

TRANSICIONES METAFÓRICAS EN LA REPRESENTACIÓN DE LA REALIDAD. REFLEXIONES A PARTIR DE LA OBRA DE HANS BLUMENBERG.

Elías Peiró Labarta¹
Universidad de Zaragoza (España)

Recibido: 22-10-12

Aceptado: 03-12-12

Resumen: El *caos*, la *physis* o el *cosmos* se muestran como algunas de las denominaciones arcaicas con las que el ser humano hizo frente a aquello que únicamente tras ser nombrado podría ser admirado en la perspectiva aristotélica o dominado en la contemporánea. De la admiración al dominio, la realidad ha pasado por una serie de representaciones metafóricas que han ido variando su rostro. Siguiendo las tesis de Hans Blumenberg, este artículo trata sobre la evolución de nuestras representaciones de la naturaleza atendiendo principalmente a las variaciones en la recepción de la metafórica sobre su legibilidad.

Palabras-clave: Blumenberg; legibilidad; metáfora; naturaleza; *physis*.

Abstract: *Chaos*, *physis* or *cosmos* are some of the archaic designations with which the human being faced up to that, that only after being named could be admired in the aristotelian perspective or dominated in the present one. From admiration to domination, reality has adopted a series of metaphoric representations which have been changing over time. According to Hans Blumenberg thesis, this article deals with the evolution of some of our nature representations regarding to the main variations of the legibility metaphor.

Key-words: Blumenberg; legibility; metaphor; nature; *physis*.

[1] Este artículo se ha realizado con la ayuda de la beca FPU del Ministerio de Educación (AP2010-6015)

1. La vida en un mundo humano, demasiado humano.

La filosofía está escrita en este libro tan grande que tenemos constantemente abierto ante los ojos, me refiero al universo, pero no puede ser leído si antes no hemos aprendido a entender la lengua, a conocer los caracteres en los cuales está escrito. Está escrito en lenguaje matemático, y sus caracteres son triángulos, círculos y otras figuras geométricas sin las cuales es imposible entender ni una sola palabra. Prescindir de estos caracteres es como girar vagamente en un oscuro laberinto.

Galileo Galilei, *Il Saggiatore*.

La lectura de este fragmento de Galileo debería despertar tanto nuestro asombro como sumirnos en la perplejidad. ¿Cómo puede ser que la naturaleza esté escrita en un lenguaje matemático? O más aún, ¿cómo es posible que la naturaleza aparezca ante nuestros ojos como un lenguaje legible?

Ciertamente, si llevamos a cabo una suerte de *epoché* de nuestra cotidianidad, si ponemos por un momento entre paréntesis la evidencia que nos rodea continuamente y que nos presenta un mundo pleno de sentido y en perfecto funcionamiento, debiera asaltarnos la extrañeza ante semejante constelación significativa. En un mundo en el que las nubes dibujan los caprichos de nuestra imaginación y en el que el cielo nocturno representa el espectáculo de la lucha trágica entre cazadores y monstruos legendarios, difícilmente nace la sospecha concerniente a la falta de sentido de una realidad que nos resulta plenamente significativa. Capas de sedimentos simbólicos se han ido acumulando durante generaciones para presentar ante nuestros ojos un mundo hecho a nuestra medida, previsible y accesible a nuestra intelección racional. Ahora bien, ¿qué nos encontraremos si profundizamos en esos estratos simbólicos que se interponen entre nuestra confiada existencia en el mundo y el caos de una realidad asignificativa?

Hans Blumenberg responde a esta cuestión afirmando que tras esa pantalla simbólica amenaza el absolutismo de la realidad, el cual debemos considerar como un concepto límite, un mero subterfugio para hablar de aquello de lo que no podemos callar.² Ya sea caos o cosmos, *physis* o *lógos*, naturaleza o engranaje mecánico, la amenazante realidad siempre aparece domesticada bajo la significatividad de nuestro arsenal simbólico. Un arsenal que no solo se sirve de conceptos para hacerse cargo de «aquello en lo que todo decir habita

[2] «Independientemente del punto de partida que, en cada caso, se haya elegido, el trabajo de deconstrucción del absolutismo de la realidad habría ya comenzado.» Blumenberg, H.: *Trabajo sobre el mito*. Barcelona: Paidós, 2003, p. 15. Es por ello que este “absolutismo” queda siempre atrás, oculto tras la pantalla de las narraciones que el ser humano ha venido contando para llenar de sentido su mundo.

y se mueve ya»³, de la totalidad en la que estamos inmersos como náufragos y espectadores de la misma.

Blumenberg se aproximará a esta cuestión sosteniendo la tesis de que nuestros esfuerzos por hacernos cargo conceptualmente de estos horizontes totales resultan infructuosos⁴. No podemos reducir a una fórmula la totalidad de lo experimentable pero podemos emplear una imagen metafórica que, si bien no de forma clara y distinta, quizás al menos de forma inexacta y aproximada nos permita orientarnos en ese todo del que formamos parte. Dice Blumenberg al respecto, «Qué sea propiamente el mundo: esa cuestión, la menos resoluble de todas, es sin embargo al tiempo la que nunca puede quedar irresuelta y, por ello, la siempre decidida.»⁵ Siempre decidida mediante estas imágenes que nos permiten representar el inexperimentable e inabarcable todo de la realidad que Blumenberg denominará “metáforas absolutas”. La realidad como cosmos, ser vivo, caverna, teatro o mecanismo de relojería son algunas de las imágenes que hemos empleado para tratar de responder a la cuestión acerca de qué pueda ser el mundo. Un mundo que, como concepto fundamental de la metafísica occidental, necesitamos completar metafóricamente para que nos resulte significativo.

Así pues, lo que en nuestros días denominamos como “naturaleza” y cuyos secretos pretenden estar las Ciencias Físicas cada día más cerca de revelar, ha ido transitando por una gran variedad de disfraces metafóricos que, más que ocultar una presencia detrás de máscaras e imágenes, permiten que ésta se muestre en la variedad de tonalidades que cada época ha sido capaz de generar.

Detrás de esta noción de naturaleza podemos rastrear representaciones anteriores que parecen haber quedado sepultadas en la actividad científica contemporánea. Sin embargo, en la propia disciplina científica encargada de comprender la realidad descomponiéndola en sus leyes y partículas elementales, la *física*, podemos vislumbrar el latido de una de estas representaciones fundamentales: la del mundo como *φύσις* (*physis*). Este término, junto a otros como caos o cosmos, fue empleado en la poesía griega arcaica para nombrar ese absolutismo de la realidad que resulta inhóspito e insoportable para el ser hu-

[3] Marzoa, F.: *Historia de la Filosofía I*. Madrid: Ed. Istmo, 2000, p. 14.

[4] El mundo como horizonte en el que habitamos, como totalidad ideal de los fenómenos es algo de lo que no podemos tener experiencia. Siguiendo la propuesta kantiana, no es más que una idea regulativa de la razón en su ascenso dialéctico hacia lo incondicionado. Ciertamente, no podemos salir de nuestro mundo lógico para verlo desde fuera. Ahora bien, tampoco podemos conformarnos con el silencio que nos prescribe el Wittgenstein del *Tractatus*. Como señala Blumenberg en su obra *Tiempo de vida y tiempo de mundo*: “Cuando no se tolera ninguna intuición referida al mundo, pero al mismo tiempo es imposible dejar de tenerla, ha llegado el momento de las sustituciones, de las vivencias en lugar de los contenidos objetivos [...]” Blumenberg, H.: *Tiempo de vida y tiempo de mundo*. Valencia: Pre-textos, 2007, p. 12.

[5] Blumenberg, H.: *Paradigmas para una metaforología*. Madrid: Trotta, 2003, p. 65.

mano.⁶ Ahora bien, ¿podemos considerar el término *physis* como una metáfora absoluta para designar el ser?

2. Una protohistoria del término *Physis*.

Ante el absolutismo de la realidad, la poesía griega arcaica respondió con obras como la *Teogonía* de Hesíodo. En ella encontramos en sus primeras líneas un nombre que nos permite instaurar el sentido descargándonos del silencio insoportable de una realidad innominada. Ésta aparecerá como *χάος*: lo primero de todo es el caos.⁷ Un caos cuyas implicaciones significativas nos sitúan ante una imagen para designar aquello que se muestra como inconceptualizable: el origen de la realidad.⁸ La palabra caos, más allá de las connotaciones del término contemporáneo, tenía para Hesíodo el sentido de abertura, grieta o abismo⁹. La tierra se abre como se abre una herida de la que surgirá el mundo plenamente significativo que habitamos.

Así pues, en estas primeras líneas de la *Teogonía* nos encontramos con una metáfora absoluta para representar el ser como desgarró, como lucha por surgir de un fondo que queda siempre atrás y que como veremos a continuación, la noción de *physis* volverá a recuperar. Este término, antes de ser una palabra marcada filosóficamente, aparecerá como una palabra de la lengua literaria en general. Así, en la *Odisea* de Homero podemos encontrar un pasaje en el que aparece el término *physis* con una connotación relacionada con lo que habitualmente entendemos por esencia, esto es, la virtud íntima y oculta de algo¹⁰. En el

[6] Señala Blumenberg, «[...] algo anteriormente inhóspito e inmanejable, de una extensión difusa, quedaba confinado en enclaves con límites estrictamente sancionables. [...] Cubrir el mundo con nombres significa repartir y dividir lo indiviso, hacer asible lo no asido, aunque todavía no comprensible.» Blumenberg, H.: *Trabajo sobre el mito*. Barcelona: Paidós, 2003, pp. 22, 50.

[7] «Decidme cómo empezaron a existir las deidades y la tierra, los ríos, el ponto inmenso de hirvientes olas, los fúlgidos astros y por encima de todo el anchuroso cielo; [...] Ante todo existió el Caos y después la Tierra [...] Del Caos nacieron Érebo y la negra Noche;» Hesíodo: *La teogonía*. Barcelona: Edicomunicación, 1995, pp. 43-44 (108-123).

[8] La noción de caos puede considerarse originaria en dos aspectos: en primer lugar, según se ha visto, designa el origen de la realidad, y con ello, y en segundo lugar, inaugura la conceptualización o representación simbólico-metáforica de la realidad. Esto es, la noción de caos se revela metáfora del origen de la realidad y, a su vez, origen de la metáforica de la realidad en el pensamiento occidental.

[9] Cf., Marzoa, F., op. cit, p. 21.

[10] «Te preparará una mixtura [Circe] y te echará drogas en el manjar; mas, con todo eso, no podrá encantarte, porque lo impedirá el excelente remedio que vas a recibir. [...] Cuando así hubo dicho, el Argifontes me dio el remedio, arrancando una planta cuya naturaleza [*physis*] me enseñó. Tenía negra la raíz y era blanca como la leche su flor; llámanla moly los dioses, y es muy difícil de arrancar para un mortal; pero las deidades lo pueden todo.» Homero: *Odisea*. Buenos Aires: Losada, 2004, pp.223-224, (X, 290-307).

pasaje citado, Hermes, transfigurado en un muchacho, le proporciona a Ulises una planta con propiedades farmacológicas que disolverá los efectos nocivos de los hechizos de Circe. Homero nos hablará de la *physis* de la planta, haciendo así mención a la propiedad que la hace ser lo que es —esta es, la virtud que le confiere su presencia o apariencia, configuración o estructura, crecimiento o madurez¹¹.

En Heráclito volveremos a encontrarnos con el uso del término *physis* pero con un cambio sustancial respecto al empleo que del mismo hace Homero. Heráclito ya no hablará de la *physis* de algo determinado, como hace Homero respecto a la planta, sino de la *physis*, sin más (B123, B112). Y esta *physis* recogerá las connotaciones anteriores mostrándose como el surgir, el brotar de un fondo del que se arranca. Todo ser y aparecer lo será desde un fondo que no aparece; toda determinación surgirá para establecerse en la presencia. La *physis* se constituye así como la apertura en la que todo ente tiene lugar, en la que el ser humano habita, siendo los límites de su alma los límites del mundo¹².

El término *physis* como crecer, brotar, nacer o llegar a ser, se muestra como una metáfora absoluta para abarcar aquello en lo que todo decir habita y se mueve¹³. Dicha metáfora albergará la doble connotación de presencia como llegar a ser desde un fondo no presente y virtud íntima y profunda de algo. Así pues, al igual que el caos de Hesíodo, nos encontramos en el caso de Heráclito con una metáfora que muestra el ser de lo ente como una brecha de la que surge lo ente dejando oculto el ser mismo. Una imagen que encontraremos de nuevo en la física aristotélica. De hecho, para el estagirita, la *physis*, aquello que tiene por sí y en sí mismo el principio de su propio llegar a ser, también se caracteriza como un brotar, surgir o salir a la luz. De esta forma, la región de lo físico, esto es, la región del movimiento, del llegar a ser, se caracterizará también por un dejar de ser. Todo lo que nace ha de nacer de algo: la planta nace de la semilla y el músico del no-músico. El llegar a ser de uno implica necesariamente la desaparición del otro. La doble articulación del ser aristotélico como *morphé* e *hyle*, como forma y materia, acto y potencia recogerá pues esa ambivalencia que veíamos en la *physis* como brecha o distancia entre lo que aparece y el fondo desde el que aparece. La forma representará ese establecerse en una determinación desde un fondo inagotable, la materia que se subtrae a toda presencia.

[11] Cf. Marzoa, F.: *De Grecia y la Filosofía*. Murcia: Universidad, Secretariado de Publicaciones, 1990, p. 88.

[12] Heráclito emplea otras metáforas para designar lo mismo que designa la *physis*. Es el caso de la imagen del *fuego*, la cual hace referencia a la lucha de contrarios que estructura la abertura del mundo y en la que descansa su dinamismo: encenderse, arder, surgir de un fondo (lo apagado, lo sólido) de lo cual se alimenta y que a su vez queda en la sombra. De nuevo, lo que aparece, lo que es, lo hace a costa de un oscurecimiento de las condiciones de posibilidad del aparecer, del ser.

[13] Metáfora desde la cual la “naturaleza” no aparece como la contemplamos desde las Ciencias Físicas contemporáneas, esto es como materia cuantificable distribuida en un espacio infinito. La *physis* se muestra más como una brecha que como algo presente; más como la distancia entre lo que aparece y el fondo del cual aparece que como la simple presencia a la que atiende las Ciencias Físicas contemporáneas.

3. De la *physis* como surgir a la legibilidad de la *physis*.

3.1 La transición hacia el mundo creado de la Edad Media.

Como podemos constatar, la concepción que tienen de la *physis* las ciencias contemporáneas queda muy alejada del nacimiento de este término que hemos revisado en el apartado anterior. Una diferencia fundamental que salta a la vista volviendo de nuevo a pasaje de *Il Saggiatore* de Galileo es que la naturaleza con el paso de los siglos se convertirá en un libro abierto ante nuestros ojos. Es más, un libro escrito en caracteres matemáticos. ¿Cómo es posible que se transite de la noción de la *physis* como mostrarse desde un fondo no presente a la de un libro abierto ante nuestros ojos?

Inmediatamente podríamos pensar en un hilo conductor de la filosofía griega que no ha sido revisado en el apartado anterior: el que va desde el pitagorismo a Platón. Conocido es el lema que figuraba en la Academia platónica y que prohibía el paso a aquellos que no supiesen geometría. Ahora bien, aunque las matemáticas fueran un elemento fundamental en el pensamiento platónico, difícilmente transitaremos del cosmos eidético a un mundo convertido en material de lectura para su observador. El cosmos eidético se basa en su autonomía y eternidad, quedando pues como una instancia previa a todo acontecer demiúrgico e intelectual. El alma del individuo aprehende las formas sustanciales mediante una visión intuitiva¹⁴. Visión que nada tiene que ver con el deletramiento del mundo que nos propondrán algunos pensadores escolásticos sensibles a la huella del creador en su obra mundana. La creación del Dios cristiano, al contrario que la copia reproductiva del demiurgo platónico, será producida desde la nada. Dios, afincado en la infinita posibilidad de su omnipotencia, dará a luz a un mundo creado como reflejo tanto de su pensamiento como de su voluntad. Pensamiento y voluntad que el Dios bíblico será proclive a redactar por escrito en muestras representativas como las tablas de la ley, el libro de la revelación o el propio libro de la naturaleza¹⁵.

Así pues, frente a un mundo creado en la inmanencia del pensamiento divino y ejecutado mediante el mandato del *logos* —esto es, un ordenamiento imperativo articulado lingüísticamente—, el mundo conformado por el demiurgo platónico se muestra como una instancia objetiva y exterior al pensamiento, un producto de la silenciosa acción mimética, que como tal podrá ser objeto de

[14] La lectura implica mediatez, ser expresión de algo no presente. Sin embargo la intuición platónica pretende acceder directamente a lo último y definitivo. «La visión de la naturaleza no se convierte en una lectura de significaciones, sino en un quedar como deslumbrado y cegado ante esos fenómenos que no pueden traducirse a conceptos.» Blumenberg, H.: *La legibilidad del mundo*. Barcelona: Ed. Paidós, 2000, pp. 41-42.

[15] Indica Blumenberg, «El Dios bíblico es, desde las tablas manuscritas del Sinaí, un Dios escribiente». Op. cit, p. 33.

contemplación pero no de lectura¹⁶. El sol que deslumbra al prisionero evadido de la caverna se muestra así como objeto de muda contemplación y no como clave de lectura de un alfabeto divino.

Por otro lado, es bien conocido el desprecio que pese a su ingente producción escrita, mostraba Platón hacia los libros. Es en el diálogo vivo y, más aún, en el diálogo entre unos individuos escogidos, donde se resolverán las cuestiones fundamentales del pensamiento platónico. Con más coherencia, encontramos esta postura tanto en la vida como en el pensamiento de Sócrates. A excepción de algunos versos escritos en los momentos previos a su ejecución, todo su pensamiento es un claro paradigma del desprecio por la forma escrita y su inerte pasividad al encontrarse con su futuro lector. Frente a la exterioridad de los libros, la dinámica socrática se orienta hacia el autoconocimiento y el diálogo del pensamiento consigo mismo. Con estos presupuestos, la realidad difícilmente podría haberse mostrado como la estructura de un libro escrito en caracteres legibles.

No será hasta la incursión del atomismo cuando comenzaremos a encontrar un procedimiento de delecto del mundo. En la base de esta doctrina, consistente en descomponer la naturaleza en sus últimos elementos constitutivos como si de letras se tratase, podemos encontrar claros indicios de legibilidad. Sin embargo, el mundo sigue sin aparecer como un libro ante lo ojos de los atomistas. Aparece más bien como una combinación azarosa caracterizada por la ausencia de un todo pleno de sentido. Esto es, excluye, en palabras de Blumenberg, «la complejidad inteligible y con sentido de un todo construido con elementos diferenciados»¹⁷. Ahora bien, las críticas de los estoicos ante estos presupuestos no iban a tardar en llegar. Y es que si el mundo sensible puede descomponerse en una serie de unidades últimas de corte alfabético, ¿cómo es posible que la mera combinación azarosa de estas unidades llegue a producir un texto pleno de significado? Conocidas son las posturas antropocéntricas y teleológicas de la cosmo-polis estoica: el hombre será el observador de ese inmenso espectáculo dirigido por la providencia para su contemplación¹⁸. Ahora bien, de nuevo una contemplación en la que el cosmos no mostrará síntomas de legibilidad sino únicamente de armonía y racionalidad.

Tendremos que esperar a la Edad Media para encontrarnos con el mundo convertido en un texto enviado por el creador para sus criaturas. Frente al demiurgo platónico y su silenciosa contemplación de los modelos con los que

[16] En este sentido, Platón continúa la tradición cosmogónica del pensamiento griego: «[...] en la cosmogonía griega no se habla [...] Mirar hacia los modelos primigenios –no el *decir* lo que debe ser– es la condición constitutiva del proceso de formación del mundo.» *Ibídem*, p. 25.

[17] *Ibídem*, p. 43.

[18] Señala así Blumenberg, «[...] el universo ha sido hecho [...] para bien del hombre, como un espectáculo que se le ofrece: el ser humano es, como contemplador, su finalidad, no su medio, el único receptor racional a donde poder dirigirse». *Ibídem*, p. 44.

conformará el mundo, el dios bíblico creará de la nada el mundo mediante un acto verbal. Al hacerlo, la *physis* pasará a conformarse según la gramática de un discurso que, si bien de origen divino, también será accesible para la criatura en cuyo intelecto resplandece la huella del creador. El mundo pasará a ser algo que uno piensa en lugar de aparecer como algo previamente encontrado en un cosmos de modelos originarios. A su vez, el concepto dejará de aparecer como la copia de un modelo previo rompiendo así con la metafísica platónica y su carácter mimético. La naturaleza solo podrá ser entendida por el pensamiento, esto es, podrá ser leída.

“*Tolle, lege!*” es la recomendación de San Agustín, para quien la naturaleza, como obra del Creador, se caracteriza por la huella de la legibilidad. De esta forma, además del texto revelado –la Biblia– nos encontraremos en el medioevo los primeros esbozos de una naturaleza convertida en un comunicado mandado por Dios a sus criaturas. Comunicado que para Plotino se mostrará plenamente significativo en los signos celestes¹⁹. El cielo, que en la Edad Media aparecerá como un libro de cuentas en el que Dios irá anotando los pecados de los hombres²⁰, se mostrará también como un mapa astrológico plagado de constelaciones significativas. Así, lo que para Tales estaba lleno de dioses, pasará a estar lleno de signos. Unos signos que merced a la interdependencia orgánica de todos los entes, permiten que cualquier acontecimiento pueda ser signo o síntoma de cualquier otro.

No obstante, estos primeros esbozos no llegarán a más, ya que el libro de la naturaleza quedará ensombrecido por el de la revelación. Tres son los motivos que sustentan esta afirmación. En primer lugar, en la Edad Media se hará más hincapié en el autor que en el contenido del libro; en segundo lugar, en la tradición cristiana, Dios se revela principalmente en forma de libro, no en forma de naturaleza. Así, dice Blumenberg, «Si en el mundo de una religión se ha escrito ya tanto en tablas y libros [...] toda la significación que pueda tener la naturaleza palidece ante el contenido de tales libros»²¹. La naturaleza se mostrará entonces como mero escenario de los actos que figuran en el libro revelado, cuyo absolutismo impide que la metafórica de la legibilidad sea empleada para designar al mundo. Y en tercer lugar, debemos considerar que el problema acuciante en esta época será el de la salvación y el del inminente fin del mundo con su consiguiente juicio final. Importaba más que los nombres inscritos en el cielo fueran vinculados a buenas acciones y actos salvíficos que

[19] Dice Blumenberg, «Las estrellas han de interpretarse como letras del alfabeto, siempre que se domine la gramática de sus conexiones.» *Ibidem*, p. 46.

[20] Ante la preocupación por la salvación y la importancia de estar inscrito en el libro de los destinados a ella, la felicidad del individuo quedaba cifrada en la máxima «*Inscriptus, ergo sum.*» *Ibidem*, p. 27. El cielo aparecía pues como una lamina entre el reino divino y la tierra que se enrollaría, cual pergamino, con la llegada del Apocalipsis.

[21] *Ibidem*, p. 36.

cualquier otro tipo de consideración relativa al origen del mundo y a su contenido presente.

Paradójicamente, será el posterior rechazo de la gnosis y su valoración negativa del mundo como caverna plagada de sufrimientos, lo que conducirá a una revalorización de la naturaleza y de su papel en la vida del ser humano. Los pensadores gnósticos habían escindido el Dios cristiano en dos divinidades: una representativa del bien y de la salvación, y otra representativa del mal y del encerramiento del hombre en la caverna mundana. La reafirmación mono-teísta había de conducir a una revaloración de la obra de la divinidad, esto es, de la naturaleza, aunque el precio a pagar para explicar la presencia del mal en el mundo fuese la aceptación de las tesis agustinianas y su condena antropológica.

Así pues, la reafirmación del valor de la naturaleza frente al absolutismo de la Biblia contribuirá a que ésta comience a aparecer ante los ojos de muchos pensadores medievales como un manual escrito por la divinidad. En este sentido, podemos encontrar una gran cantidad de afirmaciones de autores de la época relativas a la legibilidad de la naturaleza. Así, Dante considerará la tierra como un cuadernillo del libro del universo;²² para Alano de Insulis, cada criatura sería un libro en sí mismo;²³ y Hugo de San Victor ve el mundo como un libro escrito con los dedos divinos y cada criatura como un signo de ese libro²⁴. También San Buenaventura, R. de Sabunda, Paracelso o Rheticus, se suman a una voluminosa lista de autores que contribuyen a confirmar la tesis de que en la Edad Media nos encontramos con los primeros esbozos de la consideración de la naturaleza como un libro confeccionado a la medida de nuestro entendimiento.

3.2 Del mundo creado a la creación del mundo como acto demiúrgico del ser humano.

Paulatinamente, la naturaleza comenzará a cobrar protagonismo frente al absolutismo bíblico convirtiéndose en un ámbito digno de ser tomado en consideración.²⁵ En el tránsito hacia el Renacimiento, pensadores como Nicolás de Cusa, por ejemplo, reivindicarán la experiencia de la naturaleza como modo fundamental para que el ser humano llegue a conocerse tanto a sí mismo como a su creador. El cusano introducirá desde esta nueva perspectiva a la figura del *idiota* frente al estudioso esco-

[22] Cf., *Ibíd.*, p. 37.

[23] Cf., *Ibíd.*, p. 54.

[24] Cf., *Ibíd.*, p. 56.

[25] Ahora bien, no hay que olvidar que una valoración excesiva de la naturaleza, destruye la metafórica de la legibilidad al conducir al panteísmo de autores como Giordano Bruno o Spinoza. Bajo la fórmula del *Deus sive Natura*, la naturaleza no puede ser ya el medio que apunte a una voluntad que se expresa a través de ella, ya que el significante se ha vuelto idéntico al significado.

lástico. La clave de la comprensión del mundo estará ahora en la inmediatez de la experiencia frente a un saber anquilosado y encerrado en las bibliotecas. En este sentido, el idiota será el prototipo del destinatario del mensaje divino gracias a su inalterada naturalidad, aspecto fundamental para acceder al mensaje sin deformaciones.

En este mismo sentido de reivindicación de la experiencia directa de la naturaleza, autores como Marsilio Ficino²⁶ o Montaigne abogarán por dejar atrás la atmósfera sin vida de las bibliotecas en aras de la experiencia directa del mundo. Ahora bien, paradójicamente, esta crítica al mundo de los libros y su polvorienta clausura frente a la experiencia directa de la naturaleza, hará de ésta un campo experiencial cargado de legibilidad: la naturaleza pasará a ser considerada como un libro –lo cual tendrá a su vez repercusiones para el otro libro que en la Edad Media atraía toda la atención, el libro de la revelación. Así lo explica Blumenberg, «[...] cuanto mayor realce adquiera la autenticidad del libro de la naturaleza más cerca se está de argumentar que basta con *uno* de estos dos libros, es decir, con este de la naturaleza, para ser encaminado hacia la sabiduría»²⁷.

Partiendo de este ambiente intelectual, Galileo, en pugna contra los anquilosados volúmenes de la escolástica, reivindicará la metafórica de la legibilidad de la naturaleza como un elemento fundamental para la comprensión del cosmos. Para el pisano, el mundo aparecerá como un libro abierto ante nuestros ojos, a diferencia de para los escolásticos cuyo mundo va dibujándose exclusivamente en el cotejo de los volúmenes aristotélicos. Ahora bien, el libro de Galileo estará escrito en un lenguaje cifrado: el lenguaje de las matemáticas. Para leerlo deberemos dejar atrás todas las cualidades “secundarias” producto de nuestra sensibilidad y centrar nuestra lectura en la clave genuina de la naturaleza. Y al igual que en la línea pitagórico-platónica, esta codificación tendrá como protagonista a la geometría. Cuadrados, triángulos y círculos pasarán a conformar la estructura legible de una naturaleza cuya gramática está a la altura de nuestro intelecto.

Las relaciones matemáticas no serán un mero instrumento del entendimiento humano para representarse la realidad, sino el propio lenguaje de un Dios geómetra. Esto es, no se tratan de meras hipótesis para salvar los fenómenos, sino de los enunciados matemáticos de las leyes que rigen la obra del entendimiento divino. Ahora bien, para leer con fluidez en el libro de la naturaleza, no bastará con el conocimiento de su lenguaje; serán también necesarios artefactos técnicos como el telescopio. Así pues, esa obra diseñada a la medida de su destinatario comenzará a requerir de éste el desarrollo de su

[26] No deja de resultar paradójico que Ficino, introductor y traductor de toda la obra de Platón y Plotino, se sitúe como un enemigo de la experiencia bibliográfica. Para él, los libros representarán el compendio de una erudición estéril frente a modelos como el Pitágoras o Sócrates que no dejaron nada escrito.

[27] *Ibidem*, p. 66.

astucia tecnológica para ampliar unas facultades cuyo rendimiento ya no es suficiente para apreciar la magnificencia de la obra divina. Y es que, señala Blumenberg, «[...] los órganos naturales del hombre, destinatario, conforme a lo predispuesto, de este texto, son declarados posteriormente inadecuados y no conformes con lo predispuesto»²⁸.

Uno de los problemas fundamentales en la vida de Galileo será el de la discrepancia entre el libro de la naturaleza y el de la revelación²⁹. Una discrepancia que para el pisano no debiera ser considerada como tal sino más bien como una cuestión relativa a la inconmensurabilidad³⁰. El mensaje que el científico está llamado a descodificar contiene información relativa a hechos objetivos. Sin embargo, el mensaje que el estudioso de las Escrituras puede llegar a desvelar únicamente concierne a nuestras expectativas de sentido y a nuestra orientación respecto a la salvación. Evidentemente el Santo Oficio no verá el problema con la misma óptica que Galileo, de modo que las pretensiones realistas de las hipótesis de Galileo y sus implicaciones serán motivo de objeción por las discordancias que suponen con el texto revelado.

Campanella tampoco verá ningún inconveniente en armonizar ambos libros; las afirmaciones esenciales de uno y otro concuerdan en sus presupuestos. Sin embargo, a pesar de los intentos de este y otros pensadores de la época, la separación entre el libro de la revelación y el libro de la naturaleza irá aumentando su distancia hasta llegar a una ruptura definitiva relacionada con la posibilidad de ampliación de los textos. Frente a la inmovilidad de las escrituras, el libro de la naturaleza aumentaba continuamente sus páginas a medida que los investigadores realizaban más descubrimientos, los cuales, al ampliar el horizonte temporal hacia el futuro, requerían un nuevo destinatario para ese ingente volumen de comunicación. Dice Blumenberg, «[...] el sujeto de referencia del libro de la naturaleza deja de ser [...] una *persona natural*.

[28] *Ibidem*, p. 84.

[29] Como bien sabemos tras los episodios inquisitoriales, «[...] siempre que el sentido de la Escritura parecía contradecir a la lectura empírica, tuvo que abandonarse la igualdad de rango del libro de la creación y del libro de la revelación.» *Ibidem*, p. 76.

[30] En su carta de 1615 a Cristina de Lorena Galileo afirma lo siguiente: «No habiendo querido el espíritu Santo enseñarnos si el cielo se mueve o está quieto, ni si su forma es la de una esfera o de un disco o de un plano, ni si la Tierra está en el centro de éste o en un lado, menos habrá tenido intención de informarnos de otras conclusiones del mismo género [...] la intención del Espíritu Santo es enseñarnos cómo se va al cielo, y no cómo va el cielo [...]», citado en Reale, G., Antiseri, D., *Historia de la Filosofía II*. Barcelona: Herder, 2010, p. 205. No habría pues contradicción para Galileo entre los dos libros ya que ambos tienen por objeto cuestiones radicalmente distintas. Mientras que el uno se muestra como una guía para la salvación, el otro se refiere a cuestiones de hecho.

Toma los rasgos de una figura ficticia [...]»³¹. Esta figura será la humanidad³². Por otro lado y merced a la intervención técnica del ser humano en el mundo, el libro de la naturaleza se convertirá en una obra en la que la mano del hombre comienza a tener un papel protagonista³³. Y de este modo, el libro de la naturaleza se convertirá en el libro de la historia del ser humano³⁴.

Así, la conocida sentencia de Bacon “*Knowledge is power*” se convertirá en el lema paradigmático de la intervención demiúrgica del hombre en la naturaleza y de la conversión de ésta en el libro de su historia. Una intervención que también en el caso de Bacon estará estructurada bajo la metafórica de la legibilidad. Será el conocimiento del auténtico nombre de las cosas (el ya conocido por Adán en el paraíso), el que nos dará poder sobre ellas.³⁵ El libro de la naturaleza aparecerá como un tratado enigmático y celoso de sus secretos que el investigador estará llamado a explorar. Pero esta exploración no se llevará a cabo mediante una apacible lectura, sino mediante el empleo de un potro de tortura que obligará a la naturaleza a revelar sus secretos. De esta forma, Bacon transita de una actitud empirista de aparente neutralidad en la cual se propone escribir al dictado lo que la naturaleza le revela, a la actitud inquisitorial de un juez en cuyo tribunal la naturaleza se sienta como acusada y es obligada a revelar su críptico mensaje.

Ahora bien, este mensaje se irá volviendo cada vez menos fiable y más susceptible de ser interpretado erróneamente. Con Descartes volveremos a encontrar una debilitación de la metafórica de la legibilidad. Para el pensador francés, el curso del itinerario intelectual si bien partirá de los libros acabará en la interioridad del propio yo. De hecho, la experiencia del gran

[31] Blumenberg, H., op. cit., p. 86.

[32] La nueva ciencia se constituye así como un proceso extendido a lo largo de generaciones que nunca podrá alcanzar una verdad definitiva. Los lectores del libro de la naturaleza se embarcan así en una lectura a nivel de la humanidad que sobrepasaría a un solo individuo. Como señala Blumenberg irónicamente, «Con referencia a la naturaleza, Goethe escribe que “toda la humanidad podría comprenderla”; pero esto se encuentra sometido a una condición irrealizable, porque toda la humanidad “no se encuentra nunca junta». Esto, por su parte, permite a la naturaleza “escondarse” ante el hombre. Es la carencia constitutiva de identidad histórica la que hace de la naturaleza un secreto insondable” Blumenberg, H., *Tiempo de vida y tiempo de mundo*. Valencia: Pre-textos, 2007, p. 156.

[33] Para Thomas Browne, por ejemplo, la técnica pasará a convertirse en un complemento de la propia naturaleza, revalorizándose así la participación histórica del hombre en el mantenimiento de la realidad.

[34] Conformar al nuevo paradigma de verdad imperante en la modernidad según el cual sólo lo hecho puede ser considerado verdadero, la historia, como producto de la actividad creativa del ser humano, comenzará a constituirse como el ámbito de la verdad.

[35] El saber es interpretado por Bacon como «[...] entronización del hombre en su poder y sabiduría originarios, consistente en nombrar a las cosas por su verdadero nombre, dominándolas así de nuevo.» *Ibidem*, p. 94. El libro de la naturaleza, como manifiesto del poder divino, no debe ser meramente leído sino que debe ser empleado como medio para que el hombre ejerza su poder.

libro del mundo será para Descartes tan poco fiable como sus lecturas en *la Flèche*. Únicamente la claridad y distinción hallada en la inmanencia de su conciencia se mostrará como el punto de partida adecuado para un desarrollo metódico.³⁶ Desarrollo que Descartes fundará a partir de una metafórica arquitectónica: derribar lo construido, asentar unos sólidos cimientos y edificar a continuación, de acuerdo a un método racional. Esta será la forma de construir un edificio seguro para nuestro ser en el mundo —el cual aparecerá ante los ojos del pensador francés, en su obra *Principios de la filosofía*, como una suerte de *carta cifrada*, y no tanto como un libro abierto a nuestra intelección. A la hora de aproximarse a esta carta, el investigador deberá limitarse a la coherencia y consistencia formal obtenida en su traducción. Si aplicando una determinada clave se obtiene un sentido legible, no se podrá sino suponer que ese es también el código del escritor. Todo presupuesto concerniente a la esencia de lo expresado en el texto carecerá de interés para la certeza moral a la que aspira el pensador racionalista³⁷.

En este mismo sentido, Leibniz se aproximará a la legibilidad de la naturaleza renunciando a las aspiraciones platónicas a favor de una más comedida coherencia formal. Ya no es necesario salir de la caverna para quedar desvelados por el ser que es: nos basta con los fenómenos bien fundados, con la coherencia y capacidad de predicción del acontecer de las sombras. Ahora bien, esta suerte de sueño persistente en el que se convierte el mundo se va alejando cada vez más de la legibilidad matemática de la que nos hablaba Galileo. Para Leibniz, el mundo es un todo pleno de racionalidad *deducido* por el *Deus calculans* —un Dios que deduce y que, por lo tanto, ya no tiene nada que expresar ni nada que comunicar.³⁸ Y este todo pleno de racionalidad se consideraría no un libro sino, en todo caso, una biblioteca, un conjunto de una infinidad de libros: aquellos en los que se despliega el devenir de cada una de las *mónadas* que

[36] «Lo que queda, tras la fundamentación del método científico, es la característica de la nueva certeza, una seguridad liberada de todos los libros, reales y metafóricos, y que el sujeto, sólo debe a sí mismo.» Blumenberg, H.: *La legibilidad del mundo*. Barcelona: Ed. Paidós, 2000, p. 97.

[37] Bajo los presupuestos del mecanicismo, la naturaleza se convierte en una suerte de “*black box*”. No es necesario conocer los secretos de su construcción, sino que basta con apropiarse de su operatividad, con la fórmula que nos permita resolver nuestros problemas vitales. Ante la dificultad de hallar una moral definitiva, Descartes nos recomendará guiarnos por una *morale par provision*. «Con la metáfora de la máquina en la mano, un enfoque puramente teórico que quisiese incondicionalmente conocer cómo están *revera factae* [hechas de verdad] las cosas adquiere carácter de “excesivo”; la actitud aquí metafóricamente inducida se aferra a la *certitudo moralis* [...]» Blumenberg, H.: *Paradigmas para una metaforología*. Madrid: Trotta, 2003, p. 154.

[38] Señala Blumenberg, «La razón que hay detrás de ese mundo real entre los posibles ya no es la razón de un *sujeto* que se podría comunicar mediante un escrito *de su propio* puño y letra, sino la razón de una deducción cuya infalibilidad debe estar garantizada». Blumenberg, H.: *La legibilidad del mundo*. Barcelona: Ed. Paidós, 2000, p. 128. Para mantener la metáfora de la legibilidad, se debe presuponer una relación entre dos interlocutores, siendo el mundo el medio expresivo que permite unir a los dos miembros del diálogo. Un dios que deduce no dialoga.

estructuran la realidad. Si la sustancia es individual, habrá tantas perspectivas del mundo como sustancias, esto es, infinitas. Cada mónada desplegará de forma inmanente las páginas de su tomo particular de la biblioteca del mundo, habiendo tantos volúmenes como individuos. Por ello, frente a la tradicional *unidad* del libro de la naturaleza, señalará Blumenberg, respecto a la propuesta leibniziana: «Este [el libro de la naturaleza] tendría que estar concebido en tantas versiones como aspectos individuales hay del mundo [...] y para cada uno de estos aspectos el libro sería siempre, simultáneamente, el libro de la historia del sujeto que defiende y representa ese aspecto del cosmos.»³⁹ Así pues, el libro de la naturaleza se muestra como el libro de la historia de los seres humanos, un libro consistente en un sumatorio infinitesimal de historias individuales.

3.3 El mundo como libro deja paso al libro del mundo.

El conocimiento del mundo que implica la representación del mismo como una biblioteca universal parece difícilmente reconciliable con la finitud de una vida individual. En este sentido, el proyecto ilustrado de desarrollar la Enciclopedia como un compendio de esta biblioteca universal resultará fundamental para volver a encauzar la metafórica de la legibilidad. La Enciclopedia debía constituirse como un resumen de la complejidad del libro del mundo. Resumen que, no obstante, en su máxima expresión, corría el peligro de ocupar las mismas dimensiones que el original susceptible de ser resumido. Dice así Blumenberg, al respecto: «La *Enciclopedia* total, es decir, no perspectivista, sería el duplicado de la naturaleza misma, *el libro sobre la naturaleza* que compete con el propio *libro de la naturaleza*. Su empate definitivo.»⁴⁰ El libro sobre el mundo de los ilustrados se constituirá entonces como instancia competitiva del libro del mundo.

Ante la labor de lograr una definición clara y distinta de todos los ámbitos de lo real, el pensamiento ilustrado buscará de nuevo descifrar el lenguaje del libro de la naturaleza; lenguaje en cualquier caso esquivo y enigmático. En esta ocasión, la clave para obtener una lectura significativa se buscará en los vestigios de un pasado remoto de corte romántico. Mundos culturales arcaicos como el de las civilizaciones egipcia o india pasarán por ser el eslabón perdi-

[39] Blumenberg, H., op. cit., p. 132.

[40] *Ibidem*, p. 170.

En este sentido cabe recordar el cuento de Borges titulado “Del rigor en la ciencia”: Los habitantes de la ciudad pretendían realizar un mapa tan detallado y perfecto que acabó siendo tan amplio como el propio territorio a cartografiar. Es por ello que la Enciclopedia ha de ser necesariamente un libro incompleto ya que en su máxima expresión ocuparía la misma extensión que el libro del mundo. Al hacerlo, se volvería inservible para todo lector finito. La Enciclopedia debe abreviar y simplificar el libro de la naturaleza.

do en las tareas de decodificación del libro de la naturaleza. Desde la mirada proto-romántica, estas culturas parecían poseer una unión esencial entre su lenguaje y la naturaleza. Por eso ahora recibirán una atención especial los jeroglíficos y su supuesta significación originaria.

Desde esta perspectiva, ya no solo se tendrá a disposición el lenguaje matemático (y su asepsia desilusionante) para descifrar el libro de la naturaleza.⁴¹ Una nueva fe en los signos arcaicos traerá la esperanza de reconquistar la lengua perdida de la humanidad. G. Vico, por ejemplo, reivindicará la sabiduría originaria de carácter poético de aquellos que entendían la naturaleza misma como lenguaje. El pensador italiano verá la historia de la humanidad como un paulatino oscurecimiento de esta frescura originaria del espíritu y de su facultad de imaginación. Y es que en su opinión, el ser humano es quien ha escrito el libro de la naturaleza, pero no a través de su conocimiento, sino de su imaginación. Siguiendo el principio epistemológico según el cual no se puede conocer más que lo que uno mismo ha hecho o ha podido hacer, Vico considerará que el mundo nos resulta comprensible en la medida en que se trata de un producto nuestro. Un producto formado por un complejo sistema de metáforas que, como elemento trascendental, sin proceder de la experiencia crean experiencia.

Esta línea de pensamiento encontrará una recepción exaltada en los comienzos del romanticismo alemán. Para el movimiento *Sturm und Drang*, los libros volverán a convertirse de nuevo en meros sucedáneos de un conocimiento inmediato del mundo no exento de connotaciones bibliográficas. Así para Goethe, la naturaleza será legible más allá de toda la desconfianza proveniente del pathos del investigador como juez instigador del proceso racional⁴². No solo los instrumentos científicos o el álgebra se han vuelto ahora innecesarios, sino

[41] Si –como señala Max Weber– el mundo contemporáneo ha sido desencantado debido al tratamiento físico-matemático de todo ente, el proyecto del romanticismo se mostrará como uno de los máximos exponentes del “reencantamiento” de la realidad. Para Blumenberg el ser humano ha de sentirse desilusionado ante una naturaleza que, indiferente a las preguntas por su sentido, se despliega *more geometrico*. La significatividad de las narraciones míticas deja su lugar a la abstracción de un lenguaje que pretende desentrañar las leyes objetivas que rigen la realidad. El tratamiento físico-matemático de la realidad nos permite explicar y predecir los acontecimientos, pero ello tiene un precio: el deshacernos de las historias que engarzaban esos mismos acontecimientos en una trama narrativa que garantizaba la significatividad de todo suceso. Una significatividad que además de desterrar la indiferencia de la realidad frente al ser humano garantizaba una oferta axiológica de modelos de vida y valoraciones morales.

[42] Legibilidad que para el pensador alemán se mostrará, entre otros lugares, en el rostro de sus congéneres. El hecho de que Goethe confiase en las revelaciones de la fisiognómica debería servir como sismógrafo de los temblores subterráneos que seguían amenazando tras el supuesto éxito de las luces en la erradicación de los prejuicios. A este respecto, pensadores como Lichtenberg no podían por menos que ridiculizar las pretensiones teóricas de conocer la personalidad de los individuos a través de la legibilidad de parámetros externos. Y es que los practicantes de la ciencia fisiognómica, colgarían a los niños antes de cometer el delito. ¿En qué lugar deja esto a la razón tras todos los esfuerzos ilustrados?

que citando a Goethe añade Blumenberg al respecto, «La naturaleza, si se la tortura, guarda silencio»⁴³. El Romanticismo señalará precisamente hacia la imagen opuesta: si no rehusamos escucharlo, todo habla por sí mismo. Entre Dios y su obra ya no existe ningún hiato; al contrario, siguiendo la propuesta spinozista, la realidad queda unificada bajo la fórmula del *Deus sive Natura*. Los fenómenos de la naturaleza ya no son el lenguaje cifrado de otra cosa y, por tanto, no apuntan a algo distinto de ellos mismos. Goethe lee el libro de la naturaleza a primera vista, agotándose su significado en la propia inmanencia del texto.

A principios de 1780, Goethe concebirá la idea de llevar a cabo una novela del universo. Señala Blumenberg en esta ocasión, «Ésta [la novela del universo] señala la transformación del mundo, que es un libro metafórico, en el libro que será un mundo metafórico.»⁴⁴ Tratar de representar la totalidad en una pieza literaria se convertirá en uno de los anhelos fundamentales del proyecto romántico. Para pensadores como Novalis, el proyecto de escribir una nueva Biblia se mostrará como la culminación no solo de la Enciclopedia ilustrada sino también del libro revelado de la tradición cristiana. Esto es, el libro de la naturaleza será el concepto límite de todo lo que se puede escribir, el libro en el que encontrar reunido el universo.

Pero, ¿cómo es posible llevar a cabo esta tarea? ¿Podrá el yo desvelar los secretos de la naturaleza sintetizando su totalidad en una obra absoluta? Desde la perspectiva del idealismo mágico de Novalis, el libro de la naturaleza será plenamente accesible al yo puesto que la naturaleza no es algo ajeno al sujeto sino “un yo jeroglificado”. Únicamente necesitaba volver a reencontrar la comunión originaria que vincula ambos polos de la escisión. La naturaleza no es más que la instancia que el yo trascendental proyecta para constituirse como tal. Una proyección de sí mismo que ha dejado de reconocer como tal pero que necesariamente le pertenece.

En el mismo sentido, opinará Schlegel que el yo es el que codifica el mundo como texto legible: «[...] para nosotros todo es un gran escrito del que te-

[43] Blumenberg, H.: *La legibilidad del mundo*. Barcelona: Ed. Paidós, 2000, p. 218. La relación de confianza o desconfianza respecto a la revelación de “la verdad” ha ido variando en función de cada momento histórico, y en caso de aceptar las tesis de Blumenberg, en función del paradigma metafórico imperante. El tránsito de la relación de confianza que animaba el cosmos de la antigüedad a la desconfianza de la modernidad desarrollará una nueva inversión en la aproximación de Goethe a la problemática epistemológica. Desde su perspectiva panteísta, la naturaleza ya no es signo de un sentido oculto en otro lugar. Los fenómenos tienen por sí mismos una consistencia propia y ya no será necesario el instrumental investigador para revelar sus secretos: “[...] del microscopio o el telescopio, de la palanca y los tornillos, el prisma o el álgebra. Éstos encarnan la desconfianza de la razón ante una naturaleza completamente distinta, a la que sólo la astucia y el refinamiento pueden arrancar su secreto. La naturaleza de Goethe es de una franqueza bíblica”. *Ibidem*, p. 217. Goethe aspira pues a leer el libro de la naturaleza “a primera vista”.

[44] *Ibidem*, p. 226.

nemos la clave [...] conocemos de antemano la marcha de ese gran mecanismo de relojería.»⁴⁵ Cual Narciso contemplándose en el espejo, el yo trascendental se refleja en el mundo aunque sin reconocer su rostro.⁴⁶ La clave de la formación cultural pasará pues por hacerse con el propio yo trascendental. De nuevo, el libro de la naturaleza es fagocitado por el libro de la historia escrito por una subjetividad absoluta. Incluso la vida individual no debe ser algo dado sino una novela escrita por nosotros, que como concepto límite de una creatividad universal, se convierta en la Biblia absoluta que romantice de nuevo el mundo.

Ahora bien, la pretensión de desarrollar un libro que todo abarque y cuyo productor sea la humanidad al completo, deja la estructura original de la metafórica de la naturaleza sin uno de sus elementos fundamentales. Y es que en este proceso, Dios no solo ha enmudecido sino que ha acabado por desaparecer de la ecuación en la que el ser humano se vuelve omnipresente. Señala así Blumenberg, «[...] si el mundo había sido un comunicado mandado por el creador a sus criaturas, la pérdida de esa función tenía que dejar en herencia los meros ademanes, vaciados ahora de significación, el mundo como un libro sobre nada.»⁴⁷ En este sentido, autores como Mallarmé recogerán el testigo dejado por el *cogito* cartesiano renovándolo con un nuevo tipo de certeza: la autocerteza del escribir. Ahora que ya no hay mundo se abre una oportunidad para el sujeto estético y su aventura de escribir un libro vacío, un libro siempre pendiente de la recepción del público.

4. El resurgimiento de la legibilidad en el mundo contemporáneo.

Tras la muerte de Dios sentenciada por Nietzsche y su desenmascaramiento de todos los antropomorfismos que se ocultan tras nuestras representaciones de la naturaleza, podría parecer que ya no queda sitio para la metafórica de la legibilidad. No solo el mundo parece haberse vaciado del sentido antaño esperado y de su papel mediador como mensaje del Dios creador, sino que además los progresos científicos tanto del siglo XIX como del XX parecen haber dejado todos los residuos míticos aparcados tras los escombros que la razón va generando en su acelerado trayecto histórico hasta la culminación de su meta. Ahora bien, como Nietzsche nos muestra en *Así habló Zaratustra*, la muerte de Dios no es la última palabra de la divinidad. Por el contrario, la divinidad está siempre dispuesta a redibujarse en nuevas figuras susceptibles de nuevos cultos. El culto al asno, por ejemplo, se muestra en la conocida obra del pensador alemán, como la metamorfosis de un nuevo ídolo al que los seres humanos

[45] *Ibídem*, p. 252.

[46] Como señala Schlegel «¿Qué es la naturaleza? Un índice o plan sistemático y enciclopédico de nuestro espíritu.» Schlegel, F.: *Schriften*, vol. II, p. 583, citado en *Ibídem*, p. 259.

[47] Blumenberg, H., *op. cit.*, p. 309.

continúan rindiendo homenaje y tributo.⁴⁸ El hecho de que el fin del mito sea en realidad otro mito da muestra de la otra cara de una razón que no parece poder subsistir sino a costa de su lado no-racional. Una cara en la que quedan condensadas unas expectativas de sentido que la razón no puede reconocer como tales pero que sin embargo siguen surgiendo a sus espaldas para rellenar los huecos dejados por los conceptos en su pretendida disección de lo real en cuadrículas bien ordenadas⁴⁹.

Así, resulta especialmente relevante el resurgimiento de la metáfora de la legibilidad en áreas de las ciencias contemporáneas tales como la física teórica, caracterizada por su asepsia formal y su racionalidad matemática. Sin embargo, afirmaciones como las de Schrödinger ponen de manifiesto la persistencia de las expectativas antropomórficas en las descripciones más depuradas de la realidad: «El gran desenmascaramiento de la teoría cuántica consistió en descubrir que había *inconstancia* en el libro de la naturaleza y, por cierto, en un orden de cosas donde según las opiniones hasta entonces dominantes todo lo que no fuera constancia parecía no tener sentido.»⁵⁰ Ésta y otras metáforas siguen persistiendo en un lenguaje que tras los esfuerzos infructuosos del círculo de Viena no parece poder resolver sus patologías a través de la catarsis de la verificación empírica. Y no pudiendo hacerlo, la formalización matemática y la abstracción teórica siguen siendo permeables a una suerte de ósmosis inadvertida de residuos metafóricos y restos no conceptuales que como en el caso de Max Planck no pueden sino llamar nuestra atención cuando sus instrumentos de investigación le comunican:

«[...] sólo un determinado *mensaje*, más o menos inseguro, o bien, como dijera en una ocasión Helmholtz, un *signo* transmitido por el mundo real y a partir del cual él intenta sacar sus conclusiones, de una manera análoga al filólogo que ha de *descifrar un documento primitivo*, proveniente de una cultura totalmente desconocida para él»⁵¹.

[48] «Mas de repente el oído de Zaratustra se asustó: en efecto, la caverna, que hasta entonces estuvo llena de ruidos y de risas, quedó *súbitamente* envuelta en un silencio de muerte; [...] todos ellos estaban arrodillados, como niños y como viejecillas crédulas, y adoraban al asno.» Nietzsche, F.: *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza, 2006, p. 421.

[49] En relación con el episodio de la adoración del asno en Nietzsche, comenta Blumenberg lo siguiente: «La conmemoración ritual en la fiesta del asno, recordatorio de lo indiferente de la figura en que se adora a la divinidad, puro prejuicio como el de su muerte, es a la vez renuncia a un éxito definitivo de cualquier ilustración, en beneficio del retorno de lo mismo en el ritual y en el mito. Admitirlo es a la vez expresión de la sabiduría de Zaratustra y de su derrota frente a las sombras.» Blumenberg, H.: *Salidas de caverna*. Madrid: La Balsa de la Medusa, 2004, p. 511.

[50] Schrödinger, E.: *What is Life? The Physical Aspect of the Living Cell*. Dublín: 1951, p. 70, citado en Blumenberg, H.: *La legibilidad del mundo*. Barcelona: Ed. Paidós, 2000, p. 378.

[51] Planck, M., “Positivismus und reale Außenwelt”, conferencia de 1930, en *Wege zur physikalischen Erkenntnis*. Leipzig: 1933, p. 174, citado en *Ibidem*, p. 378.

La ya desterrada fisiognómica del siglo XIX (pero todavía vigente en nuestras apreciaciones cotidianas)⁵², la legibilidad de los sueños freudiana o la más actual lectura del código genético, son sólo una muestra de cómo el empleo de las metáforas sigue vigente no sólo en el lenguaje científico, sino también en el subsuelo de las nociones elementales que nos permiten estructurar la realidad. Una realidad a la que quizás no tenga sentido aproximarse desde una perspectiva reduccionista y afincada en el monopolio de una racionalidad instrumental. Y es que más allá de las implicaciones políticas, económicas, sociales o ecológicas que pueda tener la dialéctica de la ilustración, no parece que la aproximación “exacta” sea la más adecuada para un ser que, como el humano, necesita espacios de incertidumbre para acomodar su existencia. Recuperando la metafórica de la legibilidad de la naturaleza, conviene reflexionar sobre qué tipo de hallazgos realizaríamos si solo empleásemos el instrumental de laboratorio para desentrañar el significado de cualquier libro que cayese en nuestras manos. Con toda seguridad, correríamos el riesgo de terminar nuestro análisis con la obtención de la fórmula química de la celulosa empleada para confeccionar el papel y de las demás sustancias que componen la tinta de impresión. No podemos aproximarnos a un objeto cuyo valor reside en sus características significativas a través de un método de este tipo, pues el carácter intrínseco de un libro, siguiendo el ejemplo anterior, no reside en sus partículas elementales o las posiciones que éstas ocupan en el espacio vacío. El sentido de las cosas no se puede aprehender a través de un análisis químico de laboratorio.

Por lo tanto, si el mundo que habitamos trasciende de aquello que cabe analizar en un laboratorio o en un acelerador de partículas, si el sentido del que dependemos se nos escapa entre los dedos al pretender atraparlo entre nuestras tenazas conceptuales, quizás debamos reconocer nuestra deuda con aquellos elementos no conceptuales que contribuyen a la existencia de esta significatividad y de este sentido. Unos elementos que no podemos analizar de forma clara y distinta y definir unívocamente, pero que así y todo

[52] Esta corriente pseudo-científica hizo fortuna en el S. XIX con la pretensión de develar la personalidad de los individuos mediante el estudio sistemático de sus rasgos faciales. Johann Caspar Lavater, uno de sus representantes, pretendía “[...]de la lectura puntillosa de los rostros [...] poder revelar no sólo índoles y tipos de comportamiento sino también destinos, pasados y futuros enteros. [...] A Lavater le alcanzaría con que le presentaran el perfil de personas desconocidas y anónimas para realizar todo tipo de observaciones perspicaces sobre estas personas”. Blumenberg, H., *Descripción del ser humano*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina, 2010, pp. 228-229. Haciendo referencia en varias de sus obras a la polémica entre Lichtenberg y los fisionomistas, Blumenberg hará hincapié en la dificultad de extirpar *las creencias en las que estamos* mediante *las ideas que tenemos*. Y es que aunque aceptemos que el conocimiento de la interioridad del Otro no puede adivinarse en su rostro, seguimos empleando este método como uno más de nuestros prejuicios cotidianos.

contribuyen a consolidar tanto nuestra ubicación teórica como nuestra orientación pragmática en el mundo.

5. Conclusiones.

El ser humano siempre ha necesitado sentirse en el mundo como en casa. La necesidad de encontrar un sentido tanto para su existencia como para la del todo en el que ésta se desarrollaba, le ha llevado a nombrar y a dotar de significado aquello que originariamente se le aparecía como algo amenazador y desconocido. Como hemos visto, este todo únicamente se hizo accesible como tal gracias a una suerte de denominaciones metafóricas como *caos*, *physis* o *cosmos*. La realidad ha ido pues transitando por una serie de representaciones metafóricas que han variado su rostro según las expectativas de cada momento histórico. Comenzando por el significado del término “*physis*” [crecer, brotar o llegar a ser] y siguiendo con otros disfraces metafóricos como el de *cosmos* [sistema armónico y admirable] o el de maquina de relojería [engranaje imitable por el propio ser humano], la naturaleza ha ido mostrando diferentes aspectos en función de la representación metafórica bajo la que aparecía.

Una de las representaciones que recorren como el hilo de Ariadna el laberinto del pensamiento occidental es la metafórica de la legibilidad. En ella encontramos condensadas las expectativas de sentido que el ser humano pone en la realidad, considerándola una unidad significativa cuya experiencia debiera serle tan accesible como la lectura de un libro. La expectativa de poder leer la naturaleza como si de un escrito cifrado se tratase puede rastrearse desde los principios de la historia del pensamiento occidental, comenzando por la reducción atomista del mundo a una serie de unidades alfabéticas, pasando por la conocida afirmación de Galileo de que la naturaleza es un libro escrito en lenguaje matemático, y terminando con las experiencias contemporáneas como la legibilidad de los sueños freudiana o la lectura del código genético.

Las conclusiones a las que se llega tras el análisis de la evolución de la representación de la naturaleza atendiendo a las variaciones en la recepción de la metafórica sobre su legibilidad son las siguientes:

-En primer lugar, el hecho de que nuestras representaciones sobre qué sea la realidad dependa de un sustrato metafórico que varía en función del momento histórico debería alejarnos del absolutismo de las teorías “definitivas”. Si el ser humano es un ente finito y vinculado a su mundo histórico, cuya verdad está viva y tiene un rostro cambiante, debería acomodarse a la provisionalidad de toda certeza. Así, no pudiendo acceder a lo definitivo, debemos

conformarnos, como señala Blumenberg, con “algo interpretable que precede a otra cosa interpretable”.

-En segundo lugar, parece evidente que este sustrato metafórico no solo tiene implicaciones teóricas sino también pragmáticas. Que la realidad aparezca ante nuestros ojos como un surgir desde un fondo no presente o como lo absolutamente disponible merced a su calculabilidad matemática; que sea un mensaje intocable de Dios para sus criaturas o una novela cósmica pendiente de la intervención demiúrgica del ser humano, va a tener repercusiones no solo para el mundo que nos rodea sino también para el ser humano que forma parte de él.

-Finalmente y en tercer lugar, el hecho de que las representaciones metafóricas sigan presentes en el lenguaje científico contemporáneo nos lleva a reflexionar sobre el trasfondo “humano, demasiado humano” que asoma detrás de la pretendida asepsia científica. El hecho de que la naturaleza siga apareciendo como un texto legible, ya sea en la inconstancia del libro de la naturaleza o en la codificación del genoma, da muestras de la presencia del ser humano detrás de toda pretendida objetividad en el conocimiento científico de la naturaleza. Una naturaleza que sólo al ser nombrada como *physis*, cosmos o reconocida como lectura escrita en el lenguaje de las matemáticas, puede comenzar a hablarnos en un lenguaje que nos resulte comprensible. Por todo ello, lo fundamental quizás sea considerar la presencia de la subjetividad detrás de cada objeto no como una impureza de la teoría sino como condición necesaria de la misma; y en el mismo sentido, considerar la metáfora no como un estorbo para la claridad y distinción conceptual sino como un elemento indispensable en nuestra relación tanto teórica como pragmática con el mundo.

6. Bibliografía.

- Blumenberg, H.: *La legibilidad del mundo*. Barcelona: Ed. Paidós, 2000.
- Blumenberg, H.: *Paradigmas para una metaforología*. Madrid: Trotta, 2003.
- Blumenberg, H.: *Trabajo sobre el mito*. Barcelona: Paidós, 2003.
- Blumenberg, H.: *Salidas de caverna*. Madrid: La balsa de la Medusa, 2004.
- Blumenberg, H.: *Tiempo de vida y tiempo de mundo*. Valencia: Pre-textos, 2007.
- Blumenberg, H.: *Descripción del ser humano*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina, 2010.
- Hesíodo: *La teogonía*. Barcelona: Edicomunicación, 1995.
- Homero: *Odisea*. Buenos Aires: Losada, 2004.
- Marzoa, F.: *De Grecia y la Filosofía*. Murcia: Universidad, Secretariado de Publicaciones, 1990.
- Marzoa, F.: *Historia de la Filosofía I*. Madrid: Ed. Istmo, 2000.
- Reale, G., Antiseri, D.: *Historia de la Filosofía II*. Barcelona: Herder, 2010.
- Nietzsche, F.: *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza, 2006.