

## EL SILENCIO DE LOS ESPACIOS INFINITOS

### VÍAS EN LA ELABORACIÓN DE LA PREGUNTA POR LA RAZÓN DE SER

BIRGIT SCHARFENORT \*

#### RESUMEN

La vida humana está profundamente marcada por la contingencia: transcurre del nacimiento a la muerte. Empero, éstos no son sólo los puntales de nuestra existencia fáctica, sino también las referencias básicas para la experiencia e interpretación de la existencia. La huella que la caducidad imprime a nuestra condición conduce, paradójicamente, a presentaciones de la existencia como un continuo, que vinculan el lapso del nacimiento a la muerte con el «antes» y «después» de la existencia. Puede pensarse la vida como un «camino medio» que conduce a los finales: *antes del nacimiento y después de la muerte*; dos finales invisibles constitutivos de la experiencia de estar vivo. ¿Cómo nos las vemos con estos dos finales? Analizaremos, con Hans Blumenberg, tres formas básicas: mito, dogma y filosofía, si como su relación con la pregunta por la razón de ser, pues la apertura intrínseca de la existencia humana al «no-ser» (en las formas del «no haber sido» y «no ser más») plantean esta pregunta existencial. Más allá de la distinción clásica *mythos* – *logos*, veremos que un movimiento de ida y vuelta entre lo icónico y lo conceptual es la constante en todos ellos, difiriendo, básicamente, en su particular *rendimiento vital*.

*Palabras clave:* Hans Blumenberg, mito, dogma, filosofía, razón de ser.

## THE SILENCE OF INFINITE SPACES

### WAYS TO DRAW UP THE QUESTION OF THE REASON FOR BEING

BIRGIT SCHARFENORT

#### ABSTRACT

Human life is deeply concerned with contingency: it flows from birth to death. Nevertheless these are not merely the actual cornerstones of our life time, but also the basic references for our experience and interpretation of existence. The print that expiry gives to our condition leads, paradoxically, to schemes that present existence in a continuity that relates the lapse between birth and death with the «before» and «after» of our own life length. It is possible to think of life as the «middle way» that leads to two invisible endings: *before birth* and *after death*. These *invisible endings* appear as constituents of the experience of being alive. How do we humans afford them? We will analyze, with Hans Blumenberg, three basic forms: myth, dogma and philosophy, and their relation with the question of the reason for being, because the intrinsic foreclosure of human existence to the «non-being» (in the forms of «not having been» and «not being any more») pose this existential question. Far away from classical distinction *mythos – logos*, we will see that a movement of coming back and forth between iconic and conceptual elements is the constant in all of them, differing basically for their particular *vital achievement*.

*Key words:* Hans Blumenberg, myth, dogma, philosophy, reason for being.

“La cuestión radical de la tradición metafísica,  
el leibniziano *cur aliquid potius quam nihil? no pudo nunca ser contestado*”

Hans Blumenberg

UNA DE LAS CONDICIONES FUNDAMENTALES de nuestra existencia en cuanto seres humanos es, sin lugar a dudas, vivir en y a través de la contingencia. La condición humana (Arendt, 1993) discurre entre la «natalidad» y la «mortalidad», las cuales pueden verse como los puntales que enmarcan nuestra vida, no sólo desde un punto de vista fáctico, sino también experiencial e interpretativo, en tanto que la vida es siempre *vivida e interpretada*, es decir, situada concretamente en la encrucijada entre la interioridad de un *para mí* y la pluralidad de *los otros, nosotros*. El carácter contingente emplaza la existencia humana en una perspectiva de caducidad que funciona, paradójicamente, como trampolín hacia representaciones de la existencia como un continuo, en las cuales se hace factible enlazar el lapso entre nacimiento y muerte con el antes y el después de la propia duración, articulando así la propia finitud en una visión de conjunto. La vida humana aparece entonces como el «entre» del nacimiento y la muerte; pero es posible comprender esto no sólo como el puro discurrir de un punto al otro, sino, de una manera más profunda, como el “camino que hay en medio y que lleva hacia dos finales invisibles, entre lo que hay antes del nacimiento y lo que hay tras la muerte” (Mennekes, 1997: 12). Visto así, estos dos «finales invisibles», auténticos abismos, aparecen como elementos constitutivos de la experiencia de estar vivos como hombres y no como puros portales externos. En otras palabras, el «no haber sido aún» y el «ya no ser nunca más», que nos desbordan, son tanto fronteras de la existencia fáctica como constitutivos esenciales de la misma, pues ésta conduce hacia uno y otro final como condición de su posibilidad.

La experiencia de la contingencia radical de la existencia humana, esto es, de su apertura constitutiva al «no ser», en las versiones del «no haber sido» y del «no ser ya más», constituye el fundamento antropológico de la pregunta por la *razón de ser*. En efecto, la contingencia se experimenta como inseguridad ontológica, es decir, como conciencia de que vivimos en condiciones precarias: el mismo ciclo natural que posibilita nuestro ser, al cual pertenecemos y que nos sostiene como vivientes, a la vez nos desdibuja en tanto existentes concretos enfrentados al implacable paso del tiempo, a lo desconocido, a lo impredecible, a esos «finales invisibles». La experiencia

misma de la inseguridad ontológica hace que la pregunta por la razón de ser sea inevitable: ¿por qué mi existencia, o existencia alguna, o la existencia en general? Pero esta pregunta también es inevitable por la consiguiente necesidad de un aseguramiento ontológico, tanto personal como colectivo, en las diferentes formas de la cultura. Experiencia de inseguridad ontológica y necesidad de aseguramiento ontológico son simplemente dos caras de la misma moneda que no pueden ser sostenidas una sin la otra; esto hace doblemente inevitable la pregunta por la razón de ser. No pretendemos con esto legitimar las respuestas a esta pregunta, ni la pregunta como tal, sólo afirmamos que plantearla es, humanamente, inevitable.

Démosle una vuelta de tuerca a esta cuestión. Es posible retrotraer la pregunta por la razón de ser a la angustia vital. Veamos cómo. Estar incardinado en la existencia, como ya vimos, conlleva estar confrontado a la incertidumbre de lo desconocido. Pero esto desconocido no es otra cosa que la existencia misma en tanto que horizonte, es decir, “totalidad de direcciones por donde «aquello puede acercarse»” (Blumenberg, 2003: 12). «Aquello» es lo amenazante, el peligro sin figura, sin rostro ni nombre que acecha constantemente. A medida que crece el grado de tensión que produce la amenaza de lo indeterminado, surge a la vez una suerte de actitud de espera, carente también de objeto concreto, más bien referida al horizonte total. Concomitante a la propia experiencia de vivir como hombres se da, pues, una tensión creciente frente al peligro desconocido, esto es, una especie de «angustia originaria». Recordemos que psicológicamente la angustia es definida como “una intencionalidad de la conciencia que carece de objeto” (Blumenberg, 2003: 12), en otras palabras, un miedo profundo, indeterminado en su correlato. La angustia empero ha de ser siempre «apalabrada», domesticada, racionalizada y convertida en un miedo concreto, esto es, ha de buscársele un «objeto» que funcione como velo, como barrera o como despotenciación de lo que nos desborda por completo. Es así como la pregunta por la razón de ser se hace también doblemente inevitable: desde el horizonte de la conjura de la angustia y desde la espera que ésta conlleva. Preguntar es ya comenzar a nombrar, a apalabrar, y por eso mismo a establecer distancia, a conjurar la angustia y a dar rostro o figura al enemigo y, consiguientemente, a la espera.

Ahondando un poco más en esta «angustia originaria» o «vital», podemos ver cómo ella no es sólo de tipo psicológico, sino que tiene una profunda dimensión metafísica, esto es, constitutiva del hombre y de la

realidad humana. En un primer momento, podríamos pensar que la angustia es simplemente un estado psicológico propio del hombre, entre otros, y que detona todas las producciones culturales, las cuales serían, desde este punto de vista, un mecanismo, igualmente psicológico, para reducir los niveles de tensión producidos por la angustia y hacerla existencialmente manejable. Si bien es cierto que las producciones de la cultura están profundamente ligadas a determinados conflictos psíquicos, no es lícito reducirlas a éstos en una relación de dependencia de tipo causal, como si la causa directa de la cultura fuera, en general, la psicología humana con las particularidades y tensiones que le son propias. La conexión entre psicología y cultura es evidente, pero no lo es el vínculo causal entre una y otra, el cual, por demás, produce visiones bastante «chatas» o «planas» de la compleja realidad humana. Por otro lado, desde el punto de vista epistemológico esta vinculación es también complicada, pues pretender explicar la totalidad de lo existente o de la realidad humana a partir de la generalización del discurso psicológico o científico, no deja de ser una ingenuidad teórica. En efecto, la totalidad no es un concepto empírico, sino una categoría metaempírica, por lo que tenemos una mezcla de niveles epistemológicos que se traslapan. Así que, cada vez que nos pronunciamos acerca de la totalidad, pretendiendo derivarla de determinados principios o procedimientos extraídos de lo empírico, estamos realmente haciendo afirmaciones metaempíricas, pues hemos trascendido (aún en la ciencia misma) el dominio de lo empírico. El problema no es la naturaleza de este tránsito, inevitable y propio incluso de las ciencias, sino en realizarlo sin solución de continuidad, como si este último registro fuera, sin más, la prolongación natural y evidente del primero.

La «angustia vital», siendo un concepto psicológico, es también una categoría antropológico-metafísica. Veámoslo más detalladamente, en el análisis que hace Hans Blumenberg en su obra *Trabajo sobre el mito* de 1968. En primer lugar, la angustia aquí aparece asociada a la *ficción*, metodológicamente necesaria, de una especie de *estado natural (originario)* del ser humano en su desarrollo evolutivo: cuando los primeros hombres dejaron la seguridad de los bosques y selvas y pasaron a vivir en las sabanas y llanuras (tránsito del *homo habilis* al *homo erectus*). Allí, en la confrontación con la extensión ilimitada del horizonte, hasta entonces desconocida, habría hecho su aparición esta *angustia originaria*, la cual vendría a ser el *status naturalis* del mito, el cual funcionaría como «reductor» de la angustia, velo necesario para apartar al hombre del

absolutismo de la realidad que lo sobrepasa y lo acosa. No creemos que Blumenberg pretenda traer a colación datos para elaborar una interpretación más «científica» del «origen» del mito —que, por demás, no sería fácil de sostener—, sino más bien consideramos que busca elaborar un *relato factible, pensable*, que permita articular el «origen» del mito, pues cada vez que nos remontamos a la cuestión del «origen» nos enfrentamos a ese «final infinito» del antes del nacimiento, vacío lógico que sólo puede ser medianamente reducido por lo mítico. Como quien dice, siempre que nos enfrentamos al tema de los «orígenes», lo mítico se activa necesariamente a nuestras espaldas.

Por tanto, resulta claro que la angustia originaria no es un puro concepto psicológico, sino antropológico y metafísico, y que no está situada en una línea temporal unitaria que vincula un antes, un ahora y un después en una secuencia de tipo histórico. La angustia pasa a ser una categoría interpretativa: lo «prehistórico» en Blumenberg no es una descripción empírica de la historia evolutiva de la humanidad, ni del funcionamiento de la psiquis humana, sino, más bien, una categoría existencial que permite llenar el vacío del «origen» para comprender el carácter constitutivo de lo mítico en lo humano, así como su trabajo en la existencia del hombre: apalabrar la realidad, conjurarla, darle nombre, reduciendo el imperio de su absolutismo. Lo antropológico-metafísico de la angustia y su correlato mítico está en el *trabajo de deconstrucción del absolutismo de la realidad, que permite construir mundo humano*: el *homo pictor* no es sólo un hacedor de imágenes, sino un ser que juega a saltar por encima de su inseguridad ontológica mediante la proyección de imágenes, logrando con ello una realidad humanamente vivible, soportable o, en términos de Blumenberg, por lo menos alcanzar un espacio donde sea posible “tener aire para una respiración humana” ([1968] 2003: 11).

Hasta aquí la cosa estaría más bien clara: el mundo de la cultura aparecería como elaboración propia del hombre para poder vivir, creación que permitiría una doble conjura: la del imperio de la realidad que desborda con su absolutismo y la de la angustia vital generada por la incertidumbre que conlleva el estar vivo. La formulación de la pregunta por la razón de ser resultaría entonces bastante clara: estaría del lado de las formas de conjura, lo que hace que sea ineludible plantear la pregunta como responderla, debido a la necesidad de habérselas con la angustia y de configurar mundo humano. Pero tanta claridad no puede menos que resultar sospechosa, no

por un prurito puramente escolar de dudar, sino que en cuanto al carácter paradójico propio del hombre, las claridades obtenidas ciertamente apuntan a certezas, pero también a reducciones dentro de lo paradójico, efectuadas por mor de la comprensión y, sobre todo, del aseguramiento ontológico. Vamos entonces a ese otro lado de la cuestión que quedó en penumbra.

La existencia humana no consiste sólo en distanciarse del absolutismo de la realidad y de su imperio, elaborando un mundo de imágenes donde sea posible vivir humanamente, y que nos libere del imperio del primero, sino que se genera en este desplazamiento un contramovimiento: del absolutismo de la realidad somos lanzados al de las imágenes y al de los deseos. En efecto, esta segunda realidad, propiamente humana, apremia también con su propio absolutismo: se trueca en realidad única, absoluta y verdadera; la conjura se petrifica y las imágenes se convierten en «cosas» a cuyo imperio el hombre ha de plegarse. La conjura se convierte en un nuevo absolutismo. ¿Sin escapatoria? Quizá sólo paradójicamente puede comprenderse la naturaleza humana.

Ahora nos encontramos entre dos absolutismos, así como anteriormente hablábamos de dos finales infinitos. La inevitable pregunta por la razón de ser se plantea también de cara a estos dos absolutismos y se tiñe con sus tintes particulares, aparece ahora en la encrucijada, formulada desde lo más íntimo del ser humano: apunta a la radical inconmensurabilidad entre deseo y realidad, a la precariedad radical del mundo humano. En este sentido, la pregunta recae tanto sobre el absolutismo de la realidad desbordante, imperiosa, constrictiva, como sobre la conjura proyectada que me resguarda de aquél, pero que me constriñe también. La pregunta por la razón de ser no es sólo inevitable, sino paradójica; como mostraremos en el presente trabajo, parte de lo inexplicable y arriba a lo inexplicable.

### **1. De lo inexplicable a lo inexplicable**

HEMOS VISTO QUE LA PREGUNTA POR LA RAZÓN DE SER es existencialmente inevitable; como un golpe de tambor, grave y profundo se deja sentir, de tanto en tanto, en el trayecto vital. La pregunta surge de la perplejidad que produce el hecho de estar vivo y de la conciencia de la caducidad de nuestra existencia. Vivir humanamente implica lidiar con esta perplejidad, directa o indirectamente; quizás esto se aloje en el núcleo más íntimo del «oficio de hombre» (Duch, 1998: 14), concomitante a nuestra existencia.

Por supuesto, no hay sólo una forma de vérnoslas con esta perplejidad. La pregunta por la razón de ser no es un asunto puramente filosófico, como tampoco lo son las formas de articular «respuestas» para la misma.

En su obra *Trabajo sobre el mito*, Blumenberg interpreta las relaciones entre mito, dogma y filosofía, dejando ver sus particularidades y el rendimiento propio de cada uno de ellos. Particularmente, es posible afirmar que mito, dogma y filosofía aparecen como «estrategias» distintas para abordar e intentar elaborar la pregunta por la razón de ser. No queremos aquí afirmar que la función primordial de estas instancias de producción simbólica sea la conjura de la pregunta por la razón de ser, ni que esto las defina, sólo pretendemos mostrar cómo nos las vemos con esta inevitable pregunta desde cada una de ellas y cómo, por supuesto, se remiten la una a la otra.

### *1.1 Una estrategia de «azuzamiento»*

SIN LUGAR A DUDAS, LA FILOSOFÍA aparece marcada históricamente por una tendencia radical a preguntar. Desde aquí, subrepticia y casi imperceptiblemente, la pregunta por la razón de ser se desliza del escenario antropológico, del que veníamos hablando y desde el cual plantearla se hace inevitable, al terreno propiamente metafísico, configurándose como pregunta por la razón *del* ser. Sin embargo, la pregunta metafísica supone siempre —y no abandona— la pregunta antropológica por la razón de ser, a la cual, desde su propia perspectiva, también busca responder. Digámoslo taxativamente: en el ámbito filosófico la pregunta por la razón de ser se abre a un nuevo escenario, el metafísico, pero éste no domina exhaustivamente la escena, antes bien, encontramos la pervivencia de distintos niveles y, ciertamente, el nivel antropológico sigue siendo básico e imprescindible.

Es claro que la filosofía nació primariamente como un preguntar *fundamentador*, por el cual el pensamiento vendría a remontarse en la línea de las causas empíricas hasta los fundamentos primeros. Por supuesto, la historia de la filosofía, enlazada profundamente con la historia de Occidente, ha reelaborado de muchas formas este primer cariz de los «inicios», incluso, en algunas corrientes, llegando a abandonarlo enteramente. No obstante, persiste aún el *élan* de la pregunta como fuente del filosofar. La filosofía radicaliza de tal modo la tendencia humana a preguntar racionalmente que la vuelve un imperativo moral: muchas veces en la historia de la filosofía se ha afirmado que “una vida no examinada no vale la pena de vivirla”



(Cassirer, 1993: 21). Esto rebota, a su vez, sobre el nivel antropológico, al proponer que el rasgo interrogativo, crítico, *racional* del ser humano, tenga que ser tomado como esencial o definitorio de la *naturaleza* humana en general. Resumiendo: la pregunta metafísica por la razón *del* ser presupone y no descarta la pregunta antropológica por la razón de ser, reelaborándola desde una perspectiva metaempírica, a partir de la cual se reinterpreta también el nivel antropológico, la condición humana misma.

Quizá hoy estemos bastante «alejados» de estos albores de la filosofía, tal vez afortunadamente, acaso no, pero no por ello podemos afirmar habernos desembarazado de sus interrogantes ni, mucho menos, de sus elaboraciones: “Ah, les vieilles questions, les vieilles réponses, il n’y a que ça” (Beckett, 1957, citado por Blumenberg, [1968] 2003: 69). En todo caso, siguiendo a Blumenberg, la filosofía “ha traído al mundo, sobre todo, un preguntar sin tregua, proclamando como su «racionalidad» no retroceder ante ninguna pregunta y ninguna consecuencia de sus posibles respuestas” ([1968] 2003: 282), y dando rienda suelta al «placer de preguntar». Desde este proceder particular, la filosofía elabora la pregunta por la razón de ser en lo que, podríamos decir, constituye una «estrategia de azuzamiento», desde donde es posible comprender las peripecias históricas y el cariz que toma dicha pregunta.

¿Qué ocurre cuando “ir tan lejos como lo permita la capacidad humana de preguntar” se convierte en norma? Este proceder desemboca, inevitablemente, en un preguntar de tipo «metafísico», pues conduce a preguntar por la razón *del* ser y esta pregunta rebasa los límites de lo empíricamente dado, apuntando a sus condiciones de posibilidad. Veamos cómo sucede esto. Frente a una realidad cualquiera es siempre posible preguntar por su funcionamiento, por su origen, por su significado, por lo que la hace ser, por su razón, y es también posible responder en un nivel empírico. Sin embargo, cuando tomamos las respuestas y volvemos a preguntar acerca de ellas, y así sucesivamente con cada nueva respuesta, se llega a un punto en el que rebasamos el límite y la capacidad de elaborar respuestas en un ámbito empírico (respuestas que podemos de una u otra forma comprobar). Las preguntas continúan y se suceden unas a otras sin límite alguno, pero la racionalidad (el tipo) de las mismas preguntas, hace que la idea de prolongación al infinito no parezca racional, es decir, la pregunta implica encontrar un tipo de respuesta que aparezca como fundamental, originaria o primera, que permita ordenar y comprender la

experiencia en todos sus aspectos, logrando con ello atisbar lo que desde su ser oculto actúa sobre lo que podemos percibir, configurándolo.

Como es bien sabido, la filosofía apareció tempranamente como saber de los primeros principios o causas de lo existente, pero, lo que no se sabía y quizás no se hubiera podido sospechar inicialmente, es que un preguntar que no se detiene y que rebota constantemente sobre sí mismo, obtiene todo lo contrario de lo que pretende encontrar: buscando cimientos sólidos para comprender lo real y construir con verdad el conocimiento y el obrar humano, termina topándose con el carácter abismal de su empresa, la patencia del «no-fondo» sobre el cual «reposa» todo «fondo», en otras palabras, la precariedad del fundamento, o que no hay roca tan sólida que no se pueda erosionar. Podría decirse que la metafísica es una serpiente que se muerde la cola, pero esto, lejos de estar en detrimento de ella, de hacerla inútil, ilusoria u obsoleta, es quizá su más grande descubrimiento (si se quiere, el «alma» de este saber), habida cuenta que, como ya tendremos ocasión de comentar, el «punto de partida» y el «final» de este procedimiento circular (de lo que no tiene fondo a lo que no tiene fondo, de la perplejidad a la perplejidad) no son simétricos, pues un movimiento en el tiempo separa al uno del otro.

La pregunta por la razón del ser es una pregunta radicalmente metafísica —quizá *la* pregunta metafísica—, pues su sola formulación trasciende los límites de lo empírico, apuntando a lo irrebasable, y participando, por ello, del destino histórico de la propia metafísica. Resulta pertinente detenernos brevemente a considerar algunas de las características básicas de la metafísica y cómo se presentan éstas en la pregunta por la razón *del* ser.

En primer lugar, la metafísica busca los fundamentos del acontecer, del conocer y del actuar, en una “constante reflexión e interpretación de la experiencia con pretensiones de validez universal”, “intenta suministrar una *ordenación* de la experiencia frente al *caos* y una *unidad* de la razón; es decir, un fundamento (*Grund*) frente al abismo (*Ab-grund*), un sentido frente al absurdo” (Conill, 1988: 17). Sin embargo, “la metafísica, propiamente, no tiene un objeto definido, sino que consiste en un saber abierto radicalmente: no está prefijado ni remitido previamente a nada. Tiene un comienzo auténticamente interrogativo, en el que se juega su propia vida, su razón de ser. De ahí su estado crónico de crisis. Al ser un saber de supuestos, siempre está inaugurándose, principiando, abriéndose sin restricción” (Conill, 1988: 17). Del mismo modo, la pregunta por la

razón del ser apunta a los fundamentos de lo existente, de lo pensable, de lo posible y del actuar, no teniendo tampoco objeto definido. Plantearla y responderla equivale entonces a una inauguración, a la apertura de un nuevo campo y a la posibilidad de nuevos inicios.

Veamos un segundo rasgo de la metafísica: en su pretensión de “descubrir los presupuestos más universales, necesarios, últimos, comunes e incondicionados, mueve a no conformarse con ningún objeto o contenido particular o condicionado, sino a barruntar e inquirir *lo irrebasable*” (Conill, 1988: 18). Tenemos aquí la *direccionabilidad* de la metafísica, lo que va a caracterizar más que nada su sino histórico. De igual modo, la pregunta por la razón del ser está dirigida también a lo *irrebasable*, por el deseo de encontrar el límite máximo, una suerte de muro de contención frente al cual se estrella y encuentra reposo la pregunta misma y el preguntar que la caracteriza.

Aquí encontramos el rasgo neurálgico de la filosofía respecto a la pregunta por la razón del ser: la «estrategia de azuzamiento», de dar rienda suelta al preguntar, es ella misma, contradictoria, pues desea, a la vez, encontrar aquello irrebasable sobre lo cual ya no se pueda preguntar más; incluso, arribar a este punto sólo es posible a través del preguntar radical. De ahí que aparezca la dogmática sistémica como necesidad filosófica: la postulación racional de principios primeros, fundamentos y causas primeras, frente a los cuales el pensamiento ha de detenerse por ser los «primeros» o los «últimos», y a partir de los cuales se deriva racionalmente el edificio todo de lo pensable, lo existente y lo posible, base sobre la cual se podría cimentar incluso el actuar *humano* y la sociedad *racional*. Conviene anotar, al respecto, que el estatuto de estos primeros principios, causas o fundamentos no es puramente *racional*, así se los haya encontrado por vía de un preguntar racional crítico e inquisitivo. Son, más bien, una auténtica *postulación*: una proclamación totalmente metaempírica, límite operativo y regulativo del proceder racional, esto es, una conjura del vértigo del preguntar que se perpetúa *ad infinitum*, del carácter provisional y precario de toda interrogación racional y de toda empresa cognoscitiva. Con los fundamentos, causas y principios primeros, el pensamiento exorciza el ancestral *horror vacui*, de ahí que tengan un estatuto *cuasi-mítico*, en su más claro sentido blumenberguiano, pues constituyen un auténtico recurso a los «orígenes», no en forma de relato, sino de principio «fundamental», «natural», «elemental» o «evidente e incuestionable» de la razón y del ser.

Un tercer rasgo de la metafísica es el *carácter crítico y formal* de las respuestas ofrecidas, con el cual se diferencia de otros tipos de elaboraciones históricas (mitos, religiones, cosmovisiones). En efecto, la metafísica pretende ubicarse en un marco antidogmático, estableciéndose como actividad crítica, reflexiva y abierta permanentemente a la autocorrección. Pretende, al mismo tiempo, mantenerse en un nivel trascendental de universalidad, normatividad y ultimidad, lo cual hace que, evidentemente, sea tildada muchas veces de *dogmática*, con mayor o menor acierto. Tenemos así una doble caracterización de la metafísica: un proceder exhaustivo, autocorrectivo, racional y crítico, orientado, a la vez, por la necesidad de establecerse desde un ámbito trascendental, irrebasable, fundamentador. Es decir, es una mezcla de criticismo y dogmatismo, apertura y clausura. Vinculando esto con lo ya dicho en el punto anterior, podríamos afirmar que el ámbito trascendental de la metafísica es un ámbito *cuasi-mítico*, lo cual, no obstante, no lo despoja de su carácter *racional*, o de su rigor crítico, contrariamente a lo que podría pensarse, sino que permite vislumbrar la profunda y necesaria relación que se teje entre *lo mítico* y *lo racional*, que ya tendremos ocasión de tratar más adelante.

Vayamos ahora directamente a la desembocadura de la radicalización del preguntar filosófico. Blumenberg nos da una clave al respecto que resulta de suma importancia: este preguntar está animado profundamente por un *impulso desmitificador*, el cual caracteriza históricamente el proceder metafísico y filosófico en general, a la vez que apunta a la profunda relación de implicación que se establece entre *lo mítico* y *lo racional*. Este impulso desmitificador consiste en *no dejar fundamento alguno sin revisar críticamente*, y en sólo tomar como verdaderos aquellos que resistan el examen de la razón crítica, siendo tachados de falsos e incluso de míticos (oscurantistas) los que no resistan dicho embate. Una empresa tal pretende siempre hacer luz para sí, no dejar nada en la oscuridad (ignorancia, error) y lograr la transparencia total en su proceder racional.

La radicalización del preguntar filosófico se establece así como empresa «desmitificadora» o «ilustradora», y pretende serlo, empero, de manera absoluta. De ahí que se espere que el carácter crítico y exhaustivo del preguntar filosófico deba desterrar, en la pregunta por la razón de ser, todo carácter mítico, entendido aquí como lo oscuro,

como lo no racional y, por ello, como lo falso; y también, que deba conducir a sentar las bases absolutamente racionales a partir de las cuales se pueda conocer con verdad lo existente y lo pensable, y orientar el obrar humano. Sin embargo, por este mismo carácter desmitificador resulta siempre una empresa no sólo inacabada, sino siempre en ciernes, pues cada respuesta es un nuevo inicio que habrá de ser sometido históricamente a crítica y desmontado en sus pseudo-fundamentos o, lo que es lo mismo, extirpado de sus raíces míticas. La radicalización de esta empresa, la crisis de la metafísica y de las formas de filosofía subsidiarias a ella, han conducido al pesimismo y al nihilismo: no existe fundamento alguno, todos los fundamentos son imposibles, quiméricos, ilusorios, y la misma empresa fundamentadora lo es con mayor razón. Cuando la estructura metafísica del pensar se quiebra, la experiencia del abismo (*Ab-grund*) llena todo el horizonte del saber y del hacer humanos, muere la metafísica y todo intento de conferir orientación y sentido a la existencia se revela no sólo parcial, sino ilusorio. El fondo o fundamento se revela como *caos*, y toda posible organización del mismo como una empresa puramente convencional y funcional. *Abismo*, *caos*, *sin-sentido* tienen la última palabra, y con esto se prohíbe toda posible respuesta filosófica, dogmática o mítica, a la pregunta por la razón *del ser*. Aún la simple pregunta antropológica por la razón de ser permanece en suspenso. La empresa desmitificadora se ha desmitificado a sí misma, ha mostrado su cara patológica, terrible, engañadora y falsa, su profunda raíz mítica, de modo puramente negativo.

En este giro, en el que la propia desmitificación aparece desmitificada como mito, encontramos la profunda afinidad entre mito y *logos*, pues la filosofía con su impulso desmitificador aparece como metáfora del propio mito. Para ver esto con mayor claridad y detenimiento, conviene que exponamos cómo abordan el mito y el dogma religioso la pregunta por la razón de ser. Así podremos resaltar los detalles y sutilezas que componen este complejo entramado.

## 1.2 Una estrategia de encallamiento

*“Los mitos no contestan a preguntas, hacen las cosas incuestionables”*

Blumenberg

LA ELABORACIÓN MÍTICA DE LA PREGUNTA por la razón de ser aparece como una suerte de estrategia de «encallamiento»: mediante imágenes, relatos y ritos se trata de contener al espíritu humano justo allí donde comienzan las preguntas, para que no siga preguntando. A partir de allí, el mito no sólo permite, sino que da rienda suelta a la mayor variedad de elaboraciones: a todo tipo de transformaciones, variaciones y metamorfosis, en una prolijidad que es quizá su propiedad principal. Por tanto, “si existe algún rasgo característico y sobresaliente del mundo mítico, alguna ley que lo gobierna, es ésta de la metamorfosis” (Cassirer, 1993: 126).

Esta estrategia es, a su vez, una especie de velo que arroja sombra sobre lo que debe permanecer oculto: lo tremendo, lo terrorífico, eso hacia donde no hay que mirar, so pena de petrificarse. Así pues,

El escándalo que produce la conciencia del azar es neutralizado en la razón mítica mediante conexiones y explicaciones distintas a las causales. Se aquieta la necesidad de explicación; los lugares vacíos en que ésta podría entrar se encuentran ocupados hasta un grado tal de densidad que, finalmente, Tales de Mileto acabó por aborrecer el mito: todo estaría lleno de dioses (Blumenberg, [1968] 2003: 144).

Sin embargo, ¿el mito constituye una explicación? En todo caso, como ya hemos dicho, no sería del tipo causal, como en las ciencias; en el mito podemos hablar, más bien, de construcciones paradójicas, y no explicativas. Cuando el mito habla de los orígenes del mundo o de una parte del mismo, cuando cuenta historias sobre los ancestros o las prácticas sociales, lo correcto y lo incorrecto, los dioses, los demonios y los hombres no está realmente arrojando luz sobre qué sea aquello de lo que habla, es decir, no elabora propiamente «explicaciones» sobre lo desconocido ni apunta originariamente al *qué es* óntico-ontológico. Para Blumenberg el mito no aclara, antes bien, oscurece; su función o su intencionalidad no es directamente explicativa, sino que consiste en poner veladuras que permiten tomar distancia del absolutismo de la realidad, y habérselas con la patencia de la contingencia, del sufrimiento, de la muerte, esto es, con la

crudeza de la existencia, tal y como nos es dado vivirla. El trabajo del mito consiste justamente en ser el lugar por excelencia de la *distancia*. Mediante la prolijidad de transformaciones míticas resulta entonces posible asumir lo oscuro como constitutivo, habérselas con ello, sin pretender aclararlo, sino aprendiendo a vivir de cara a ello.

Detengámonos un poco en esa relación del mito con la realidad. Para Cassirer el mito es siempre ficticio, pero se trata de una ficción inconsciente, pues “la mente primitiva no se da cuenta del sentido de sus propias creaciones” (Cassirer, 1993: 116). De ahí que a nosotros, armados del análisis científico, nos corresponda, según este autor, “revelar ese sentido, desvelar el rostro verdadero tras esas máscaras innúmeras”, clasificando los objetos y motivos del pensamiento mítico y reduciéndolos en la medida de lo posible, por un procedimiento simplificador, a fin de “descubrir *un* solo objeto o motivo simple que contenga y comprenda a todos los demás” (Blumenberg, [1968] 2003: 144). Pero, podemos efectuar, de la mano de Blumenberg, una corrección de esta postura.

En primer lugar, no es tan claro que exista un nivel de análisis en el cual pueda aparecer el «verdadero» sentido o el rostro supuestamente «oculto» del mito tras las máscaras de sus ficciones. En otras palabras, no estamos autorizados a pensar que la verdad del mito esté *tras* las imágenes ficticias. Tal vez sea más sensato y acorde con el proceder del mito, considerarlo desde el mismo ámbito de las imágenes: allí se da su riqueza, su validez y su sentido. La ficción de ese otro nivel que da validez, verdad y sentido al mito, quizás sea un prejuicio de nuestra costumbre habitual de pensar *desmitificando*, y de oponer verdad y mito. Todo lo que el mito tiene para decir o hacer, y de hecho dice o hace, sucede justamente en el ámbito iconográfico, en la sucesión de sus transformaciones y metamorfosis, en otras palabras, en lo que Blumenberg llama la *historia de la recepción*. Así como no existe un supuesto *mito auténtico, originario*, sino que lo originario del mito se da de la mano de sus vicisitudes en la historia de su recepción, tampoco existe un nivel objetivo, neutral, racional, a-mítico en el cual se desvele la verdadera intención del mito, pues el mito no es separable de su historia, ni tampoco lo es su origen, ni menos aún su sentido y su verdad.

En segundo lugar, el mito no es una ficción inconsciente sólo para la mente «salvaje» o «primitiva», como pretende Cassirer, sino para toda mente humana. Lo mítico, como lugar de la distancia que nos permite

vivir humanamente, es constitutivo de la existencia humana y se activa a nuestras espaldas. Esto, empero, no le resta al mito su dimensión ética, social y ontológica, todo lo contrario, evidencia más su carácter necesario y los múltiples niveles de su profunda funcionalidad en la vida del hombre.

Con Blumenberg podemos afirmar, pues, que el mito “no sólo deja tan oscuro como antes lo que, de todos modos, ya era oscuro, sino que incluso genera él mismo esa oscuridad, la hace más compacta” ([1968] 2003: 144). ¿Por qué este proceder paradójico? Porque el mito no está respondiendo acerca de la naturaleza de los seres o de la existencia en general: sus contradicciones y antinomias —que hacen que habitualmente se lo juzgue erróneamente como pre-lógico, místico, irracional y primitivo<sup>1</sup>— constituyen un auténtico “procedimiento para evitar, ya en su raíz, el y-así-sigue de la producción de problemas” ([1968] 2003: 145), lo que en el punto anterior veíamos como la regresión al infinito, propia de la pregunta por la razón de ser, cuando se da licencia irrestricta al placer de preguntar. El mito frena este placer desde su propio inicio, poniendo sobre él una interdicción; a cambio, da rienda suelta al placer de narrar, a las metamorfosis de las imágenes, en un espacio abigarrado, exhaustivo, y prolijo, donde todo puede salir de todo. En el imperio de la narración no hay, ni se pide, una explicación; con la prolijidad de las historias se llena todo vacío por donde pueda colarse la pregunta impertinente. Sin embargo, no es necesario que las historias se remonten hasta lo último, “sólo están sujetas a un imperativo: no deben terminarse” ([1968] 2003: 143).

“El horizonte del mito”, afirma Blumenberg, “no se identifica con el de los conceptos límite de la filosofía; es más bien la «orilla del mundo»” ([1968] 2003:144). No obstante, no hemos de entender esto como una delimitación física ni metafísica, sino como el tope abigarrado de la virtualmente infinita capacidad de metamorfosis de las imágenes. Así, el mito no tiene propiamente un ámbito «trascendente»; la teogonía de los antiguos, siguiendo a Schopenhauer, “se remontaba, como la serie de las causas, hasta lo indefinido, y nunca se les ocurrió poner a nadie, con una torpe seriedad, como padre común: si algún impertinente seguía preguntando por algo más originario, era despachado con la broma de que,

---

<sup>1</sup> Al respecto, ver la crítica que hace Cassirer a Lévi-Bruhl (1993: 123 y ss.), así como el análisis de Duch (1998: 289).



al principio, había habido un huevo, del cual salió Eros, broma en la que subyace ya —sólo que no consciente de su abstracción— una crítica de la razón” ([1968] 2003:144). El mito se sitúa en la «orilla del mundo» como una forma de resistencia, haciendo que la mirada se dirija al lado de la prolijidad de las imágenes y de sus transformaciones, desviándola, para que no se pierda en el abismo de la sinrazón, de la infinitud negativa a que lleva la pregunta por la razón de ser, cuando es dejada en libertad.

En su aguda comprensión del mito, Blumenberg reelabora la cuestión de los orígenes y del fin del mito, así como su significatividad, entendida ésta como lo que el mito ofrece efectivamente al hombre, satisfaciendo incluso sus expectativas inteligentes, lo cual explica su reiterada pervivencia y resistencia a todo proceso de desmitificación permanente. Resulta imprescindible, para redondear nuestra exposición del mito, abordar brevemente estos tres aspectos.

Mucho se ha hablado de los orígenes del mito y de la relación del mito con el tiempo de los «orígenes». Aquí, el análisis de Blumenberg es realmente lúcido. Para él:

Es la «intencionalidad» a que apunta la historia de la elaboración del mito lo único que —mientras nos la figuramos como una constante que transcurre a lo largo de los tiempos— nos permite hacer, simultáneamente, una serie de suposiciones sobre las fases retrospectivas de esa historia. Pero hacer teorías sobre el origen de los mitos es algo inútil. Aquí podemos decir: *ignorabimus*. ¿Es esto malo? No, pues, en otros campos, tampoco sabemos nada de «los orígenes». Con todo, estas teorías sobre los orígenes tienen «implicaciones» que van más allá de lo que la demanda de esclarecimiento del fenómeno deja reconocer ([1968] 2003: 54).

Resaltemos tres elementos de esta extensa cita. En primer lugar, Blumenberg afirma que lo único que nos permite orientarnos en la historia de la elaboración del mito y hacer suposiciones al respecto, es la «intencionalidad» a la que apunta dicha historia. Ante todo, nuestro autor afirma que un mito sólo puede conocerse en la historia de sus transformaciones, en medio de las cuales atraviesa por las más profundas metamorfosis, que llegan incluso a la desfiguración y, por último, a la negación de su *prototipo*. Sin embargo, persiste un núcleo de elementos que permite reconocerlo y que funciona como una constante del mismo, constante que atraviesa todo su recorrido histórico. En esto consistiría

la «intencionalidad» del mito, no en lo que sus supuestos «autores», olvidados en la niebla de los tiempos, querían transmitir, sino en su «constancia icónica», es decir, en la constancia de su contenido nuclear. De ahí que el mito se nos presente siempre con una antigüedad arcaica y que pueda transitar en el espacio y en el tiempo, independientemente de los condicionamientos históricos y culturales. El mito, pues, resulta una “historia sin fecha de datación y no datable y, por tanto, no localizable en ninguna crónica, pero que, en compensación por esta deficiencia, es una historia que encierra ya en sí misma su significación” (Blumenberg, [1968] 2003: 165). El mito no es cualquier historia, es una *historia significativa*; porta en sí misma una significación que atraviesa el tiempo y el espacio, y que reclama, una y otra vez, ser reelaborada.

En segundo lugar, Blumenberg afirma que hacer teorías en torno al origen del mito es inútil, pues los «orígenes», no sólo en el caso del mito, sino en muchos otros campos, permanecen en la penumbra, en la ignorancia. Por otra parte, solemos pensar el mito como algo «originario», esto es, como propio de los «orígenes» de la humanidad, de ahí que la pregunta por el origen del mito sea una pregunta por el origen de los orígenes, es decir, prácticamente una pregunta por el origen radical de lo humano. Blumenberg señala que el asunto de los «orígenes» del mito, así como el pensamiento que sitúa al mito en un ámbito «originario», no comprende que el mito es ya un resultado: tras él, en su aparente ahistoricidad y antigüedad arcaica, se traslapa la historia de la recepción. Esto le permite a Blumenberg afirmar que el mito, como constante icónica, es una forma superviviente. Esta constancia, esta pervivencia, es la que da valor al tiempo de los orígenes y no al revés, como usualmente se supone: que es el recurso al tiempo de los orígenes el que da al mito su carácter ahistórico.

El mito no es propiamente lo originario, él mismo es fruto de una historia de acuñación, de una suerte de “proceso de selección” surgido en la historia de la recepción, que ha dado al mito su carácter atemporal; y si comprendemos el mito como lo originario, habría que entenderlo no en el sentido de una línea histórica que vincula un pasado, un presente y un futuro, sino como lo *constantemente originario y originante*. Afirma Blumenberg que “el prototipo fundamental de los mitos tiene una forma tan pregnante, tan valiosa, tan vinculante y arrebatadora en todos los sentidos que vuelve, una y otra vez, y sigue ofreciéndose como el material más utilizable para toda clase de búsqueda de datos elementales de la

existencia humana” ([1968] 2003: 166). Pero, para comprender esto, es preciso liberarse de una especie de «ilusión de perspectiva temporal» que padecemos en Occidente, inducida por nuestra experiencia histórica, y por la que consideramos muy antiguo y temprano en el tiempo lo que ha sido conservado por los primeros testimonios escritos, lo cual es, realmente, y desde el punto de vista de la historia de la humanidad, un producto bastante tardío. En suma, tenemos, respecto al carácter originario del mito, que lo que perdura o ha perdurado, resistiendo mayormente los acometimientos del tiempo y que ha mostrado su estabilidad temporal, es lo que ha sido desplazado al origen, siéndole concedido, por tanto, un estatuto de carácter atemporal, esto es, «originario». “Poseemos historias que tomamos por la historia primigenia, pero no poseemos nada de ésta; y esas historias no nos son ni cercanas ni lejanas en comparación con lo histórico” (Blumenberg, [1968] 2003: 177), no podemos oponerlas a lo histórico, pues lo que ha permanecido de estas historias, en tanto representan una elaboración de lo mítico, ha quedado ya subsumido como elemento de las mismas.

Blumenberg desplaza claramente las cuestiones incognoscibles del surgimiento del mito y de cuáles sean las vivencias que subyacen a sus contenidos, a la cuestión, no sólo más interesante sino crucial, de “la articulación y ordenación histórica de las representaciones que se han ido haciendo sobre su origen y carácter originario, pues tanto como el trabajo hecho con sus figuras y contenidos, también la mitología sobre su surgimiento es un reactivo de la forma de elaboración del mito mismo y de la persistencia con que le acompaña a lo largo de la historia” ([1968] 2003: 69). Empatamos aquí con el tercer elemento de la cita que veníamos comentando, a saber: que las teorías sobre los orígenes tienen «implicaciones» que trascienden la simple demanda de explicación del mito, es decir, estas elaboraciones son auténticas *mitologías sobre los orígenes*, pues pensar los orígenes es totalmente inseparable del trabajo del mito, como ya hemos tenido ocasión de comentar: «la imaginación arcaica» se activa a nuestras espaldas.

Para Blumenberg “dos conceptos antitéticos nos hacen posible la clasificación de las representaciones sobre el origen y el carácter originario del mito: *poesía y terror*” ([1968] 2003: 69). El autor presenta una contraposición entre la imaginación antropomórfica y teomórfica, por un lado, y la expresión de la angustia, el horror, la exorcización demoníaca, el desamparo mágico y la dependencia absoluta, por otro.

Pero no vaya a creerse que estamos ante una dicotomía entre lo ilusorio y lo real, pues por lo que respecta al mito, lo fantástico y lo real se relevan mutuamente. El asunto de lo originario es trasladado, por Blumenberg, a la diada *poesía-terror*, dos categorías mítico-antropológicas, formas inseparables e irrenunciables, en las cuales los seres humanos nos jugamos la posibilidad de establecer una distancia frente al absolutismo de la realidad, la conciencia de la contingencia, el dolor, el sufrimiento y la muerte. El trabajo del mito es, como mencionábamos anteriormente, ser lugar de la distancia antropológica y, por ello, el mito es maestro en el arte de sobrevivir, merced a su pregnancia icónica y al incesante juego de las virtualmente infinitas transformaciones, metamorfosis, deformaciones e inversiones, a las cuales son sometidos sus prototipos, juego que se establece en la historia de la recepción.

Hemos visto someramente el asunto del origen del mito y su relación con el tiempo de los «origenes», consideremos ahora su fin o final. Así como no podemos hablar propiamente de un origen del mito, tampoco puede afirmarse que tenga un final. Blumenberg muestra que no hay forma de acabar con él y que toda tentativa de llevarlo a su fin, termina ella misma, como veremos más adelante, revelándose como metáfora de la prolijidad del mito. No es posible terminar con el mito, insistamos en esta idea, porque es lo que cargamos a nuestras espaldas, lo que viene tras de nosotros, aquello de lo cual no podemos liberarnos.

En este punto podemos preguntarnos: ¿qué es lo que nos provee esto de lo que no podemos deshacernos? Blumenberg responde, categóricamente: «*significatividad*»:

Sólo si tenemos en consideración la propia historia del mito —no perteneciente únicamente a un mundo primigenio—, se puede abordar la cuestión, fácil de entender, de en qué cosa estriba la disposición a elaborar formas de representación míticas y cuál es la causa de que ellas no sólo puedan competir con formas de representación de índole teórica, dogmática y mística, sino que, justamente, ven incrementado su poder de atracción con el despertar de necesidades por parte de estas últimas. Nadie querrá afirmar que el mito dispone de mejores argumentos que la ciencia; nadie querrá afirmar que el mito tiene mártires como el dogma y el ideologema, o que posee la intensidad de vivencia de la que habla la mística. Pese a esto, tiene para ofrecer, algo que, incluso con mejores exigencias de seguridad, de certeza, de fe, de realismo, no deja de constituir una satisfacción de expectativas inteligentes. La cualidad sobre

la que esto descansa se puede documentar con una expresión, tomada de Dilthey: la «significatividad» ([1968] 2003: 77)<sup>2</sup>.

¿Qué es, en suma, la «significatividad»? Ante todo, advierte Blumenberg, es un concepto que no puede ser definido, sino explicado. En todo caso, no puede pensarse la «significatividad» como una elaboración arbitraria de los sujetos, sino, siguiendo a Heidegger, aparece del lado de la mundanidad del mundo, es decir, es una de las características básicas de todo ese entramado que conforma el ser-en-el-mundo. Dotar de «significatividad» es, pues, un acto previo a cualquier convención; es ínsito a la constitución del hombre como existente y consiste en una “forma acuñada que se hace viviendo” (Blumenberg, [1968] 2003: 79), esto es, en una pregnancia que se opone a la indiferencia, a los “factores emborronadores y propiciadores de lo difuso: resistencia, sobre todo, contra el tiempo, del que, no obstante, se sospecha que puede hacer surgir, al envejecer, esa pregnancia” ([1968] 2003: 79).

Entre tiempo y «significatividad» encontramos entonces una contradicción, que podríamos llamar dialéctica: ¿el tiempo desgasta la «significatividad» o la acuña? Las «significatividades» que obtenemos en la existencia, ¿son acaso como piedras que permanecen incólumes frente al paso del flujo del tiempo, que no logra siquiera tocarlas? Blumenberg se opone a esta concepción y propone otra imagen para ilustrar este sentido de la «significatividad». Así, si nuestras «significatividades» son concebidas como piedras en el río del tiempo, la relación entre río y piedras ha de comprenderse como sigue: el paso constante del río sobre las piedras no las desgasta, sino que saca a la luz sus vetas, es decir, sus ocultas posibilidades. De esta forma, la antinomia se disuelve: el tiempo no desgasta, sino que permite la acuñación de las «significatividades», va sacando de esas formas pregnantes «lo que está dentro»: “Ni rastro de erosión por el tiempo, lo cual nos hace presuponer que toda esa profundidad de perfiles había sido pensada y puesta allí desde el principio” (Blumenberg, [1968] 2003: 80).

---

<sup>2</sup> En este punto hacemos una corrección a la traducción de Pedro Madrigal, pues el término original alemán es *Bedeutsamkeit*, el cual, y en sintonía con el proceder del propio Blumenberg, ha sido traducido al español, a partir de los trabajos de Heidegger, como *significatividad* y no como *significación*, en un esfuerzo de reelaboración del término *significación*.

¿Cómo entender lo que afirma Blumenberg? ¿Acaso está hablando de una especie de innatismo? De ningún modo. Lo que ocurre es que, técnicamente, el mito no inventa nada, pues la imaginación mítica se activa a nuestras espaldas; de modo que lo mítico se convierte en una forma de captación y producción de «significatividad». En sus formas pregnantes y en las metamorfosis a que son sometidas en la historia de la recepción, la imaginación mítica percibe y elabora una configuración de sentido, tan pregnante, que *presuponemos* que *ya estaba allí*, incluso *desde siempre*. Retornando a la imagen de las piedras, las vetas sugieren formas que son captadas y elaboradas por la imaginación mítica («significatividades»); estas formas inhieren profundamente en la existencia humana (pregnancia), por lo cual persisten en el tiempo, hablando una y otra vez al hombre, y permitiéndole elaborar su existencia. *En* las vetas es, pues, captada una configuración o «significatividad», si ésta resulta pregnante, se va acuñando, y ese proceso de supervivencia histórica hace que su «significatividad» sea desplazada *directamente al origen*, con la *presuposición* de que *ya estaba allí*. En esto no hay ilusión alguna, más bien aquí se revela el trabajo del mito, trabajo propio e inevitable de nuestro «oficio de hombres».

### 1.3 Una estrategia «a caballo»

“*Quien afirme, por su cuenta, «algo» lo arriesga todo*”

Blumenberg

LA DOGMÁTICA APARECE EN BLUMENBERG, por decirlo así, como una estrategia «a caballo» entre lo mítico y lo filosófico, respecto a la pregunta por la razón de ser. La dogmática limita el placer de preguntar, como el mito, pero de una manera diferente. Lo hace definiendo un *corpus* básico de verdades irrefutables, mítico-rationales, a partir de las cuales se permite el desarrollo lógico, frenando o impidiendo toda floritura mítica. Esta es, en líneas generales, la postura de Blumenberg. Veamos cómo aparece en su texto *Trabajo sobre el mito*.

El proceder del mito y el proceder del dogma se oponen como lo visible y lo invisible. El mito se apoya en la imagen y sus incesantes metamorfosis, que llegan hasta el paroxismo, suscitando “una serie de exacerbaciones desvergonzadas y satíricas de sus contradicciones” (Blumenberg, [1968] 2003: 239). La dogmática, por su parte, realiza una fijación que limita la

riqueza icónica, y que aparece con un carácter definitivo, fundante, que no admite reelaboración, ni transformación. En otras palabras, la dogmática apuesta por la exclusividad, eludiendo la prolijidad de las metamorfosis míticas. ¿Qué proceder utiliza para ello? Apunta hacia lo invisible, lo que rebasa toda forma y toda representación iconográfica, y lo hace *su* asunto.

Blumenberg identifica el proceder dogmático con las religiones del *Libro*, en las cuales aparece claramente la interdicción sobre la posibilidad de representar al Dios invisible, así como su exclusividad, *amítica*, sobre todos los dioses, y la afirmación de una revelación *escrita*, fijada *de una vez para siempre*, en la cual se condensa la relación de Dios con el hombre: lo que se puede saber, lo que se puede hacer y lo que cabe esperar. Blumenberg subraya la íntima relación entre invisibilidad y dogma: “Lo invisible apremia a una elaboración dogmática, lo cual vale hasta para la utopía. Su concepto límite obliga a pensar en algo que ningún ojo humano ha visto” ([1968] 2003: 243).

¿Qué es lo invisible? Lo completamente *otro* de lo visible, y *esencialmente*, lo que sólo podemos barruntar *indirectamente*, por el rodeo de la negación y la prohibición: es lo que está vedado representar, lo que no tiene forma, lo que se escapa a toda penetración humana racional o imaginaria. En suma, es lo *trascendente* de tipo *negativo*: lo invisible *es* lo que *no es* ni finito ni empírico, ni representable ni sensible, ni concebible, etcétera. Lo no representable se convierte, así, en algo *puro*, en la esencia misma de lo *real*, capaz de ser, como en la experiencia del pueblo judío en el *Éxodo*, “ilimitadamente transportable [...] independientemente, incluso del culto y de los santuarios” (Blumenberg, [1968] 2003: 242).

Blumenberg deja ver que lo invisible significa, antes que nada, lo insoportable de una presencia que el hombre no podría contemplar sin morir (lo *tremendo* en su estado más puro), y frente a la cual el dogma, con su interdicción de representación, con su fijación por escrito en una revelación y con el establecimiento de las exigencias del hombre hacia Dios, hace posible resistir, poniendo suficientes velos para dar espacio a la existencia humana. Por esta razón, Blumenberg no identifica directamente lo invisible con lo espiritual, pues en la prohibición de las imágenes —so pena de muerte— el tema que subyace no es la existencia de un ser espiritual supremo y su grandeza, que sería la versión positiva, secundaria, sino lo insoportable de una presencia absoluta. La concepción dogmática de la

naturaleza y del carácter del Dios único, es la elaboración positiva de la distancia dogmática, es decir, la cara que da hacia los seres humanos una vez establecida, por vía negativa, su absoluta trascendencia.

Ahora bien, ¿cómo elaborar lo invisible, manteniéndolo como tal, esto es, en la lejanía misma? En ello estriba la apuesta dogmática. El dogma establece una serie de prohibiciones, de negativas y de exigencias por las cuales Dios permanece enteramente distante y trascendente, imponiendo al hombre severas condiciones de exclusividad, a la vez que extiende, por eso mismo, su protección hacia el pueblo. La severidad de las condiciones impuestas y el carácter absoluto del Dios único aumenta en el hombre la necesidad de salvación y su dependencia de éste, al cual busca satisfacer mediante el cumplimiento de los preceptos dogmáticos. Lo insoportable de la presencia tremenda queda suficientemente alejado por el *corpus* dogmático, pero, a cambio, la existencia humana queda sometida a una alta cuota de exigencias.

Vayamos ahora al sentido del término «dogma». Habitualmente le damos una connotación puramente peyorativa, designando con él una postura que no admite discusión, asumida por lo general de forma arbitraria y que clausura toda posibilidad de investigación y de argumentación al respecto. No solamente utilizamos el término para designar dogmas propiamente religiosos, sino también posturas políticas, filosóficas, morales y hasta científicas, que se caracterizan por su hermetismo y porque se presentan a sí mismas con una pretendida evidencia apodíctica. Más allá de este uso habitual, Blumenberg reelabora la noción de dogma, situándola a medio camino entre mito y filosofía, mostrando su proceder y el rendimiento vital que le es característico.

La dogmática se opone al mito, pero también a la filosofía, poniendo coto a lo que en el uno y en la otra aparece como desbordado, a saber: la exacerbación de las transformaciones de las imágenes míticas y el preguntar filosófico que se remonta indefinidamente. El dogma contiene a la imaginación mítica y a la impertinencia del insistente preguntar racional, pero no simplemente decretando sobre ellos una interdicción, sino *reencauzándolos*. Frente a los desmanes de la imaginación mítica el dogma aparece como “el tránsito hacia una conceptualidad abstracta, como forma de soslayar las dificultades surgidas en el ámbito de lo visible y de lo histórico” (Blumenberg, [1968] 2003: 239), y frente a los desmanes del



preguntar racional, “se corre, como un iconostasio, ante los últimos arcanos insondables, conteniendo así al espíritu para que no siga avanzando con sus preguntas” (Blumenberg, [1968] 2003: 282). Veamos este proceder con mayor detenimiento.

En primer lugar, la aparición de un dogma no se da por un acto de puro decisionismo, es decir, no responde, contrariamente a lo que podríamos pensar, exclusivamente a las decisiones —arbitrarias— de unos poderosos, sino que corresponde también a un auténtico proceso de acuñación, basado en un principio de selección, que involucra la recepción colectiva de las tradiciones y el establecimiento de las mismas, pero, sobre todo, que aparece como reacción contra los «herejes» y las «herejías». Los dogmas responden a los problemas que suscita la afirmación de lo invisible en la historia concreta y en el ámbito empírico. En el decurso histórico y social, lo visible debe ser interpretado a la luz de lo invisible; pero esto no se deja hacer de manera tan sencilla. Para sortear las dificultades inherentes a la tensión entre lo invisible y lo visible, surgen múltiples caminos de interpretación, pero no todos resultan igualmente legítimos, de ahí que aparezca, en el proceso de definición y acuñación del dogma, el concepto de «herejía». Blumenberg es radical al respecto:

Sólo porque hubo herejes hubo dogmáticos; y hubo herejes porque eran muchos los caminos que se podían emprender para eludir las dificultades del contenido genuino de las *Sagradas Escrituras*. Pero no todos eran, en absoluto, legítimos, de manera que sólo uno de ellos fue, finalmente, autorizado, pudiendo luego determinar quién tenía o no razón ([1968] 2003: 239).

Orígenes fue el primero en utilizar el término estoico *dógmata* para designar las verdades tanto del conocimiento filosófico como de la Revelación, las cuales él concebía como elementos de una única verdad homogénea. Recordemos que, dentro del ambiente estoico, las distintas escuelas diferían radicalmente entre sí y se caracterizaban por tener cada una su propio conjunto de dogmas, el cual les confería su identidad particular. Dentro del mundo cristiano aparecieron así las nociones de *ecclesia* y *secta*, concibiéndose la primera como unidad cohesionada en torno al dogma, y la segunda como fruto de la división y la fragmentación producida por los herejes y sus herejías. Así pues, los dogmas constituyen *decretos* por cuya afirmación y aceptación una persona es incluida como miembro de una comunidad, excluyéndose de la misma, *eo ipso*, a quienes

no los profesan. Sin embargo, no hay que confundir la profesión de fe, propia de los *Símbolos de la fe*, con la dogmática, pues la primera es más amplia y la segunda más estrecha: “Los *Símbolos de la fe* contienen algo que todos han de confesar siempre, pero no todo contra lo cual no se pueda transgredir mediante otros enunciados; ahí radica la diferencia entre el *Símbolo de la fe* y el dogma” (Blumenberg, [1968] 2003: 264).

Podemos pasar ahora a considerar cómo *reencauza* el dogma, en su interior, tanto la desvergüenza del mito como la impertinencia de la filosofía. Siguiendo a Friedrich Theodor Vischer, Blumenberg afirma que “el dogma es un conglomerado integrado por un pensamiento que representa un problema de la filosofía y por una porción de mito” ([1968] 2003: 280), pero difiere en la relación que atribuye a estos dos elementos. Para Vischer, y mostrando en ello un espíritu «ilustrado», la parte filosófica va disolviendo paulatinamente a la mítica y así se va desprendiendo de ella. Blumenberg transforma esta relación, con la agudeza de mirada que le es propia. La teología dogmática, afirma, tiene un funcionamiento más complejo, no siendo puramente una racionalización secundaria y desmitificadora del mito. Esta visión es superficial y simplista, pues no reconoce cómo lo mítico permea íntimamente la teología y aún la filosofía:

No es verdad —se puede observar en Platón, Pablo, Orígenes y Anselmo— que el disciplinamiento filosófico o dogmático de un sistema acabe absorbiendo los «restos» míticos que quedan en él [...] Al contrario, la difusión e imposición de un instrumental de enunciados definibles incrementa la demanda de la narración dada de antemano, del marco mítico del principio y del fin, del fondo y del abismo (Blumenberg, [1968] 2003: 282).

Blumenberg no sólo invierte la posición de Vischer, sino que obtiene la consecuencia contraria, evitando así caer en una concepción romántica del mito: no sólo lo mítico no es disuelto por lo racional en el dogma, sino que la demanda de narración (propiamente mítica) se acentúa con la exposición filosófica (propiamente racional) que emprende el dogma. De esta manera, el dogma aparece como una “porción remitificadora”, que aporta lo que habría debido aportarse de todos modos desde el punto de vista racional, con “un mínimo de sustancia mítica”.

A partir de aquí podemos exponer cómo se aborda en el dogma la pregunta por la razón de ser. El dogma remite, con una respuesta/sentencia (una suerte de «acto jurídico»), a lo inadmisibile que resulta continuar preguntando, y manda confiar todo a Dios, sin ofrecer respuestas acerca

de la razón última de ser, antes bien, «mandando a callar» so pena de anatematización. Por ejemplo, cuando se afirma que Dios creó el mundo a partir de la nada, no se está dando ningún tipo de explicación; «en el principio Dios creó el cielo y la tierra» es una sentencia, y tiene como finalidad impedir más preguntas al respecto, excluyendo y bloqueando, desde la raíz, cualquier tipo de historia. En Agustín, afirma Blumenberg, este proceder se radicaliza, pues lleva la doctrina de la creación un paso más allá, admitiendo una última pregunta: ¿por qué creó Dios cielo y tierra? La respuesta, dogmática, es tajante: «porque así lo quiso». Con esta sentencia toda ulterior pregunta es circularmente reconducida hacia el inicio, es decir, a Dios mismo, quien por su poder crea lo que con su inteligencia contempla, y lo hace, no constreñido por una razón ajena a él, sino movido por su propia voluntad. Imposible ir más allá, todos los intentos de pregunta quedan anudados, que no respondidos; el espeso humo de la alabanza se cierne protectoramente en torno al trono de Dios.

Falta aún un elemento en la relación entre mito, dogma y filosofía, que Blumenberg presenta en el caso de Anselmo. Para éste, como para la escolástica en general, la fe amplía el poder de la razón para el conocimiento, pues contiene elementos que no pueden conocerse sino sólo por Revelación. No obstante, afirma Blumenberg, lo mítico, en este autor, puede a su vez más que la razón y la fe juntas, pues permite despejar la prehistoria de Dios consigo mismo. Evidentemente, esto es algo que Blumenberg colige de la obra de Anselmo y no algo que éste afirme directamente, pues para él, como para el cristianismo en general, el mito había sido erradicado por la fe verdadera, pues la luz de la verdad de Cristo disipó las tinieblas del error pagano o, lo que es lo mismo, del mito.

Sin embargo, Blumenberg habla del «mito fundamental de Anselmo», y afirma que surge a partir de las necesidades de una dogmática ya consolidada. En la dogmática aparece una pregunta, que apremia ser respondida: ¿por qué Dios se hizo hombre? (*Cur Deus homo?*). Esta pregunta es crucial, pues la realidad de la encarnación del Hijo de Dios sólo puede dejarse ver, si se responde con claridad cuál es el interés de Dios por el hombre. Pero este interés no lo provee el dogma, más aún, no puede proveerlo, pues se ha corrido como un iconostasio que prohíbe y protege la absoluta trascendencia de Dios. Para Anselmo este interés —y aquí va su «mito fundamental»— consistiría en que, con la caída de Lucifer y sus ángeles, el número inicial de ángeles destinados por el plan divino para

formar su eterno coro de alabanzas habría quedado incompleto. Para que dicho número fuera restablecido, era preciso, entonces, «promocionar» a los hombres que se mantuviesen libres de pecado, en sustitución de los ángeles caídos, manteniéndose así la eterna y perfecta música laudatoria de la gloria de Dios. Es evidente aquí que un rasgo enteramente mitológico ha aparecido, justamente por la fisura del sistema dogmático, a saber, su empeño en responder a todo, en que cada pregunta, como remate de un sistema, deba quedar apuntalada.

En cuanto a al proceder de Anselmo y de la dogmática teológica afirma Blumenberg que “aquí, al principio de la escolástica, se deja ver ya aquello que iba a hundir el sistema medieval: una condescendencia desenfadada con la necesidad de preguntar y de *creerse capaz de responder* más cosas de las que había o, al menos, apuntaban en los documentos fundacionales del cristianismo” ([1968] 2003: 274). Con ello, la dogmática ha cerrado la puerta a las preguntas impertinentes, estableciendo un límite infranqueable. Pero del límite para acá, por así decir, todo, o casi todo, es sometido a racionalización. Una vez establecido el núcleo de las creencias, todo puede y debe ser respondido, en una prolijidad que evoca el proceder del mito. Sin embargo, y es lo que Blumenberg pone en evidencia, para responder a algunas preguntas no basta con lo definido dogmáticamente y con lo establecido a partir de allí por un proceso de racionalización; la activación de lo mítico se hace inevitable.

En el caso de Anselmo, el elemento mítico —que como siempre se activa a nuestras espaldas— aparece como posibilidad de elaborar respuestas plásticas, que permiten complementar fe e intelección con la *contemplación*. De ahí que afirme Blumenberg que la intención del tratado de Anselmo (*Cur Deus homo?*):

No es únicamente mostrar la bondad de Dios para con el hombre mediante el dogma de la Encarnación, sino lo estrictamente inevitable que es tal solución para su voluntad salvadora. Por ello, puede prometer al lector más que un mero *credo ut intelligam*; le promete también un gozo en la «contemplación» del contenido de fe que le proporcionará su tratado [...] Anselmo se contrapone así, a la tendencia a lo no visualizable en la primera gran desmitificación llevada a cabo por el «ala dialéctica» de la teología de su tiempo ([1968] 2003: 277).

Lo genial de Anselmo, en la visión que Blumenberg nos presenta, consistiría en que, en su esfuerzo de atender a las demandas y exigencias

que la propia dogmática suscita, va más allá de lo dado por la fe y el dogma: partiendo de éstos y de la estructura lógico-racional, logra remontarse hasta la «prehistoria» de Dios consigo mismo, rematando las preguntas más cruciales con una prolijidad típica del mito, y logrando, incluso, presentar el dogma de la Encarnación como real y necesario. En este sentido,

La relación entre dogma y mito, razón e imaginación se puede presentar, en el caso de Anselmo, como una relación cuantitativa. La fe, gracias a los documentos bíblicos, los Símbolos y las decisiones de los Concilios, debe contribuir más al conocimiento de lo que es capaz la razón; pero el mito trasciende aún más lo que pueda ser tomado de esas dos fuentes juntas. Este más es la historia de Dios consigo mismo, la historia de su *gloria*, que es el presupuesto del realismo sustancial de la Encarnación (Blumenberg, [1968] 2003: 276).

De esta forma, Anselmo logra presentar cómo el hombre se ha hecho necesario para Dios y, por ende, la Encarnación. Justificación del hombre, justificación de la Encarnación del Hijo de Dios: evidente trascendencia de lo afirmado por fe y razón.

Para concluir este punto, redondeemos la relación entre la dogmática y la pregunta por la razón de ser. Desde la perspectiva del dogma, de Dios sólo es posible afirmar su carácter absolutamente trascendente, absolutamente *otro*. No es posible recorrer imaginativa o racionalmente el camino que va de Dios al hombre ni, menos aún, del hombre a Dios, pues permanece velado por la negatividad que comporta su carácter enteramente *irrepresentable*. Sólo es posible presentarlo, negativamente, por la vía de los *decretos*: por decreto lo existente es creación de Dios, y por decreto se afirma también la inexplicable preferencia de Dios por un pueblo entre otros, y en una serie de decretos (exigencias) se pacta una Alianza recíproca entre Dios y el hombre.

Una vez introducido en la concepción de Dios, mundo y hombre, lo problemático no se hace esperar: ¿cómo compaginar lo contingente y finito con la gloria y perfección infinitas de Dios y, sobre todo, con su carácter absolutamente *otro*, perfecto, no necesitado de nada? Esto se hace más complicado y paradójico en el caso del cristianismo, pues lo totalmente *irrepresentable* ha tomado rostro humano, ha devenido *representable*, pretendiendo conservar, a la vez, la absoluta trascendencia propia de lo *irrepresentable*. La cuestión del ser se problematiza: si Dios es absoluto, perfecto, trascendente, totalmente

*otro*, ¿dónde queda la consistencia del hombre y del mundo?; y si se afirma la consistencia del hombre y del mundo, ¿no perdería con ello consistencia Dios, pues no era tan perfecto, ya que, de alguna manera, parece que necesitaba de la creación? De ahí que Blumenberg afirme que: “Del tratado de Anselmo se desprende un valor límite de la disciplina dogmática, que, implícitamente, se hace sentir como un peso en la cuestión de la razón de ser. Dios sólo hubiera podido mantener, como es debido, su identidad a plena satisfacción de sus atributos renunciando completamente a su creación. Dicho de otra manera: lo que se agregue a su autarquía se convierte, *eo ipso*, en asunto mítico” ([1968] 2003:275). No es posible entonces responder a la pregunta por la cuestión de ser sin que lo mítico se active necesariamente.

Hasta aquí, hemos presentado la estrategia del proceder propio de la filosofía, el mito y el dogma, indicando la manera peculiar como cada una asume la pregunta por la razón de ser. Para esto, hemos intentado mantener la independencia de cada uno de estos procedimientos, tanto como nos ha sido posible. Sin embargo, esta independencia se ha mostrado relativa, dado que estos procedimientos están inevitablemente imbricados y se remiten mutuamente. Por esta razón, tenemos ahora que mostrar esta imbricación, pues sólo de esta manera podremos hacernos a la compleja red de relaciones que se pone en juego, cuando el hombre se ve abocado a la pregunta por su razón de ser.

## 2. Metáforas y remitificaciones

*“Puede ser razonable no ser razonable hasta lo último”*

Blumenberg

FILOSOFÍA Y DOGMA SE HAN CONSTRUIDO históricamente, al parecer, en franca oposición con el mito, por lo cual han sido entendidos, y se han proclamado a sí mismos, como instancias desmitificadoras. Es así como ha hecho carrera, incluso hasta nuestros días, la tesis de que el desarrollo cultural y hasta espiritual de Occidente ha estado marcado por la direccionalidad que le ha imprimido el «paso» del «mito» al «*logos*», siendo aquél lo originario, lo primario, lo superado, y éste la instancia derivada y contrapuesta, depurada de todo rescoldo mítico, o por lo menos en constante proceso de depuración. Occidente se ha concebido a sí mismo como fruto de un proceso de racionalización, el cual pretende haber dado una estocada mortal, inicialmente a lo mítico, y posteriormente a lo religioso, en favor

de una visión «desencantada» del mundo y de la existencia. Visión que se autoproclama verdadera, objetiva, amítica y universal, por demás de poderosa, útil y omnimoda, en cuanto cree ser virtualmente aplicable a todo campo del ser, del hacer y del saber. Punto de partida, en suma necesario, para toda comprensión y construcción humana que pretenda ser razonable y eficaz. No obstante, nuestras comprensiones y, sobre todo, nuestras auto comprensiones distan de ser tan claras y transparentes. Si bien es cierto que Occidente, de múltiples formas y en diversas épocas, se ha caracterizado por una fuerte tendencia desmitificadora y racionalizadora<sup>3</sup>, no resulta tan claro en qué consista el proceso de desmitificación ni cómo actúe ni, menos aún, que su resultado sea la superación del universo mítico-religioso. Las relaciones entre mito, filosofía y dogma son más complejas y sutiles; es lo que trataremos en este último apartado.

En Blumenberg dogma y filosofía aparecen como instancias remitificadoras, por oposición a la postura habitual que las concibe sólo como desmitificadoras y opuestas al mito, como su más radical contrario. Por ejemplo, en el caso del dogma, como anteriormente anotábamos, la porción de filosofía que éste encierra no termina desplazando y consumiendo la porción mítica que también contiene. Antes bien, el dogma aparece como una instancia remitificadora: el conjunto de sus disposiciones y prohibiciones, y el despliegue de su capacidad racional y explicativa, que no deja pregunta sin respuesta y que llena todo resquicio por donde aparecen nuevas preguntas, exhibe también la prolijidad del mito. Asimismo, lo mítico es requerido y se activa, dentro del conjunto dogmático, toda vez que la exigencia de responder a cada pregunta se radicaliza. Así las cosas, resulta imposible

---

<sup>3</sup> En su texto *Mito y razón*, Gadamer habla de un «impulso ilustrado» que caracteriza la formación de la civilización occidental, el cual parece haberse realizado históricamente en tres grandes oleadas, a saber: siglo V a.C., con el surgimiento de la filosofía; siglo SXIII, con el racionalismo de la Revolución Francesa; y siglo XX, con la fundación de los modernos Estados ateos y con la consolidación del fenómeno del ateísmo casi como una nueva religión, la «religión del ateísmo» (Gadamer, 1997: 23-28). En este texto Gadamer no menciona a las religiones del libro, no alude al papel que juega la expansión del cristianismo en Occidente —con la dogmática antimítica que le es propia— como otra oleada de este «impulso ilustrado». No obstante, trata este fenómeno en su texto *Mitología y religión revelada*, mostrando cómo dichas religiones se establecen también por un proceso de desmitificación que equipara el mito con falsedad y error, frente a la Revelación consignada en la Escritura.

hacer una disección de lo mítico, de lo religioso y de lo racional en el dogma, tan imbricados están mutuamente.

Blumenberg muestra cómo lo mítico pervive y se metamorfosea en los mismos intentos de desmitificación, constituyendo un residuo no reductible. El autor, sin embargo, va aún más a fondo, poniendo en evidencia cómo el proceder desmitificador de la filosofía es una metáfora del propio proceder del mito. Afirma que: “el trabajo del *logos* habría consistido alguna vez en poner término al mito. Esa autoconciencia de la filosofía –o mejor, de los historiadores de la filosofía- se ve contradicha por el hecho de que la labor de acabar con el mito se vuelva a realizar una y otra vez como una metáfora del propio mito” ([1968] 2003: 665). No sólo la filosofía no deja tras de sí al mito como algo superado, sino que su pretensión desmitificadora, llevada a ultranza, es un detonante del proceder mítico, el cual, como siempre, la filosofía misma carga a sus espaldas, como su propia sombra.

Cuando Leibniz formula la pregunta por la razón del ser, *Cur aliquid potius quam nihil?*, y emprende su análisis y resolución por vía metafísica, formula el principio de razón suficiente y el sistema monadológico como fundamento metafísico de lo existente, lo pensable y lo posible, concluye que el mundo existente, con su orden de cosas, es el mejor de los mundos posibles, y con ello justifica la presencia del mal físico, moral y metafísico. De este modo, en Leibniz, así como en muchos otros filósofos, la pregunta por la razón del ser aparece como una pregunta enteramente racional, que puede y debe ser respondida en ese mismo nivel. De hecho, es lo que reiteradamente se ha intentado y creído poder hacer en la filosofía, pretendiendo llenar el vacío con toda clase de sistemas metafísicos, empíricos, científicos o positivos. El ser, la existencia, ha de estar fundamentada para ser real, y el pensamiento ha de poder llegar a conocer con certeza y verdad la naturaleza de dicho fundamento.

Es posible afirmar, sin lugar a dudas, que la pregunta metafísica *¿por qué algo y no la nada?*, surge de llevar cada vez más allá la pregunta por la razón de ser. Aparece, además, como una pregunta límite, caracterizada por la circularidad propia de la reflexión metafísica, pues equivale a preguntar por qué existe *lo que existe* o por qué es *lo que es*. El pensamiento filosófico, impelido por la dinámica del preguntar, se cree también en capacidad de responder en la misma línea en la que pareciera que ha sido hecha la pregunta: desde el punto de vista del *logos*, y éste entendido como



*logos* desmitificado y desmitificador. La respuesta, tras una demolición de toda teoría previa no racional y desvelando la estructura racional de lo real, aparece como una *respuesta racional*, opuesta a lo mítico, que pasa a ser concebido como una explicación pobre y fantasiosa de *la misma pregunta*. Incluso se concibe la religión como otra forma de responder a dicha pregunta, pero aún no suficientemente razonada, por lo cual en ella se cuelan constantemente elementos no racionales. También la religión habría de pasar por el tamiz de la razón para conservar lo que en ella hay de verdadero y de bueno.

Al respecto, podemos afirmar, en primer lugar, que las elaboraciones míticas, como ya veíamos, no son propiamente respuestas, su cometido es otro: dejar lo inexplicable como es, inexplicable, en la bruma del misterio e inabordable, proponiendo imágenes y narraciones justo donde pueden comenzar a hacerse las preguntas, para contenerlas. En segundo lugar, es una interpretación —más bien tardía— considerar que mito, dogma y filosofía son respuestas, desde ópticas diferentes, a idénticas preguntas de fondo. Esto es parte del prejuicio histórico que homogeneiza en una misma línea temporal el pasado, el presente y el futuro como formas que se desarrollan una a partir de la otra, o, como afirma Blumenberg, una autoconciencia de los historiadores de la filosofía. En esta visión achatada, el mito, el dogma y la filosofía aparecen como diferentes elaboraciones de *lo mismo*: se postula la unidad de los cuestionamientos y, a partir de allí, la idoneidad de unas respuestas sobre otras. Así, la religión desplazaría al mito y la filosofía a ambos. Posteriormente, la ciencia positiva haría lo propio con la filosofía, la religión y el mito, pues parecería responder con mayor objetividad y precisión a eso *mismo* que la filosofía se preguntaba, sólo que sin poseer los medios, decisivos, que provee el método científico. Tenemos aquí un proceso en el cual los logros de una instancia de la cultura son propuestos como la «última respuesta», verdadera, absoluta y definitiva, frente a la cual los intentos anteriores resultan devaluados como puros prolegómenos imperfectos, formas inferiores y superadas. Como se puede ver, en todo esto opera el mito histórico del progreso.

Frente a esto, es preciso considerar que tanto la ciencia como la filosofía han ido elaborando históricamente sus propios interrogantes y los han ido respondiendo. Incluso valdría lo mismo para el dogma y aún, en cierta medida, para el mito en cuanto que en sociedades estructuradas a partir de lo mítico, también se formulan y se responden interrogantes

sobre lo existente, lo cognoscible y lo correcto. Justamente, a partir de los logros particulares de la filosofía y de la ciencia se han interpretado los logros anteriores como respuestas insatisfactorias, dando por sentado que se habían aglutinado en torno a las mismas problemáticas, como intentos de *explicación*.

En tercer lugar, las respuestas metafísicas no son simplemente evidencias racionales obtenidas por un proceso de depuración racional. Su estatuto es más complejo: si bien es cierto que se establecen dentro del campo del *logos*, y responden a métodos racionales y críticos, aparecen, como veíamos anteriormente, como *sentencias* por las cuales se pone fin al abismo insondable que abre la capacidad de preguntar, cuando se le da rienda suelta. La necesidad de un fundamento, de un primer principio es propia del carácter desfondado de la pregunta por el ser; no queda otro recurso que afirmar un fundamento con una sentencia y derivar de allí una dogmática sistémica. De este modo, el proceder del *logos* hunde sus raíces profundamente en lo mítico y en lo dogmático: aparece como una instancia remitificadora, como metáfora de la prolijidad del proceder mítico, y sentencia, tajante y lapidaria, como el dogma. Pero no vaya a creerse que estos rasgos mencionados son negativos, muy al contrario, son indicadores de que, ante todo, la filosofía hunde sus raíces en la existencia humana, en su precariedad y contingencia, tanto como en su deseo de absoluto.

El fin de la filosofía corre de la mano del fin del mito, pues la pregunta filosófica se desfonda des-funda a sí misma en la patencia del carácter infundado de todo fundamento. En una amplia porción de la tradición filosófica, y en formas tan variadas como las que van de la metafísica clásica, la escolástica y el racionalismo, hasta el positivismo, el empirismo y el científicismo, se considera verdaderamente real lo que está fundamentado, bien sea metafísica o empíricamente. Empero, como cada nuevo fundamento es de nuevo críticamente revisado, desenmascarado y reemplazado por otro, que es considerado verdaderamente inconcuso, y así sucesivamente, la dinámica de la pregunta filosófica se revela como desmedida, y lo existente, por tanto, como des-fundado. Que pueda hacerse la pregunta *¿por qué existe lo que existe?*, y que pueda pedirse con ello un fundamento y una justificación para lo existente, no indica que esto haga más real la realidad, ni tampoco lo contrario: que no se pueda dar un fundamento para lo existente, no implica que sea menos real, o que su consistencia se pierda. Raimundo Lullio respondía a Leibniz, cuando éste llevaba a terrenos

metafísicos el contingente principio de razón suficiente, afirmando que nada es o se da sin razón, que “una rosa florece porque florece” (Heidegger, 1991: 71)<sup>4</sup>, es decir, que la razón de lo existente es inseparable del desnudo hecho de existir. Se trata entonces de una circularidad poética, estética, mítica o religiosa: el simple reconocimiento de que la existencia, nuestra existencia, desborda, con mucho, las capacidades humanas, pero que, sin embargo, o por lo mismo, es imperativo para nosotros habérmolas con ella. Quizá esto sea *la verdad bien redonda* de la que hablaba Parménides.

Como veíamos al inicio, la pregunta por la razón de ser es inevitable por nuestra misma forma de existir en tanto hombres. Por el lado de la metafísica, ha devenido la pregunta por la razón *del ser*, con la exigencia de que lo existente en su totalidad revele una fundamentación última que dé razón de su existencia. En nuestros días, el fin de la metafísica, con el fin de la forma de pensar que lleva a equiparar lo real con lo fundamentado, parece hacer eco a las palabras de Lullio, enfatizando que lo real no requiere fundamento. Es así como termina incluso presentándose lo infundado como lo verdaderamente real, pero, sosteniendo aún la ecuación inicial entre verdad del ser y fundamento, aunque interpretándola negativamente. Es decir, la experiencia del abismo (patencia de la no-fundamentación) conduce a la banalización de la existencia, la cual queda reducida a nada, vacío, y da pie a la experiencia del nihilismo: como la existencia y lo existente no tienen fundamento —se disuelven en la indiferencia— resultan ahora totalmente ajenos a todo posible *logos*. “El abismo, y el solitario, he aquí las metáforas del nihilismo, las figuras del fracaso de la época moderna ante una pregunta que se ha planteado, por primera vez en toda su desnudez y para la cual se ha prohibido toda respuesta dogmática y toda respuesta metafísica” (Blumenberg, [1968] 2003: 313).

Si ni el dogma ni la filosofía pueden responder ahora, viene el relevo de lo infundado, que aparece como lo verdaderamente real, relevo también de lo

---

<sup>4</sup> En *La proposición del fundamento*, Heidegger recuerda los versos de Angelus Silesius (*El peregrino querubínico*), en los cuales el poeta-pensador, se opone al uso omnímodo que hace Leibniz del principio de razón suficiente, extendiéndolo del ámbito de la lógica al de la ontología (nada sucede sin razón suficiente, nada «es» sin razón suficiente). Silesius apunta, con justicia, al carácter limitado de la validez de dicho principio, lo cual deja espacio a la sin razón (al sin por qué) en lo existente y lo pensable. Es el ámbito privilegiado de la poesía, pero igualmente, el ámbito privilegiado de la existencia (del ser), pues en últimas, ésta es sin razón.

háptico (táctil) y lo místico (imaginación y sentimiento) frente a lo visual y lo teórico. La pregunta por el ser se transforma en la pregunta por el vacío de ser<sup>5</sup>. Podría pensarse que estamos ante la desmitificación absoluta del pensamiento metafísico, pues se ha revelado su contradicción íntima y su carácter absurdo. Pero ¿es realmente la disolución de la pregunta por el ser, en el vacío de ser, el fin de la misma? La pregunta nos ha conducido de una perplejidad inicial que desea ser respondida, a una perplejidad final que parece impedir o anular toda posible respuesta. Podría parecer que este movimiento significa la disolución de la pregunta por el ser. ¿Hemos hecho quizás todo este recorrido en vano, pues partimos de una perplejidad y llegamos a otra? No necesariamente, antes bien, asistimos al despliegue de la dinámica de la pregunta por el ser: *parte de lo inexplicable y culmina en lo inexplicable*. Este movimiento causa perplejidad, pero justamente en ello radica su verdad.

Veamos esto con más calma. Kafka narra cuatro versiones de Prometeo. Según la primera, fue amarrado al Cáucaso, donde los dioses mandaron águilas para que devoraran su hígado, el cual se renovaba continuamente. ¿La razón? Prometeo había revelado a los hombres los secretos divinos. En la segunda versión, Prometeo, deshecho por el dolor de las picaduras de las águilas, se va empotrando en la roca hasta que se funde con ella. Prometeo deviene roca. En la tercera versión, la historia de Prometeo se disuelve en el olvido: la traición se olvidó, los dioses también al igual que las águilas y, por último, Prometeo mismo se olvidó. La cuarta versión también llega a la disolución de la historia, pero por aburrimiento o cansancio. La historia era *absurda*, afirma Kafka, todos se aburrieron, y la herida se cerró de puro tedio. “*Sólo quedó el inexplicable peñasco*” (Kafka, 1980)<sup>6</sup>. Al respecto, Blumenberg comenta: “Lo que queda es, también aquí, la piedra, puesto que ella es ya fundamento, y, por tanto, no precisa de ningún fundamento: *su no necesidad de explicación es la razón de su invulnerabilidad*. La metáfora de un estrato originario de todos los acontecimientos que no precisa ya él mismo ni de justificación ni de teodiceas abarca desde el «granito» de Goethe hasta la «inexplicable montaña de roca» de Kafka” (Blumenberg, [1968] 2003: 671)<sup>7</sup>.

---

<sup>5</sup> Al respecto, remitimos al estudio de Blumenberg sobre *Mi Fausto* de Valéry ([1968] 2003: 307 - 316).

<sup>6</sup> Las cursivas son nuestras.

<sup>7</sup> Las cursivas son nuestras.

Sin embargo, la perplejidad inicial, de donde parte la pregunta, es diferente de la perplejidad final. Inicialmente, lo existente se nos aparece como algo inexplicable, se da con una patencia que produce estupor. Viene la pregunta, ¿por qué?, y aparecen entonces los intentos de elaboración y/o de respuesta. La experiencia de la inseguridad ontológica, de la contingencia y caducidad de la existencia exige una elaboración por parte del hombre. Mito, dogma y filosofía dan cuenta de esa inexplicabilidad y de cómo, finalmente, permanece inexplicable. El mito es radical: veta desde el inicio la pregunta y, sobre todo, la progresión de las preguntas emparentadas con ella, justo allí donde nacen. Concentra toda su atención en lo que se puede narrar y no en lo inexplicable, en lo que es tan terrible que ya el sólo mirarlo petrifica, como la cabeza de la Medusa. El dogma sentencia mandando callar, remitiendo la existencia a Dios mismo como su principio y origen. El misterio se queda así en lo inexplicable, y la atención se dirige al complejo abigarrado de racionalizaciones y narraciones posibles a partir de lo dogmáticamente establecido.

Por otro lado, la filosofía se toma más tiempo para descubrir la patencia de lo inexplicable y cómo habérselas con ello, pues, al decir de Hegel, la filosofía llega tarde. Cree profundamente poder encontrar la respuesta a lo inexplicable y la elabora en múltiples formas una y otra vez, con el primor de la prolijidad del mito, para luego ser reconducida, tras el fallo de todos sus intentos a lo inexplicable de aquello que busca. Entonces ya no cree, experimenta la patencia del abismo y de la nada. No obstante, nada y abismo no son necesariamente negativos; en un segundo movimiento aparecen como auténtico punto de partida: experiencia de la patencia de la existencia en su carencia de fundamento. Así, lo inexplicable, lo desfundado, es, empero y por ello, lo real, lo verdadero.

En las múltiples metamorfosis del mitologema de Prometeo que narra Kafka, los personajes terminan disolviéndose e incluso la misma narración, agotada quizá de reinventarse. Lo único que permanece es la «inexplicable montaña de roca», esto es, la inexplicable patencia de la existencia misma. Termina Kafka: “la saga intenta explicar lo inexplicable. Dado que ella viene de un fondo de verdad, no puede sino acabar, de nuevo, en lo inexplicable” (citado por Blumenberg, [1968] 2003: 671).

La pregunta por el ser es pregunta por lo inexplicable, y el rodeo para habérselas con ello (mítico, dogmático, filosófico), en tanto tiene un fondo

de verdad, acaba, de nuevo, en lo inexplicable. Eso es lo que sorprende y se experimenta como contradictorio. Estamos frente a un movimiento en el que vamos de una perplejidad inicial, percibida como algo explicable, a una perplejidad final, aliviada y percibida ahora como constitutiva, esto es, como lugar desde el cual es obligada la configuración de la existencia. Frente al reconocimiento de la precariedad de la existencia y de su carácter paradójico-inexplicable, resulta preciso adoptar-elaborar «explicaciones» (mito-lógicas) para poder lidiar con eso inexplicable, como forma de configuración tanto de la propia existencia como de la existencia colectiva. La precariedad de estas «explicaciones» ya no viene en detrimento de su «verdad», no las hace ilusorias ni falaces, más bien, necesarias, sencillamente «humanas». Así, todo pretendido movimiento ilustrador «del mito al logos» y todo proyecto de des-mitificación llevados a ultranza, se revelan como ilusorios y quiméricos, pues lo mítico, como nuestra propia sombra, resulta inextirpable.

## Referencias

- ARENDET, H. (1993). *La condición humana*. R. Gil Novales (trad.). Barcelona: Paidós
- BLUMENBERG, H. (2003). *Trabajo sobre el mito*. P. Madrigal (trad.). Barcelona: Paidós.
- CASSIRER, E. (1993). *Antropología filosófica*. E. Ímaz (trad.). Bogotá: FCE.
- CONILL, J. (1988). *El crepúsculo de la metafísica*. Barcelona: Anthropos.
- DUCH, LI. (1998). *Mito, interpretación y cultura*. Barcelona: Herder.
- GADAMER, H-G. (1997). *Mito y razón*. J. Zúñiga (trad.). Barcelona: Paidós.
- HEIDEGGER, M. (1991). *La proposición del fundamento*. Y. Zimmerman (trad.). Barcelona: Editorial del Serval.
- KAFKA, F. (1980). *La metamorfosis*. México: Editores Mexicanos Unidos.
- MENNEKES, F. (1997). *Joseph Beuys: Christus DENKEN. PENSAR Cristo*. J. Priego (trad.). Barcelona: Herder.