

Una metafísica demasiado humana. El encuentro de la fisio-psicología nietzscheana con la metaforología blumenberguiana en la pregunta por el ser humano ¹

Estefanía Losada Nieto, Ph.D

Manuel Cerezo Lesmes, Mg.

Resumen (400 palabras)

Hacerse preguntas metafísicas pareciera ser un rasgo característicamente humano, tal vez demasiado humano. Las críticas de Nietzsche van dirigidas al modo de proceder propio de ciertos filósofos que él denomina metafísicos. Sin embargo, para Nietzsche, los presupuestos metodológicos de la metafísica enturbian los esfuerzos por acercarse a la realidad de ciertas cuestiones como la verdad y el alma. Para Blumenberg, fue gracias a las limitaciones biológicas propias de la naturaleza del ser humano que se vio obligado a hacer uso de su intelecto y creatividad para hacer frente a las inclemencias de la realidad. Como resultado, creó para sí mismo artefactos de mediación que le permitieran comprender y sobrevivir, como, por ejemplo, las “verdades de la metafísica”. Dicho esto, el objetivo de este texto es mostrar cómo la perspectiva blumenberguiana confluye con las críticas nietzscheanas a la metafísica, de manera que es posible concebir la inclinación natural del hombre a las preguntas metafísicas como su rasgo antropológico característico.

Palabras Clave (5)

Metafísica; antropología; fisiología; metáfora; metaforología.

¹ Agradecemos a los miembros del grupo de trabajo en Filosofía del Dolor de la Pontificia Universidad Javeriana – Bogotá, por su acompañamiento en la discusión y consolidación de este texto. Este trabajo está adscrito a la línea de investigación en dolor y afectividad del Grupo de investigación Problemas en Filosofía - PUJ (Minciencias A).

La metafísica, como esa búsqueda de conocimiento más allá de los límites de lo meramente humano, es la condena de la razón humana, el «singular destino» del que no puede deshacerse. Como lo afirma Kant desde las primeras líneas del “prólogo a la primera edición” de la *Crítica de la Razón Pura* (A, VII), la búsqueda de explicación de la totalidad del mundo, de Dios o del sentido de la vida son asuntos que interpelan a la razón humana, y de los cuáles ella misma no puede deshacerse, pero a los cuales tampoco puede dar respuesta. ¿Por qué? Se puede afirmar con Blumenberg que esto es debido a la propia naturaleza humana y a las muy particulares condiciones de su existencia. El objetivo de este texto es esbozar una indicación central en la metaforología blumenbergiana que nos permita situar a la metafísica, en tanto aquel impulso descrito por Kant, en el campo de la antropología, el ámbito de lo humano, demasiado humano. Sin embargo, para esbozar esa indicación, consideramos una guía y un apoyo muy ilustrativos un gesto particular que podemos rastrear en la crítica de Nietzsche a la metafísica.

Ahora bien, la forma como Nietzsche aborda la metafísica a lo largo de su obra es, al menos, complicada. Ante todo, es necesario considerar que, más que una crítica aislada a una disciplina o a cuerpo concreto de conocimientos específicos denominado metafísica, lo que presenta Nietzsche es una crítica general a la tradición filosófica (Wotling, 2008). La metafísica sería uno de los frentes o perspectivas a través de las cuáles se desarrolla una cuestión mucho más grande y compleja, de manera que no es adecuado aislar la crítica nietzscheana a la metafísica de sus críticas a la moral, a la psicología o a la historia. Sin embargo, la forma particular como Nietzsche dirige ciertas objeciones o indicaciones a la metafísica nos permite señalar un cierto gesto metodológico propio de su pensamiento que ya está presente en obras tempranas, como el primer volumen de *Humano, demasiado humano (HDH)*, y que se mantiene en sus aspectos más fundamentales en obras más tardías, como *Más allá del bien y del mal (MBM)*. Podemos denominar este gesto como una remisión a la fisio-psicología y, según mostraremos a continuación, esta es una indicación clave para comprender el lugar de la metafísica en la postura antropológica de Blumenberg.

Un gesto metodológico

Para observar más claramente este gesto, es necesario considerar dos puntos fundamentales de la crítica de Nietzsche a la metafísica. El primero de estos puntos se encuentra ya en las primeras líneas de *HDH*:

Los problemas filosóficos toman hoy de nuevo en casi todas sus partes la misma forma de preguntar de hace dos mil años: ¿cómo puede algo nacer de su opuesto, por ejemplo, lo racional de lo irracional, lo sensitivo de lo muerto, la lógica de lo ilógico, la contemplación desinteresada del querer ansioso, el altruismo del egoísmo, la verdad de los errores? (*HDH*, I, §1)

Lo que Nietzsche nos indica aquí es cierta forma de plantear una cuestión que implica una particular forma de respuesta, lo cual caracterizaría el proceder filosófico de los últimos dos mil años. En pocas palabras, las cuestiones filosóficas, algunas epistemológicas, otras éticas y estéticas, son abordadas de manera semejante a partir de una pregunta muy particular, a saber, la pregunta por el origen de ciertos objetos o cualidades a partir de lo que les es *opuesto*. Así planteada, la pregunta misma nos fuerza a elegir entre dos posibles opciones: o bien aceptamos que cosas como la razón y el altruismo pueden proceder de la irracionalidad y el egoísmo, o bien, lo negamos. Ante este dilema, “la filosofía metafísica ayudaba superar esta dificultad en cuanto que negaba la génesis de una cosa a partir de otra y suponía para las cosas valoradas como superiores un origen milagroso, que derivaría directamente del núcleo y la esencia de la «cosa en sí»” (*HDH*, I, §1).

Al plantear la cuestión del origen de esta manera, la filosofía metafísica afirma un origen propio e incondicionado de ciertos objetos particularmente valiosos. A partir de esta lógica de oposiciones que se produce, poco a poco, la idea de algo como la «cosa en sí». Este es el primer punto importante de la crítica de Nietzsche, a saber, la idea de que “la creencia básica de los metafísicos es la *creencia en las antítesis de valores*” (*MBM*, §2). Algo que consideramos valioso como la razón o el altruismo no puede estar emparentado con su opuesto, pues eso pondría en juego su valor mismo. En consecuencia, surge la idea de que estos objetos altamente valorados deben ser considerados de forma aislada, como algo comprensible solo por sí mismo y con un origen propio.

Lo anterior nos lleva al segundo punto importante de esta crítica. En el siguiente aforismo, Nietzsche nos indica que “los filósofos comparten el defecto en sí de partir del hombre actual y de creer que con un análisis del mismo pueden llegar al objetivo. Sin quererlo, «el hombre» flota ante su mente como una *aeterna veritas*, como algo que permanece igual en toda vorágine” (*HDH*, I, §2). En pocas palabras, al examinar un objeto o una cuestión particular, por ejemplo, el hombre, los filósofos examinan su modo de ser actual, sus características y propiedades, y deducen de ellas una definición que enmarcará al hombre en tanto tal. Con este razonamiento niegan la posibilidad de que esta configuración, que ahora se

les presenta como «hombre», hubiera devenido luego de un muy largo proceso. El segundo punto importante sería, entonces, la falta de sentido histórico, la exclusión del devenir.

Con estos dos puntos, podemos englobar de manera muy general la crítica de Nietzsche a la metafísica diciendo que su forma de proceder se fundamenta en el error de ignorar, en pos de ciertos juicios valorativos, la historia y el proceso a partir de los cuales han surgido ciertos objetos e ideas. Diríamos en este sentido que “la metafísica se constituye desde conceptos inmutables (egipticismo), que se organizan sistemático-piramidalmente desde un principio que opera como *arkhé*, elemento jerarquizador y fundamentador del ámbito gnoseológico, ontológico y moral” (Cragnolini, 2001, p. 53). Ahora bien, es necesario aclarar que, más que una crítica teórica, lo que nos presenta este pensador es una crítica de carácter metodológico y axiológico. Esto se ve más claramente cuando Nietzsche dice unas páginas más adelante que “todo lo que hasta ahora ha hecho que las suposiciones metafísicas sean *valiosas, terribles o placenteras*, lo que las ha generado, es la pasión, el error y el autoengaño; pues los peores y no los mejores métodos de conocimiento han sido los que han enseñado a creer en ellas” (*HDH*, I, §9).

Los filósofos metafísicos distinguen tajantemente dos tipos de realidades según una lógica de oposición valorativa y luego aíslan cada polo de esta división, convirtiéndolo en una entidad determinada y eterna, desprovista de relaciones, de historia y de devenir; a partir de este proceso los metafísicos pretenden obtener el conocimiento de Dios, del alma o de la libertad. “Un mundo meramente aparente es presentado como el verdadero y es impuesto a la realidad: la lógica se degenera en una teoría de dos mundos, en metafísica²” (Müller-Lauter, 1999, p. 9). De esta manera, podemos concluir que, para Nietzsche, en definitiva, la metafísica en tanto modo de proceder filosófico consiste en “el hecho de pensar el mundo como una colección de unidades, de entidades discretas, definidas dentro de una estructura de oposición y, por ello, asibles intelectualmente por la razón³” (Wotting, 2008, p. 66). Así, vemos que la crítica de Nietzsche a la metafísica no se limita a un área particular de conocimientos trascendentes, sino que apunta a un modo de pensar y a una pretensión que se extiende a la filosofía en general.

En contraste con esta forma de proceder, Nietzsche presenta a la “fisiología y a la historia evolutiva de los organismos y los conceptos” (*HDH*, I, §10) como el camino que

² Traducción del inglés por Manuel Cerezo Lesmes.

³ Traducción del francés por Manuel Cerezo Lesmes.

ayudaría a comprender el origen de las representaciones, conceptos e ideas que subyacen a nuestra relación más íntima con el mundo. Ahora bien, esta vía alternativa que nos presenta Nietzsche en la fisiología y la historia evolutiva de los organismos tiene una razón de ser de vital importancia; sin embargo, esta razón es indicada con mayor detalle en una obra posterior. En *MBM*, Nietzsche dice lo siguiente:

También detrás de toda lógica y de su aparente soberanía de movimientos se encuentran valoraciones o, hablando con mayor claridad, exigencias fisiológicas orientadas a conservar una determinada especie de vida. Por ejemplo, que lo determinado es más valioso que lo indeterminado, la apariencia, menos valiosa que «la verdad»: a pesar de su importancia regulativa para *nosotros*, semejantes estimaciones podrían ser, sin embargo, nada más que estimaciones superficiales, una determinada especie de *naiserie*, quizá necesaria precisamente para conservar seres tales como nosotros. (*MBM*, §3)

La filosofía, en tanto procede metafísicamente, se apoya en la lógica y en la razón para establecer sus objetos; sin embargo, este proceder se sustenta en valoraciones y preferencias específicas. Los filósofos pretenden alcanzar verdades objetivas, pero estas verdades no ocupan su lugar preeminente por corresponder con la realidad última y definitiva de las cosas, sino precisamente porque son valiosas para los filósofos en tanto filósofos y en tanto seres humanos. Es decir, no es una búsqueda de la verdad lo que impulsa a la filosofía en tanto metafísica, sino una necesidad por establecer estos objetos como algo imperante e invariable con los que podamos relacionarnos y a partir de las cuales podamos determinar nuestra forma de vivir y habitar el mundo. Poder delimitar y emitir juicios concretos acerca del mundo es algo necesario para que seres como nosotros, los seres humanos, podamos vivir; necesitamos establecer qué es beneficioso, qué es perjudicial, qué es agradable, qué es indeseable, pues solo de esta manera podemos constituir y habitar un mundo.

De esta manera, nos damos cuenta de que el campo en el que se ponen en juego las valoraciones y determinaciones que constituyen nuestra relación con el mundo son, a un mismo tiempo, nuestro cuerpo, nuestras creencias, sentimientos e impulsos. Esta forma de abordar la cuestión nos ayuda a entender por qué la profunda relación entre psicología y fisiología es tan importante para el pensamiento nietzscheano (Wotling, 1999). Esta idea se complementa con un pasaje que encontramos en el siguiente fragmento póstumo:

Todo lo que entra en la conciencia como una «unidad» es ya enormemente complejo: nunca tenemos más que una apariencia de unidad. El fenómeno del *cuerpo* es el fenómeno más rico,

más claro, más aprehensible: anteponerlo metódicamente, sin decidir nada sobre su significado último. (*FP*, IV, 1886, 5 [56])

Esta indicación nos permite determinar de manera más clara el estatuto de la fisiología y la psicología en las reflexiones que hemos seguido hasta el momento. El fragmento está escrito como si Nietzsche se dejara una nota a sí mismo, se recuerda anteponer el cuerpo *metodológicamente* a los fenómenos de la conciencia por ser un fenómeno más claro y aprehensible, pero no como un fundamento explicativo último. Nietzsche recurre a la fisiología y a la psicología más como una hipótesis regulativa o como un principio heurístico (*MBM*, §15). Esto le permite considerar los fenómenos corporales y anímicos desde una misma perspectiva, como si lo que llamamos alma (*psyche*) y lo que llamamos cuerpo (*soma*) hicieran parte de una misma dinámica. En consecuencia, sería más apropiado entender a la fisiología y a la psicología en este contexto no como dos ciencias que nos revelen un conocimiento objetivo, sino como dos lenguajes simbólicos (podríamos decir, incluso, metafóricos) cuya función es abrirnos a una nueva forma de afrontar los problemas filosóficos que nos salen al paso (Wotling, 1999). Esta perspectiva metodológica es lo que podríamos entender como un gesto propio de la filosofía Nietzscheana, es decir, como el impulso y el acto de asumir nuestra relación con el mundo desde el horizonte de una fisio-psicología.

Ahora bien, los juicios y determinaciones que se constituyen en este horizonte son valoraciones que surgen luego de una muy larga historia de adaptaciones y de luchas, de ensayos y de esfuerzos de nuestra propia fisiología por asumir una realidad que nos excede. Esto no nos permite aprehender una verdad última ni captar el mundo como es en sí mismo, a lo sumo nos da un juicio y una perspectiva parciales y condicionadas, adaptadas para seres como nosotros, con nuestras mismas limitaciones y capacidades. El proceder metafísico hace parte de esta dinámica valorativa, ella surgió de nuestras necesidades y potencias específicas, pero se convierte en un error cuando sus pretensiones se elevan al punto de establecer sus postulados como verdades últimas, definitivas y eternas. Esto es lo que enseña Zarathustra a sus discípulos al hablar de los trasmundos situados más allá del límite de nuestra realidad terrena: “¡Ay, hermanos, ese dios que yo creé era obra humana y demencia humana, como todos los dioses! Hombre era, y nada más que un pobre fragmento de hombre y de yo: de mi propia ceniza y de mi propia braza surgió ese fantasma” (*Z*, I, “De los trasmundos”).

Nuestra relación con el mundo es algo que se constituye desde lo que somos nosotros mismos y no desde una verdad abstracta y definitiva. Desde esta perspectiva, podríamos preguntarnos con toda justicia qué es la verdad, y con la misma justicia podríamos responder

con las palabras de Nietzsche: “una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realizadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes” (SV&M, 1). El camino y el lenguaje que nos llevan a comprender cómo de estas brazas puede surgir un dios no pueden ser los mismos que ha empleado la filosofía en tanto proceder metafísico, sino que debe remitirse a la historia de nuestras valoraciones y nuestras luchas, debe ser un lenguaje que contemple fisiológica y psicológicamente el proceso de creación de la realidad de seres como nosotros, seres humanos.

Hacia una metaforología demasiado humana

Años más tarde, Blumenberg realizará sus reflexiones acerca de la relación del hombre con ese límite de su experiencia desde sus propias limitaciones. En su artículo titulado “Una aproximación antropológica a la actualidad de la retórica” (1999), Blumenberg afirma que la comprensión del ser humano oscila entre la pobreza de su carencia de un equipamiento biológico que lo defiende de los embates de la realidad, y la riqueza de sus exuberantes dotes creativos. “El ser humano encierra en sí mismo, bien estratificado, lo que produce toda la realidad o es el ser carencial dejado a la estacada por la naturaleza, atormentado por residuos de instintos que se han convertido en algo incomprendido y sin funciones” (Blumenberg, 1999, p. 115). Aunque parezcan posiciones diametralmente opuestas, ambas convergen en la naturaleza del ser humano y la determinan. Siguiendo a Blumenberg, la carencia humana de disposiciones específicas para enfrentarse y defenderse de los peligros de la realidad es el punto de partida de una cuestión antropológica central, a saber: cómo es posible que un ser tan mal equipado para enfrentar y asumir la realidad pueda existir y siga existiendo (1999, p. 125). La respuesta consiste en que el ser humano no entabla relaciones directas con la realidad, sino que la «enfrenta» armado de su única y más eficaz arma, la mediación metafórica, como está expresado en su famosa cita: “la relación del hombre con la realidad es indirecta, complicada, aplazada, selectiva y, ante todo, «metafórica»” (Blumenberg, 1999, p. 125).

Un ejemplo de este ejercicio de mediación puede verse en los juicios. En los predicados se comprende una cosa por sus partes y sus determinaciones, no se comprende la cosa en cuanto tal de manera directa. Es decir, en el predicado se comprende una cosa dando un rodeo por medio de algo distinto, pero no determinándola directamente. Por ejemplo, al decir ‘la rosa es

blanca', se busca comprender algo acerca de esa rosa concreta por medio de la comprensión de un adjetivo como la blancura. Por su parte, el rodeo metafórico puede describirse como un mirar a un objeto temático a través de otro distinto; ya sea suponiéndolo como interesante o como más familiar. En el rodeo metafórico se trata como extraño el objeto a comprender, y el camino de comprensión se traza por lo que nos es más familiar. Dicho esto, si el valor límite del juicio es la identidad, el de la metáfora es el símbolo (Blumenberg, 1999). En el rodeo metafórico lo otro a comprender es completamente extraño para mí y solo es posible acercarlo, si se le reemplaza por otro más disponible.

En este sentido, el ser humano se describiría mejor como un *animal simbólico*, que domina una realidad amenazante y mortífera al reemplazarla, al representarla por aquello más cercano a su naturaleza. Uno de los mayores expositores de la filosofía acerca de las formas simbólicas fue Ernst Cassirer. En su obra cumbre *La Filosofía de las formas simbólicas*, Cassirer (2003) afirma que las formas simbólicas “son los caminos que el espíritu sigue en su objetivación, es decir, en su autorrevelación” (p. 8). Esto es, el espíritu posee de suyo la tendencia hacia su propio despliegue, hacia su propio desarrollo. Este desarrollo se conduce a través de diferentes caminos marcados precisamente por las formas simbólicas: el lenguaje, el arte, el mito, la religión, la ciencia, etc. Esta tendencia es un común denominador que presenta el espíritu en cualquiera de sus caminos de despliegue. En el marco de esta imagen del pensamiento, Cassirer aborda el problema mente-cuerpo, el cual deriva de la tematización acerca del conocimiento. Así, podría decirse que la exploración del conocimiento, apoyada en el análisis en torno a la naturaleza del mito, es lo que conduce al autor a encontrar de frente el problema de la interacción entre el alma y el cuerpo. El análisis del conocimiento a partir de la reflexión del mito le permite al autor un análisis crítico en torno al origen del conocimiento (González, 2015). La filosofía del mito permite mostrar que el conocimiento no tiene su punto de origen en la percepción sensible, puesto que:

la división en esferas sensibles tajantemente separadas entre sí no corresponde en modo alguno a la constitución originaria de la percepción, sino que tal división va desapareciendo a medida que vamos retrocediendo hacia las configuraciones ‘primitivas’ de la conciencia [...], estas configuraciones [primitivas] parece ser que no presentan por ningún lado las rígidas líneas divisorias que estamos acostumbrados a trazar entre las sensaciones de los diversos sentidos. (Cassirer, 2003, p. 49)

Así, vemos cómo el ser humano necesita apartar su mirada de lo que le resulta inhóspito y fijarse en aquello familiar que le da seguridad. ¿Cuál es entonces la importancia antropológica

de las metáforas? ¿Por qué suelen ser un recurso tan común en el lenguaje? Las respuestas a estas preguntas las mostraremos a través de una corta narración. Blumenberg (2003a), en el prefacio de *Conceptos en historias* afirma que la pasión de su padre le permitió entender, de alguna manera, cómo se genera un concepto y esto se convirtió en la pregunta que demarcó buena parte de su vida. Su padre era un fotógrafo muy apasionado, pero cuyo trabajo no había tenido el éxito esperado. Blumenberg recuerda la enorme dificultad que implicaba irse de expedición a encontrar la mejor toma. Pero esta dificultad tenía una gran recompensa: el fascinante momento del revelado. Entre frascos de líquidos, bandejas y luces rojas, empezaban a surgir de la nada las imágenes del mundo, sus colores, trazos o rostros. Parecía un proceso de alquimia, pues de la nada surgía algo. Esta aparición solo es posible gracias a la luz. Blumenberg considera que esta ‘transformación’ se parece a la creación del universo según La Biblia, pues de la nada se crea el mundo a partir de la luz, como si la luz fuera la condición esencial de todo lo demás. Esto le dio a Blumenberg una idea plástica de cómo nacen los conceptos (Blumenberg, 2003a). Se puede decir que la filosofía de Blumenberg surge de cara a la maravilla de un proceso de revelado, pero en el cual solo se puede mostrar aquello que ya está en el ‘mundo’.

Las comprensiones que los seres humanos tenemos de nosotros mismos no son claras y transparentes, sino que están atravesadas por fenómenos incomprensibles e inconcebibles. Por ello, el ser humano puede preguntarse por sí mismo, porque no es transparente para sí, porque tiene una corporalidad ensombrecida que es el fundamento de toda actividad simbólica y lingüística. Esto no es solamente válido para la pregunta por su existencia, sino que también lo puede ser para todo lo que le sucede y le pasa; por ejemplo, para ciertas afecciones que le suceden sin aparente causa conocida o que lo confrontan con su radical finitud. Las metáforas son, pues, la mejor ejemplificación de las formas humanas de tratar con lo inconcebible. Además, la metáfora es un modo de comprensión de conexiones entre cosas alejadas entre sí, mostrando de forma inesperada la riqueza de referencias polisémicas que están intrínsecas en el mundo de la vida (Cantón, 2004).

Frente a las preguntas de la metafísica, que conducen a la búsqueda de la explicación última de la totalidad, el ser humano también se muestra incapaz de acceder a ellas; exceden sus posibilidades vitales y de comprensión. Sin embargo, el ser humano no puede dejar de preguntarse por la totalidad del horizonte que da sentido a su experiencia. “El carácter polisémico del mundo de la vida convierte a las metáforas en un principio de razón aplicado a sí mismo, pero, en todo caso, de razón insuficiente” (Cantón, 2004, p. 320). Las metáforas son

un laboratorio para comprender quiénes somos nosotros mismos, esta es la función pragmática de las metáforas. En efecto, nos contamos cotidianamente anécdotas y cosas que nos pasan a cada uno. Cada uno le cuenta al otro una imagen de sí mismo en un instante particular. Las anécdotas son entonces posibilidades de actuar y, por ello, solo son verdaderas para la vida y poseen significatividad en tanto que son posibles. Así, lo inexplicable tuvo que explicarse, aun con velos o fantasías:

[P]ara hacer de lo inactual e invisible objeto de una acción de rechazo, de conjura, de reblandecimiento o despotenciación se corre ante ello, como un velo, otra cosa. La identidad de tales factores es constatada y hecha accesible mediante nombres, generando así un trato de igual a igual. Lo que se ha hecho identificable mediante nombres es liberado de su carácter de inhóspito y extraño a través de la metáfora, revelándose, mediante la narración de historias el significado que encierra. (Blumenberg, 2003c, pp. 13-14)

¿Qué muestran entonces las metáforas? La fragilidad y vacuidad de la existencia humana; el simple hecho de que ninguno de nosotros somos inmortales, que los límites de nuestra naturaleza determinan los límites de nuestra comprensión, que los modos de nuestro cuerpo determinan nuestras posibilidades, que llegamos a este mundo sin razón aparente y de la misma manera nos vamos de él. Pero esto es justamente la fuente de nuestro temor. Las metáforas son parte fundamental de un proceso de descarga, en el que los seres humanos, y en particular los filósofos, suelen sumergirse. Este proceso es llamado por Blumenberg “descarga de absolutos” (Blumenberg, 2003b, p. 49). ¿En qué consiste esta descarga de absolutos?

Para explicar cómo entiende Blumenberg la descarga del ser humano de los absolutos que lo oprimen, tomemos como ejemplo la modernidad de la filosofía. Para Descartes, el objetivo de la filosofía consiste en encontrar esas verdades claras y distintas a partir de las cuales se podría construir el edificio del conocimiento de verdades universales. Lo que debía sostener todo conocimiento posible era la verdad clara e indubitable, lejos de equívocos y de dudas. Las metáforas no son tenidas en alta estima en el terreno de la filosofía, pues estas hacen parte más bien de la retórica, como estrategias para hacer de un discurso algo más llamativo. En filosofía, según Descartes, nuestra guía debía ser la razón, lejos de las decoraciones o aproximaciones en imágenes que nos proveen las metáforas. En el camino de la racionalidad, las metáforas son tan solo remanentes de ese viejo paso del mito al logos. Sin embargo, algunas metáforas son elementos básicos del lenguaje filosófico por medio de los cuales se construyen transferencias o traslados en la reflexión que devienen absolutos.

Para mostrar un ejemplo de esto, podemos detenernos a grandes rasgos en la metáfora de la verdad, que es tal vez la metáfora más poderosa. Hay una definición de la verdad que no da lugar a modificaciones extensas en su uso, o que no admite metáforas para su comprensión. Esta acepción de la verdad es la usada en la Edad Media, la verdad como adecuación de los objetos al entendimiento (Blumenberg, 2003b, p. 50). Pero, la verdad también fue definida a partir de una metáfora, a saber: la metáfora de la luz. Una forma de comprender la verdad es como aquella luz que devela la realidad de los objetos o de los conceptos, aunque ella misma no pueda ser vista. Es la misma luz que permite a nuestro ojos encontrar caminos, identificar peligros o poder retornar a casa. Un ejemplo paradigmático de la metáfora de la luz es el Mito de la Caverna, pero como este hay otras explicaciones de la verdad que beben de la misma metáfora. Al entender la verdad como la metáfora de la luz, Blumenberg nos muestra cómo los humanos necesitamos descargarnos de absolutos, en metáforas absolutas, para explicar la realidad de lo inexplicable.

Una de las tesis más fuertes de la filosofía blumenberguiana consiste precisamente en que ser hombre es descargarse de absolutos. Para Blumenberg, estamos inmersos en el absolutismo de la realidad. Esto significa *grosso modo* que la realidad tiene un carácter omnipotente, soberano, que nos sobrecoge por completo; pero, al estar inmersos en ella, esta nos es indiferente. Si queremos autoafirmarnos en nuestra propia existencia, debemos entonces distanciarnos de esta indiferencia de la realidad, afirmando nuestras propias y muy reales limitaciones y, en último término, sobrevivir. Ahora bien, de todos los mecanismos con los que cuentan los humanos para descargarse de absolutos, las metáforas son el mecanismo por antonomasia que nos distancia de la realidad más radicalmente.

La metáfora, cuando es absoluta, reviste de significado a un concepto que estaba privado de sentido para los humanos por su absoluta exuberancia, como es el caso de la metáfora de la luz. Así pues, cada imagen del mundo que los humanos han realizado para darle sentido a la realidad, a fenómenos inexplicables o a su propia existencia desprovista de sentido, está sostenida por metáforas absolutas. La función pragmática de las metáforas absolutas es, pues, como hemos mencionado anteriormente, propiciar el distanciamiento del absolutismo de la realidad (Blumenberg, 2003b, p. 150; Durán, 2010, p. 108). Es importante aclarar que no hay una única metáfora absoluta, sino que siempre habrá una pluralidad de metáforas absolutas, así como hay una pluralidad de formas de relacionarnos con nuestro entorno a partir de nuestras posibilidades corporales. Por esta razón, ellas mismas no podrán convertirse en una realidad

absoluta, no existe el peligro de darle al ser humano un mecanismo que dependa de algo externo a él mismo para autoafirmarse.

Podemos mostrar muchas metáforas absolutas, como por ejemplo: el giro copernicano como la metáfora del lugar del hombre en el cosmos. En este caso, la metáfora absoluta es la Revolución Copernicana, pues, en términos de Blumenberg:

La reorganización copernicana del cosmos se recibió como modelo orientativo a fin de contestar una pregunta que no puede responderse por medios puramente teóricos y conceptuales: la pregunta por el puesto del hombre en el mundo, en el sentido de si se le debe considerar y ver de antemano como algo central, o si su participación en el engranaje cósmico es periférica. (Blumenberg, 2003c, p. 201).

Es decir, en la metáfora de la revolución copernicana se juega el lugar del ser humano en el universo, que ha sido destronado de su centro y desplazado a la periferia (Rivera, 2010). Otro ejemplo de metáfora absoluta es la navegación o el naufragio como metáforas de la existencia. En su obra titulada *Naufragio con espectador: Paradigma de una metáfora de la existencia* (1995), Blumenberg buscó, a través de la metáfora del naufragio, examinar sus posibles variaciones y posibles escenarios de recepción, para mostrar así su potencialidad propia como paradigma de una metáfora de la existencia. Así, y gracias a un método hermenéutico-deconstructivo que el mismo autor propone, se hace patente la potencialidad de la metaforología para comprender el poder antropológico y metafísico de las metáforas. Esto se traduce en que un recurso metafórico puede tener un impacto significativo al determinar el sentido de lo puramente humano, y a partir de ahí configurar una imagen en su totalidad, difícilmente comprensible en una caracterización teórica (Torregosa, 2014).

Cada una de estas metáforas muestra cómo aspectos no conceptualizables de la realidad son representados por medio de un lenguaje traslaticio. Lo relevante de estos ejemplos es que cada una de estas metáforas puede modificarse, esto es, puede ser sustituida por otra que aprehenda un determinado aspecto de la realidad absoluta que nos rebasa. Las metáforas abren entonces al hombre mundos posibles, le permiten vivir en más de un mundo. Así, son entonces un caso especial de inconceptualidad (Blumenberg, 2003a). Las metáforas no las debemos considerar como un mero recurso lingüístico para dar belleza y riqueza a un texto; pero tampoco como un nuevo recurso para definir un concepto. Las metáforas no se dirigen ante todo a la constitución de lo conceptualizable, sino que tienen además como hilo conductor las experiencias propias del mundo de la vida.

Conclusión

Las metáforas absolutas son respuestas aporéticas a preguntas incontestables (Cardona, 2016) que, sin embargo, oprimen nuestra existencia, al punto de que no podemos evitarlas ni ignorarlas; “ya están planteadas en el fondo de la existencia” (Blumenberg, 2003b, p. 62). Así, se pone de manifiesto que los posibles intentos humanos de dar respuesta a las preguntas de la metafísica nunca podrán ser totales y están condicionados por las limitaciones propias de nuestra corporalidad. Son, entonces, precarios y parciales. Las preguntas impuestas por las pretensiones metafísicas son incontestables y solo son evidencia de la limitación humana y su precaria naturaleza comprensora y corporal. La postura de Blumenberg confluye entonces con el gesto nietzscheano, al situar a la metafísica en el ámbito de lo humano: su potencia metafórica y su finitud fisiológica. Un humano, demasiado humano.

En definitiva, tal como afirmó Kant de una vez y para siempre, la metafísica no puede existir como un cuerpo de conocimientos especulativos de objetos y realidades más allá de nuestra experiencia posible. Sin embargo, el ser humano no puede evitar el enfrentamiento contra su realidad, no puede evitar elevar la vista al infinito y experimentar su absoluta vulnerabilidad. Por eso, es desde las potencias y las posibilidades de su propio cuerpo que él desafía al infinito estableciendo una mediación que le permita vivir. Nietzsche nos muestra que es la historia de nuestras adaptaciones y capacidades fisiológicas la que configura el esquema de valoraciones que constituye nuestra relación con el mundo. Esto no nos da una comprensión directa y objetiva del mundo, pero nos abre las puertas a nuestro mundo, un mundo al que nos enfrentamos a través del paso del tiempo en constante ensayo y adaptación. Esta adaptación y este mundo humano se hacen concretos en las metáforas absolutas, pues en ellas se manifiesta esa capacidad humana por mediar con la realidad que nos excede y nos permiten dar curso a esta necesidad que Kant denominó como *metafísica naturalis*.

Para terminar, no queremos pasar por alto una última consideración. Escribir en el terreno de la filosofía suele considerarse una tarea que se realiza en soledad. La escritura es casi semejante a una meditación, donde cada pensador, en la soledad de su ordenador, se dedica a descifrar los entramados y vericuetos del lenguaje y el pensamiento. Este no es el escenario en el que se gestó este escrito. Por el contrario, fue en las mieles agonísticas del diálogo, que se entreteje entre la amabilidad, la contradicción, la risa y los desacuerdos, entre las metáforas y los sonidos del cuerpo, donde las ideas aquí plasmadas empezaron a ver la luz. Fueron horas y horas de diálogo sobre lo mismo. Donde se hicieron evidentes para los autores las posibles relaciones y semejanzas que existen entre Nietzsche y Blumenberg, como también sus

insondables diferencias. Por ello, aunque este texto no esté escrito como un drama platónico, invitamos al lector a que lo siga como un constante diálogo que no ha concluido, y del que él está haciendo parte.

Bibliografía

- Barrios, M. (2000). “El libro de la risa y la teoría”. *Anábasis* 2. 3-4 (pp. 257-260).
<https://idus.us.es/bitstream/handle/11441/61520/El%20libro%20de%20la%20risa%20y%20la%20teor%C3%ADa.pdf?sequence=1>
- Blumenberg, H. (2009). *La risa de la muchacha tracia. Una protohistoria de la teoría* (I. Reguera Pérez trad.). Pre-textos.
- Blumenberg, H. (2003a). *Conceptos en historias* (C. Cantón trad.). Síntesis.
- Blumenberg, H. (2003b). *Paradigmas para una metaforología*. (J. Pérez de Tudela trad.). Trotta.
- Blumenberg, H., (2003c), *Trabajo sobre el mito* (P. Madrigal trad.). Paidós.
- Blumenberg, H. (1999). *Las realidades en que vivimos*. (V. Bozal trad.). Ediciones Paidós.
- Blumenberg, H. (1995). *Nafragio con espectador: Paradigma de una Metáfora de la Existencia* (José Vigil trad.). Visor.
- Cantón, C. (2004). *La metaforología en Blumenberg como destino de la analítica existencial* (Tesis doctoral). Universidad Complutense de Madrid.
- Cassirer, E. (2003). *Filosofía de las formas simbólicas* (A. Morrones trad.) (Tomo I). Fondo de Cultura Económica.
- Cardona, L. F. (2016). “La transformación de la *Metaphysica Naturalis* en metaforología”. *Universitas Philosophica*. 34(68). pp. 39-80. ISSN 0120-5323, ISSN en línea 2346-2426. doi:10.11144/Javeriana.uph34-68.tmm
- Cragolini, M. (2001). La constitución de la subjetividad en Nietzsche. Metáforas de la identidad. En M. Brusotti, et al., & G. Meléndez (Ed.), *Nietzsche en Perspectiva* (págs. 49-61). Siglo del Hombre Editores.
- González, R. (2015). “Apuntes para una filosofía de la mente a partir de Ernst Cassirer”. *Enclaves del pensamiento*. año IX. (18). Julio-diciembre

- Kant, I. (2006). *Crítica de la razón pura*. (P. Ribas, trad.). Taurus.
- Müller-Lauter, W (1999). *Nietzsche, his Philosophy of Contradiction and the Contradictions of his Philosophy* (D. J. Parent, trad). University of Illinois Press.
- Nietzsche, F. (2008). *Fragmentos Póstumos* (Vol. IV). (D. Sánchez Meca, Ed., J. L. Vermal, & J. B. Llinares, Trads.) Editorial Tecnos.
- Nietzsche, F. (2010). Sobre verdad y mentira en sentido extramoral. En F. Nietzsche , & M. Garrido (Ed.), *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral y otros fragmentos de filosofía del conocimiento* (L. M. Valdéz, Trad., págs. 21-37). Editorial Tecnos.
- Nietzsche, F. (2011). *Así habló Zaratustra*. (A. Sánchez Pascual, Trad.) Alianza Editorial.
- Nietzsche, F. (2012). *Más allá del bien y del mal*. (A. Sánchez Pascual, Trad.). Alianza Editorial.
- Nietzsche, F. (2014). *Obras completas* (Vol. III). (D. Sánchez Meca, Ed., J. Aspiunza, M. Parmeggiani, D. Sánchez Meca, & J. Vermal, Trads.) Editorial Tecnos.
- Platón. (2011). “Parménides, Teeteto, Sofista, Político”. (M. Santa Cruz, A. Vallejo Campos y N. Cordero. trad.) (Volumen V). Editorial Gredos.
- Rivera, A. (2010). “Hans Blumenberg: mito, metáfora absoluta y filosofía política”. *Ingenium. Revista de historia y pensamiento moderno*. 4. (pp. 145-165).
- Torregosa, E. (2014). “El espectador del naufragio antropológicamente considerado”. *Pensamiento*. 70. (264). (pp. 537-550).
<https://revistas.comillas.edu/index.php/pensamiento/article/view/4737/4559>
- Wotling, P. (1999). *La pensée du sous-sol*. Editions Allia.
- Wotling, P. (2008). *La philosophie de l'esprit libre, introduction a Nietzsche*. Editions Flammarion.