en su inopinada recepción ilustrada. En la vaciedad del cautivo arnobiano, en su condición de ser “aún sin acuñar ni conformar, precultural y ajeno al concepto”,⁴⁷ verán los defensores ilustrados de la educación el sujeto ideal para sus experimentos pedagógicos mentales. Así, la parábola del africano pondrá el foco en otro de los elementos que la figura original indicaba, pero no desarrollaba e, incluso, negaba: la de la naturaleza de los presos y su capacidad de aprender. Estas variantes que Blumenberg sigue a través de Condillac o Lammetrie llegan a encarnarse en “el sujeto experimental en carne y hueso”⁴⁸ con la aparición de Caspar Hauser.

Así pues, podría decirse que los elementos que se reconstruyen en las cuatro primeras partes conforman el sustrato significativo

⁴⁵ Blumenberg se esmera a lo largo del capítulo “Experimento humano” en reconstruir el particular y complejo marco de emergencia de la variante de Arnobio incidiendo en su antiplatonismo (a diferencia de lo que sucedía en el África oriental en torno a Alejandría), en el hecho de que éste “carecía sin duda de la suficiente familiaridad con el cristianismo” y en su docetismo entendido como “fuga de la realidad ante la apariencia”, ya que trataba de alejar cualquier rasgo mundano del núcleo del mensaje de salvación. *Ibidem*, pp. 264, 275, 286.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 287.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 297.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 327.

de la figura de la caverna complementando los posibles sentidos del original y mostrando su relación con experiencias primarias de las que emanaba la significatividad del símil. Desde un primer momento, Blumenberg contempla la caverna como ese marco intercambiable que no pertenece en exclusiva a Platón y que es capaz de operar a través de los cambios de horizonte epocal adaptándose a las nuevas cuestiones que han ido emergiendo. No obstante, esa plétora de posibles aplicaciones que da pie a su historia también produce su agotamiento. A medida que desaparece el dualismo, el tránsito se vuelve cuestionable; a su vez, la presente eclosión de la técnica podría hacer que la caverna llegue a funcionar de forma tan eficiente que sea capaz de reabsorber cualquier intento de salida. A mi entender, éste es el proceso que se describe en las tres últimas partes y que comienza con la Modernidad y la duda acerca de la conveniencia de salir de la prisión. Una duda que aparece de manera tardía en la historia de la figura en un cambio que Blumenberg califica de “diferencia de época”.⁴⁹

Desde esta perspectiva, el final del libro describiría de forma cronológica las progresivas dificultades que van surgiendo a partir de la Edad Moderna para establecer relaciones entre el adentro y el afuera. En la primera Modernidad se destaca el carácter de “caparazón de reflexión”⁵⁰ de la caverna. El saber se muda de las universidades medievales a los talleres y a los estudios artísticos, mientras el filósofo parece perderse en su encierro sin ser capaz de dar forma a estos cambios. Así, entre las metáforas básicas de la Modernidad aparecen la del perdido en el bosque o en el laberinto.⁵¹ No obstante, ésa no es una situación sostenible ya que “en la

⁴⁹ *Ibidem*, p. 352.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 343.

⁵¹ El símil más célebre y significativo de esta experiencia original de la Modernidad se encuentra en la segunda máxima de la moral provisional del *Discurso del método* en tanto que expresa a la vez ese extravío y las capacidades que acabará por ofrecer la teoría como salida provisional de él, aunque Descartes aun creyera posible una definitiva: “Mi segunda máxima fue la de ser en mis acciones lo más firme y resuelto que pudiera y seguir tan constante en las más dudosas

caverna se puede vivir, en el laberinto no”;⁵² por lo que, en lugar de demorarse en su extravío la filosofía moderna se dotará de métodos; caminos directos, tal vez, pero que ya no deparan otra cosa que una orientación provisional sin dirigirnos a una salida concreta. Negar las explicaciones transcendentales, el rasgo definitorio de la Modernidad según el de Lübeck, desdibuja poco a poco el exterior de la caverna y, aunque sigan intentándose salidas, éstas cada vez son más difíciles y menos recomendables. La interpretación del tránsito que se impone es que “se sale para ganar algo”⁵³ y una vez ganado lo más recomendable sería el regreso a cubierto. Al desdibujarse los caminos se desvela el interior casi como lo único real. Así, llega el punto en el cual “la filosofía del siglo xx se convierte, en gran medida, en descripción de cautiverios”.⁵⁴ Finalmente, incluso se puede imaginar que un final de los tránsitos en una caverna perenne, pudiera ser “la última y definitiva caverna” del eterno contento⁵⁵ plenamente administrada en la que no sólo no existirían las salidas sino que ya no habría ningún interés en ellas. Una renuncia a la “realidad real”⁵⁶ que podría llegar a suceder, por ejemplo, ante la potencial necesidad de huir hacia el interior de la tierra a causa de la contaminación medioambiental.⁵⁷ De modo ambivalente, la caverna dibuja un final posible a

opiniones, una vez determinado a ellas, como si fuesen segurísimas, imitando en esto a los caminantes que, extraviados por algún bosque, no deben andar errantes dando vueltas por una y otra parte, ni menos detenerse en un lugar, sino caminar siempre lo más derecho que puedan hacia un sitio fijo, sin cambiar de dirección por leves razones, aun cuando en un principio haya sido sólo el azar el que les haya determinado a elegir ese rumbo; pues de este modo, si no llegan precisamente adonde quieren ir, por lo menos acabarán por llegar a alguna parte, en donde es de pensar que estarán mejor que no en medio del bosque”. René Descartes, *Discurso del método*, p. 61.

⁵² *Ibidem*, p. 395.

⁵³ *Ibidem*, p. 444.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 618.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 669.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 657.

⁵⁷ Véase *ibidem*, p. 658.

una tensión constante entre absolutismo de la realidad y mundo de la vida mediante la desconexión definitiva del primero. Así pues, con este esbozo podemos ver cómo, a través de *Salidas de caverna*, se plantea un esquema de los tránsitos históricos con un alto grado de concreción que permite responder a esa preocupación por el devenir que hemos señalado como rasgo central del pensamiento del filósofo de Lübeck.

4. EL FENOMENÓLOGO DE LAS SOMBRAS

Queda aún por explorar un nivel más profundo de significatividad en la figura de los tránsitos, una dimensión donde se encontrará el verdadero interés de la hipótesis hermenéutica que hemos planteado. Como apuntábamos, en *Salidas de caverna* se puede detectar un inusual estrato biográfico implícito, pero visible en la medida en que la obra también alude a los tránsitos en la existencia personal. El libro comienza con el primero de ellos: salir a la luz del mundo, el nacimiento o el despertar. “Ver la luz” por primera vez es una de esas experiencias de las que no es posible la intuición y que, por ello, nada más se puede tematizar con una metáfora absoluta.⁵⁸ En este caso, Blumenberg lo hace recurriendo al “Je m’endors” con el que iniciara Proust su obra magna. Decir algo así “jamás es válido en presente de indicativo, ni como enunciado ni como pensamiento”⁵⁹ ya que tampoco se da experiencia alguna del momento exacto de ese paso al mundo de los sueños. No obstante, en la *Recherche*, se recurre a ello sólo para

⁵⁸ “La paradoja es que sabemos que hemos de morir, pero no lo creemos, porque no podemos pensarlo. Ni distinto ni menos paradójico es que sepamos haber tenido comienzo –por comenzados sin poder creerlo– por no poder pensarlo. Este dilema es de tal género que exige sustitutos para lo impensable, apoyo ante lo increíble, y sucedáneos de la desabrida exterioridad del conocimiento. Es éste el reino de la metáfora absoluta”. *Ibidem*, p. 15.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 18.

hacer después comprensible el proceso contrario: el despertar y la entrada al mundo. Un momento en el cual el autor “tenía tan solo la sensación de la existencia en su sencillez primordial, como la que puede vibrar en el fondo de un animal; estaba más despojado que un hombre de las cavernas”.⁶⁰ Esta experiencia básica de indeterminación sirve de modelo del primer paso, del primer emerger de las sombras ya que “comienzo es salida. Salida del estado de ausencia de mundo”;⁶¹ un comienzo tras el cual, la conciencia no cesa de intentar darse una forma inteligible y consistente que le otorgue una validez más allá de su contingencia. En este sentido, la novela moderna se concibe como un reflejo de la conciencia del sujeto que la escribe, una conciencia que la filosofía ha soldado con el tiempo y que es necesaria como forma de estructurar cualquier experiencia del cambio. Allí aparece la caverna como figura de nuevo ya que principio y fin son los términos de los que no se puede dar cuenta de forma directa, pero son los ribetes que deben ser justificados para enmarcar una existencia con “sentido”. De esa manera, el símil proyecta una imagen que permite hacer pensable y significativa la vida de la conciencia aportando concreción a sus inexperimentables extremos gracias a que “principio y fin pueden llamarse simétricos merced a lo que hay en ellos de caverna a la que todo regresa, así sea por resignarse a no ganar una posición segura en la existencia como por poner a salvo lo que se ganara en el largo ‘rodeo’”.⁶²

Salidas de caverna tiene pues mucho de relato de una forma de vida individual cuya clave es que “la historia del individuo empieza con una separación, y vuelve siempre a estar marcada por separaciones que a la vez son o pudieran ser grados de ganancia de realidad”.⁶³ Una base narrativa latente que trata de dotar de alguna lógica lo que, atendiendo a la excentricidad e insignifican-

⁶⁰ Marcel Proust, *En busca del tiempo perdido. Por la parte de Swann*, p. 12.

⁶¹ *Ibidem*, p. 21.

⁶² Blumenberg, *Salidas de caverna... op. cit.*, p. 54.

⁶³ *Ibidem*, p. 23.

cia cósmica del hombre, parece como una mera arbitrariedad sin sentido, un rodeo que lleva, al final, a la misma nada de la que salió. No obstante, esta proyección de sentido no es más que un constructo, un preparado que acaba por topar con la realidad. La obra comienza con el nacimiento y concluye con la vejez. En el último capítulo se analiza la antedicha “estructura cavernaria” implícita en los planteamientos de Arnold Gehlen haciendo hincapié en un poco conocido texto juvenil sobre la fantasía y comparándolo con su tardía teoría de la institución. El primer escrito mostraría un inmaduro intento de romper con las cadenas de la cotidianidad mediante la fantasía. Blumenberg ve allí un intento de salida de caverna que refleja el creciente “culto a la juventud”⁶⁴ y a la novedad. Sin embargo, la ilusión gehleniana desaparecerá en su edad adulta cuando despliegue su teoría de la institución y acepte su posición dentro del orden, asumiendo el lugar del sofista, del manipulador de objetos tras el tabique. Gehlen hace suya así una postura muy actual, la condenable comodidad de “quien ha visto con sus ojos qué significa sustentar las instituciones de la caverna, decide con convicción dejarse sustentar por ellas”,⁶⁵ pero lo que importa a Blumenberg es la forma en que la deriva del pensamiento de este autor muestra cómo se han recalibrado las relaciones generacionales en el presente. La importancia conferida en la actualidad a la libertad de la fantasía, entendida como órgano de creación innovadora, no atiende a los tránsitos ni le preocupa la experiencia que se encierra en quien los ha vivido, así, al final del periplo el sujeto que los ha atravesado no regresa de ellos habiendo obtenido ganancias, sino que topa con la indiferencia. Un desdén hacia la sabiduría de la experiencia que es descrita con tono amargo y descarnado en las últimas páginas del libro:

⁶⁴ *Ibidem*, p. 670.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 668.

La fantasía es autista. En el mejor de los casos es órgano para otros mundos, y por eso incapaz para producir obligación alguna. No recuerda qué ayudó a dejar atrás, ni ofrece indicación alguna de cómo convocarlo de nuevo ante ella. Por eso el movimiento en sentido contrario sólo puede ser involuntario, ni siquiera dominado por un impulso. La fantasía es, simple y decepcionantemente, envejecer sin organización. Cuanto se las da en ella de “experiencia de la vida” decae desde el punto culminante de la juventud y sucumbe ante discernimiento como retorno de lo mismo. [...] Con lo que se contempla anticipadamente como regreso a la caverna la merma de la ganancia antropológica que consistiera en un remanente de energía pulsional a resultas del alivio de otras cargas, en el acoplamiento de adaptaciones económicas entre sujeto y entorno. Ser menos joven también significaría entonces ser menos humano: resultado que de ninguna manera ha sido algo obvio en cualquier época. Pero que sí es la explicación de unas relaciones de legitimidad de nuevo cuño entre las edades de la vida. Quizás un día, mirando retrospectivamente al siglo xx, habrán marcado sustancialmente la entrada en el siglo xxi.⁶⁶

La caverna enmarca así el camino, pero, hasta donde lo hemos reconstruido, no aparece ninguna figura que permita clarificar la naturaleza del recorrido personal de Hans Blumenberg. No obstante, la obra también reflexiona acerca del espacio que el filósofo ocupa en la morada subterránea, un espacio que no es el del que sale ni el de los que manipulan las sombras, sino que se encuentra entre los presos y, en concreto, entre aquellos que se comprometen con la adivinación del orden de las sombras.⁶⁷

⁶⁶ *Ibidem*, p. 671.

⁶⁷ Un “agón” de las sombras que Blumenberg identifica con la postura del científico contemporáneo: “El observador moderno no puede dejar de advertir que la caricatura platónica está mucho más cerca de la teoría en su configuración moderna que todo cuanto en esa parábola y su contexto aparece como superioridad del conocimiento en el mundo superior de las ideas”. *Ibidem*, p. 133.

Así pues, el bloqueo de las salidas con el cual topa la filosofía contemporánea deja abierta la posibilidad del fenomenólogo y Blumenberg siempre se vio a sí mismo como uno de ellos. La praxis del fenomenólogo es consciente de la finitud del horizonte de intuiciones del que ha de dar cuenta, una finitud que no significa cierre: “Cada entorno concebible es finito, cierto, pero no calabozo cuya amplitud establezcan, firme e irrebalsable, sus condiciones y contenidos; sino más bien un fluctuante *mundo finito que persiste, con un afuera vacío igualmente persistente*, por restringido que pueda estar el interés práctico acerca de lo que contenga”.⁶⁸ De ese modo, “el fenomenólogo es espectador, desde luego, pero uno enredado en un ‘trabajo infinito’: una figura de convergencia entre el talante teórico de los antiguos y la moderna ética de la laboriosidad”.⁶⁹ Este espacio, el del que quiere conferir sentido a una sucesión de representaciones en apariencia arbitraria, es aquél en el que puede situarse nuestro autor quien, en sus últimos días, trata de presentar un balance de los cambios ante un mundo cada vez más estable y que muestra un creciente desinterés por ellos. Así pues, *Salidas de caverna* sería un último intento de pensar el problema central de los tránsitos mostrando en él su más profunda dimensión existencial: tratar de dar cuenta de una vida ante cuya contingencia uno no puede más que rebelarse, aun cuando tras la construcción del relato se tope de nuevo con la indiferencia.

CONCLUSIÓN

¿Podría, pues, haber decidido Blumenberg cerrar con una obra así su carrera? La hipótesis en sí parece aportar poco más que un cierto *pathos*, pero abre la puerta a una vinculación personal que hace de *Salidas de caverna* un agónico intento fallido de dotar de

⁶⁸ *Ibidem*, p. 577. Cursivas en el original

⁶⁹ *Ibidem*, p. 586.

inteligibilidad a aquello que parece venir de la nada para volver a ella. ¿Sería, pues, un último ensayo de responder a la prohibida pregunta por el sentido del mundo y de la vida? Podría decirse que sí, siempre y cuando se tengan en cuenta las limitaciones a la respuesta que la perspectiva de Blumenberg acarrea. El sentido se construye aquí recurriendo a la densidad semántica del símil, una consistencia que se produce agregando variantes literarias sobre el fondo intuitivo primario. La figura de la significatividad es, en definitiva, un artilugio del discurso escrito y no se puede verificar mediante una o varias referencias. Su valor de verdad es distinto al que solía esperarse de una teoría filosófica, se encuentra más bien en la consistencia interna de su desarrollo y el grado de concreción que alcanza. Si retomamos la comparación entre la conciencia y la novela del primer capítulo del libro, podríamos preguntarnos si la clase de valor de verdad que uno puede encontrar en una obra como la que nos ocupa no es similar al que pretende este formato literario. Así entendido, el estrato biográfico de la última obra de Blumenberg sería, como la novela, un intento de dotar de validez a “un presente que entre vivencias contingentes sólo es posible en cada caso por exclusión de cualquier otro posible”,⁷⁰ una última letanía desencantada que se resiste a dar por perdido el periplo de una conciencia y las obsesiones que a lo largo de su vida la mantuvieron ocupada. ¶

⁷⁰ *Ibidem*, p. 17. Esto había sido ya señalado décadas antes en el artículo “El concepto de realidad y la posibilidad de la novela”. En él se indicaba cómo este género literario tenía su origen en la comprensión de la realidad como consistencia. En una cosmovisión así la novela respondía a una demanda: “La demanda, no simplemente de representar objetos del mundo o incluso de imitar *al* mundo, sino de realizar un mundo. Un mundo, nada menos, es el tema y el postulado de la novela”, algo que en exclusiva se produce cuando se cierra la posibilidad de apelar a la trascendencia y “el concepto de la imagen es liberado de su confinamiento sin escapatoria hasta entonces, entre lo original y la copia”. La novela refleja así la realidad por medio de “una sintaxis de los elementos” que genera un sistema coherente más allá del cual no se puede exigir ninguna certeza. Véase Blumenberg, “El concepto de realidad”, *op. cit.*, pp. 135-138. Cursiva en el original.

BIBLIOGRAFÍA

- Blumenberg, Hans. “Beiträge zum Problem der Ursprünglichkeit der mittelalterlich-scholastischen Ontologie”, Tesis doctoral, Kiel, inédita, 1947.
- _____. “Das dritte Höhlegleichnis”, *Filosofía* 11 (1960), pp. 705-722.
- _____. “Die ontologische Distanz. Eine Untersuchung über die Krisis der Phänomenologie Husserls”, trabajo de habilitación, Kiel, inédito, 1950.
- _____. “El concepto de realidad y la posibilidad de la novela”, en Hans Blumenberg, *Literatura, estética, nihilismo*, tr. Josefa Ros Velasco Madrid, Trotta, 2016.
- _____. *El mito y el concepto de realidad*, tr. Carlota Rubies, Barcelona Herder, 2004.
- _____. *La legitimación de la Edad Moderna*, tr. Pedro Madrigal, Valencia, Pre-Textos, 2008.
- _____. *La risa de la muchacha tracia. Una protohistoria de la teoría*, tr. Teresa Rocha e Isidoro Reguera, Valencia Pre-Textos, 2000.
- _____. “Licht als Metapher der Wahrheit. Im Vorfeld der philosophischen Begriffsbildung“, *Studium Generale* 10 (1957) 7, pp. 432-47.
- _____. *Naufragio con espectador. Paradigma de una metáfora de la existencia*, tr. Jorge Vigil, Madrid, Visor, 1995.
- _____. *Paradigmas para una metaforología*, tr. Jorge Pérez de Tudela Velasco, Madrid, Trotta, 2003.
- _____. *Salidas de caverna*, tr. José Luis Arántegui, Visor, Madrid, 2004.
- _____. *Theorie der Unbegrifflichkeit*, Fráncfort, Suhrkamp, 2007.
- _____. *Trabajo sobre el mito*, tr. Pedro Madrigal, Madrid, Paidós 2007.
- Buch, Robert. “Gnosis”, en R. Buch y D. Weidner, *Blumenberg lesen. Ein Glossar*, Fráncfort, Suhrkamp, 2014, pp. 87-100.
- _____. “Höhle”, en R. Buch y D. Weidner, *Blumenberg lesen. Ein Glossar*, Fráncfort, Suhrkamp, 2014, pp. 115-130.
- Descartes, René. *Discurso del método*, tr. Manuel García Morente, Madrid, Austral, 1997.
- Fragio, Alberto. “La destrucción blumenberguiana de las comprensiones teológicas de la modernidad”, *Endoxa Series Filosóficas*, 26, 2010, pp. 243-278.
- García- Durán, Pedro. “El ‘mundo’ de lo más o menos insignificante. De la racionalidad de conceptos y metáforas en Hans Blumenberg”, *Revista de Filosofía Aurora*, v. 27, n. 41, mayo-ago. 2015, pp. 451-470.

- Heidenreich, Felix. *Mensch und Moderne bei Hans Blumenberg*, Múnich, Fink, 2005.
- Jonas, Hans. *La religión gnóstica. El mensaje del Dios extraño y los comienzos del cristianismo*, tr. Menchu Gutiérrez, Madrid, Siruela, 2003.
- Kant, Immanuel. *Crítica del juicio*, tr. Manuel García Morente, Madrid, Austral, 1997.
- Koselleck, Reinhart (ed.). *Geschichtliche Grundbegriffe*, vol. 7, Stuttgart, Klett-Cotta, 1992.
- Meinecke, Felix. *El historicismo y su génesis*, tr. José Mingarro y San Martín y Tomás Muñoz Molina, México, FCE, 1983.
- Merker, Barbara. “Bedürfnis nach Bedeutsamkeit. Zwischen Lebenswelt und Absolutismus der Wirklichkeit“, en F. J. Wetz y H. Timm (eds.), *Die Kunst des Überlebens. Nachdenken über Hans Blumenberg*, Fráncfort, Suhrkamp, 1999, pp. 68-98.
- Müller, Oliver. *Sorge um die Vernunft. Hans Blumenbergs phänomenologische Anthropologie*, Paderborn, Mentis, 2005.
- Niehues- Probsting, Heinrich. “Platonvorlesungen. Eigenschatten- Lächerlichkeiten“, en F. J. Wetz y H. Timm (eds.), *Die Kunst des Überlebens. Nachdenken über Hans Blumenberg*, Fráncfort, Suhrkamp, 1999, pp. 341-368.
- Proust, Marcel. *En busca del tiempo perdido. Por la parte de Swann*, tr. Carlos Manzano, Barcelona, Lumen, 1999.
- Voegelin Erich. *La nueva ciencia de la política. Una introducción*, tr. Joaquín Ibarburu, Buenos Aires, Katz, 2010.