

# **Lo que no nos cuenta el método científico**

## **Una revisión desde la filosofía blumenberguiana**

Josefa ROS VELASCO

Universidad Complutense de Madrid

Con motivo de la celebración del II Congreso internacional de la Red española de Filosofía, organizado por la REF, y que tendrá lugar del 13 al 15 de septiembre de 2017 en la Universidad de Zaragoza, me gustaría presentar una propuesta de comunicación que se adscribiría a la línea temática acerca de cómo consideramos en la actualidad el saber humanístico y por qué es posible todavía ensalzar sus fortalezas señalando las debilidades y limitaciones epistémicas del método científico, siguiendo las reflexiones filosóficas de Hans Blumenberg.

### **La inquietud que sobrepasa las posibilidades de la ciencia**

El progreso científico no puede comprenderse al margen de los problemas sociales y los procesos humanos para afrontar y transformar la realidad. Uno de los mayores problemas a los que se enfrenta cualquier ciencia o discurso que trate de explicar los fenómenos humanos es que no siempre puede responderse de manera satisfactoria a todas las demandas epistémicas que se le presuponen. Los constantes avances y cambios de paradigma están arrojando luz permanentemente sobre el escenario humano imposibilitando que se establezca una última palabra o una verdad incuestionable respecto a algunos de los aspectos que tratamos de conocer con más ahínco. Frente a estos, la única satisfacción posible es la explicación erigida sobre percepciones circunstanciales y el establecimiento de conexiones probables de manera lógica y fundamentada. El acercamiento a lo humano, por lo tanto, nunca puede ser definitivo, siempre está en construcción, en tanto que trata sobre cuestiones que difícilmente facilitan la aplicación del método científico. Determinar las causas de un

momento o suceso histórico, por ejemplo, resulta sumamente complicado teniendo en cuenta que cualquier acontecimiento pudo interferir en algún otro. Si bien es cierto que muchos condicionantes de nuestra naturaleza pueden ser reproducidos en laboratorios para comprobar las hipótesis que se trazan sobre los mismos, algunos de los puntos claves para reconstruirla no pueden ser repetidos por los expertos y las hipótesis elaboradas no se dejan testar con precisión.

No es casual que, precisamente, sean las cuestiones más difíciles de explicar las que más llaman nuestra atención y demandan nuestro esfuerzo para tratar de entenderlas. Son aquellas realidades sobre las que cuesta pronunciarse y que se escapan a la comprensión humana las que más impotentes nos hacen sentir, las que nos causan incertidumbre y nos empujan a buscar de manera desesperada una justificación. El filósofo alemán Hans Blumenberg ha considerado que estas experiencias denotan el ‘absolutismo de la realidad’ [‘Absolutismus der Wirklichkeit’] en la que nos encontramos inmersos; aquél que debemos alejar para poder vivir una vida con sentido. Fruto de las reflexiones en torno a la corriente idealista, que diferencia entre una realidad inaccesible y la realidad entendida como resultado de nuestros procesos intelectivos o cognitivos, Blumenberg ha desarrollado la hipótesis del absolutismo de la realidad bajo la cual no sólo justifica la necesidad imperiosa de las formas simbólicas como generadoras de totalidad sino que, en última instancia, legitima la corriente idealista frente a la concepción empirista de la realidad a partir de la función que estas desempeñan en términos pragmáticos.

La concepción de la existencia de algo como la realidad en sí, lo nouménico o la realidad absoluta, sólo puede derivar a su vez de una concepción idealista de la realidad como la que encontramos en la teoría del conocimiento de Cassirer, según la cual, siguiendo la estela kantiana, los objetos dados a los sentidos han de ser procesados por nuestras facultades intelectivas para cobrar sentido (*cf.* 1953: 165). Esta proyección está totalmente distanciada de la manera en la que se concibe la realidad en términos empíricos. Con facilidad cualquier defensor de la corriente empirista podría cuestionar al idealista acerca de cómo ha conseguido llegar a concebir la existencia de una realidad más allá de la que ya concibe bajo sus presupuestos conceptuales, si todo está dado por mediación de estos. Siguiendo lo expuesto anteriormente, Cassirer sostiene que es el propio hecho de interrogarnos constantemente acerca de si nuestro constructo se ajusta a la realidad, el que nos hace saber de la existencia de esa realidad nouménica. En palabras de Novalis, “una serie de ignotas y secretas relaciones de nuestro cuerpo nos hacen sospechar de relaciones igualmente desconocidas y secretas en la naturaleza” (Novalis, 2014 *ápu*d Blumenberg, 2000: 255). Así, tan pronto como comprendemos la necesidad de trascender los objetos sensibles, podemos comenzar a buscar signos de esta realidad absoluta, por ejemplo, a través de la observación de cómo nos afecta la misma.

Según la hipótesis blumenberguiana del absolutismo de la realidad, el hombre se encuentra inmerso en la realidad más despótica, siendo parte del todo que conforma la naturaleza omnipotente, el movimiento ilimitado y arbitrario de lo existente, que nos envuelve y que escapa a nuestro escaso esfuerzo cognitivo. Esta realidad nos es desconocida en su forma original, se resiste a ser encasillada entre las pretensiones objetivistas de la mirada humana, es el todo amorfo y desfigurado que se nos presenta inabarcable, que nos provoca impotencia tras el intento de delimitación, poniendo de manifiesto nuestra dificultad de definir lo que es indefinible y dando lugar a la constante reflexión humana que en tan desafortunado paradero concluye, en el temor y la angustia de saber que “el mundo existe *antes y después de mi*, indiferente a mi existencia” (Blumenberg, 2013: 55).

Aquello que llamamos absolutismo de la realidad y que Blumenberg define en *Arbeit am Mythos* (2003a: 12) como “un compendio de las correspondencias originadas con ese salto en la situación no concebible sin un sobreesfuerzo que es consecuencia de una abrupta inadaptación”, nos presiona y atormenta, haciéndonos sentir desconcertados e incómodos en nuestro trato con el mundo, desorientados ante una relación dominada por el desajuste y la inadecuación en la que no podemos esbozar más verdad que la procedente de la creación humana. Esta es la situación que caracteriza nuestro trato con la realidad, dado el carácter contingente que domina la mirada hacia lo que está ausente tras el horizonte y que, en última instancia, nos invita a dar rienda suelta a nuestra obra, a “un mundo de signos e imágenes de creación propia” (Cassirer, 1989: 163), con el fin de reconducir las disonancias resultantes de nuestra relación con un mundo que en todo momento se nos presenta de forma prepotente y amenazador.

Un desajuste tal entre la realidad y el hombre se debe, como ha declarado Blumenberg, a la desproporción existente entre nuestro tiempo de vida como seres mortales y el tiempo requerido para la consecución de nuestros deseos y pretensiones, propias de la inmortalidad. Es precisamente la mediación que se establece a través del edificio simbólico entre el hombre y la realidad la que posibilita que el mundo represente y signifique un escenario con sentido para nuestra especie, y que podamos esbozar algún tipo de conocimiento sobre el mismo, corrigiendo las discordancias existentes y evitando que estas crezcan desmesuradamente hasta conducirnos al sin sentido y el caos.

Para soportar el malestar que provoca la realidad absoluta, no podemos por menos que tratar de distanciar esta al máximo haciendo más familiar y cercano todo lo que nos resulta difícil de explicar, ya sea dotándolo de un nombre, explicándolo mediante una narración o haciendo uso de cuantos artificios retóricos sean necesarios, como por ejemplo de una metáfora evolutiva. A través de cuantas artimañas sean precisas tratamos de llegar a “la suposición de que hay algo familiar en lo inhóspito, de que hay explicaciones en lo inexplicable, nombres en lo innombrable” (Blumenberg, 2003a: 13). Por ello recurrimos a las formas simbólicas, “un sistema de supresión de la arbitrariedad” (Blumenberg, 2003a: 51), para poder transformar las partes de la realidad que nos resultan desconocidas y amenazantes en partes accesibles, identificando lo desconocido por medio de su denominación.

En este contexto, el empleo de la metáfora o la narración nos ayuda a transformar lo extraño en algo manejable a través de la trasposición o extrapolación del significado de lo conocido al objeto desconocido. Las metáforas reemplazan lo no disponible por algo disponible, como parte de este proceso de deconstrucción del absolutismo de la realidad que ya ha dado comienzo para hacer de lo amenazante nuestro hogar. Esta es la manera en la que el hombre consigue dominar la realidad prepotente e inabarcable, especialmente cuando nuestro intelecto requiere abarcar objetos que le exigen demasiado. A través de la retórica producimos lo necesario para alcanzar un acuerdo con el absolutismo de la realidad, para distanciarlo y reducir así nuestro malestar frente a lo desconocido, o lo que es lo mismo, para acercarnos a la realidad convirtiéndola en algo más amable y comprensible. La retórica y sus formas, como las metáforas o las narraciones, cumplen con una labor de regulación, dado que nos permiten trazar líneas de unión entre la naturaleza dominadora y nuestra perspectiva insignificante, evitando la caída en el temor, la nulidad y la desorientación frente a los misterios de lo ignoto. Las figuras retóricas permiten a los hombres llegar a un consenso sobre lo que es verdad en la realidad, en función de lo que les resulta útil para sobrevivir, y tratan de garantizar que no haya contradicción ni ruptura en lo aceptado, de manera que cunda el contagio de ello generando una base de convicciones comunes (*cf.* Blumenberg, 1999: 128):

“eso desconocido que aparece en la periferia es amortiguado constantemente mediante acciones destinadas a dominarlo: dándole un nombre, integrándolo en forma metafórica, por último subordinándolo y clasificándolo conceptualmente” (Blumenberg, 2013: 147).

Algunos de los interrogantes más recurrentes en la actualidad por parte de la comunidad científica se resisten a ser aprehendidos desde el marco científico y, por lo tanto, hemos de abarcarlos haciendo uso de hipótesis y especulaciones con los medios de que dispone la disciplina del saber humanístico. Estas realidades necesitan, a pesar de todo, ser comprendidas de alguna manera porque de dicha comprensión depende que seamos capaces de conseguir un cierto horizonte de sentido. Aunque son reticentes a ser encasilladas entre las pretensiones objetivistas de la mirada humana, siguen siendo parte de una experiencia del todo amorfa y desfigurada que se nos presenta inabarcable y que nos provoca impotencia. Nos vemos abocados, en su caso, a recurrir a las formas simbólicas generadoras de totalidad para obtener un conocimiento aplicable a lo cotidiano.

El valor que ostentan estas explicaciones de carácter no científico se mide por cuanto consiguen generar sentido. No es un medio con el que nos conformamos; no es un sustituto de la verdad científica, sino que en cierto sentido es todo lo que le cabe esperar al hombre en ciertas ocasiones. Las realidades que no pueden ser conceptualizadas, que no pueden llegar a expresarse mediante constructos más sólidos, han sido denominadas ‘inconceptualizables’ por Blumenberg en «Ausblick auf eine Theorie der Unbegrifflichkeit»; y son aquellas las que precisan de figuras retóricas para poder ser explicadas. El conocimiento que proporcionan no es un tipo de saber riguroso pero, como apunta Blumenberg, es el único que nos cabe esperar con respecto a cuestiones que van más allá del marco de lo conceptualizable. Nos sitúan, pues, frente a un tipo de conocimiento no verificable que ha sido rechazado constantemente por parte de quienes confían en el ideal epistémico de las ciencias naturales. Pero la fuerza de las hipótesis y los constructos no científicos reside en que responden a cuestiones de un gran interés humano y en que no podemos prescindir de lo que nos ofrecen: un panorama indemostrable que nos ayuda a obtener una concepción integral de la realidad. El estatuto que corresponde a cualquier hipótesis no científica y a cualquier narración, en este sentido, es el de la verosimilitud, entendiendo esta como “la sustitución graciosamente concedida de lo verdadero” (Blumenberg, 2003b: 173), que no representa la verdad, pero tampoco es la mentira. Lo verosímil, explica Blumenberg, sólo se convierte en lo parecido a la verdad cuando sirve para socavar nuestras necesidades de conocimiento y sentido.

Este tipo de saber verosímil, del que no podemos prescindir en cierta forma, no sería, para Blumenberg, una respuesta intermedia en lo que se alcanzan los medios para poder acceder a respuestas de carácter verdadero u objetivo. Aunque en muchas ocasiones las narraciones acaban pudiendo dejarse de lado porque la realidad que explicaban encuentra una justificación de carácter científico mucho más sólida, existen, sin embargo, cuestiones que nunca podrán ser respondidas en estos términos. Probablemente a la que nos enfrentamos, el origen y la evolución de la comunicación y los lenguajes, nunca pueda ser explicada en su totalidad desde presupuestos científicos. Blumenberg estaba convencido de que muchas cosas no iban a poder expresarse jamás por otros medios distintos a los que ofrece la fantasía. Las explicaciones fruto de nuestra imaginación suelen adoptar, siguiendo la idea blumenberguiana, la forma de ‘metáforas absolutas’<sup>1</sup>, de narraciones que por su significación y por la parte de la realidad

<sup>1</sup> Remitimos al lector a la obra principal de la metaforología blumenberguiana, *Paradigmen für eine Metaphorologie*. La metaforología blumenberguiana se ha desarrollado en dos etapas: una primera de la que tenemos constancia a través de la obra anteriormente citada, publicada en el año 1960, y una segunda que se

sobre la que ofrecen un tipo de conocimiento, nunca podrán llegar a perfeccionarse en un tipo de discurso más elaborado de carácter teórico. En este sentido último, la verosimilitud pasa a ser entendida como toda verdad posible.

Las metáforas absolutas de las que Blumenberg habla refieren a representaciones que el hombre crea de su existir y del mundo cuya función estriba en facilitar la comprensión de los aspectos más inaccesibles de la realidad. Blumenberg ha tratado de justificar y reivindicar el papel de las metáforas como instrumentos mediante los cuales el intelecto humano pone en marcha el proceso de ordenación del caos sensitivo, considerando estas no como meros estadios previos en el proceso formativo de los conceptos, sino como unidades simbólicas cuya capacidad generadora de sentido llega incluso donde estos últimos resultan incapaces. El estudio blumenberguiano de las metáforas comienza por reconocer la situación a la que tales figuras, desde su nacimiento, han sido relegadas. Las metáforas siempre fueron concebidas como formas pre-conceptuales e imprecisas del lenguaje que dan como resultado imágenes confusas del pensamiento, que se encuentran en un estadio previo a la formación de los conceptos, hacia los cuales han de evolucionar necesariamente como parte del proceso del paso del mito al logos. Para algunos pensadores como Descartes, la situación ideal sería aquella en la que no hubiese necesidad de recurrir a las metáforas porque todas aquellas formaciones hubiesen recorrido el camino evolutivo correspondiente hacia los conceptos.

Blumenberg también reconoce, como se ha hecho tradicionalmente, la función embellecedora de las metáforas como elementos decorativos del lenguaje y, asimismo, entiende estas como construcciones que pueden perfeccionarse hasta alcanzar el estatus del discurso teórico y conceptual. Pero más allá de esto, advierte que son elementos irrenunciables e ineludibles en la relación del hombre con la realidad, son una forma irreducible de pensamiento, incluso para las disciplinas científica y filosófica, dado que poseen una significación propia acerca de nuestra manera de relacionarnos con las cosas sin la cual no podríamos vivir con una cierta seguridad ontológica. La reclamación del lugar de la metáfora dentro de la historia de los conceptos y de las ideas ha sido llevada a cabo por otros pensadores como el napolitano Giambattista Vico, el filósofo alemán Hamann, por Nietzsche o por el ya citado Cassirer. Para todos ellos, y otro tanto cabe decir de Blumenberg, las metáforas proporcionaban un sentido sobre las cosas que de ninguna manera podían ofrecernos los conceptos dada su capacidad para tratar con los aspectos de la realidad que no pueden ser abarcados de forma teórica, que escapan a este tipo de discurso y de los que, sin embargo, necesitamos saber de algún modo para dar sentido y fundamento a nuestra existencia.

configura en los años siguientes a la publicación de esta primera obra, y que se consolida en el año 1979 de la mano del texto *Ausblick auf eine Theorie der Unbegrifflichkeit*. El texto *Paradigmen für eine Metaphorologie* había sido publicado en el *Archiv für Begriffsgeschichte*, una revista que el filósofo alemán Erich Rothacker había levantado con la ayuda de Hans-Georg Gadamer y Joachim Ritter, para vivificar la ‘Begriffsgeschichte’ (Historia de los conceptos) fundada por Dilthey. Esta obra se escribe a colación de la tesis que Ritter había defendido en el prólogo al primer volumen del *Historisches Wörterbuch der Philosophie (Diccionario histórico de la filosofía)*, en oposición al ideal cartesiano de una construcción clara y distinta de los conceptos. La postura cartesiana conllevaba no sólo la posible superación de las metáforas por los conceptos, esto es, el paso de las construcciones metafóricas a un discurso más elaborado como el conceptual, sino que alentaba a que esta superación de hecho se diese, relegando la metáfora a un mero estadio pre-conceptual. Tanto para Ritter como para Blumenberg, el estudio de la metáfora era imprescindible para el análisis de los conceptos, pero el último se detuvo especialmente en este punto para reivindicar el lugar que correspondía a aquella más allá de la producción conceptual. v. opcionalmente Ros Velasco (2010; 2011a, b; 2012).

Si queremos algún conocimiento sobre aquellos fenómenos que se resisten al método científico –y no sólo queremos, sino que no podemos evitar hacerlo–, habrá de aceptarse su realización desde la confabulación de hipótesis no científicas, esto es, a partir de narraciones y otros recursos. El pensador Josef Wetz nos recuerda en su obra *Hans Blumenberg. La modernidad y sus metáforas* que las hipótesis blumenberguianas difícilmente contienen instrucciones para realizar experimentos u observaciones. Sencillamente nos dan a entender algo que de no ser por ellas nos resultaría del todo desconocido e inquietante. Se trata, en palabras del propio Blumenberg, de algo así como una “admisión calculada de lo ilícito, cuya licencia obedece a que de lo contrario no habría absolutamente nada” (2013: 12). Siguiendo el principio de razón insuficiente, tales conjeturas se justifican por su utilidad en la praxis (cf. Wetz, 1996: 150) y requieren, esta vez siguiendo a Blumenberg, una cierta “disposición a dejar pasar ciertos grados de indeterminación” (2013: 13) y a aceptar “la racionalidad de la ausencia de fundamentación” (2013: 98). Sin embargo, en algún sentido, para que estas narraciones cumplan con su labor de arrojar luz y generar comprensión, no deben contradecir aquellos aspectos que la ciencia sí ha podido demostrar siguiendo su método. Blumenberg admite que no podemos replegarnos a la ficción en aquellos casos en los que sean posibles las fórmulas. No tenemos por qué acogernos a la figura metafórica para dar respuesta a cuestiones que pueden ser respondidas de manera más precisa y rigurosa. Es por ello por lo que, como advertía Barbara Merker, la narración ha de contar con los descubrimientos científicos y ser coherente con los mismos. Este tipo de escenas primigenias como la que proponemos deben estar en concordancia con el conocimiento actual para no verse desvirtuadas (2013: 125):

La narración ficticia (como las escenas primigenias de Alsberg y Blumenberg), como la historia de la ficción literaria (como la novela de Conrad y Wertheimer), o la especulación discursiva (como las extrapolaciones de Schrenk) no deben ser arbitrarias. Deben incluir el conocimiento actual y no infringirlo ni violarlo. El factor decisivo es la verosimilitud de la sentencia subjuntiva: lo que podría haber sido, aunque nunca se haya demostrado. Las capacidades corporales, físicas y mentales deben estar suficientemente diferenciadas y presentarse en su interdependencia con las demás y con el entorno respectivamente. La antropología filosófica de esta manera puede cumplir con la función establecida por los viejos paleoantropólogos después de Blumenberg. Ella diseña una perspectiva sobre la situación en su conjunto –a partir de lo que es en principio–, en el que las distintas habilidades forman una unidad integral bajo los títulos de ‘toma de distancia’ y ‘especialización’ en los que se resume la condición espacio-temporal. Bajo tales condiciones las especulaciones narrativas son legítimas, en las que la antropogénesis se entrelaza con el núcleo común de todas las teorías actuales respetadas. (*Arbeit Am Mythos*, FM: Suhrkamp, 1979, 9)<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> “Die fiktive Narration (wie die Urszenen Alsberg und Blumenbergs), die literarisch-fiktive Historie (wie der Roman Conrads und Wertheimers), die diskursive Spekulation (wie die Extrapolationen Schrenks) dürfen nicht beliebig sein. Sie müssen aktuelles Wissen einbeziehen und sollten nicht gegen es verstoßen. Entscheidend ist die Plausibilität des konjunktivischen Urteils: So hätte es sein können, auch wenn es sich niemals als so gewesen wird nachweisen lassen. Körperausstattung, leibliche und mentale Fähigkeiten müssen hinreichend differenziert und in ihrer wechselseitigen Abhängigkeit untereinander und von der jeweiligen Umwelt dargestellt werden. Der philosophischen Anthropologie lässt sich dabei die Funktion zuweisen, die von den alten Paläoanthropologen nach Blumenberg vorbildlich erfüllt wird. Sie entwirft eine Perspektive auf den Menschen als Ganzen –sozusagen sein »Prinzip« -, in der die verschiedenartigen Fähigkeiten eine integrale Einheit bilden und unter den Titeln räumliche und zeitliche »Distanzgewinnung« und »Entspezialisierung« zusammengefasst werden können. Unter solchen Voraussetzungen sind narrative Spekulationen legitim, die sich »um den gemeinsamen Kern aller gegenwärtig respektieren Theorien zur Anthropogenese ranken«. (*Arbeit Am Mythos*, FM: Suhrkamp, 1979, 9).”

Blumenberg nunca tuvo ninguna objeción a este planteamiento; los problemas siempre llegaron de la negación por parte de los científicos del conocimiento proporcionado por las narraciones que consideraban de menor valor. Como pone de manifiesto a lo largo de infinidad de ejemplos, la ciencia y la ficción se han encontrado siempre en unión y se han valido la una de la otra. Uno de ellos es aquel en el que recoge que gracias al nivel de realismo que el científico alemán Kepler había otorgado a las metáforas geométricas acabó por obtener las leyes a partir del esquema representativo de la esfera como proyección del centro. Se produjo, por tanto, un paso del esquema representativo a la concepción conceptual de la gravitación. A través de este caso y otros que exploraremos en el siguiente apartado, en el que encontramos a Kepler dotando al Sol de toda una serie de atributos metafísicos a través de los cuales puede acercarse a las ideas de la creación Divina, Blumenberg pone de manifiesto cómo la metáfora permite la conquista de nuevas posibilidades y medios de construcción racional decisivos para el ulterior proceso teórico (cf. Blumenberg, 2003b: 250).

La retórica alcanza tal nivel de omnipresencia en nuestras vidas que en ocasiones olvidamos que no podemos conocer nada que no esté sujeto a nuestros procesos artificiales. De esta manera, aquello que llamamos realidad, ya es la realidad mediada por la retórica. En definitiva, para Blumenberg, vivimos en un mundo tan artificial que ya no percibimos la retórica que lo constituye, su omnipotencia está tan asumida que acabamos por rechazar la necesidad de las figuras de las que nos servimos. Pero la realidad es que el lenguaje, como apuntaba el pensador alemán Humboldt (cf. 1991: 65) configura todo lo que el hombre entiende como lo real: “es aquí el instrumento para cualquier perspectiva espiritual del mundo, el medio a través del cual ha de pasar el pensamiento antes de hallarse a sí mismo y poder conferirse una determinada forma teórica” (Cassirer, 1973: 40).

### **La ciencia como deudora de los recursos de las disciplinas humanísticas**

La ciencia, y hasta la propia filosofía, ha rechazado tradicionalmente el auxilio de la retórica debido a su falta de capacidad de alcance de la verdad, aunque de hecho se hayan servido de esta no sólo para convencer al auditorio de las hipótesis con las que trataban de hacer coincidir un grupo de premisas elaboradas dentro de un marco de recepción de la realidad; sino en tanto que los conceptos con los que delimitaban la realidad estaban sostenidos sobre un sustrato retórico, la metáfora. La ciencia presume de haber alcanzado un estatuto epistémico, un grado de objetividad, que la retórica jamás podrá alcanzar, olvidando que los conceptos con los que trabaja se asientan en última instancia sobre una raíz de cariz metafórico. A pesar de su deuda, la compaginación entre las partes ha fracasado constantemente, debido a la diferencia de expectativas epistemológicas: la filosofía y la ciencia prometieron verdades eternas, mientras que la retórica, proponía el consenso temporal alcanzado a través de la persuasión; asimismo, el lenguaje de la ciencia tendía a la univocidad al tiempo que la retórica consentía la multiplicidad de voces.

Más allá de las ventajas que la disposición pluralista de la retórica ha traído siempre consigo, la curiosidad desbocada (cf. Blumenberg, 2008) junto con nuestra demanda exagerada de sentido, desembocaron en un contexto en el que “el efecto retroactivo de la ciencia sobre el mundo de la vida se había hecho tan compacto que el dudar sobre la capacidad de verificación de las teorías científicas parece ya algo inaudito” (Blumenberg, 1999: 166). Desde que la mentalidad científicista se impusiese, nos encontramos ante una normatividad en la que todo lo observado se encuentra ya bajo la mirada propia de la objetividad científica; hemos olvidado el componente metafórico que sobre el que se asienta

la ciencia y confiamos en alcanzar tarde o temprano el conocimiento objetivo de la realidad.

La ciencia también recurre a metáforas, pues no de otra manera ha podido el pensamiento humano articularse en el lenguaje lógico, sino gracias a intermediarios como la metáfora del simbolismo de cálculo<sup>3</sup>. La relación de intermediación de la que hablamos está regida en todo caso por el principio de razón insuficiente, por el cual sabemos que teniendo distintas hipótesis, excluyentes entre sí, entre las que nos es imposible decidirnos, es lógico asignar un valor probabilístico a cada una de ellas, de forma intuitiva, demostrando que cualquier realidad es igualmente posible. Siguiendo este principio, que en definitiva conlleva la “asignación de alguna razón a aquello que ha sido difamado precisamente como pura irracionalidad” (Cassirer, 1953: 272), la filosofía frecuentemente se ha inclinado por unos símiles más que por otros, y lo ha hecho sin fundamento alguno, más allá del principio de razón insuficiente, por el cual no podemos descartar ninguna opción. Tanto los conceptos como los símbolos son indiferentes de aquello que representan, pero se ha privilegiado el concepto de forma intuitiva desde la filosofía y la ciencia, sobre la metáfora y otras formas simbólicas, olvidándose en definitiva, que ambas partes cumplen la función última de hacer presente lo ausente, de ofrecernos “la libre disponibilidad sobre lo que no está presente” (Blumenberg, 2002: 113).

Son numerosos los ejemplos en los que podemos detenernos para verificar el uso de la metáfora en el ejercicio científico, por ejemplo, pero haremos hincapié en dos de ellos, referidos en el un caso a la metáfora del reloj y en otro caso a la metáfora del libro, que Blumenberg recoge en el capítulo XXII de *Die Lesbarkeit der Welt*. Por un lado, el físico austriaco Erwin Schrödinger, en sus conferencias en Munich (1951), tituladas «Was ist Leben?» y publicadas en 1989, empleaba la metáfora del reloj para explicar sus descubrimientos respecto al ADN y el ARN, mientras que evitaba la metáfora del libro, por considerarla connotada de un cierto ocultismo. Por otra parte, el químico austriaco Erwin Chargaff, en *Vorwort zu einer Grammatik der Biologie* (1970), explicaba, también a propósito de los estudios sobre el ADN y ARN, que estas últimas moléculas eran los mensajeros que “transmiten a los ribosomas competentes las órdenes acerca de la construcción de enzimas y otras proteínas: cada uno de estos mensajeros porta la clave que ha leído en el ADN del genoma para, por lo menos, una proteína” (Blumenberg, 2000: 379), usando la metáfora de la lectura para explicar cómo funcionan los genes. Un último caso se aleja algunos pasos de la metáfora, inscribiéndose en el marco del símil; es el del biólogo suizo Johan Friedrich Meischer, quien, para hablar del camino que siguen los espermatozoides en el proceso de fecundación y la reacción de los óvulos, en su correspondencia con Bohem del 2 de Mayo de 1872 (publicada en *Arbeiten* vol. I), empleaba un símil mecánico y la metáfora del reloj: “El espermatozoide se encarga de insertar en un punto dicho tornillo, completando así la estructuración activa (...) ¿Por qué el óvulo se queda, física y químicamente parado, como un reloj al que no se ha dado cuerda?” (Blumenberg, 2000: 387, v.t. 389).

Asimismo, es un hecho el que la forma en la que los científicos se ponen de acuerdo respecto al marco desde el que delimitar la realidad, hace uso de la persuasión para la posterior consecución del consenso. La retórica hace pasar a una tesis cualquiera por una forma de certeza definitiva, mientras un orador mejor no sea capaz de demostrar lo contrario.

<sup>3</sup> La ciencia de la Edad Moderna tiene su propia retórica; “en tal retórica desempeñan un papel predominante metáforas como la de la navegación y el descubrimiento de un territorio desconocido, o las de las fronteras traspasadas y muros quebrados”. Así, Galileo se encuentra en dos ocasiones impulsado a servirse de la metáfora del libro, coincidiendo con Kepler cuando afirma que Dios escribe en lenguaje matemático (Cassirer, 1953: 136; v.t. Blumenberg, 2000: 74; 80).



Se ha dejado a un lado el hecho de que el consenso científico no es sino sólo un tipo más de consenso retórico<sup>4</sup>, inmerso en un ritual en el que las teorías científicas luchan entre sí por conseguir el asentimiento y el reconocimiento. Si consideramos dentro del plano retórico todo aquello que no entra dentro del campo de la coacción, sino del convencimiento y la persuasión, coincidimos en que la retórica es un ámbito del que beben las tradiciones científicas: “los propios gremios de científicos, ante la falta de una evidencia concluyente en sus conocimientos, no pueden proceder de forma distinta que las instituciones a las cuales han de asesorar, es decir, retóricamente, apuntando a un *consensus fáctico* que no puede ser el *consensus* de sus normas teóricas” (Blumenberg, 2002: 133).

Como partícipes de una sociedad científicamente avanzada, admitimos –como lo hace el propio Blumenberg– que la ciencia ha aportado mucho a nuestras vidas: nos ha bendecido con el poder de la predicción, lo cual tiene un interés tanto práctico como teórico, “pero esto no es lo esencial” (Blumenberg, 2003c: 135)<sup>5</sup>. Asimismo la ciencia nos proporciona un cierto control sobre la vida, una cierta seguridad ontológica, y “en algunos casos singulares, hasta una plena satisfacción” (Wetz, 1996: 58). En otro plano queda el debate, abierto por Blumenberg en el primer capítulo de la obra *Wirklichkeiten in denen wir leben*, acerca de las dudas que plantea el hecho de que realmente la ciencia represente un factor de progreso o si “la tecnificación genera la mayor parte de las angustias para cuyo remedio había sido proyectada” (Blumenberg, 2003b: 85), tal y como ha apuntado en *Paradigmen für eine Metaphorologie*.

Las construcciones científicas son similares a las formas metafóricas, así como a las doctrinas religiosas y a los sistemas metafísicos en un sentido funcional, en tanto en cuanto son estructuras simbólicas que tratan de resolver en última instancia el problema del absolutismo de la realidad. Como ha explicado Cassirer, las distintas formas simbólicas cumplen una función común: “hacer desaparecer la realidad física tras un plano inaccesible, para de este modo liberarse de la presión de su potencia” (Wetz, 1996: 81), de forma que el hombre tenga que enfrentárselas con su propia construcción en vez de con la realidad absoluta. Una construcción tal es el edificio científico, cuyo propósito primordial consiste en dominar la Naturaleza para despojarla de su carácter amenazador. Ciencia y metáfora son lo mismo simbólicamente hablando, en los términos en los que Cassirer lo ha descrito. A través de la razón, transformamos en símbolos, signos, sistemas, lo que percibimos de la realidad, creamos códigos para traducir las fuerzas que impulsan la realidad a parámetros que podamos concebir. De esta manera se mantiene, como apunta Blumenberg, “la existencia humana bajo una capa protectora de significados que proporciona (...) un código para su traducción de las genuinas fuerzas impulsoras” (Blumenberg, 2003b: 159). La metáfora, como la ciencia, juega un papel absoluto en este juego de distanciamientos que el ser humano tiene que emprender para poder relacionarse con la realidad, y ello, finalmente, como mecanismo adaptativo al

<sup>4</sup> Kuhn lo explica a través de la noción de paradigma en su obra *The Structure of Scientific Revolutions* (1962): los paradigmas son consensos estabilizados “mediante la retórica de las academias y los libros de enseñanza.” (Blumenberg, 2002: 122).

<sup>5</sup> Blumenberg se posiciona ante el constructo tecno-científico para desarticular cualquier malentendido: “Me parece algo monstruoso y despreciable coquetear con el desprecio de la misma. Pero afirmar que ella no es lo único que puede existir tampoco es una mera trivialidad (...) me parece indispensable reavivar la impresión dejada por otros anhelos de experiencia del mundo que (...) han articulado la aspiración de dar al mundo un contenido de sentido que = (...) = constituya para el hombre un valor límite de su relación con el mundo”. La ilusión y la fantasía son tan necesarias que únicamente han de ser rechazadas en momentos en los que puedan llegar a poner en peligro la autoconservación, entrando en conflicto con la realidad (Blumenberg, 2000: 14; 361).

entorno que nos permite sobrevivir. En definitiva, el conocimiento científico es resultado, como cualquier tipo de conocimiento, del trabajo que realiza nuestro entendimiento en su esfuerzo por aprehender la multiplicidad que nos es dada, no a través de la lógica sino de nuestra facultad imaginativa: “la fuente original del lenguaje y del conocimiento no está en la lógica, sino en la imaginación, en la capacidad radical e innovadora que tiene la mente humana de crear metáforas, analogías y modelos. El edificio de la ciencia se alza sobre las arenas movedizas de ese origen” (Nietzsche, 1990: 10).

La ciencia se rige por el conocimiento teórico, que se contrapone a las formas simbólicas como las metáforas, tratando de investigar y dejar constancia sobre la realidad de la que formamos parte. Pero, a pesar de ello, el constructo científico no refleja la realidad en sí, no es más que una mediación, idéntica en cuanto a su funcionalidad al resto de formas simbólicas, a través de la cual tratar con la realidad absoluta. La ciencia abarca la realidad con conceptos que provienen de la creación humana, denomina las cosas “transformando el mundo de las impresiones sensibles en un mundo mental con sentido” (Cassirer, 1973: 38). No cabe duda de que las representaciones de la realidad propias de la ciencia son ficciones prácticas de una utilidad indudable, pero no pueden en última instancia ser medidas por ningún riguroso contraste de verdad, no pueden atravesar los límites de lo incognoscible. Así como ocurre con cualquier manifestación del simbolismo creador del hombre, mediante el cual damos forma a la realidad, los conceptos científicos no reflejan ni abarcan la realidad en sí, sino simplemente delimitan la multiplicidad de lo dado instaurando todo un cómputo de «leyes universales», mediante las cuales se organiza el caos sensitivo. Por ello, el valor de los conceptos científicos no puede medirse por su capacidad de presentar la pura objetividad, la verdad absoluta, sino por el potencial que poseen de representar horizontes totales, de unificar las partes estableciendo relaciones ideales entre estas para crear un todo con sentido. Las definiciones que encontramos en un determinado sistema científico no expresan más que los instrumentos mediante los cuales la disciplina controla la realidad<sup>6</sup>.

Las ciencias han elevado sus logros sobre el presupuesto del alcance de la verdad a través de la observación empírica, tratando de prescindir de todo tipo de constructo simbólico humano. Desde la perspectiva empirista, los conceptos son sólo las copias de lo dado, símbolos de las impresiones como pueden serlo, por ejemplo, los referentes nominales, y nada tienen que ver con la función de los conceptos en el sentido en que lo ha expresado Cassirer<sup>7</sup>. Sin embargo, todo concepto bajo la lectura del idealismo, que asumimos desde el principio, trasciende los estrictos límites establecidos por esta postura positivista, que rechaza los conceptos matemáticos alegando que no hacen más que reducir la claridad de los datos dados a los sentidos. Ni la existencia de conceptos puros del entendimiento, ni la necesidad de trascendencia, pueden ser demostradas por las ciencias naturales, de manera que tales conceptos límite han sido sustituidos por los conceptos empíricos. Frente a esta tradición, Cassirer estuvo convencido en todo momento de que los conceptos no podían ser copias, dada la imposibilidad de justificar por qué el conocimiento iba a necesitar de esta constante duplicación de la realidad. Nunca podríamos significar nada limitándonos a lo dado, sino sólo trascendiéndolo como parte de la función de nuestro juicio. De esta manera, tanto la verdad como la objetividad que alcanzamos a través de la ciencia, no dejan de ser fruto de nuestro

<sup>6</sup> “El sistema total de definiciones científicas, sería una expresión completa de las fuerzas sustanciales con las que controlamos la realidad” (Cassirer, 1953: 7).

<sup>7</sup> Los nombres no actúan como meros designadores de la cosa, sino que son una parte representativa del todo, sino que son el todo verdaderamente, así como “la imagen del individuo o su nombre no representan aquí en modo alguno al individuo, sino que (...) son el individuo mismo” (Cassirer, 1953: 175).

propio ordenamiento, de la función formativa de nuestro intelecto que determina la realidad de forma total. Asimismo, las ‘verdades eternas’ de la ciencia no son más que el resultado del enlace exitoso entre un sistema de premisas con un sistema de consecuencias: la búsqueda de la verdad sólo tiene lugar dentro del recinto de la propia razón<sup>8</sup>.

En este punto cabe preguntarse, en última instancia, qué es lo que mueve a los científicos a seguir haciendo ciencia, toda vez que sabemos que no existe una verdad última a la que llegar finalmente. Cuando la empresa científica moderna no había hecho más que dar comienzo, ya el pensador francés Montesquieu formulaba esta pregunta, en su *Discours sur les motifs qui doivent nous encourager aux sciences*, del 15 de noviembre de 1725. Según concebía, la empresa científica estaba impulsada por distintos motivos –dejando aparte la cuestión del alcance de cierto bienestar y la mejor calidad de vida del hombre–, tales como la satisfacción interior que provocaba la excelencia que se desprendía del saber científico, el cierto nivel de curiosidad que se satisfacía, la esperanza de éxito que los hombres albergaban, pero sobre todo, por el amor al estudio que caracteriza a los hombres y que provoca, en último término “nous obstinons à chercher des plaisirs qui ne sont point faits pour nous, ils semblent nous fuir à mesure que nous en approchons” (Montesquieu, 1949: 55)<sup>9</sup>.

La propuesta tanto de Cassirer como de Blumenberg al respecto –como hemos analizado en apartados anteriores–, consiste en dejar de medir la verdad de las formas simbólicas por su capacidad de representar lo exterior, y comenzar a valorarlas por su utilidad pragmática, por su funcionalidad y su eficiencia: “de tales significados, completamente dispares para nuestro sentido lógico [mito, lenguaje, arte, ciencia...], se puede lograr una unidad, siempre que no se la busque en determinado contenido, sino en cierta actitud mental. Lo decisivo no es el qué sino el cómo” (Cassirer, 1973: 74)<sup>10</sup>. Es precisamente en este punto en el que encontramos las mayores deficiencias del saber científico.

### **La insuficiencia y la insatisfacción que se desprenden del método científico**

Actualmente permanece abierto el debate acerca de hasta qué punto merece la pena mantener el edificio científico, dada la controversia desatada entre su valor pragmático y la emergencia de los problemas que conlleva –especialmente morales y ecológicos, pero también incluso espirituales–. Pero en este debate no se trata el valor pragmático de la ciencia

<sup>8</sup> “Si alguien esconde una cosa detrás de un matorral, a continuación la busca en ese mismo sitio, Y además la encuentra, no hay mucho de que vanagloriarse en esa búsqueda y ese descubrimiento; sin embargo esto es lo que sucede con la búsqueda y descubrimiento de la verdad dentro del recinto de la razón” (Nietzsche, 1990: 28). Antes que Nietzsche, Berkeley, anticipaba estas concepciones sobre el conocimiento humano: “quien sabe que no tiene más ideas que las particulares, no se enzarzará en el vano empeño de encontrar y concebir una idea abstracta aparejada a nombre alguno (...) En vano extendamos nuestra vista a los cielos y escudriñaremos las entrañas de la tierra; en vano consultaremos las obras de los sabios y seguiremos oscuras huellas de la Antigüedad. Si queremos contemplar el hermoso árbol de la ciencia, cuyo fruto es excelente y está al alcance de nuestra mano, sólo necesitaremos recorrer la cortina de las palabras” (Berkeley, 1992: 52-53).

<sup>9</sup> En el mismo discurso Montesquieu reconoce que “les livres de pur esprit, comme ceux de poésie et d’éloquence, ont au moins des utilités générales: (...) nous apprenons dans les livres de pur esprit l’art d’écrire, l’art de rendre nos idées, de les exprimer noblement, vivement, avec force, avec grâce, avec ordre et avec cette variété qui délasse l’esprit”. Para Montesquieu, las producciones del espíritu son constituyen una auténtica modalidad de comprensión sino una metodología subsidiaria de las disciplinas científicas gracias a la que conseguimos organizar y expresar con claridad nuestras ideas.

<sup>10</sup> “Constituye una tendencia errónea, aunque siempre recurrente, medir el contenido y la verdad que llevan en sí por el patrón de la existencia que comportan (...) en lugar de por la fuerza y la unidad de la expresión misma” (Cassirer, 1989: 164).

en el sentido en el que Blumenberg ha hecho uso del predicado en cuestión, sino únicamente en lo que se refiere a sus aportaciones técnicas. Según la postura del filósofo, no podemos esperar que la ciencia satisfaga nuestras arraigadas pretensiones y expectativas de sentido, pues su capacidad de alivio del malestar provocado por la prepotencia de la realidad es limitada. En este sentido es en el que podemos debatir si la ciencia resulta rentable en términos pragmáticos, como artificio que alivia el malestar, o si por el contrario, ha hecho más presente que nunca la prepotencia y el absolutismo de la realidad.

La ciencia ha objetivado el Universo y ahora se nos muestra muda ante las preguntas referentes a este mismo y a las cuestiones que competen la naturaleza y la vida humana (Wetz, 1996: 53-54):

La civilización científico-técnica (...) en ningún caso será tan poderosa como posible fuente de sentido capaz de rellenar con adecuadas y grandes respuestas el sistema de grandes preguntas que quedó vacío a raíz del derrumbamiento de la Edad Media (...) lo que la civilización científico-técnica no puede hacer es conferir un sentido enfático (...) ni evitar que se sienta con toda imperiosidad el vacío producido. Aquí se encuentra una de las limitaciones de la civilización científico-técnica.”

La ciencia nos ha deparado un cosmos inabarcable. El inconmensurable espectáculo del Universo depara al hombre un desaliento paralizante, precipitándolo en el más profundo abatimiento. El saber científico obliga al hombre a ser consciente de una situación nada fácil de soportar, bajo la cual resultamos absolutamente indiferentes dentro del cosmos, confirmando que “cerca de donde se cree cercana la verdad anda también el dolor” (Blumenberg, 2000: 14). Como ha acuñado Blumenberg, la ciencia cuenta con una ambivalencia natural que provoca que, por una parte, siguiendo la estela de las formas simbólicas, se aleje el absolutismo de la realidad, pero que, por otra, reactive este mismo absolutismo a través del conocimiento teórico que nos proporciona, y a partir del cual se nos hace presente la contingencia y la carencia de valor de las cosas en su sentido supremo<sup>11</sup>.

De esta manera, resulta realmente dudoso que la ciencia pueda servir, como sirve la retórica en general y las metáforas en particular, para orientar la praxis puesto que “rehuye pronunciarse sobre demasiadas cuestiones de fondo que preocupan a muchos” (León, 2001: 27). Las formas simbólicas han desempeñado precisamente esta función a lo largo de las distintas estructuras en las que han tomado cuerpo en la historia de la creación humana. Sin embargo la ciencia, a pesar de ser una de estas formas simbólicas, está dotada de una ambivalencia que provoca el encubrimiento-desvelamiento del absolutismo de la realidad, quedando así privada en último término de su capacidad funcional, en el sentido en que Blumenberg considera funcionales las metáforas y demás formas simbólicas. Por ello, aunque la ‘definición objetiva’ de la realidad que nos proporciona la ciencia puede ser considerada ‘verdadera’, “no importa tanto que algo sea verdadero sino que sea significativo, es decir, que presente posibilidades vitales” (Blumenberg, 2003c: 24) que orienten la praxis.

<sup>11</sup> Pero también las metáforas resultan ambivalentes en el sentido en que tanto nos ayudan a superar las complejidades de la sin razón como nos empujan a la concreción de una serie de evidencias sin fundamento que nos provocan angustia. Existe una doble cara en las metáforas dado que son tanto un “procedimiento de tanteo y ordenación de lo que son los riesgos necesarios y lo que son sugerencias irresponsables” (Blumenberg, 2000: 410).

Para Blumenberg, por tanto, “la ciencia no es el paradigma de lo humanamente posible”, pues hay realidades a las que no puede llegar con su método y que también están ahí y necesitan ser interpretadas. Asimismo la ciencia no representa “ni siquiera [el paradigma] de lo humanamente provechoso” (Blumenberg, 2003c: 129), dado que en numerosas ocasiones no responde a las preguntas que el hombre plantea de cara a su existencia y de las que depende su seguridad ontológica, disminuyendo así su valor pragmático respecto a otras formas simbólicas como, por ejemplo, la metáfora<sup>12</sup>. Hay mucha retórica en nuestro mundo, en todos aquellos lugares en los que hay que ir un paso más allá de lo que es meramente evidente, por lo que su papel es mucho más importante para la praxis que el de la ciencia: “por muy dañinas que cualquier historia de la ciencia pueda considerar todas esas creencias universales, esto no cambia un ápice la afinidad que tienen (...) con las expectativas que el ser humano tiene puestas, clandestinamente, en la realidad” (Blumenberg, 2000: 12)<sup>13</sup>.

Estamos pensando en términos de eficiencia al reivindicar el papel de la retórica frente al saber de la ciencia, una eficiencia que no se muestra como la alternativa a la verdad, sino que es ella misma nuestra verdad, y en todo caso, la alternativa a la no evidencia de la realidad. No sólo alcanzamos esa eficiencia a través de la retórica sino que además esta nos ayuda a comprender la situación en la que nos encontramos y por qué tenemos precisamente que tomar su alternativa: “la retórica no es únicamente la técnica para lograr esa eficacia, sino también para seguir haciéndola comprensible” (Blumenberg, 1999: 112). Siguiendo el principio de razón insuficiente –a través del cual obtenemos creencias inverificables pero que resultan eficaces en la praxis–, Blumenberg señala que puede parecer mucho más irracional insistir en proceder bajo la metodología científicista, incapaz orientar la praxis, simplemente por el afán de alcanzar una verdad absoluta<sup>14</sup>, que aceptar nuestra naturaleza y tratar de contentarnos con las formas que satisfacen nuestras pretensiones, aunque estas se circunscriban al ámbito de lo verosímil: “puede ser racional no ser plenamente racional” (Blumenberg, 2002: 12).

En definitiva, hemos de concluir que la propuesta analítica que pretende acabar con todo tipo de enunciados sobre los que no pueda arrojarse evidencia y que, por tanto, no puedan ser verificables, conllevaría el derrocamiento del sistema sobre el que se asienta la praxis humana. A fin de cuentas, los enunciados de la ciencia están igualmente basados, teóricamente hablando, en fundamentos inverificables y que son constantemente sometidos a revisión: “por pequeño que sea el margen de inseguridad de los enunciados científicos, nunca desaparecerá del todo, indicando el punto donde la teoría parece inadmisibile e insoportable para la praxis” (Blumenberg, 1999: 136). La ciencia no deja de ser producción humana, un ajuste que el hombre crea entre sí mismo y la realidad, es una forma de forzar a la realidad a desvelarse y ajustarse a su entendimiento<sup>15</sup>. Por último, no podemos dejar de lado el hecho de

<sup>12</sup> Como Wittgenstein indica, los pueblos tienen miedos que la ciencia no puede resolver. De igual manera ocurre con la filosofía: esta “produce miedo actual frente al miedo posible y es una variante de la fobofobia reinante” (Blumenberg, 2003c: 129-130).

<sup>13</sup> Es por ello por lo que, como apunta Humboldt, en la Carta a Varnhagen von Ense, de 1841, “lo simple y científicamente descriptivo ha de venir siempre mezclado con lo retórico” (cf. 1991).

<sup>14</sup> “Evidentemente, esa verdad es algo que, en el lenguaje de la ciencia mediante el cual sería alcanzable, no puede ser dicho y ciertamente no se ha dicho nunca” (Blumenberg, 1999: 104).

<sup>15</sup> La noción de verdad se ha desvanecido y nuestra razón trata de obligar a la naturaleza a responder a las preguntas eternas, y “no lo hará en calidad de discípulo que escucha todo lo que el maestro quiere, sino como juez designado que obliga a los testigos a responder a las preguntas que él les formula”; el hombre forzará a la naturaleza a descubrirse, descubriendo así únicamente lo que él mismo produce. Esta es la metáfora kantiana del tribunal expresada en el Prólogo a la segunda edición de 1787: “entonces percibieron todos los físicos una luz

que los resultados de la ciencia tienen gran alcance para la vida pública y privada, y precisamente por ello, no pueden determinar la praxis: esta no puede estar sujeta a los descubrimientos científicos dado que en innumerables ocasiones dichos resultados acabarían con los mejores y más favorecedores consensos humanos logrados en el marco de la convivencia.

En la actualidad, vivimos en una época dominada por el absolutismo de la ciencia y la técnica, en un momento en el que podemos considerar que nuestro propio constructo se ha tornado tóxico –como sugiere Vida Pavesich en su artículo *Philosophical Anthropology, Terror and the Faces of Absolutism* (cf. Bruno; Fragio, 2010: 172)–, y en el que nos vemos obligados a utilizar elementos retóricos para tratar de retardar los efectos de una tecno-ciencia omnipotente, configurando instituciones que sirvan como aplazamiento o dilación de la acción. La retórica siempre se ha presentado como una alternativa al terror: no sólo representa la disyuntiva al pánico provocado por el absolutismo de la realidad, sino que se articula como vía de escape a los horrores que llega a causar nuestro simbolismo creador. A menudo, nuestras propias construcciones simbólicas, que tratan de evitar el absolutismo de la realidad, se han transformado en absolutos culturales: han pasado de orientar la vida humana a dogmatizarla. A lo largo de la historia se ha justificado en numerosas ocasiones, por ejemplo, la precisión de un líder político sobre la base de la necesidad de orientación que caracteriza al género humano. Asimismo, multitud de mitos han llegado a convertirse en fundamentalismos o han desembocado en terrorismos. En este sentido, la aceleración del mundo moderno puede ser percibida como un hecho causado a través de la conversión de nuestra producción simbólica en absoluto, una aceleración que exige y demanda más sentido del que nuestra respuesta puede ofrecer y que, por tanto, acaba por forzarla y desvirtuarla.

Teniendo presente este panorama, no es de extrañar que en ocasiones, volviendo al pensamiento primigenio de Blumenberg, ya no sepamos “con exactitud el motivo por el cual hemos dado inicio a toda esta poderosa empresa de la ciencia” (Blumenberg, 1999: 104), que no sólo arremete contra toda esperanza de sentido sino que ha colaborado, después de todo, con la pérdida de credibilidad de las formas simbólicas sobre las que se asentaban nuestros horizontes de totalidad, devolviéndonos al punto en el que nuestras preguntas han dejado de ser contestadas, demandando nuevas respuestas. En este punto el método científico enmudecerá, no podrá contarnos nada, y habremos de reconocer la fortaleza que reside en los instrumentos con que las humanidades se acercan a la realidad en que nos encontramos inmersos.

nueva. Comprendieron que la razón no conoce más que lo que ella misma produce según su bosquejo; que debe adelantarse con principios de sus juicios, según leyes constantes, y obligar a la naturaleza a contestar a sus preguntas, no empero dejarse conducir como con andadores (...) La razón debe acudir a la naturaleza llevando en una mano sus principios, según los cuales tan sólo los fenómenos concordantes pueden tener valor de leyes, y en la otra el experimento, pensando según aquellos principios; así conseguirá ser instruida por la naturaleza, mas no en calidad de discípulo que escucha todo lo que el maestro quiere, sino como juez designado que obliga a los testigos a responder a las preguntas que él les hace (...) Sólo así ha logrado la física entrar en el camino seguro de la ciencia, cuando durante tantos siglos no había sido más que un mero tanteo” (Kant, 2006: 98-99).

## Referencias

- CASSIRER, E. (1910). *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*. Berlín: Cassirer.
- (1953). *Substance and Function (and Einstein's Theory of Relativity)*. Chicago: Dover.
- CASSIRER, E. (1925). *Sprache und Mythos: ein Beitrag zum Problem der Götternamen*. Munich: Teubner.
- (1973). *Mito y lenguaje*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- CASSIRER, E. (1989). *Esencia y efecto del concepto de símbolo*. México: FCE.
- CHARGAFF, E. (1970). *Vowort zu einer Grammatik der Biologie. Hundert Jahre Nukleinsäureforschung*. Separatdruck.
- BERKELEY, G. (1992). *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*. Madrid: Alianza.
- BLUMENBERG, H. (1960). *Paradigmen zu einer Metaphorologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (2003b). *Paradigmas para una metaforología*. Madrid: Trotta.
- BLUMENBERG, H. (1981). *Die Lesbarkeit der Welt*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (2000). *La legibilidad del mundo*. Barcelona: Paidós.
- BLUMENBERG, H. (1966). *Die Legitimität der Neuzeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (2008). *La legitimación de la Edad Moderna*. Valencia: PreTextos.
- BLUMENBERG, H. (1979). *Arbeit am Mythos*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (2003a). *Trabajo sobre el mito*. Barcelona: Paidós.
- BLUMENBERG, H. (1981). *Wirklichkeiten in denen wir leben*. Stuttgart: Reclam.
- (1999). *Las realidades en que vivimos*. Barcelona: Paidós.
- BLUMENBERG, H. (1983). «Ausblick auf eine Theorie der Unbegrifflichkeit». En: HAVERKAMP, A. *Theorie der Metapher*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 438-454.
- (1995). «Aproximación a una teoría de la inconceptuabilidad». En: BLUMENBERG, H. *Naufregio con espectador*. Madrid: La balsa de la Medusa, 97-117.
- BLUMENBERG, H. (1997). *Ein mögliches Selbstverständnis*. Nachlass. Stuttgart: Reclam.
- (2002). *La posibilidad de comprenderse*. Madrid: Síntesis.
- BLUMENBERG, H. (1998). *Begriffe in Geschichten*. Nachlass. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (2003c) *Conceptos en historias*. Traducción de César González Cantón y Daniel Innerarity. Prólogo de César González Cantón. Madrid: Síntesis.
- BLUMENBERG, H. (2010). *Theorie der Lebenswelt*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (2013). *Teoría del mundo de la vida*. Buenos Aires: FCE.
- GIORDANO, D.; FRAGIO, A. (2010). *Hans Blumenberg. Nuovi paradigmi d'analisi*. Roma: Aracne.
- HUMBOLDT, W. V. (1991). *Escritos sobre el lenguaje*. Barcelona: Península.
- KANT, I. (2006). *Crítica de la razón pura*. Madrid: Técnos.
- KUHN, T. (1970). *The structure of scientific revolutions*. Chicago: UCP.
- LEÓN, J. L. (2001). *Mitoanálisis de la publicidad*. Barcelona: Ariel Comunicación.
- MERKER, B. (2013). «Geschichte(n) der Paläoanthropologie». En BORK, C. *Hans Blumenberg beobachtet. Wissenschaft und Philosophie*. Freiburg: Alber, 111-125.
- MONTESQUIEU. (1949). «Discours sur les motifs qui doivent nous encourager aux sciences». En *Oeuvres complètes*. Bibliothèque de la Pléiade: Gallimard.

NIETZSCHE, F. (1873). «Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne». En: NIETZSCHE, F. *Werke*. Editado por Giorgio Colli y Mazzino Montinari. Berlín: Colli/Montinari, 1980.

- (1990). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Edición de Hans Vaihinger. Madrid: Tecnos.

NOVALIS. (2008). *Hymnen an die Nacht: Handschriftliche Fassung von 1799-1800*. 2.<sup>a</sup> ed. Kassel: AQUInarte Literatur & Kunstpresse.

- (1968). *Werke und Briefe I*. Bochum: Winkler.

- (2014). *Himnos a la noche*. Madrid: Cátedra.

RITTER, J. (1971). *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Vol. 1: A-B 1971. Sututtart: Basel.

ROS VELASCO, J. (2010). «La recepción de la metaforología de Hans Blumenberg». *Res Publica. Revista de Filosofía Política*, 24, 225-236.

ROS VELASCO, J. (2011a). «La antropología filosófica de Hans Blumenberg». *Res Publica. Revista de Filosofía Política*, 25, 271-284.

ROS VELASCO, J. (2011b). «El futuro de la metaforología». *Artificium. Revista Iberoamericana de estudios culturales y Análisis conceptual*, 2, 196-216.

ROS VELASCO, J. (2012). «Metaforología y antropología en Hans Blumenberg». *Azafea. Revista de Filosofía de la Universidad de Salamanca*, 14, 207-231.

SCHRÖDINGER, E. (1989). *Was ist Leben? – Die lebende Zelle mit den Augen des Physikers betrachtet*. Carolina del Norte: Piper.

WETZ, F. J. (1996). *Hans Blumenberg. La modernidad y sus metáforas*. Valencia: Novatores.