

Lectura y naufragio Apuntes sobre Hans Blumenberg

Diego Tatián

I- Una vieja anécdota cuenta la historia de San Antonio el eremita, quien, a un filósofo que le preguntaba asombrado cómo podía pasar tanto tiempo en soledad sin ningún libro, le respondió que no tenía necesidad de libros, que su único libro era el mundo y su único estudio la contemplación de la naturaleza.

Tan antigua como el libro mismo, la metáfora de la legibilidad del mundo -la idea de que los fenómenos forman, a su manera, una escritura y que la realidad se expone a sí misma como un libro abierto cuya gramática se trata de desentrañar- es seguida en toda su deriva por Hans Blumenberg (1920-1997) en un ensayo llamado, precisamente *Die Lesbarkeit der Welt* (1981). Considerar la realidad como “cifra” o *characteristica* implica la posibilidad -y la necesidad- de una lectura y un desciframiento de textos que no han sido intencionalmente producidos por los hombres. Saber leer presupone aquí, en primer término, el conocimiento de una gramática gracias a la cual nos es revelado un sentido: el sentido del mundo lo aprehendemos al leerlo, pero no está en el mundo mismo, al igual que el sentido de la libertad no está en la palabra “libertad”. Pero, ante todo, deberemos confiar en que la realidad no es un mero agregado casual de caracteres, tampoco “el cuento contado por un idiota, lleno de ruido y furia, y que no significa nada”.

Experimento y experiencia, el mundo, el libro del mundo -desde el Libro de la Naturaleza, escrito por Dios, al de los eventos históricos y los sueños; desde el Universo como “narración” según los románticos, hasta el código genético; desde el arte de la disimulación socio-política en el barroco, hasta la expresión de los rostros, la mímica y todo lo concerniente a la fisiognomía- ha significado desde su origen, desde su misma concepción, un rechazo a la autoridad de la escritura en general, y de la Escritura en particular. A la vieja enemistad entre el libro -que se corresponde a la vida sedentaria- y el mundo -que tienta en cambio la

existencia nómade-, se articula otra, más reciente, entre libros y ciencias de la naturaleza, entre la biblioteca y el experimento. El desarrollo de la óptica -lentes, telescopios, microscopios y con ellos el infinito estelar y lo infinitesimal- compone un *ars imaginandi* que corroe cualquier conclusividad: la unidad que los libros imponen es falsa. Si tal unidad llegara a existir, su cifra deberá tener otra forma y habría que buscarla en otra parte. Sin embargo, la idea de que hay “dos libros” y la larguísima disputa sobre la concordancia o desacuerdo entre ellos, procede del médico y filósofo catalán Raimundo Sebunde, quien en 1436 escribió el *Libro de las criaturas* y a quien Montaigne dedicará su célebre ensayo *Apologie de Raimond Sebond*. En el libro de la totalidad de las criaturas, sostenía Raimundo, cada una de ellas es una letra escrita por la mano de Dios. La idea de un mundo *escrito* directamente por Dios se confrontará, de aquí en más, con el libro *dictado* por Dios a los hombres.

La concepción de la naturaleza como libro traerá consigo la recomendación del peregrinaje empírico para su lectura. Paracelso escribía en 1537 que los países son a la naturaleza lo que las letras a un libro: “tantos países, tantas páginas. Así es el codex de la naturaleza y así se hojean sus páginas”. Pero será sobre todo Montaigne quien otorgará a esta idea un estatuto decisivo, y en el ensayo sobre *La educación de los niños* propone al mundo mismo como libro de texto -aunque no ya el viejo libro de la naturaleza sino el libro de los hombres. Al igual que los escépticos antiguos, el autor de los *Essais* recomendará los viajes como la “mejor escuela” donde aprender la variedad de las formas, las ideas y las vidas; es decir, la mejor manera de volverse escéptico.

En esta acepción abierta por Montaigne, dice Blumenberg, es que debemos incluir el itinerario de Descartes, quien habiendo abandonado la apacible biblioteca de *La Flèche* sostuvo que viajando como caballero era posible aprender a leer “*le grand livre du monde*”. En el *Discurso del método* abjura de toda ciencia que no se encuentre “en sí mismo” o en “el gran libro del mundo”, para finalmente prescindir incluso del mundo y concentrarse sólo en sí mismo y hacer del Yo el único principio de lo que es necesario saber (recordemos que, seguramente amedrentado por la condena a Galileo pero aún así de manera significativa, Descartes desiste en 1633 de publicar el libro que había concebido bajo el título de *Le Monde*). De manera que el itinerario cartesiano puede ser

resumido como sigue: libros, mundo, yo. Blumenberg advierte que nada encontramos en la obra de Descartes que nos permita presumir una decepción por lo leído en el libro del mundo, nada que indique los motivos de una reclusión en sí mismo.

Contemporáneo de Descartes y en sintonía con él por lo que respecta a la lectura de sí, Thomas Hobbes -filósofo que extrañamente no forma parte del itinerario blumenbergiano- revoluciona la ciencia política invitando a abandonar los libros ("la sabiduría se adquiere no ya leyendo en los libros sino en los hombres") y en uno de sus pasajes más notables y más extraños, que consta en la primera página del *Leviatán* escribía que "aunque un hombre pueda leer a otro por sus acciones de un modo perfecto, sólo puede hacerlo con sus circunstantes, que son muy pocos. Quien ha de gobernar una nación entera debe leer, en sí mismo, no a este o aquél hombre, sino a la humanidad, cosa que resulta más difícil que cualquier idioma o cualquier ciencia". De modo que los hombres, parece decirnos Hobbes, son ejemplares de un único libro; aprender a leerse a sí mismo es haber aprendido a leer a todos los hombres. Como la del libro galileano de la naturaleza, aquí, la escritura que recorre los "corazones" es también una escritura cifrada: los caracteres que la forman no son matemáticos, son las pasiones. Por lo que "quien se mire a sí mismo -escribe el filósofo inglés- y considera lo que hace cuando piensa, opina, razona, teme, espera, etcétera, y por qué motivos, podrá leer y saber cuáles son los pensamientos y las pasiones de los demás hombres". Los "caracteres del corazón" -su lectura, de más está decir, no nos revela historia de ángeles sino de lobos- están "encubiertos y borrosos" por la hipocresía, la falacia y el disimulo. Los moralistas, en sustancia, no saben leer.

Pero uno de los documentos más significativos en lo que concierne a la metáfora del mundo como libro según Blumenberg pertenece a las letras españolas: *El criticón* de Baltasar Gracián, publicado a mitad del siglo XVII, readjudica al viaje por el mundo la clave para su desciframiento. El ejercicio del "descifrador" no buscará revelar misterios trascendentales, sino aprender a leer la superficie del mundo: no ya como naturaleza sino antes bien el comportamiento de los hombres en los mercados, en las cortes y demás situaciones en las que se encuentran entre sí. Si el lenguaje del libro de la naturaleza había sido cifrado o por un

Dios para evitar la familiaridad de los no iniciados o por un “genio maligno” para engañar a los hombres, aquí, por el contrario, la codificación y el ciframiento son obra humana, pues es el arte del disimulo, el engaño y el autoengaño lo que exige la maestría de una decodificación sólo accesible a quien a su vez domina aquél arte: porque sé disimular es que sé leer el texto de las máscaras humanas. Los hombres buscan volverse ilegibles para sus semejantes para así remediar -o atenuar- la situación intolerable de su reciprocidad.

El motivo de la disimulación como modo de resistencia ante los poderosos probablemente sea tan antiguo como la ética, aunque ha encontrado sus más exquisitas formulaciones en las épocas de destrucción de la política por la tiranía o el imperio. El arte del disimulo será asimismo considerado imprescindible en el ideal barroco del “vivir cauto”. Un conjunto de tratados acerca del claroscuro moral, entre los que se encuentran “El arte de conocer a los hombres” (1659) de M. Cureau de la Chambre, o el “Oráculo manual y arte de prudencia” (1647) de Baltasar Gracián, proporcionan un inestimable saber del ingenio, la agudeza y la discreción, a la vez que de la disimulación y la “demora” (ese breve instante de “ponderación misteriosa”, decía Gracián, en el que se juega el destino de una vida en un mundo lleno de peligros). Resulta inequívoco en el barroco de Gracián la impronta de su maestro Maquiavelo, que por lo demás encontraba su expresión más pura en la sociedad cortesana y la “hermenéutica de la sobrevivencia” -según la fórmula de Norbert Elías- inherente a ella, donde una mirada inoportuna, una palabra inexacta, una pasión no totalmente conjurada por el disimulo o una interpretación inadecuada de alguna ambigüedad deliberadamente emitida por un enemigo de corte, significaban la ruina. Por eso recomendaba Gracián en el *Oráculo Manual*: “Son las pasiones los portillos del ánimo. El más plático saber consiste en disimular. Lleva riesgo de perder quien juega a juego descubierto. Compita la detención del recato con la atención del advertido; a lince de discurso, jibias de interioridad”.

El lince y la jibia (o sepia, pequeño molusco que abunda en los mares templados) son los dos grandes emblemas de la cultura barroca, poderes contrarios y complementarios: el primero es alegoría de la penetración, la agudeza y el desciframiento; la segunda lo es de la disimulación, la ocultación y el encubrimiento. La conjunción delicada del lince y la jibia será el mayor saber del hombre barroco, concebido como especta-

dor del “Gran teatro del mundo”, en el que se representan todas las comedias y todas las tragedias. Aquí, no nos sirven el cálculo preestablecido, ni la línea recta, ni el método, pues la sensibilidad barroca es anticartesiana, es sensibilidad de la incertidumbre que sólo admite la singularidad del juicio: no hay claridad y distinción que pudiera ser común a todos los que sigan un orden de secuencias, cuya aplicación carezca de dificultades si se presta la debida atención.

Uno de los textos más significativos de esta extraña sabiduría barroca fue publicado en Nápoles en 1641 por un oscuro secretario de corte llamado Torquato Accetto, bajo el sugestivo título *Della dissimulazione onesta*. Se trata, no obstante su brevedad, de un escrito mayor de la escuela de la prudencia, entendida ésta como retención de la verdad, cautela en la veracidad y segregación de incertidumbre en torno de sí - y en cuanto tal como imitación de Dios.

Allí escribía Torquato, con un italiano terso y lleno de imágenes, que es amante de la paz quien disimula con un fin honesto, tolerando, callando, esperando, y mientras se va adaptando a cuanto le sucede, goza en cierto modo de las cosas que no tiene, en tanto que los violentos no saben gozar de las que tienen. También se invocan aquí animales, no el lince y la sepia sino la serpiente y la paloma (a partir de la exhortación evangélica a ser prudentes como serpientes y sencillos como palomas), siempre formas atentas a los daños innumerables que comporta el deseo desenfrenado de decir la verdad.

La disimulación, si honesta, no produce lo falso sino que “da algún reposo a la verdad”, protege su condición vulnerable y encubre su fragilidad de la prepotencia, el fanatismo o la impertinencia. Se acompaña siempre de un agudo sentido de la oportunidad, sabiendo que la inestabilidad de los tiempos y las formas es el destino de la criatura finita. La disimulación es un cuidado de sí que aprende a no deliberar en la propia tempestad y a dejar pasar la borrasca de las pasiones. Quien ejercita su mente en la disimulación sabe permanecer calmo ante lo que irrumpe y dependerá de él, “no del precipicio de los sentidos”, la expresión de cuanto le sucede.

Disimulación es el arte -fisiognómico, gestual, verbal- de no dejar ver las cosas como son. Mientras lo que no es sólo puede ser simulado -la simulación, por tanto remite al no ser-, la disimulación lo será siempre de algo que es, no es invención sino preservación, nunca exhibición sino

sustracción; arte mayor de la inteligencia, que da a ver que nada se ve cuando más se ha visto.

Asimismo, en la disimulación apoya Torquato una teoría de la belleza, pues “todo lo bello -escribe- no es sino una gentil disimulación”, y si la rosa parece bella es porque disimula ser una cosa tan caduca, “persuadiendo a los ojos ser púrpura inmortal”. Así, toda belleza mortal -y toda belleza es mortal- no será más que “un cadáver disimulado por el favor de la edad”.

Aunque tal vez el sentido principal de la disimulación no es estético sino que viene dado en su dimensión política: tan importante como abstenerse de la pompa en la prosperidad y del lamento en la miseria es saber disimular en encuentro con la “injusta potencia”. Cuando el tirano “no deja ni respirar” y es peligroso mostrarse pálido ante él; cuando el hierro tñe a la tierra de color rojo con sangre inocente y nada es posible hacer, el honesto disimulo permite “dejar el corazón, si no sano, al menos no tan oprimido” y evita de este modo la perdición por la ira -que, dice Torquato, es entre todas las pasiones el mayor enemigo del disimulo. Triunfo de la paciencia acompañada siempre de un sentido de la oportunidad -que los griegos llamaban *kairós*- y una voluntad de justicia que no se mal dispensa ni se desperdicia en su arrebató sino que espera su momento.

La disimulación honesta es el poder de los que no tienen poder, la herramienta de los justos: “mísero el mundo -concluía Torquato- si la disimulación no acudiera en ayuda de los míseros”.

II- Una constante que se mantiene a lo largo de las filosofías, tanto antiguas como modernas, es la exigencia de expurgar el pensamiento conceptual de todo lo que supone una sensibilización de las abstracciones acuñadas por la pura razón: mito, poesía, alegoría y metáfora han sido, por lo general -y no obstante su abundancia en las obras clásicas de filosofía- objeto de sospecha en virtud de su poder distorsionante, su fuerza ilusoria y su desvío de toda aspiración de exactitud.

La obra tardía de Hans Blumenberg -de escasa resonancia aún en la filosofía de lengua española- rehabilita, como se dijo, la metáfora como forma de interrogar ese fondo de sentido constituido por valores, intuiciones y presupuestos que son condición de todo pensamiento pero no se hallan explícitos en él: lo que Husserl llamó el “mundo de la vida”,

lo que tenemos en común en cuanto seres hablantes de una determinada lengua y pertenecientes a una misma condición cultural. Blumenberg trabaja sobre un grupo de metáforas a las que llama “metáforas absolutas”, es decir no derivadas, de procedencia inmemorial, reelaboradas continuamente por las generaciones humanas en la medida en que dan cuenta de algún aspecto fundamental de la existencia. Una de ellas es la que en latín ha encontrado una formulación concisa y exacta, *navigatio vitae*, es decir la vida como viaje o como navegación incierta, como deriva en lo imprevisible y en lo ignoto. La precariedad y el riesgo constituyen el corazón de esta metáfora del tiempo humano.

¿Cuáles son los implícitos de la *navigatio vitae*? Lo primero, el mar. No se trata de un viaje cualquiera, ni por un medio cualquiera; antes bien la vida es concebida aquí como un peregrinaje a través de un elemento de máxima inestabilidad como el agua, y a merced de poderes sordos como las tormentas o la furia del viento. También -sobre esto volveremos luego- a merced de una desgracia marina no menor que las anteriores, un infortunio que los navegantes conocen bien, la así llamada *bonaccia* o “mar en bonanza”, la quietud absoluta que impide el movimiento y que vuelve vano todo intento por abandonar las coordenadas en las que se está -circunstancia descrita magistralmente por Joseph Conrad en *La línea de sombra*.

Por consiguiente, el implícito esencial de la metáfora de la vida como navegación es la posibilidad del naufragio. También, que el mar engulle todas las huellas, ciega los caminos y borra los rastros, que duran apenas el instante de la estela. Tanto quienes alcanzan el puerto seguro como los náufragos, “dejan tras de sí la misma intacta superficie”. Cada existencia, por tanto, transita el mar de la vida por primera vez.

Pero la navegación es asimismo promesa de mundos nuevos, la esperanza de alcanzar las tierras prometidas, la sospecha de que existen otras maneras de vivir y de pensar a las que sólo se accede soltando amarras de las riberas familiares y de la tierra firme de la costumbre; tal vez eso sugería Nietzsche en un pasaje de *La gaya ciencia*: “También la tierra de la moral es redonda... Existe aún otro mundo para descubrir, y más de uno. ¡Filósofos, a las naves!”. El viaje nietzscheano es el del hombre que ha perdido el centro, el del hombre consciente de que en realidad ninguna tierra es firme, de que no hay centro sino sólo periferia. Después de Copérnico, el viaje deja de ser el infortunio al que arrastra

la *vana curiositas* para volverse una condición, un destino. Si acaso el espíritu fundamental de las filosofías clásicas era alcanzar un ideal del sabio como aquél que ha llegado a tierra firme, aquél que contempla el naufragio de las vidas comunes desde la costa de la razón y del dominio de sí, esta escena lucreciana del “naufragio con espectador” hoy pareciera haber naufragado a su vez.

La metáfora de la *navigatio vitae* connota claramente el mundo de las pasiones, esa condición apasionada que hace de los hombres criaturas capaces de proporcionarse entre sí dolores y placeres: avaricia, libido, ambición, odio, celos, miedo, deseo, ira, envidia, soberbia, venganza, cobardía, tristeza, rencor, desesperación, tedio..., el elenco de pasiones negativas ha sido siempre mayor que el de las positivas: amor, benevolencia, generosidad o esperanza... En cualquier caso, las pasiones han sido clásicamente consideradas como la causa del naufragio de las vidas (obturadas por aquellas en su agudeza lectora y en su cautela para el disimulo); a ellas se adjudica el motivo de las existencias malogradas, el poder de desbarrancar a las criaturas de sí mismas en un instante solo de apasionada turbación. Sin embargo, los seres humanos han sentido siempre, de algún modo, de manera vaga, que no sólo la desgracia acecha en ellas, sino que evocan asimismo una promesa de felicidad; de otro modo, su poder sería apenas concebible.

Las pasiones, como el mar, vuelven a los hombres derelictos abandonados a potencias que no controlan, inestables, frágiles y sometidos a un juego de alternancia que convierte con facilidad a las pasiones en sus contrarios: bien saben los amantes qué próxima del odio y de la muerte está la pasión amorosa. No obstante, las pasiones son los frutos de una apertura a la vida y a los seres, de una hospitalidad con el mundo sin la que muy difícilmente podemos concebirnos sin pena. Acaso a esto aludía ese racionalista entusiasmado que era Fontenelle, en su *Diálogo de los muertos*: “Son las pasiones las que hacen y deshacen todo. Si sobre la Tierra reinase la razón, no sucedería nada. Se dice que los marineros temen sobre todo los mares pacíficos en los que no puede navegarse, y que desean el viento incluso con el riesgo de tener una tempestad. Entre los hombres, las pasiones son los vientos necesarios para poner todo en movimiento, aunque con frecuencia provoquen tempestades”. También Madame Du Châtelet diría, en *Sobre la felicidad*: “Desgraciado quien evita las pasiones, es como si no hubiese vivido”; y más tarde Hegel:

“Nada grande se ha realizado sin pasión”. Pero con Hegel la *navigatio* alude a una materia distinta: la historia. ¿Puede naufragar la historia?

En el décimo segundo canto de la más antigua *navigatio* en la literatura occidental, Homero narra el paso ante las sirenas. Circe, la diosa que convierte los hombres en animales, había advertido a Ulises del poder irresistible de su canto en compensación por haberse sabido sustraer a la conversión que le estaba destinada. El pasaje es de sobra conocido: Ulises pide a sus fieles marineros que se tapen los oídos con cera y a él lo aten al mástil de la nave con los oídos destapados, sin atender sus gestos de súplica para ser desatado si estos se producían durante la travesía. ¿Cuál es el poder de las sirenas? ¿Qué evocan? ¿Con qué amenazan? Se trata acaso del poder de lo removido: la naturaleza, el mito, la infancia, el placer, la vida de los sentidos, retorno de todo lo reprimido en la existencia singular así como en la vida histórica en tanto proceso civilizatorio; el canto de lo reprimido que irrumpe y vulnera al que sucumbe en la desgracia de su hechizo. Quien se convierte en su presa quisiera volver atrás, detenerse, abjurar de la marcha, abandonarse a esa promesa de felicidad que destruiría, tal vez, la vida y la cultura.

Las sirenas de lo perdido amenazan la civilización a cada instante con una evocación de plenitud y de placer cuya concreción devastaría lo acumulado y construido en el tiempo frágil de la obediencia y el trabajo. Estamos quizás en el punto ciego de la situación humana. En una página decisiva sobre la parábola de la *Odisea*, Adorno y Horkheimer aludían a esa condición trágica: quien quiere perdurar y sobrevivir “no debe prestar oídos al llamado de lo irrevocable, y puede hacerlo sólo en la medida en que no esté en condiciones de escuchar. Esto es lo que la sociedad ha procurado siempre... los trabajadores deben mirar hacia delante y despreocuparse de lo que está a los costados”. Los remeros conocen el peligro del canto pero no su belleza; Ulises, atado, desdeña el peligro porque conoce su belleza, que abisma en una destrucción indiferente para el que ha escuchado.

¿Puede la historia, después de tanta renuncia, naufragar? Hay quienes así lo creen y prefieren “pequeños cabotajes” que no se aparten demasiado de la costa; otros, se aventuran solitarios hacia el país de las sirenas, sin compañeros que lo aten y lo conduzcan fuera de él.

En cualquier caso, creen otros, siempre cabe la posibilidad de reparar las averías de la nave en alta mar, o construir una nueva con los restos de un naufragio, si se sobrevive a él.