

METAFOROLOGÍA Y ANTROPOLOGÍA EN HANS BLUMENBERG

Hans Blumenberg: metaphorology and anthropology

Josefa ROS VELASCO
Universidad Complutense de Madrid

BIBLID [(0213-356)14,2012,207-231]

Fecha de recepción: 24 de febrero de 2012

Fecha de aceptación: 29 de mayo de 2012

RESUMEN

Los conceptos metaforología y antropología aparecen juntos como título del siguiente artículo para anunciar al lector que se va a examinar en el mismo las relaciones existentes entre aquellos, las líneas que conducen desde la metaforología blumenberguiana hasta una tesis antropológica que, en función de la supervivencia humana, legitima y estima la labor del proyecto metaforológico. Partiendo del debate subyacente respecto a la eternidad o la contingencia de las abstractas preguntas que el ser humano se hace a sí mismo, vamos a argumentar cómo puede relacionarse la necesidad de la respuesta metafórica a las mismas con la función antropogenética de la autoconservación humana. En este punto, traeremos a colación la crítica blumenberguiana a la pulsión de muerte freudiana, que se desprende en última instancia de su antropología filosófica.

Palabras clave: Hans Blumenberg, metaforología, metáfora absoluta, antropología, autoconservación, antropogénesis, pulsión de muerte, preguntas eternas.

ABSTRACT

The concepts of metaphorology and anthropology appear together as the title of the following article to let the reader know that they are going to be analyzed: the existing relationships between them; the lines that lead from the blumenbergian metaphorology to the anthropological thesis, which, according to human survival, legitimizes and estimates the project's metaphorological works. Based on the underlying discussion about the eternity or the contingency of the abstract questions that the human being asks himself, we are going to argue how to relate the necessity of metaphoric answers to these questions to the anthropogenetic function of human selfpreservation. Regarding this point, we will bring up the blumenbergian critique to the freudian drive death, which ultimately releases itself from its philosophical anthropology.

Key words: Hans Blumenberg, metaphorology, absolut metaphor, anthropology, self-preservation, anthropogenesis, death drive, eternal questions.

1. METAFOROLOGÍA: PRAGMATISMO DE LA RESPUESTA HUMANA

Cuestiones acerca de nuestra situación en el mundo nos vienen turbando desde que poseemos altos niveles de abstracción y autoconciencia. A menudo la estabilidad y el equilibrio se ven importunados por un tropel de dudas acerca del origen y el destino de nuestra existencia, de las causas y los fundamentos de lo existente o de la naturaleza que nos define y el ser que somos. No podemos evitar interrogarnos –en diferentes grados de preocupación– sobre los motivos que han posibilitado nuestra improbable situación en una realidad semejante¹. Ansiamos alcanzar cualquier mínimo atisbo de sentido al que aferrarnos, necesitamos poseer algunas respuestas, sintiéndonos conformes incluso si aquellas son solo provisionales. Frente a las previsiones del sinsentido, nuestro aparato racional se pone en marcha facilitando toda una serie de puntos de apoyo que nos permiten erigir un discurso coherente acerca de nosotros mismos

1. El giro filosófico que llega de la mano del pensador alemán Arnold Gehlen en 1940 modifica el objeto de estudio de la antropología, cuyos esfuerzos se dedican desde entonces a cuestionar cómo es capaz de existir el ser humano (véase GEHLEN, A., *Anthropologische Forschung*, 1961 y GEHLEN, A., *Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt*, 1950). La falta de obviedad de la existencia humana, su grado de improbabilidad, que la gran mayoría de los caminos evolutivos no lleven al ser humano, representa uno de los grandes pilares sobre los que se conforma la antropología blumenberguiana en última instancia. BLUMENBERG, H., *Descripción del ser humano*, Buenos Aires, FCE, 2011, pp. 162 y ss., 430. (Citada en adelante como DSH).

y de la realidad en la que nos encontramos inmersos. Sin un instrumental de dicha talla, capaz de proporcionarnos lo necesario en cada caso para solucionar las irregularidades con que tropezamos de forma constante, transcurriría un breve periodo de tiempo hasta que nos encontrásemos absolutamente desorientados, faltos de un potencial con que adaptarnos al entorno siempre cambiante.

La razón humana opera con facultades capaces de producir representaciones que disipen nuestro desconcierto acerca de la realidad y de nosotros mismos. En posesión de imágenes totales sobre el mundo y sobre el ser que somos podemos ilustrar la molesta oscuridad que envuelve las preguntas de carácter ontológico y antropológico. Los problemas y desajustes resultantes de nuestro trato con la realidad se desatan en la facultad imaginativa, donde tiene lugar, asimismo, la elaboración de las respuestas que posibilitan la vuelta a la normalidad. Haciendo gala del *animal symbolicum*² que somos, transformamos las impresiones recibidas del exterior en expresiones de nuestro interior, sustituyendo lo extraño e inaccesible por lo familiar. La función principal de nuestro intelecto, tal y como formuló Ernst Cassirer en su obra *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* (1910), no es otra que la de crear significaciones mediante las cuales organizar los objetos del mundo –siguiendo la estela kantiana–. Nuestra prioridad es esquivar lo que nos resulta molesto mediante la oferta de un starting-point³, una imagen coherente y total de la realidad, esto es, un suelo firme.

Diferentes soluciones adoptan formas heterogéneas a través de relatos, obras artísticas, construcciones retóricas e incluso fórmulas científicas⁴, compitiendo entre sí por demostrar su eficiencia a la hora de transformar lo desconocido e inquietante en algo familiar y tranquilizador. Solo la experiencia en última instancia decide qué esquema simbólico en cuestión es aplicable a la realidad de las cosas y los procesos físicos y cuál ha de ser descartado (SF, p. 182). Tal es el paradigma darwinista⁵ por el cual ciertas creaciones humanas proliferan sobre otras en función de su utilidad para integrar lo ignoto. El hombre se encuentra

2. CASSIRER, E., *Philosophie der symbolischen Formen*, 1923-1929.

3. CASSIRER, E., *Substance and Function (and Einstein's Theory of Relativity)*, Chicago, Dover, 1953, p. 94. (Citada en adelante como SF).

4. «El mito, el arte, el lenguaje y la ciencia aparecen como símbolos [...] fuerzas que crean y establecen, cada una de ellas, su propio mundo significativo [...] son [...] órganos de la realidad, puesto que solo por medio de ellos lo real puede convertirse en objeto de captación intelectual y, como tal, resultar visible para nosotros». CASSIRER, E., *Mito y lenguaje*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1973, p. 14.

5. GONZÁLES, M., «Contraposiciones y diferencias. Sobre algunas posibilidades en la noción de tensión en el texto blumenberguiano», en: FRAGIO, A., y GIORDANO, D., *Hans Blumenberg. Nuovi Paradigmi d'analisi*, Roma, Aracne, 2010, p. 297. (Citada en adelante como NP).

en una constante lucha por eliminar de su paso aquellos interrogantes que estropean su equilibrio, haciendo uso de su capacidad creativa, dando rienda suelta a su propia obra⁶. Percibimos cierta tensión en la forma en la que el ser humano se enfrenta al todo existente, como si ante un poder absoluto e imposible de destituir se encontrase y con el que necesitase alcanzar un acuerdo para paliar la sensación de desproporción que se produce al compararse con la realidad. No podemos exigir de aquella más de lo que está permitido si queremos evitar ser torturados más de lo necesario.

Esquivar la sensación de impotencia provocada por lo inaccesible del todo existente es un problema que urge resolver y se consigue al precio de revestir la realidad con nuestros propios artificios, en ocasiones con las herramientas y los simbolismos más elementales, otras veces con los discursos más elaborados y determinantes. Inmersos en la naturaleza omnipotente, en el movimiento ilimitado, en el arbitrio de lo existente, nos situamos a su vez frente a la realidad absoluta para distanciarnos de ella e impedir que su dominio nos anule. Nuestro trato con la realidad se caracteriza como «un compendio de las correspondencias originadas con ese salto en la situación no concebible sin un sobreesfuerzo que es consecuencia de una abrupta inadaptación»⁷. La hipótesis blumenberguiana que anuncia nuestra necesidad de distanciarnos del todo se encuentra en la obra *Arbeit am Mythos* (1986), bajo la metáfora política⁸ del *absolutismo de la realidad*. A partir de la misma, Blumenberg justifica por qué estamos obligados a poner en marcha un arsenal de respuestas que canalicen lo informe: para satisfacer nuestras demandas de sentido y distanciar lo impenetrable.

Una gran parte de nuestras preguntas pueden ser contestadas de múltiples formas, aún cuando las respuestas resulten aparentemente heterogéneas en extremo e incluso cuando se nos antojen incompatibles⁹. Distintas soluciones

6. Siguiendo la terminología de BENLLIURE, R., «Creación ontológica y comprensión histórica en Hans Blumenberg y Cornelius Castoriadis. Una lectura aproximativa», en: FRAGIO, A., y GIORDANO, D., *Hans Blumenberg. Nuovi Paradigmi d'analisi*, op. cit., p. 311.

7. BLUMENBERG, H., *Trabajo sobre el mito*, Barcelona, Paidós, 2003, p. 12.

8. En el pensamiento blumenberguiano es fundamental el concepto de absolutismo no solo en lo que a sus implicaciones metafísicas se refiere, sino también en relación con la disciplina teológica y desde hace un par de siglos, con la técnica y la ciencia. Asimismo, partiendo del tratamiento de los absolutismos que realiza Blumenberg, y la reacción del ser humano ante la presión ejercida por estos, puede elaborarse una estética política que sirva para fundamentar la democracia. Véase RIVERA, A., «Reflexiones sobre el concepto filosófico de absolutismo: retórica y mito en Blumenberg», en: FRAGIO, A., y GIORDANO, D., *Hans Blumenberg. Nuovi Paradigmi d'analisi*, op. cit., pp. 129-149.

9. BLUMENBERG, H., *La legitimación de la Edad Moderna*, Valencia, Pretextos, 2008, p. 70.

son posibles de forma simultánea o alterna en función del contexto y la necesidad que se busca satisfacer. Así, nos hemos servido tanto de la Creación como del Big Bang para obtener un patrón que nos permita comprender nuestro origen en el mundo, siendo testigos recientes de posturas que tratan de conciliar ambas respuestas. Sin embargo, algunas de nuestras demandas solo admiten cierto tipo de respuesta, la que más vaguedad remite, dado que conducen nuestra curiosidad hacia realidades que parecen encontrarse en una zona fronteriza de nuestras posibilidades cognitivas. La aprehensión de las mismas solo puede producirse mediante el discurso traslaticio que no aspira a sentenciar o concluir nada de manera definitiva acerca las mismas. Estas inquietudes han rebasado el espacio de lo conceptualizable y quedan circunscritas a un marco de respuesta que favorece en mayor medida la libertad creativa y que resulta más eficaz en su propósito último de distanciar la realidad absoluta.

Pensadores como el filósofo alemán Ernst Cassirer, el napolitano Giambattista Vico o el filólogo alemán Johann Georg Hamann, estudiaron las distintas formas simbólicas a través de las cuales la razón humana trata de establecer configuraciones totales que permiten obtener un discurso coherente de la realidad, incluyendo entre las mismas la figura retórica de la metáfora. Pero es entre las obras del siglo XX en las que se encuentra por primera vez la acuñación del término *metaforología*¹⁰, de la mano del filósofo alemán Hans Blumenberg. Metaforología hacía referencia en 1960 a una teoría de las representaciones que el ser humano ha creado de sí mismo y de su existencia a lo largo de la historia y a la función que estas desempeñan de cara a la comprensión y organización de la realidad en la que participamos como sujeto y en la que nos pensamos como objeto. A través de la metaforología, Blumenberg ha tratado de justificar y reivindicar el papel de las metáforas como instrumentos mediante los cuales el intelecto humano pone en marcha el proceso de ordenación del caos sensitivo, considerando estas no como meros estadios previos en el proceso formativo de los conceptos –como hubiese sostenido la filosofía cartesiana–, sino como unidades simbólicas cuya capacidad generadora de sentido llega incluso donde estos últimos resultan incapaces: a lo inconceptualizable.

La respuesta metafórica tiene la capacidad de presentarse eternamente embellecida, ligeramente imprecisa, dejando abierto el camino al ir y venir de su elaboración, trayendo a la vista¹¹ lo que sin la función del «como si» se nos aparecería meramente cual cuerpo traslúcido que permite apreciar la luz pero no el foco del que emana. Entendida como una solución provisional, que

10. BLUMENBERG, H., *Paradigmas para una metaforología*, Madrid, Trotta, 2003. (Citada en adelante como PM).

11. ARISTÓTELES, *Retórica*, Madrid, Gredos, 1990, III, 1411a 23-27.

necesariamente ha de conducirse hacia un paulatino perfeccionamiento hasta su conversión en respuesta definitiva, en sentido cartesiano, la metáfora no sería más que una forma pre-conceptual que se encuentra en el estado inicial del proceso del paso del mito al *lógos*. Si tomásemos la opción de explicar el funcionamiento de la vida en sociedad a través de la metáfora orgánica¹², pronto comprenderíamos la influencia que los individuos ejercen entre sí recíprocamente de manera que cualquier movimiento de una de las partes repercute sobre el todo. Pero una explicación de este corte solo sería útil en la medida en que pudiésemos apreciar con más claridad y a nivel *macro* lo que ocurre en una sociedad. Sin embargo, para conocer y definir una sociedad debemos adentrarnos en el análisis *micro* estudiando las relaciones de interés y jerarquía, por ejemplo, que se establecen entre los que conforman la misma. Algunas cuestiones exigen un discurso más elaborado que permita ser clasificado como teoría.

Blumenberg no ha dejado de prestar atención al papel que las metáforas juegan como guía o raíz de las formaciones conceptuales, reclamando de esta manera la íntima dependencia existente entre concepto y metáfora. Sin embargo, su tratamiento de la metáfora nos lleva a reconocer la figura retórica como forma irreducible del pensamiento que posee significación propia en nuestro trato con la realidad. Si ahora decidiésemos emplear la metáfora náutica para dar respuesta a las cuestiones acerca del sentido de la vida, comprenderíamos que nos encontramos existiendo, sufriendo los altibajos propios de estar echados a la mar, sucediéndose de forma constante un sinfín de naufragios y bonanzas¹³. Pero nada podemos decir sobre el sentido de la existencia humana en términos teóricos. Blumenberg advierte de la dificultad de imaginar cómo sería posible responder a las preguntas resultantes de la reflexión acerca de la existencia, la muerte, el sentido, el absurdo, el ser o la nada, mediante el discurso conceptual.

Estas y otras tantas representan el tipo de realidades inconceptualizables que despiertan nuestra inquietud y que repelen las condiciones bajo las que se presupone la respuesta teórica. Resistentes a toda solución definitiva y amigas de lo verosímil, se dejan aprehender únicamente a través del discurso traslaticio que toma forma en las metáforas absolutas, aquellas que encuentran vedado el camino hacia un perfeccionamiento posterior, por cuanto agotan en sí mismas toda potencia explicativa. Cuando años después de la publicación de *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Blumenberg retoma sus estudios metaforológicos en el texto *Ausblick auf eine Theorie der Unbegrifflichkeit*¹⁴ (1979), se pregunta

12. SIMMEL, G., *Sociología*, Madrid, Biblioteca Revista de Occidente, 1977, pp. 30 y ss.

13. BLUMENBERG, H., *Naufragio con espectador*, Madrid, La balsa de la Medusa, 1995.

14. BLUMENBERG, H., «Aproximación a una teoría de la inconceptuabilidad», en: BLUMENBERG, H., *Naufragio con espectador*, *op. cit.*, pp. 97-117.

por qué las metáforas absolutas, aquellas formas de comprensión parecidas a la verdad, se sostienen y se aceptan a pesar de no cumplir con nuestras expectativas de sentido en términos de objetividad. La respuesta es, sin duda, por su función pragmática, esto es, por su utilidad para corregir las disonancias emergentes en el trato del hombre con la realidad, por su capacidad para orientar la praxis y por ser un instrumento de la razón a través del cual garantizamos nuestra supervivencia en el mundo.

Las metáforas absolutas con que resolvemos las cuestiones sobre lo inconceptualizable, dan lugar a representaciones totales y a horizontes de sentido allí donde la teoría es incapaz de pronunciarse. Capaces de configurar la realidad dando forma a lo caótico, cumplen con la función de convertir lo extraño en lo próximo, de dar respuesta a los porqués más enrevesados sobre el ser humano y el mundo. El conocimiento obtenido por medio de la comparación convierte las metáforas absolutas en una solución interesante y seductora. Sin embargo, el horizonte de sentido que se desprende del mismo las eleva al rango de lo imprescindible en términos pragmáticos.

Bajo un paradigma metafórico en cuestión, esto es, un conjunto de artificios que funcionan como patrones de sentido, tiene lugar un determinado ordenamiento de «las actitudes, expectativas, acciones y omisiones, aspiraciones e ilusiones, intereses e indiferencias de una época» (PM, p. 63). Una sociedad concienciada por la metáfora del mundo inacabado (PM, p. 125), por ejemplo, contaría con una amalgama de respuestas acerca del mundo y del ser humano. El mundo tomaría la forma de un continuo proceso de desarrollo en el que los hombres participarían como agentes responsables de su finalización¹⁵. Así, no solo obtenemos la solución al problema de aprehender qué es el mundo, sino que también sabemos por fin quiénes somos nosotros y por qué estamos en él. Solo entonces podríamos encauzar nuestras acciones y esperanzas, pues habríamos alcanzado una existencia con sentido y todo lo que efectuásemos a través de esta tendría un motivo fundamental.

Las metáforas absolutas son tan relevantes en lo que a la praxis se refiere porque si las preguntas más abstractas no tuviesen respuesta nos situaríamos en clara desventaja frente a la Naturaleza. Si algo semejante sucediese, la vida en sociedad se desmoronaría perdiendo toda su razón de ser, no volveríamos a escuchar hablar del término civilización, pronto andaríamos desorientados sin

15. Las palabras de Kant en la obra *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* (1755), son determinantes respecto a la idea del mundo inacabado: la creación no será nunca terminada, ha empezado una vez, pero nunca finalizará, siempre está obrando para producir más etapas de la naturaleza, nuevas cosas y nuevos mundos por toda la eternidad. KANT, I., *Historia natural y Teoría general del cielo*, Buenos Aires, Lautaro, 1946, pp. 120-121.

saber ciertamente a qué dedicar nuestros esfuerzos y, perdiendo nuestra cohesión grupal, nos encontraríamos nuevamente frente a una situación aparentemente superada: la lucha por la supervivencia y la guerra de todos contra todos¹⁶. El siguiente paso consistiría en imaginar que la historia se pudiera repetir y, como sucedió entonces, la especie humana volviese a escrutar la senda que lleva hasta el pacto social. Sin embargo, como apunta Blumenberg en su recientemente publicada obra póstuma, *Beschreibung des Menschen* (2006), tal reproducción es más que improbable, como improbable fue que sucediese la primera vez. Sin la respuesta metafórica ante lo inconceptualizable tanto el mundo como la parte de este que somos nosotros mismos se tornarían extraños.

2. PREGUNTAS SIN RESPUESTA, RESPUESTAS SIN PREGUNTA

La metaforología blumenberguiana no solo implica la justificación de la necesidad de las metáforas absolutas como única fuente de sentido frente a aquello que no encaja en nuestros esquemas mentales. También nos transmite algo acerca del juego de preguntas y respuestas que acontece del ejercicio reflexivo humano. Nuestras representaciones, nuestras soluciones, son la condición de posibilidad de que una disciplina que se encarga del análisis de las mismas sobreviva al paso del tiempo. Por ello, su valía como metodología en el presente y en el futuro depende de que no se produzca el cese de la elaboración de respuestas y preguntas. Es preciso detenerse a continuación en las condiciones bajo las que algo así podría suceder.

No necesitaríamos de la metaforología si contásemos con respuestas definitivas e inquebrantables, como hubiese pretendido el programa metodológico cartesiano (PM, pp. 41-42). Sin embargo, la historia pone de manifiesto que algo semejante no ocurre jamás¹⁷. A pesar de la tradicional rivalidad desatada entre teoría y retórica, entre verdad y verosimilitud, y de los intentos de las ciencias naturales por liberar al hombre del yugo de la fantasía, toda representación se sostiene sobre cierto conjunto de metáforas absolutas, quizá de forma inconsciente, que dibujan el mundo de la vida¹⁸ de los individuos que la configuran.

16. HOBBS, T., *Leviathan*, 1651. (Bellum omnium contra omnes, I, XIII).

17. Blumenberg advierte en el texto *Rememorando a Ernst Cassirer* que aquellos que le reprochan ser un «historicista» solo tratan de olvidar la contingencia inextinguible que se torna insoportable, de ahí su lucha contra quienes tratan de emplear el predicado «definitivo» para calificar cualquier realidad humana. BLUMENBERG, H., *Las realidades en que vivimos*, Barcelona, Paidós, 1999, pp. 172-173. (Citada en adelante como R).

18. La metaforología blumenberguiana después de *Ausblick auf eine Theorie der Unbegrifflichkeit*, toma en cuenta la metáfora absoluta como hilo conductor hacia el

Se ha tratado de promover el paso del mito al *lógos*, ignorando la posibilidad de una fórmula que revierte este camino, conduciéndonos del *lógos* al mito como recurso principal de la razón para evitar el sinsentido allí donde no cabe respuesta teórica¹⁹. Ofuscados por llegar a la verdad de la cuestión y por encontrar las respuestas definitivas, no hemos hecho sino todo lo contrario: poner de manifiesto la desmesurada contingencia y facticidad en que se sume todo lo existente. No hay respuesta definitiva que represente la última palabra y que provoque el cese de nuestra creación. Tras la pretensión de instaurar un conjunto de respuestas sin preguntas, como cualquier absolutismo, la ciencia nos devuelve a nuestras preguntas sin respuesta. Si en este punto no podemos contar con algunas soluciones temporales que alivien el malestar provocado por la situación anterior, estamos perdidos en el más estricto sentido de la palabra.

Blumenberg da numerosas muestras de que la ciencia resulta no ser más que otra respuesta no digamos superable –pues implicaría que lo siguiente posee un contenido de verdad mayor que lo anterior y no se trata en absoluto de ello–, sino verosímil y probable, cuyo valor queda reducido a su eficiencia para la tecnificación del mundo²⁰. Así pues, la primera condición esbozada para el cese de la creación de respuestas queda descartada, dado que el imperio de la ciencia ha sido desmitificado y aquellas pretensiones de alcance de la verdad definitiva han sido olvidadas, reconociéndose en la labor científica no más que otra respuesta simbólica para neutralizar la prepotencia que la Naturaleza ejerce

mundo de la vida, que posibilita el estudio de las configuraciones de sentido que subyacen en el inconsciente colectivo de los sujetos de cualquier época. BLUMENBERG, H., «Aproximación a una teoría de la inconceptuabilidad», en: BLUMENBERG, H., *Naufra-gio con espectador*, op. cit., p. 104.

19. «Decir que la marcha de las cosas ha ido del mito al logos implica un desconocimiento peligroso, ya que uno cree poder cerciorarse así de que, en algún momento, en un pasado lejano, se dio un salto irreversible hacia delante que habría dejado algo definitivamente a sus espaldas». BLUMENBERG, H., *Trabajo sobre el mito*, op. cit., p. 35. Para Blumenberg, el paso se ha dado a la inversa y reconoce «en el propio mito uno de los modos de rendimiento del propio logos» (p. 34) siendo el mito el que «disuelve las aporías del logos: al precio de no poder ofrecer su certeza». BLUMENBERG, H., *Salidas de caverna*, Madrid, La balsa de la Medusa, 2004, p. 97.

20. Blumenberg no ignora en cualquier caso los problemas que derivan de la reciente tecnificación, desde las molestias causadas por el ruido o los accidentes, la forma en la que nos convertimos esclavos de ella o incluso el uso irresponsable que hacemos de la misma. El mayor problema desde la perspectiva metaforológica, tal y como explica en la obra *Wirklichkeiten in denen wir leben* (1981), es que la tecnificación trata de eliminar las preguntas a las que las metáforas absolutas dan respuesta. BLUMENBERG, H., *Las realidades en que vivimos*, op. cit., p. 61.

sobre nuestro ser, otro «pertrecho defensivo»²¹. Sin embargo, es posible analizar una situación de mayor relevancia para la metaforología blumenberguiana, en la que ya no necesitásemos respuestas a las preguntas, sencillamente porque ya no existiesen tales preguntas. Son numerosos los lugares en los que Blumenberg se cuestiona la permanencia y el carácter eterno de las preguntas. A menudo sugiere que podría llegar el momento en el que hombre fuese capaz de «vivir en armonía con el desolado universo sin sentido, sin valor y sin fundamento»²², renunciando así a «ver los entresijos del constructor del mecanismo cósmico»²³. La línea con que pretendemos establecer la unión entre la metaforología y la antropología blumenberguianas, nos conduce a la necesidad de analizar si algo así sería posible para el filósofo.

Acerca de las grandes preguntas del ser humano acostumbramos a escuchar dos sentencias: que son eternas y que no tienen respuesta. Cuando nos detenemos a reflexionar sobre realidades que hemos convenido en llamar inconceptualizables, preguntas de lo más abstractas invaden nuestro pensamiento. Pareciese que no existe una respuesta para ellas. Blumenberg coincide en que no existe una respuesta para ellas, sino muchas. A partir de su metaforología se pone de relieve que existen cuestiones que solo pueden resolverse metafóricamente, pero ello no implica que no puedan ser solventadas con varias propuestas incluso de forma simultánea dado su carácter abierto y traslaticio²⁴. De la misma manera que Sartre sostuvo que no se puede elegir no elegir²⁵, no se puede responder que no hay respuesta, pues esa propia afirmación ya contiene una respuesta en sí misma, una metáfora absoluta a partir de la que configuramos la realidad. Por su parte, un conglomerado de preguntas que afligen repetidamente a los hombres a lo largo de la historia, que no se contentan con una única respuesta y que nos impulsan a crear de forma constante, bien pueden calificarse de eternas.

Blumenberg trata de preguntas de una misma tipología, sobre realidades inconceptualizables, lo cual no obliga a que la serie de preguntas esté compuesta

21. BLUMENBERG, H., *Salidas de caverna*, op. cit., p. 563.

22. WETZ, F. J., *Hans Blumenberg. La modernidad y sus metáforas*, Valencia, Novatores, 1996, p. 164. (Citado en adelante como MM).

23. BLUMENBERG, H., *La legibilidad del mundo*, Barcelona, Paidós, 2000, p. 98.

24. «Que se dé a esas metáforas el nombre de absolutas solo significa que muestran su resistencia a la pretensión terminológica, que no pueden resolver en conceptualidad, no que una metáfora no pueda ser sustituida o reemplazada por otra, o bien corregida por otra más precisa. De ahí que también las metáforas absolutas tengan historia. Tienen historia en un sentido más radical que los conceptos, pues el cambio histórico de una metáfora pone en primer plano la metacinética de los horizontes históricos de sentido y de las formas de mirar». BLUMENBERG, H., *Paradigmas para una metaforología*, op. cit., p. 47.

25. SARTRE, J. P., *L'existentialisme est un humanisme*, 1946.

siempre por los mismos interrogantes. En distintos periodos brotan inquietudes diferentes. Cuando por fin conseguimos algunas respuestas, la facticidad del todo existente hace su papel y quebranta algunos de nuestros cimientos empujándonos a la reconstrucción. En medio del desconcierto, las ruinas y escombros que se han desprendido de nuestras creencias no se pueden reutilizar, han mostrado su debilidad, y nos vemos instigados a encontrar un nuevo material con el que socavar los daños provocados por los inevitables cambios, que han despertado a su vez necesidades hasta entonces desconocidas²⁶. El nuevo armamento se separa del que ha caído por cuanto tomará otra forma, textura y color; pero la función que vendrá a desempeñar será idéntica: obtener un constructo fuerte y seguro desde el que observar el todo y protegernos de su amenaza. El problema persiste, es el resultado ineludible de nuestro dificultoso trato con una realidad que nos pone trabas. Lo único que varía en cada caso es el revestimiento que hacemos de esta según se plantea el conflicto. No hay pregunta eterna en contenido, sino en su forma, de manera que determinadas cuestiones dejan de ser planteadas²⁷ y aparecen otras de semejante envergadura.

Pensar que el ser humano pueda dejar de inquietarse por lo que acontece de forma cambiante a su alrededor y en sí mismo, nos llevaría a representarnos a nosotros mismos cuales mecanismos carentes de actividad reflexiva. Nos resulta inimaginable una situación en la que nuestra naturaleza hubiese mutado en tan soberano grado que ya no fuese posible definir al hombre como el ser que se pregunta²⁸. Las preguntas son necesarias y conforman la parte principal de nuestra actividad racional en toda época.

26. Blumenberg deja constancia de los intentos de una época por dar marcha atrás y recuperar las viejas categorías en *La legitimación de la Edad Moderna* (op. cit., p. 73). Pero el proceso a través del cual una época rompe con sus preguntas y respuestas y reclama estructuras nuevas es irreversible. Haciendo uso de la metáfora empleada por Max Horkheimer, «en este reloj no cabe dar marcha atrás». HORKHEIMER, M., *Crítica de la razón instrumental*, Madrid, Trotta, 2002, p. 157.

27. «Un ejemplo impresionante de esto que decimos sería el hecho de que no siempre se haya preguntado y, evidentemente, no siempre se seguirá preguntando, por la inmortalidad; una vez introducida, tras la cautividad de Babilonia, en el texto bíblico, tuvo reservado un puesto, variable, pero obligado, en todo sistema que despegara, hasta llegar al postulado kantiano de la inmortalidad. Solo el alargamiento real de la duración de la vida y la menor penosidad de esta ganancia de tiempo han hecho que desfallezca el interés por la cuestión de la inmortalidad y que no ocupe ya el puesto que tenía en los distintos sistemas». BLUMENBERG, H., *La legitimación de la Edad Moderna*, Valencia, Pretextos, 2008, p. 464.

28. «A este ente que somos en cada caso nosotros mismos, y que, entre otras cosas, tiene esa posibilidad de ser que es el preguntar, lo designamos con el término *Dasein*». HEIDEGGER, M., *Ser y Tiempo*, Madrid, Trotta, 2003, p. 30.

Hemos producido a lo largo de la historia de la humanidad múltiples formaciones simbólicas con el objeto de obtener un discurso coherente sobre la realidad y sobre nuestra situación en la misma. El conjunto de respuestas que ponemos frente a las grandes preguntas en cada caso da lugar a las distintas tradiciones de pensamiento bajo las que han quedado configurados nuestros horizontes de sentido y han sido condicionados nuestros actos a lo largo del tiempo. La metodología subyacente a la metaforología sitúa la historia de las metáforas como historia de las respuestas dadas en distintos periodos a un cómputo de preguntas que, en mayor o menor medida, permanecen y son heredadas de una época a otra²⁹. Si queremos rastrear con precisión la aparición y las consecuencias de tales frutos de la razón, la metaforología hace las veces de un instrumento hermenéutico que desvela las raíces de los conceptos que son índice y factor de nuestra historia. La metaforología compendia las distintas representaciones que hemos empleado para dar sentido al todo, y muestra asimismo cómo hemos organizado nuestra vida a partir de las mismas. Gracias a este ejercicio conseguimos comprender mejor quiénes somos y cuáles son nuestras necesidades. Pronto entendemos también las razones que nos impiden prescindir de las metáforas absolutas como respuesta última, no solo con motivo de vivir una vida con sentido, sino como condición de posibilidad de sobrevivir.

Somos los encargados de proporcionarnos el sentido que la realidad nos arrebató, de dar rienda suelta a todo tipo de artificios con que sentirnos en el mundo como en nuestro propio hogar. La forma en la que nos relacionamos con la realidad es «indirecta, complicada, aplazada, selectiva y ante todo metafórica» (R, p. 125). Estamos obligados a tratar con la Naturaleza, a hacer frente al caos sensitivo y darle forma de manera que todo encaje. Nuestras propias creaciones compiten entre sí por ser la mejor propuesta de solución a los problemas. Sumergidas en una especie de darwinismo, unas respuestas proliferan sobre otras en función de su capacidad para acercarnos a nuestra realidad

29. La primera parte de la obra *Die Legitimität der Neuzeit* recoge la intervención blumenberguiana en lo que se conoció como «la querrela de la secularización», que tuvo lugar en el año 1962, coincidiendo con la celebración del VII congreso alemán de Filosofía en el que tomaban partido pensadores como Karl Löwith, Odo Marquard y Carl Schmitt. La disputa, que trataba de esclarecer la posible legitimidad o ilegitimidad de la Edad Moderna frente a la Edad Media como épocas autónomas, toma un giro inesperado a través de la postura blumenberguiana. Tal y como lo concibió Blumenberg, entre la Edad Moderna y la Edad Media –o cualquier otra época– existe tanto ruptura como continuidad: continuidad en el sentido en que un periodo hereda toda una hipoteca de problemas del anterior; ruptura por cuanto la respuesta que se da a aquellos es distinta y, por consiguiente, considerar el nuevo periodo en sentido autónomo es legítimo en todo caso. BLUMENBERG, H., *La legitimación de la Edad Moderna, op. cit.*, pp. 70 y ss.

artificial y su eficacia para orientar la praxis. De lo que depende su éxito, en último término, es del grado en que garantizan nuestra supervivencia configurando aquel horizonte de sentido que requerimos sin tregua posible para sentir el suelo firme bajo nuestros pies y garantizar la acción.

Más complicado sería, sin embargo, ilustrar conceptualmente cómo una serie de respuestas que sostienen toda una época, dejan de cumplir su función dando paso al apremio por la obtención de todo un conglomerado de nuevas soluciones. Blumenberg ya hubo extrapolado los presupuestos de la teoría kuhneana sobre las revoluciones científicas al tema que nos compete³⁰. Llega un momento en todo paradigma³¹ en que las preguntas exceden las respuestas vigentes, «las instituciones existentes han cesado de satisfacer adecuadamente los problemas planteados por el medio ambiente que han contribuido en parte a crear»³². Y no es de extrañar que suceda algo semejante en un mundo en el que todo está cambiando constantemente y las modificaciones traen consigo nuevas inquietudes para las cuales las antiguas respuestas quedan obsoletas. Tarde o temprano nos vemos expulsados del medio construido y nos sentimos obligados a reocupar uno nuevo³³. Nuestras convicciones se frustran al

30. BLUMENBERG, H., «El paradigma, gramaticalmente», en: BLUMENBERG, H., *Las realidades en que vivimos*, op. cit., pp. 159-163.

31. Entendiendo por paradigma «el conjunto de técnicas, los modelos y los valores a los que los miembros de la comunidad se adhieren más o menos conscientemente». AGAMBEN, G., *Signatura Rerum. Sobre el método*, Barcelona, Anagrama, 2010, p. 14.

32. KUHN, T., *La estructura de las Revoluciones Científicas*, Madrid, FCE, 2005, pp. 149-165.

33. La *Umsetzung* (Teoría de la reocupación) blumenberguiana pone de manifiesto que «la vida histórica, aunque transcurra entre cosas que se derrumban y otras que se forman de nuevo, solo puede ser entendida teniendo en cuenta el principio de autoconservación, si no se le quiere atribuir oscuras pulsiones de muerte y deseos de hundimiento». BLUMENBERG, H., *La legitimación de la Edad Moderna*, op. cit., p. 462. En este sentido, hay algo que permanece gracias a la combinación entre variación y constancia, el esquema que ha de ser llenado mediante las metáforas absolutas a lo largo de la historia. Siguiendo la indicación de GONZÁLEZ, C., podemos traer a colación las esclarecedoras palabras de Müller con respecto a la *Umsetzung* resumida en tres elementos: «transformación de las preguntas y respuestas, ampliación o reducción del canon de preguntas y reocupación de respuestas». GONZÁLEZ, C. (2004), *La metaforología en Blumenberg, como destino de la analítica existencial* (Tesis de Doctorado - Universidad Complutense de Madrid) [en línea: <<http://eprints.ucm.es/tesis/fsl/ucm-t27802.pdf>>]. [Consulta: 5 de enero de 2011], pp. 291-294. Este es el punto en el que, asimismo, Blumenberg toma distancia de Kuhn, toda vez que este último «ha minusvalorado la existencia de estructuras duraderas en la historia, estructuras susceptibles de admitir reocupaciones constantes que permiten precisamente el continuum del discurrir histórico»,

más mínimo desajuste, provocando la necesidad de un cambio de paradigma. Pero si damos un paso más en esta línea, aparece asimismo el interrogante acerca de cómo se produce la nueva respuesta –ya sea metafórica o conceptual–, que en ningún caso puede originarse por mera yuxtaposición sino, a lo sumo, como resultado del impulso que deviene de la influencia de las instituciones de un determinado marco social.

Si nuevas preguntas van a surgir constantemente, sumadas a otras heredadas, y si versarán sobre aspectos inconceptualizables que únicamente encontrarán asimilación mediante la respuesta metafórica, la labor de la metaforología no cesará, pues habrán de incluirse en su objeto de estudio nuevas representaciones con el tiempo. ¿De qué depende que un saber como la metaforología tenga un lugar en la filosofía presente y futura? Únicamente de que la contingencia y el azar nos obliguen a inoportunas desadaptaciones y nos insten a interrogarnos sobre la realidad, así como a facilitar respuestas para crear un mundo significativo. En resumidas cuentas, de la eternidad de las grandes preguntas del ser humano depende el futuro de la metaforología. La labor de la metaforología como estudio de la historia de las metáforas, nos conduce al examen de los distintos patrones de sentido que el ser humano ha configurado a lo largo del tiempo. En otras palabras, la metaforología nos aproxima al estudio de la respuesta del ser humano ante los estímulos que recibe en su trato con la realidad. A partir de esta inestimable función, la metaforología nos traslada en última instancia al plano antropológico. Estudiar nuestra creación es tratar de conocernos a nosotros mismos, ser conscientes de nuestras necesidades y capacidades, analizar el fenómeno que somos.

Según lo dicho hasta ahora, cabría esperar asimismo que algunos periodos exigiesen menos actividad reflexiva que otros. Serían, por ejemplo, aquellos en que hemos asentado recientemente nuestras creencias y horizontes o en que nos encontramos plenamente satisfechos con nuestras respuestas y comenzamos a olvidar las preguntas a las que deben su existencia. O, por otra parte, podría ocurrir una época en que nuestras expectativas de sentido quedasen reducidas a un grado mínimo y viviésemos en cierta medida conformes no con el sinsentido, pues este aparece más bien cuando nuestras exigencias de sentido son desmesuradas y somos incapaces de neutralizarlas³⁴, sino con la ausencia de

FRAGIO, A., «Das Überleben der Übergänge. Nuevos paradigmas de análisis de la obra de Hans Blumenberg», en: FRAGIO, A., y GIORDANO, D., *Hans Blumenberg. Nuovi Paradigmi d'analisi, op. cit.*, p. 54.

34. Wetz relaciona la llegada del sinsentido con un excesivo deseo de sentido que se ha convertido en una necesidad para el hombre tras la ruptura con la metafísica tradicional y que, al no poder satisfacerse, deja lugar a un sentimiento de carencia de

inquietud. Es posible que al no esperar grandes respuestas, no nos sintamos decepcionados por la falta de aquellas (MM, p. 164), pero una situación semejante no se sostiene eternamente. Puede que en determinados momentos nuestras inquietudes y urgencias adaptativas se encuentren estabilizadas, por verse resueltas o, de forma contraria, por haber permanecido durante largo tiempo sin respuesta, habiendo perdido su fuerza. Pero la necesidad de nuevas reacciones aparece de la mano de nuevas situaciones que demandan ser comprendidas y ponen en juego nuestro mecanismo adaptativo.

El propio Blumenberg reconoció que hoy vivimos en uno de esos periodos en que no existe ni una gran inquietud ni un gran desconsuelo. Somos testigos del paso del tiempo que toma forma a lo largo de la historia de la humanidad³⁵. Presenciamos cómo un sin número de respuestas se han sucedido entre sí, para mostrarnos posteriormente su quebrantamiento. Es lógico que, si buscamos afanosos la respuesta a la pregunta por el origen del todo, y nos encontramos con un sinfín de respuestas entre las cuales es imposible discernir más que atribuyendo a éstas distintos grados de probabilidad en función de nuestras expectativas³⁶, la propia pregunta en sí acabe pareciéndonos del todo vacua. Así es como algunas de ellas van dejando de ser importantes y desaparecen. Blumenberg anuncia que las grandes preguntas están dejando de afligirnos y, aparentemente, estamos desarrollando una cierta facilidad para vivir sin respuestas. Nos encontramos recorriendo el camino hacia el desinterés por la verdad y la conformidad con lo verosímil. A fin de cuentas, pertenecemos a la naturaleza cambiante y no a la permanencia, nos entendemos mejor con lo probable aunque paradójicamente sentimos el deseo de alcanzar la estabilidad

sentido: «Después de la muerte de Dios parece todo inútil, injustificado, superfluo». WETZ, J. F., *Hans Blumenberg. La modernidad y sus metáforas*, op. cit., pp. 161 y ss.

35. El historicismo moderno es una de las principales consecuencias, junto con la científicidad, de que ya no esperemos grandes respuestas y, por consiguiente, abandonemos el interés por las preguntas. Siguiendo la cita recogida por Wetz, «la reflexión histórica hace accesibles y comprensibles los mundos, pero [...] al mismo tiempo nos quita la posibilidad de hacer nuestro sin más problemas y como algo obvio uno de dichos mundos» («Weltbilder und Weltmodelle», en: *Nachrichten der Gießener Hochschulgeseellschaft* [Gießen], vol. 30, [1961], p. 72). *Ibid.*, p. 155.

36. Siguiendo el *principium rationis insufficientis* por el cual, distintas hipótesis excluyentes entre sí y entre las que nos es imposible decidir, acabamos por asignar un valor probabilístico a cada una de ellas, de forma intuitiva, demostrando que cualquier realidad es igualmente posible. A través del mismo obtenemos creencias inverificables pero que resultan eficaces en la praxis. En palabras de Blumenberg, es el axioma de toda retórica. BLUMENBERG, H., *Las realidades en que vivimos*, op. cit., p. 133.

inamovible, como si ignorásemos que lo único peor que la quietud de la muerte es la quietud de la vida.

En la actualidad el hombre parece encontrarse menos necesitado de sentido que antaño, después del fracaso resultante de nuestra incapacidad para producir respuestas unívocas. Tratamos de alejar el absolutismo de la realidad implantando el absolutismo teológico y, más recientemente, el absolutismo tecno-científico, provocando con ello la pérdida de la eficacia de las formas simbólicas y dotando a nuestros artificios de una toxicidad inesperada³⁷. Todavía hoy somos herederos de aquellas exageradas expectativas de sentido que no pudimos satisfacer entonces ni tampoco ahora y que no se dejan eliminar a la ligera. Entonces fuimos conscientes de nuestra propia arrogancia, pagamos por ella con la absoluta pérdida de sentido y deseamos no haber iniciado el acto retórico de compararnos con Dios (R, p. 142), que finalizó con la muerte del mismo³⁸. Con el paso del tiempo la reducción de las expectativas de sentido ha avanzado paulatinamente hasta el punto en que nos encontramos ahora, despreocupados tanto por la pregunta como por la respuesta. Ya no esperamos grandes dosis de sentido. Estamos a punto de rozar la armonía con el mutismo universal, pero Blumenberg apunta hacia la imposibilidad de establecer unos parámetros para la eternidad: siempre acabamos siendo sacudidos por cuantos fenómenos se nos ocurran –y también por los que no se nos ocurran.

La contingencia, considerada por Blumenberg uno de nuestros mayores males, es a su vez reconocida como uno de nuestros grandes alivios. Aunque a priori se nos antoje perturbadora de la quietud, en el fondo es una suerte que todo cambie para evitar un gran malestar que a menudo nos ataca: el aburrimiento (DSH, pp. 526 y ss.). Como un estado patológico de la conciencia, el aburrimiento no permite que exploremos su contenido como si del fenómeno del mundo de la vida se tratase³⁹. La actual sociedad de masas, apunta Blumenberg,

37. A menudo, nuestras propias construcciones simbólicas se han transformado en absolutos culturales: han pasado de orientar la vida humana a dogmatizarla. Multitud de mitos han llegado a convertirse en fundamentalismos o han desembocado en terrorismos. Sobre los artificios tóxicos véase PAVESICH, V., «Philosophical Anthropology, Terror and the Faces of Absolutism», en: FRAGIO, A., y GIORDANO, D., *Hans Blumenberg. Nuovi Paradigmi d'analisi, Hans Blumenberg. Nuovi Paradigmi d'analisi, op. cit.*, pp. 151-185.

38. NIETZSCHE, F., *Also Sprach Zarathustra*, 1883-1885.

39. «Sí, sí, hay un aburrimiento inconsciente. Casi todos los hombres nos aburrimos inconscientemente. El aburrimiento es el fondo de la vida y el aburrimiento es el que ha inventado los juegos, las distracciones, las novelas y el amor. La niebla de la vida rezuma un dulce aburrimiento, licor agridulce», UNAMUNO, M., *Niebla*, Madrid, Austral, 2009, p. 82. «El mundo de la vida tiene en común con el aburrimiento que nada cruza su horizonte de familiaridad, y eso significa, nada no familiar [...] al sujeto del

nos resulta aburrida precisamente porque no permite que surjan deseos de vida, porque bajo su racionalización intrínseca excluye todo tipo de situaciones tensas, las más interesantes (DSH, p. 535), elimina las preguntas. Siguiendo el argumento blumenberguiano, descubrimos que incluso en los momentos en los que más cerca parecemos estar de un mundo de distonía vegetativa, el aburrimiento en último término abre «la puerta de entrada para lo que no es conforme al orden» (DSH, p. 536). Nuestra renuncia obligada al *horror vacui* hace del aburrimiento una realidad que desemboca en la compulsión a la acción y que, en ocasiones, se torna incluso peligrosa, descubriendo nuestros más íntimos deseos de muerte (DSH, p. 539). La estabilidad y la quietud en exceso nos causan un malestar del que solo podemos desprendernos circunstancialmente mediante la compensación. La Naturaleza acciona el desequilibrio, y nosotros, como parte de ella, tendemos al naufragio para romper la quietud del mar que no hace más que traer el «¡silencio de muerte y horror!»⁴⁰, volviendo así «al bello desorden de la fantasía, al caos originario de la naturaleza humana»⁴¹.

Blumenberg descarta tanto que nuestra actividad reflexiva se pueda detener en extremo, como que el mundo permanezca en la máxima serenidad. Así pues, no cabe más que esperar el momento en que los desajustes e irregularidades que están constantemente aconteciendo vuelvan a poner a prueba nuestro mecanismo adaptativo, haciendo germinar nuevas y antiguas preguntas y obligándonos a responderlas. Aquellas preguntas cuya respuesta quedaba tan lejos que habían acabado por perder su importancia desaparecerán o recobrarán su vitalidad bajo nuevas perspectivas. Algo así ha ocurrido siempre y, aunque ello no garantiza que tenga que seguir sucediendo, parece probable que así sea.

Realmente, no hemos renunciado a las preguntas ni mucho menos a las respuestas. Muchas de ellas hoy adoptan un corte nihilista y escéptico: nuestra respuesta es afirmar que no hay respuesta. Pero esto no es más que una metáfora absoluta sobre la que se configura un horizonte de sentido, por perplejos que nos deje el contenido que ha tomado nuestro artificio en este caso, dando lugar a toda una serie de comportamientos acordes al mismo. La metáfora absoluta no solo sigue cumpliendo con su función teórica sino también con

mundo de la vida se le oculta que es él mismo quien le confiere esa validez a su mundo y quien podría quitársela [...] este mundo de la vida también es un asilo [...] de la entrega a familiaridades protectoras». BLUMENBERG, H., *Descripción del ser humano*, op. cit., pp. 530 y 56.

40. BLUMENBERG, H., *Naufragio con espectador*, op. cit., p. 71. A propósito de las palabras que Goethe dirige al duque Carlos Augusto en Nápoles, 27-29 de mayo de 1781, recogidas en *Werke*. E. Beutler, XIX, p. 78.

41. SCHLEGEL, F., *Poesía y filosofía*, Madrid, Alianza, 1994, p. 123.

la primordial: la pragmática. A fin de cuentas lo que importa es la manera en que la configuración total abre paso a unas acciones y expectativas, cerrando la veda a otras. Lo curioso de la metáfora nihilista o de la escéptica es que nos conducen al rechazo del conocimiento, provocan la creencia de que nuestras representaciones no tienen sentido último o que si lo tienen no se puede conocer. Nuestro artificio neutraliza toda representación de manera que, inmersos en el mundo de la vida, ni siquiera reconocemos a aquellas que subyacen bajo nuestra época. No deja de ser llamativo el que demos pie a metáforas que tratan de acabar con las metáforas. Para Blumenberg algo así se explica a partir del rechazo que el ser humano apunta hacia todo tipo de arbitrio, como hemos analizado a propósito del texto *Rememorando a Ernst Cassirer*. La forma en la que distanciamos nuestro miedo hoy consiste en negar aquello que nos lo provoca precisamente: el conocimiento.

El Blumenberg «ilustrado sin ilusiones con una aceptación serena de la pérdida» (MM, p. 168) admitirá con resignación, sin embargo, que no hay forma de hacer frente al absolutismo de la realidad. A pesar de nuestros esfuerzos, siempre seguimos teniendo presente la desagradable sensación de que el todo nos amenaza. ¿Qué sentido tiene entonces esforzarse por conocer aquello que pronto queda obsoleto? La antropología fenomenológica blumenberguiana, recogida en la obra póstuma *Beschreibung des Menschen*, dará la clave para entender que lo único que nos motiva a seguir estudiando nuestras representaciones, a través de la metaforología, es el conocimiento que obtenemos sobre nosotros mismos. Lo que anima todo deseo de saber, en última instancia, es la interpretación de nosotros mismos que de aquél se desprende: ver la realidad es vernos a nosotros. ¿Por qué es tan relevante saber quiénes somos?

3. AUTOINTERPRETACIÓN COMO CONDICIÓN DE POSIBILIDAD DE LA AUTOCONSERVACIÓN

Desde que el s. XVI quedó marcado por el inicio del giro copernicano, transcurrió algún tiempo hasta que el hombre dejó de considerarse el centro del mundo⁴². Aceptando este primer paso, Blumenberg se cuestiona acerca de si es posible «concluir de allí que el ser humano entonces no puede o no debe ser el

42. BLUMENBERG, H., *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, 1975. (Más en BLUMENBERG, H., *Descripción del ser humano*, op. cit., en: WETZ, F. J., *Hans Blumenberg. La modernidad y sus metáforas*, op. cit., p. 67, y en: TRIERWEILER, D., *Anthropologie philosophique*, Paris, Press Universitaires de France, 2010, p. 27.

centro de su propio interés»⁴³. La respuesta es negativa, pues no hay nada que interese más al ser humano que él mismo.

Una de las funciones primordiales de nuestra razón consiste en facilitar la autointerpretación que nos permite readaptarnos una y otra vez al entorno en el que nos encontramos inmersos, favoreciendo así la autoconservación. Dicho de otra manera, la razón nos permite la realización del imperativo antropológico «conócete a ti mismo» (DSH, p. 106). Al igual que el único acceso que tenemos a la realidad se constituye por medio de nuestras representaciones, la manera en que nos percibimos a nosotros mismos se produce en condiciones similares. Nos objetivamos como parte de la realidad que somos. Examinando las respuestas creadas por nuestra razón comprendemos quiénes somos y por qué hemos dado cabida a toda esta artificial empresa. Constituimos una imagen propia, una identidad que será vista por los demás y por nosotros mismos. Nos preguntamos cómo somos y para responder a ello examinamos las representaciones que hacemos de nosotros mismos. El resultado de esta laboriosa acción es la implementación de la capacidad de prevención.

La metaforología, en este punto, nos ayuda a rastrear cómo hemos hecho esto mismo a lo largo del tiempo, poniendo la vista en las distintas representaciones a las que hemos dado paso en cada periodo, convirtiéndose en una hermenéutica de la autointerpretación y posibilitando la creación de una genealogía de la razón humana. En este sentido la metaforología, al ayudarnos a comprender quiénes somos y a interpretar cómo hemos sido o cómo hemos puesto solución a nuestras dificultades a lo largo del tiempo, se convierte en un artificio fruto de la razón cuya utilidad estriba en compendiar aquellos otros artificios con los que hemos dado forma a la realidad y hemos conseguido superar las adversidades. Siguiendo la inversión blumenberguiana de la fórmula

43. BLUMENBERG, H., *Descripción del ser humano*, *op. cit.*, p. 15. En esta primera parte de la obra, Blumenberg está tratando de mostrar cómo tanto la fenomenología husserliana como la heideggeriana rechazaron erróneamente cualquier vínculo de su disciplina con la antropología, excluyendo al ser humano como posible objeto de su estudio. Una antropología fenomenológica habría desembocado, según las predicciones de Husserl, en la descripción de la razón como algo inherente al ser humano e inexistente sin él, imposibilitando la concepción de la conciencia absoluta. Admitir la necesidad de una antropología habría supuesto sucumbir ante una curiosidad teórica inferior cuyo único interés estriba en conocer al ser humano (pp. 30 y ss.). Pero, siguiendo el análisis blumenberguiano, se pone de manifiesto cómo tanto Husserl como Heidegger han incurrido en la disciplina antropológica. El primero convierte la razón en órgano de la conservación a partir de la lógica genética (p. 57). Por su parte, la obra *Sein und Zeit* (1927) del segundo tenía tal carga antropológica que resultó ser un completo fiasco para la escuela fenomenológica (p. 19).

fenomenológica que trata de convertirnos en funcionarios de la razón (DSH, p. 63) para convertir a esta en un órgano más del que el hombre se sirve para aumentar sus posibilidades de supervivencia, sería ella misma, la razón, la que nos permite comprender cómo es el ser humano, cuáles han sido las amenazas bajo las que se ha visto obligado a responder y cómo ha esquivado las mismas. La razón es por tanto funcionaria de la autoconservación humana.

Saber quiénes somos es vital, en sentido literal. De este ejercicio depende nuestra supervivencia. Si hemos llegado a ser quienes somos hoy, en un mundo atacado de peligros; si hemos logrado sobrevivir y resistir ante las grandes amenazas del azar, es porque contamos con la razón como medio de adaptación al entorno a través de la generación de respuestas frente a cada nuevo desafío. En comparación con otras especies, nuestra situación inicial en el mundo puede parecer a muchos precaria y de lo más frágil. Desnudos y sin una cualidad visible que haga las veces de una ventaja competitiva frente a otras especies, sin embargo, siempre hemos estado dotados de una disposición capaz de aunar los caracteres de todas y cada una de aquellas: la razón. Es por ello por lo que al ser humano se le ha definido tradicionalmente desde dos posturas antropológicas distintas: «Por aquello que le falta o por el simbolismo creador con que está alojado en sus mundos particulares» (R, p. 115). No teníamos un recio pelaje para protegernos de las bajas temperaturas, pero nos hicimos con el de otros animales; no desarrollamos grandes colmillos y garras para depredar, pero construimos armas creando formas donde no las había; nos sentimos expulsados de nuestro hábitat y nos refugiamos en cavernas; no nos estaba permitida la vida acuática, pero creamos la navegación y, como quisimos tener los privilegios del pájaro inventamos el avión. Tenemos mucha fuerza y potencial para hacer cualquier cosa que garantice nuestra supervivencia y, conscientes de nuestro poder, tratamos incluso de protegernos de nosotros mismos creando instituciones que dilaten nuestras decisiones⁴⁴. A pesar de ello, para Blumenberg, la última palabra siempre la tiene la Naturaleza.

Siguiendo lo anterior, la razón se presenta, desde un punto de vista antropogenético, como un producto del desarrollo orgánico fruto del proceso evolutivo. Es nuestra herramienta única y definitiva para salir adelante siempre que sea posible. Otras especies se han adaptado a los cambios desarrollando un largo cuello para alcanzar el alimento, una piel rica en queratina que imita los

44. Nos encontramos siempre entre «dos lógicas heterogéneas: la de la compulsión a la acción, debida al tiempo esencialmente limitado de la vida, y la de la dilación, debida al peligro de generar un sujeto omnipotente como el de la teología política». RIVERA, A., «Reflexiones sobre el concepto filosófico de absolutismo: retórica y mito en Blumenberg», en: FRAGIO, A., y GIORDANO, D., *Hans Blumenberg. Nuovi Paradigmi d'analisi d'analisi, op. cit.*, p. 140.

colores de la naturaleza para protegerse de las amenazas o un pelaje formado por diminutas burbujas de aire para facilitar el aislamiento frente al frío. El ser humano, por su parte, ha desarrollado la razón con que lleva a cabo las funciones de autorregulación y estabilización de sí mismo para con ello dar forma a lo informe y obtener un discurso coherente de la realidad que garantice la supervivencia (DSH, p. 59). Podría no haber sucedido así, pero sucedió de hecho, y sería prácticamente imposible la repetición de todas y cada una de las condiciones aisladas que en conjunto dieron lugar a semejante fenómeno y que convirtieron a la razón en un existencial antropológico, en motor de la autoconservación y, al hombre, en un sujeto reflexivo.

Esta línea dibuja los puntos clave de la antropología blumenberguiana, que entra en contacto con su metaforología y teoría sobre lo inconceptualizable, en tanto su preocupación fundamental reside en analizar el porqué de las preguntas que surgen de nuestra reflexión y que se solventan asimismo por medio de la razón (DSH, p. 189). Las metáforas absolutas eran la respuesta ante las preguntas que lo inconceptualizable nos evocaba, y la metaforología la teoría que recogía y analizaba tales respuestas como parte del ejercicio autointerpretativo. Interrogarnos acerca de por qué el ser humano se pregunta nos desplaza hasta el escenario antropológico: se pregunta para conocerse y se conoce para sobrevivir. Mientras tanto, la metaforología sigue cumpliendo un papel fundamental. Por un lado, la respuesta a la pregunta por las razones que llevan al ser humano a preguntarse y a reflexionar sobre sí mismo se formulará nuevamente en términos metafóricos. No hay manera de responder teóricamente a semejante cuestión, sino únicamente lanzando una hipótesis acerca de las condiciones que han empujado al ser humano al ejercicio racional con el fin de garantizar su supervivencia. Por otro lado, la metaforología funciona como metodología que facilita la labor autointerpretativa necesaria para alcanzar dicha supervivencia. Finalmente, Blumenberg no olvida que la metaforología no solo se preocupa por la respuesta sino también por la pregunta ya que al fin y al cabo, su labor pragmática como metodología depende de ambas.

La relación existente entre metaforología y antropología se define, en sentido estricto, a través de la labor que la primera desempeña en función de la segunda. Los resultados de poner en práctica el método metaforológico implican un mayor conocimiento del ser humano, de sus necesidades, inquietudes, reacciones y comportamientos. Y no solo hablamos de un traspaso de conocimiento generado a partir de la metaforología y que revierte en la disciplina antropológica, sino que más allá de esto, la metaforología puede estudiarse desde la propia antropología, como una metodología al servicio de las funciones conservadoras de la razón, porque gracias a ella logramos conocernos a nosotros mismos y realizar nuestro objetivo primordial autoconservador. En definitiva, gracias a la metaforología podemos comprendernos mejor a nosotros

mismos, y esto último obedece a las preocupaciones propias del trabajo antropológico que determina qué es el ser humano.

Así pues, retomando el hilo de la cuestión, observamos que las preguntas forman parte del ejercicio de autointerpretación del hombre, que se interroga para conocerse y se conoce para sobrevivir. Nuevamente, los interrogantes que garantizan la labor de la metaforología se presentan como algo irrenunciable que surge de la reflexión humana y de nuestro trato con la realidad. Anteriormente dijimos que esta inquietud no podría desaparecer a menos que nos relacionásemos con la realidad de forma directa e inmediata o que, por su parte, nuestro ejercicio reflexivo se detuviese en seco. La exposición nos llevó entonces a descartar ambas opciones. Pero además, ahora debemos tener en cuenta otro aspecto más: preguntarnos es una condición de posibilidad de nuestra supervivencia. La función del sentimiento de turbación consiste en accionar el mecanismo adaptativo, en poner en marcha nuestros recursos para neutralizar los desajustes. La ausencia de preguntas y de reflexión, en un mundo que no conoce la quietud, no revelaría más que la carencia de interés por la autointerpretación y ello, el desinterés por la autoconservación. ¿Puede el ser humano dejar de estar interesado en su supervivencia como individuo y como especie? ¿Puede el hombre ecuánime mostrarse impasible ante la muerte?

4. PULSIÓN DE AUTOCONSERVACIÓN Y PULSIÓN DE MUERTE: JUEGO DE METÁFORAS ABSOLUTAS

El psicoanalista austriaco Sigmund Freud nos trajo en 1920 la conocida teoría de la pulsión de muerte y de destrucción, de la mano de su obra *Más allá del principio de placer*. Tras el impacto de la I Guerra Mundial, Freud reconoció que todas las pulsiones trataban de reconstruir una situación anterior y que la meta de la vida coincidía con la vuelta al origen inanimado⁴⁵. Siguiendo esta tesis, todos los esfuerzos que realiza el ser humano para autoconservarse, todos los rodeos de la evolución, no responden más que al impulso por alcanzar un estado anterior a la vida, esto es, la muerte en último término⁴⁶. Desde el punto de vista freudiano, no tendemos hacia un perfeccionamiento de nosotros mismos, no es más que una ilusión aspirar al ultrahombre

45. RIVERA, A., «Freud y el nihilismo contemporáneo: Una lectura estético-política de “Más allá del principio de placer”», en: BALLESTER, M., y UJALDÓN, E., *Sobre la muerte*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2009, pp. 165-202.

46. FREUD, S., «Más allá del principio del placer», en: FREUD, S., *Psicología de las masas*, Madrid, Alianza, 1969, pp. 112 y ss.

nietzscheano⁴⁷, pues la aspiración más general de todo lo vivo es retornar a la quietud definitiva. Esta postura no entra en contradicción con las anteriores teorías sobre el *eros*, ya que bajo el nuevo paradigma, Freud sitúa el principio de placer al servicio de la pulsión de muerte por medio del placer de la descarga en las relaciones sexuales⁴⁸. La autoconservación, la clave para el desarrollo de la razón humana, no representa en Freud más que el rodeo mediante el cual el organismo recorre su camino hacia la muerte. Aunque aparentemente el instinto de conservación se encuentre en contradicción con la hipótesis de que los seres vivos tienden al retorno de lo inorgánico, no lo es si consideramos, como hizo Freud, el instinto de conservación como un instinto parcial que asegura al organismo su peculiar camino hacia la muerte. Uno no puede hacer uso de trucos que le lleven de forma directa hacia el fin, como es el caso del suicidio, pues el organismo tiene que morir a su manera⁴⁹.

De acuerdo con la exposición freudiana, el fin último de la vida del hombre es la muerte, pero alcanzando este a través de los medios que responden a la pulsión de autoconservación. El ser humano desea por todos los medios conservarse para cumplir con su objeto último de regresar en el momento que proceda a un estado primigenio. Más allá de las contradicciones que puedan mostrarse a partir de este giro en el psicoanálisis freudiano⁵⁰, Blumenberg, como defensor de la retórica y observador de la contaminación mitológica de aquel⁵¹,

47. Un ser que no solo aspira a la autoconservación sino a la intensificación, a la manifestación de la voluntad de poder (en: NIETZSCHE, F., *Also Sprach Zarathustra*, 1883-1885). La diferencia entre los principios de autoconservación y de intensificación tiene un efecto directo sobre el modo de entender la génesis de la reflexión, los efectos frente al fracaso de tales principios son de naturaleza distinta. Para Nietzsche, la autoconservación es una categoría burguesa que ha de sustituirse por la pretensión de intensificación; no hemos de conformarnos con ser, sino que tendemos a ser cada vez más. BLUMENBERG, H., *Descripción del ser humano*, op. cit., p. 635.

48. Véase FREUD, S., *La interpretación de los sueños*, a propósito del sueño de las Parcas. RIVERA, A., «Freud y el nihilismo contemporáneo: Una lectura estético-política de “Más allá del principio de placer”», en: BALLESTER, M., y UJALDÓN, E., *Sobre la muerte*, op. cit., pp. 165-202.

49. FREUD, S., «Más allá del principio del placer», en: FREUD, S., *Psicología de las masas*, op. cit., pp. 114 y ss.

50. Thomas Mann, en el texto *El puesto de Freud en la historia del espíritu moderno* alude a la contradicción existente entre el pensamiento freudiano sobre la pulsión de muerte y el carácter progresivo del saber que trata de perfeccionar o dominar el *pathos* mediante la razón. RIVERA, A., «Freud y el nihilismo contemporáneo: Una lectura estético-política de “Más allá del principio de placer”», en: BALLESTER, M., y UJALDÓN, E., *Sobre la muerte*, op. cit., pp. 165-202.

51. *Ibid.*, pp. 165-202.

trata de demostrar que la teoría de la pulsión freudiana está más cerca del mito que de la ciencia. En este sentido, la pulsión de muerte, podría no ser más que otra metáfora absoluta para tratar de hacer significativa nuestra existencia o para responder a un absoluto como la muerte. Una metáfora que, en su caso, se complementa con otras de corte nihilista en la actualidad. La pulsión de muerte, como figura de la absoluta quietud, en relación con la realidad absoluta, muestra el abandono de la vida como el momento en que más conseguimos distanciarnos de aquella. La línea freudiana se acerca a la renuncia a los valores del nihilismo postmetafísico nietzscheano.

Todavía después de Freud es sostenible la justificación del trabajo autointerpretativo, como parte del rodeo de la vida y por consiguiente la legitimidad de la metaforología. Pero más allá de esto, lo dicho hasta ahora no genera ningún problema en tanto que seguimos necesitando autoconservarnos –aunque sea por un fin cuando menos paradójico– y para ello seguimos necesitando conocernos a nosotros mismos. A pesar de ello, Blumenberg deja clara su postura respecto a la pregunta que tratábamos de responder: el factor autoconservador de lo existente es inherente a todo lo orgánico (DSH, p. 199) y jamás puede sentirse desinterés por la autoconservación propia, pues, en caso semejante ya no tendríamos siquiera que ocuparnos de nosotros mismos (DSH, p. 642).

Lo que en última instancia salta a la vista no es nuestro desinterés por sobrevivir, sino todo lo contrario. Seguimos compitiendo con otras especies pero, además, competimos entre nosotros mismos para obtener el mejor resultado posible en un juego en el que lo importante no es participar, sino arrasar a los demás y poner de manifiesto la superioridad de uno mismo. Provocamos muerte pero no para contribuir a la autodestrucción, sino para evitar la nuestra propia. Por suerte, conscientes de que si cualquiera puede matar, nosotros mismos podemos ser la víctima en todo momento, nos hemos esforzado por neutralizar nuestras ansias de supremacía en un sinfín de instituciones y hemos trazado incontables rodeos que nos entretienen en un mundo de falsas necesidades. Precisamente nuestras ganas de sobrevivir nos han impulsado a canalizar nuestra prepotencia evitando aquella *bellum omnium contra omnes*. No solo tenemos que distanciar el absolutismo de la realidad sino el de la parte de la realidad que somos nosotros mismos, el absolutismo del hombre. Hemos dado el paso más radical de la verdad a lo verosímil, de la resignación ante el acontecer a la apropiación de los posibles, de la vida inauténtica a la genuina⁵².

52. SARTRE, J. P., *L'existentialisme est un humanisme*, 1946. Hemos aprendido, asimismo, que el interés por la verdad puede resultar contrario a la vida, pues «cerca de donde se cree cercana la verdad anda también el dolor». BLUMENBERG, H., *La legibilidad del mundo*, op. cit., p. 14.

Ahora que valoramos tanto el equilibrio como el desorden –el conflicto no siempre es lo peor–⁵³, nuestra fantasía se desata más que nunca, nos representamos por medio de las metáforas más extravagantes y el diagnóstico para el presente y el futuro de la metaforología se torna optimista. El diagnóstico blumenberguiano anuncia que nunca existirá «un triunfo definitivo de la conciencia sobre su abismo»⁵⁴; y ello garantiza la continuidad del ejercicio intelectual, asegura la producción de sentido y la función de la metaforología como instrumento hermenéutico que recoge el conjunto de representaciones siempre necesarias de la realidad. Este recorrido muestra, en definitiva, que es posible dibujar las líneas que conducen desde la metaforología blumenberguiana hasta una tesis antropológica que, en función de la supervivencia humana, legitima y estima la labor de la misma.

53. RIVERA, A., «Reflexiones sobre el concepto filosófico de absolutismo: retórica y mito en Blumenberg», en: FRAGIO, A., y GIORDANO, D., *Hans Blumenberg. Nuovi Paradigmi d'analisi, op. cit.*, p. 132.

54. BLUMENBERG, H., *El mito y el concepto de realidad*, Barcelona, Herder, 2004, p. 35.