

La metáfora como velo: aproximación a la función de la metáfora en el discurso filosófico

Johanna Eloísa Pinzón Gualdrón

Trabajo de grado para optar al título de

Magíster en Filosofía

Directora

Dra. Alicia Natali Chamorro Muñoz

Doctora en Filosofía

Universidad Industrial de Santander

Facultad de Ciencias Humanas

Escuela de Filosofía

Maestría en Filosofía

Bucaramanga

2021

a Jorge Eliécer Guerrero Tarazona

Ya que no sé componer poemas este trabajo le dedico

Agradecimientos

A mi madre y a Jorge quienes además de ser mi apoyo incondicional compartieron conmigo cada momento de felicidad y tristeza de la manera más transparente y sincera.

A la profesora Dra. Alicia Natali Chamorro Muñoz con quien estaré infinitamente agradecida por su admirable dedicación y acompañamiento constante en la asesoría de esta tesis.

Tabla de contenido

Introducción.....	7
1. Metáfora: origen y desvío.....	13
1.1 Metáfora y discurso filosófico	14
1.2 Metáfora y velo desde la narración antropogenética.....	27
1.2.1 Condición antropológica de la metáfora.....	29
1.2.2 Antropogénesis y Absolutismo de la realidad	31
1.2.3 Función antropológica de la retórica	37
1.2.4 Velos para distanciar el mundo	40
1.2.5 Metáfora y velo	42
1.3 La filosofía, la desnudez y los excesos	48
2. Metáfora en el discurso filosófico: variaciones de su función.....	54
2.1 Metáfora como un ornamento retórico.....	55
2.1.1 Ortega y Gasset, metáfora y filosofía	56
2.1.2 Max Black, metáfora y filosofía.....	61
2.1.3 Blumenberg, metáfora y filosofía.....	65
2.2 Metáfora como un elemento fundamental para el discurso filosófico	70
3. Metáfora como velo	76
3.1 Del horizonte primitivo al horizonte mental.....	80
3.2 La autoafirmación vs el Absolutismo: el lugar de la filosofía.....	83
Conclusiones.....	88
Referencias Bibliográficas.....	94

Resumen

Título: La metáfora como velo: aproximación a la función de la metáfora en el discurso filosófico *

Autor: Johanna Eloísa Pinzón Gualdrón **

Palabras Clave: Metáfora, Velo, Discurso filosófico, Verosimilitud, Función, Horizonte

Descripción

La pregunta que motiva esta investigación es por qué los filósofos emplean metáforas en sus discursos, problema que planteamos desde la pregunta central ¿cuál es el lugar de la metáfora en el discurso filosófico? Para responder a ello tenemos que saber qué función cumplen en el discurso. Así que abordamos este cuestionamiento, acudiendo a filósofos tradicionales, modernos y contemporáneos. En la filosofía tradicional encontramos que se le considera a la metáfora una expresión lingüística que ofrece un rendimiento ornamental. El cambio se da, no obstante, cuando en la posmodernidad hay una marcada defensa de los excesos de significantes como verdaderos portadores de significado, lo que coincide con un cambio en el modo de entender la función de la metáfora, pues ella no se queda solo en la esfera de la operación lingüística, también opera en el pensamiento e incluso logra impactar en el mundo. Precisamos que no es objetivo de esta tesis dar un recorrido histórico, lo que nos interesa mostrar es, a través de dos ejes temáticos *metáfora-antropología* y *metáfora-discurso*, que la metáfora es un modo de aproximación filosófica, un método para abarcar los espacios vacíos que deja el concepto y que ella por medio de una operación indirecta consigue ocupar. Asimismo, que ese impulso que lleva a llenar los vacíos del horizonte mental tiene sus comienzos un intento del hombre en su situación originaria por adelantarse a lo que está fuera del alcance de su visión, la zona imperceptible del horizonte.

* Trabajo de Grado para optar al título de Magíster en Filosofía

** Facultad de Ciencias Humanas. Escuela de Filosofía. Directora Dra. Alicia Natali Chamorro Muñoz.

Title: The metaphor as a veil: an approach to the function of metaphor in philosophical discourse*

Author: Johanna Eloísa Pinzón Gualdrón**

Key Words: Metaphor, Veil, Philosophical Discourse, Verisimilitude, Function, Horizon

Description

The question that motivates this research is why philosophers use metaphors in their discourses, a problem that we pose from the central question: what is the place of metaphor in philosophical discourse? To answer this we have to know what function they fulfill in the discourse. So we address this questioning, turning to traditional, modern, and contemporary philosophers. In traditional philosophy, we find that metaphor is considered a linguistic expression that offers ornamental performance. The change occurs, however, when in postmodernity there is a marked defense of the excesses of signifiers as true carriers of meaning, which coincides with a change in the way of understanding the function of metaphor since it is not left alone in the sphere of linguistic operation, it also operates on thought and even manages to impact the world. We specify that it is not the objective of this thesis to give a historical journey, what we are interested in showing is, through two thematic axes metaphor-anthropology and metaphor-discourse, that metaphor is a mode of philosophical approach, a method to encompass spaces voids left by the concept and which she manages to fill by means of an indirect operation. Likewise, that this impulse that leads to filling the voids of the mental horizon has its beginnings an attempt by a man in his original situation to anticipate what is beyond his vision, the imperceptible zone of the horizon.

* Degree work to qualify for the Master's degree in Philosophy

** Faculty of Human Sciences. School of Philosophy. Director Dr. Alicia Natali Chamorro Muñoz.

Introducción

[Adimanto]- ¿Cómo, entonces, ha de estar bien dicho que no cesarán los males para los estados antes de que en ellos gobiernen los filósofos, cuando venimos a reconocer que les son inútiles?

[Sócrates]- Para contestar la pregunta que haces necesito de una comparación.

[Adimanto]- ¿Y claro, tú no acostumbras, creo, a hablar con imágenes?

[Sócrates]- Bueno, te burlas tras haberme arrojado en un asunto difícil de demostrar. Escucha ahora la imagen, para que puedas ver cuánto me cuesta hacer una comparación.

(Platón, 487e)

El ser humano se comprende a sí mismo yendo más allá de sí mismo, sólo a través de lo que él no es. No es su situación lo primero en él potencialmente metafórico, sino ya su propia constitución (Blumenberg, 1999, p. 142)

Cuando nos enfrentamos a la lectura de un texto filosófico lo primero que observamos es que está compuesto por conceptos, que aparecen de forma visible ante nosotros; y, el encadenamiento de ellos puede formar premisas o también conclusiones. Sin embargo, cuando nosotros leemos un texto filosófico y tenemos que analizar de qué manera están organizados esos conceptos y nos presentan una serie de ideas, también observamos que en ciertos lugares del texto se presenta una suerte de irrupción, de anomalía, o salto argumentativo en el que el filósofo ya no presenta un argumento a través de conceptos sino a través de algo que el filósofo alemán Hans Blumenberg denomina formas inconceptuales. ¿Cuáles serían estos elementos inconceptuales de los que se valen los filósofos para exponer sus argumentaciones? las metáforas, las anécdotas, las analogías, los experimentos mentales e intuiciones filosóficas.

Esta irrupción la podemos introducir desde dos fragmentos de *Republica* de Platón y *Política* de Aristóteles. En el primero, que está en el epígrafe de esta introducción, Sócrates está discutiendo con Adimanto sobre la inutilidad de los filósofos y afirma: “para contestar la pregunta que haces necesito de una comparación” y Adimanto responde con ironía “¿Y claro, tú no acostumbras, creo, a hablar con imágenes?”¹. El uso de los términos *comparación* e *imagen* es muy importante porque destacan dos funciones que tiene la metáfora y es la de, a través de un camino alternativo e ilustrativo, sostener algo que por otros medios sería complicado demostrar. Entonces, para indicar que los filósofos, aunque pueden parecer inútiles ante la muchedumbre son ideales para gobernar, Sócrates necesita de una imagen², la imagen del piloto navegador.

En el siguiente fragmento de la *Política* también podemos advertir otro símil en el que se nos presenta la idea de la existencia de gobiernos saludables y no saludables, en este caso se emplea la metáfora del barco bien ensamblado y el cuerpo sano:

Pues lo mismo que los cuerpos que gozan de buen estado de salud y los barcos que están en buenas condiciones para la navegación permiten a sus tripulantes más errores sin que se destruyan por causa de ellos, mientras que los cuerpos enfermizos y los barcos mal ensamblados y con malas tripulaciones no pueden soportar los pequeños errores, así también los regímenes peores exigen la mayor vigilancia (Aristóteles 1324b-4).

¹ El término que se emplea aquí para comparación es *εἰκόνας* cuyo genitivo es *εἰκόνων* que aquí se presenta como imagen. Ambos términos tienen su origen en *εἰκοῦς* el cual se traduce por verosímil.

² Líneas posteriores Sócrates utiliza otra imagen: “lo que verdaderamente corresponde por naturaleza al enfermo -sea rico o pobre- es que vaya a las puertas de los médicos, y a todo el que tiene necesidad de ser gobernado o ir a las puertas del que es capaz de gobernar. No que el que gobierna ruegue a los gobernados para poder gobernar” (489a-c).

Aquí Aristóteles al igual que Platón también recurre a una comparación³ para explicar que un buen gobierno soportaría pequeñas equivocaciones sin destruirse. La pregunta que nos impele y sobre la que se inscribe parcialmente el problema que queremos abordar en esta tesis es: ¿Qué ocurre cuando se dan esos saltos, disrupciones, o anomalías? Sin mayor dilación sostendremos que esta manera de acercarse a un asunto para lograr penetrar en él, cuando el concepto se presenta como una herramienta deficiente, nos hace echar mano de un instrumento alternativo como es el acudir a formas inconceptuales, asimismo, que este camino alternativo está en relación con la vía de la verosimilitud, vía que está asociada con los términos comparación e imagen antes empleados por Platón.

Dicho esto, esta tesis procura averiguar cuál es el lugar de la metáfora en el discurso filosófico y, de forma más precisa, si las metáforas ocupan un lugar ornamental o estructural en el discurso filosófico. Si afirmamos que son accesorias debemos asumir que estas pueden ser eliminadas, pero si respondemos que ocupan un papel estructural debemos buscar qué función cumplen. Al respecto de su función trazaremos dos líneas distintas, una en la que la metáfora acompaña los conceptos y le da un *plus* al discurso del que, sin embargo, este podría prescindir, en ese caso había que pensar que son accesorias y pueden ser eliminadas; y la segunda, donde estas llenan vacíos de los conceptos y es una modalidad auténtica de comprensión y por ello no se puede prescindir de aquellas en el discurso. Queremos, además, hacer explícito que este trabajo se justifica porque un

³ La comparación es aquí entendida como una figura que hace parte de esas formas inconceptuales que formula Blumenberg como modos alternativos de referencia, pero que guarda diferencias con la metáfora en cuanto al modo de operación específico en el discurso filosófico.

análisis sobre la metáfora permite reflexionar sobre las herramientas que el filósofo emplea para referirse al mundo, en otras palabras, porque se pregunta por el alcance de su conocimiento.

Para abordar este asunto, nos hemos centrado principalmente en la propuesta que realiza el filósofo Hans Blumenberg, pues una de sus preguntas esenciales es: “¿bajo qué presupuestos puede tener legitimidad la metáfora en el lenguaje filosófico?” (Blumenberg, 2003b, p. 44). Igualmente, porque este filósofo ilumina las reflexiones de otros filósofos de la antigüedad y la modernidad sobre la metáfora. En tercer lugar, porque su reflexión se da en una línea de investigación que Kant asevera ha sido poco abordada por la filosofía y merece una investigación más profunda. En esta búsqueda mostraremos que, desde Blumenberg, no tiene sentido pensar lo ornamental como un exceso o un *plus* que puede ser eliminado, pues lo ornamental hace parte de nuestra constitución humana y tiene unas funciones elementales que no podemos suprimir.

Igualmente, para asumir este asunto tomamos las formulaciones acerca de la metáfora y el discurso filosófico desde otros filósofos como son Aristóteles, Nietzsche, Kant, Ortega y Gasset, Max Black y Lakoff y Johnson, con los cuáles plantearemos algunas cuestiones que pueden acercarnos a abordar el asunto que nos proponemos como son: (i) ¿Qué se entiende por original y desviado?, (ii) ¿por qué se prefiere una denominación indirecta antes que una denominación directa y propia? Y, por último, (iii) ¿qué relación tiene la metáfora con la metáfora del velo?

En este sentido, este trabajo está dividido en tres grandes partes. A grandes rasgos: en la primera, desarrollamos el planteamiento que realiza Blumenberg sobre el origen de la metáfora el cual está ligado a nuestro propio origen como el primer acto de distancia frente al mundo y a nuestro impulso primitivo por abarcar el horizonte y sentirnos a salvo de una realidad que se presenta inhóspita. En la segunda, nos centramos en las funciones que ocupa la metáfora en el

discurso filosófico para concluir que cuando esta se emplea abarca una porción del mundo que nos es desconocida, asimismo, que esto está asociado con el impulso primitivo que nos lleva a ocupar el horizonte, en este caso un horizonte mental. Por último, proponemos que la función de la metáfora puede ser pensada a través de otra metáfora como la metáfora del velo.

De manera más específica: en el primer capítulo, inicialmente proponemos el debate planteado por la pregunta: ¿Qué se entiende por original y desviado? Teniendo en cuenta para ello las observaciones de algunos filósofos desde su posición temporal clásica, moderna y contemporánea; esto para cuestionar el supuesto de que la metáfora es una expresión impropia. Lo que veremos es que este presupuesto no está tan sustentado. Posteriormente, abordamos el asunto de lo ornamental en la antropogénesis como un velo desde Blumenberg y como un vestido desde Rousseau, destacando que ambas formulaciones parten de un método de acercamiento que podríamos llamar *funcional*, que puede pensarse como un experimento mental que se hace frente a la falta de pruebas para recrear el pasado retomo del hombre; pero al mismo tiempo marcando la distancia del resultado al que llegan, pues para Rousseau el vestido es una desviación del estado originario del hombre del que éste puede prescindir, en cambio para Blumenberg el velo es algo constitutivo del hombre sin el que este simplemente no podría existir. Asimismo, desde las metáforas de la verdad desnuda y revestida, para sostener de qué modo estos ornamentos pueden pensarse como desviaciones de la situación originaria del hombre y más que excesos como parte constitutiva de él. Terminamos este capítulo, refiriéndonos al debate sobre la envoltura y el contenido desde Locke haciendo un ejercicio más especulativo que comparativo acerca de la bina substancia/accidente y el abandono de esa concepción en la modernidad y su coincidencia con la reivindicación de la función primordial que cumple la envoltura —pensada en este trabajo como una versión más del velo y el vestido— en el discurso filosófico.

En el segundo capítulo, nos involucramos en la segunda cuestión: ¿por qué se prefiere una denominación indirecta antes que una denominación directa y propia si esta última es más precisa? Para afrontar esta pregunta nos referimos a los trabajos de Ortega y Gasset, Max Black, Blumenberg y Lakoff y Johnson, reflexiones que nos permiten explorar la operación que lleva a cabo la metáfora como expresión lingüística y también como una herramienta de la razón.

En el tercer capítulo, proponemos que la metáfora como velo es más adecuada para explicar el modo de operación de la metáfora en la filosofía, como la formulan las visiones contemporáneas de Ortega y Gasset, Max Black, Blumenberg y Lakoff y Johnson, puesto que la metáfora actúa como un velo al suplantarse o sustituir algo y como un dispositivo que distancia la realidad. De igual manera, asociamos a la metáfora con la metáfora del velo porque como planteamos desde el inicio de esta tesis y la metáfora permite acercarnos a un asunto cuando no tenemos las herramientas adecuadas para penetrar en él, entonces se necesita del rodeo, de la aproximación, de la verosimilitud que está hermanada con nuestras carencias antropológicas y nuestra falta de tiempo para conseguir verdades completas.

Finalmente, este camino nos llevará a sustentar respecto a la pregunta por la legitimidad de las metáforas en el discurso filosófico, puesto que, para la investigación, las metáforas no son accesorias, ni son excesos eliminables del discurso, sentencia que nos lleva a una segunda cuestión y es mostrar cuál es su función.

1. Metáfora: origen y desvío

Este primer apartado tiene el objetivo de presentar la metáfora como un objeto de estudio dentro del discurso filosófico a partir de algunos filósofos que catalogamos como tradicionales⁴. Nuestra intención no es realizar un recorrido exhaustivo de la metáfora en un autor ni mucho menos su trasegar en la historia de la filosofía, sino mostrar el lugar de la metáfora dentro del discurso filosófico de la tradición, y asumir su lugar ambiguo frente a la verdad y el concepto. Así, en un primer momento veremos desde el pensamiento griego a Aristóteles; en un segundo momento dentro de la tradición moderna entraremos a la discusión con Kant, Nietzsche y, finalmente, tendremos como perspectivas contemporáneas a Ortega y Gasset y Blumenberg. Estas reflexiones tienen el sentido de plantear la cuestión que suscita lo original y lo desviado, entendiendo que metáfora se ha entendido como una desviación de un camino que se asume directo.

En esta misma línea, en el segundo apartado, profundizamos en la reflexión de Blumenberg, esta vez desde su formulación antropogenética para dar cuenta, por una parte, de las relaciones que esta postulación tiene con el velo y, por otra, como ésta da respuestas a la cuestión que suscita la metáfora sobre lo original y lo desviado. En este mismo apartado reflexionamos sobre dos metáforas, la metáfora de la verdad desnuda y la metáfora de la verosimilitud que, como sostendremos, dan coherencia a la metáfora del velo. Nuestra conclusión será que la formulación antropogenética de Blumenberg se da en la línea de lo que llamamos una verdad funcional o verosímil que sirve para dar una respuesta provisional a la pregunta por la sobrevivencia del hombre en el mundo, frente a la falta de evidencias para recrear un escenario exacto del pasado

⁴ Catalogamos a Aristóteles, Kant, Nietzsche y Ortega y Gasset como tradiciones porque son filósofos que pertenecen al canon de la historia de filosofía.

remoto del hombre. En este sentido, pensamos a la metáfora como un velo, como verosimilitud y provisionalidad, como una herramienta que nos sirve para enfrentarnos al mundo desde nuestra finitud y contingencia.

1.1 Metáfora y discurso filosófico

La primera definición propiamente dicha de metáfora la encontramos como μεταφορά que estrictamente significa «trasporte». Como explica Oliveras (1993) “hasta la misma palabra metáfora es «metafórica» ya que construye su significado a partir de otro que originariamente no le pertenece: la del transporte o desplazamiento de una carga de un lugar a otro” (p. 23). La metáfora sugiere una discusión entre lo que originalmente le pertenece a algo y lo que le es impropio, entre lo que es original y desviado. La metáfora en tanto que «otra vía» se marca como un camino inexacto, desviado e indirecto a diferencia de un camino que se asume original, recto y preciso. Pero, cabe preguntarnos, si hay una vía original cuál es ésta, y por qué la metáfora es un desvío de aquella.

El examen de la metáfora nos debe conducir a responder esta pregunta. Eso quiere decir, un análisis de la metáfora requiere conocer qué es lo propio para comprender por qué esta es caracterizada como impropia. La literatura, por ejemplo, entiende el «lenguaje metafórico» como una desviación del llamado «lenguaje literal». Desde otro campo, el campo de la filosofía la metáfora puede entenderse como una desviación del concepto, como un modo alternativo de referencia, que ofrece un rendimiento accesorio o fundamental al texto filosófico. Es en este último sentido que queremos abordar la metáfora como tema de investigación en este trabajo.

Comenzamos con Aristóteles, puesto que es él el primero en ofrecer una reflexión teórica de la metáfora. Aristóteles establece distinciones entre las cosas del mundo, en dos grandes

clasificaciones: géneros y especies. Supongamos que esta división se trata de vagones simbólicos que contienen un grupo de cosas similares del mundo y que han sido apiladas y separadas por cajas. Esta taxonomía de las cosas es transgredida por la metáfora, cuya definición es bautizada por Aristóteles⁵ en *Poética* como: “la traslación de un nombre ajeno, o desde el género o la especie, o desde la especie al género, o desde una especie a otra especie, o según la analogía” (*Poética*, 1457b 7-9). Desde este enfoque, el filósofo, poeta o político entre una multitud de vagones puede tomar la cosa del vagón (a) para trasladarla y juntarla con una cosa del vagón (b) entre las que se pueda establecer una similitud. La eficacia de la metáfora depende de haber encontrado una similitud entre la diferencia. Sin embargo, ¿cuál es el criterio para establecer que la cosa del vagón (a) es de naturaleza diferente que la cosa del vagón (b)?

Es claro que disgregamos el mundo en objetos que vemos delimitados por sus fronteras. Después hallamos similitudes entre unas cosas y otras, y las clasificamos como parte de la misma especie, pero si encontramos más diferencias que similitudes entre unas y otras suponemos que ya no hacen parte de la misma especie y las asumimos como de otro género. Aristóteles afirma:

Lo que es diverso en cuanto a la especie es algo diverso, y este algo ha de darse en lo uno y lo otro, por ejemplo, si se trata de un animal diverso en cuanto a la especie, uno y otro han de ser animales. Las cosas diversas en cuanto a la especie han de pertenecer, por tanto, al mismo género. Y llamo género fundamentalmente a aquello por lo cual ambos se dice que son una y la misma cosa, y que se diferencia no-accidentalmente, bien como materia, bien de otro modo. En efecto, no solamente ha de darse en ambos lo común, por ejemplo, que ambos sean animales,

⁵ María José Rodrigo Mora (2002) escribe: “como es bien sabido fue Aristóteles en *Poética* quien primero dio una explicación coherente de la metáfora” (265).

sino que esto mismo, «animal» ha de ser diverso en cada uno de ellos. Por ejemplo, un caballo y otro hombre, y de ahí que esto común es diverso en uno y otro en cuanto a la especie: por sí mismos, ciertamente, el uno será tal animal y el otro tal otro animal, por ejemplo, el uno caballo y el otro hombre. Así pues, esta diferencia es necesariamente una diversidad del género. Y llamo diferencia del género a la diversidad que hace que él mismo sea diverso. (Met,1057b-35 a 1058a-5)

Esta clasificación como dijimos es infringida por la metáfora pues ella logra transitar entre distintos géneros y especies. No obstante, esta transgresión no es ontológica, es decir, es un tránsito reservado al ámbito simbólico-semántico. Aristóteles no piensa que la clasificación entre género y especie y todas las clasificaciones de los objetos del mundo sea simbólica (como sí será una discusión presente desde la modernidad y desde la crítica a los realismos). Establece que las cosas tienen una entidad que las hace diferentes de otras. Por esto el examen que hace Aristóteles de la metáfora se circunscribe únicamente a su actuación en la composición de los discursos y su efecto en los oyentes. Así, lo que es propio a una cosa es lo que hace parte de su *entidad*, lo impropio son variables que pueden hacer modificaciones accidentales. Siguiendo el ejemplo, hombre y caballo comparten el mismo género, el de animal, pero hacen parte de distintas especies. La metáfora de Hobbes «el hombre es un lobo» hace un traslado de un nombre desde una especie a otra especie. Es así como la metáfora simbólicamente logra romper este esquema de lo propio e impropio de una cosa. Ya sabemos a qué nos referimos con lo propio de una cosa en Aristóteles, ahora veamos las posibilidades que brinda la metáfora al discurso desde el análisis de este autor.

Aristóteles considera que la metáfora ofrece a la estructura del discurso un rendimiento en su elegancia y belleza retórica. Por esto, la elocución requiere del dominio de la metáfora como su componente más importante (Santana, 1995, p. 406). Su dominio está orientado a la sagacidad y

sobriedad de quien la emplea, pues no puede ser excesiva si no se quiere crear un efecto inverso, es decir, el ridículo. La metáfora oscura no trae mayor rendimiento al discurso, por el contrario, lo entorpece, toda vez que, la metáfora desde esta posición tendría la intención de ilustrar el discurso. La expresión «ilustrar» aquí no tiene una aplicación arbitraria porque justamente advierte una característica fundamental de la metáfora que es la de crear una imagen (εἰκών). Como se afirma en *Retórica* el objetivo de la metáfora es la de hacer ‘saltar a la vista’⁶ (*Retórica*, 1411b 24). que es lo mismo, hacer sensible un contenido que es abstracto⁷. La metáfora oscura crea un enigma que en lugar de develar oculta. La siguiente afirmación demuestra de forma más específica la correspondencia entre metáfora e imagen. El filósofo escribe: “la imagen es también una metáfora, pues se distingue poco de ella” (*Retórica*, 1406b-20). No se debe menospreciar esta valoración porque está en consonancia con uno de los postulados de *Metafísica* el cual precisa la importancia de las sensaciones visuales y su amplia valoración en lo que respecta a su provecho en el conocimiento: “todos los hombres por naturaleza desean saber, señal de eso es el amor a las sensaciones. Estas, en efecto, son amadas por sí mismas, incluso al margen de su utilidad y más que todas las demás, las sensaciones visuales” (*Met.* 980a-25).

Igualmente, la imagen que logra crear la metáfora permite dar claridad conceptual y tiene un papel relevante en la enseñanza. Aristóteles en *Retorica* afirma: “un fácil aprendizaje, es por naturaleza placentero a todos” (1410b-10). De la misma manera, las sensaciones en el plano político tienen repercusión teniendo en cuenta que sirven como estrategia discursiva para conseguir persuadir auditorios. La metáfora tiene un lugar preponderante para convencer por

⁶ La expresión es *prò ommatón poieîn* que se traduce como ‘saltar a la vista’ o ‘poner ante los ojos’ y hace referencia a hacer sensible el contenido del discurso.

⁷ Esta consideración luego va a ser retomada por Kant en su *Crítica de la facultad para juzgar*.

medio del discurso, en cuanto puede mover al auditorio a partir de hacer sensible o visible algo desde las palabras. En resumen, las metáforas enseñan, dan claridad conceptual y logran persuadir.

Aunque el abordaje que da Aristóteles es de suma importancia pues ofrece una definición de metáfora que ha permanecido casi sin modificaciones desde entonces y acuña nociones que posteriormente se irán consolidando para conseguir un análisis riguroso de la metáfora, su exposición se debe considerar general, toda vez que no aborda la metáfora como objeto de investigación en sí misma.

Cómo habíamos anunciado al inicio, ahora abordaremos la reflexión que hace Kant sobre metáfora. Es importante comenzar diciendo que Kant no habla de metáfora, pero sí de exposición simbólica. En la *Crítica de la facultad de juzgar* la define como “un tipo de exposición indirecta que permite referirse a objetos a los que acaso nunca pueda corresponder una intuición” (§59). Pensemos en conceptos como «verdad», «libertad», «ser» de los cuales es difícil poseer una intuición. La metáfora en este caso consigue traer de un dominio diferente una intuición que indirectamente le pueda pertenecer y conseguir el efecto de “poner ante los ojos” (*hipotiposis*) una imagen. Esta acción de dar sensibilidad a un concepto a través de una intuición es llamada hipotiposis. En palabras de Mumbrú (2012): “habla Kant de «sensibilización» (*Versinnlichung*), «exposición» (*Darstellung*) o «hipotiposis» (*Hypotypose*) como aquel proceso por el que nos es en general posible proporcionar un contenido intuitivo a una determinada representación conceptual” (p. 46).

La hipotiposis como descripción vívida que consigue la metáfora según la asignación que hace Kant sobre ella, coincide con la relación que establece Aristóteles entre metáfora e imagen. Tanto *prò ommatón poieîn* como *Hypotypose* señalan la acción de traer delante de los ojos una imagen; o sea, lograr traer a la presencia algo que no solo está ausente, sino que además carece de toda

representación. Quiere decir esto que, consigue enlazar un contenido abstracto con una intuición que le es impropia, pero que por medio de una acción indirecta le puede corresponder. Así, la metáfora consigue a través de un lenguaje indirecto, remediar la falta de sensibilidad de algunos conceptos otorgándoles una intuición o una imagen para hacerlos comprensibles al conocimiento, pues “la constitución de nuestras facultades parece exigir cierto correlato intuitivo que nos haga «aprehensibles» (*faßlich*) aquellas representaciones que rehúyen por principio toda sensibilización directa” (Mumbrú, 2012, p. 48). La metáfora como un camino indirecto explica algo que de otro modo no sería posible. por eso, la metáfora para Kant, en palabras de Mumbrú (2012), es considerada “un modo alternativo de referencia al mundo” (p. 45).

Ahora bien, a pesar del avance sustantivo respecto a la posibilidad de plantear la metáfora como un elemento cardinal para la filosofía y el discurso filosófico, Kant no desarrolla esta noción. Él afirma: “esta ocupación ha sido hasta ahora escasamente analizada, por mucho que merezca una honda indagación; pero no es éste el lugar para detenerse en ello” (A51, B75). A pesar de esto, sí se puede seguir de la postulación de Kant que la metáfora no es un ornamento del discurso que pueda ser eliminado como un exceso, sin el cual el discurso pueda funcionar. Pero, esta reflexión apenas vaga, es el punto de partida para un análisis más profundo, como el que emprenderá Blumenberg, al que nos dedicaremos en unas líneas posteriores.

En *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, un texto de juventud de Nietzsche escrito en 1873, también encontramos una interesante reflexión sobre la metáfora. Nietzsche divide su texto en dos partes, en la primera desarrolla en pocas líneas una fábula del origen de la verdad, en la segunda parte realiza una crítica al cientificismo mediante la distinción de dos hombres: el hombre racional –que ignora que la verdad no procede de la esencia de las cosas y que intenta controlar el mundo a través de la previsión- y el hombre intuitivo- que entiende que la verdad es una creación

metafórica y aunque también intenta controlar el mundo éste lo hace a través de la creación artística-. Sin embargo, queremos hacer énfasis en la primera parte de este texto pues es allí donde se plantea la relación entre hombre y metáfora.

Este texto es de gran importancia porque como anota José Cuesta en su libro *Poema y enigma* es central para algunos filósofos que se han interesado por la relación metáfora y verdad. Cuesta (1999) escribe:

Esta crisis metafórica de la verdad que aparece de un modo u otro en los diferentes proyectos de *metaforología*, desde la velada “metaforología” de Heidegger hasta las teorías de Blumenberg, Derrida, De Man o Ricoeur ha seguido la trayectoria de un pensamiento cuyo referente demoníaco y totémico es Nietzsche. (p. 12)

Asimismo, porque en este Nietzsche más allá de hacer una reflexión teórica sobre la metáfora establece una relación antropológica entre hombre y metáfora. Veamos con mayor detalle por qué es tan importante. Este texto nos sitúa ya en dos categorías morales: verdad y mentira. Estas dos solo están en el plano cultural, que es un mundo simbólico creado por el hombre para habitar con mayor protección. Pero el título hace referencia a ellas en *sentido extramoral*. Quiere decir esto que más allá de ese plano no hay verdad ni mentira y que estas categorías solo existen en este plano cultural. Ahora bien, el origen de la verdad está hermanado con una carencia del hombre que logra sortear a través de la capacidad de creación. Esta capacidad de creación es fundamental en el hombre, que puede ser definido no solo como *homo symbolicus* sino además como *homo loquens* (Rivas, 2008, 18). La capacidad de creación e invención es la que le permite al hombre desarrollar una cultura. La verdad al igual que la cultura es una creación resultado del intento del hombre por suplir la carencia que tiene en comparación con otras especies para afrontar los peligros que le sugiere su ambiente. Abordemos esto más detenidamente.

En la primera parte del texto, el joven Nietzsche idea a través de una fábula lo que significa el intelecto para el hombre, un ser desdichado, delicado y efímero, a quien le ha sido añadido el intelecto como un recurso para su conservación (Nietzsche, 1996, p. 18) y sin el cual no habría sobrevivido. Éste le permite distinguirse del animal, al cual le basta con rasgos naturales para sobrevivir a la hostilidad del mundo. La misión del intelecto no va más allá de su tarea en la preservación de la vida humana. Como contrapartida, el conocimiento, consecuencia del intelecto, le hace creer que el mundo gira alrededor de él y olvidar que hubo eternidades en las que no existió y en las que no habrá de existir (Nietzsche, 1996, p. 26). Cuando ya no solo la naturaleza le amenaza sino también sus semejantes, el intelecto vuelve a ser un recurso eficaz de defensa frente a otros individuos. Esta necesidad de supervivencia le lleva a vivir en sociedad, precisando de un tratado de paz. Y “en ese mismo momento se fija lo que a partir de entonces ha de ser «verdad»” (Nietzsche, 1996, p. 20). Verdad entonces será aquello que se fije legislativamente, mentira lo que se opone a dicha convención. En consecuencia, la verdad es una ficción que el hombre ha olvidado que no procede de la esencia de las cosas.

Para Nietzsche el hombre es un creador de metáforas, primero extrapolando un estímulo nervioso en una imagen, segundo transformando aquella imagen en un sonido, y tercero, fabricando conceptos (Nietzsche, 1996, p. 22). Esta última habilidad es la que, a consideración de Nietzsche, distingue al hombre del animal: “todo lo que eleva al hombre por encima del animal depende de esa capacidad de volatizar las metáforas intuitivas en un esquema, en suma, la capacidad de disolver la figura en un concepto” (Nietzsche, 1996, p. 26). La acción de edificar conceptos supone transformar lo no-igual en igual, es decir, suprimir las diferencias de las cosas.

Desde este enfoque y respondiendo a la pregunta que planteamos sobre el origen, también la metáfora sería entendida como lo no-originario. Teniendo en cuenta que desde esta postura lo

original es lo diferente, en el sentido en que todas las cosas tienen una cualidad que las hace diferentes de otras, lo desviado sería la uniformidad y homogeneidad de las cosas. Ahora, debemos hacer una precisión en lo que respecta a la metáfora intuitiva. La metáfora intuitiva conserva su cercanía con las cosas, pues no ha sido transformada aún en concepto, en donde se disuelve su particularidad. En otros términos, cuando una intuición se convierte en un concepto se suprime todo lo que la hace diferente a otras intuiciones. La metáfora intuitiva es la transición de un estímulo nervioso a una imagen; esa imagen como producción metafórica es intuitiva, está distanciada de las cosas, pero aún conserva un grado de originalidad. Puesto en otros términos, la metáfora es desviación desde la postura de Nietzsche, pero dentro de los grados de distanciamiento que genera con lo original, la metáfora intuitiva está más cerca del origen, mientras que el concepto está más alejado de aquel.

En las últimas líneas, de la primera parte, escritas por el joven Nietzsche se formula que la oposición entre lo real y el concepto es tan indemostrable como su afirmación contraria (1996, p. 24). Esto quiere decir que, tampoco es posible demostrar que no hay una oposición entre lo real y el concepto. De modo que lo que queda por preguntarse es qué es la verdad. En el marco de esta valoración el autor sostiene:

¿Qué es entonces la verdad? Una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realizadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes; las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son; metáforas que se han gastado y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su troquelado y no son ahora ya consideradas como monedas, sino como metal. (Nietzsche, 1996, p. 25)

En este sentido, el único compromiso que debe cumplir el hombre para existir en sociedad es el de “ser veraz, es decir, utilizar las metáforas usuales” (Nietzsche, 1996, p. 25) La metáfora intuitiva entendida como una fase inicial del concepto más rígido y frío, aún guarda la naturalidad de la particularidad de las cosas, o sea, aún no es suprimida por la homogeneidad a la que es llevada por el concepto. El concepto crea un nuevo mundo de delimitaciones distinto al de las primeras impresiones. El olvido de ese mundo primitivo le proporciona calma y seguridad al hombre. Pero qué pasaría si ese velo conceptual se rompiera por un instante, “aunque solo fuese un instante, fuera de los muros de esa creencia que lo tiene prisionero, se termina en el acto su «conciencia de sí mismo»” (Nietzsche, 1996, p. 29). La metáfora es tan importante para el hombre que no puede renunciar ella. No podemos encontrar una afirmación más contundente que la siguiente: “ese impulso hacia la construcción de metáforas, ese impulso fundamental del hombre del que no se puede prescindir ni un solo instante, pues si así se hiciese se prescindiría del hombre mismo” (p. 34). En síntesis, la metáfora es el paso de una esfera a otra, de un estímulo a una imagen (intuición), de una imagen a un sonido articulado (palabra) y de un sonido a un concepto, que primero se ha instaurado y luego endurecido mediante su constante uso. La petrificación de una metáfora la transforma en un concepto rígido y delimitado. Dicho de otro modo, el concepto es una metáfora endurecida. Son verdades que hemos olvidado que no provienen de la realidad y todo lo que no se ajusta a ellas es asumido como apariencia, irrealidad, mentira.

En el marco del segundo centenario del natalicio de Kant, Ortega y Gasset publica un texto al que titula *Las dos grandes metáforas*. “Según puntualizaba ya Lázaro Carreter, que comentó dicho escrito a principios de la década de los años ochenta, a primera vista podría parecer un «sorprendente homenaje» dado que nunca se alude al filósofo alemán ni tampoco a su pensamiento” (Rodrigo, 2012, p. 266) La interesante observación de Lázaro es que este texto había

que leerlo pensando en la reflexión que realiza Kant en el párrafo 59 en la *Crítica de facultad de juzgar*, a la cual hemos aludido en líneas anteriores. Ortega y Gasset en el texto asume la importancia de estas figuras metafóricas en el campo de la escritura filosófica y su aporte va más allá de asignarle un valor en el rendimiento cognoscitivo o estilístico, asumiendo que la metáfora es un instrumento argumentativo y lógico nada ajeno al conocimiento científico y filosófico. En efecto, Ortega y Gasset califica como despropósito la censura del uso de la metáfora en dichos campos:

Cuando un escritor censura el uso de metáforas en filosofía, revela simplemente su desconocimiento de lo que es filosofía y de lo que es metáfora. A ningún filósofo se le ocurriría emitir tal censura. La metáfora es un instrumento mental imprescindible, es una forma de pensamiento científico (Ortega y Gasset, 1963b, p. 387)

La metáfora como sostiene el autor tiene la función de significar y referir objetos que están por fuera del límite de nuestra comprensión intelectual o en sus palabras de alcanzar objetos que escapen a nuestra *tenaza intelectual* (Ortega y Gasset, 1963b, p. 390). El ejemplo del que dispone el autor explica muy bien la intención que tenía Kant al referirse a la posibilidad que brinda la exposición simbólica (metáfora) al dotar de una intuición un objeto abstracto. «Fondo del alma» es una metáfora que reúne un objeto abstracto como *alma* con una intuición que es *fondo*, y logra significar una porción del alma que está por fuera de nuestra comprensión:

Cuando decimos «rojo», nos referimos, desde luego, y sin intermediario alguno al color así llamado. En cambio, al decir del alma que tiene «fondo», nos referimos primariamente al fondo de un tonel o cosa parecida, y luego, desvirtuando esta primera significación, extirpando de ella toda alusión al espacio corporal, la atribuimos a la psique. Para que haya metáfora es preciso que nos demos cuenta de esta duplicidad. Usamos un nombre impropriamente a sabiendas de

que es impropio. Pero si es impropio, ¿por qué lo usamos? ¿Por qué no preferir una denominación directa y propia? Si ese llamado «fondo del alma» fuese cosa tan clara ante nuestra mente como el color rojo, no hay duda de que poseeríamos un nombre directo y exclusivo para designarlo. Pero es el caso que no sólo nos cuesta trabajo nombrarlo, sino también pensarlo. Es una realidad escurridiza que se escapa a nuestra tenaza intelectual. Aquí empezamos a advertir el segundo uso, el más profundo y esencial de la metáfora en el conocimiento. No sólo la necesitamos para hacer, mediante un nombre, comprensible a los demás nuestro pensamiento, sino que la necesitamos inevitablemente para pensar nosotros mismos ciertos objetos difíciles. Además de ser un medio de expresión, es la metáfora un medio esencial de intelección. (Ortega, 1963b, p. 390)

Ortega y Gasset advierte en estas líneas que, si dispusiéramos de un lenguaje directo para referirnos al “fondo del alma” lo usaríamos para referirnos a éste, pero como no lo poseemos debemos emplear metáforas para poder referirnos a esa porción del alma que está fuera del alcance del lenguaje directo. Asimismo, en estas líneas formula una de las preguntas más importantes que le corresponde asumir a un trabajo sobre el lugar de la metáfora en el discurso filosófico y es ¿por qué no preferir una denominación directa y propia? Pese a la complejidad de la pregunta, el filósofo responde sin mayor titubeo que en algunos casos esa denominación directa no la poseemos. Volveremos a este asunto en el segundo capítulo. Por ahora diremos que Ortega y Gasset está apuntando aquí a una función de la metáfora que desarrolla Blumenberg de forma más amplia.

Este último, en *Paradigmas para una metaforología*, afirma que la presencia de la metáfora en el marco de un conocimiento objetivo es paradigmática. Llama la atención y sugiere que su presencia en estos entornos pueda tratarse de una carencia lógica: “un análisis tiene sin duda que interesarse por averiguar qué «carencia» lógica es esa para la que la metáfora hace de sustitutivo,

y semejante aporía se presenta precisamente con la mayor claridad allí donde teóricamente no está «permitida» en absoluto” (Blumenberg, 2003, p. 44). Aunque Blumenberg en 1969 estuviera pensando la participación de la metáfora en el discurso científico como un sustituto ante la insuficiencia del concepto, en 1979 adquiere una nueva postura, al aseverar que: “hay que concebir la metáfora como un caso especial de inconceptualidad” (Blumenberg, 1995, p. 97). Las metáforas en contextos objetivos son entendidas como anomalías, perturbaciones, disrupciones de un lenguaje que se considera preciso, nítido, prístino. La metáfora se considera una desviación de la correcta signatura:

La imprecisión de la metáfora, que en riguroso autoafinarse del lenguaje teórico ha resultado desdeñable, corresponder de otro modo al tan a menudo impresionante alto nivel de abstracción de conceptos como «ser», «historia», «mundo» que no han dejado de imponerse. Pero la metáfora conserva la riqueza de su propio origen, al que debe renegar la abstracción. (Blumenberg, 2003b, p. 101)

La concepción de la metáfora como una herramienta para abarcar horizontes no alcanzados por el concepto obedece a un impulso primitivo por ocupar espacios vacíos del mundo⁸. Esa misma concepción está presente en algunos textos que emplean la metáfora como un instrumento para llenar vacíos argumentativos, en la que “presos de *horror vacui* completamos los espacio en blanco de nuestras retículas conceptuales” (Pérez, 2003, p. 25). Finalmente, como se ha destacado a través de estos autores clásicos hay dos formas de entender la función de la metáfora en el texto filosófico, bien sea como ornamento o añadido retórico o como una modalidad auténtica de comprensión que da soporte al discurso filosófico.

⁸ Cuestión que desarrollaremos en la segunda parte de este trabajo

Volvamos de nuevo a la definición de la que partimos: la metáfora se relaciona con el transportar de un lugar a otro. Este transportar asume el asunto de lo propio e impropio. La definición de metáfora es “transporte de reflexión” (Blumenberg, 2003b, p. 45). Esta definición también implica el simbolismo de la ubicación de objetos en espacios distintos que son transportados de un lugar que le corresponde hacia otro de donde no es originario. La metáfora se define esencialmente como lo que se distancia del origen. El primer acto de distancia es percibir el mundo; vale decir, percibirnos a nosotros como separados del mundo. La metáfora que emplea Blumenberg es la del gabinete, con ella explica que en virtud de esa distancia ya no precisamos de la presencia del mundo. Un acto más elaborado de distancia es “el concepto, que reúne el mundo en el gabinete sin que sea necesaria la presencia ni de un grano de arena de ese mundo” (Blumenberg, 2011, p. 432).

1.2 Metáfora y velo desde la narración antropogenética

Ya no creemos que la verdad siga siendo verdad cuando se le descorren los velos; hemos vivido suficiente como para creer en esto. Hoy consideramos como un asunto de decencia el no quiere verlo todo desnudo, no querer estar presente en todas partes, no querer entenderlo ni “saberlo” todo.

(Nietzsche, 2009, p. 563)⁹

Cuando recientemente se preguntó un psicólogo cuál pueda ser el origen de la metáfora, halló sorprendido que una de sus raíces está en el espíritu del «tabú». Ha habido una época en que fue el miedo la máxima inspiración humana, una edad dominada por el terror cósmico. Durante ella se siente la necesidad de evitar ciertas realidades que, por otra parte, son ineludibles.

(Ortega y Gasset, 1963d, p. 373)

⁹ Tomado de: (Rampérez, 2014, p. 53)

En este apartado nos proponemos establecer la relación que enunciamos desde el título de esta tesis entre metáfora y velo. Para ello, dividimos el apartado en tres partes. En la primera parte, exploramos la función de la metáfora en el universo primitivo del hombre, a partir, de dos textos del filósofo H. Blumenberg, *Trabajo sobre el mito y Descripción del ser humano*, que nos permitirán entender cómo el hombre es un ser necesitado de metáforas, incluso, que desde su situación originaria se halla ligado a ellas.

En la segunda parte, exploramos desde dos posibilidades de interpretación de la función retórica dos concepciones de la verdad expresadas en dos metáforas, la verdad como verdad desnuda y la verosimilitud como apariencia de verdad. En este sentido nos interesa reflexionar sobre cómo la verdad se presenta a seres revestidos (los hombres). Por eso, presentamos las observaciones de Rousseau en *El discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres* y de Blumenberg en *Paradigmas para una metaforología* sobre el vestido como un elemento que introduce al hombre en la cultura y permite nada menos que su configuración en hombre.

La propuesta de este apartado es la interpretación de que esa configuración aducida por Blumenberg se da gracias a un velo que el hombre logra poner sobre el mundo para percibir en lugar de él otra cosa, y que el aflorar de ese nuevo mundo simbólico¹⁰, antes inexistente y particular para el hombre, es el resultado de un esfuerzo del hombre para solventar sus carencias biológicas. En este sentido, la acción primigenia del hombre como tal es la de apartar el mundo, la de la *actio*

¹⁰ Blumenberg (2010) explica esta formulación a través de la siguiente historia: “como “madura” el hombre y obtiene algo así como un mundo es una cosa que no se puede explicar, pero sí describir con concepto de distancia. Lo que el “maduro” siente con nostalgia cuando mira retrospectivamente a la niñez y se le apareció como lo irrecuperable es la cercanía perdida con las cosas, como el calor corporal (en sentido literal y metafórico). Pero el que consiguiera *permanecer* como un niño y *convertirse* así en un niño, ése nunca obtendría un mundo” (p. 83).

per distance. Desde esta clave interpretativa sostenemos que aquello que define al hombre son sus velos, dicho de otro modo, lo simbólico es parte constitutiva del hombre.

1.2.1 Condición antropológica de la metáfora

La pregunta ‘qué es el hombre’ es objeto de interés para varias disciplinas, en la que la antropología filosófica se involucra de singular manera. El método con el que esta disciplina aborda la pregunta por el hombre es filosófico; por esto, la antropología filosófica es un campo dentro de la filosofía. Como Gehlen anuncia, el comienzo de la antropología filosófica se da cuando deja de estar coligada a la teología¹¹, en sus palabras “cuando la filosofía empieza a emanciparse de la teología la pregunta ¿qué es el hombre? pudo plantearse y responderse en nuevas categorías” (Gehlen, 1993, p. 30). Ahora bien, quienes abordaron la pregunta en las categorías de una antropología filosófica fueron Scheler, Plessner y Gehlen. El método que ellos aplicaron relacionaba el conocimiento *a priori* de la esencia y la experiencia *a posteriori* (Menegazzi, 2010, p. 297). Así, lo que diferencia a la antropología filosófica de la antropología científica es el método al que recurre para abordar la pregunta. La antropología filosófica aborda la pregunta a través de un método transcendental, sin ignorar y reconociendo las investigaciones científicas cuyo método está basado en verificaciones de orden experimental.

Un estudio que es abordado por la antropología filosófica es la antropogénesis, la cual hace referencia al origen o punto de inflexión en el que el prehombr se convierte en hombre. Ahora bien, cuando nos referimos a la antropogénesis, tanto a la ciencia le es difícil constatar solo empíricamente cómo pudo darse ese comienzo, como a la filosofía únicamente a través un método transcendental hallar una respuesta. Pese a esta dificultad, la antropología filosófica encuentra un

¹¹ Gehlen se refiere al siglo XVII y principalmente a Descartes

recurso metodológico para hacerlo. Nos interesa mostrar cómo lo consigue desde la antropología de Blumenberg.

La antropología de Blumenberg es una antropología filosófica que entiende las dificultades que tiene responder a la pregunta qué es el hombre sin llegar a caer en positivismos ni sustancialismos, pero sin por ello renunciar a la pregunta. Esta antropología asume que no es posible una respuesta única que pueda definir qué es el hombre sin correr el riesgo de caer en reduccionismos, pero también entiende la necesidad que tiene la filosofía de asumir esa pregunta y no dejar únicamente a merced de la ciencia una respuesta.

Ahora bien, la formulación de Blumenberg sobre la antropogénesis parte de la definición de hombre como “ser carencial” la cual es tomada de Herder por Gehlen. Gehlen (1993) describe al hombre de este modo:

se puede decir que el hombre, expuesto como el animal a la naturaleza agreste, con su físico y su deficiencia instintiva congénitos, sería en todas las circunstancias inapto para la vida. Pero esas deficiencias están compensadas por su capacidad de transformar la naturaleza inculta y cualquier ambiente natural, como quiera que esté constituido, de manera que se torne útil para su vida. (p. 33)

Sobre este presupuesto del hombre como un ser carencial e incapacitado para la vida es que la antropología de Blumenberg traslada la pregunta ¿qué es el hombre? a la pregunta ¿cómo es que éste ha podido sobrevivir? Esta pregunta es el punto de partida para su narración sobre la situación originaria, pues es en su narración antropogenética que encontramos una respuesta. La respuesta de Blumenberg no tiene la pretensión de validez, no pretende ofrecer una respuesta absoluta porque su filosofía es justamente un intento de escapar de lo absoluto, su respuesta es funcional.

Volveremos a este punto después de haber presentado la narración que hace Blumenberg de la antropogénesis.

1.2.2 Antropogénesis y Absolutismo de la realidad

El pre-humano, un ser con adaptaciones físicas insuficientes para afrontar su realidad, esto es, para ofrecer una respuesta adecuada a los estímulos que su entorno específico demanda, se encuentra en un mundo cuyas proporciones le son inalcanzables. Inalcanzables en el sentido en que él se percibe como un ser pequeño frente a una realidad de magnitud superior. El pre-humano se siente amenazado y su miedo lo ocasiona el cambio de entorno que hace cuando pasa de la selva primitiva a la sabana. En la sabana el hombre primitivo tiene mayor exposición y poca cobertura, sumado a ello su verticalidad no solo lo expone más al ambiente, sino que le da mayor visión. Sin embargo, su percepción es limitada y no puede ver más allá del horizonte, así que lo que está más allá se le presenta inconmensurable e inabarcable. Es un horizonte desconocido e imperceptible, un lugar de donde puede sobrevenir cualquier cosa. Al ser sobrecogido por la amenaza que representa su realidad es posible que emprenda la huida¹². Sin embargo, huir ya pudo ser una opción agotada. Si todo huir es un huir dentro del mundo ¿A dónde podría huir que escape a la presencia del mundo? ¿A qué lugar podría ir en dónde ya no encuentre mundo?

El no encontrar un refugio o lugar a donde pueda huir le impulsa a buscar nuevas alternativas de protección. Este momento decisivo es el momento de la antropogénesis: “ya Paul Alsberg describió el punto de inflexión en la antropogénesis como el momento en el que el animal fugitivo ya no pudo seguir buscando su salvación en la huida” (Blumenberg, 2011, p. 468). Entonces lo

¹² Esta idea es tomada de Paul Alsberg y desarrollada por Blumenberg en la segunda parte de *Descripción del ser humano*.

que hace el tránsito hacia lo humano es en un momento dado encontrarse ante la amenaza que le sugiere su entorno y no hallar una manera de huir de ella. Pero si no hay huida el prehumano tuvo de alguna manera que someterse a la presión de encarar la realidad¹³.

El recurso que el hombre encuentra para enfrentar la realidad obedece a la siguiente formulación, si el mundo se presenta inhóspito debido a su poder habrá que despotenciarlo. Despotenciar aquí tiene que ver con localizar los miedos y fijarlos en objetos circunscritos, pues el miedo no hace referencia a un objeto en concreto. Blumenberg (2003a) lo define como “una intencionalidad de la conciencia sin objeto” (p. 12), es decir, que el miedo es provocado justamente por el desconocimiento de aquello sobre lo que recae. El miedo al que nos referimos en este estadio primitivo es el miedo al *Absolutismo de la realidad*.

Tal vez el aporte más relevante de Blumenberg a este campo de estudio sea su concepto de *Absolutismo de la realidad*¹⁴. Este es un concepto central para mostrar la transición en el que el ser humano pasa de percibir una realidad caótica e indomable a una realidad simbólica. Asimismo, es una metáfora que toma Blumenberg de los regímenes autoritarios absolutistas para aplicarla a la manera en cómo se presenta la realidad al hombre primitivo. En *Trabajo sobre el mito* presenta este concepto:

Este concepto límite de extrapolación de características históricas tangibles hacia lo arcaico lo podemos fijar, formalmente, sirviéndonos de una sola determinación: la del Absolutismo de la

¹³ Para un desarrollo mayor de esta idea ver: Gonzales, S. (2008) *Encarar lo real: caos, fantasía y trabajo. Sobre Hans Blumenberg*. Universitas Philosophica. Vol. 25, pp. 17-39

¹⁴ Blumenberg sostiene que el *Absolutismo de la realidad* es lo que él halla común en todas las teorías sobre el pasado remoto del hombre.

realidad. Lo cual significa que el ser humano no tenía en su mano, ni mucho menos las condiciones determinantes de su existencia (Blumenberg, 2003a, p. 12)

Esta complicada relación obedece al choque entre un diseño precario en el equipamiento biológico del hombre y una realidad agreste. Esta desproporción de fuerzas es entendida como absolutismo, y como todo absolutismo su mal se halla en que “nos amenazan con reducirnos a sujetos invisibles, a cosas sin valor alguno” (Rivera, 2010a, p. 47). Para salir de este estado el hombre primitivo tiene que enfrentarse al absolutismo porque, como ya planteamos, huir no es una posibilidad. Empero, como también afirmamos esta lucha no puede darse cuerpo a cuerpo dada la desventaja de su estructura biológica. Así que, la manera en que el hombre consigue para liberarse del Absolutismo de la realidad es entablando una relación indirecta con ella.

La carencia humana de disposiciones específicas necesarias para un comportamiento reactivo frente a la realidad, en definitiva, su pobreza instintiva, representa el punto de partida para la cuestión antropológica central, a saber, cómo ese ser, pese a su falta de disposición biológica, es capaz de existir. La respuesta se puede resumir en la siguiente fórmula: no entablando relaciones inmediatas con esa realidad. La relación del hombre con la realidad es indirecta, complicada, aplazada, selectiva y, ante todo «metafórica» (Blumenberg, 1999, p. 125)

En definitiva, es la carencia biológica del hombre la que da apertura a un nuevo mundo: el mundo simbólico y es así es cómo el hombre consigue despotenciar el mundo primitivo a través de la *actio per distance*. Esta operación de tomar distancia, aplazar, alejar es la primera acción en la que el prehombre deviene en hombre. A saber, aplicando nombre a las cosas, limitándolas. Si la realidad se presentaba como absoluta en virtud de sus grandes proporciones, había que fragmentarla para hacerla accesible. Expliquemos esto más detenidamente.

Como dijimos, la fórmula que encuentra el hombre primitivo para enfrentar la realidad es despotenciarla, quiere decir esto despojarle de su poder. Percibir un mundo con mucho poder y muy grande le causa temor al hombre primitivo, que sabe que cualquier peligro puede sobrevenir del horizonte que no está su alcance. Así, si el mundo se hace más pequeño pierde su poder, pero ¿cómo logra hacerlo más pequeño? Lo tiene que fragmentar, dicho de otro modo, lo debe partir en porciones pequeñas. ¿Cuál es la herramienta que encuentra para dividir el mundo, a qué recuso o alternativa puede acudir? La salida que encuentra para circunscribir el mundo es el nombre, porque aplicar nombres a lo desconocido es limitarlo y hacerlo familiar.

Entre los restos que dominan nuestra representación de la época temprana de la humanidad, acuñando su imagen de *tool-maker*, sigue siendo inhallable todo aquello que tuvo también que realizarse para hacer, de un mundo desconocido, algo conocido, para dar una visión panorámica de un área de datos desarticulados, incluyendo en ello lo que está tras el horizonte, inaccesible a la experiencia. Ocupar el último horizonte, como el mítico «borde del mundo», significa anticipar los orígenes y las desviaciones de lo no-familiar. (Blumenberg, 2003, p. 15-16)

Los nombres y las narraciones míticas consiguen capturar lo indeterminado, lo que se encuentra más allá del horizonte y disipar aquello que le generaba temor al hombre primitivo. Toda vez que, si el poder no está en un solo lugar sino en muchos, la potencia del mundo queda delegada en diferentes partes del mundo. Esa es la función de las narraciones míticas occidentales: repartir el poder entre diferentes dioses. De este modo, “Blumenberg sostiene que encontrar un nombre para lo indeterminado, para lo extraño, ha de ser necesariamente una forma de superar el temor, el Absolutismo de la realidad, y de confiar en nuestro entorno” (Rivera, 2010, p. 157). La realidad entonces ya no puede gobernar con tiranía porque ya no posee un poder absoluto.

Al hacer esto el hombre primitivo consigue revertir su percepción sobre la realidad. En palabras de Blumenberg (2003): “para hacer de lo inactual e invisible objeto de una acción de rechazo, de conjura, de reblandecimiento o despotenciación se corre ante ello, con un velo, otra cosa. La identidad de tales factores es constatada y hecha accesible mediante nombres” (p. 13). En este *horror vacui* del nombre, el hombre pretende ocupar todo espacio vacío e inhabitado, esto es, todo espacio que esté más allá del horizonte. El hombre no puede ocupar los espacios a los que su percepción no puede alcanzar de forma directa. El nombre surge entonces como una forma indirecta de ocupar aquellos espacios a los que teme de forma simbólica¹⁵. La percepción del mundo ya no es la de un mundo desproporcionado. El horizonte —cuyo limite irremediamente se alejaba a cada paso y el cual era asumido como una totalidad en donde puede algo sobrevenir desde cualquier dirección (Blumenberg, 2003a) —es capturado y ocupado por el nombre. Lo que el hombre consigue a través del símbolo es seguridad¹⁶. Así, “lo que se ha hecho identificable mediante nombres es liberado de su carácter inhóspito y extraño a través de la metáfora” (Blumenberg, 2003a, p. 14). En conclusión, se trata de una apariencia, de un simbolismo, de una metáfora, de un velo que hace que el hombre perciba ya no un mundo hostil sino familiar.

Si vencer al absolutismo es también tener un trato de igual a igual con la realidad, la angustia queda disuelta “en la apariencia de unas magnitudes de trato calculables y unas formas de trato reguladas” (Blumenberg, 2003a, p. 14). Este trato más equilibrado se da gracias a un

¹⁵ El hombre no puede llenar esos espacios del mundo donde él no está porque su cuerpo solo abarca una porción pequeña del mundo, así que delega al nombre para que él ocupe ese espacio por él y tener la sensación de seguridad al sentir que está allí presente en esos lugares en donde no puede estar.

¹⁶ Ese es justamente el trabajo del mito, brindarnos la seguridad de que “el mundo y las fuerzas que lo gobiernan no han sido dejados a merced de la pura arbitrariedad” (Blumenberg, 2003a, p. 51).

reblandecimiento del mundo y una potenciación de las capacidades del hombre, conseguida simbólicamente. Por un lado, porque la percepción de un mundo menos poderoso y hostil, como acabamos de ver, se da cuando el hombre logra poner un velo para percibir un mundo menos agreste. Por otro, porque en virtud de esa posibilidad simbólica el hombre logra resguardarse de la amenaza que representa el mundo para él. Dicho de otra forma, el hombre consigue enfrentarse al Absolutismo de la realidad y establecer una relación menos desigual con ella porque el poder simbólico le permite compensar su carencia biológica, a la vez que consigue restarle poder al mundo, pues lo que tenía para dominarlo, que era su fuerza, es restado cuando el hombre deja de estar centrado únicamente en su constitución biológica. Veamos esto:

Que el hombre no esté fijado, biológicamente, a un determinado ambiente puede ser entendido como una carencia fundamental en el equipamiento adecuado para su autoconservación o como la apertura a un mundo donde se acentúan otras cosas que las meramente vitales (Blumenberg, 1999, p. 115).

En la antropogénesis, el hombre da apertura a un mundo distinto del que se le había presentado hasta entonces, el mundo simbólico. Pero no solo se ha creado un nuevo mundo, sino que el hombre también ha creado una doble vida para vivir en él. Porque cuando ingresamos en el mundo simbólico damos apertura a una nueva vida que ya no es la vida biológica (Gonzales, 2008, p. 21). “Mediante este nuevo operador simbólico, el ser humano deja de habitar exclusivamente en el mundo de lo fáctico para hacerlo también en el mundo de lo no presente” (Peiró, 2016, 119). Esto quiere decir que, mientras que la vida biológica (*zoé*) está organizada únicamente sobre sus

condiciones orgánicas, la vida biográfica (*bios*)¹⁷ da comienzo a nuevas posibilidades de acción, en las que el hombre ya no estaría determinado y atado a su equipamiento biológico. En otros términos, el deficiente equipamiento de instintos básicos para la supervivencia del hombre inauguró un mundo que ya no estaba centrado en sus carencias biológicas. La creación de un mundo simbólico es la condición de aparición de la vida *bios*. Dicho de otro modo, la vida *bios* fue el resultado de un intento del hombre para solventar las deficiencias de su equipamiento *zoe*.

Ahora podemos responder a la pregunta: ¿Qué hace que el pre-humano se distinga del animal y transite hacia lo humano? Lo podemos resumir en estas palabras:

El «principio de humanidad» de Alsberg (la alternativa tanto a la huida como a la lucha cuerpo a cuerpo que opera en la hominización) es ganar la distancia que literalmente se pone entre la realidad y el cuerpo. Poder mantener esto y aquello a distancia del cuerpo es la capacidad elemental del ser humano (Blumenberg, 2011, p. 432)

1.2.3 Función antropológica de la retórica

Blumenberg explica cómo la retórica ha funcionado para conseguir verdades provisionales, que se llegarán a confirmar o refutar en el futuro. Para ello, emplea la metáfora de Bacon en la que la verdad es entendida como «hija del tiempo», “que la verdad es hija del tiempo significa, sobre todo, que no es la de la autoridad y del consenso”. (Blumenberg, 2007, p. 137). Esto se debe a una desproporción entre el tiempo de la vida del hombre con el tiempo del mundo. El tiempo limitado del hombre no le permite alcanzar verdades absolutas. La retórica es funcional en ese sentido, porque le sirve al hombre para conseguir verdades provisionales que le sirven para resolver sus

¹⁷ El paralelo *zoe* como vida biológica y *bios* como vida biográfica es tomada por Cardona (2016, p. 100) de Jankélévitch, (2011, p. 58)

interrogantes más acuciantes. También en *Una aproximación antropológica a la actualidad retórica* (1999) entiende la función de la retórica como la de un instrumento en el que el hombre pensado como ser pobre: “precisa de la retórica como un arte de apariencias que hace que se las arregle en su posición de carencia de verdad” (p. 116). Pues ambas parten de la definición del hombre como carente.

Siguiendo estas formulaciones, para tratar lo que hemos planteado como objetivo, a saber, trazar la relación entre metáfora y velo, debemos remitirnos a la clasificación que hace Blumenberg de las respuestas que ha proporcionado la tradición filosófica a la pregunta antropológica ¿Qué es el hombre? Blumenberg reduce las diferentes respuestas, dadas por la tradición, a dos alternativas: el hombre es un ser pobre o un ser rico (1999, p. 115). El hombre tiene una realidad física y una realidad simbólica y en función de ellas puede ser entendido como un ser carente o un ser opulento: “el ser humano es definido por aquello que le falta o por el simbolismo creador con que está alejado en sus mundos particulares” (Blumenberg, 1999, p. 115). Dicho de otro modo, la retórica se entiende como aquello que el hombre en tanto ser rico posee como una forma de embellecer la comunicación de la verdad (Blumenberg, 1999, p. 116); pero también, “el hombre en cuanto ser pobre precisa de la retórica como de un arte de apariencias que hace que se las arregle en su posición de carencia de verdad” (Blumenberg, 1999, p. 116). En este sentido, la retórica es aquello que el hombre como ser rico posee o como ser pobre necesita para alcanzar la verdad. Desde este punto de vista la retórica es determinante para el hombre y por consiguiente posee una función antropológica.

Tenemos, por una parte, que la retórica es entendida bien como aquello que entorpece la transparencia de la verdad, agregando adornos innecesarios a ésta que, por naturaleza, no necesitan ser añadidos; por otra, tenemos que la retórica puede entenderse como un patrimonio del que

dispone el hombre para asir la verdad. “La metáfora tiene sus raíces, sin duda, en la ambivalencia de la antigua retórica: el hablante puede dejar que lo verdadero «se manifieste» en su legítimo esplendor, pero puede también hacer que lo falso «se manifieste» como lo verdadero” (Blumenberg, 2003, p. 172). En esta diada Blumenberg destaca a Cicerón y a Platón como dos autores clásicos representantes de cada una de las posiciones. Mientras que Cicerón considera que la retórica tiene un uso ornamental necesario ante la falta de verdad:

Platón llevó adelante la lucha contra la retórica de los sofistas imputándoles que ésta se fundamentaba en la tesis de la imposibilidad de la verdad y que de ahí derivaban el derecho de hacer pasar por verdadero lo que se puede conseguir (Blumenberg, 1999, p. 116)

Desde el punto de vista platónico la retórica resulta peligrosa pues a causa de sus ornamentos consigue disfrazarse, cubrirse, maquillarse de verdad. La metáfora de la verdad desnuda y de la apariencia de la verdad juega con el significado del vestido. La apariencia entendida como falsedad está cubierta de ropas (artificios retóricos) que la disfrazan de verdad, de modo que, si se quiere deshacer del engaño se debe despojar la verdad de ornamentos porque, la verdad se manifiesta en su original desnudez

Pero también es necesario advertir sobre esa otra postura que piensa que aquello que tiene un gran valor debe ser ocultado con velos para que no sea reconocido por quién no aprecie su valor¹⁸. Es en este marco surgen dos metáforas sobre la verdad: la verdad como verdad desnuda y la verosimilitud como apariencia de la verdad. Pueda ser que verosimilitud como una metáfora

¹⁸ Esta idea va a ser retomada en el siguiente subcapítulo, toda vez que, como advierte Blumenberg algunos filósofos envuelven en velos sus investigaciones para que el vulgo no pueda participar de ellas (Blumenberg, 2003, 116).

terminologizada no se halle perceptible a simple vista, en el sentido en que el término “verosimilitud” no hace referencia directa a ninguna metáfora, no obstante, se hace visible cuando hablamos de ella como destello, aura, transparencia, pero también cuando la concebimos como simulación o espejismo engañoso (Blumenberg, 2003, p. 171). Verosimilitud está en la misma línea que sostiene que el hombre no puede alcanzar una verdad completa. Al asumir por verdad la *aletheia*, es decir a aquello que está desnudo, sin artilugios ni ornamentos, verosimilitud es lo que está cubierto. Si se entiende la verdad por correspondencia, entonces la verosimilitud es una apariencia engañosa.

1.2.4 Velos para distanciar el mundo

A partir del apartado anterior, podemos ver la naturaleza del hombre como un ser que ha empleado metáforas para separarse del mundo y a través de esa distancia ganar seguridad. Retomemos la idea de Blumenberg en la que el pre-humano corre un velo para reblandecer el mundo¹⁹. El hombre encara la realidad a través de un velo y tiene una vida biográfica en virtud de ese velo puesto sobre la realidad. El hombre, en consecuencia, es un ser revestido. La pregunta que nos correspondería responder sería: “¿Debería también la verdad, en la medida en que en general, como verdad para el hombre, hay que pensarla con cierta «consideración» para con él, debería la verdad, digo, resultar insoportable, en su «natural» franqueza y agresividad, para un ser «revestido»?” (Blumenberg, 2003b, p. 106).

¹⁹ En el subcapítulo 1.2.2 *Antropogenesis y Absolutismo de la realidad* habíamos citado: “para hacer de lo inactual e invisible objeto de una acción de rechazo, de conjura, de reblandecimiento o despotenciación se corre ante ello, con un velo, otra cosa. La identidad de tales factores es constatada y hecha accesible mediante nombres” (Blumenberg, 2003a, p. 13).

A este respecto nos interesa confrontar la posición de Blumenberg con la de Rousseau pues es un filósofo que también aborda la cuestión de significado del vestido para el hombre y realiza una postulación acerca del origen del hombre. En este sentido la formulación de los dos filósofos es similar, pero se distancia en un elemento fundamental que desarrollaremos a continuación y que respecta a la relación antropológica entre hombre y metáfora.

Por una parte, Blumenberg sostiene que el hombre solo está desnudo en su estado de naturaleza y que su cultura empieza justo cuando se viste: “la historia cultural del hombre está esencialmente en la historia de su forma de vestir, pues él es el ser que se viste, que no se da abiertamente en su «naturalidad»” (Blumenberg, 2003, p. 106). Por otra, Rousseau postula que el hombre en su estado de naturaleza ya tiene todo a su mano²⁰, no desea nada, ni teme nada, no precisa de vestidos. Por el contrario, cuando es envuelto por la cultura su fuerza original se atenúa:

Una desgracia tan grande para esos primeros hombres y, sobre todo, un obstáculo tan grande para su conservación, la desnudez, la falta de habitación y todas esas cosas inútiles que nosotros creemos tan necesarias [...] El primero que fabricó vestidos y un alojamiento se dio con ello cosas poco necesarias puesto que se había pasado sin ellas hasta entonces y no se ve por qué no podría soportar, una vez hecho hombre, un género de vida que soportaba desde la infancia (Rousseau, 1820, p. 22).

Si para Rousseau la cultura representa debilidad para el hombre, en la medida en que cada cosa que fabrica lo despoja de una de sus habilidades naturales provocando la pérdida de su coraje e incorporando temor en él; en cambio, para Blumenberg la dimensión simbólica representa una

²⁰ Esta expresión es empleada para referir a la capacidad que tiene el hombre de estar entero consigo mismo (Rousseau, 1979, 154), es decir, de no necesitar nada por fuera de sí.

ventaja para el fortalecimiento de sus carencias biológicas. Para este último la retórica, habilidad del hombre como ser simbólico, desarrolla unas funciones de corte espiritual:

No se puede menospreciar la retórica donde se puede presuponer que el ser humano es proclive a ella de una manera que satisface sus necesidades. La retórica no es sólo un arte de seducción demagógica, siempre tuvo también su importancia para las formas de la asistencia espiritual y para provocar buen ánimo y alegría de vivir en el ser humano, sin duda velando a menudo las verdaderas razones —aunque no corregibles ya por reconocidas como verdaderas— de la miseria humana (Blumenberg, 2011, p. 489)

Atendamos cómo Blumenberg, nuevamente, hace uso de la metáfora del velo. El hombre es proclive a la retórica pues ella vela las verdaderas razones de la miseria humana. ¿Qué quiere decir que el hombre use prendas para esconder su naturaleza? ¿Qué es el vestido para el hombre, qué tapa, oculta, cubre? En otras palabras ¿Por qué requiere de velos? Si la desnudez de la verdad se entiende como: “un deshacer un engaño, un quitar la máscara, o como desvelamiento ofensivo para el pudor, quebrantamiento de un misterio” (Blumenberg, 2003, p. 106), lo que encontraremos al retirar el velo es la verdad “en su «natural» franqueza y agresividad” (Blumenberg, 2003, p. 106). Tal vez lo que se esconde es la verdad inaceptable de que somos seres finitos, contingentes y remplazables. Puede ser que la realidad que velamos es que somos seres sustituibles²¹, sin una razón suficiente para ingresar a la existencia, de ello “podemos inferir que somos fruto del azar y dejaremos de existir en algún momento” (Losada, 2019, p. 72).

1.2.5 Metáfora y velo

²¹ Blumenberg (2010) sostiene “Sustituibles lo somos todos por necesidad, insustituible quiere serlo cada uno” (p. 81)

Como vimos la percepción de un mundo fragmentado, que tiene *una magnitud de tratos calculables* es tan solo una apariencia. Si la apariencia de la verdad es que el mundo no tiene un poder absoluto, el velo constituye la creencia de que el mundo está despotenciado. Dicho de otro modo, el mundo para el pre-humano es percibido como caótico, pero el hombre ha colocado sobre él un velo, para percibir en lugar de caos otra cosa, a saber, un cosmos.

El velo es una mediación entre el hombre y el mundo que le permite al hombre distanciar la realidad para no enfrentarla directamente. Recordemos: la relación del hombre con la realidad es indirecta, pero ante todo metafórica. La metáfora cumple aquí la función de un velo. Si “todo el dominio sobre la realidad ganado por el ser humano gracias a la experiencia de su historia y, en definitiva, al conocimiento, no ha conseguido quitarle de encima esa amenaza —y todavía más, esa *nostalgia*— de volver a caer de nuevo en aquel estado de impotencia” (Blumenberg, 2003, p. 17) es porque la ganancia de seguridad es sólo aparente.

Las preguntas que surgen ante lo anterior son: ¿podemos tener una relación con la realidad que se directa, esto es, que no esté mediada? ¿cómo ha de presentarse la verdad a seres revestidos? Veamos. Si la época cristiana consideró que “la donación de la verdad misma podría serle al hombre tan insoportable como la desnudez” (Blumenberg, 2003, p. 113), en la ilustración hay un cambio sustancial de la metáfora de la verdad desnuda y una superación de esta, y:

su renovación en el sentido de que los «disfraces» de la verdad ya no tienen ahora su raíz en la necesidad retórica de ornamentación y en la fantasía poética, no representa en general «añadidos» accidentales y eliminables, sino que constituyen el modo de manifestación de la verdad (Blumenberg, 2003, p. 118).

Blumenberg considera que la acción que convierte al hombre en tal es la de velar el mundo, esto quiere decir que, el hombre en su *status naturalis* ya está mediado, que un hombre no es un hombre sin sus velos. Quien no posee velos es el pre-humano quien sí tiene una relación directa con la realidad. Así, Blumenberg marca una distancia con Rousseau cuando afirma: “Rousseau había creído que solo con arrancarle los velos al ser socialmente disfrazado se manifestaría el hombre verdadero y natural” (Blumenberg, 2003, p. 110). Pero, siguiendo a Stiegler (1994), Rousseau habría ignorado un hecho: pensar al hombre como se ve hoy: “caminando con dos pies, sirviéndose de sus manos como lo hacemos nosotros” (Rousseau, 1979, p. 152). Pero solo hasta que el animal se erige y se para sobre sus dos pies es que surgen, las que antes eran patas, como sus manos; y “no tener ya patas, es manipular —y lo que las manos manipulan son útiles, instrumentos. La mano no es una mano hasta que no permite el acceso al arte, al artificio, a la *techné*” (Stiegler, 1994, p. 175)²². Esta capacidad ya no es natural, ya no es originaria, caminar erguidos ya es una acción artificial, por eso, Rousseau no puede encontrar un origen del hombre en el que no esté la técnica, es decir, en donde no se halle ya mediado. Parece entonces que la mediación se haya en el origen, en la antropogénesis, así que arrancar los velos no es una acción posible desde este punto de vista.

Tanto Blumenberg como Rousseau hacen un relato verosímil de algo que está más allá de sus posibilidades empíricas comprobar, el relato sobre la situación originaria del hombre. Este relato se da dentro del marco de la disciplina denominada antropología filosófica. Para Blumenberg la

²² Sería incorrecto pensar que Stiegler critica a Rousseau, pues parece que la intención de Stiegler es la de confrontar las posiciones de Rousseau y del antropólogo Leroi-Gourhan que desarrolla en *El gesto y la palabra*, libro en el que explícitamente critica el relato primigenio de Rousseau por considerarlo incoherente.

pregunta antropológica central es por qué el hombre pese a su falta de disposición biológica ha logrado sobrevivir (Blumenberg, 1999, p. 125). La filosofía ha pensado la pregunta qué es el hombre, entendiendo hombre como un ser que ha estado fijo, inalterable, atemporal. Sin embargo, como advierte Stiegler este pensamiento está influenciado por el mito-dogma del carro alado de Platón, en el que se duplica el mundo en dos: el ser y el devenir, lo inteligible y lo sensible, cuerpo y alma, naturaleza y cultura, hombre y técnica. Este dogma metafísico no solo ha permeado la pregunta por el hombre, sino el discurso filosófico en su mayoría. El problema, aduce, Nietzsche es que:

todos los filósofos tiene el defecto común de partir del hombre actual y creer que con un análisis del mismo llegan a la meta. Invariablemente el hombre se les antoja como una *aeterna veritas*, como algo invariable en medio de toda la vorágine [...] Pero todo ha devenido; no hay datos eternos, lo mismo que no hay verdades absolutas (Nietzsche, 1996, p. 44 en Stiegler, 1994, p. 159)

Así como hemos dividido ser y devenir, la filosofía ha puesto al hombre en el lugar del ser y la antropología en el lugar devenir. En un camino distinto, la antropología filosófica buscaría hallar un punto de encuentro que no descalifique ni el método transcendental y apriorístico de la filosofía, ni el método empírico-deductivo de la antropología. De manera que, los relatos de Rousseau y Blumenberg se ofrecen en este marco metodológico.

La antropología no es, pues, griega. Ni en un principio, filosófica. El pensamiento griego es lógico (dialéctico) es decir, ontológico (el diálogo que dice la verdad es el que es). Filosófico quiere decir (que afronta la cuestión) *transcendental* (incluso el empirismo, cuando es filosófico

como en Hume, *afronta* la cuestión transcendental. Ahora bien, la antropología no es transcendental. (Stiegler, 1994, p. 156)

Estos relatos sobre el pasado remoto del hombre son un intento de deducción transcendental. En el caso de Blumenberg basado en estudios antropológicos como los de Paul Alsberg y Gehlen. Y para su explicación sobre el tránsito del pre-humano a hombre se basa principalmente en el personaje ficticio de Alsberg, el *Pithekanthropogoneus*. “El *Pithekanthropogoneus* es el ancestro normal de los simios antropoides. Sólo por un acontecimiento primigenio excepcional se convierte también en antepasado del humano, aunque exclusivamente por su disposición oculta a encontrarse con ese fatal acontecimiento primigenio” (Blumenberg, 2011, p. 431). Este animal fugitivo fracasó en su intento de huir del absolutismo. Este episodio marca la transición del animal al hombre. El "principio de humanidad" de Alsberg (la alternativa tanto a la huida como a la lucha cuerpo a cuerpo que opera en la hominización) es ganar la distancia que literalmente se pone entre la realidad y el cuerpo” (Blumenberg, 2011, p. 432). Esta forma de actuar a través de la distancia (*actio per distance*) constituye la acción humana primigenia. Como hemos citado: “*el primer acto de defensa consistente en lanzar una piedra, hasta el concepto, que reúne el mundo en el gabinete sin que sea necesaria la presencia ni de un grano de arena de ese mundo*”. Como se aprecia, es el concepto una elaboración más avanzada de un acto de defensa que ha distinguido a ese sujeto ficticio que es *Pithekanthropogoneus* del humano.

El relato de Blumenberg sobre el origen del hombre no es ontológico, es pragmático-funcional. No es que el hombre haya existido desde siempre con unas características específicas, sino que tuvo que adquirirlas en un momento contingente. Como afirma Tomás Pollán (2019) “Blumenberg atenúa la hipótesis del hombre como ser carente utilizándola solo funcionalmente y no tanto ontológicamente sugiriendo que, aunque puede no ser comprobable empíricamente puede a la vez

ser filosóficamente eficaz para explicar los orígenes de la cultura”. De acuerdo con esto, el interés de Blumenberg no está enfocado en presentar un relato que narre lo que realmente ocurrió en la antropogénesis, sino en presentar una explicación sofisticada de cómo pudo darse esta desviación. Lo que intentamos mostrar es que esta narración del principio del hombre es funcional en el sentido en que sirve para responder la pregunta de por qué el hombre pudo sobrevivir. Pero no es una simple especulación de sillón pues no ignora los datos empíricos, sino que los emplea para ofrecer una explicación solvente y coherente.

Sin embargo, toda teoría sobre el origen tiene un elemento de ficción narrativa. Mas bien, que ninguna teoría puede explicar satisfactoriamente qué es lo que exactamente ocurrió en el origen del hombre. Blumenberg reconoce: “en un campo en el que no sabemos casi nada y tal vez también en el futuro no sepamos casi nada, tiene que estar permitido elegir el modelo más productivo” (2011, p. 429) Por su parte, Rousseau es totalmente consiente de que su relato tiene un grado de narración ficcional: “las investigaciones que pueda uno acometer a este respecto no hay que tomarlas por verdades históricas, sino únicamente por razonamientos hipotéticos y condicionales, más a propósito para dilucidar la naturaleza de las cosas que para revelar su verdadero origen” (Rousseau, 1979, p. 151). Pero, la diferencia entre el relato de Rousseau y Blumenberg se hallaría en que Rousseau no contempla que el andar erguido del hombre ya es una desviación del origen, o sea, que sus manos queden libres es una transformación en la que éstas son asumidas como instrumentos que median entre el hombre y el mundo. El problema de Rousseau objeta Stiegler es ignorar los hechos: “Rousseau puede ignorar los hechos, pero no puede entrar totalmente en contradicción con ellos” (Stiegler, 1994, p. 171). No obstante, Stiegler advierte la gran importancia del relato de Rousseau, quien:

nos muestra por *antítesis* como todo lo que es del orden de lo que se considera habitualmente propiamente humano está inmediata e irremediablemente ligado a una impropiedad, a un proceso de exteriorización en el que ya nada está inmediatamente al alcance de la mano, en el que todo se encuentra mediatizado e instrumentalizado, tecnificado, desequilibrado. Proceso que llevará hoy a algo inhumano o sobrehumano, al arrancar al hombre de todo lo que parecía definido hasta entonces (lenguaje, el trabajo, la sociedad, la razón, el amor el deseo y todo lo relacionado con ello). (Stiegler, 1994, p. 198)

Esto quiere decir, que todo lo que es el hombre no son más que artificios, desviaciones, en otras palabras, velos. Si para Rousseau “El *homo aeconomicus, faber, laborans, sapiens*: el animal lógico, racional o que habla, el animal político-social, el animal que desea, todo que la filosofía tradicional ha utilizado siempre para calificar al género humano” (Stiegler, 1994, p. 197) son desviaciones del origen, y son perturbaciones de la verdadera naturaleza del hombre, para Blumenberg, lo que hace a un hombre tal es su ser *homo duplex* y *homo symbolicus*, si hay que decirlo en términos de Rousseau su desnaturalización, sus velos.

1.3 La filosofía, la desnudez y los excesos

“Ya muy lejos de Locke, existe hoy la generalizada convicción de que en cualquier empresa de carácter teórico la metáfora no representa una mera pieza de ornato, sino que un genuino dispositivo de conocimiento” (Fermandois, 2012, p. 318).

Para la tradición aristotélica los accidentes pueden cambiar mientras que la substancia permanece inalterable. Esta concepción tal vez influye en la manera en qué pensamos sobre otras cosas como, por ejemplo, el lenguaje. Si esta idea ontológica influyera en lo que se piensa sobre

el lenguaje encontraríamos una coincidencia en el lugar preponderante que se le da al lenguaje directo respecto del lenguaje figurativo o la manera de entender uno como esencial y otro como accesorio, pues entendiendo las figuras retóricas como accesorias se asume que estas pueden ser eliminadas del discurso sin que este se altere. Lo cierto es que, en toda sustancia que tenga una realidad física, aunque sus accidentes se modifiquen lo que no cambia en ella es que la sustancia siempre posea sus accidentes. Considerando esto último podríamos decir que las figuras retóricas pueden cambiar de una a otras, pero lo que nunca puede pasar es que un discurso no posea figuras retóricas. No obstante, esta idea sobre la substancia y sus accidentes tiene un giro en la modernidad. Para la tradición empirista inglesa la substancia es la suma de sus accidentes, de modo que si se eliminan los accidentes se elimina el todo. Esto también coincide con las nuevas posturas en filosofía respecto a considerar lo ornamental como algo prescindible.

En la antigüedad para Platón estamos o en el lugar de lo aparente o en el lugar de lo verdadero, mientras que el sofista emplea la retórica en su discurso para lograr persuadir, el filósofo debe aspirar a lo verdadero. Pero estas ideas se modifican en la posmodernidad pues se abandona la idea de lo verdadero y aquello que cobra importancia es lo aparente. En este lugar se encuentra la metáfora ya no como accidente eliminable del discurso, ya no como un significante vacío o flotante sino como un exceso no excluible del discurso filosófico.

En contraposición a esta última postura encontramos en Locke el rechazo tajante al empleo del lenguaje figurado en filosofía. Locke asevera:

Si pretendemos hablar de las cosas como son, es preciso admitir que todo el arte retórico, exceptuando el orden y la claridad, todas las aplicaciones artificiosas y figuradas de las palabras que ha inventado la elocuencia, no sirven sino para insinuar ideas equivocadas, mover las

pasiones y para seducir así al juicio, de manera que en verdad no es sino superchería. (Locke, 1956, III, X, § 34 en Fermandois, 2012, p. 316)

Fermandois (2012) analiza la posición de Locke y su imagen sobre la envoltura y el contenido:

Recordemos que el filósofo va en pos de pensamientos generales que cumplan con dos condiciones: *a)* estar debidamente fundamentados y *b)* ser relativamente originales (o, no siendo originales, estar debida y originalmente fundamentados). Lo que importa, pues, son las tesis y su justificación. Todo lo demás —la prosa cautivante de algunos, los oportunos ejemplos de otros, aquella inolvidable formulación, esta sutil metaforicidad, los elementos de composición, los narrativos, etc.— todo eso no es más que la mejor o peor lograda *envoltura* estilística de un contenido filosófico. ¿Quién sería tan necio de no complacerse al leer a un filósofo capaz de expresarse con gracia? Pero tal placer es un *extra*. No se puede confundir el papel de regalo con el regalo mismo... Así avanza el discurso inspirado en la poderosa imagen del contenido y su envoltura; así se intenta poner en su lugar a lo figurado y lo retórico en general (Fermandois, 2012, p. 317)

Lo retórico para éste es una envoltura para el discurso filosófico, mientras que el contenido la tesis y su justificación. En los términos que veníamos planteando sobre la sustancia y sus accidentes, lo accidental es la envoltura la cual puede cambiar sin alterar el contenido, es decir, el discurso puede elegir una metáfora u otra sin que por ello su contenido cambie. Ahora, el placer que evocan estos artilugios retóricos apenas es un extra del que bien podría prescindir el discurso. Dentro del rendimiento que puede ofrecer el arte retórico para Locke el único papel importante es el de dar orden y claridad, los demás usos son ilegítimos pues seducen el juicio en favor de ideas equivocadas.

Podemos volver a dos puntos, el primero es que Locke no está muy lejano de la posición de Platón en el sentido de entender las binas de lo aparente/verdadero como envoltura/contenido, y ubicar lo retórico dentro de lo aparente y la envoltura. Sin embargo, no están claro que el movimiento de las pasiones que consigue la retórica sea rechazable, porque como habíamos mencionado la retórica tiene un papel fundamental en la asistencia espiritual, también como anuncia Blumenberg tal vez para nosotros sea difícil valorar la importancia que esta ha tenido para la filosofía, pero en el panorama griego antiguo la persuasión ocupa un lugar central en la verdad:

La posibilidad y la potencia de la persuasión era, desde luego, una de las experiencias elementales de la vida de la antigua *pólis*, tan elemental, que Platón pudo presentar la fase decisiva de su cosmogonía mítica en el *Timeo* como un acto retórico de «persuasión» de la *anánke* [necesidad]. El significado de la retórica, que hoy nos resulta difícil de valorar como merece, aclara lo decisivo que fue para la filosofía interpretar la fuerza de la convicción como una «cualidad» de la verdad misma, y el arte y los recursos de la oratoria sólo como una ejecución adecuada y un reforzamiento de esa cualidad. (Blumenberg, 2003, 43)

Desde este lugar vemos no solo que la envoltura altera el contenido, sino que contenido y envoltura no son independientes. El segundo punto sobre el que queríamos volver es el del vestido. Como sostuvimos desde las postulaciones sobre el estado original del hombre en Rousseau, el vestido para éste es un elemento no esencial del hombre, que en lugar de darle fortaleza lo debilita. En este sentido, también el vestido se considera un añadido para el hombre, un accesorio que puede ser eliminado. Pero como sostuvimos desde Blumenberg la envoltura es más que solo un adorno, es un velo necesario de constituye al hombre en tal y del cual no puede prescindir, porque como afirmaba Nietzsche si prescinde de sus velos prescinde de él mismo y, como sostendrá después Ortega y Gasset, si le quitamos al hombre sus metáforas no quedaría ya nada de él.

Dicho esto, queremos desarrollar la siguiente pregunta: ¿por qué la metáfora desnudar la verdad tiene sentido para nosotros? Tal vez sea un asunto cultural. Las metáforas como sostienen Lakoff y Johnson (1986) están inscritas en un sistema de valores cultural y “hay muchas posibles bases físicas y sociales para la metáfora. La coherencia dentro del sistema global parece ser parte de la razón por la que se elige una en vez de otra” (p. 55).

Para Geneviève Fraisse la metáfora del desvelamiento de la verdad es una metáfora occidental clásica. Y es un asunto al que la filosofía debería poner atención, ella afirma: “La desnudez como verdad debería interesarnos” (Fraisse, 2016, p. 109) y debería interesarnos porque es un debate no solo epistemológico sino político importante. Para la filósofa la desnudez de la mujer está asociada a la verdad. Y la verdad como develamiento es una ocupación masculina. A ella le interesa la participación de la mujer en el conocimiento y hace coincidir su participación en el arte con el papel de la verdad en la historia de la filosofía. Por ejemplo, las metáforas que se construían en la antigüedad sobre la verdad parecen centrarse en el cuerpo desnudo de la mujer:

Velar, desvelar, cubrir, descubrir: es justamente este doble movimiento el que debe ser analizado. Mis amigos filósofos se equivocan cuando ridiculizan el debate, ayer sobre el velo, hoy en torno a una prenda de playa, haciendo referencia a «un trozo de tela» sin importancia, una elección vestimentaria que no merece un debate político. Al contrario, la historia del pensamiento ha tomado muy en serio la cuestión del velo y del desvelamiento de la verdad, verdad generalmente representada como cuerpo de mujer. «Suponiendo que la verdad sea una mujer» es la primera frase de Nietzsche en *Más allá del bien y del mal*. La verdad puede estar velada o desvelada. Se trata de la misma y única cosa; es una cosa importante, nada anecdótica. (Fraisse, 2017, p. 222)

Fraisse nos cuenta además, que las mujeres hace un siglo se les tenía vetada la asistencia a las clases de desnudo pues no podían copiar a los modelos porque estaban desnudos. Ella extrae de esto dos prohibiciones: la de ver lo desnudo y la de copiar lo desnudo. Pero, lo interesante surge cuando se le permite a la mujer ingresar a las clases de desnudo: “luego vino la abstracción, que abandonaba la necesidad de modelos y de trabajo de copia” (Fraisse, 2008, p. 31). Esta observación que hace Fraisse es importante porque la copia que está en el campo de lo aparente, dicho de otro modo en una orilla opuesta a la verdad, deja de pensar la verdad como algo sin vestido. Pero no es la desaparición de la copia, pues lo que sucede es que la copia ocupa el lugar de la verdad. “Se acabaron las alegorías de la verdad. La forma alegórica se ha apropiado de la tradición para transformarla” (Fraisse, 2016, p. 112). Aquí las apariencias toman el puesto de la verdad. Aquí envoltura se convierte en el contenido. Retomando la contienda de Locke hacia la metáfora, “lo cierto es que en los últimos cinco o seis decenios la relación entre filosofía y metáfora ha seguido un rumbo diametralmente opuesto a los designios de Locke” (Fermendois, 2012, p. 317-318).

2. Metáfora en el discurso filosófico: variaciones de su función

En el primer capítulo planteamos la discusión de la metáfora desde algunos filósofos clásicos y vimos su posición respecto a la importancia de la metáfora en el discurso filosófico, esbozando desde Aristóteles la cuestión que ésta suscita sobre lo original y lo desviado; asimismo, planteamos la relación de la metáfora del velo con discusiones en las que ésta se desarrolla, como la de la verdad desnuda y la verdad revestida. Después, señalamos que la metáfora del velo aparece como necesaria en la narración sobre el origen del hombre en Rousseau y Blumenberg, allí advertimos una vinculación más profunda de la metáfora con la condición antropológica. Y finalmente, presentamos la idea de la envoltura y el contenido para mostrar el debate sobre el lugar de las figuras retóricas en la bina esencial/accesorio.

En este capítulo abordaremos la importancia que tiene la metáfora en el discurso filosófico, distinguiendo las metáforas absolutas (Blumenberg) y las metáforas interactivas (Max Black) de las metáforas de fondo (Blumenberg) y las metáforas sustitutivas y comparativas (Max Black), para postular que respecto al debate del empleo ilícito de las metáforas en filosofía las primeras han ocupado un lugar preponderante en el discurso filosófico, mientras que las segundas tienen un uso más ornamental. De manera que, parece que las críticas al uso de la metáfora en filosofía o bien van dirigidas a este segundo uso, o bien desconocen que no todas las metáforas cumplen la misma función, ni tienen la misma relevancia en el discurso filosófico. Cuando estas tienen un equivalente en el lenguaje literal o cuándo se usan en lugar de una analogía su función no es esencial. Por el contrario, las primeras no se pueden reemplazar porque no tienen un equivalente en el lenguaje literal, pero más allá de esto, están imbricadas en el pensamiento pues configuran la

manera en que se edifican los conceptos con los que pensamos (Johnson y Lakoff)²³, tanto así que no se puede prescindir del uso de esas metáforas pues sin ellas no habría filosofía.

2.1 Metáfora como un ornamento retórico

Respecto a la importancia que tienen las metáforas en el discurso filosófico encontramos tres reflexiones interesantes que desarrollaremos en este subcapítulo. La primera es de Ortega y Gasset, la segunda de Max Black y la tercera de Blumenberg. En estas tres reflexiones hallamos una conexión: su reflexión parece situarnos dos tipos de funciones que ocupa la metáfora en el discurso filosófico: una ornamental y otra esencial. Como ya habíamos sostenido en el primer capítulo, Ortega y Gasset en *Las dos grandes metáforas* (1924) parte de asumir que quien piensa que las metáforas están vetadas en el discurso filosófico ignora lo qué es la filosofía. Black, por su parte sostiene en *Modelos y Metáforas* (1962) que la prohibición de las metáforas en filosofía sería perjudicial. Y Blumenberg en *Luz como una metáfora de la verdad* (1957) cuestiona fuertemente la omisión de las metáforas y frases metafóricas del *Historical Dictionary of Philosophy*, pues suponía una superación de los mitos prefilosóficos, lo que se traducía en una reducción del alcance de la terminología filosófica.

Lo que nos interesa de estos textos y estos filósofos más que la crítica a la omisión de las metáforas en filosofía es la distinción de dos funciones que cumplen las metáforas, dado que estas nos sirven para sostener una propuesta: se trata de que hay unas metáforas que tienen una función ornamental y otras que tienen una función esencial para el discurso filosófico. Esto no quiere decir necesariamente que por poseer una función ornamental pueden ser eliminadas del discurso sin

²³ Los autores sostienen que “Nuestro sistema conceptual ordinario, en términos del cual pensamos y actuamos, es fundamentalmente de naturaleza metafórica” (Lakoff y Johnson, 39)

mayores problemas, dado que como sostuvimos atrás lo retórico-ornamental para Blumenberg tiene una función espiritual importante que está asociada a la necesidad que tenemos como hombres de velar la verdad, es decir, vestirla o adornarla para que pueda ser exhibida. De manera que, adelantándonos al desarrollo haremos una precisión para decir que, aunque en Blumenberg pueda sostener esto, para Max Black las metáforas ornamentales por carecer de relevancia sí pueden ser eliminadas del discurso.

2.1.1 Ortega y Gasset, metáfora y filosofía

En primer lugar, Ortega y Gasset (1963) sostiene: “cuando un escritor censura el uso de metáforas en filosofía, revela simplemente su desconocimiento de lo que es filosofía y de lo que es metáfora” (p. 387) porque tanto el discurso filosófico como el científico precisan del pensamiento indirecto. Quiere decir esto que para el filósofo “la metáfora es un instrumento mental imprescindible” (Ortega y Gasset, 1963, p. 387). Partiendo de esta consideración formula dos usos que tiene la metáfora en el discurso científico²⁴. El primer uso es el de nombrar un fenómeno nuevo cuando en el repertorio del lenguaje directo no se encuentra un significado que designe tal fenómeno, entonces asigna para este un significado de un dominio distinto. Pero, el uso “más profundo y esencial de la metáfora en el conocimiento” (Ortega y Gasset, 1963, p. 390) es el segundo. Este uso de la metáfora sirve para alcanzar objetos difíciles, como el “fondo rojo del alma” que mentábamos en el primer capítulo. Como contrapartida, advierte Lázaro Carreter (1990, p. 117) que este ejemplo no es contundente pues al uso que se refiere aquí Ortega es al de la catacrexis. No obstante, pese a que no es contundente su ejemplo, el modo de operación de la

²⁴ Como puntualiza Rodrigo (2012, p. 267) En este ensayo Ortega y Gasset equipara la filosofía con la ciencia.

metáfora sí lo es, puesto que se refiere a una cualidad que tiene el pensamiento para pensar objetos del mundo que con un lenguaje directo sería imposible alcanzar. Aquí se halla la diferencia entre un uso y otro, que el primero se aplica en el campo de la expresión lingüística, mientras que el segundo opera en el campo del pensamiento.

Ahora bien, Ortega y Gasset no solo hace este análisis que ya habíamos presentado en el primer capítulo sino que además formula unas ideas que refuerzan la imbricación de las metáforas a nuestra constitución humana. Por ejemplo, afirma: “casi no hallamos en la historia del hombre otra cosa que metáforas. Suprimase de nuestra vida todo lo que no es metafórico y nos quedaremos disminuidos en nueve décimas partes” (Ortega y Gasset, 1963^a, p. 453) esto nos permite apreciar una de las características de lo humano que es sustituir y que en Ortega es presentado como irrealidad. Para el filósofo esto es lo que hace la metáfora: sustituir el *es* por un *es como*. Para el filósofo “la única manera posible de que *una cosa sea otra* es la metáfora —el «ser como» o cuasi-ser. Lo cual nos revela inesperadamente que el hombre tiene un destino metafórico, que el hombre es la existencial metáfora” (Ortega y Gasset, 1963c, p. 495).

En otro momento, el filósofo sostiene: “es verdaderamente extraña la existencia en el hombre de esta actividad mental [la metáfora] que consiste en suplantar una cosa por otra, no tanto por afán de llegar a ésta como por el empeño de rehuir aquélla” (Ortega y Gasset, 1963d, p. 373). Esto nos revela nuevamente la concepción de la metáfora como un velo que cubre, que viste o enmascara un objeto con otra cosa. Así, “la metáfora escamotea un objeto enmascarándolo con otro, y no tendría sentido si no viéramos bajo ella un instinto que induce al hombre a evitar realidades” (Ortega y Gasset, 1963d, p. 373). Vemos que la metáfora tiene esa cualidad de encubrir o evitar la realidad a través de la sustitución de un objeto por otro, como habíamos sostenido desde Blumenberg para hacer de ese un objeto familiar, pues recordemos el hombre se encontraba frente

a un poder de magnitudes superiores, el Absolutismo de la realidad. Ortega y Gasset alude a un terror cósmico que nos parece tiene el mismo rasgo del Absolutismo originario de Blumenberg, pues el miedo que este (el terror cósmico en Ortega y Gasset o el Absolutismo originario en Blumenberg) suscita llevó al hombre a rehuir de él y refugiarse en las metáforas:

Cuando recientemente se preguntó un psicólogo cuál pueda ser el origen de la metáfora, halló sorprendido que una de sus raíces está en el espíritu del «tabú». Ha habido una época en que fue el miedo la máxima inspiración humana, una edad dominada por el terror cósmico. Durante ella se siente la necesidad de evitar ciertas realidades que, por otra parte, son ineludibles (Ortega y Gasset, 1996d, p. 373).

La metáfora es irrealidad en el sentido en que nos permite evadir la realidad sustituyendo ésta por otra, reemplazando algo que *es* por algo que *es como*. Ortega y Gasset muestra que esta operación para nombrar alguna cosa en términos de otra es nueva para el lenguaje, esto quiere decir que en un comienzo el lenguaje no tenía la habilidad de expresar algo que *no es* por medio de un enunciado afirmativo. Veamos:

El *ser como* es la expresión de la irrealidad. Pero el lenguaje tardó mucho en llegar a encontrar esa fórmula. Max Müller hizo notar que en los poemas religiosos de la India, en los Vedas, que son, en parte, los textos literarios más antiguos de la Humanidad, la metáfora no se expresa aún diciendo que *una cosa es como otra*, sino precisamente por medio de la negación; lo cual demuestra la razón que tenía yo cuando he dicho ser preciso que dos realidades mutuamente se nieguen, se destruyan, para que nazca y se produzca la irrealidad. En efecto, Max Müller advierte que cuando el poeta védico quiere decir que un hombre es fuerte *como* un león dice: *fortis non leo*, es fuerte, pero *no* es un león; o bien para expresar que un carácter es duro como

una roca, dirá: *durus non rupes*, es duro, pero *no* es una roca; es bueno como un padre, se dice: *bonus non pater*, es bueno, pero, bien entendido, *no* es un padre. (Ortega y Gasset, 1963c, p. 461)²⁵.

El *es* de la metáfora no es ni un *es como* ni un *no es*, porque el *no es* apunta Ortega y Gasset es la forma más antigua de expresión de la metáfora, y puesto que el *es como* no pertenece a la metáfora sino a la comparación. Como sostiene Oliveras (1993) “a diferencia del *es* de equivalencia fuerte de la metáfora, el *como* de la comparación inmoviliza los términos de la creación.” (p. 35). Entonces la forma de la metáfora es (A *es* B) y la de la comparación es (A *es como* B). Sin embargo, como sostiene Max Black el *es* de la metáfora trae implícito el *no es*. A esto Black llama el juego tensional que es la oposición que se da en las expresiones metafóricas entre el *es* y *no es*. Pero lejos de que la metáfora se quede expresando lo que *no es*, la metáfora se afirma sobre lo que *es*. En relación con esto “a diferencia de la comparación, la metáfora es condensación. El *como* es desplazado para que en su lugar surja con toda fuerza la impertinencia del *es* de identificación” (Oliveras, 1993, p. 43). Por ello sostiene Black que decir que la metáfora “crea la semejanza sería mucho más esclarecedor que decir que formula una semejanza que existiera con anterioridad” (Black, 1966, p. 47).

Para formular una distinción entre las posturas de Ortega y Gasset y Black, debemos decir que para Black no se trata de una sustitución como si es para Ortega, sino de una interacción. Empero,

²⁵ También Blumenberg (1999a) afirma en «*Imitación de la naturaleza*» *Acerca de la prehistoria de la idea del hombre creador* acerca de un pasado en el que la metáfora podía expresarse a través de la negación: “El poeta y el artista tenían a su disposición metáforas, ya desde la Antigüedad, todo un arsenal de categorías y metáforas, hasta para los detalles anecdóticos, que permitían decir, al menos mediante negaciones, cómo quería ser entendido el proceso creativo” (p.78)

lo que nos brindan estos dos planteamientos es, por un lado, observar que la metáfora está asociada a nuestras necesidades más humanas, en el sentido en que, desde su operación de sustituir una cosa por otra, se brinda como una herramienta de evasión de la realidad. Por otro, que la metáfora revela una acción humana que va más allá de la comparación de cosas pre-existentes, al crear un contenido antes inexistente.

La característica de sustitución de la metáfora también está presente en la retórica en su función de aplazamiento, que está en relación con la imposibilidad de alcanzar lo que queremos. Ortega sostiene: “he dicho que la experiencia radical del hombre es el descubrimiento de su propia limitación, de la incongruencia entre lo que quiere y lo que puede” (1963c, p. 465). Esta misma idea parece estar presente en Blumenberg cuando puntualiza acerca de la desproporción entre el tiempo de la vida y el tiempo del mundo. Pues, como afirma Rivera (2010), la raíz los defectos antropológicos del hombre se deben a su falta de tiempo. Aquí se ofrece la retórica como la posibilidad de aplazar una acción y hacer una cosa a cambio de otra. Toda vez que, frente a la falta de tiempo para alcanzar verdades verificadas no le queda más que conformarse con verdades provisionales. La retórica que no aspira a conseguir verdades completas es más propicia para el hombre porque a diferencia de la ciencia que si tiene la pretensión de alcanzar verdades esta acepta hipótesis que le sirven al hombre para actuar en el mundo pese a su contingencia.

Ahora, esa sustitución, ese modificador, esa metáfora que desde el punto de vista de Ortega es irreal termina convirtiéndose en lo real. Sostiene Blumenberg siguiendo a Simmel: “tan pronto como deja de haber lo que se tenía por «real», las sustituciones mismas se convierten en «lo real»” (1999, p. 129). Para volver al punto del comienzo sobre el debate de lo original y desviado, pueda ser que lo real se plantee como lo originario, y lo desviado como lo irreal, asumiendo que la metáfora es irreal por ser desviación de una correcta signatura, sustitución de un objeto por un

modificador²⁶, enmascaramiento de un objeto original; empero, esta inversión supone colocar la metáfora como lo real²⁷.

2.1.2 Max Black, metáfora y filosofía

En segundo lugar, Max Black frente al supuesto uso ilícito de la metáfora en filosofía distingue tres enfoques metafóricos, uno de los cuales debe tomarse “seriamente”. Este sostiene: “no negaré que una metáfora pueda involucrar entre sus implicaciones cierto número de metáforas subordinadas; pero según creo, éstas suelen tenerse que entender menos «seriamente» que aquella, esto es, acentuando menos sus implicaciones” (Black, 1966, p. 52). Lo primero que debemos advertir es que hay unas metáforas menos serias que otras para la filosofía desde el punto de vista de Black.; lo segundo, es que estas metáforas menos serias son subordinadas, lo que se puede pensar en términos de mayor y menor importancia, pero también en tanto metáforas que aportan significado a otras de mayor peso.

Black reconoce que hay de cierta parte de la filosofía una resistencia al uso de la metáfora, y que una bandera de esta postura es Wittgenstein quien formula a través de su conocida frase una censura a esta: “aquello de lo que no se puede hablar, debe callarse” (Wittgenstein en Black, 1966,

²⁶ Una explicación clara sobre los términos sujeto y modificador se encuentra en: Oliveras, 1993, p. 22

²⁷ El asunto acerca del porqué se piensa que lo original tiene cierta superioridad sobre lo desviado y su relación con la censura a la metáfora, por una parte, se puede explicar desde las postulaciones en *Manifiesto Cyborg* de Dona Haraway como un asunto religioso. Occidente ha dividido el origen de la caída, la oralidad de la escritura, lo salvaje de lo civilizado. El mito occidental cristiano habla del origen en el Jardín del Edén, de una caída por fuera del paraíso y de su finalización en el apocalipsis. Desde el punto de vista cristiano religioso lo desviado se interpreta como algo impuro e impropio.

p. 36). Black quiere ayudar a disipar el misterio que parece haber en la filosofía, campo en el que se suele dar o mucho valor o nada de valor a las metáforas, así que respecto a las posiciones que tienden a restarle importancia asevera:

Cualesquiera que sean las virtudes de semejantes especulaciones sobre la reacción del lector, todas ellas concuerdan en hacer de la metáfora una decoración: excepto en los casos en que sean una catacrexis, que remedia alguna imperfección temporal de la lengua, su finalidad sería distraer y solazar; según este enfoque, su uso constituye siempre una desviación respecto del «estilo llano y estrictamente apropiado» (WHATELY). Por tanto, si los filósofos tienen algo más importante que hacer que recrear a sus lectores, la metáfora no puede ocupar un lugar serio en el debate filosófico. (Black, 1996, p. 45)

Pero, frente al mandamiento “no cometerás metáfora” (Black, 1966, p. 36) que parecen seguir algunos filósofos y acerca del supuesto de que la metáfora es incompatible con un *pensamiento serio* Black (1966, p. 36) formula tres tipos de enfoques metafóricos: el sustitutivo, comparativo e interactivo. El enfoque sustitutivo lo define como “cualquier tesis que sostenga que las expresiones metafóricas se utilizan en lugar de otras expresiones *literales* equivalentes a ellas” (Black, 1966, p. 42). El enfoque comparativo lo define como “un caso particular de «enfoque sustitutivo», ya que sostiene que el enunciado metafórico podría sustituirse por una *comparación* literal equivalente” (Black, 1966, p. 46).

Después de que el autor presenta los enfoques sustitutivo y comparativo pasa a formular el enfoque interactivo de la metáfora, distinguiendo este último de los dos anteriores en que el interactivo le “parece estar libre de los principales defectos de los enfoques sustitutivo y comparativo, y haber logrado penetrar en forma no desdeñable en los usos y limitaciones de la

metáfora” (Black, 1966, p. 48). Esta distancia que marca Black como es evidente está centrada la importancia que tiene esta última en el debate sobre la prohibición del uso de la metáfora en filosofía. Aquí lo que advierte el autor es que los anteriores enfoques pueden ser considerados como prescindibles “pues las metáforas de sustitución y las de comparación pueden remplazarse por traducciones literales (con la posible excepción de la catacrexis) sin más que sacrificar parte del encanto, vivacidad o ingenio del original, pero sin pérdida de contenido cognoscitivo” (Black, 1966, p. 55), mientras que el interactivo es de un uso imprescindible para la filosofía. Veamos por qué.

La teoría interaccionista de la metáfora es retomada por Black de Richards, para quién se explica como “dos pensamientos de cosas distintas en actividad simultánea y apoyados por una sola palabra o frase, cuyo significado es una resultante de su interacción” (Richards, 1936, p. 93 en Black, 1966, p. 48 y Oliveras, 1993, p. 56). Es decir, el enfoque interactivo tiene en cuenta que la metáfora reúne dos pensamientos distintos en una sola idea completa la cual surge a partir de los *semas* comunes que hay entre el sujeto y el modificador. En la metáfora “la verdad es un velo” el sujeto es “la verdad” y el modificador es “velo”, mientras que los *semas* comunes son las cualidades que guardan en común ambos términos. Esto quiere decir que este enfoque produce una conexión interactiva “entre objetos distintos en un mismo espacio imaginario” (Oliveras, 1966, p. 55). Para explicar esta idea con mayor claridad podemos traer a colación la definición que proporciona Black de la operación metafórica como un vidrio ennegrecido o pantalla ahumada:

Supongamos que miro el cielo nocturno a través de un trozo de vidrio fuertemente ennegrecido en el que se hayan dejado sin ahumar ciertas líneas preparadas previamente en tal pantalla, y los que vea se me aparecerán organizados por la estructura de ésta. Podemos considerar a la metáfora como una pantalla semejante, y el sistema de «tópicos

acompañantes» de la palabra focal como la red de líneas trazada sobre ella, y podemos asimismo decir que el asunto principal «se ve a través» de la expresión metafórica —o, si lo preferimos, que resulta «proyectado sobre» el campo del asunto subsidiario—. (Black, 1966, p. 51)

Percibir solo las características que del sujeto se asocian al modificador hace que no solo la idea que se tenía del sujeto se reconfigure sino también la idea que se tenía del modificador. Cuando sostengo “la metáfora es un velo” la metáfora adquiere unas cualidades que son propias de velo, pero velo también obtiene unas cualidades de metáfora que antes no estaban en él. Por esto, desde esta postura la metáfora más que comparación es condensación (Oliveras, 1993, p. 43). Con lo anterior, se refiere a que la comparación no permite que los términos se fusionen, pues la comparación que se expresa a través de un “es como” separa los términos impidiendo una condensación, que sería lo que conseguiría hacer la metáfora²⁸. Dicho de otro modo, la metáfora no funciona como una equivalencia entre dos términos, sino que construye un todo de sentido. Es esta capacidad creadora y condensadora la que Black considera que no se puede eliminar porque no solo no puede reemplazarse por una traducción literal sino sobre todo porque su prohibición representa una pérdida de contenido cognoscitivo, puesto que:

²⁸ Oliveras explica de este modo esta idea: “Observemos que en la comparación, los términos no llegan a fusionarse. El como —a diferencia del es-como o es de equivalencia fuerte de la metáfora— los inmoviliza, construyendo una suerte de “puente” entre ellos que recuerda en todo momento su separación. El como es el indicador del cambio de campo; exterioriza la separación de lo que la metáfora confunde y así disipa la confusión” (Oliveras, 1993, p. 59)

Justamente en esos casos es donde los enfoques «sustitutivos» y «comparativos» parecen dar más cerca del blanco [se refiere con esto a están más cercanos al uso corriente de la palabra] que los «interactivos»; situación a la que podríamos hacer frente clasificando las metáforas como ejemplares de sustitución, comparación o interacción, y solo de la última especie tendrían importancia en filosofía. (Black, 1966, p. 55)

Quiere decir esto que, la paráfrasis literal posee una deficiencia, no tanto porque pueda ser fastidiosamente detallada sino porque no puede ser una traducción y consigue introducirnos en un asunto como si lo logra la metáfora. Así que:

necesitamos metáforas justamente en los casos en que por el momento esté descartada la precisión de los enunciados científicos. La afirmación metafórica no es ningún sustituto de una comparación en toda regla ni de ningún otro enunciado literal, sino que posee una capacidad y un rendimiento propios y peculiares (Black, 1966, p. 47)

De manera que, desde el punto de vista de Black la metáfora es sumamente valiosa para la filosofía “si no se considera como un sustituto cognoscitivo adecuado del original”. (Black, 1966, p. 56). El filósofo finaliza su reflexión sosteniendo: “no cabe duda de que las metáforas son peligrosas, y acaso especialmente en filosofía; más toda prohibición de su empleo constituiría una restricción arbitraria y perjudicial de nuestra capacidad de indagación” (Black, 1966, p. 56). En síntesis, el empleo de la metáfora interactiva no puede estar prohibido no solo porque represente una pérdida de ingenio sino porque es una operación intelectual única.

2.1.3 Blumenberg, metáfora y filosofía

En tercer lugar, tenemos la reflexión de Blumenberg respecto al lugar que ocupa la metáfora en el discurso filosófico. Destacamos que los comienzos de este interés de Blumenberg por la

metáfora se encuentran en su texto publicado en 1957 y titulado *La luz como metáfora de la verdad*. Allí el filósofo formula por primera vez el proyecto de una metaforología que se cristalizaría en 1960 en *Paradigmas para una metaforología*. Parece que su interés inicialmente era el de cuestionar la omisión de las metáforas del proyecto de una historia conceptual, pues suponía la superación de los mitos prefilosóficos, lo que se traducía en una reducción del alcance de la terminología filosófica (Blumenberg, 1993, p. 30); sin embargo, se tornó en una propuesta seria a la que Blumenberg dedicaría gran parte de su obra.

En 1971 en *Observations drawn from metaphors* se puede apreciar en una afirmación irónica el disgusto que le ocasiona la exclusión de las metáforas y frases metafóricas del *Diccionario Histórico de Filosofía*²⁹:

Quisiera afirmar desde el principio que la razón de esta omisión tiene sentido para mí y que no tiene sentido criticarla. Es cierto que el estado actual de la investigación habría condenado cualquier intento en esa dirección por ser una “improvisación insuficiente”, como lo expresó el propio Ritter. (Blumenberg, 1971, párrafo 2)³⁰.

Como sabemos el interés de Blumenberg por la metáfora como un objeto de estudio filosófico no paró allí, en 1979 publica *Aproximación a una teoría de la inconceptualidad* en donde se advierte un cambio con respecto a la manera de entender el lugar de la metáfora en la filosofía y

²⁹ Pedro García Durán (2021) sostiene que el disgusto de Blumenberg no se debe a la exclusión de las metáforas “sino de no haber tenido en cuenta como la metaforología conducía a una estructura genética de la construcción de conceptos”

³⁰ Traducción del autor (del alemán al inglés por Bajohr, Fuchs y Kroll) I would like to state from the outset that the reason for this omission makes sense to me and that there is no point in criticizing it. It is correct that the current state of research would have condemned any attempt in that direction to be an “insufficient improvisation,” as Ritter himself put.

en el pensamiento. Bajohr, Fuchs y Kroll (2020) en la introducción de *History, Metaphors, Fables* se refieren a esta transición que hace el filósofo desde la primera formulación de la metaforología hasta su forma más madura en *Aproximación a una teoría de la inconceptualidad*:

Si bien la metaforología inicialmente parecía ser una extensión de la historia conceptual, una investigación proyecto destinado a investigar los cambios semánticos en los conceptos centrales de la filosofía que está más estrechamente asociado con Erich Rothacker, Joachim Ritter y Reinhart Koselleck; al mismo tiempo, cuestionó la centralidad misma de los conceptos y terminologías como los únicos y auténticos portadores de pensamiento filosófico. En cambio, defiende el estudio del papel que juega el habla preconceptual y no conceptual en el lenguaje de la filosofía. Donde tradicionalmente las teorías de la verdad se interpretarían en términos de su contenido proposicional o validez lógica, el artículo de Blumenberg, en cambio, analiza las metáforas con las que se describe la verdad y que operan, como él dice en el subtítulo, “En la etapa preliminar de formación de conceptos” (Bajohr, Fuchs y Kroll, 2020, párrafo 10) ³¹

Blumenberg encontró que algunas metáforas dentro del discurso tenían una función ornamental, cuya acción se limitaba a su rendimiento en el arte de la retórica. Pero, también halló unas metáforas que denominó metáforas absolutas. Su particularidad residía en que no se podían

³¹ While metaphorology initially seemed to be an extension of conceptual history—a research project aimed at investigating the semantic changes to central concepts of philosophy that is most closely associated with Erich Rothacker, Joachim Ritter, and Reinhart Koselleck—it at the same time called into question the very centrality of concepts and terminologies as the only and authentic bearers of philosophical thought. Instead, it makes the case for studying the role pre- and nonconceptual speech plays in the language of philosophy. Where traditionally theories of truth would be interpreted in terms of their propositional content or logical validity, Blumenberg’s article instead looks at the metaphors with which truth is described and which operate, as he puts it in the subtitle, “At the Preliminary Stage of Concept Formation.

resolver en la conceptualidad. Pero en 1979, Blumenberg concretiza una nueva posición sobre su metaforología:

La metafórica no se considera ya prioritariamente como esfera rectora de concepciones teóricas aún provisionales, como ámbito preliminar a la formación de conceptos, como recurso en la situación de un lenguaje especializado aun sin consolidar. Al contrario, se considera una modalidad auténtica de comprensión de conexiones que no puede circunscribirse al limitado núcleo de la «metáfora absoluta» (Blumenberg, 1995, p. 97).

Este cambio en la formulación nos da dos posibilidades de interpretación de la función de la metáfora: una que opera en la formación de los conceptos y otra que está por fuera del campo de lo conceptual. Como sostiene Rovatti (1990)

Si antes la historia de las metáforas era como un pariente pobre dentro de la gran familia de la historia de los conceptos, y servía de soporte allí donde la historia de los conceptos exhibía grietas e incapacidades, en cambio ahora Blumenberg parece convencido de que la metáfora nos lleva por otro camino. (p. 174)

Es en ese primer camino que formula Blumenberg en *Paradigmas* en el que encontramos dos tipos de metáforas: metáforas-guía y metáforas absolutas. Estas primeras son destacadas por Pérez de Tudela como metáforas de fondo y son distinguidas de las metáforas absolutas así:

«Antes» y «por debajo de» (o «en torno a») las transformaciones conceptuales de superficie, están esos usos históricamente rastreables de las metáforas que Blumenberg denomina «metafóricas de fondo», marcos últimos de decisiones y conjeturas previas con los que, presos de horror vacui, completamos los espacios en blanco de nuestras retículas conceptuales, y cuyo estudio abre así a la esperanza de aclarar no pocos aspectos «de la autocomprensión histórica

de la filosofía» (vid. p. 165). Sólo que, quizá, esa investigación que aquí se inicia sea tan incompletable como el propio fondo de provisión del que extraemos nuestro potencial de imágenes, nuestra capacidad imaginativa, nuestros recursos de ficción, sino que es tesis declarada de nuestro autor, como el lector comprobará, que no sólo el lenguaje, sino también ese fondo determina (otra vez) y canaliza inexorablemente todas nuestras posibilidades de que algo se nos muestre, todos nuestros caminos para entender y valorar. (Pérez, 2003a, p. 24 y 25)

Las metáforas que parecen ocupar un lugar más importante en la filosofía son las metáforas absolutas pues estas no pueden ser sustituidas y reemplazadas por conceptos. Empero, esas metáforas de fondo también adquieren gran importancia porque en ellas encontramos la posibilidad de que algo se nos presente:

No sólo el lenguaje piensa antes que nosotros y está, por así decirlo, ‘detrás’ de nuestra visión del mundo: aún más coercitivamente estamos determinados por el surtido y la selección de imágenes, nos ‘canaliza’ aquello que en general se nos puede mostrar y nosotros experimentar. (Blumenberg, 2003b, 142)

La metáfora, frente a los modelos racionales del mundo que llevan a la separación del discurso teórico con el mundo de la vida o de su base experiencial, logra vincular al ser humano de nuevo con la realidad, la cual no le puede ser inmediata porque de otra forma le sería mortal³². Así que, desde esa primera distancia con la realidad hemos alcanzado unos niveles muy altos de separación como los conceptos que aducíamos desde Kant no tenían una intuición sensible; pero que el

³² Pensemos en el hombre como el *homo faber* que a diferencia de otros animales no tendría las condiciones en sus manos para adaptarse a los peligros de su entorno, éste en cambio adapta su entorno para que sea adecuado para sí.

filósofo piensa que a través de la exposición simbólica hay una manera de conectar estos por medio de una acción indirecta; de esta manera, la metáfora consigue dar un giro y devolvernos al mundo de la vida.

Esto quiere decir que el hombre no puede solo habitar el mundo a través de conceptos, sino que también requiere de formas de naturaleza inconceptual, pues tiene una curiosidad que no puede saciar y su razón no se conforma con elementos únicamente conceptuales. Recordemos el estado originario en el que el hombre amplía su horizonte a través de nombres, metáforas y mitos que dividen, despotencian, y controlan porciones del mundo. Tal vez esa técnica le hayan bastado para hacer que aquello que está por fuera de su visión no le genere incertidumbre, no obstante, en ese horizonte mental del su mundo simbólico aún se encuentran espacios vacíos que con la herramienta del lenguaje con la que cuenta (el concepto) no puede abarcar. Para usar la metáfora de Ortega y Gasset estas son unas zonas que pertenecen a la jurisdicción del hombre pero que permanecen desconocidas e indómitas, pero que ese impulso otra vez, a través de la metáfora consigue abarcar.

2.2 Metáfora como un elemento fundamental para el discurso filosófico

Como planteamos no hay dos maneras de comprender la función de la metáfora, sino dos tipos de metáforas que cumplen una función distinta en el discurso filosófico. Hemos mostrado que desde los trabajos de algunos filósofos, quienes han analizado la función de la metáfora, hay unas metáforas que tienen una función ornamental y otras que tienen una función esencial para la filosofía. Esta última bien sea para pensar objetos que escapan a nuestra tenaza intelectual (Ortega), para enunciar aquello que el concepto no puede expresar del mundo (Blumenberg) o para crear gracias a la interacción de dos ideas anteriores una nueva (Black). Ahora, para destacar esa función fundamental, hay que plantear una discusión sobre si lo retórico-ornamental no ha de tomarse por

serio para la filosofía como lo piensa Black o en oposición a esta postura es imprescindible para la filosofía como sostiene Blumenberg.

Como vimos para Black unas metáforas han de tomarse seriamente y otras menos seriamente; mientras las segundas pueden reemplazarse por un enunciado literal y tan solo perder un grado de vivacidad, otras, por el contrario, no tienen ningún equivalente en el repertorio del lenguaje literal que las sustituya. En ese sentido, esa última clase de metáfora es imprescindible para la filosofía porque ningún enunciado literal la puede sustituir, toda vez que: i) su ambigüedad le permite escapar de la precisión de los enunciados científicos ii) consigue hacernos comprender un asunto de una forma peculiar cuando hay un rendimiento deficiente del enunciado literal. Esta segunda metáfora que tiene gran importancia para la filosofía es la metáfora interactiva que ya hemos introducido en el primer apartado de este segundo capítulo.

Pero ¿por qué restar importancia a esas otras metáforas? Si bien es cierto que para Blumenberg las metáforas absolutas tienen una relevancia central para la filosofía, también es cierto que de ninguna de ellas puede prescindir la filosofía. No obstante, para referirnos al rendimiento que las metáforas de fondo ofrecen al discurso hay que pensar en la afirmación de Pérez de Tudela sobre el *horror vacui* que algunos filósofos parecen parecer al verse forzados a emplear la metáfora para subsanar los vacíos de sus argumentaciones. Pensando además en el epígrafe que evoca Black para introducir su reflexión sobre la metáfora: “las metáforas no son argumentos, bella niña” (Black, 1966, p. 36) de la novela *The Fortunes of Nigel*, es probable que se piense que la metáfora está apartada de un discurso serio. Y tal vez por esto recalque Black que la metáfora pareciera socavar la seriedad del discurso filosófico. Parece, empero, que las metáforas de fondo no solo son refuerzos para las metáforas absolutas, en el sentido en que dan coherencia a ellas, sino que también dan sentido a los conceptos y como sostiene Blumenberg (2003a) están en la subestructura

del pensamiento dando tono y colorido (p. 51). Como sostiene Pérez de Tudela es el fondo el que permite que algo se nos muestre. Las metáforas de fondo en este sentido tampoco son sustituibles.

Podemos postular que la metáfora de la verdad desnuda y de la verdad revestida que abordamos en el primer capítulo son metáforas de fondo que dan coherencia a la metáfora del velo. Pero, a su vez, la metáfora del velo es otra metáfora que surge frente a la pretensión de una respuesta a la pregunta qué es la verdad y su imposibilidad de acallarla con el mero material terminológico, quiere decir esto, atendiendo únicamente a sus definiciones. Para Blumenberg hay preguntas que ninguna escuela filosófica se ha ocupado sistemáticamente de responder como “¿qué participación tiene el hombre en el todo de la verdad?” (2003a, p. 50). Si buscamos las respuestas a estas preguntas con el material terminológico encontraremos una *menguada cosecha*³³. Pero son preguntas que, como sostiene Blumenberg, en el lenguaje de la filosofía ya se les había dado respuesta:

Afirmamos no obstante que en el lenguaje de la filosofía se encuentra por doquier indicios de que en un estrato subterráneo del pensamiento se había dado ya siempre respuesta a esas preguntas, respuestas que ciertamente no se encuentra formulada en los sistemas, pero que desde luego sí ha estado implícitamente presente y operante, dando tono, colorido y estructura (Blumenberg, 2003a, p. 51)

Esto no quiere decir que únicamente estén determinando las posibilidades de aparición de metáforas que respondan a esas preguntas, sino que también determinan y canalizan las respuestas que se puedan dar en el orden conceptual. Dicho de otro modo, las metáforas de fondo como por ejemplo la metáfora de la verdad desnuda y la verdad revestida implican, determinan, canalizan,

³³ Expresión de Blumenberg, página 49, paradigmas (2003a)

dan estructura al concepto de verdad. Es decir, el concepto de verdad no es ajeno a las metáforas de fondo de la metáfora del velo. Así pues, volviendo a Pérez de Tudela ese fondo que determina y canaliza las posibilidades de que algo se nos muestre es imprescindible para la filosofía.

Por ejemplo, entre las metáforas que ha provocado la pregunta qué es la verdad está la metáfora del velo, que bien podría estar ligada a la metáfora de la luz, pero que nos parece se distingue de ella en que ofrece unas relaciones interactivas distintas como las que hemos explorado en el primer capítulo. La metáfora de la verdad desnuda y la verdad revestida dan coherencia y sentido a la metáfora del velo, pero también al concepto de verdad. Para abordar la influencia que tiene la metáfora del velo en el concepto de verdad vamos a plantear la relación que tiene la metáfora con el concepto, con el objetivo de volver a la discusión sobre la poca o gran importancia que tienen las metáforas de fondo en el discurso filosófico. Dado que ya hemos probado desde diferentes posturas la relevancia que tienen las metáforas absolutas e interactivas para el discurso filosófico, llegando a la conclusión de que estas no pueden ser sustituidas, reemplazadas, ni eliminadas del discurso filosófico; nos queda aún pendiente sostener si esas otras metáforas que destaca Black no son tan importantes para la filosofía, es decir, si pueden ser eliminadas del discurso filosófico sin mayores problemas, pues tan solo restarían vivacidad al discurso o si al igual que las metáforas absolutas tampoco son sustituibles.

La relación entre metáfora y concepto la podemos ver en Blumenberg cuando afirma en *Paradigmas para una metaforología* que la relación entre fantasía y *logos* no se debe pensar “solo como sustrato para transformaciones en la esfera de lo conceptual [...] sino como una esfera catalizadora en la que desde luego el mundo conceptual se enriquece de continuo, pero sin por ello modificar y consumir esa reserva fundacional de existencias” (Blumenberg, 2003^a, p. 45) Relación que luego ajusta Blumenberg en *Aproximación a una teoría de la inconceptualidad* en donde ya

no considera que la metáfora opere únicamente en la formación de los conceptos, pues “esta no se refiere ya ante todo a la constitución de lo conceptuable sino además a las conexiones hacia atrás con el mundo de la vida” (Blumenberg, 1995, p. 98). Lo que queremos mostrar es que esta relación entre metáfora y concepto aparece de forma más radical en *Metáforas de la vida cotidiana* de Lakoff y Johnson, estos afirman:

Para la mayoría de la gente, la metáfora es un recurso de la imaginación poética, y los ademanes retóricos, una cuestión de lenguaje extraordinario más que ordinario. Es más, la metáfora se contempla característicamente como un rasgo sólo del lenguaje, cosa de palabras más que de pensamiento o acción. Por esta razón, la mayoría de la gente piensa que pueden arreglárselas perfectamente sin metáforas. Nosotros hemos llegado a la conclusión de que la metáfora, por el contrario, impregna la vida cotidiana, no solamente el lenguaje, sino también el pensamiento y la acción. Nuestro sistema conceptual ordinario, en términos del cual pensamos y actuamos, es fundamentalmente de naturaleza metafórica. (Lakoff y Johnson, p. 39)

Que la metáfora sea una cuestión no solo del lenguaje sino del pensamiento ya lo hemos planteado con Ortega y Gasset, Black y Blumenberg. Pero lo que nos presentan ahora estos autores va un poco más lejos, para ellos las metáforas condicionan la manera en que actuamos en el mundo porque la manera en que pensamos el mundo tiene una estructura metafórica, algo que también había notado Blumenberg y Nietzsche. Que los conceptos tengan una estructura metafórica quiere decir que no es posible no pensar metafóricamente. Esto es porque no se puede pensar en conceptos aisladamente sin ponerlos en relación con otros. Para ellos “la esencia de la metáfora es entender y experimentar un tipo de cosa en términos de otra” (p. 41). Por ejemplo, que una discusión es una guerra o que la metáfora es un velo. Sin embargo, estas relaciones están condicionadas por la cultura en la que nos encontramos. O sea que, las metáforas pueden asociarse o entrar en conflicto

con otras depende de los valores que posea nuestra cultura. En sus palabras: “los valores más fundamentales en una cultura serán coherentes con la estructura metafórica de los conceptos fundamentales en la misma” (p. 59). Como sostuvimos en el primer capítulo la metáfora de la verdad desnuda tiene sentido para nosotros porque está inserta en un sistema de ideas occidentales para el cual el desnudo es un símbolo poderoso.

Pero, lo más importante de esta nueva formulación es que la metáfora no se trata de un asunto únicamente del lenguaje, sino que la metáfora va más allá del lenguaje y más allá del pensamiento, la metáfora actúa en el mundo. En palabras de los autores: “la afirmación más importante que hemos hecho hasta ahora es que la metáfora no es solamente una cuestión del lenguaje, es decir, de palabras meramente. Sostenemos, por el contrario, los procesos de pensamiento humano son en gran medida metafóricos” (Lakoff y Johnson, 1986, p. 42)

3. Metáfora como velo

Del arsenal de sensaciones, dolores y esperanzas humanas extraen Newton y Leibniz el cálculo infinitesimal; Cervantes, la quinta esencia de su melancolía estética; Buddha, una religión. Son tres mundos diversos. El material es el mismo en todos; sólo varía el método de elaboración. De la propia manera el mundo de lo verosímil es el mismo de las cosas reales sometidas a una interpretación peculiar: la metafórica.
(Ortega y Gasset, 1963a, p. 453)

La filosofía es un compendio de afirmaciones improbables e irrefutables que se han escogido mirando a su rendimiento. Tampoco son entonces otra cosa que hipótesis, con la diferencia de no contener indicaciones de posibles experimentos u observaciones, sino permitir exclusivamente comprender algo a lo que en otro caso nos enfrentaríamos como a cosa del todo desconocida e inquietante.
(Blumenberg, 2004, p. 25)

En este capítulo queremos retomar las dos líneas temáticas anteriormente presentadas, a saber: *metáfora-antropología* y *metáfora-discurso*, con el objetivo de postular en qué sentido la metáfora del velo puede usarse para comprender el mismo uso de la metáfora, es decir, como el velo puede convertirse en una metáfora de la metáfora.

Como habíamos mencionado la duda teórica de la que parte Blumenberg en *Paradigmas* es por qué la metáfora aparece en contextos objetivos y más específicamente bajo qué presupuestos puede tener legitimidad ésta en el discurso filosófico (Blumenberg, 2003b, p. 44). También hemos mostrado que algunos filósofos piensan la aparición de la metáfora en el discurso como una anomalía o desviación, mientras que para otros todo el lenguaje que usamos para pensar y referir el mundo es metafórico. Como afirma Ferrandois (2012, p. 319) filósofos como Searle, Grice, Davidson, Rorty y Cooper están del lado de esta primera posición; en cambio, autores como Richards, Gadamer, Derrida, De Man, Hesse, Lakoff y Johnson se ubican en defensa de esta

segunda posición. No obstante, el asunto central como ya habíamos aludido estaría en la pregunta que hace Ortega y Gasset (1963b, p. 390): ¿Por qué no preferir una denominación directa y propia? Respondiendo con Black, porque con una denominación directa el enunciado metafórico más que perder vivacidad pierde su rendimiento cognoscitivo, toda vez que las metáforas son intraducibles a un lenguaje literal y cuando se emplean se abarca un horizonte mental que sería indomable, como sostiene Ortega y Gasset: “sin ella, habría en nuestro horizonte mental una zona brava que en principio estaría sometida a nuestra jurisdicción, pero de hecho quedaría desconocida e indómita” (1963b, p. 391). Superando la vacua creencia de que la metáfora es una bella envoltura para el contenido, pues envoltura y contenido no son independientes, y superando también la vieja idea de que hay excesos en el lenguaje que pueden ser eliminados sin que la esencia de lo que se dice cambie, se encuentra en la filosofía posterior a Locke una marcada defensa por el papel fundamental que ocupa la metáfora en el discurso filosófico. En este punto ese supuesto de que la metáfora es algo impropio queda en entredicho³⁴

Ahora, la pregunta es ¿qué ofrece la metáfora que ya no ofrezca el concepto al discurso filosófico? Como desarrollamos líneas atrás la metáfora parecía pensarse a la manera de un complemento del concepto, una herramienta para llenar los vacíos conceptuales. Sin embargo, también sostuvimos que se puede apreciar un cambio de perspectiva en la que ésta ya no se considera que esté limitada al ámbito conceptual, pues debe considerarse una forma especial de inconceptualidad. Así Blumenberg postula que el concepto no satisface todas las aspiraciones de

³⁴ Como afirma Blumenberg: “ya Vico había explicado que el lenguaje metafórico era tan «propio» como el lenguaje que común mente pasa por propio” (Blumenberg, 2003b, p. 45).

la razón, pues lo inconceptual, como un instrumento vital de la experiencia, tiene la capacidad de abarcar elementos que rehúyen a lo conceptual³⁵.

Dicho esto, podemos afrontar el anterior cuestionamiento ejemplificándolo desde los conceptos de verdad y las metáforas de verdad, lo que nos permite modificar parcialmente la pregunta y formularla de este modo: ¿Por qué utilizamos metáforas sobre la verdad si ya contamos con definiciones de ésta, si conceptualmente estas últimas son más precisas que las primeras? Desde Blumenberg podemos contestar porque el material terminológico de la verdad no satisface la pretensión de la pregunta por qué es la verdad. Por ejemplo, el filósofo entiende que la definición de verdad como adecuación del objeto al entendimiento ha sido una maniobra utilizada por la filosofía, pero que no basta con ella para acallar la pretensión de tal pregunta. Esto quiere decir que una respuesta tan escasa provoca la creación de metáforas que intentan responder a una pregunta eterna como qué es la verdad³⁶. Así no hallamos en el material terminológico un campo fértil de respuestas, pero en el material metafórico se hallan intentos de dar respuesta, pero no explícitamente sino “en su oculta plenitud” (Blumenberg, 2003b, p. 50). Esto quiere decir que la metáfora está en sedimentos del pensamiento dando respuesta a esas preguntas que ninguna escuela se ha ocupado sistemáticamente de responder.

Lo que nos va a decir Blumenberg es que el concepto de verdad no es suficiente para responder a la pregunta qué es la verdad dado que solo puede dar una respuesta precisa y limitada. La

³⁵ Como sosteníamos desde Ortega y Gasset hay una parte de nuestra jurisdicción una zona brava que es indomable, pero que la metáfora (tal vez ampliaríamos desde Blumenberg las formas inconceptuales) nos permite domar.

³⁶ Respecto al debate sobre la eternidad y contingencia de las preguntas humanas ver: *Metaforología y antropología en Hans Blumenberg* de Josefa Ros Velasco (2012, 207–231)

metáfora, en cambio, es imprecisa y esa imprecisión, esa vaguedad, esa ambigüedad es la que la sitúa en un lugar distinto del concepto. El ejemplo es claro, cuando decimos que la verdad es adecuación al entendimiento limitamos la definición, pero cuando afirmamos que la verdad es una luz estamos afirmando que la verdad tiene algunas características que tiene la luz, pero no todas sus características. En este caso la metáfora de la verdad como luz consigue ampliar la definición de verdad. Como bien afirma Fermandois (2012) “en las metáforas absolutas se registra una mayor fuerza elocutiva (*Aussagekraft*) respecto del concepto: *dicen más*” (p. 339). Esta es una de las ventajas que tiene el lenguaje indirecto respecto del directo, que puede indicar un mayor número de características³⁷ en una sola expresión metafórica.

Esto nos lleva a pensar cómo actúa esta distinción entre lo que conceptualmente queda limitado en el concepto de metáfora y lo que una metáfora puede ofrecer a dicho concepto. Recordemos, la definición de metáfora más clásica es transporte de reflexión, aquí transporte también es una metáfora que involucra unos rasgos como: vehículo y carga. Esta definición es adecuada para explicar el modo de operar de la metáfora como ornamento y expresión lingüística, pero como hemos visto en los trabajos que presentamos el modo de operación de la metáfora es más profundo, por tanto, exige de una metáfora más adecuada.

Teniendo en cuenta que la metáfora esconde unas características del sujeto y el modificador que no están asociadas en el enunciado metafórico, puesto que, tal como lo plantea Black, la metáfora opera como un vidrio que tiene unas zonas ennegrecidas de manera que cuando se ve a través de él unas zonas quedan visibles y otras ocultas; igualmente, para Ortega y Gasset una

³⁷ Oliveras (1993) hace un análisis sobre la economía del lenguaje de la metáfora en el que sostiene que esta puede decir más con menos palabras.

característica de la metáfora es la de enmascarar; y para Lakoff y Johnson la metáfora tiene la función de destacar y ocultar: “al permitirnos concentrarnos en un aspecto del concepto (por ejemplo, los aspectos bélicos de una discusión), un concepto metafórico puede impedir que nos concentremos en otros aspectos del concepto que son inconsistentes con esa metáfora” (Lakoff, 1986, p. 46), podemos agrupar estas características de la metáfora para formular que la metáfora del velo es apropiada para explicar el modo de operar metafórico³⁸. De modo que, cuando decimos que la metáfora es un velo, la metáfora adquiere algunas características de velo que antes no estaban en el concepto de metáfora, características como revelar, ocultar, sustituir, desnudar, vestir, adornar, suplantar, las cuales se condensan para formular un nuevo significado, que le imprime la función de ser un dispositivo que enmascara, una herramienta que pone a distancia la realidad.

3.1 Del horizonte primitivo al horizonte mental

Ahora explicaremos por qué esta distancia metafórica puede considerarse un recurso metodológico para afrontar preguntas eternas. Mencionamos que nuestros defectos antropológicos se pueden reducir a nuestra falta de tiempo, dado que si tenemos un tiempo limitado en el mundo no podemos conseguir verdades completas, así que debemos acudir a recursos alternativos como son las aproximaciones. Este método para abordar un asunto lo lleva a cabo Blumenberg cuando

³⁸ Aunque para Aristóteles la metáfora esté relacionada con los sentidos y la luz, desde su definición de “saltar a la vista” sería incorrecto pretender que la metáfora pueda explicarse ella misma a través la metáfora de la luz. Toda vez que la metáfora de la luz en nuestro sistema cultural está asociada al concepto de verdad, cuya característica principal es el desvelo. En cambio, la metáfora es un dispositivo que enmascara, una herramienta que pone a distancia la realidad.

recrea la situación originaria del hombre y muestra con ello que cuando no tenemos los medios suficientes para poder penetrar en un asunto nos valemos del rodeo. De ahí, que como sostiene Pedro García-Durán (2012) Blumenberg no mencione nunca el origen del hombre, sino que prefiera referirse a pasado remoto o situación originaria. Curioso también es que dos de sus grandes textos se titulen *Aproximación antropológica a la actualidad retórica* y *Aproximación a una teoría de lo inconceptual*.

Retomemos, cuando el hombre primitivo sale de la selva a la sabana aparece ante él el horizonte, un espacio del que podría sobrevenir cualquier cosa. Es en el horizonte que se abre en el cambio de posición geográfica que aparece el Absolutismo de la realidad. En la sabana el animal no solo está más expuesto porque tiene menos cobertura, sino que también su verticalidad le hace estar en una desventajosa posición frente a su ambiente. Pues “la angustia inherente a la vida se corresponde con el horizonte de lo indeterminado en el sentido de vernos a merced de magnitudes y formas incalculables, impredecibles” (Gonzales, 2008, 17). Como vimos en el primer capítulo es este medio prepotente en que el hombre no tiene en sus manos las condiciones de su propia existencia el que ha de distanciar para permanecer en la existencia. Esta distancia y despotenciación la lleva a cabo primero con el nombre, puesto que poner nombres es delimitar el mundo, determinar lo indeterminado y adelantarse a lo impredecible. De allí la afirmación: “la angustia guarda relación con un horizonte inocupado de posibilidades de lo que pueda advenir.” (Blumenberg, 2003a, p. 14). Las instancias míticas e imaginativas tienen aquí la función de conjurar el miedo al Absolutismo, en ese sentido actúan como un velo protector. Veamos:

Quien reacciona a partir de la angustia o inmerso en la angustia ha perdido el mecanismo de correr delante de sí una serie de instancias imaginativas. Una instancia que se corre como velo

protector puede consistir incluso en ese menospreciado formulario de la educación burguesa, cuya destrucción «crítica» produce, es verdad, la ansiada «desnudez» del encuentro, pero también es verdad que priva de su protección a la parte más débil, antes, con dicho formulario, nunca identificable (Blumenberg, 2003a, p. 14)

Esta ocupación del horizonte por medio del nombre es el primer *horror vacui*, pues como bien afirma Blumenberg (2010): “el vacío no está simplemente vacío, sino que no soporta *permanecer* vacío” (p. 50). La distancia, que se presenta como un velo el cual se pone sobre el mundo para distanciar y evitar el cuerpo a cuerpo con la realidad, permite la aparición de un nuevo mundo para el hombre, el mundo de lo no presente. Esto quiere decir que: “el hombre se encuentra existiendo por partida doble, situado a la vez en la realidad enigmática y en el claro mundo de las ideas que se le han ocurrido”. (Ortega y Gasset, 1963e, p. 401). Esta nueva realidad también tiene un horizonte que ya no es el primitivo. Así, pasamos del horizonte primitivo al horizonte mental, pero este último tampoco soporta estar vacío.

Hay que hacer la salvedad de que en el entorno primitivo “no se trataba aún de un impulso de curiosidad, ni de un incremento de placer por la ampliación de horizontes” (Blumenberg, 2003, p. 12). Ese temor que provoca no tener seguridad hace que el hombre busque herramientas alternativas para sentirse a salvo y mantenerse en la existencia pese a su inferioridad. En este sentido, “la historia no sería, de esta guisa, sino la serie de artificios retóricos creados por la demanda humana de sentido para hacer frente a una realidad que no lo tiene”. (Durán, 2012, p. 172). En el entorno primitivo los artificios retóricos como el mito, el nombre y la imaginación, en el entorno actual artificios como los conceptos que también son delimitaciones del horizonte. Pero “todo el dominio sobre la realidad ganado por el ser humano gracias a la experiencia de su historia

y, en definitiva, al conocimiento, no ha conseguido quitarle de encima esa amenaza —y todavía más, esa *nostalgia*— de volver a caer de nuevo en aquel estado de impotencia” (Blumenberg, 2003a, 17). Quiere decir esto que nuestra seguridad no es total porque “aún hoy no estamos al tanto de todo lo que ocurre en el universo” (Gonzales, 2008, p. 17). Para sobreponerse a estos episodios de inseguridad el hombre nuevamente encuentra en la distancia la posibilidad de sobrellevar su contingencia. Por esta razón se sostiene que “la historia del individuo empieza con una separación, y vuelve siempre a estar marcada por separaciones que a la vez son o pudieran ser grados de ganancia de realidad” (Blumenberg, 2004, p. 23 en García-Durán, 2018, p. 116). En esta línea de ideas, postulamos que las metáforas vuelven a ser la fórmula para llenar esos espacios vacíos.

Las formas conceptuales no logran llenar todo el horizonte, pues hay zonas de significado que por su limitado alcance deja por fuera. Así la metáfora se brinda como una herramienta que permite abarcar zonas del horizonte mental que deja vacías el concepto y que la curiosidad teórica le impulsa a llenar.

3.2 La autoafirmación vs el Absolutismo: el lugar de la filosofía

La pregunta ahora no es solo por qué el hombre pudo sobrevivir sino por qué aún sigue sobreviviendo. La respuesta se centra ahora en las estrategias para contrarrestar la brecha en la desproporción del tiempo de la vida con el tiempo del mundo. Veamos. Su vulnerabilidad, contingencia y finitud lo pone en inferioridad con respecto a una realidad de unos poderes más grandes, la cual podemos pensar desde la desproporción de sus tiempos: “todavía Lichtenberg seguía viendo nuestra invencible inferioridad frente a la naturaleza en el hecho de no compartir su

medida del tiempo, no poder imitarla allí donde ella sobrepasa, usando generosamente de su tiempo, toda medida de la vida humana” (Blumenberg, 2013, p. 89).

No solo tenemos un impulso que nos hace plantearnos preguntas que superan excesivamente el tiempo de vida que tenemos para contestarlas, sino que además tenemos una *compulsión a la acción*³⁹ resultado de esa misma falta de tiempo que nos hace actuar antes de esperar a hallar las respuestas a estas preguntas. En contraposición al impulso que nos hace plantearnos preguntas que superan de sobremanera el tiempo de vida que tenemos para contestarlas creamos las instituciones, donde encontramos ya respuestas. Pero como marca Rivera (2010b) hay una distinción entre la institución de la ciencia y la retórica pues “en contraste con la ciencia clásica que persigue la verdad definitiva, la retórica tiene que vérselas con situaciones en que la ausencia de certezas no debe desembocar en la indecisión o inacción” (p. 47). Lo que queremos decir es que el hombre toma decisiones y actúa en el mundo aun cuando no encuentre la respuesta definitiva a sus interrogantes y en esa medida la retórica a diferencia de la ciencia se presta para ofrecer soluciones provisionales a estos interrogantes.

Esto quiere decir que frente a los medios insuficientes y falta de evidencia para hallar certidumbres definitivas la metáfora es un atrevimiento para ofrecer respuestas funcionales. De ahí que Blumenberg afirme que su metaforología es un intento de “hacer comprensible el coraje con el que se adelanta el espíritu en sus imágenes a sí mismo y como diseña su historia en el coraje de conjeturar”. (Blumenberg, 2003b, p. 47). Superando la idea de que “la filosofía, la fe religiosa, y

³⁹ Compulsión a la acción es una expresión empleada por Blumenberg en *Aproximación antropológica a la actualidad retórica* para referirse al impulso que nos lleva actuar en el mundo con premura dado el tiempo limitado que tenemos. Una buena explicación del término se puede encontrar en Rivera, 2010b, p.152-155

también la ciencia, prometían certidumbres definitivas y en esa medida la Retórica quedaba como un adorno para embellecer todavía más lo que ya de por sí aportaba evidencias objetivas indudables” (Suarez, 2005, p. 445) la retórica ocupa un lugar esencial en cuanto manera de orientación en el mundo.

El Absolutismo de la realidad que no queda superado se mantiene velado a través de la autoafirmación humana:

La *autoafirmación*, por el contrario, es la respuesta humana a los desafíos que nos plantea en cada época el Absolutismo de la realidad. Esta respuesta es cultural y se halla históricamente condicionada. Es la manera que tiene el hombre de poder vivir con la conciencia de su contingencia a pesar de resultarle insoportable. (Durán, 2012, p. 172)

Esto quiere decir que el absolutismo se desvela cuando las respuestas que damos a las preguntas ya no son suficientes. La autoafirmación entonces tiene que ver con la idea de ser capaz de superar esos desafíos que retornan cuando las respuestas que se dan ya no son suficientes para hacer frente al absolutismo, es decir que, cuando logramos encontrar nuevas respuestas nos autoafirmamos en la existencia. Pero, “sólo la metáfora nos facilita la evasión” (Ortega y Gasset, 1963c, p.373). Este método pragmático-funcional es un recurso eficaz que actúa como un velo que en su transparencia puede revelar unas cosas y ocultar otras⁴⁰. En este caso, velar la potencia del Absolutismo y revelar el mundo de lo no presente.

⁴⁰ En la descripción que hace Patricia Oster de la metáfora del velo (schleier) ubicada en el *Diccionario de metáforas filosóficas* (Wörterbuch der philosophischen Metaphern) encontramos una reflexión interesante. Se trata de que el tejido como texto nos presenta la imagen de algo que se revela y algo que se oculta. El tejido deja unos hilos perceptibles y otros ocultos. La urdimbre - hilos puestos de forma longitudinal- y la trama -hilos puestos de forma transversal por debajo y por encima de la urdimbre- forman el tejido. Cuando

La filosofía que también es una institución que se encuentra en un lugar intermedio entre la ciencia y la retórica. Pues, por un lado, al igual que la ciencia intenta conseguir verdades verificadas, pero por medio de un método transcendental y no empírico. Por otro, porque desde sus inicios ha estado hermanada con la retórica, pero al mismo tiempo la filosofía parece ser la antítesis de la retórica, en el sentido en que lanza preguntas eternas que solo puede afrontar este sujeto atemporal que es la institución. Recordemos el epígrafe de este capítulo, la filosofía a diferencia de la ciencia no requiere de experimentos u observaciones, pues es un conjunto de afirmaciones que procura sostener a través de hipótesis que permiten entender algo sin las cuales aquello permanecería desconocido e indómito. Por eso la filosofía requiere de esa vía alternativa, podríamos decir metafórica o verosímil⁴¹.

Por ello, para volver a la pregunta con la que empezó esta tesis, los filósofos se valen de este método para pensar y abordar problemas que sin el rodeo permanecerían ocultos o por fuera de su alcance, pero que necesitan ser abordados, ya sea por un impulso humano que los induce a

la trama pasa por encima de la urdimbre cubre la zona del hilo por donde pasa, pero cuando la trama pasa por debajo la que queda cubierta es ella y el hilo que se muestra es la urdimbre. De manera que, hay zonas del hilo que son cubiertas por otros. Ese es el juego visual del velo, ocultar y desocultar. Hablamos de la transparencia del velo. Las zonas que no cubren la urdimbre y la trama dejan unos espacios vacíos que el lector está impulsado a completar. Oster (2014) escribe “Blick nur partiell freigeben, reizen sie den Betrachter, die Leerstellen mit Hilfe seiner Imagination zu besetzen” [“liberando solo parcialmente la vista, irritan al espectador, para llenar los vacíos con la ayuda de su imaginación”] (p. 336).⁴⁰

⁴¹ Rivera (2010b) escribe: Con la metáfora de lo verosímil, los clásicos romanos pretendían expresar que lo probable (*probabile*) está muy próximo a lo verdadero (*prope verum*), que participa de su apariencia y esencia (*De oratore*, I, 240) [...] La fiabilidad del parecerse-a-la-verdad (*verisimili*), de lo probable, satisface la necesidad humana de orientación en el mundo” (p.149-150)

responder preguntas que superan sus posibilidades o porque los medios con los que están dotados les son insuficientes. En todo caso siempre buscarán herramientas para compensar y no ahorrarán esfuerzos por responder a estas preguntas que los superan. En estos casos en los que la precisión de los enunciados científicos está descartada, la razón exige instrumentos como las metáforas, las anécdotas, las analogías, los experimentos mentales e intuiciones filosóficas, en otros términos, acercamientos verosímiles (*εἰκοσις*).

Conclusiones

Nos interesó reflexionar sobre qué lugar ocupa la metáfora en el discurso filosófico con el objetivo de saber por qué los filósofos emplean estos tipos de elementos inconceptuales en un campo donde parecieran no tener cabida, toda vez que una constante en el lenguaje filosófico es la aspiración de precisión y claridad. En este sentido, lo primero que señalábamos era que cuando aparecen estas formas inconceptuales en el texto filosófico ocurre una suerte de disrupción o anomalía en donde la argumentación parece dar un salto.

Para rodear este asunto examinamos tres cuestiones: la primera, orientada a la discusión sobre la determinación entre lo que le pertenece a algo y lo que le es impropio, pues la metáfora se define como un transporte de la reflexión, en esta medida supone la ubicación de significados en lugares distintos que son transportados de un lugar que le es propio hacia otro donde no es originario. A este respecto pensamos, si se entiende la metáfora como una expresión lingüística lo original es entendido como la expresión literal que es sustituida por la expresión metafórica, de manera que esta última es un desvío de la expresión literal. Tal idea asume que existe antes una expresión literal por la cual se sustituye la metafórica, no obstante, en ciertos casos la expresión metafórica no tiene un referente literal anterior a la cual ella haya sustituido, sino que ella es lo original; en ese sentido, el supuesto de que la expresión literaria es lo original y la expresión metafórica lo desviado queda sin fundamento. Asimismo, cuando pensamos en la metáfora ya no como una expresión lingüística sino como una herramienta de la razón asumimos que lo original es la vía conceptual y lo desviado es la metáfora como una vía indirecta y alternativa de referencia al mundo. Pero también la metáfora, como transición en el sentido de un objeto que pasa de ser un

estímulo a una imagen, de una imagen a un sonido articulado y de un sonido a un concepto, es lo que se aparta del objeto originario, en esa línea de ideas es claro que la metáfora es una desviación.

En la segunda nos interrogábamos sobre por qué se prefiere una denominación indirecta antes que una denominación directa y propia, si esta última es más precisa y exacta, pregunta a la cual respondimos de la siguiente manera: porque los enunciados metafóricos no son desviaciones de enunciados literales; de manera que, cuando usamos la denominación indirecta percibimos algo que no puede estar presente en un enunciado literal y la empleamos en principio justamente porque no hay un enunciado literal para referenciar o pensar aquello que queremos enunciar con aquella denominación. Así, la razón tiene aspiraciones que con el mero uso del lenguaje directo no lograríamos satisfacer y la metáfora gracias a su operación indirecta referencia esa porción del mundo que de otro modo quedaría oculto.

Y en la tercera, nos preguntábamos por la relación entre la metáfora y el velo, relación que aparece presente a lo largo de este trabajo pero que fue desarrollada principalmente en los capítulos uno y tres. En el capítulo uno pensamos este vínculo desde la narración de la situación originaria del hombre, allí presentamos como la fórmula que este consigue para enfrentarse al absolutismo de la realidad es a través de la *actio per distance*, explicación que se da para responder a la pregunta antropológica: ¿por qué el hombre ha podido sobrevivir? Concluyendo que lo que constituía al hombre son sus velos, entendiendo la metáfora como mediación, como un dispositivo que permite distanciar al hombre del mundo, pues gracias al velo que pone el hombre sobre el mundo consigue revertir la hostilidad del mundo en familiaridad y de esta manera enfrentarse a la realidad de forma aplazada y metafórica. En el capítulo tres asumimos la pregunta argumentando que la metáfora al ser ambigua permite ampliar las posibilidades de significación de manera que sería más adecuado

que sea una metáfora la que explique la operación de la metáfora en el discurso filosófico, y teniendo en cuenta todas las características que tiene el velo (revelar, ocultar, sustituir, desnudar, vestir, adornar, suplantar) este nos pareció muy apropiado para explicar la manera en que las visiones más contemporáneas formulan la función de la metáfora en los discursos filosóficos .

A continuación, presentaremos el recorrido de estas tres cuestiones y las conclusiones parciales a las que hemos llegado en cada uno de los apartados. Empezamos esta tesis desde Aristóteles con quien exploramos cómo la función de la metáfora es la de ofrecer al discurso un rendimiento en su elegancia y belleza retórica, pues ofrece una imagen que permite *prò ommatón poieîn* (“poner ante los ojos”), esto es, hacer sensible un contenido del discurso, *enseñar*, dar claridad conceptual y, también, persuadir. Mostramos que Kant dedicando pocas líneas a su reflexión, desde un enfoque epistemológico, advierte la cualidad que logra aportar la metáfora (exposición simbólica) al discurso. Asimismo, expusimos que para el filósofo la metáfora tiene la función de dar una intuición a un contenido abstracto, acuñando para esta acción el término hipotiposis.

Posteriormente, mostramos como para Nietzsche la metáfora no es únicamente un asunto retórico y de conocimiento, sino también antropológico, que está asociado a la necesidad de solventar las debilidades del hombre y desarrollar su actividad creadora. Igualmente, trajimos la posición de Ortega y Gasset para quien la metáfora tiene, por un lado, una función ornamental, pero también una función más profunda que está asociada la posibilidad de referir algunos objetos que no solo nos cuesta trabajo nombrar sino también pensar. Finalmente, terminamos con el estudio de Blumenberg, quién siguiendo un poco las reflexiones de los anteriores autores comprende que la metáfora está ligada a la retórica. Esto es, comprende la metáfora como un asunto retórico, pero no entiende lo retórico como algo que tiene únicamente una labor ornamental,

sino como algo que tiene una función antropológica específica importante, a saber: nuestra constitución humana tiene unas necesidades espirituales que la retórica consigue subsanar.

Para empezar a tejer la relación entre metáfora y velo planteamos dos metáforas que se encuentran involucradas con la metáfora del velo: la verdad desnuda y la verdad revestida. En relación con el vestido presentamos dos posiciones respecto a la vinculación de la metáfora y el hombre en la narración sobre su pasado remoto, la del filósofo Rousseau y la de Blumenberg, extrayendo dos conclusiones importantes: i) Qué la metáfora es parte constitutiva del hombre porque no se puede desligar de ella dado que está en su propia constitución y ii) Que el velo es una metáfora que tiene un lugar notable en la narración antropogenética que presenta Blumenberg la cual es parte fundamental de su antropología filosófica. Terminamos este capítulo, aludiendo al debate sobre la envoltura y el contenido desde Locke haciendo un ejercicio especulativo-comparativo entre la concepción de la tradición aristotélica y la bina substancia/accidente y como el cambio que se da en la Modernidad respecto a considerar que la substancia es la suma de sus cualidades coincide con una reivindicación del papel fundamental que cumple la envoltura — pensada aquí como una versión más del velo y el vestido— en el discurso filosófico.

Añadimos que el debate sobre la envoltura y el contenido es una parte de la discusión que habíamos planteado líneas atrás sobre la necesidad del velo desde Rousseau y Blumenberg, para volver al asunto de la verdad desnuda, esta vez a través de los trabajos de la filósofa Geneviève Fraisse, que parte de una discusión de corte político, mostrando como la metáfora de la verdad desnuda es una metáfora clásica occidental. Este camino nos llevó a sostener desde Lakoff y Johnson como la metáfora de la verdad desnuda tiene sentido para nosotros pues el desnudo es una imagen poderosa en nuestro sistema cultural y de valores.

En el segundo capítulo, nos introducimos en el debate de la función de la metáfora en el discurso filosófico desde el enfoque de los siguientes cuatro trabajos: Ortega y Gasset, Black, Blumenberg y Lakoff y Johnson, reflexiones que elegimos porque en cada una de ellas encontramos dos funciones para la metáfora: como expresión lingüística y como una herramienta de la razón. Desde los primeros tres autores encontramos dos tipos de metáforas, las primeras imprimen una fuerza elocutiva al discurso que tan solo posee una función accesorio. Ahora, aunque Black considere que este grupo de metáforas no deben ser tomadas con tanta seriedad por la filosofía porque bien pueden ser reemplazadas por un equivalente literal tenemos la intuición de que podría ser problemático eliminarlas. Tomamos postura frente a esto y buscamos ofrecer un acercamiento a esta cuestión a través de la metáfora de fondo de Blumenberg para sostener que este tipo de metáforas son las que permiten que algo se muestre al pensamiento, esto es, están en la génesis de los conceptos y también en los límites de lo que esos mismos conceptos pueden decir, en ese sentido tienen una gran importancia para la filosofía.

El segundo tipo de metáforas son aquellas que no pueden traducirse a un lenguaje directo (Black) pues pierden valor cognoscitivo y no pueden resolverse en conceptualidad (Blumenberg) las necesitamos para llegar a significar aspectos del mundo que no están al alcance de un lenguaje directo (Ortega y Gasset y Blumenberg). Entonces, la conclusión frente al empleo ilícito y la sentencia “no cometerás metáfora” queda en duda, desde los autores contemporáneos abordados en esta tesis, así toda prohibición del uso de metáforas en filosofía sería una restricción arbitraria, que no indicaría sino el desconocimiento de lo que es la filosofía misma.

Nuestra conclusión general está en relación con lo que planteábamos al comienzo sobre la necesidad de emplear metáforas cuando el concepto se hace insuficiente para penetrar en un

asunto, así aquello que nos queda por hacer es una aproximación a la cuestión por medio de una referencia alternativa que por otros medios sería complicado demostrar, esa referencia nos basta para abarcar esas zonas que escapan a lo conceptual y que permanecen desconocidas e indomables en nuestro horizonte mental. Este tipo de acercamiento funcional llamado rodeo, que se hace por medio de la metáfora, es una alternativa que nos ofrece una salida por medio de la verosimilitud (*εἰκοῦς*). Por último, ese camino metodológico desviado o impropio es un velo protector que no podemos romper pues con él habitamos un mundo a las medidas y posibilidades humanas. De esta forma responderíamos a la pregunta de por qué los filósofos emplean este tipo de formas inconceptuales para reflexionar acerca del mundo.

Esta tesis respondió a la pregunta que se planteó, desde diferentes trabajos, pero hay numerosas fuentes que no podemos abarcar, en ese sentido, este trabajo también es una aproximación; no tiene la pretensión de dar una respuesta definitiva pues comprende el trabajo del filósofo como un atrevimiento a conjeturar. Así que, queda aún varios asuntos abiertos para futuras investigaciones que nos ayuden a pensar el problema desde otros lugares. Como qué posibilidades de significación ofrece la metáfora del velo al discurso filosófico y de qué manera esta está vinculada a los debates políticos y religiosos que no exploramos en esta tesis. Asimismo, nos planteamos preguntas intermedias que superaban el objetivo principal, pero quedan a disposición de investigaciones posteriores como son: ¿hay una relación entre considerar lo original como superior y la creencia religiosa de que de lo puro está hermanado con lo original? y ¿puede el velo ser una metáfora absoluta? De la misma manera, se pueden explorar qué ofrecen al discurso filosófico dos metáforas que tienen gran peso en la filosofía como son la metáfora del velo de maya de Artur Schopenhauer y el velo de la ignorancia de John Rawls.

Referencias Bibliográficas

Aristóteles (1994). *Metafísica*. (Trad. y notas Calvo, M.) Madrid: Gredos

Aristóteles (1974). *Poética*. (Trad. García, Y.) Madrid: Gredos

Aristóteles (1999). *Retórica*. (Trad. Racionero) Madrid: Gredos

Aristóteles (1988) *Política* (Trad. García, M.) Madrid: Gredos

Black, M. (1966) *La metáfora* En *Modelos y metáforas* 36-56 (Trad. Sánchez, V.). Madrid: Tecnos

Blumenberg, H. (2010). *Conceptos en historias*. (Trad. C, Cantón. D, Innenarity) Síntesis: Madrid

Blumenberg, H. (1999). Una aproximación antropológica a la actualidad de la retórica. En *Las realidades en que vivimos*. (Trad. P. Madrigal), (pp. 115-142). Paidós: Barcelona

Blumenberg, H. (1999a). en «Imitación de la naturaleza» Acerca de la prehistoria de la idea del hombre creador. En *Las realidades en que vivimos*. (Trad. P. Madrigal), (pp. 115-142). Paidós: Barcelona

Blumenberg, H. (2003a). Según el absolutismo de la realidad. En *Trabajo sobre el mito*. (Trad. P. Madrigal), (pp. 11-40). Paidós: Barcelona

Blumenberg, H. (2003b). *Paradigmas para una metaforología* (Est. Introductorio: Pérez, J.). Madrid.

Blumenberg, H. (2011). Contingencia y visibilidad. En *Descripción de ser humano*. (Trad. G. Mársico), (pp. 357-670). Fondo de cultura económica: Buenos Aires

Blumenberg, H (2020) Metaphors, Rhetoric, and Nonconceptuality En *History, Metaphors, Fables: A Hans Blumenberg Reader* (XX-XX) (Trad. Hannes Bajohr, Florian Fuchs, and

- Joe Paul Kroll) Cornell University Press and Cornell University Library Ithaca and London.
- Blumenberg, H (1995) Aproximación a una teoría de la inconceptualidad En *Naufragio con espectador*. (Trad. Vigil, J.) Madrid: Fuenlabrada
- Blumenberg, H (1993) Light as a Metaphor for Truth En *Modernity and the Hegemony of Vision* (30-62). Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Blumenberg, H (2004) Super vivencia de los tránsitos En *Salidas de caverna* (23-28) Madrid: Machado libros.
- Blumenberg, H (2013) Problemas metodológicos de una historia del espíritu de la técnica En *Historia del espíritu de la técnica* (55-92) (Trad. Madrigal, P) Pre-Textos: Valencia
- Cardona, L. (2016). "Deja de llorar y habla": existencia, vulnerabilidad y delegación. *Natureza humana*, 18(1), 97-121.
- Cuesta, J (1999) *Poema y Enigma*. Madrid: Huerga y Fierro Editores
- Durán, L (2012) La teoría de la reocupación como método de investigación histórica en Hans Blumenberg. Comunicaciones al IX Congreso Andaluz de Filosofía: Filosofía, Diálogo y Memoria (169-176)
- Fernandois, E. (2012) Metáforas en filosofía. En *Filosofía de la filosofía* (315-348). Madrid: Editorial Trotta.
- Fraisse, G. (2016) Lo desnudo y lo verdadero En *Los excesos del género* (109-114). (Trad. Domenech, A.) Ediciones Catedra.

- Fraisse, G. (2017) El velo, el burkini y la impureza de la historia. (Trad. Till, M.) *Revista Europea de Derechos Fundamentales* · primer semestre 2017: 29, 221-224
- Fraisse, G. (2008) Desnuda está la filosofía En *Desnuda está la filosofía* (27-36). (Trad. Villalba, G.) Editorial Leviatán.
- García, P. [Sociedad Hispanoamericana Blumenberg] (2021, 10, 26). *Pensar con Blumenberg. Mesa 7 inconceptualidad*. [Video] YouTube.
<https://www.youtube.com/watch?v=ryYl8jqwjaI&t=291s>
- García, P. (2018) Memorias de un cautivo. Salidas de caverna como teoría de los tránsitos. *Historia y Grafía*, Universidad Iberoamericana, núm. 50, 93-122
- García, P. (2012) La razón como tarea de la especie: Sobre Descripción del ser humano de Hans Blumenberg. *La Torre del Virrey- Revista de estudios culturales*.
- Gehlen, A (1993) *Antropología filosófica*. (Trad. Cienfuegos, C.) Barcelona: Paidós
- Gonzales, S. (2008). Encarar lo real: caos, fantasía y trabajo. Sobre Hans Blumenberg. *Universitas Philosophica*, 25(51), 17-39,
<https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/vniphilosophica/article/view/11192>
- Kant, E. (1992). *Crítica de la facultad para juzgar* (Trad. T, Oyarzún). Monte Ávila Editores.
- Kant (2007). *Crítica de la razón pura*. (Trad. Caimi, M.) Buenos Aires: Colihue
- Lakoff, G. y Johnson, M. (1986) *Metáforas de la vida cotidiana*. Madrid: Cátedra
- Losada, E. (2019) El papel de las metáforas en las experiencias de dolor. *Revista de Filosofía de la Universidad de Puerto Rico*. N. 104, pp63-77.

Lázaro Carreter, Fernando (1990), Ortega y la metáfora (1983), en *De poética y poéticas*, Madrid, Cátedra, pp. 112-128.

Mumbrú, A. (2012). El concepto de exposición simbólica en Kant. *Éndoxa*, 1(29), 45-72.
<https://doi.org/10.5944/endoxa.29.2012.5310>

Nietzsche (1996). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. (Trad. Valdés y Orduña, Est. Introductorio Garrido, M.) Madrid: Tecnos

Oliveras (1993). *La metáfora en el arte. Retórica y filosofía de la imagen*. Madrid: Almagesto

Ortega y Gasset, G. (1963a). Teoría de lo verosímil (448 – 458) En *Personas, Obras, Cosas* (pp. 417- 467). *Obras completas II*. Tomo 1. Revista de occidente.

Ortega y Gasset, G. (1963b). Las dos grandes metáforas. En *Obras completas II*. Tomo 2 (pp. 387- 400). Revista de occidente.

Ortega y Gasset, G. (1963c). El tabú y la metáfora. En *La deshumanización del arte e ideas sobre la novela* (pp. 372-374) *Obras completas II* Tomo 3 (pp. 387-400). Revista de occidente.

Ortega y Gasset, G. (1963d). Cultura y ciencia En *Misión de la universidad* (pp. 340 - 348) *Obras completas II*. Tomo 4. Revista de occidente.

Ortega y Gasset, G. (1963e) La ciencia como poesía – El triángulo y Hamlet- El tesoro de los errores En *Ideas y creencias* (402-405) *Obras completas II*. Tomo 5. Revista de occidente.

Ortega y Gasset, G. (1963f). Idea del teatro En *Obras completas II*. (pp. 441-501). Tomo 7. Revista de Occidente.

Oster, P. (2014) *Schleier* En *Wörterbuch der philosophischen Metaphern*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft

- Peiró, E. (2016). El absolutismo de la realidad: un concepto problemático en la obra de Blumenberg. *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, 21(1), 113-128. <https://doi.org/10.24310/Contrastescontrastes.v21i1.2311>
- Platón (1988) *República*. Diálogos IV. (Trad. Eggers, C.) Madrid: Gredos
- Pollán, T. [Instituto de investigaciones filológicas UNAM] (2019, 03, 19) 01 Curso: Hermenéutica y genealogía del mito en la obra de Hans Blumenberg (Vídeo) YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=SBjj1FxCK7g&t=624s>
- Rampérez, F. (2014) El velo, la apariencia y algo demasiado grande. Comentario a los párrafos 3 y 4 de *El nacimiento de la tragedia*. *Revista de Filosofía*, Vol. 5 N° Especial: *El arte de Dionisos*. (pp. 37-56)
- Rivas, M (2008) Metáfora y mentira: aproximación al concepto de cultura en Nietzsche. *Intersticios*, año 12, núm. 29, (pp. 101-114)
- Rivera, A. (2010a). Hans Blumenberg: mito, metáfora absoluta y filosofía política. *Ingenium. Revista Electrónica De Pensamiento Moderno Y Metodología En Historia De Las Ideas*, (4), 145-165. <https://revistas.ucm.es/index.php/INGE/article/view/INGE1010220145A>
- Rivera, A. (2010b). Reflexiones sobre el concepto filosófico de absolutismo: retórica y mito en Blumenberg. En *Hans Blumenberg. Nuovi paradigmi d'analisi*, (pp. 143-165). Aracne Editrice.
- Rodrigo, M. (2001): "Metáfora y discurso en Ortega y Gasset", en Cusato, D. A. y L. Frattale (coords.), *Atti del XX Convegno dell'Associazione Ispanisti Italiani*. Firenze, 15-17 marzo 2001, Messina: Andrea Lippolis Editore, vol. I, (pp. 265-276)
- Rousseau, J. (1979) El discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres En *Jean-Jaques Rousseau: Escritos de combate* (pp.123-136) (Trad. Masó, S.) Madrid: Alfaguara

Rovatti, P. (1990). *Como la luz tenue* (Trad. Catropi, C.) Barcelona: Gedisa

Ros, J. (2012) Metaforología y antropología en Hans Blumenberg. *Azafea: Revista De Filosofía*, 14, <https://doi.org/10.14201/11687> (pp. 207–231)

Santana, G. (1995) El concepto de metáfora en Aristóteles. Separata Homenaje a Antonio de Béthencourt Massieu Vol. 3, ISBN 84-8103-097-X, (pp. 403-416)

Stepanenko (2016). *Contenidos no-conceptuales en la filosofía de Kant*. Praxis Filosófica. Num 43 (pp. 225-242)

Stiegler, B. (2002) *La técnica y el tiempo*. Tomo I. (Trad. Morales, B.) España: Hirú.

Suárez, J. (2005) Hans Blumenberg la antropología como retórica. Debate sobre las antropologías. *Thémata*. Num 35 (pp. 443- 450)