

*Hans Blumenberg y la historiografía.
La gran restauración de Francis Bacon
como crítica a la modernidad
en sus orígenes*

HANS BLUMENBERG AND HISTORIOGRAPHY. FRANCIS
BACON'S *GREAT INSTAURATION* AS A CRITIQUE OF THE ORIGINS
OF MODERNITY

LUIS ARTURO TORRES ROJO
Universidad Autónoma de Baja California Sur
México

ABSTRACT

From a historiographic perspective drawn from the tenets with which Blumenberg defines the phenomenological consistency of the “lifeworld”, this text revises the notions of “self-affirmation”, “internalization”, and “worldliness”, conceived as enclaves of meaning of the “legitimacy of the modern age”, and signified inside the lexicon of a history of science framed by the concept of “sane curiosity” or “theoretical curiosity”.

Contiguously, this circumstance –intended as the original event– makes possible to access the German philosopher’s considerations about the “technologization” process as a demonization of science, and to approach Francis Bacon’s Great Instauration as a clear example of critique to said process within its bounds. Finally, based on this, a series of elements are set out to specify the idea of historiographical reception as a plastic power of cultural creation.

Keywords: Self-affirmation, Theoretical Curiosity, Technification, Pagan Paradise, Historiography.

RESUMEN

Desde una perspectiva historiográfica extraída de los presupuestos con los que Blumenberg delimita la consistencia fenomenológica del “mundo de la vida”, en este texto se revisan las nociones de “autoafirmación”, “interiorización” y “mundanización” concebidas como enclave de sentido de la “legitimación de la Edad Moderna” y significadas dentro del léxico de una historia de la ciencia enmarcada por el concepto de “sana curiosidad” o “curiosidad teórica”.

Adyacentemente, esta circunstancia –prevista como acontecimiento originario–, posibilita el acceso a la reflexión que el filósofo alemán realiza acerca del proceso de “tecnologización” como demonización de la ciencia y la consideración de la obra *La gran restauración* de Francis Bacon como un claro ejemplo de crítica a dicho proceso en sus confines. Por último, con base en ello, se enuncian una serie de elementos que precisan la idea de la recepción historiográfica como fuerza plástica de la creación cultural.

Palabras clave: autoafirmación, curiosidad teórica, tecnificación, paraíso pagano, historiografía.

Artículo recibido: 10/5/2017

Artículo aceptado: 15/11/2017

Las presentes notas constituyen un modo particular de ejercer la operación historiográfica desde presupuestos fenomenológicos, en concreto, a partir de un crisol de ellos proveniente de la acuñación de Husserl relativa al *mundo de la vida* y desarrollado por Blumenberg en torno a la condición histórica de emergencia de la ciencia moderna y los sutiles intersticios que configuran su legitimidad contemporánea.

En este sentido, parto de una intuición implicada por mi experiencia directa, cultural e institucionalmente hablando, y que a grandes rasgos puedo enunciar como la síntesis de dos instancias en todas sus aristas concomitantes: por un lado, la del *absolutismo de lo real*¹ –en una acepción declinada como presencia abruma-

¹ Hans Blumenberg, *Trabajo sobre el mito*, p. 11.

dora del paisaje trastocado en naturaleza y medio ambiente– y, por el otro, la de la articulación académica de las formas de su conocimiento y representación.

Así, el primer párrafo remite a la instauración de un acontecimiento de corte general –el origen de la ciencia moderna–, a la revisión del proceso de su conversión en lo que Blumenberg ha denominado “tecnificación” y a la clarificación de su ser contingente por vía de la revisión ejemplar de una opción que considero en términos *alternativos* y que, evidenciada como crítica a la modernidad justo en sus confines, se constituye como factor inapreciable en los intentos de comprensión y resquebrajamiento de las secuelas hipermodernas como transmodernidad o modernidad tardía. El acento se coloca aquí, entonces, en un acontecimiento singular circunscrito a la interpretación de *La gran restauración* de Francis Bacon y, en específico, a los rasgos de crítica contracultural –de jerarquía de valores– que en la obra resuenan como resquicios abiertos a un pasado de pregnancia milesia y a las atribuciones futuras de su Filosofía Natural.

En consecuencia, al segundo párrafo corresponde la dilucidación del ejercicio historiográfico como *fuerza plástica* en la facturación del cosmos cultural bajo la égida de lo que Derrida ha enunciado *ser* escrituralmente un “efecto mitológico de retorno” y cuya presencia es por ello de inmanencia política: síntoma, diagnóstico y h(errática) prescripción.²

I

Situado al margen de la consabida tesis según la cual la noción de modernidad remitiría sin más al proceso de secularización del tiempo escatológico en tiempo histórico y que Blumenberg ha desactivado ya con creces,³ me parece plausible condensar –in-

² Jacques Derrida, *De la gramatología*, p. 49.

³ Hans Blumenberg, *La legitimación de la Edad Moderna*, p. 603.

sisto, fenomenológicamente— la circunstancia genética del mundo moderno, como lo ha hecho Marramao, en torno al concepto de “autoafirmación” y su despliegue como “mundanidad” e “interioridad”. Esto es, afirmación de la conciencia frente a la pérdida del fundamento teológico, mediante el develamiento de la naturaleza y el yo como atribuciones en exclusiva históricas y formalmente culturales o, mejor dicho, simbólicas.⁴

Y aunque la recepción de esta idea de *individuación* ha sido desplazada en sentido teológico, al menos hasta San Agustín, los nombres centrales del proceso moderno pueden reducirse de manera factorial a los de Copérnico, Descartes y Bacon.

Según ha planteado Blumenberg, esta autoafirmación de lo humano en cuanto *ser*, puede seguirse tras el trasfondo —de profundización categorial— dejado de forma inadvertida por las huellas del concepto de *curiosidad* que, de su inclusión plenaria dentro del catálogo de los vicios, transita al de las virtudes, convirtiéndose así en el enclave de la conjunción entre individuo, mundo y trascendencia.⁵

Se trata de un profundo pliegue en la comprensión de los límites de la conciencia, del cual sólo voy a señalar tres de sus elementos relevantes, los más conspicuos en el apoyo de mi tesis. El primero tiene que ver por supuesto con las atribuciones del dogma que determina de múltiples maneras la imposibilidad del hombre para conocer los ocultos designios de la providencia

⁴ De acuerdo con el filósofo italiano, “si admitimos que la edad moderna comenzó con un imprevisto e inexplicable eclipse de la trascendencia, de la fe en un más allá, de ello no se sigue en modo alguno que esta pérdida haya arrojado a los hombres al mundo. Al contrario, *la evidencia histórica muestra que los hombres modernos no fueron proyectados hacia el mundo, sino hacia sí mismos*”. Giacomo Marramao, *Cielo y tierra. Genealogía de la secularización*, pp. 107. En el presente ensayo los conceptos de “mundanidad” e “interioridad” se conciben como etiquetas estructurales de orden disyuntivo, es decir, como posibilidades experienciales enfrentadas por la contingencia moderna y cuya “evidencia” es escritural.

⁵ Blumenberg, *La legitimación*, *op. cit.*, pp. 229-452.

divina y de cuya crítica y crisis se irían derivando a su vez dos delimitaciones del concepto a la postre decisivos. El de la curiosidad ingenua, *insana*, *luciferina*, anclada bíblicamente en la irracionalidad de los sentidos y cuya trayectoria temporal abriría en lo formal la posibilidad historiográfica a formulaciones estructurales como las de lo *velociferino*, la *tecnificación*, la *luz negra*, lo *fáustico* o la *modernidad líquida*. Todas ellas serían cualidades desprendidas del fenómeno de la interiorización, si se quiere referido también como *ética protestante*, *desencanto* o concreción histórica de la posverdad.

Por otro lado, y sólo a partir de la cual es plausible la anterior determinación, la *curiosidad consciente* o *curiosidad teórica*, dentro de la que los presupuestos de autoafirmación están asignados al nexo originario entre experiencia y razón —como mundo de la vida que se expresa entonces como intuición y posibilidad— y cuyas situaciones formales de historicidad están comenzando apenas a hacerse visibles o comienzan a ser posibles de enunciación, iniciando quizá con el sistema psíquico de Freud, desarrollado de modo creativo en la deconstrucción de Derrida o en la ontología del vacío de Badiou y la astronoética de Blumenberg, por mencionar los a mí más cercanos y sin dejar de indicar por derecho propio la arqueología de Foucault, las mitologías de De Certeau y Kolakowski, así como las metateorías de Luhmann y Betancourt.⁶

Esta primera expresión de ruptura categorial está en realidad acompañada por un sesgo más intenso abierto a la mundanidad —y me estoy refiriendo ya al segundo de los factores anunciados—. Diría, con Foucault, que se trata del cambio de una episteme basada en el encuentro de semejanzas vigente hasta el Renacimiento, a otra clásica fundada en una curiosidad aplicada al descubrimiento

⁶ Para las anteriores disposiciones en las cuales la *estructura* opera como “[...] la unidad *formal* de la forma y el sentido”, Jacques Derrida, *La escritura y la diferencia*, p. 12.

de signos y los medios propicios a la *verdad* de su intelección. Dentro del discurso de Blumenberg, la distinción adquiere la configuración de una *metacinética*⁷ operando el desplazamiento de la comprensión del mundo conforme a la totalidad omnipresente contenida en el *Libro sagrado* –análoga, por lo demás, al acto único de la creación–, hacia, en primera instancia, una metafórica que equipara las valencias *textuales* de la naturaleza y las sagradas escrituras, y una segunda que situará al *Libro de la naturaleza* como el único requerido para develar los secretos del cosmos, en su fijaciones micro, macro y supraterranuales.

Adyacentemente, los signos divinos por descubrir hacen imprescindible el emplazamiento de decodificaciones adecuadas y pertinentes que, al estar impelidas por la razón a proceder por vías anejas a las de la experiencia primaria –y que no es tampoco la procedencia con base en los dictámenes de la ciega naturaleza–, habrán de instrumentalizar sus accesos cognitivos inaugurando una hermenéutica de lo fáctico adscrita de forma exclusiva al *Libro de la historia* y vinculada en lo secular al *Libro de la vida*, que entonces se universaliza y se hace tiempo humano.

Por último, gozne dialéctico de lo anterior, por lo que toca al tercero de los presupuestos aludidos, la observación se radica en las cuestiones relativas a la libertad humana abierta como orden sustitutivo –y clave de interpretación– a la temática prevalente de la caída y el pecado como delimitación ontoteológica del *llamado* y la *presencia*.⁸ En las palabras de Safranski, sujetas a ésta su remisión moderna:

Cuando la conciencia de la libertad entra en juego, la inocencia paradisiaca queda atrás. Desde ese momento existe el dolor originario de la conciencia. La conciencia ya no se agota en el ser, sino que lo rebasa, pues ahora contiene posibilidades, un hori-

⁷ Hans Blumenberg, *Paradigmas para una metaforología*, p. 47.

⁸ Hans Blumenberg, *Descripción del ser humano*, p. 585.

zonte sumamente seductor de posibilidades. [...] En el paraíso comienza la carrera de la conciencia y con ello a la vez la aventura de la libertad.⁹

II

Desde una perspectiva historiográfica –me refiero ya a la activada por el llamado “giro historiográfico”–, es posible establecer entre el acontecimiento y el mundo de la vida una relación de identidad casi al punto de la sinonimia. Si aquél se encuentra en una situación performativa y existe únicamente en la circunstancia brindada *ex post* por su representación escritural, el mundo de la vida tiene una primera acepción “antepredicativa”, preexistente en los términos de lo dado, de lo incuestionado, de lo sobreentendido, y una segunda de carácter constructivista y autorrecursiva argumentada por Husserl a través de las nociones de “intuición”, “intención” y “voluntad”.¹⁰

Según Blumenberg, “el mundo de la vida debe ser descrito como suma de logros de estabilización de la vida en la realidad y bajo sus condiciones”, con lo que tiende un ámbito de vinculación entre las disposiciones propias de los actos de vivencia y su necesidad contingente, y paraliza los riesgos de toda consideración sustancial de la historia mediante un *culturalismo a ultranza* que recupera la unidad de la *physis* en la que la contradicción es sólo uno de los modos de la diferencia: “[Esto] significa sobre todo que la totalidad de los conceptos, signos, símbolos, categorías, expresiones, [...] contienen un plano inicial que recién se cumple con una intuición”.¹¹

⁹ Rüdiger Safranski, *El mal o el drama de la libertad*, pp. 22-23.

¹⁰ Hans Blumenberg, *Teoría del mundo de la vida*, pp. 121-122.

¹¹ *Ibidem*, pp. 18 y 121.

Este *estado de naturaleza*, tras el que resuena de manera poderosa la impronta nietzscheana de que *no todo lo vivo tiene vida*, adquiere en la advocación moderna aquí suscrita bajo los términos de la *interiorización*, la consistencia de un acontecimiento anclado en lo que, con apoyo una vez más en Husserl, Blumenberg ha desarrollado como proceso de tecnificación de la ciencia, o, expresado con metáfora, su “demonización”.¹²

El carácter contingente –de origen– de la ciencia moderna, aquello que permite su consideración acontecimental como decisión de una época y no como un *destino insoslayable* amparado en fundamentos azarosos o providenciales, está marcado de inicio por la temporalización y la historización del nexo racionalidad-experiencia, y por la consecuente subsunción de las metafóricas del *Libro de lo sagrado* y del *Libro de la naturaleza*, hasta entonces prevaleciente, al *Libro de la historia*, que recién inicia su carga semántica de significación.

Esta temporalización de lo cognitivo e historización del cosmos,¹³ tiene que ver para lo que aquí interesa, con dos de los presupuestos que dan paso a la tecnificación como concepto civilizatorio y con la abertura de un ámbito de disposición para su crítica contracultural.

El primero de ellos tiene que ver con la conocida alocución de Copérnico, según la cual la geometría no es otra cosa que el postulado de desciframiento del lenguaje de la naturaleza y que la recepción moderna distingue de la articulación clásica mediante su inclinación aritmética y algebraica. Es decir, se pasa de una objetivación radicada en el equilibrio y permanencia de sustancias

¹² Como se verá, Blumenberg se ha referido a ello también como “demonologías de la técnica”, cuyo parangón –desde una orientación parapetada también en Nietzsche– sería el de la “demonización de la materia” operada por el pensamiento cristiano. Hans Blumenberg, *Las realidades en que vivimos*, p. 35 y Blumenberg, *La legitimación*, *op. cit.*, p. 126.

¹³ Los pormenores de ello en Fernando Betancourt, “El tiempo como concepto-forma y el problema de la historicidad: un enfoque sistémico”, pp. 9-29.

acabadas y perfectas como el círculo, o el triángulo, a otra implicada por la relación movimiento-tiempo de índole contingente y en la que el devenir responderá formalmente a las atribuciones –de ciencia física– del cálculo y la ecuación.

El siguiente factor es el del método, que en el programa historiográfico de Blumenberg guarda una rica ambigüedad fenomenológica en su disposición analítica. Por un lado, en tanto que producto histórico de la autoafirmación, el método científico busca de modo prioritario la reconstitución teórica de la tradicional identidad mantenida entre el *tiempo del mundo* y el *tiempo de la vida* –cuyo arquetipo es el tiempo del Paraíso y su correlato la identidad entre “saber y técnica”, “habilidad y comprensión”–, ahora resquebrajada en su equilibrio milenario necesidad-satisfacción por la certeza racional y experiencial de las temporalidades y espacialidades infinitas.¹⁴ Se trata, todavía en parte, de una lógica entre lo finito y lo *eterno*, en gran medida demarcada por el acortamiento apocalíptico y desde la que se concibe el futuro recién abierto como epifanía *secular*, esto es, como deslumbrante aventura de la humanidad a escribirse en los libros de la vida y la historia.¹⁵

Por el otro lado, una acepción del método de la que se deriva la segmentación técnica del saber y su ámbito único de justificación filosófica, el mundo de la vida –su “metodización”–, y esto por vía de la “exclusión de los elementos de carácter intuitivo”¹⁶ y la restricción de la validez de todo “desmontaje” comprensivo al vínculo configurado por una geometría que ha desechado el valor de idealidad de sus objetos y una percepción de la naturaleza agostada a lo tangible y medible. En palabras de Husserl:

La ciencia de la naturaleza de la Edad Moderna, al establecerse como Física, hunde sus raíces en una abstracción consecuente

¹⁴ Blumenberg, *Las realidades*, *op. cit.*, p. 38.

¹⁵ Hans Blumenberg, *Tiempo de la vida y tiempo del mundo*, pp. 130 y 138-139.

¹⁶ Blumenberg, *Las realidades*, *op. cit.*, p. 54.

en virtud de la cual sólo *quiere* ver, en el mundo de la vida, la corporeidad [...] En esta abstracción (que no es única ni evidentemente legítima), llevada hasta sus consecuencias más generales, el mundo queda reducido a la abstracta naturaleza universal, tema de la pura ciencia de la naturaleza.¹⁷

Tal es el desglose de los fundamentos con los que Blumenberg avanzará su tesis relativa a la tecnificación y, asimismo, a partir de los que se podrán hacer patentes los lineamientos de su posición crítica ante lo que ha referido como “las grandes gesticulaciones de autoliberación”. Cito al filósofo alemán:

Le tecnificación es la “transformación de una configuración de sentido originariamente viva”, convertida en “método”, el cual se puede seguir luego prodigando sin el acompañamiento de su “sentido de fundamentación primigenia”, habiendo abandonado su “desarrollo de sentido”, que no quiere dejar ya entrever, dándose por satisfecho con la pura función. La técnica no es, primordialmente, un reino de objetos determinados, producidos por la actividad humana; constituye, originariamente, un estado de la propia relación del hombre con el mundo. Pero el predominio del sentido del método no significa solamente un cambio funcional del proceso teórico, que se ha hecho desgajable de su sustrato intuitivo y que puede encontrar aplicación, como esquema desgajado, en cualquier clase de sustratos, sino una desfiguración, una nivelación, para el hombre, del estado del mundo.¹⁸

Lo importante es constatar cómo este espacio de restricción tiene su equivalencia en el interés por acortar el hiato temporal provocado por la ecuación moderna entre el Tiempo del Mundo –el espacio de experiencia– y el Tiempo de Vida –el horizonte de

¹⁷ *Ibidem*, pp. 52, 54, y Hans Blumenberg, *El principio de vida*, pp. 109-103.

¹⁸ Blumenberg, *Las realidades*, *op. cit.*, p. 55, e *Id.*, *La legitimación*, *op. cit.*, p. 229.

expectativa—, con lo cual la pérdida de sentido se piensa plausible en su superación también mediante la aceleración del tiempo y de la historia como función de sustrato universal. Se trata del momento en que, al decir de Marramao:

La modernidad se transforma, de excitante aventura de la marginalidad, en una progresión geométrica permanentemente amenazada por el abismo del presente. El Futuro ya no es intencional y proyectado como finalidad, sino como etapa a cubrir: sólo existe para consumirse lo más rápidamente posible y ser cargado sobre las espaldas del margen peligrosamente mínimo dejado a la experiencia.¹⁹

Como he sostenido, estos contenidos de una autoafirmación que se expresan en tanto que fenotipo autista de individuación, configuran el conjunto significativo de lo que Blumenberg califica como lo “fáustico” o “demonologías de la técnica”,²⁰ y cuya tratamiento historiográfico, *de doble contingencia*, ha permitido la señalización de criterios a partir de los cuales acceder a los modos de una autoafirmación alterna, *genética*, situada más allá de la mera identidad fundante de la interioridad y de modo teórico abierta al cosmos-mundo de lo *contra-fáustico* como alteridad nihilista: hipermodernidad.²¹

¹⁹ Giacomo Marramao, *Poder y secularización*, pp. 89-90.

²⁰ Hans Blumenberg, *Literatura, estética y nihilismo*, p. 44. Lo “fáustico” se explica como “una selección, un filtrado de la autocomprensión histórica de una época a partir de la forma creada por Goethe”.

²¹ Blumenberg emplea junto a la condición de lo “contra fáustico” —“la disolución de lo ‘fáustico’ será históricamente recogida por la ‘inquietud’, un proceso histórico-espiritual que vuelve a iluminar retroactivamente los problemas de la figura del Fausto”—, la de la “tragedia de lo infáustico” —“nueva autocomprensión del ser humano que experimenta su crisis en el dominio [del símbolo fáustico]”. Importante es señalar que esta “inquietud trágica” tiene como motivación no menor la necesidad de “reconocer” y “repensar” los fundamentos del concepto de libertad producido por la Ilustración, de indiscutible filiación mítica. *Ibidem*, pp. 29, 45, 55.

Es por ello que no se trata del intento de un repliegue a un “estatus existencial del hombre anterior a la técnica”²² –“esas caricaturescas huidas en masa hacia la naturaleza [...] o a las reservas de ‘primitividad’”, como destaca Kolakowski–, sino de la afirmación tajante de la cultura como el lugar de lo humano y su “mundo de vida natural”.²³

La conciencia de la legitimidad histórica del conocimiento científico implica, para Blumenberg, la posibilidad de intervenir el orden estructural de la tecnificación justo a partir del retorno hacia aquellas configuraciones de sentido que le dieron origen, aunque acentuando los postulados de la pérdida y la carencia como asociaciones de carácter teórico y filosófico que indican el circuito y la función de la recepción.²⁴

Dicho, *grosso modo*, el objetivo principal del programa sería la generación de “una resistencia contra la formalización de las aportaciones teóricas que fundamenta la esencia de la tecnificación”²⁵ y el procedimiento consistiría en el desarrollo de dos presupuestos

²² Blumenberg, *Las realidades*, *op. cit.*, p. 40.

²³ Leszek Kolakowski, *La presencia del mito*, pp. 98, 99.

²⁴ Es claro que esta disposición nada tiene que ver con consideraciones esencialistas de la historia. La genealogía implícita a dicho efecto mitológico de retorno como espacio de recepción, puede ser ilustrado a partir del empleo que hace Blumenberg de la metáfora de la “fuente” y su equiparación documental con base en la tesis heideggeriana de la “superioridad de la fuente”: “Todo surgir y toda génesis en el campo de lo ontológico no es crecimiento y despliegue, sino degeneración, en la medida en que todo lo que surge deriva, es decir, en cierto modo escapa, se aleja de la superioridad de la fuente”. De esta manera, ninguna fuente histórica delimita la “pureza” de “fondo” alguno, pues detrás de la intervención de horizontes temporales como praxis historiográfica, lo que prevalece es la “derivación” y la “turbulencia”: “Lo que emana de la fuente no ha escapado de ella, porque nada le puede ser sustraído, pero ha sido abandonado y entregado por ella y por su originariedad, abandonado a sí mismo y apartado de su origen en el proceso de alejamiento. A ello se debe que el mundo [histórico] jamás sea lo que debe ser, sino algo como el residuo de lo uno por caída de lo uno”. El proceso de tecnificación representaría así “una desviación histórica corregible”. Hans Blumenberg, *Fuentes, corrientes, icebergs*, pp. 32 y 56, e *Id.*, *Las realidades*, *op. cit.*, p. 56.

²⁵ *Ibidem*, p. 61.

de orden general. Por un lado, desde la atalaya de observación del mundo de la vida, la reaprehensión teórica de las ligas concomitantes entre técnica y fenomenología:

el método fenomenológico es, él mismo, [...] un paradigma de la conciencia de la contingencia, de aquel proceso básico en el sustrato espiritual del mundo técnico que podría ser caracterizado como un “deshacerse de la obiedad”. El cuestionamiento de hasta las últimas y más ocultas obiedades se podría presentar, sin más, como programa de la fenomenología.²⁶

Es decir:

No que el conocimiento fenomenológico sea capaz de “experimentar la imperceptible transformación de la ciencia en mera técnica”, pero sí de hacer aquella “reactivación de las actividades originarias” que haga posible recuperar, para una “ciencia rebajada a la categoría de arte, de técnica, el carácter vinculante de la responsabilidad teórica”. [...] Como “conocimiento intuitivo”, la fenomenología es, en sí misma, “la razón que se propone, justamente, hacer entrar en razón al entendimiento”.²⁷

Por el otro, la *intención*, o el retorno del ámbito de los valores –en lo anterior por lo demás ya implícito–, como el sustrato de una ciencia que no renuncia a sus conexiones más íntimas con el mundo de la vida –esto es, de la trascendencia de lo natural– y cuya circunstancia otorga fundamento a un papel de la filosofía históricamente nuevo, dejando el anterior de preceptor –recuperando las consecuencias de su propia preceptiva–: ella debe administrar, en calidad de representante suyo, el tesoro de las estructuras de sentido que la tecnificación se ha saltado.²⁸

²⁶ *Ibidem*, p. 69.

²⁷ *Ibidem*, p. 61.

²⁸ *Ibidem*, p. 67.

Esta filosofía recompuesta ha de proceder de manera historiográfica, recuperando lo olvidado e integrando mediante la operación del recuerdo —el trabajo sobre el mito— los nuevos descubrimientos y sus omisiones de realidad. El fin teleológico queda así emplazado bajo la idea de “una última ciencia, que no se ocupe de ninguna otra cosa que de ella misma”; una “ciencia de la ciencia” abocada a “la crítica de todo tipo de científicidad”.²⁹

Lo singular de la propuesta de Blumenberg radica en su congruencia autorrecursiva. Si se permite la llaneza de la expresión, frente a la *ética protestante* concebida como una ontología de la autoafirmación nacida del estado de interiorización e inmediatez de los sentidos —la insana curiosidad—,³⁰ el programa del filósofo alemán se articula como una metafísica en la que el dispositivo fenomenológico de autoafirmación opera como gozne entre la inmaterialidad del pasado y su consistencia presente como intervención creadora. Por ello, para este *insigne merodeador*, todo efecto mítico de retorno de la sana curiosidad o la curiosidad teórica es deudor del régimen de visibilidad-invisibilidad inaugurado por el mundo de Copérnico, por más que sus posibilidades de representación y enunciación se hayan trasladado ahora a la constelación de lo posgaláctico.

Desde esta perspectiva, la consideración de la tierra como un “oasis cósmico” es el punto nodal de la metaforología blumenberguiana del universo y de su conceptualización y, como ha propuesto Fragio, constituye en realidad la configuración de una *metacinética* que bien puede ser traducida en los términos de una “astronoética como fenomenología del mundo de la vida”:

la exploración espacial ha revelado la excepcionalidad de la Tierra como un oasis cósmico para la vida, generando una inesperada recidiva del geocentrismo que Blumenberg ha tematizado con

²⁹ Blumenberg, *La legitimación*, *op. cit.*, p. 230.

³⁰ Marramao, *Cielo*, *op. cit.*, p. 108.

las nociones de “geotropismo” o “perspectiva geotrópica”. Pero el geotropismo es ante todo la inclusión del horizonte cosmológico en el mundo de la vida terrestre, y se basa precisamente en la inversión de suelos cosmológicos de experiencia. Quizá encontremos en ello la mejor definición del *Lebenswelt* astronoético: la recuperación del mundo de la vida terrestre ampliado mediante la integración de horizontes y suelos cosmológicos.³¹

Por último, y para dar fin a este apartado relativo al tamiz de la autoafirmación moderna, tan sólo destaco los puntos de unión que son posibles de encontrar entre esta “[hermenéutica cosmológica de la facticidad [...] que vuelve nítidos la inconsistencia y la inseguridad de los límites del horizonte del mundo terrestre” y “cuya apertura al universo aparece así como la dimensión en la que prácticamente cualquier cosa es concebible, y por tanto capaz de ampliar incesantemente el horizonte del mundo de la vida”,³² con la categoría de *universalismo de la diferencia* con la que Marra-mao ha venido insistiendo en el desglose de la hipermodernidad como paradójico juego mantenido entre lo absoluto del pasado y lo singular del presente y cuyo rendimiento político –de filosofía política– está a mi parecer todavía por mensurarse.

Proveniente, como Blumenberg, de la tradición conceptual de la *Begriffsgeschichte* hegeliana, Marra-mao, al igual por cierto que algunos de los autores del autonombado pensamiento crítico, prefiere el empleo de la noción de *mundialización* por encima de la de *globalización* para situar los ejes de su comprensión acerca del tiempo contemporáneo, aunque, a distinción de aquéllos, lo hace acentuando el ámbito de su atribución filosófica; esto es, la entiende como “definitivo cumplimiento de aquel proceso de [mundanización] –o sea, de investidura simbólica y de *otorgamiento-de-sentido* al mundo– que coincide en todo y por todo

³¹ Alberto Fragio, *Paradigmas para una metaforología del cosmos: Hans Blumenberg y las metáforas contemporáneas del universo*, pp. 125, 148-149.

³² *Ibidem*, p. 150.

con la historia de Occidente”, y en donde por cumplimiento, bajo la perspectiva historiográfica de la teoría del mundo de la vida, no debe entenderse el que “resucitemos sus significados ni que nos resignemos a su anulación, sino que comprendamos que la exigencia de sentido pasa ahora por el agotamiento de los significados”.³³

De la misma manera que en el confín astronoético de Blumenberg –en realidad se trata de su actualización política, su hacerse acontecimiento–, el universalismo de la diferencia de Marramao hace referencia a un proceso de resignificación que por un lado es capaz de abandonar la recurrencia a lo que llama “conceptos zombi” –“cadáveres conceptuales”– y, por el otro, procede mediante el restablecimiento de las conexiones teórico experienciales entre mundo y vida. Disposiciones semánticas como “pluriverso”, “tecnocosmos”, “multiverso tecnológico”, “comunidades sin fundamento único”, “comunidad de los sin comunidad”, “giro espacial”, etc., configuran un léxico ligado de modo intuitivo a los principios de contingencia, incertidumbre y alteridad suministrados por la galaxia Blumenberg y que en el pensamiento de Marramao adquieren dos delimitaciones para este ensayo importantes.³⁴

La primera estatuye el carácter genético de la diferencia y el orden trasversal de sus operaciones fundamentantes, o sea: “una *redefinición metacultural de la diferencia como vértice óptico, criterio de desestructuración y reconversión de las categorías de lo político moderno*”, para así “producir dinámicas de cruce, desestabilización y transformación constates de cada autoconciencia identitaria”.³⁵

La segunda constituye la versión historiográfica de lo anterior –recuérdese que he intentado la demarcación de la historiografía como un ámbito precipitante en tanto que fuerza cultural– y

³³ Giacomo Marramao, *Pasaje a Occidente. Filosofía y globalización*, p. 17.

³⁴ *Ibidem*, p. 14, y Nelida de Juano, “La nueva democracia. Entrevista con Giacomo Marramao”, pp. 197-201.

³⁵ Marramao, *Pasaje*, *op. cit.*, p. 45.

el oxímoron se instaura tras la asunción epistemológica diferencial de los futuros-pasados con el presente. De esta manera la dinámica de la creación simbólica –aquí, estructuralmente escritural– asume la cualidad de un “proceso doble” que “implica la *“interpretación entre la universalización del particularismo y la particularización del universalismo”* y en donde el mundo de la vida tensionado por el esquema sistema-entorno, se asume como el “lugar” en el que la diferencia es de forma permanente “reconstruida, la tradición inventada, y la comunidad constituida como una práctica social de la imaginación.”³⁶ Sólo por esa vía se abre la posibilidad de poner fin a la antinomia constitutiva de lo Moderno: no resolviéndola o superándola, sino llevándola a sus extremas consecuencias. Y haciéndola explotar.³⁷

III

No es sino hasta ya muy entrado el régimen de historicidad inaugurado por el mundo moderno, cuando, parafraseando a Hegel, se consolida la idea de que el Paraíso ha dejado de ser un jardín para animales, y se ha trastocado en el producto del pensamiento y el lenguaje humano.³⁸

Dentro de la tesis de la autoafirmación, el antecedente epistemológico inmediato de esta tarea es Bacon, a cuyo fin está dedicada su obra magna, *La gran restauración*, de 1620. En este lugar he limitado su caracterización tras los presupuestos de la mundanidad como dispositivo historiográfico desde el cual percutir un espacio de crítica a los descriptores que hacen de la modernidad sinónimo de tecnificación.

³⁶ *Ibidem*, p. 42.

³⁷ Giacomo Marramao, “*Spatial Turn*. Espacios vividos y signos de los tiempos”, p. 130.

³⁸ *Apud* Safranski, *El mal*, *op. cit.*, p. 23.

Su centralidad: la propuesta de un paraíso pagano como núcleo de las dinámicas estructurales de un efecto mítico de retorno. Como de exorcismo inverso.

De acuerdo con Blumenberg: “Desde la perspectiva de la historia de los conceptos, el paso más importante dado en este camino tuvo que ser el de liberar a la expresión *mundo* del sobrepeso de orientación hacia la naturaleza, integrando en él el universo del hombre, sus prestaciones expresivas y culturales”.³⁹

Como he adelantado ya, la *metacinética* correspondiente dispone el tránsito de la metáfora del *Libro de lo sagrado* a la del *Libro de la naturaleza* —correlativo al de una epistemología fundada en el encuentro de semejanzas a otra relativa al descubrimiento de signos—, por un lado, y, por el otro, la temporalización de la experiencia humana que se abre al *Libro de la historia* como el lugar en el que han de ser interpretados —leídos y reescritos— la voluntad y el poder de los designios divinos.

La condición de un futuro desplegado hacia la progresión de un alcance infinito —que postula como *terra incognita* a un tiempo lo invisible e inefable como posibilidad— disloca de manera teleológica la historia de la salvación haciendo de la “culpa de la cultura” motivo secular de liberación.⁴⁰ En Bacon, el *Libro de la historia*, a diferencia de los anteriores, responde ya a la lógica de una creación continua y no dependiente más que “axiomáticamente” de un acto único y definitivo. El acicate es el de una curiosidad teórica orientada por las *causas intermedias* que son origen de las eficientes y finales, y también las únicas desde las cuales se puede hacer uso controlado de la inducción como vía de acceso al restablecimiento de la identidad entre el tiempo del mundo y el de la vida.⁴¹

³⁹ Hans Blumenberg, *La legibilidad del mundo*, p. 96.

⁴⁰ Blumenberg, *La legitimación*, *op. cit.*, p. 69.

⁴¹ Se trata así de la historización del “concepto teológico moral agustiniano del *procursus*” como progresión, un momento previo al de la condensación semántica del concepto moderno de progreso en tanto que “temporalidad acumulativo

Es a partir de aquí, regresando a Blumenberg, que pueden vislumbrarse los signos de un paganismo secularizado:

La idea baconiana del paraíso no es escatológica, pues es pagana. Presupone la estricta simetría de la historia. El futuro restablecería de nuevo el comienzo, en forma de un dominio paradisiaco sobre la naturaleza, únicamente mediante la palabra. Dado que Adán había dado él mismo el nombre a los animales del paraíso, los podría llamar por su *verdadero* nombre –y *call* es, para Bacon, igual a *command*–. Bacon ha desprendido completamente su representación del paraíso –en cuanto ejercicio del poder del hombre mediante la palabra– de la tradición de aquel ideal teórico, considerado la más alta realización humana, y de la *visio beatifica* en el más allá, que había sido derivada del mismo. Su paraíso está más cerca de la corriente subterránea de la magia y, si necesitara de ello, sería una secularización suya.⁴²

Dos son los márgenes de ruptura a considerar. La constitución de la historia –en su doble acepción como acontecimiento y escritura– en tanto que tribunal desde el cual se juzga la tradición y se avanza en la suma y crítica de los casos particulares mediante su resolución inductiva y de generalidad axiomática y la desregulación del nexo entre las premisas técnicas y artísticas de “la imitación de la naturaleza” y el “hombre creador”, que de su consistencia arquetípica conforme a los modelos artesanal y plástico, se movilizan hacia el escritural moldeado por la poesía.⁴³

En relación con el primero de los puntos y restringiendo la observación a los principios de Filosofía Natural de Bacon, lo importante se encuentra más allá de los matices políticos que la historiografía le ha asignado de modo espasmódico a su obra con base en la evidencia de su experiencia directa como canciller y que responderían más bien a las fases primarias de la pregnan-

irreversible”. Marramao, *Poder, op. cit.*, p. 78.

⁴² Blumenberg, *La legitimación, op. cit.*, p. 106.

⁴³ Blumenberg, *Las realidades, op. cit.*, p. 110.

cia de época que Koselleck ha denominado *Sattelzeit* y del que una característica fundamental será –tras la temporalización de la historia– justo la aparición de ésta como un singular colectivo demarcado por un estado jurídico de identidad y orden moral de la relación del presente con el pasado.⁴⁴

La devastación de los Ídolos tiene su fundamento así en una Historia Natural distinta a la practicada bajo el canon de Aristóteles –tan sólo descripción de lo que se “confecciona” en sí mismo y situada en obvia correspondencia con los tropos de la interiorización y la curiosidad ingenua– y que en lo fundamental se refiere a aquella Historia que es “recolectada para informar al entendimiento con el fin de fundar la filosofía”:

la esperanza de un ulterior progreso de las ciencias sólo estará bien fundada cuando en la Historia Natural se reciban y recojan muchos experimentos que en sí no son de ningún uso, pero que son decisivos para el descubrimiento de las causas y los axiomas. Acostumbramos llamar a estos experimentos *portadores de luz*, en oposición a los *portadores de fruto*. Y dichos experimentos poseen en sí la admirable virtud y condición de no engañar o frustrar jamás y nos servimos de ellos no para producir algún efecto sino para revelar alguna causa natural. Sea cual sea su resultado responden igualmente al fin y solucionan el problema.⁴⁵

Este perfil epistémico de la Historia Natural tiene su fundamento en lo que Bacon llama “experiencia docta” –“*experientia literata*”– y que, dentro del marco de significación de la sana curiosidad o curiosidad teórica, remite, tras una articulación compleja de la metafórica de la luz y la verdad, al segundo de los tropos aludidos, en el que entran en juego las nociones de voluntad y poder como aspectos centrales del lenguaje humano y su ascendencia creativa.

⁴⁴ Reinhart Koselleck, *historia/Historia*, pp. 27-47 y 82-106.

⁴⁵ Francis Bacon, *La gran restauración (Novo Organum)*, pp. 141-142.

En una instancia inicial, porque el “nuevo método”, el “nuevo orden” y un “proceso nuevo de desarrollo y adquisición de la experiencia”, presuponen una “nueva comprensión” del nexo naturaleza-cultura en el que se dislocan las visiones tradicionales dentro de las cuales el arte y lo natural son percibidos o bien como “totalmente distintos” o bien bajo la consideración de lo “artificial” como un “mero aditamento de la naturaleza, capaz de concluir lo que ésta comienza o de corregirla en sus desvaríos”. De lo que se trata, en la elucubración de Bacon, es de una identidad orientada por las “causas medias” –distantes de la “vaga experiencia” y de la abstracción metafísica como principio y fin– concebidas como las únicas de cuya operación cognitiva puede concluirse un conocimiento capaz de “introducir cambios radicales” y “conmover los fundamentos” del mundo natural que así, se ha visto ya, se trastoca en histórico.⁴⁶

Por eso, esta intermediación, producto integral de la intelección propia de la docta experiencia, alude también a un espacio colmado por la interpretación de signos que no puede ser ya confinada a la simple meditación procurada por la inconsistencia de la *memoria* y que contiene en el modo de ser de la escritura el significado y sentido universal de la *creación* –y que es asimismo asiento legítimo de la trascendencia y sus residuos teológicos–.

Dado que “los secretos de la naturaleza se revelan mejor mediante la construcción de las artes que cuando la naturaleza sigue su propio curso [...] no se puede aprobar ningún descubrimiento que no se ayude en la escritura”. Cuando “haya entrado en uso esta experiencia docta, nos dará motivos de esperanza”.⁴⁷

Más que propiamente matemática, aunque sí, astronómica,⁴⁸ la *experientia literata* formulada por Bacon se compone de una

⁴⁶ Bacon, *La gran, op. cit.*, pp. 146, 454.

⁴⁷ *Ibidem*, pp. 142-143.

⁴⁸ En el programa de Bacon las matemáticas representan un papel apenas adicional, contemplado como corolario de su Filosofía Natural. Blumenberg se ha referido a ello “como un trasfondo cósmico a la metáfora del río del tiempo”. Blumenberg, *Fuentes, op. cit.*, p. 159.

metafórica en la que la mediación humana de sino escritural, opera en tanto que función dirigida a evitar la ingravidez del conocimiento –“pues el tiempo (como un río) trae hasta nosotros las obras más ligeras e hinchadas, hundiendo las más pesadas y sólidas”– y cuyo modelo formal a seguir es el del ejemplo de la creación divina “que en el primer día se limitó a crear la luz [...] sin entregarse [...] a la creación de ninguna cosa material”.⁴⁹

Esto es, al igual que la luz “que nos permite el ingreso en todos los secretos de las cosas y contiene en potencia y trae consigo las fuentes de los axiomas más nobles, pero sin ser en sí misma de gran uso”, las “letras del alfabeto” que por separado nada trascendente significan, son en realidad “la materia prima para la composición y organización de todo discurso”, de manera análoga a la operación de “lectura” por ejemplo del potencial contenido en la semilla o el acto de iluminación producido por la “convergencia de los rayos”.⁵⁰

El mundo de la vida –el “alfabeto de la naturaleza”–, emerge desde esta perspectiva como una producción simbólica en la que se han articulado la intuición y la experiencia del mundo físico y una operación de retorno hacia nuevas experiencias y sólo a partir de la cuales pueden ser conducidas las hipótesis o anticipaciones de carácter *fructífero* –como por ejemplo la matematización del conocimiento físico– o los axiomas formales que constituyen la esencia de la Filosofía Natural.

La circunstancia teórica que orienta este procedimiento metódico de acceso al “nombre verdadero” de las cosas del mundo, se ha insinuado ya, lo ha derivado Bacon de la tradición mágica proveniente del Renacimiento –que lo es del cosmos pagano griego– y que distingue de la “magia demoniaca” dirigida por la inmediatez de sus valoraciones, a través, una vez más, de la consideración de su *ethos* escritural de intermediación.

⁴⁹ Bacon, *La gran, op. cit.*, pp. 103, 163.

⁵⁰ *Ibidem*, pp. 163-164.

Si en la herencia recibida “el mago es el *lector* fiel de la naturaleza y sus secretos”, acción que “le permite llevar a cumplimiento y perfección a la naturaleza misma” y, por ello, también ser su *ministro*, esto es, el que le ayuda a dar todos sus frutos”,⁵¹ en el programa del pensador inglés la metáfora se trastoca bajo la consideración de que la operación mágica ha de ser correlativa a la forma expresiva de las ideas producto de la “mente divina”, que son “los signos verdaderos del Creador sobre las criaturas, tal y como se imprimen y determinan en la materia por líneas verdaderas y escogidas”.⁵²

La Filosofía Natural trasluce así los designios divinos cual un “espejo pulido” en el que han adquirido densidad alquímica los *artifícios* clave de la epistemología baconiana: el de una rigurosa interpretación de los signos de la naturaleza —que es un asunto de la voluntad humana guiada por lo que le trasciende— y el de la conversión de ello en la posibilidad de “generar e introducir en un cuerpo dado una naturaleza nueva o varias naturalezas nuevas” —que es la evidencia inmanente de su poder—.⁵³

Tras esta tesisura, como ha destacado Blumenberg, el traslape del *Libro de la naturaleza* en *Libro de la historia* ha quedado representado en el discurso de Bacon por vía de la transustanciación de la imagen del mago lector —de máxima individuación— en la del *mago que escribe al dictado* —situación que mundaniza el ámbito de la trascendencia y otorga un sedimento “legítimo” a la tesis del hombre creador, correlativa a la de la sana curiosidad o curiosidad teórica—.

“La imagen central de todo ello es la del mundo que dicta la verdadera filosofía, con el sujeto teórico como [intérprete] suyo”, y lo importante es no soslayar que por el contrario a otras “orientaciones científicas” de las que puede decirse llevan como ideal

⁵¹ *Ibidem*, p. 56.

⁵² *Ibidem*, p. 169.

⁵³ *Ibidem*, p. 179.

“la reproducción de las cosas”, “el ideal baconiano de posesión teórica es el conocimiento de los nombres”.⁵⁴

De acuerdo con Blumenberg:

Hay una profunda rivalidad entre la orientación de la teoría según el ideal de la reproducción y la orientación conforme al ideal de la denominación. Pues el nombre de una cosa es, justamente, aquello que no es, sin más, comprobable en su imagen o en la suma de sus imágenes, pero que otorga el dominio incluso sobre aquello que no puede ser representado con claridad.⁵⁵

Por eso, en la apropiación de lo invisible —que postula la imposibilidad de lo indecible—, se encuentra el enlace secular más sólido entre epistemología y teología del proyecto de Bacon. Primero, porque al ser el objetivo principal del conocimiento el encuentro de las formas simples que conforman la esencia del Mundo de la Vida, teoría y método quedan marcados de inicio como operaciones de la docta experiencia abocadas a lo que ha permanecido oculto, silenciado o bien en el olvido por la pecaminosa ascendencia de los Ídolos, cualesquier que sea el estatus de la circunstancia nominal: o “cosas que carecen de nombre por no haber sido observadas”, o “nombres que carecen de cosas por causa de una suposición puramente fantástica” o “nombres de cosas existentes, pero mal y confusamente definidos y temeraria y desigualmente abstraídos de las cosas”.⁵⁶

En cuanto al marco que estructura de manera teórica los principios de la Filosofía Natural, lo fundamental se encuentra tras el cariz hermenéutico con el cual se vincula el carácter teleológico del conocimiento, y su ser un desprendimiento, valorativo y jerárquico, de un mundo de la vida que ha sacralizado el espacio de lo secular:

⁵⁴ Blumenberg, *La legibilidad*, *op. cit.*, p. 92.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 93.

⁵⁶ Bacon, *La gran*, *op. cit.*, p. 83.

Que nadie espere, sin embargo, entretanto un progreso en las ciencias (especialmente en su parte operativa) si la filosofía natural no es aplicada a las ciencias particulares y las ciencias particulares no son reconducidas a su vez a la filosofía natural, pues esta es la causa de que la astronomía, la óptica, la música, la mayoría de las artes mecánicas y la misma medicina, e incluso (cosa quizá más sorprendente) la filosofía moral y civil y las ciencias lógicas, apenas hayan alcanzado profundidad alguna, sino que se deslicen únicamente por la superficie y la variedad de cosas, ya que una vez que estas ciencias particulares se separan de su tronco común y se constituyen por sí mismas, dejan de ser alimentadas por la filosofía natural, la cual podría darles nuevas fuerzas e incrementos a partir de las fuentes y del verdadero conocimiento de los movimientos, de los rayos, de los sonidos, de las estructuras y del esquematismo de los cuerpos, de los afectos y de las percepciones intelectuales. Por tanto, no cabe sorprenderse si las ciencias no crecen, ya que están separadas de sus raíces.⁵⁷

Y, en necesaria concordancia con lo anterior, el despliegue de un procedimiento metodológico cuya fórmula —“*que sea cierto, libre y que nos predisponga o conduzca a la acción*”—⁵⁸ no sólo engloba con maestría la composición de la mundanidad de la autoafirmación elaborada por Bacon en *La gran restauración*, sino que, a la luz de la distinción entre el genotipo de la ciencia moderna y el fenotipo de su tecnificación o, mejor, de su consideración en tanto que crítica *infáustica* a la Modernidad en sus orígenes, se apertura, con base en el fondo retórico del tropos compartido del mago que escribe al dictado, como circunstancia historiográfica de recepción de lo que aquí he llamado efecto mítico de retorno.

Transcribo, con el simple afán de ilustrar los aspectos de contingencia y pluralidad en él contenidos, el despliegue de la ruta epistémica trazada por Bacon:

⁵⁷ *Ibidem*, p. 115.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 183.

En primer lugar se escogerá, sin duda, un procedimiento que no frustre la empresa y no haga fallar al experimento; en segundo lugar un procedimiento que no se limite y ate a algunos medios y modos de operar particulares, pues quizá estemos privados de ellos y no tengamos la posibilidad de adquirirlos y procurárnoslos; además, si hubiera otros medios y otros modos (al margen del precepto) de generar dicha naturaleza, puede ser que ellos estuvieran a nuestro alcance y, sin embargo, quedarían excluidos (y con ellos el fruto de la operación) por las limitaciones del precepto en cuestión. En tercer lugar elegiremos algo que no sea tan difícil como la misma operación que se investiga, sino que esté por el contrario más cerca de la praxis.⁵⁹

Segundo, porque la *experientia literata*, al reiterar, como auténtica *resonancia*, el llamado de la creación, se instaura como un espacio más elevado de la observación científica desde el que la apariencia de lo que sin más es manifiesto, se concibe como signo y pre-texto del acceso creativo –poético de forma radical– a las instancias de lo latente en las que se juegan las valencias de la verdad y su realización trascendental “como hija de su tiempo”.

De modo adyacente, este *poder sustentado en las palabras* que se ha hecho humano proveniente de una voluntad divina impregnada de sentido oracular, prescribe, amparado justo en la restitución del orden semántico del que participan la Historia Natural y la Historia de la Cultura como Filosofía Natural, una regulación de la experiencia capaz de producir simbólicamente un estado de identidad entre el Tiempo del Mundo y el Tiempo de la Vida en el que, como “réplica infernal”, la voluntad y el poder paradisiacos habrán de ejercerse por fuera de los atributos discursivos.

⁵⁹ *Idem*. Quizá con base en algún enunciado como éste, Blumenberg establece el siguiente aserto: “Bacon ha desilusionado a todos los que buscan en él al fundador del método empírico. No lo fue, pero en cambio inventó algo que uno casi siente la tentación de decir que es más importante: el *pathos* científico”. Blumenberg, *Fuentes, op. cit.*, p. 156.

sivos de la culpa y en nombre de una libertad cuyo límite real es la condición infinita del enigma.

Pero ¿cuál es el resultado que espera Bacon de este tipo de teoría? ¿Qué es lo que la naturaleza entrega de tan buen grado cuando el hombre renuncia a sus saberes apriorísticos? La *historia natural* que ella cuenta contiene, sobre todo, nombres. Nombres olvidados desde Adán o que se han ido olvidando; la tarea principal de la ciencia consistiría en volver a encontrarlos. Sólo con su ayuda puede restablecerse de nuevo aquella situación del hombre frente a las otras criaturas de la naturaleza que se conoce como el paraíso y que consiste, justamente, en que las cosas, nombradas por su nombre, vuelvan a estar, gracias a él, de una forma natural y sin violencia bajo la [conducción] humana.⁶⁰

La especificación de la no violencia del conocimiento radicada como principio y fin, como reiteración de lo perdido —“todas las operaciones de los espíritus encerrados en los cuerpos tangibles”⁶¹—, si bien adquiere su remisión inmediata de la obcecación dogmática del mandamiento, tiene en el entorno de la operación mágica un rendimiento filosófico mayor ante los embates ya visibles para Bacon de la tecnificación. El mago que interpreta la escritura de lo que ha sido dictado —en el léxico baconiano Dios es un Oráculo⁶²— discurre en los términos pre-escritos por la Filosofía Natural y que no son otros que aquellos producidos por la curiosidad teórica como autoafirmación y recreación del mejor de los mundos de la vida como aspiración cultural.

Así, la constitución de un paradigma de conocimiento enraizado en la compleja latencia de una Historia que ha abjurado de ser condena y se ha trastocado en libertad creadora, sintetizan lo hasta aquí recorrido y presuponen el ámbito de recepción particular de un efecto mitológico de retorno.

⁶⁰ Blumenberg, *La legibilidad*, *op. cit.*, p. 92.

⁶¹ Bacon, *La gran*, *op. cit.*, p. 77.

⁶² *Ibidem*, pp. 21-22.

Mandar obedeciendo o, en las preclaras palabras del alquimista inglés:

Pero si alguien se esfuerza por restaurar y ampliar el poder y el imperio de todo el género humano sobre el universo, es indudable que esa ambición (si es lícito llamarla así) es más sana y más noble [que cualquier otra]. Sin embargo, el imperio humano sobre el universo reside solamente en las artes y en las ciencias, pues no es posible vencer la naturaleza más que obedeciéndola.⁶³

IV

Frente a la ambigüedad conceptual visible en las dificultades de designación del régimen de historicidad del presente umbral de época, estas líneas se han decantado tras la senda de la hipermodernidad entendida como Marramao lo hace, es decir, como peculiar situación histórica en la que los descriptores de la modernidad líquida pueden ser llevados a su estallamiento radical, justo por vía de un reajuste temporal producto de una crítica genealógica que no puede ser sino de índole historiográfica –de deconstrucción semántica y profundización categorial–.

Se trata, también, de la asunción responsable de la circunstancia hipermoderna como la de un “pasaje a Occidente” de formalización global transido por los valores de la diferencia y, por lo tanto, de crítica a no pocas posturas ideológicas –que no filosóficas– en las que aún prevalece el fondo restringido del ensimismamiento identitario y el fundamentalismo político.

El nexa entre Paraíso y Ciencia, replicado aquí como un travesunto correspondiente al existente entre pecado y libertad, ha implicado la concepción de una paradoja dual, temporal e histórica –fenomenológica–.

⁶³ *Ibidem*, p. 176.

La autoafirmación humana, expresada en los términos acontecimentales de su vocación hacia la mundanidad de la vida en su conjugación experiencial –la curiosidad teórica–, ocupa en este sentido un diapasón estructurante que iría de la *Utopía* de Moro, pasando por *La Ciudad del Sol* de Campanella, hasta, por supuesto, *La nueva Atlántida* –*La gran restauración*– de Francis Bacon, en la que el mejor lugar y el sin lugar –Paraíso y Ciencia– cierran históricamente el círculo temporal entre pasado y futuro como Mundo de la Vida. Se trata, en los tres casos, de instancias culturales de *dislocación espacial* –esto es, de la “realizabilidad de la sociedad ideal en las condiciones y con los medios del presente”, como han mostrado los estudios conceptuales de Marramao.⁶⁴

Por su parte, la circunstancia de una autoafirmación anclada en una interiorización sólo reactiva frente a lo inmediato, y cuyo sino es el de la reducción del *espacio de experiencia* y la ampliación incontrolable del *horizonte de expectativa*, es la condición del fenómeno de tecnificación y de los postulados *ucrónicos* –futurológicos– de la utopía, y que son por completo visibles en, por ejemplo, la obra del revolucionario francés Sébastien Mercier, *El año 2440: un sueño como no ha habido otro*, o las distintas articulaciones posible de encontrar desplegadas a partir del marxismo, como el socialismo y su ideal comunista.

Derivación de lo anterior, el mundo contemporáneo discurre como radical “presentismo” en el que “todo lo sólido se desvanece” y el olvido, a decir de sociólogos como Bauman, ha dado lugar a una “modernidad líquida” en la que el individuo se particulariza como mónada y el instante se disuelve en una mórbida movilidad virtual.⁶⁵ De sus ideaciones utópicas y ucrónicas, Occidente ha transitado a la efímera constancia de las “u-vías”,⁶⁶ en cuyo me-

⁶⁴ Marramao, *Poder, op. cit.*, p. 65.

⁶⁵ Zygmunt Bauman, *La globalización. Consecuencias humanas*, p. 117.

⁶⁶ Zygmunt Bauman, *La cultura en el mundo de la modernidad líquida*, p. 31. De acuerdo con el autor, en la delimitación contemporánea de la utopía se trata de: “una (caracterización) poco ortodoxa en el sentido de que trae la tierra prome-

canismo de creación de sentido opera únicamente un régimen de sensibilidad superficial. Sin profundidades ni morosidades enigmáticas. Como sí ocurre en la ciencia y sus escrituras.

Desde esta última perspectiva, la metáfora del camino quedaría abierta también a connotaciones como las de la contingencia, la incertidumbre o la posibilidad del naufragio y la presencia de las “fuentes”, las “islas” y los “oasis”. Un mundo de la vida al que es imposible renunciar por más y que precipite al margen los ámbitos reflexivos de la quietud propicios a la pasión y la sana curiosidad.

Por eso, el recuerdo, caracterizado como *efecto mitológico de retorno*, adquiere de manera historiográfica un peso sustancial como fuerza plástica cultural. Y no nada más porque, como señala De Certeau, “en el sepulcro que habita el historiador sólo existe el vacío”⁶⁷ –lo que demarcaría una relación esencial entre la *operación historiográfica*, la *pérdida de significados* correlativa al mundo presente esgrimida por Marramao y la *ontología como Teoría del Vacío* de Badiou–,⁶⁸ sino, en lo fundamental, porque al estar dirigido con sentido genealógico a una instancia particular –el acontecimiento es lo que no es en tanto que *ser*–, en este caso el del poder epistemológico de la palabra como estatuto configurador del mundo de la vida, se posibilita la disposición inductiva de un núcleo de valoraciones proclive a su habilitación central como dispositivo orientador.⁶⁹

tida de las soluciones y la cura desde el ‘allí y después’ del futuro distante hasta el ‘aquí y ahora’ del momento presente. En lugar de una vida *hacia* la utopía, a los cazadores se les ofrece una vida *en* la utopía. Para los ‘jardineros’, la utopía era el final del camino, mientras que para los cazadores, el propio camino es la utopía. ¿No deberíamos, en este caso, cambiar el término ‘u-topía’ por ‘u-vía’?”

⁶⁷ Michel de Certeau, *La escritura de la historia*, p. 15.

⁶⁸ Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento*, pp. 72-73. “[E]l único término del que se tejen las composiciones sin concepto de la ontología es forzosamente el vacío”.

⁶⁹ En uno más de sus alardes conceptuales, Blumenberg ha logrado sintetizar, desde mi punto de vista, las anteriores disposiciones relativas a la fenomenología, la ontología y la historiografía de la ciencia y su escritura, tomando como punto

La recepción de la Filosofía Natural, en tanto que deducción de su propia Historia Natural, como Bacon la concibe, estaría ya implicada por un nuevo régimen de observación y, aunque es indudable que la intuición provocada por la mera enunciación de la *terra incognita* conserva su especificación planetaria, también lo es, y en un grado mucho mayor, que el llamado abisal que apela al mago contemporáneo proviene –dicho sea bajo una estipulación escritural, como de pentagrama cuántico multinivel– de la música de las estrellas y los susurros y pliegues de un cosmos extra y posgaláctico.

Observar y nombrar como remisión adánica, y que Blumenberg ha colocado en los términos seculares de su paradoja historiográfica, a la que, concluyo, se debe este texto en busca de *los paraísos perdidos*:

Pero ¿por qué está separada la ciencia del valor, y por qué se piensa que el valor es irracional? ¿Acaso porque la asignación de validez al valor requiere una trascendencia de la que se derive esa validez? La relación con una trascendencia objetiva queda hoy fuera de la teoría, de conformidad con sus reglas de evidencia, mientras que antes era la vida misma de esa teoría.⁷⁰

nodal el carácter “absoluto” de la creación cinematográfica. En un breve texto que lleva por título “El ser, un *MacGuffin*”, el autor alemán eleva a grado filosófico la ideación de Hitchcock y pone en juego con ello la condición *cinemática* de mundo y vida. Cito sólo un párrafo que otorga *positividad* historiográfica al ser contemporáneo de las “u-vías”: “¿Está prohibido este juego? Difícilmente. Si el *MacGuffin* desapareciera se detendría el movimiento del mundo. Los medios justifican el fin, *los misterios descubiertos por el camino justifican lo que permanece encubierto*. La respuesta pendiente a la pregunta por el sentido del ser ha suscitado el empeño de sonsacar al *Dasein* la unidad de sus expresiones y modos de comportamiento. En el camino había demoras; y el demorarse se ha acreditado como el sentido del camino”. Hans Blumenberg, *La posibilidad de comprenderse*, p. 127. Sobre el sustrato de “vacío” respecto al cual se *muestra* el sentido del ser, la entrevista que Truffaut realiza a Hitchcock en: <http://www.truffaut.eternius.com/Hitchcock_Truffaut_2.htm>. Consultado el 10 de octubre de 2017].

⁷⁰ Blumenberg, *El principio*, *op. cit.*, p. 261.

De eso tratarían, justo, al comienzo del nuevo milenio, los signos reflexivos propiciadores del sueño de la Gran Restauración. ☒

BIBLIOGRAFÍA

- Badiou, Alain. *El ser y el acontecimiento*, tr. Raúl J. Cerdeiras, Alejandro A. Cerletti y Nilda Prados, Buenos Aires, Manantial, 2015.
- Bauman, Zygmunt. *La cultura en el mundo de la modernidad líquida*, tr. Lilia Mosconi, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2013.
- _____. *La globalización. Consecuencias humanas*, tr. Daniel Zadunaisky, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2013.
- Betancourt, Fernando. “El tiempo como concepto-forma y el problema de la historicidad: un enfoque sistémico”, *Inflexiones*, núm. 1, 2018, pp. 9-29.
- Bacon, Francis. *La gran restauración (Novo Organum)*, tr. Miguel Á. Granada, España, Tecnos, 2011.
- Blumenberg, Hans. *Descripción del ser humano*, tr. Griselda Márisco, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2011.
- _____. *El principio de vida*, tr. José Mardomingo, Valladolid, Trotta, 2000.
- _____. *Fuentes, corrientes, icebergs*, tr. Griselda Márisco, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2016.
- _____. *La legibilidad del mundo*, tr. Pedro Madrigal Devesa, Buenos Aires, Paidós, 2000.
- _____. *La legitimación de la Edad Moderna*, tr. Pedro Madrigal, Valencia, Pre-textos, 2008.
- _____. *La posibilidad de comprenderse*, tr. César González, Madrid, Editorial Síntesis, 1997.
- _____. *Las realidades en que vivimos*, tr. Pedro Madrigal, Barcelona, Paidós, 1999.
- _____. *Literatura, estética y nihilismo*, tr. Alberto Fragio, Pedro García-Durán, César González Cantón y Josefa Ros Velasco, Madrid, Trotta, 2016.
- _____. *Paradigmas para una metaforología*, tr. Jorge Pérez de Tudela Velasco, Madrid, Trotta, 2003.
- _____. *Teoría del mundo de la vida*, tr. Griselda Márisco, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2013.

- _____. *Tiempo de la vida y tiempo del mundo*, tr. Manuel Canet, Valencia, Pre-textos, 2007.
- _____. *Trabajo sobre el mito*, tr. Pedro Madrigal, Barcelona, Paidós, 2003.
- Certeau, Michel de. *La escritura de la historia*, tr. Jorge López Moctezuma, México, Universidad Iberoamericana, 2010.
- Derrida, Jacques. *De la gramatología*, tr. Óscar del Barco y Conrado Ceretti, México, Siglo XXI Editores, 2012.
- _____. *La escritura y la diferencia*, tr. Patricio Peñalver, Barcelona, Anthropos, 1989.
- Fragio, Alberto. *Paradigmas para una metaforología del cosmos: Hans Blumenberg y las metáforas contemporáneas del universo*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Cuajimalpa, 2016.
- Juano, Nelida de. “La nueva democracia. Entrevista con Giacomo Marra-mao”, *Estudios Sociales*, año 4, núm. 7, 1994, pp. 197-201.
- Kolakowski, Leszek. *La presencia del mito*, tr. Cristóbal Piechocki, Buenos Aires, Amorrortu, 2006.
- Koselleck, Reinhart. *historial/Historia*, tr. Antonio Gómez Ramos, España, Trotta, 2004.
- Marramao, Giacomo. *Cielo y tierra. Genealogía de la secularización*, tr. Pedro Miguel García Fraile, Barcelona, Paidós, 1988.
- _____. *Pasaje a Occidente. Filosofía y globalización*, tr. Heber Cardoso, Argentina, Katz, 2006.
- _____. *Poder y secularización*, tr. Juan Ramón Capella, Barcelona, Ediciones Península, 1989.
- _____. “*Spatial turn*. Espacio vivido y signos de los tiempos”, *Historia y Grafía*, año 22, núm. 45, 2015, pp. 123-132.
- Safranski, Rüdiger. *El mal o el drama de la libertad*, tr. Raúl Gabás, México, Tusquets, 2010.