

Una metafísica demasiado humana. El encuentro de la fisiopsicología nietzscheana con la metaforología blumenbergiana en la pregunta por el ser humano*

A Too Human Metaphysics. The Encounter of Nietzschean Physiopsychology with Blumenberg's Metaphorology in the Question of the Human Being

Artículos misceláneos

Estefanía Losada Nieto**

Manuel Cerezo Lesmes***

Fecha de entrega: 09 de mayo de 2022

Fecha de evaluación: 28 de septiembre de 2022

Fecha de aprobación: 07 de octubre de 2022

Citar como:

Losada Nieto, E. y Cerezo Lesmes, M. (2023). Una metafísica demasiado humana. El encuentro de la fisiopsicología nietzscheana con la metaforología blumenbergiana en la pregunta por el ser humano. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 44(128), 221-236. <https://doi.org/10.15332/25005375.7710>



Resumen

Tal vez una de las razones por las cuales la tendencia del ser humano a plantearse preguntas que exceden sus posibilidades resulta tan problemática es

* 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 (clasificado por Minciencias en categoría A).

** Universidad de la Sabana. Correo electrónico: estefania.losada@unisabana.edu.co; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3275-3248>

*** Universidad Militar Nueva Granada. Correo electrónico: cerezo_manuel26@hotmail.com; ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2903-424X>

que nos resulta imposible negarla o ignorarla. Hacerse preguntas metafísicas pareciera ser un rasgo característicamente humano e indisoluble del cuerpo. Nietzsche muestra que los presupuestos metodológicos del proceder metafísico surgen de tensiones y exigencias fisiológicas, pues la relación del cuerpo humano con su entorno conlleva la necesidad de ciertas formas de comprensión del mundo. Blumenberg se apoya en esta idea en la medida en que la ausencia de medios biológicos para defenderse de los peligros de la realidad obligan al ser humano a hacer uso de su intelecto y creatividad. Esto trae consigo una forma de relación indirecta y mediada, es decir, metafórica, con el mundo. El objetivo de este artículo es mostrar cómo la perspectiva blumenbergiana complementa e integra las críticas nietzscheanas a la metafísica, de manera que es posible concebir la inclinación natural del hombre a las preguntas metafísicas como un rasgo antropológico característico de su fisiología.

Palabras clave: metafísica; antropología; crítica; fisiopsicología; metaforología.

Abstract

Perhaps one of the reasons why the tendency of human beings to ask questions that exceed their possibilities is so problematic is that it is impossible for us to deny or ignore it. Asking metaphysical questions seems to be a characteristically human trait, inseparable from the body. Nietzsche shows that the methodological presuppositions of the metaphysical procedure arise from physiological tensions and demands, for the human body's relationship to its environment entails the need for certain forms of understanding the world. Blumenberg builds on this idea insofar as the absence of biological means to defend oneself against the dangers of reality forces human beings to use their intellect and creativity. This brings a form of indirect and mediated, that is, metaphorical, relationship with the world. This article aims to show how the Blumenbergian perspective complements and integrates the Nietzschean criticisms of metaphysics so that it is possible to conceive man's natural inclination to metaphysical questions as an anthropological feature characteristic of his physiology.

Keywords: metaphysics, anthropology, critique, physiopsychology, metaphorology.

Introducción

La metafísica, considerada como esa búsqueda de conocimiento más allá de los límites de lo meramente humano, es la condena de la razón, el “singular destino” del que no puede deshacerse. Como 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, de los cuales ella misma no puede deshacerse, pero a los que tampoco puede responder. ¿Por qué sucede esto? Se puede afirmar con Blumenberg que se debe a la propia naturaleza humana y a las muy particulares condiciones de su existencia. En este artículo intentaremos situar la pregunta por la metafísica a partir de la relación entre la metaforología de Blumenberg y la fisiopsicología de Nietzsche, para mostrar que la metafísica puede ser entendida como una consecuencia de la naturaleza limitada y corporal del ser humano.

La forma como Nietzsche aborda a la metafísica a lo largo de su obra es, al menos, complicada. El estilo mismo de la escritura nietzscheana dificulta distinguir una postura sistemática, clara y distinta al respecto; además, considerar los matices y desarrollos de sus ideas en las distintas etapas de su pensamiento dificulta esta tarea. Ante todo, es necesario considerar que, más que una crítica aislada a una disciplina o a un cuerpo concreto de conocimientos específicos denominado metafísica, lo que presenta Nietzsche es una crítica general a la tradición filosófica (Wotling, 2008). La metafísica sería, entonces, uno de los frentes o perspectivas a través de las cuales se desarrolla una cuestión mucho más grande y compleja. Sin embargo, es posible señalar un gesto metodológico particular que resulta central en la crítica de Nietzsche a la metafísica, que ya está presente en el primer volumen de *Humano, demasiado humano (HDH)* y que se mantiene en sus aspectos más fundamentales en obras tardías como *Más allá del bien y del mal (MBM)*. Este gesto consiste en una remisión a la fisiopsicología como campo de valoración y, según mostraremos a continuación, nos permite articular una perspectiva de la metafísica basada en su carácter antropológico.

El gesto metodológico de Nietzsche

Uno de los primeros esbozos de este gesto está presente en el primer aforismo de *HDH*, en el que Nietzsche nos presenta, antes que nada, una cierta forma de preguntar según la cual se plantean los problemas filosóficos en su época:

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? (Nietzsche, 2014, p. 75)

Esta “forma de preguntar”, que ha regido el modo de plantear los problemas filosóficos, se refiere a la dificultad que implica indagar por el origen de ciertas ideas, nociones, sentimientos u objetos que se relacionan con la metafísica en cuanto disciplina teórica. Preguntarnos de dónde surgen la razón, la verdad, el altruismo o incluso la vida misma implica buscar un punto de origen, y esta búsqueda podría llevarnos a afirmaciones que ponen en juego el valor de los objetos por los que nos preguntamos. Sin embargo, Nietzsche indica a este respecto que:

la filosofía metafísica ayudaba a 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”. (Nietzsche, 2014, p. 75)

Desde el primer momento nos percatamos de que el énfasis no está específicamente en la falsedad de los postulados de la metafísica o en la inexistencia de ciertos objetos trascendentes, sino en la forma como se niega cierto procedimiento o cierta forma de plantear la cuestión. Para los metafísicos no está permitido buscar el origen de un objeto en otro, especialmente si ambos gozan de estatus valorativos opuestos; *por lo tanto*, dicen ellos, este objeto debe tener un origen propio e incondicionado.

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 de este pueden llegar al objetivo. Sin quererlo, “el hombre” flota ante su mente como una *aeterna veritas*, como algo que permanece igual en toda vorágine. (Nietzsche, 2014, p. 76)

En pocas palabras, al examinar un objeto como el hombre, los filósofos suelen examinar su modo de ser actual, sus características y propiedades, y deducen de ellas una definición que enmarcará al hombre en sí, tal y como es objetivamente. Con este razonamiento niegan la posibilidad de que esta configuración, que ahora se les presenta como “hombre”, hubiera surgido luego de un muy largo proceso.

Estos dos aforismos muestran ya lo que sería el aspecto fundamental de la crítica de Nietzsche a la metafísica, a saber, 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 ciertas nociones e ideas. 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 afirma 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. (Nietzsche, 2014, p. 78)

Según este proceder, los metafísicos distinguen tajantemente dos tipos de realidades según una lógica de oposición valorativa, y luego aíslan cada polo de esta división para convertirlo en una entidad determinada y eterna, desprovista de relaciones, de historia y de devenir. Es a partir de este proceso que los filósofos pretenden obtener el conocimiento de Dios, del alma o de la libertad. El resultado de esto es que “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 metafísica¹” (Müller-Lauter, 1999, p. 9). De esta manera, podemos concluir que para Nietzsche, en definitiva, la metafísica en cuanto 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 razón²” (Wotling, 2008, p. 66). De esta manera, 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 (Wotling, 2008).

En contraste con esta forma de proceder, Nietzsche presenta a la “fisiología y a la historia evolutiva de los organismos y los conceptos” (Nietzsche, 2014, p. 79) como el camino que ayudaría a comprender el origen de las representaciones, conceptos e ideas que enmarcan y determinan nuestra relación 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, que es indicada con mayor profundidad en una obra posterior. En *MBM*, Nietzsche afirma 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,

¹ Traducción del inglés por los autores.

² Traducción del francés por los autores.

una determinada especie de *naiserie*, quizá necesaria precisamente para conservar seres tales como nosotros. (Nietzsche, 2012, pp. 30-31)

La filosofía, en cuanto procede metafísicamente, se apoya en la lógica y en la razón para establecer sus objetos, sin embargo, y esto es lo que los metafísicos pasan por alto, este proceder se sustenta a su vez en valoraciones y preferencias específicas. Los filósofos pretenden alcanzar verdades objetivas por medio de la lógica y la razón, pero estas no ocupan su lugar preeminente por corresponder con la realidad última y definitiva de las cosas, ni por gozar de un estatuto trascendente, sino precisamente porque son valiosas y útiles para los filósofos en cuanto filósofos y en cuanto seres humanos. Es decir, no es una búsqueda de la verdad lo que impulsa a la filosofía en tanto metafísica, sino una necesidad de establecer estos objetos como algo imperante e invariable con lo que podamos relacionarnos y a partir de lo cual podamos determinar nuestra forma de vivir y habitar el mundo. Ser capaces de determinar y emitir juicios concretos acerca del mundo es algo necesario para que seres como nosotros podamos vivir, necesitamos establecer qué es beneficioso, qué es perjudicial, qué es agradable, qué es indeseable.

De esta forma, podemos ver la crítica de Nietzsche a la metafísica como una especie de método crítico a la manera kantiana, en el que las condiciones de posibilidad de la razón y de la lógica no son trascendentales, sino específicamente fisiológicas (Conill, 2007). Antes de saber qué es valioso y qué es perjudicial, nuestro cuerpo ya ha configurado una serie de juicios y determinaciones a partir del contacto directo con la realidad. Esto implica que toda determinación consciente que realiza el ser humano ya ha pasado por una serie de procesos valorativos de carácter corporal. El ser vivo no actúa de manera caótica, sino que se guía por aquello que es posible para su cuerpo. Esta instancia fisiológica de la vida antecede a todo juicio y a todo concepto, al punto de que nuestras valoraciones y representaciones son, más que “nuestras”, de nuestro cuerpo. En cierto sentido, es la vida misma la que impone estas condiciones y establece las reglas de juego que rigen al cuerpo:

La vida no es indiferente a las condiciones en las cuales es posible. Que un organismo reaccione ante una infección o enfermedad significa que la vida es polaridad, que ella pone un valor ante las circunstancias que se le presente, que ella es, en suma, una actividad normativa, en un sentido pleno. (Hanza, 2013, p. 45)

De esta manera, el campo en el que se ponen en juego las valoraciones y determinaciones que constituyen nuestra relación con el mundo es todo lo que compone nuestra vida en el sentido más general posible; es decir, nuestro cuerpo,

nuestras creencias, sentimientos e impulsos. Esta forma de abordar la cuestión nos ayuda a entender por qué la relación entre psicología y fisiología es tan importante para el pensamiento de Nietzsche (Wotling, 1999). Esta idea se complementa con un fragmento póstumo de la misma época de *MBM*:

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. (Nietzsche, 2008, p. 161)

Esta indicación nos permite delimitar más claramente el lugar de la fisiología y la psicología en las reflexiones que hemos seguido hasta el momento. En el fragmento anterior, Nietzsche se recuerda a sí mismo anteponer el cuerpo *metodológicamente* a los fenómenos de la conciencia por el hecho de ser este un fenómeno más rico, claro y aprehensible, pero no como un fundamento explicativo último. Esto le permite considerar los fenómenos corporales y anímicos no como instancias independientes e incompatibles, sino como productos de una misma dinámica. Así, aquello que llamamos alma (*psyche*) y aquello que llamamos cuerpo (*soma*) pueden ser contemplados desde la misma perspectiva. 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 acto de asumir nuestra relación con el mundo desde el horizonte de una fisiopsicología.

Como podemos ver, los juicios y determinaciones que constituyen la comprensión del mundo del ser humano están determinados por la dinámica fisiopsicológica de la vida. Pero este resultado solo puede surgir 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, la metafísica 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 Zaratustra 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. (Nietzsche, 2011, p. 74)

Para Nietzsche, 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 realzadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes” (Nietzsche, 2010, p. 28). 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 con la realidad, 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 la falta de un equipamiento biológico y fisiológico que lo defienda 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 caracterizaciones diametralmente opuestas y mutuamente excluyentes, 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. “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 juicios 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 del sujeto, 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 se busca comprender algo 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 de las formas simbólicas fue Ernst Cassirer, quien en su obra cumbre *La filosofía de las formas simbólicas*, afirma que las formas simbólicas “son los caminos que el espíritu sigue en su objetivación, es decir, en su autorrevelación” (2003, p. 8). Es decir que 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 se origina 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 su 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 esta fuera la condición esencial de todo lo demás. Esto le dio a Blumenberg una idea 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 ni 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, 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, que muestran 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, pues exceden sus posibilidades biológicas 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. En las metáforas se exponen las referencias polisémicas que se usan en el mundo de la vida, las tantas posibilidades de presentación de la realidad entre los seres humanos. Esta es, pues, la función pragmática de las metáforas. En efecto, nos contamos cotidianamente anécdotas e historias. 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 significado 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 la limitación de la existencia humana, el simple hecho de que ninguno de nosotros es inmortal, que los límites de nuestra naturaleza determinan los límites de nuestra comprensión, que llegamos a este mundo sin razón aparente y de la misma manera nos vamos de él. Pero esta 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” (2003a, p. 49).

Para explicar cómo entiende Blumenberg la descarga del ser humano, en particular los filósofos, de los absolutos que lo oprimen, tomemos como ejemplo la época moderna de la filosofía, rica en sistemas y proyectos metafísicos. 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 esta forma de filosofía, pues estas hacen parte más bien de la retórica, como estrategias para hacer de un discurso algo más llamativo y persuasivo, pero no más verdadero. 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, al observar con atención, nos percatamos de que algunas metáforas son elementos fundamentales 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, propia de la Edad Media, la concibe como la adecuación de los objetos al entendimiento (Blumenberg, 2003a, p. 50). Sin embargo, esta caracterización de la verdad se alimenta de otra que resulta ser de tipo metafórico, 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. Dos ejemplos paradigmáticos de la metáfora de la luz son el símil de la línea y el mito de la caverna de la *República* de Platón, pero como estas hay otras explicaciones de la verdad que beben de la misma metáfora. Para considerar la adecuación de los objetos al entendimiento se presupone una apertura del entendimiento a los objetos mismos, es decir, una accesibilidad fundamental, una posibilidad de captarlos que termina siendo irreductible a una explicación meramente conceptual. Esta apertura se expresa con la metáfora de la luz. La verdad es entonces un absoluto incomprensible de forma directa para el ser humano. Blumenberg nos muestra cómo los seres humanos necesitamos descargarnos de absolutos, en metáforas absolutas, para explicar la realidad de lo inexplicable.

Una de las tesis más fuertes de la filosofía blumenbergiana consiste precisamente en que ser hombre consiste en 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 distanciarnos de esta indiferencia de la realidad, afirmando nuestras propias y muy reales limitaciones, en último término, para 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. Sin embargo, ni siquiera las metáforas absolutas están separadas de nuestras posibilidades y capacidades fisiológicas. Incluso la metáfora de la luz, en cuanto metáfora absoluta, tiene un soporte en el sentido de la vista, en la capacidad de los globos oculares para captar e interpretar el espectro de luz visible. De esta forma, la metáfora en tanto mecanismo del ser humano para enfrentar al mundo tiene una significación fisiológica en dos sentidos: por un lado, la metáfora es la herramienta biológica primordial en la relación del ser humano con el mundo circundante —dada la ausencia de colmillos, garras y coraza protectora—; por otro lado, la potencia metafórica misma está sustentada en las posibilidades corporales del ser humano.

La metáfora, cuando es absoluta, reviste de significado a un concepto que, por su absoluta exuberancia, estaba privado de este para los humanos, como es el caso de la metáfora de la luz. El ser humano descarga el absolutismo de la realidad a través de metáforas absolutas, que lo alejan del peligro que significa la realidad. 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 estas es, como hemos mencionado anteriormente, propiciar el distanciamiento del absolutismo de la realidad (Blumenberg, 2003a, p. 150; Durán, 2011, p. 108). Es importante aclarar que no hay una única metáfora absoluta, sino que siempre habrá una pluralidad de estas; por lo tanto, ella misma no podrá convertirse en una realidad absoluta, no existe el peligro de darle al ser humano un mecanismo que dependa de algo externo y a él mismo, algo objetivo o trascendente, para autoafirmarse.

Podemos mostrar muchas metáforas absolutas, por ejemplo: el giro copernicano como la metáfora del lugar del hombre en el cosmos. Al respecto, según 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)

De manera que 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 escenarios de recepción, para mostrar su potencialidad propia como paradigma de una metáfora de la existencia. Así, gracias a un método hermenéutico-deconstructivo que el mismo autor propone, se hace patente la potencialidad de la metaforología para comprender su poder antropológico y metafísico. 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 las 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 y le permiten vivir en más de un mundo.

Conclusión

Las metáforas absolutas son respuestas aporéticas a preguntas incontestables (Cardona, 2016) que, sin embargo, nos interpelan al punto de no poder evitarlas ni ignorarlas, pues “ya están planteadas en el fondo de la existencia” (Blumenberg, 2003a, 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 su corporalidad. Esto son, entonces, precarios y parciales, pero adecuados a su particular adaptación a las exigencias de la realidad. Las preguntas impuestas por las pretensiones metafísicas son incontestables y solo son evidencia de la limitación humana y su precaria naturaleza comprensora, especialmente, corporal.

La cercanía de esta postura con la crítica nietzscheana es evidente. La fisiopsicología establece un marco de referencia que abre a la perspectiva de lo humano, demasiado humano, desde la cual la cuestión deja de referirse a aquello

más allá de la física y se dirige a las condiciones fisiológicas de supervivencia de una determinada forma de vida. El camino de la fisiopsicología nos lleva a comprender la metaforología como una metafísica humana, demasiado humana. Este cambio de perspectiva que nos propone Nietzsche es lo que le permite a Blumenberg establecer una postura antropológica desde las limitaciones fisiológicas del ser humano en su lucha por la supervivencia. Ambos filósofos nos muestran que las preguntas por lo más lejano solo pueden atenderse si nos remitimos a lo más cercano, que no es nuestra razón, sino nuestros atributos fisiológicos. El cuerpo se presenta, entonces, como el campo desde el cual se puede interpretar el origen y el sentido del preguntar metafísico. Esto se hace patente cuando evidenciamos que el proceder metafísico no busca transpolar los atributos humanos, sino precisamente lo que él mismo no es; buscamos evadir nuestra fragilidad a partir de las ideas metafísicas de omnipotencia y eternidad.

En definitiva, tal como afirmó Kant, 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 enfrentarse 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 al establecer una mediación que le permita vivir. Nietzsche nos muestra que es la historia de nuestras adaptaciones y capacidades fisiológicas la que configura nuestra relación con el mundo. Esto no nos da una comprensión directa y objetiva de la realidad, pero nos abre las puertas a *nuestro* mundo. Esta adaptación y este mundo humano se hacen concretos en las metáforas absolutas, pues en ellas se manifiesta esa capacidad humana de mediar con la realidad que nos excede y nos permite dar curso a esta necesidad que Kant denominó *metafísica naturalis*.

Referencias

- Blumenberg, H. (1995). *Nafragio con espectador: paradigma de una metáfora de la existencia* (J. Vigil, trad.). Visor.
- Blumenberg, H. (1999). *Las realidades en que vivimos* (V. Bozal, trad.). Paidós.
- 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.
- Cantón, C. (2004). *La metaforología en Blumenberg como destino de la analítica existencial* (tesis de doctorado, Universidad Complutense de Madrid).

- Cassirer, E. (2003). *Filosofía de las formas simbólicas* (t. I; A. Morrones, trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Cardona, L. F. (2016). La transformación de la *metaphysica naturalis* en metaforología. *Universitas Philosophica*, 34(68), 39-80. <https://doi.org/10.11144/Javeriana.uph34-68.tnmn>
- Conill, J. (2007). *El poder de la mentira*. Tecnos.
- Durán, L. (2010). Metáfora y mundo de la vida en Hans Blumenberg. *Revista de Filosofía*, 35(2), 105-127. <https://revistas.ucm.es/index.php/RESF/article/view/RESF1010220105A>
- González, R. (2015). Apuntes para una filosofía de la mente a partir de Ernst Cassirer. *En-claves del Pensamiento*, IX(18), 55-77.
- Hanza, K. (2013). La reflexión de Nietzsche sobre la vida: a contrapelo del paradigma contemporáneo de lo biológico. En S. Barbera y M. Cragolini (eds.), *Entre Nietzsche y Derrida* (pp. 37-61). La Cebra.
- 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). *Fragments póstumos* (vol. IV; D. Sánchez Meca, ed.; J. L. Vermal y J. B. Llinares, trads.). Tecnos.
- Nietzsche, F. (2010). Sobre verdad y mentira en sentido extramoral. En F. Nietzsche y M. Garrido (eds.), *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral y otros fragmentos de filosofía del conocimiento* (L. M. Valdéz, trad.; pp. 21-37). Tecnos.
- Nietzsche, F. (2011). *Así habló Zaratustra* (A. Sánchez Pascual, trad.). Alianza.
- Nietzsche, F. (2012). *Más allá del bien y del mal* (A. Sánchez Pascual, trad.). Alianza.
- Nietzsche, F. (2014). *Obras completas* (vol. III) (D. Sánchez Meca, ed.; J. Aspiunza, M. Parmeggiani, D. Sánchez Meca y J. Vermal, trads.). Tecnos.
- Rivera, A. (2010). Hans Blumenberg: mito, metáfora absoluta y filosofía política. *Ingenium. Revista de Historia y Pensamiento Moderno*, 4, 145-165.
- Torregosa, E. (2014). El espectador del naufragio antropológicamente considerado. *Pensamiento*, 70(264), 537-550. <https://doi.org/10.14422/pen.v70.i264.y2014.005>
- Wotling, P. (1999). *La pensée du sous-sol*. Allia.
- Wotling, P. (2008). *La philosophie de l'esprit libre, introduction a Nietzsche*. Flammarion.