

**El Concepto, la Metafísica y la Historia de un Mensaje Desviado y Malentendido:
Crítica a la Metafísica desde el Estudio de la Metáfora en el Texto Filosófico desde Jacques
Derrida y Hans Blumenberg**

Carlos Andrés Vélez Peláez

Facultad de Artes y Humanidades, Universidad de Caldas

Tesis presentada para obtener el título de Magister en Filosofía

Director: Dr. Adolfo León Grisales Vargas

Abril 13 de 2021

Universidad de Caldas

Manizales

DEDICATORIA

Al creador, porque “sólo el amor es digno de fe”.

*A mi madre, Liliana Patricia Pelález, que con su amor a tallado una cicatriz adorable en
mi vida.*

*A Zarha, mi esposa, por su amor, sabiduría y compañía sempiterna. Estas líneas son
hijas de nuestra relación.*

*A mi padre, Pedro Luis Vélez Echeverry, in memoriam de su amor y lo que no le pude
contar.*

AGRADECIMIENTOS

Se pone un nombre en un papel para poder contemplarlo y prolongar su vida. Hay nombres en hojas como vitrales e íconos en catedrales. Si acá tallo nombres es para seguir contemplando la vida que de ellos he recibido y que no debo olvidar. Escribo para agradecerles, porque es lo que sé hacer.

Gracias a mi madre Liliana Patricia Peláez Mejía por ser principio de vida, soporte incondicional y alivio en momentos de cansancio, gracias por darme la vida, gracias por ser mi ser. A mi esposa Zarha, Zahara, Azahar; que como Sol cotidiano me da mi centro y luz, su amor construye mi rostro cada amanecer y como mujer me permite apreciar el misterio. A mi padre Pedro Luis Vélez, que el 22 de Febrero, cuando partió, me dejó su amor desmedido y el gran legado de componer ¿Qué? No sé, ¿Quizá preguntas? A mi familia completa: Gilberto siempre sonriente en su sabio silencio, mi hermano Arit Mauricio Vélez que amo como nunca lo entenderá, a Camilo y las infinitas tertulias de conocimiento infinito, al Oti y los almuerzos llenos de conocimiento, a mi tía Luz Eyda con su bondad infinita e irreverencia encarna la sabiduría práctica. A mi familia Gómez: Tricio, Rosi, Martus y Anita; que me han acogido como un niño inquieto.

A mis amigos, especialmente Edwin, Yeyzon y Hernán; que me soportan y son mi soporte. Cuanto bien me hace oírlos y verlos, cuanto aprendo.

Por último, y no menos importante, al profesor Adolfo, que con su paciencia, serenidad y preguntas agudas me embolató cuando estaba seguro, y me dio seguridad cuando me creía

perdido. Sus asesorías *espirituales* han marcado mi visión de la reflexión filosófica, siempre unida a lo trascendental y la claridad.

TABLA DE CONTENIDO

RESUMEN.....		4
ABSTRACT.....		5
INTRODUCCIÓN		6
1.	EL CONCEPTO IMPLOTADO: DECONSTRUCCIÓN DEL CONCEPTO COMO CONTENEDOR DE LA VERDAD.....	11
1.1.	Derrida: Deconstrucción y soliloquio.	11
1.2.	Metafísica del texto y desmitificación de la metafísica.	13
1.3.	El concepto implotado: Mitología blanca, la usura, la metáfora de la metáfora, la implosión.....	22
2.	BLUMENBERG: METÁFORA, INCONCEPTUABILIDAD Y DESPOTENCIACIÓN DE LA METAFÍSICA.	30
2.1.	La carencia naturalizada: Base de la antropología filosófica blumenberguiana. ..	30
2.2.	Triple frontera antropológica: Absolutismo de la realidad, carencia y sentido. ...	34
2.3.	Retórica, postmetafísica y un nuevo emparentamiento.	36
2.4.	Impureza conceptual: Blumenberg y su metaforología.	46
2.5.	La metáfora y sus manos: La metaforología como creadora de sentido en el mundo de la vida.	55
2.6.	De la inconceptuabilidad: Despoteñación de la metafísica desde la imposibilidad del concepto.	62
3.	CONCLUSIONES.....	68
3.1.	Inconceptuabilidad y mitología blanca: Deconstrucción y despoteñación de la metafísica como estructura conceptual.	68

3.2. De la gramática al bagazo.....	71
BIBLIOGRAFÍA.....	73

RESUMEN

La presente investigación es la respuesta a la pregunta por el motivo de la gran coincidencia, por el momento desapercibida, en cuanto temática y análisis que tuvieron los filósofos Jacques Derrida y Hans Blumenberg, especialmente sobre la misma temática: El problema de la metáfora en el texto filosófico. Para responder a esta pregunta se pregunta por el motivo de investigación sobre la metáfora en el marco de la deconstrucción derridiana, concluyendo abiertamente cómo el concepto es imposible como unidad de sentido y además como modelo de representación de la verdad; implicando necesariamente también la muerte de la metafísica. En cuanto a Blumenberg, tenemos un filósofo que empieza a investigar sobre la metáfora dentro del proyecto de la historia de los conceptos. Su investigación, desde una filología hermenéutica, desarrolla un argumento semejante al de Derrida, donde la metáfora es un residuo del paso del *mito* al *logos* que no se puede superar, hallando la imposibilidad del proyecto cartesiano, donde se pretendía tener un lenguaje claro y preciso a nivel científico en la Filosofía. Si la metáfora es inaplazable e insuperable en el texto filosófico para ambos filósofos, ¿Cómo entender tal coincidencia sin haberse leído mutuamente? Se identifica e insinúa en ellos una consecuencia e influencia del escepticismo en el lenguaje que deja la muerte de Dios en Nietzsche, pues si luego de que la muerte de Dios haya sido expresada, sólo nos queda la gramática, quiere decir que nos queda un signo sin referente, sólo queda bagazo lingüístico.

Palabras clave: Jacques Derrida, Hans Blumenberg, Deconstrucción, Metaforología, Metafísica, Concepto.

ABSTRACT

This research is the answer to the question about the reason for the great coincidence, for the moment unnoticed, in terms of thematic and analysis that the philosophers Jacques Derrida and Hans Blumenberg had, especially on the same subject: The problem of metaphor in the philosophical text. To answer this question, he asks about the reason for the research on metaphor in the framework of Derridian deconstruction, concluding openly how the concept is impossible as a unit of meaning and also as a model for the representation of truth; necessarily implying also the death of metaphysics. As for Blumenberg, we have a philosopher who begins to investigate metaphor within the project of the history of concepts. His research, from a hermeneutical philology, develops an argument similar to that of Derrida, where the metaphor is a residue of the passage from myth to logos that cannot be overcome, finding the impossibility of the Cartesian project, where it was intended to have a clear and precise language at the scientific level in Philosophy. If the metaphor is unavoidable and insurmountable in the philosophical text for both philosophers, how to understand such a coincidence without having read each other? A consequence and influence of skepticism in the language that the death of God leaves in Nietzsche is identified and insinuated in them, because if after the death of God has been expressed, we only have grammar left, it means that we have a sign without referent, only linguistic bagasse remains.

Keywords: Jacques Derrida, Hans Blumenberg, Deconstruction, Metaphorology, Metaphysics, Concept.

INTRODUCCIÓN

«A ti, que crees que existo,
 ¿cómo decir lo que sé con palabras cuyo significado es múltiple;
 palabras, como yo, que cambian cuando se las mira,
 cuya voz es ajena?» ***El libro de las preguntas***. Edmond Jábés.

El siglo XX para la filosofía occidental fue un momento de gran fertilidad, tanto por la diversidad de problemas que surgieron como por las posturas que nacieron a raíz de dichos problemas. El siglo de las grandes guerras, la guerra fría, de grandes dictaduras, de disolución de totalitarismos, y grandes avances científicos; fue fruto en parte de la filosofía y a la vez alimento para la filosofía. El siglo XX ha dejado al hombre del siglo XXI una deuda tan grande en problemas y preguntas, que aun habiendo transcurrido veinte años del nuevo siglo y milenio, gran parte de los problemas y autores que estamos digiriendo, son del siglo XX.

Uno de los problemas más significativos para la filosofía del siglo XX fue el del lenguaje, no sólo como medio, sino como problema de fondo de la historia de la filosofía occidental, ya que desde sus inicios, según Giorgio Colli en su *Nacimiento de la filosofía* (Colli, 2010), se conoce a la filosofía como género literario, en degradación de la sabiduría que aconteció en el ágora ateniense¹. La novedad del problema del lenguaje para el siglo XX, es que fue tomado como un problema central y ya no como periférico, fue elevado a un nivel trascendente. Dos

¹ La tesis que sustenta el gran helenista y estudioso de la obra nietzscheana es clara: Los nacimientos de la filosofía occidental son precedentes al texto filosófico, pues nace de la sabiduría oral y experiencial del mito (Minoico, Apolo y Dionisos) y de los misterios religiosos (Delfos, Enigma, La *manía*). En este orden de ideas, la filosofía, como representación del diálogo y sabiduría oral, es un distanciamiento de dicha experiencia viva del preguntar inicial que lindaba entre lo místico y lo cotidiano.

acontecimientos que promovieron tal interés, podemos enumerarlos en el nacimiento de la lingüística como ciencia estructurada desde Ferdinand de Saussure; y el segundo lo encontramos en la discusión sobre el papel de la metáfora en el texto filosófico. De este último hilo es que vamos a seguir el rastro en el laberinto que nos abre a cada paso por sus pasillos.

Alrededor de la discusión sobre la metáfora en el texto filosófico, Pier Aldo Rovatti asegura en *Metáfora y Saber* “que: “En los años Setenta, la cuestión de las relaciones entre filosofía y metáfora fue propuesta en un largo y denso ensayo de Jacques Derrida (*La mythologie blanche*), y en un importante libro de Paul Ricoeur (*La metáfora viva*).” (Rovatti, 1999, pág. 15) No obstante, incurre en una imprecisión, puesto que cronológicamente ya un profesor de Alemania, Hans Blumenberg, había presentado en el año 1958 un artículo que luego sería publicado en 1965, que trataba el problema de la metáfora tanto de forma histórica como teórica en la filosofía occidental. El artículo presentado fue ampliado y publicado en el *Archiv für Begriffgeschichte*, que coordinaban Koselleck, Rotackher y Gadamer. El título del artículo era “Paradigmas para una metaforología”, luego el profesor alemán publicaría otros dos textos sobre la metáfora como problema central: “*Naufragio con espectador*” (1979) y “*La inquietud que atraviesa el río*” (1987). Su metaforología arrojará unos resultados inquietantes, y es que no hay algo más que metáforas en Filosofía, metáforas interpretadas de manera muy *seria*. El ideal de concepto cartesiano como unidad que sólo usa lenguaje claro y distinto, y por tanto técnico a nivel matemático, es imposible. Lo catastrófico es que si no hay conceptos ¿Cómo decir lo inmutable, lo puro, la verdad misma?

Del debate sobre la metáfora entre Paul Ricoeur y Jacques Derrida, debe resaltarse que el primero construye su reflexión sobre la metáfora desde una Hermenéutica del fenómeno teniendo en cuenta diferentes áreas (Sintaxis, Retórica, Semántica, nueva Retórica), para ver cómo la

metáfora es posibilitadora de nuevos sentidos y rutas en el pensar para la Filosofía misma. Se puede aseverar que en Ricoeur hay una visión positiva de la metáfora en la Filosofía. Como contraste directo, Derrida apuesta por una tesis degenerativa del ideal de concepto y de Filosofía misma, y es que el concepto no es más que una *mitología blanca*, pues en todo concepto hay unos rastros de un pasado mítico y alegórico del cual no puede, ni podrá, desatarse; sin embargo queda inscrito en una tinta blanca.

En este orden de ideas, el debate sobre la metáfora que se libró entre los grandes filósofos franceses, ya estaba siendo pensada y precedida por el gran estudioso de la modernidad, Hans Blumenberg, casi veinte años atrás, y para más sorpresa, con unos matices pasmosamente semejantes al del filósofo argelino, y por lo pronto, no se conoce influencia de ninguno en el otro.

La coincidencia que acá queremos destacar² estriba en que, para ambos filósofos, la retórica como estudio y técnica para la persuasión en el discurso, pero también como forma de pensamiento, nunca se ha abandonado en el lenguaje filosófico; y, como segunda coincidencia, ambos filósofos entienden que hay una imposibilidad en la pureza de la escritura conceptual filosófica. Tales coincidencias nos obligan a revisar otro hilo, otra hebra que se va destejiendo lentamente, y es: ¿En qué estado queda el sentido y la verdad del texto filosófico cuando el concepto es imposible? A la anterior pregunta queremos dar respuesta en la presente tesis, y para ello se hará una revisión de los textos que comprometen la discusión en Derrida, para luego

² Las coincidencias entre Derrida y Blumenberg han sido destacadas por otros estudiosos, pero haciendo énfasis en otros problemas. A saber el lector podrá remitirse al artículo sobre la cuestión de la animalidad y humanidad del hombre de José Luis Villacañas titulado *Animal/Humano: Plessner, Blumenberg, Derrida* (Villacañas, 2015). También es de resaltar el diálogo constante que desarrolla Enver Joel Torregroza en su tesis *La nave que somos* (Torregroza, 2012), donde pone en diálogo al argelino y al hanseático en pos de un mismo propósito: sustentar que la vida la concebimos como una metáfora náutica para no morir de realidad. Por último en español es necesario el emparentamiento que hace el profesor Javier López González en *La vida revirada. Un reportaje especulativo. Derrida, Blumenberg y alrededores*. (González, 2013), donde hace una revisión por la forma en que estos dos filósofos entienden la relación entre el lenguaje, el sentido y la forma de sobrellevar la existencia.

contrastarlo con las tesis de Blumenberg; para, finalmente, lanzar la pregunta rectora, que abrirán la discusión sobre el problema del sentido en el texto filosófico: ¿Qué condiciones hicieron coincidir tanto a estos filósofos sobre la misma problemática (la metáfora en el discurso filosófico), y de forma tan semejante? Pero, además: ¿En qué se diferencian y asemejan Jacques Derrida y Hans Blumenberg en cuanto a su análisis de la metáfora en la Filosofía?

Como ruta de la tesis, en el primer capítulo tenemos un espacio donde se estudia el pensamiento de Jacques Derrida, su deconstrucción, que nace de una filosofía del lenguaje que descrea de la comunicación y el lenguaje mismo, logra constituir una crítica a la metafísica occidental como proyecto que confió demasiado en el lenguaje, presuponiendo la existencia de la clara distinción entre fondo y forma, la idea y el lenguaje de la idea. Finalmente, en el mismo capítulo, se estudiará la crítica implícita al concepto, y por tanto a la metafísica occidental, desde sus estudios de la metáfora en el texto filosófico.

El segundo capítulo está construido alrededor de la figura de Hans Blumenberg, sustentando cómo se puede concebir en él una antropología filosófica postmetafísica, dada su defensa de lo humano desde una perspectiva anti-absolutismos, y sin emparentamiento en cuanto escuela de pensamiento se refiere. Seguidamente se estudian las consecuencias de la creación de la metaforología como un área auxiliar para la historia de los conceptos y la absolutización de la metáfora en el texto filosófico. Finalmente se reconoce en la teoría de la inconceptuabilidad de Blumenberg la imposibilidad del concepto, y por tanto la imposibilidad de la metafísica como estructura que necesita que exista sólo un sentido comunicable y traducible, igual que en Derrida. También se hace una reivindicación de la metáfora en su filosofía gracias a que existe una función existencial según el filósofo de Münster, esto es, su función en la autocomprensión del individuo.

En el tercer capítulo presentamos las conclusiones, que tienen la intención de contrastar, unir los lazos encontrados en los capítulos precedentes y poder aportar tres ideas fundamentales: La coincidencia de ambos filósofos en la imposibilidad del concepto puro y estrictamente técnico, lo cual conlleva a la segunda conclusión según ambos filósofos, y es que sin conceptos puros, la metafísica como estructura se menoscaba, nunca ha sido posible per se, ni comunicada. Se hace necesario también hacer una distinción fundamental entre ambos filósofos, y es que la postura de Blumenberg, al ser un estudioso de la fenomenología, de la reivindicación de la metáfora como elemento fundamental para *El mundo de la vida*, hace una apuesta por un sentido existencial que reivindique el lugar del ser humano como un ser carencial que no se conforma con no poder no decir. Finalmente el lector encontrará una tercera conclusión y conjetura sobre un acontecimiento que dispuso la gran coincidencia de ideas entre dos filósofos que nunca se leyeron ni discutieron en el mismo siglo.

EL CONCEPTO IMPLOTADO: DECONSTRUCCIÓN DEL CONCEPTO COMO CONTENEDOR DE LA VERDAD.

1.1. Derrida: Deconstrucción y soliloquio.

A Jacques Derrida se le dio una oportunidad poco común en su vida académica: la de calar con su propuesta filosófica en dos lugares académicos tan distintos como el europeo y el americano, a la par y sin sufrir el exilio; todo lo contrario a lo que padecieron los grandes maestros de la escuela de Frankfurt. La propuesta del filósofo argelino se da a conocer como *deconstrucción*, pero antes de tratar de dar una claridad de dicha propuesta, debemos de esclarecer cuales fueron sus intereses y obsesiones en su vida académica.

Su vida intelectual da cuenta de un académico e investigador exhaustivo, teniendo en cuenta que sus publicaciones en vida superaron los treinta libros, sin tener en cuenta la cantidad de artículos dispersos, conferencias que impartió en varios continentes, y la cantidad abrumadora de proyectos que quedaron sin publicar y aún hoy asistimos a su publicación. Las áreas que estudió van de la fenomenología y lingüística, al psicoanálisis, historia, derecho, estética, política, religión, literatura, pero ante todo, su obsesión por el problema del lenguaje y el sentido se sobrepone y condicionan la mayoría de sus obras. Desde su primer gran texto "*De la gramatología*" (Derrida, *De la gramatología*, 1986), que es un estudio y deconstrucción completa de los postulados más relevantes sobre el lenguaje en occidente³; pasando por otros tantos como

³ En el citado trabajo el filósofo Argelino hace una revisión detallada de los postulados de la lingüística, el problema de la concepción del signo desde Saussure, pasando luego a revisar las ideas de escritura en Rousseau y en los estudios estructuralistas de la antropología de Levi-Strauss. Su tesis está encaminada en sustentar el estudio de la gramática y el texto como problema trascendente y decisivo para desarticular la metafísica de la presencia en occidente.

La escritura y la diferencia (Derrida, *La escritura y la diferencia*, 1989), *La diseminación* (Derrida, *La Diseminación*, 1997), ciertos artículos compilados en *Márgenes de la filosofía* (Derrida, *Márgenes de la filosofía*, 1994) como *La mitología blanca*; además de *La retirada de la metáfora* (Derrida, *La desconstrucción en las fronteras de la filosofía*, 1989) texto donde retorna sobre la metáfora y discute con las críticas que le había hecho Paul Ricoeur en *La metáfora viva* (1975) (Ricoeur, 2001); se retoma el problema del lenguaje, el texto, la lingüística, la escritura, la cita, el uso de elementos retóricos en el texto filosófico y lo(s) sentido(s). Siguiendo este orden de ideas, tenemos a un filósofo que estuvo rastreando constantemente en su obra cómo el lenguaje, la escritura y el sentido afectaban a la Filosofía, por tanto, asumió el texto como problema nodal de la filosofía occidental.

Dicha textualización de la Filosofía para Derrida, implica una imposibilidad como forma de ser originaria de la Filosofía, ya que todo texto es la mezcla de muchas voces injertadas: la del inconsciente del escritor, las citas inexactas y desviadas, la de los mitos y ficciones de los textos citados. De lo anterior se desprende su afán por dejar de ser metafísico desde el mismo fundamento metafísico: el texto, como nos lo explica el profesor Camilo Ríos en *Nuevas morfologías textuales en Derrida y Piglia*:

...la escritura derridesca, explora y revela ciertos núcleos ficcionales de la historia de la filosofía occidental para propiciar el surgimiento de interpretaciones divergentes, generando un poderoso movimiento de “desconstrucción” en el que los valores de verdad, de objetividad y de historia, se vuelven paradójicos y problemáticos. Este movimiento excesivo constituye, según Derrida, el “vagabundeo de un pensamiento fiel y atento al mundo irreductiblemente por venir”. (Ríos , 2006, pág. 1)

Ese *vagabundeo de un pensamiento fiel*, lo podemos entender como una soliloquio que escruta, revisa y erosiona las ficciones de la filosofía metafísica occidental que fue fundada en el texto y sus artificios. El soliloquio de un niño que denuncia lo intuitivo por todos y oculto ante la mirada del pueblo en general, esa es la lúcida imagen que nos deja Rodrigo Argüello en *Los destinos virtuales de la palabra*: “Nadie, que recordemos, se erige para el pensamiento occidental, en el niño de *El nuevo traje del emperador*, como Jacques Derrida. Nadie afina la mirada de forma sistémica y contundente contra quienes habían erigido los más importantes reinos del pensamiento” (Argüello, 2014, pág. 106). A continuación construiremos un boceto de sus inicios y ruta de pensamiento.

1.2. Metafísica del texto y desmitificación de la metafísica.

La formación como pensador del padre de la deconstrucción data de una Francia convulsa, que siendo un gran receptáculo de los tres filósofos de la sospecha: Marx, Nietzsche y Freud, fue conjugando una revolución de pensamiento que desembocará en una propuesta social emancipadora, conocida hoy día como el mayo del 68. Ferraris en *Introducción a Derrida* (Ferraris, 2006), nos aclara que más allá del activismo político de Sartre, los nuevos académicos, como Foucault, Bourdieu y Deleuze, dedican su labor académica a criticar y reventar toda institución, y por tanto, toda tradición⁴. Su motivación no sólo era académica, sino que llegaba a una actitud y apuesta política, que en última instancia quería liberarse de toda *auctoritas*, toda institución que siguiera representando los valores tradicionales de la academia metafísica. Hay que decir que además de los filósofos de la sospecha, la escuela de pensamiento de la *Normale*

⁴ La crítica y liberación de la tradición implica no sólo una actitud iconoclasta con respecto a las figuras centrales del pensamiento canónico occidental (Sócrates, Platón, Aristóteles, Descartes, Kant, Hegel), sino también la forma en que se ha aprendido a hacer Filosofía. Dichos filósofos no sólo rescataban autores poco mencionados, sino también la forma de leer la tradición para poder superar la metafísica.

Supérieure se dedicaba a estudiar *las tres H*⁵: Hegel, Husserl y Heidegger. Guiados por grandes exégetas de Hegel, Husserl y Heidegger como Jean Hyppolite, Maurice de Gandillac, Maurice Merlau-Ponty, o el mismo Louis Althusser como el gran lector de Marx de dicha Francia; la camada de pensadores del 68 se lanzan en ristre contra la tradición para superarla, y entre ellos se encontraba Derrida.

La formación de los nuevos filósofos franceses siembra en ellos la necesidad de superar la metafísica, esa que Heidegger les había enseñado a pensar y superar, no obstante no seguirían necesariamente su fenomenología del ser, ya que cada uno buscaría su forma de superar la metafísica. Entre esta ola de académicos también se encontraba Derrida, pero no se hallaba cercano a dicha pretensión de superar la tradición. Ferraris nos aclara que el argelino sospecha de ese afán por superar la metafísica: “En esa efervescencia, Derrida se destaca por una peculiar cautela y por desconfiar de las hipótesis de radicales abandonos de la tradición, de la recuperación de un espontaneísmo o de la inmediatez.” (Ferraris, 2006, pág. 64) De tal forma que su apuesta filosófica busca encontrar otro punto para hacer resistencia a la metafísica, donde hay aceptación de la tradición sin superarla, pues dicha “superación definitiva” crearía una nueva metafísica.

Sus críticas se hicieron más claras cuando en dos artículos de *La escritura y la diferencia*, señala que en los pensamientos de Foucault y Lévinas con sus nuevas propuestas para derrocar la metafísica (el primero con la apuesta por una unión entre etnología y psicoanálisis; y el segundo por una filosofía de la alteridad judía), no lograban una superación real, ya que los constructos sociales no eran los únicos que existían, como lo afirmaba Foucault; ni tampoco se puede

⁵ Este contexto histórico y académico se puede ampliar en el libro referenciado de la página 9 a la 18. Se sugiere la traducción que presenta la editorial Amorrortu.

entender completamente al otro, como lo pretendía Lévinas, pues hay una distancia infinita irreconciliable, donde dicho entendimiento es aprehensión destructora, y la mediación que debe y logra hacer el sujeto es malograda, lo cual impide totalmente el entendimiento del otro. Los dos rápidos ejemplos con el fin de referenciar las críticas de donde parte Derrida para no apostar por transgredir y superar definitivamente la tradición metafísica, sino que se propone habitar en ella entendiéndola de una forma distinta e imposibilitándola desde sus entrañas ¿Pero cómo entiende Derrida a la metafísica y cómo la imposibilita?

No es secreto que cada filósofo plantea una disputa con filósofos predecesores, sea por una mala interpretación de un problema o la posible solución de otro que quedó pendiente, y de dicho vacío o error parte la reflexión a defender de los nuevos filósofos. El fenómeno, o idea, de metafísica, es una de esas ideas que son constantemente revaloradas en la filosofía. En Kant hay una redefinición del problema de la metafísica, y su intento por querer re-estructurarla terminó imposibilitándola. Schopenhauer dice que la voluntad es la consumación de la metafísica. Nietzsche es reconocido como el ícono y héroe de la muerte de la metafísica, empero Heidegger dice que Nietzsche no pudo superar la metafísica, ya que la filosofía occidental había olvidado el problema esencial de la metafísica y es el problema del ser por el ente. Con Derrida asistimos a una nueva ampliación y redefinición de lo que es metafísica, pues ésta aún cobija y condiciona el pensamiento de Heidegger según el filósofo francés; por lo que nos vemos abocados a preguntar: ¿Qué entiende Jacques Derrida por metafísica?

Andrea Potesta, en su lucidísima tesis *El origen del sentido. Husserl, Heidegger, Derrida* (Potestà, 2013), asegura que desde la fenomenología, Derrida trata de hacer un tipo de destrucción del privilegio que se le ha dado en occidente a la voz como fenómeno metafísico. La voz será la depositaria de la intención de mensaje y sentido, mientras la huella escrita es tomada

como el significante, atendiendo a la dicotomía clásica del signo en Saussure. En *La voz y el fenómeno* se entiende a la fenomenología husserliana como la manifestación culmen del fonocentrismo, donde la voz es una metáfora de la consciencia pura, y por tanto, la rectora de lo manifestado en la escritura, así:

La voz es aquí figura de un sentido en lo que se distingue de un “trazo escrito”, produciendo la convicción de la presencia del sentido puro *más allá* de su “inscripción material”. En ese sentido, la voz sería el “mensaje”, el principio de “intención significante” de un trazo escrito (lo que nosotros llamamos “la significación” de un “signo”, o su “querer decir”) e implicaría así la intención de “destacar” una verdad desde una “marca escrita” (una huella). La voz es también en la metafísica metáfora de la “autoconciencia”, principio anímico de un significado puro, no contaminado con las exigencias de la comunicación. (Ferraris, 2006, pág. 174)

Que la voz (esa que lee estas líneas y se desdobra, multiplica y merodea para poder entender) sea el recinto de la razón y el sentido, antes que el mismo texto, es un desmantelamiento de todas las capas y re-presentaciones que ocultan el frágil y falible origen de los argumentos y el sentido. Detrás de la arquitectura de un libro habita una voz que ha sido el origen del texto que podemos apreciar, que lo determina imperceptiblemente. Se podrá objetar que se ha pulido lo que ha dictado la voz, pero es una voz que determinó la primera idea, lo cual lleva a una inevitable fragilidad por creer en la voz como plena consciencia. Al anterior fenómeno de la primacía de la voz por encima del texto se entiende como *fonocentrismo*. La ampliación del problema de la metafísica en Derrida, según lo expuesto, se da al entenderla como un problema que está definido por el fenómeno de la presencia, ya que es en la voz donde hace presencia el fenómeno, donde se da a la consciencia, que sigue siendo la misma voz. Esa

voz, como voz articulada y razonable, permite que también sea emparentado el vetusto *logos*, que no es otra cosa, en términos derridianos, que la mitificación y representación de la voz, por lo que el fonocentrismo es ampliado al *logofonocentrismo* de occidente, que ha permitido por siglos que la metafísica sea.

Retomando, habíamos aclarado que Derrida no aspira a exceder a la metafísica de una vez y por todas, ya que en ese sentido atiende a Heidegger cuando afirmaba que luchar contra la metafísica es luchar con el lenguaje de la metafísica, con los conceptos que ya heredamos, y por tanto, aún seguimos replicando. Ante esta encrucijada de la necesidad de des-hacer la metafísica y no poder excederla, y por tanto no poder estar fuera de ella, el joven Derrida propone un trascendente desde el cual se pueda ir reventando el sistema metafísico. Ferraris nos lo explica magistralmente:

En última instancia, si se demostró que ni el polo del sujeto ni el del objeto logran liberarse de los signos porque están constituidos por ellos, entonces, un análisis que opere en la dimensión de la construcción, precisamente un análisis trascendental en sentido clásico, debería comenzar por el signo (Ferraris, 2006, pág. 70)

Así entendemos que el diálogo que inicia y sostiene Derrida en *La voz y el fenómeno* sea una lectura del signo como problema en Husserl, y desde ahí se comienza a ver sus intenciones y forma de acceder a un texto. Las primeras líneas de su obra citada nos dejan ver cómo el signo es un tema radical en una obra filosófica como la del creador de la fenomenología:

Husserl comienza denunciando una confusión: la palabra «signo» (*Zeichen*) recubre, siempre en el lenguaje ordinario y a veces en el lenguaje filosófico, dos conceptos heterogéneos: el de expresión (*Ausdruck*), que se tiene a menudo equivocadamente por sinónimo de signo en general, y el de señal (*Anzeichen*). Ahora bien, según Husserl, hay

signos que no expresan nada porque no transportan —debemos decirlo todavía en alemán— nada que pueda llamarse *Bedeutung* o *Sinn*. Tal es la señal. (Derrida, *La voz y el fenómeno*, 1985, pág. 57)

Es de suma importancia tal gesto, pues de la obra de un filósofo como Husserl, donde se podría prever el estudio de todo menos del signo, Derrida se empeña en explorar algo desapercibido para el mismo sistema. Su importancia la destaca de lo trascendente que es el problema de lo escrito, de lo significativo y las contradicciones absurdas que hay en entender que hay señales o signos carentes de sentido, como lo seguirá desarrollando a lo largo del libro. El signo, como fenómeno sin bordes y significativo por operaciones tan injustificables como la asociación, demuestra más lo problemático que es entenderlo que lo que se entiende. En suma, el signo más que núcleo de sentido deberá entenderse, en la propuesta derridiana, como *huella*, *trazo*, *inscripción*. Este giro no es sólo un juego, ya que es lo trazado, lo escrito, el resultado de una pugna entre el *querer-decir* y *lo-dicho*. El signo no dice lo que siempre quiere decir, logra significar algo, pero no lo que se dispone, sólo lo que puede, y siempre en una suerte de aplazamiento de sentidos⁶, no de forma unitaria y definitiva. Lo significado, lo contenido por el signo se está diseminando, no está depositado. La quietud y la unidad no son la forma de ser del sentido de un texto. Así dispone entonces a proponer la gramatología y el estudio del texto como fundamento trascendente, donde se re-evalúa la posibilidad y estructura de la metafísica. Ferraris nos precisa la importancia de esta operación:

⁶ En un artículo titulado *La Différance*, conferencia impartida en 1968, y que luego se publicaría en *Márgenes de la Filosofía*, Derrida defiende la tesis de que no hay forma de determinar un sentido concreto en un texto, sino que hay varios fenómenos de *diferenciación* y *diferimiento* de sentidos. Su lectura no sólo aborda problemas de sentido textual, sino también de la cultura, como la recepción de conceptos como *nomos*, *techné*, etc. El aplazamiento de sentidos como nueva forma de reconsiderar la relación signo-sentido-representación, son los vértices de la metafísica que trabaja Derrida en dicho texto.

Si consideramos la escritura no como transcripción de la voz, sino como archiescritura, como el dejar marca en general, no estaremos ante el vehículo de la transmisión de un sentido, sino ante la condición de posibilidad de la experiencia. Si Kant había dicho que para tener contacto con el mundo necesitamos las categorías, Derrida sostiene que cualquier vínculo nuestro con el mundo es mediado y posibilitado por la inscripción de *grammé*. (Ferraris, 2006, pág. 77)

El equivalente con Kant que propone Ferraris es de suma lucidez. El sujeto más que condicionado por categorías a priori, es condicionado y moldeado por una inscripción, que luego derivará en una textualización del mundo. El ser humano media con el mundo en una dinámica textual, en una transacción de lectura, interpretación y traducción, y cuya metáfora libresca examinó Hans Blumenberg en *La legibilidad del mundo*. También hay que precisar entonces que no es el texto un sistema lleno de sentido coherente y exento de pugnas internas entre el querer-decir y lo dicho, y por si fuera poco, no es un contenedor, o por lo menos, no uno sin averías. El ser que es mediado por el texto como estructura a priori, deberá entenderse en sus textos y apreciar asces de su diseminación ilimitada.

Habiendo señalado ya que la metafísica para Jacques Derrida es el pensamiento cimentado bajo el presupuesto de que, si se hace un ejercicio de regresión de representaciones, que va de la idea interpretada, pasa por el texto y llega a la voz originaria, encontraremos algo así como una presencia pura y real, que a la vez es presentada por una voz a otra voz que se construye como un relato, como un texto. Metafísica es, en este marco, toda filosofía que ha creído en que hay algo más que el lenguaje y que a éste se le puede confiar el decirlo. Metafísica es pensar que el texto, sea voz o escritura, es un fiel servidor de algo más que está condicionado por el fenómeno textual mismo. Metafísica es creer que la verdad se puede decir. La metafísica

de la presencia sólo logra descobalarse si se evidencia que en lo que se ha expresado no permite que habite, no hay un en. Arraigada en dicha creencia la filosofía ha construido su historia creyendo que el pensamiento llega a ser unitario y sistémico, y debe cumplir con una forma estricta y depurada el texto filosófico, para poder ser más fil a la verdad que se quiere decir. Dichos presupuestos son el objetivo a probar y a ir desmantelando Derrida a través de la deconstrucción.

Como filósofo del lenguaje y su alta consciencia de la posibilidad-limitación implícita en el lenguaje mismo, Derrida sabe que pensar distinto es decir las cosas de forma distintas, pues lo que se concebía como forma es el fondo del fondo. En su obra encontramos conceptos que no son conceptos, palabras como *huella, différance, firma, diseminación*, entre tantos que promueven innovación en el léxico filosófico, con el fin de explorar la contorsión de sentidos y el límite de lo que se podría concebir como significativo. Deconstrucción, aunque es una de esas palabras innovadoras en Filosofía, ya que pertenecía más al ámbito arquitectónico, no es sólo un nuevo concepto, pues es una forma de leer, pensar y hacer filosofía. A parte de lo manido que se encuentra tal concepto hoy día, pues ha tenido recepción en áreas tan diferentes como la literatura, crítica estética, de cine, de música; su dinámica no es fácil de precisar, por eso Cristina de Peretti nos ayuda a entenderlo en *Jacques Derrida: Texto y deconstrucción*:

Saliendo al paso de las simplificaciones y de las interpretaciones erróneas que se han hecho de ella, es preciso señalar que deconstrucción no significa en modo alguno mera aniquilación o sustitución con vistas a una nueva restitución. La deconstrucción se opone a la simplicidad de una operación semejante. No excede el pensamiento occidental, la metafísica tradicional, situándose más allá del mismo, sino que se mantiene constantemente en un equilibrio inestable entre lo que lo constituye y lo excede,

trabajando en su margen mismo a fin de lograr un pensamiento que no descansa nunca en el tranquilo sosiego de lo que le es familiar. (de Peretti, 1989, pág. 21)

Ese *equilibrio inestable* dentro de la metafísica misma es entender que toda filosofía, en tanto texto, tiene unas márgenes que develan contradicciones internas irreconciliables que desbaratan los principios de unidad, verdad, sistema. Tal apuesta por la desnaturalización de lo que se ha tomado por la evidente y claro, lo natural, tiene también un tipo de apuesta de diálogo constante con el texto, donde la voz del crítico no es la voz seria, expositiva, y amante de la claridad, ya que es uno de los principios más oscuros a los ojos de la deconstrucción. La voz del filósofo que deconstruye, que toca la imposibilidad de los principios evidentes, es la voz de aquél que explora un papel de constante soliloquio, de autorreferencia que contrasta constantemente los ases de sentidos, su diferimiento dentro del mismo texto. A esta operación es que Potestà llama *principio performativo*:

Por eso, lo que define el ámbito de la “deconstrucción” es el recurso a un principio “performativo” y “autorreferencial”. “Performativo” en el sentido de que produce un *efecto* más allá de su explicitación. Y “autorreferencial” en el sentido de que la postura deconstructiva se incluye a sí misma en la crítica de la superación: no se trata de “superar la metafísica”, porque la superación de la metafísica *es* metafísica, sino de pensar la imposibilidad de pensar la imposibilidad de la superación (lo que performativamente *es* una superación). (Potestà, 2013, pág. 195)

Ya se había aclarado que no hay tal superación de la metafísica para Derrida y a la vez no se puede conformar con ser un metafísico por resignación. Si lo que ha permitido ser a la metafísica es el texto como fenómeno a priori, es dentro del texto que se debe operar, explorar, reventar, dislocar los principios racionales implícitos en la textualidad. La superación como un

acto performativo es radicalmente una ficción de sentido que delata la imposibilidad y posibilidad de la misma metafísica, sin llegar a definir y cerrar de una vez la metafísica como algo que debe superarse. Vuelve a resonar el *equilibrio inestable*, pues definitivamente eso pasa si el lugar desde donde se trabaja es la frontera misma, donde las márgenes de lo que es y lo que no, se van desdibujando.

El presente recorrido nos deja con un problema que debe reconstituirse, y es el la forma de relación que ha tenido el texto y el sentido dentro de la metafísica de la presencia, lo cual podremos entender si ahondamos en el vórtice fundamental en la historia textual según Derrida, el uso de la metáfora en el texto filosófico.

1.3. El concepto implotado: Mitología blanca, la usura, la metáfora de la metáfora, la implosión.

Derrida, como Penélope, es un filósofo que teje mientras está pensando cómo des-hacer la labor diurna mientras espera. Como filósofo de (en) frontera(s), las márgenes o fracturas desapercibidas son su material de trabajo. Mientras labora en los hilos de algún tema o fenómeno, desmantela lo que se ha tomado por natural, por dado, o en última instancia, por piedra angular de un sistema. En este propósito también fue objeto de trabajo una pareja fundante para la filosofía de la metafísica de la presencia: concepto y sentido. Aclaración inmediata, la deconstrucción que hace Derrida no va encaminada hacia la negación definitiva de ambas entidades, sino todo lo contrario, busca la afirmación de la relación entre ambas, hasta el punto de socavar la forma de relacionarse, y que lo que hemos apreciado como el contenedor ideal de sentido, a parte del texto, es una entidad que ha estado reventada desde su interior. Entender el concepto como ente implotado es la afirmación de su existencia en ruinas, a la vez que la

negación de su posibilidad idealizada de unidad definitiva del sentido. En el ahondar y destejer la relación del sentido con el concepto, emerge otro elemento que los une y divide: la metáfora. De esta inmersión en las *differances* del concepto y su relación con el sentido es que nacen dos textos que a continuación trabajaremos y des-trabajaremos: *La mitología blanca* y *La retirada de la metáfora*; para entender cómo el concepto ha estado implotado siempre para Derrida.

Es en *Márgenes de la filosofía* donde el filósofo argelino plantea lo que él creía era la primera pregunta radical por la metáfora en el texto filosófico, y se señala como presunción ya que se había realizado en 1956 por Hans Blumenberg, pero no nos detendremos en eso. Antes de llegar a la pregunta, hay que resaltar el exergo del texto, pues ¿Qué puede justificar de entrada un texto que es una anticipación del texto ya concluido? ¿Qué más puede faltar a un texto que ha tenido sobre sí horas de trabajo? ¿Es esto sólo un recurso retórico? ¿Qué es lo solamente retórico? ¿Con respecto a la Filosofía, que papel desarrolla la retórica en el siglo XX?

El exergo del artículo comienza: “De la filosofía, la retórica.” (Derrida, *Márgenes de la filosofía*, 1994, pág. 249). Vale la pena detenerse en tan llamativo inicio puesto que expone y oculta una relación complicada en la filosofía europea. A pesar de lo poco que parece señalar, estamos ante una elección, una preferencia para estudiar un elemento de los expuestos, el cual es parte a la vez del primero. Tal elección es maravillosa, porque se podría pensar, o el lector así se pregunta, por qué no más bien *De la filosofía*: la dialéctica, la metafísica, la axiología, la ontología. El nudo queda expuesto: de la filosofía la retórica, sea porque la retórica es de la filosofía, o la filosofía es de la retórica. La enunciación problemática porque la relación entre ambas cosas lo es. A pesar de los intentos de revitalizar la discusión entre la antigua retórica y la filosofía después de la modernidad, que van de Schopenhauer, Nietzsche, Michelstaedter, Perelman y Olbrechts; aún quedaba un problema sustancial a los ojos de Derrida, y es el de la

metáfora. De la filosofía la retórica porque de ella como primera forma, según lo esclarecido por Nietzsche, se dispone para ser eficaces en la filosofía, pero además, se ha logrado depurar el uso de todos sus elementos, menos el de la metáfora. De la filosofía la retórica porque es la que ha dado la forma a la filosofía. Allí se define el destino de la filosofía.

Luego de hacerse las preguntas necesarias sobre el uso de la metáfora en el texto filosófico, si es accidental o esencial, apunta: “Rápidamente se logra la certeza: la metáfora parece comprometer en su totalidad el uso de la lengua filosófica, nada menos que el uso de la lengua llamada natural en el discurso filosófico, incluso de la lengua natural como lengua filosófica.” (Derrida, *Márgenes de la filosofía*, 1994, pág. 249). El problema del uso de la metáfora lo realza hasta entenderla como *usura*. De ser posible el estudio de la metáfora ha de entenderse primero como un hecho lingüístico que implica una tendencia de una fuerza a no quedarse quieta, representar un exceso, a la vez que es una representación metafórica, sensible, y en la usura encuentra Derrida un ejemplo para usar.

Derrida explora una novela de Anatole France, *El jardín de Epicuro*, donde encuentra un diálogo entre Polifilo y Ariste, personajes de la novela, y en un apartado que trata sobre el lenguaje metafísico, los personajes discurren sobre un factor fundamental para entender lo que es el lenguaje metafísico y por tanto completamente conceptual. El principio es que todo lenguaje abstracto tiene un origen sensible, y que luego por el uso se va desvaneciendo su relieve originario, quedando con un valor aparentemente más valioso por el desgaste. El símil usado es el de una moneda, ambos personajes profundizan en dicho símil monetario. Haciendo un ejercicio de arqueología, según lo proponen en un momento Polifilo y Ariste en la novela, como si de un palimpsesto se tratara a través de un químico que dejara ver lo oculto en la misma evidencia, en este caso la palabra metafísica, se pueden hallar sus usos arcaicos.

El sentido primitivo, la figura original, siempre sensible y material (“todas las palabras del lenguaje humano fueron golpeadas en el origen por una figura material... y todas representaron en su mocedad alguna imagen sensible... materialismo del vocabulario...”)
no es exactamente una metáfora. Es una especie de figura transparente, equivalente a un sentido propio. Se convierte en metáfora cuando el discurso filosófico la pone en circulación. Se olvida entonces, simultáneamente, el primer sentido y el primer desplazamiento. No se nota ya la metáfora y se la toma por el sentido propio. Doble borradura. La filosofía sería este proceso de metaforización que se apodera de sí mismo. Por constitución, la cultura filosófica siempre habrá estado gastada. (Derrida, *Márgenes de la filosofía*, 1994, pág. 251)

La borradura que inquiera Derrida debemos entenderla como el proceso de distanciamiento de una palabra de su origen de sentido, ese *golpeo material*, que permite la primera génesis, la unión de un sentido con una palabra determinada. La Filosofía entonces, según Derrida, es la que propicia ese distanciamiento de una palabra, la saca de un contexto sensible, para depurar y despojar todo rasgo material. La *segunda borradura* será el concepto desmaterializado e incrustado en otro contexto, el texto filosófico, que a la luz del lector será su origen y volverá a ser desplazado por otra interpretación y difusión. La filosofía ha estado siempre desgastada desde su interior ya que con lo que ha ejercido su labor no le pertenece, procede de orígenes no filosóficos. La borradura no es borrón, es un desgaste, donde el origen permanece ilegible, deformado. Cada concepto filosófico se debe a un origen y contexto de sentido que no se olvida totalmente, sigue habitando como una tinta blanca, nos va a decir el mismo Derrida. No hay tal cosa como un origen estrictamente filosófico de los conceptos filosóficos y la borradura del extraer, poner a circular palabras en otros contextos, es la evidencia

de un espectro mitológico que resuena y sostiene los sistemas más logocéntricos de occidente. Semejante a Blumenberg, Derrida expone la falacia de que en el pensamiento pueda haber superación.

En la novela que trabaja Derrida también hay una señal a ciertos conceptos que han sido tomados y unidos a partículas léxicas negativas, el ejemplo en este caso es Hegel. Dicen los personajes que para aparentar tal desgaste se les agrega partículas como ab-soluto, in-tangible, no-ser. Siendo un poco satírico dice que en la obra de Hegel se puede tomar cualquier página al azar y fácilmente se encontrará esa metafórica de la negatividad. Haciendo su labor de arqueólogo, Polifilo quiere llevar hasta las últimas consecuencias el hecho del desgaste, y así propone hacer un tipo de rastreo filológico de una afirmación de un texto de Lachelier, la cual trata de traducir de la forma más original. Su ejercicio termina siendo una traducción imposible, casi infinita. La frase que reúne conceptos como *alma y Dios*, así llega al punto donde entiende que esos conceptos son símbolos, con lo que están en presencia de un lenguaje que data de las mitologías más antiguas. La conclusión que realiza Polifilo es contundente para ganar el debate a su amigo Ariste:

“Creo haberte hecho notar suficientemente, Ariste: toda expresión de una idea abstracta no podría ser sino una alegoría. Por un extraño azar, estos metafísicos, que creen escapar al mundo de las apariencias, están obligados a vivir perpetuamente en la alegoría. Poetas tristes, quitan el color a las fábulas antiguas, y no son más que recolectores de fábulas. Hacen mitología blanca.” (Derrida, *Márgenes de la filosofía*, 1994, pág. 253)

La pugna antigua entre *mythos-lógos* brota. El hecho de que el ejercicio de la filosofía misma sea una analogía, traslación o comparación, según lo argumentado por un personaje literario, y que no se logre la tan anhelada expresión estrictamente racional en el lenguaje,

totalmente conceptual, implica un estancamiento. Si la filosofía no ha podido superar sus orígenes míticos, si por más que escriba siempre se ha visto precedida y condicionada por el lenguaje mitológico, es ella misma una mitología interpretada por unos señores muy serios. La vergüenza del metafísico Ariste se hace evidente. Derrida acude a personajes literarios porque esta trama de argumentos, tesis, análisis y críticas llamada filosofía metafísica, no ha sido más que una mitología, un lugar de ficción, una superación estancada por una borradura no borrada, nunca clausurada:

La metafísica –mitología blanca que reúne y refleja la cultura de Occidente: el hombre blanco toma su propia mitología, la indoeuropea, su *logos*, es decir, el *mythos* de su idioma, por la forma universal de lo que todavía debe querer llamar la Razón. ...

... Mitología blanca –la metafísica ha borrado en sí misma la escena fabulosa que la ha producido y que sigue siendo, no obstante, activa, inquieta, inscrita en tinta blanca, dibujo invisible y cubierto en el palimpsesto. (Derrida, *Márgenes de la filosofía*, 1994, pág. 253)

Vale la pena dedicarse a los diálogos de la novela para revisar la forma en que ha considerado el origen del lenguaje desde la metáfora pensadores como Renan, Nietzsche, y también el contra uso que hacen Freud o el mismo Lenin, según lo asevera Derrida. También se expone a la metáfora como problema estrictamente traslaticio, de inflexión para todo texto inscrito en una idea metafísica. La metáfora muestra cómo es imposible acercarse al concepto mismo de metáfora desde un concepto, andamos entendiéndola como metáfora no como concepto. Además el concepto de usura marca el fenómeno de “...erosión progresiva, de una pérdida semántica regular, de un agotamiento ininterrumpido del sentido primitivo.” (Derrida, *Márgenes de la filosofía*, 1994, pág. 255).

Ahondando en el tema de la usura, el padre de la deconstrucción expone que en cuanto a la palabra y el dinero se trata, hay un tipo de equivalencia en los problemas que traen, además de la influencia de la economía política en estudio del signo lingüístico. Los que permiten tal equivalencia de problemáticas son Marx y Saussure. En Marx el problema puntual es el del valor y la representación del dinero con respecto al fetichismo de la mercancía. Se expone un problema de constante movimiento, de contacto de diferentes tipos de valores de las diferentes monedas, de su relación, de su precio. El oro llega a ser carente de sentido, pues su valor se crea a partir de su autorreferencia. En Saussure encuentra una lógica monetaria que le ayuda a describir el contenido del signo lingüístico, su movilidad, su entropía constante, y ante todo un tema demás que de sentido. En Saussure, explica Derrida, hay una comprensión de lo imposible de determinar los movimientos del sentido, gracias a los tropos, a los movimientos mismos del lenguaje: “El valor, el oro, el ojo, el sol, etc., son arrastrados, es sabido hace mucho tiempo, en el mismo movimiento trópico. Su intercambio domina el campo de la retórica y de la filosofía.” (Derrida, *Márgenes de la filosofía*, 1994, pág. 258).

“Borrado el exergo, ¿cómo descifrar la figura, singularmente la metáfora, en el texto filosófico?” (Derrida, *Márgenes de la filosofía*, 1994, pág. 259) Es el comienzo del siguiente apartado, titulado “Más metáfora”. El exergo queda atrás no por el olvido, o por su inexistencia, sino como texto que no puede evadir la borradura que delata, de hecho es mucho más borroso. El texto que narra (*mythestai*) la borradura no puede excederse como texto borrado, pues la deconstrucción es asumir las consecuencias de forma absoluta. Paso definitivo de este ejercicio deconstrutivo: el texto filosófico no logra superar la borradura de la mitología blanca que lo condiciona, no cumple el ideal de ser completamente metafísico. La usura infinita de sentido y de contenido es tan asfixiante que el lógos, antigua columna vertebral, ahora con esclerosis, se

fractura y todo el edificio de la metafísica implosiona. Con conceptos horadados no se edifica un edificio rígido como el de la metafísica.

BLUMENBERG: METÁFORA, INCONCEPTUABILIDAD Y DESPOTENCIACIÓN DE LA METAFÍSICA.

2.1. La carencia naturalizada: Base de la antropología filosófica blumenberguiana.

En el año 2019 se dio a conocer al público una película documental sobre la vida del maestro de Münster, el título es llamativo: *Hans Blumenberg - Der unsichtbare Philosoph* (Hans Blumenberg – El filósofo invisible). A pesar del difícil acceso al documento fílmico dirigido por Christoph Rütter, cuando se logra visualizar, apreciamos un fresco sobre la oculta vida del filósofo, ya que el registro que se tiene de él escasamente nos arroja los títulos de sus obras (que tampoco gozan de gran recepción en la academia), y las universidades en las que trabajó, sin embargo, de su vida personal y pública poco se sabe. Coincidencia que se da con la descripción que hace F. J. Wetz en su prólogo:

“De Hans Blumenberg se conocen, ciertamente, muchas cosas, pero sobre él mismo se sabe más bien poco. Pues el autor de tantos y tan extensos, ingeniosos y profundos libros prefiere esconderse, mantenerse a cubierto. De ahí que Blumenberg sea legible, pero no visible.” (Wetz, 1996, pág. 7)

Tal panorama tan difuso hace que el director inicie este viaje hacia la imagen íntima de Blumenberg. En una camioneta, pequeña nave, los documentalistas emprenden varios viajes por diferentes lugares de Alemania para conversar con algunas personas que tuvieron un contacto cercano con Blumenberg, entre las que se encuentra su hija y albacea Bettina Blumenberg. Se proponen ir trazando algunos rasgos más finos de su figura íntima, de lo que nunca mostró al público. Un filósofo, hijo de un fotógrafo aficionado, que desarrolla su obra en

la segunda mitad del siglo XX, leído por pocos, y que se niega a dejar rastros de su vida privada, salvo una sola foto, y que además en sus textos se percibe difícil de definir o emparentar con alguna escuela filosófica, provoca de entrada un reto, una moderada obsesión por saber qué motiva tanto ocultamiento. La invisibilidad de Blumenberg no es inexistencia ni desaparición, sino más bien promesa seductora de alguien que se expone borroso en su obra y en su vida privada. En este espacio intentaremos des-ocultarlo y emparentarlo un poco más desde su lectura sobre la metáfora, el texto filosófico y el sentido.

Hans Blumenberg ha ido saliendo lentamente del anonimato al reconocimiento académico y cultural. Su obra, como ya se ha mencionado en la introducción, es el testimonio de una vida consagrada al conocimiento desde diferentes áreas, pues los problemas que se propuso investigar demandaban una interdisciplinariedad constante, y a la cual supo responder. Problemas tan vastos como la modernidad, el mito, la metáfora, la historia, la fenomenología, la hermenéutica, la literatura, o todos ellos juntos; fueron unas de las más grandes temáticas que se dedicó a pensar en su camino, las asumió desde todas las disciplinas que le fue posible y con gran dominio. Dicha pluralidad de saberes debe entenderse, en nuestro filósofo, como ramas de un mismo tronco llamado antropología filosófica.

La obra de Blumenberg no es sistemática ni programática, pues en su lectura no asistimos a un proyecto que trata de dar respuesta a la totalidad, sino a la contingencia. En su obra no hay un desarrollo progresivo de un sistema como en Kant o Hegel, en contra vía, está más cerca a la interconexión implícita de las dudas y problemas de Nietzsche. En este orden de ideas es que podemos decir que sus textos sobre el mito, la metáfora, la modernidad, y tantos otros temas, no están entrelazados sistemáticamente entre sí, y además, encaminados a constituir una antropología filosófica, ya que en el fondo, lo que hay, es una obra que aspira a defender la

existencia humana desde su contingencia, asumiendo la carencia como condición naturaleza humana. Ese concepto de carencia está presente en diferentes momentos de su obra, por no decir que la condiciona completamente. En *Las realidades en que vivimos*, en su gran ensayo *Una aproximación antropológica a la actualidad de la retórica*, Blumenberg demuestra lúcidamente cómo detrás de la retórica, y del rodeo hay una cuestión antropológica, una evidencia de cómo la retórica no existe solo como algo provisional mientras llega su perfección o su superación, sino que su provisionalidad misma la hace suficiente, pues es contrapropuesta de la carencia humana para poder existir:

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. (Blumenberg, *Las realidades en que vivimos*, 1999, pág. 125)

La radicalización de la contingencia en Blumenberg nace del interés que tuvo por la gran categoría de *hombre carencial* de Arnold Gehlen, y del cual recibió una fuerte influencia, y que nos la expone de forma magistral Torregroza en *La nave que somos*:

El *homo pauper* no es un ser que simplemente carece de esto o aquello. Lo que aquí se indica, brotando en el trasfondo de la antropología filosófica, pero no sólo allí, es que el hombre “mismo” es carencia, que su “esencia” es su esencial carencia de esencia alguna — valga aquí la fórmula reiterativa. Lo que no significa que ante esa carencia permanezca estático, impedido y enajenado, puesto que lo humano del hombre es el *trabajo* de elaboración diario y continuo de su carecer esencial, que le permite

distanciarse de lo insoportable de su existencia, haciéndolo relativamente soportable...

(Torregroza, 2012, pág. 77)

Es la mismísima carencia la que hace que el humano deba trabajar para poder hacer soportable su existencia. El ser que debe llenar con nombres y relatos el mundo para poder asirlo, sentirlo suyo y *seguro*, es el ser humano que estudia Blumenberg desde sus investigaciones del mito⁷, la metáfora⁸, fenomenología⁹ e historia¹⁰. Sus estudios confluyen en la inquietud por cómo el humano ha logrado mediar con su pequeñez ante tanta monstruosa grandeza de la realidad, que no comprende, no lo acoge y lo elimina. No soporta el hombre no poder decir y saber algo del mundo, porque ese desconocimiento es inexistencia del hombre en el mundo, de ahí que construya caminos, vías incluso indirectas, para ir creando y comprendiendo lo que es el mundo, y su papel en el mismo. Debajo de la historia, los mitos, religiones, literatura, filosofía, ciencia; hay una carencia precipitada, en la más oculta capa, que demanda y espolea al humano a crear medios para no encontrar la vía directa, ya que el encuentro directo sin medios con la realidad es la vía de la muerte. Blumenberg lo sintetiza como una condición para entender las obras

⁷ Véase *Trabajo sobre el mito* (Blumenberg, Trabajo sobre el mito, 2003) y *El mito y el concepto de realidad* (Blumenberg, El mito y el concepto de realidad, 2004). Además se recomienda revisar las investigaciones que han realizado sobre el mito en Blumenberg los siguientes autores: Lluís Duch en *Mito, interpretación y cultura* (Duch, 1988), Manfred Frank en *El Dios venidero* (Frank, 1994), Carlos García Gual en su artículo *Blumenberg y el sabor de los mitos* (Carlos, 2003), Pedro García-Durán en su artículo *Variaciones sobre Prometeo* (García-Durán, Variaciones sobre Prometeo, 2014).

⁸ Véase *La inquietud que atraviesa el río* (Blumenberg, La inquietud que atraviesa el río, 1992), *Paradigmas para una metaforología* (Blumenberg, Paradigmas para una metaforología, 2003) y *Nafragio con espectador* (Blumenberg, Nafragio con espectador, 1995). Vale la pena aclarar que sus estudios sobre la metáfora no sólo están reducidos a estos estudios específicos, pues también hay apartados y secciones importantes en *Salidas de caverna* (Blumenberg, Salidas de Caverna, 2004), *La legibilidad del mundo* (Blumenberg, La legibilidad del mundo, 2000), entre otros.

⁹ Véase *Descripción del ser humano* (Blumenberg, Descripción del ser humano, 2011), *Teoría del mundo de la vida* (Blumenberg, Teoría del mundo de la vida, 2013), *Tiempo de la vida y tiempo del mundo* (Blumenberg, Tiempo de la vida y tiempo del mundo, 2007), *Las realidades en que vivimos* (Blumenberg, Las realidades en que vivimos, 1999).

¹⁰ Véase *La legitimidad de la edad moderna* (Blumenberg, La legitimación de la edad moderna, 2008), *Historia del espíritu de la técnica* (Blumenberg, Historia del espíritu de la época, 2013).

humanas: “Sólo podemos existir si tomamos rodeos.” (Blumenberg, *La inquietud que atraviesa el río*, 1992, pág. 116).

La antropología filosófica de la carencia de Blumenberg no está postulada en un texto, y a pesar de que en el año 2006 apareciera su obra póstuma *Beschreibung des Menschen*¹¹, acudimos a temas y problemas alrededor de su antropología filosófica desarrollados sutilmente en sus obras precedentes. Desde sus obras iniciales ya se venía dejando rastro de una gran idea que se consolidaría en sus reflexiones sobre la posibilidad de una antropología filosófica, y es cómo la obra humana tiene una función de hacer posible la misma existencia humana, más allá incluso de hallar la verdad. Sólo si se entiende que el pensamiento humano está a favor de la existencia humana, y que desde esta obra impulsada por la carencia, se crea el mito, la historia, las ciencias y la filosofía; se puede entender los orígenes y norte de la obra blumenberguiana.

2.2. Triple frontera antropológica: Absolutismo de la realidad, carencia y sentido.

Coqueteando con una dialéctica de la existencia humana, podríamos decir que Blumenberg plantea al humano como el ser carencial que debe afrontar y mediar contra su gran otro-aniquilador: *el absolutismo de la realidad*. Entre los estudiosos de la obra del hanseático es una constante defender la tesis de que la lucha contra ese absolutismo de lo real, ese que amenaza con aniquilar la fragilidad humana, es el suelo de partida para su obra filosófica completa, empero, para no recaer en lo explicado de forma magistral por tantos estudiosos, queremos retomar una anécdota, como tantas de las que parte las reflexiones de Blumenberg, para acentuar la relevancia de la pugna infinita entre el ser carencial y el absolutismo de la

¹¹ Obra editada y organizada en alemán por Manfred Sommer en editorial Surkhamp, y que luego sería traducida al español en 2011 como *Descripción del ser humano* por la editorial F.C.E.

realidad. La significativa experiencia nos la cuenta Odo Marquard en su *Filosofía de la compensación*:

Anteriormente me parecía y me sigue pareciendo que la idea fundamental de la filosofía de Hans Blumenberg es la idea de la descarga del absoluto. Los seres humanos no soportan lo absoluto. Tienen que conseguir, de las más diversas formas, interponer distancia. Así lo formulé por primera vez en mi *Laudatio* sobre él, cuando se le concedió el premio Sigmund Freud en 1980, en Darmstadt, y al acabarle pregunte: “¿Se siente muy insatisfecho con esta interpretación?”. A lo que él, que podía ser muy educado, contestó: “Solo estoy insatisfecho con que se pueda notar tan rápidamente que todo va a parar a esa idea”. (Marquard, 2001, pág. 113)

La imagen de un maestro de la invisibilidad *insatisfecho* por la *facilidad* con que se le entiende, da que pensar. Aquél hombre que gozó y goza de una dificultad en hallársele, a su intención fundamental camuflada en sus textos, es no sólo entendido, sino también expuesto ante un salón público, en un escenario donde hay espectadores que lo quieren entender. Por un momento, la insatisfacción es un índice narrativo en esta trama casi detectivesca por entenderlo, y es que lo que más le importó en su vida académica fue realizar un tipo de labor en pro de la existencia humana, una defensa de la carencia como riqueza y centro de la existencia humana, pues el peligro de los absolutismos es letal para el humano, según Antonio Rivera, los absolutos según Blumenberg, “nos amenazan con reducirnos a sujetos invisibles, a cosas sin valor alguno.” (Rivera, 2010, pág. 147). La insignificancia y el mutismo como ángeles exterminadores del absolutismo de la realidad se confrontan entonces con una casa sellada por *la sangre del sentido*.

¿Cómo puede sobrevivir el humano entonces en esta pugna tan dispar? ¿Cómo no morir de absolutismo siendo contingente? La respuesta está diseminada en toda la obra

Blumenberguiana, donde se sustenta que el hombre debe encontrar algo para mediar tal poder, de ahí que los mitos, las metáforas y retóricas, ayuden a crear mediaciones con sentido entre el hombre y el absolutismo de la realidad. En *Las realidades en que vivimos* Blumenberg dice que: “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, *Las realidades en que vivimos*, 1999, pág. 125). De este modo el humano, retomando a Marquard, crea distancia entre lo que lo aniquila y su frágil vida, sigue trasladándose y evadiendo el último encuentro. Su sentido de vida se construye metafóricamente, en un juego infinito de miramientos indirectos.

2.3. Retórica, postmetafísica y un nuevo emparentamiento.

El nombre como extremidad de las cosas es esencial para nuestra cultura, donde saber el nombre de algo es poseerlo, y de paso, conocerlo. Hay mucha incomodidad en no saber cómo nominalizar algo, tanto así que a la cosa sin nombre se le llama en última instancia como *algo* o *nada*, pero hay una palabra que permite tocarla. La filosofía misma no excede tan sencilla y prístina condición, pues entender en filosofía es, en cierta forma, aprender a identificar y nombrar las cosas por lo que son en el fondo. ¿Pero cómo nombrar a un pensador que deja una obra tan híbrida y versátil en las áreas que aborda, que se puede emparentar con diferentes tipos de corrientes de pensamiento, e incluso no se logra dar con un nombre que lo describa? A modo de conjetura dudosa se planteó en la introducción a Blumenberg como un anfibio, y ahora se ratifica. Tal metáfora nos puede ayudar a considerarla como una metáfora absoluta ante el misterio de su corriente de pensamiento filosófico. ¿Qué pasa con su antropología filosófica? No basta. Las dimensiones de su trabajo responden efectivamente a una obra que defiende la

existencia del humano desde su comprensión, pero no se agotan ahí los matices de su identidad de pensamiento. Sin hacer alarde o exposición de su corriente de pensamiento comienza sus obras y las desarrolla sin preocupación alguna por identificarse con alguna corriente, y menos expresarla. Nunca expone su lugar, muchas veces se le lee sin llegar el lector a saber desde donde está pensando.

Retomando sus obras, encontramos que hay una búsqueda sobre las metáforas, el mito, la historia de la modernidad, la filosofía de la historia, temas importantes de la fenomenología como el tiempo, el mundo de la vida y la técnica; además de estudios sobre música como *Pasión según San Mateo*, estudios y comentarios a pensadores, novelistas, o sobre diversas temáticas en *Historias en conceptos*, *El hombre de la luna*. *Sobre Ernst Jünger*, o *Fuentes, corrientes, icebergs*. No puntualizamos los títulos para no agotar, pero en sus obras hay un desarrollo de pensamiento sin una postura clara, como si la hallamos en Heidegger, Husserl, Sartre, Gadamer, como ejemplos de lo que se esperaría de un filósofo grande del siglo XX. Habla sin decir desde dónde. Tanta indefinición, o falta de emparentamiento, se debe a su renuncia a toda escuela, trabajó casi siempre solo y aislado en su casa mientras daba sus clases magistrales en la universidad, más no tuvo discusiones con una escuela de pensamiento alguna, porque no pertenecía a ninguna. No obstante se puede seguir un rastro de ideas que constituyen una identidad y trazar un nombre que sirva de rostro.

Una soterrada resignación resopla en las obras blumenberguianas. Wetz apuesta en la introducción de su estudio por emparentarlo con una camada de pensadores que también abdicó de la salvación y pensaron desde el exilio de la esperanza metafísica:

Blumenberg se muestra en todo ello como un *ilustrado*¹² (sic) sin ilusiones y con un sentimiento sobrio de la pérdida: él pertenece al grupo de los pensadores postmetafísicos del presente. (Wetz, 1996, pág. 14).

Los pensadores postmetafísicos con que lo emparenta Wetz, curiosamente, nunca los cita Blumenberg, tanto de la escuela analítica como la continental. Pareciera que hay un desconocimiento casi inocente de las obras de dichos pensadores, pero por vías demasiado clásicas, como el caso de Michelstaedter, se acercó demasiado a la desilusión por occidente que motivó a los pensadores postmetafísicos del siglo XX.

Una de las grandes características de los filósofos postmetafísicos es la intención de desbaratar los presupuestos y tesis que soportan a la metafísica occidental, como ya lo señalamos en Derrida, y en este sentido tenemos el primer emparentamiento para Blumenberg, pues en su obra encontramos lúcidas críticas a las estructuras de la metafísica occidental, pues hay una constante crítica a ideas e ideales que encarnaban una visión esperanzadora y metafísica del mundo y del hombre, que nacen de y para Occidente, pero que sólo dejaron devastaciones. Muestras hay por doquier. En sus investigaciones sobre el mito hay una cruda crítica a la visión de progreso constante del pensamiento, que nace de la idea de superación del *lógos* sobre el *mythos*, y las ínfulas que le dio a la filosofía el ideal ilustrado de exaltar la razón científica por encima de otras formas racionalidades, como la fantasía que dio origen a los mitos, pues termina siendo incómodo estudiar algo tan obtuso y poco estructurado, como lo expresa en *Trabajo sobre el mito*: “Si fuese posible, no se debería “dar cabida” al mito. Por otro lado, la racionalidad es, con demasiada facilidad, destructiva cuando no reconoce la racionalidad de lo no-fundado y cree poderse permitir una euforia de fundamentaciones.” (Blumenberg, Trabajo sobre el mito, 2003,

¹² Se escribe en cursiva ya que en el texto traducido hay un error al aparecer como *ilustrador*.

pág. 180). En el momento en que la razón sólo acepta fundamentaciones estrictas y sistémicas para todo lo que existe, termina imponiendo un modelo perfecto al que deben acoplarse los mundos fluctuantes de la realidad y la imaginación humana. Cuando el milagroso acoplamiento no se da, entonces hay una inseguridad que abrumba, que genera una histeria cuando es fallida, o una euforia cuando está bien lograda. Blumenberg lúcidamente desenmascara la razón de ser de las racionalidades estrictas y que son abanderadas del abandono de los relatos más antiguos: la sensación de seguridad. El miedo a no tener el control total de algo genera ansiedad, lleva a tomar decisiones precipitadas y poco racionales en una persona. En el pensamiento la falta de seguridad crea imposición y marginación, lo cual no termina siendo completamente racional, y en estos términos se puede creer la siguiente conclusión: “Puede ser razonable no ser razonable hasta lo último” (Blumenberg, Trabajo sobre el mito, 2003, pág. 180).

Hay que aclarar que Blumenberg no está en contra de la razón y de la ciencia, solamente quiere que no sean absolutizadas. Tanto el mito como la ilustración buscan sacar de la ignorancia al hombre, pero cuando ese ideal ilustrado proclama el necesario reinado de la razón científica solamente y el olvido del mito, se obvian todos los momentos de “irracionalidad” precedentes que la hicieron posible, y que aún se ven en la historia humana. Creer siempre en el progreso de la razón por encima de la fantasía del mito devino una arrogancia que se fortalecería en la ilustración, y que luego terminaría justificando ideas absolutistas sobre el humano, ciertas ideas políticas, superioridad de raza y guerras.

A Blumenberg el panorama espiritual y cultural de Europa pre y postguerra le dejó contemplar lo inapropiada que termina siendo la idea de salvación, a lo inoportuno que es creer que algo bueno aún guarda Europa para el mundo. La renuncia a la salvación es entonces la gran caída y abdicación de la herencia occidental, pues marca la resignación a sólo ser humano antes

de la muerte, sin asumirse como ser eterno y ni preguntarse por un destino *postmortem*, como nos lo expresa en *La inquietud que atraviesa el río*, a modo de confesión íntima:

No deseo que se lleven a cabo incesantes esfuerzos por salvarme si ignoro que estoy en peligro. Hay demasiadas personas que creen haber hallado el sentido de su vida salvando a los demás como para desistir ante la idea de hacerles creer que están perdidos.

(Blumenberg, *La inquietud que atraviesa el río*, 1992, pág. 78).

Retomando, tenemos que como crítico de los supuestos que soportan las ideas absolutas, y de paso su arquitectónica metafísica, Blumenberg renuncia a toda visión de trascendencia, incluso el de aquél científicismo que hace de la razón científica su diosa, pues no deja de ser una idea absoluta, un chiste para la contingencia y entropía del mundo. No obstante, a pesar de que podamos hasta el momento identificarlo como un pensador postmetafísico, no hemos terminado de decir porqué. Tan difícil es nominalizar la identidad del pensamiento de Blumenberg que podemos apreciar el intento de título que dio Wetz en el último apartado de su libro:

“ILUSTRACIÓN SIN ILUSIONES CON UNA RESIGNADA ACEPTACIÓN DE LA PÉRDIDA” (Wetz, 1996, pág. 147). El título es una posible respuesta ante el problema inquietante que renace en cada obra que se lee, ¿Desde dónde piensa Blumenberg?

La obra del hanseático se construye alrededor de conceptos de su autoría, que lucen una novedad que obliga a desmarcarlo de cualquier corriente precedente. Vocablos como *metaforología*, *inconceptuabilidad*, *despotenciación*, *prolijidad*, *absolutismo de la realidad*; dan a conocer a un hombre que busca nuevas formas de entender y proponer el pensamiento, donde parece que no quisiera demostrar su método o escuela. Wetz también asiste a esta sorpresa: “Lo que sí sorprende es que no se preocupe de tomar ningún tipo de medidas metodológicas para demostrar y fundamentar la legitimidad y congruencia de sus planteamientos.” (Wetz, 1996, pág.

149). Lo nodal de este asunto, es que Blumenberg, al igual que Derrida, apuesta por escribir y argumentar de forma distinta, pues no demuestra ni fundamenta claramente sus argumentos. La forma de escritura y de argumentación vuelve a ser el punto para fracturar, demoler y reventar a la metafísica. Sus rodeos argumentativos nunca llevan a la prueba reina o a una conclusión clara y diferente. En Blumenberg no hay metodología porque la filosofía no se puede demostrar. No se puede legitimar la filosofía desde afuera cual ciencia, pues no lo es, ni tampoco por su eficacia, pues no trata de satisfacer. En Filosofía se trabaja entonces con afirmaciones indemostrables. Así las cosas, Wetz asevera que “Blumenberg quiere persuadir, no demostrar” (Wetz, 1996, pág. 150). La deuda que tiene la anterior aseveración con la retórica es innegable, por lo que debemos remontarnos al artículo ya referenciado *Una aproximación antropológica a la actualidad de la retórica*, publicado en *Las realidades en que vivimos*.

En dicho artículo Blumenberg elabora su reflexión partiendo de la idea del ser humano como un ser carencial, para luego ver cómo logra sobrellevar el problema del sentido de la existencia. Una herramienta para poder construir un tipo de sentido provisional, y de paso existencial, a lo largo de la historia humana, ha sido la retórica. Aquél arte tan antiguo, que ayudó a posicionarse a los sofistas, fue fundamental para el medioevo, y luego aminorada en la modernidad. Blumenberg estudia cómo la antigua retórica ya retomada por Schopenhauer y Nietzsche, la consideraban de dos formas: o como *ornatus* de la verdad, o como rodeo a la verdad por ausencia de la misma. La retórica ayuda a arreglárselas con la provisionalidad, mientras llega la respuesta definitiva o se perfecciona lo que ya existe. Se marca la diferencia entre dos tipos de discursos distintos entre sí, y que parecieran ser los únicos posibles: entre un estilo racionalista y científico, como la escuela analítica, y otra irracional y subjetiva como la de Weber, según Wetz. Pero el aporte de Blumenberg implica una tercera vía desde la retórica, la

cual él mismo justifica desde *el principio de razón insuficiente*, aquél viejo principio de Leibniz y Laplace, que considera la pertinencia de un argumento por su propio peso o aceptación, en el caso de que no se tenga una evidencia para sustentarlo, o de los oscuros problemas metafísicos en que se esté inmerso. Blumenberg aclara que no implica en lo absoluto una apuesta por la irracionalidad, quizá sólo implique vaciarse de la aspiración científica cuando no hay cabida para ella:

Quando se tienen que excluir procedimientos indefinibles y cuyos límites son inciertos hay que mostrarse cautelosos con el reproche de irracionalidad: en el ámbito fundamentador de la praxis vital lo insuficiente puede ser más racional que insistir en proceder “de una forma científica” y *es*, desde luego, más racional que disfrazar decisiones ya tomadas con razonamientos tipificados como “científicos”. (Blumenberg, *Las realidades en que vivimos*, 1999, pág. 133)

Wetz explica que “Con él se significa la posibilidad de otorgar credibilidad a un pensamiento sobre la base de argumentos plausibles.” (Wetz, 1996, pág. 151). Pero ¿Cómo la plausibilidad de un argumento puede ser la forma de legitimación de un argumento filosófico? Continúa explicando el discípulo de Marquard que el fin es desarrollar un argumento de forma coherente y en una especie de libertad ante cualquier tribunal. El argumento nace sin ninguna deuda de certeza, y menos de verdad, para ningún sistema. Se constituye como una tercera vía que resiste a la definición y a volar tan alto como la verdad: “La plausibilidad es una forma de validez que posee un fuerte poder de atracción y opera sin pruebas concluyentes, pero que precisa de argumentos convincentes.” (Wetz, 1996, pág. 152). La defensa y práctica de esta tercera vía es una renuncia sólida y merodeadora a la metafísica. No está lejos la coincidencia con el “ir clausurando” la metafísica de Derrida. Blumenberg asume que la forma de malbaratar

a la metafísica es no siendo metafísico, dejar que los años vayan socavándola hasta que se desplome. La vía indirecta de la retórica y la metáfora son la mejor forma para detonar los cimientos de la madre de los absolutos: la metafísica.

Luego de exponer cómo su defensa de lo humano carencial lo lleva a construir una forma de escritura y argumentación exiliada de los principios metafísicos, amparado en la sombra de la retórica, debemos agregar a esto otras razones por las cuales apuesta por superar la metafísica. Tanto la historia de las ideas, como la historia de los avances de la ciencia moderna y especialmente la astronómica, llevaron a Blumenberg a ir superando otros principios metafísicos. El carácter relativo y transitorio de muchas verdades, que luego de un poco de tiempo humano y cósmico, fueron superadas, aplazadas, olvidadas, además del deber de hacerlo para poder que el hombre sobreviva a sus propias ideas; lo llevaron a considerar la superación de todo soporte que le da el carácter absoluto a las ideas que niegan la posibilidad de existencia al humano mismo. Un segundo elemento definitivo fue la historia de las ciencias astronómicas, la historia de la ciencia moderna, que deja al hombre ante un cosmos que lo ignora, que es cada vez más conocido y desconocido a la vez. El cosmos que antes era la hechura perfecta de Dios, y que sólo estaba dispuesto para que la tierra fuera la única con vida, y de todo esto el hombre fuera amo y señor; pero que desde la modernidad fue expandiéndose, destruyendo toda certeza sobre el universo, no da cabida para sentirse aliviado de estar en él, solamente genera desasosiego, incertidumbre. Posteriormente se aúna la segunda ley de la termodinámica, la entropía, acabando de desmigajar el conocimiento y la antigua seguridad en el cosmos como casa. Al respecto Wetz asevera que:

En conexión con este paso se llega a la configuración del doble pensamiento básico de Blumenberg y a la decepcionante concepción de los desiertos siderales sin sentido y sin

Dios, que desenmascaran como exagerada y arrogante expectativa la pretensión humana de ocupar una posición cósmica excepcional. Blumenberg se dedica repetidamente al estudio de los descubrimientos científicos que han socavado en sus cimientos la autocomprensión humana. (Wetz, 1996, pág. 159).

Los descubrimientos de la ciencia moderna causan una herida de dismantelamiento de una mentira, por lo que nace la desconfianza en que el hombre occidental ha construido la ciencia, su ciencia, o su idea de ciencia. Se da cuenta que el universo no es una morada. ¿Cómo seguir defendiendo las seguridades que daba al universo como ente metafísico? Cualquier intento daría sólo lástima. Como un viajero en las ideas, Blumenberg fue lentamente viendo el panorama de cómo se constituían ciertas ideas y los efectos de las mismas para sus creadores. Su postmetafísica es entonces consecuencia de una voluntad por defender la fragilidad humana, sin deseos de exaltar o aminorar el ser humano, sino reconociéndolo tal como es, un ser que construye porque no tiene nada que lo proteja.

Wetz, aun teniendo todo esto no es capaz de terminar de identificar con exactitud a Blumenberg de forma precisa. Ya teniendo un rango tan angosto como lo es el postmetafísico, encuentra dos vertientes con las cuales emparentarlo: el naturalismo fisicalista que sólo acepta como real y existente la materia, con representantes como Quaine, Smart y Armstrong, por lo que tal materialismo científico veta completamente todo mito o fantasía, pues sólo son mentiras que impiden al humano progresar en favor de la ciencia; y por otro lado, la propuesta de una hermenéutica postmetafísica hija de Heidegger en filósofos como Rorty y Foucault, donde se niega completamente la substancia humana, se disuelve el individuo en una cantidad de aparatos ideológicos y culturales que forman lo humano, limitando al humano como ser moldeable y nunca perteneciente a una misma y única naturaleza. En ambas posturas hay semejanzas con el

maestro de Münster, pero ante todo Blumenberg es un antirreduccionista según Wetz, ya que se niega a negar la importancia de los mitos y estructuras que sirven al hombre a sobrellevar tanto vaciamiento de sentido en el universo y en sí mismo. En cuanto a la función en la existencia humana como salvavidas, es que rescata Blumenberg los hogares de paso que ha creado el humano en la historia. Wetz lo asegura claramente:

Blumenberg es un antirreduccionista postmetafísico para quien en todo momento está claro y no es legítimo obviar el hecho de que la vida humana, aun siendo un fenómeno de la naturaleza, no sólo no discurre como uno más de tal índole, sino que el hombre se encuentra en la comprometida situación de tener que tomar postura frente a su medio ambiente y a sí mismo, de procurar darles a ambos, al yo y al mundo, un sentido. (Wetz, 1996, pág. 171).

Es inevitable retomar un aforismo que referencia Torregroza en su gran tesis doctoral para sintetizar esa labor constante, y que él postula como diaria, de crear sentido en la vida cotidiana y humana: “*Aun sabiendo que todo perece, debemos construir en granito nuestras moradas de una noche*. Nicolás Gómez Dávila, *Escolios a un texto implícito* (1977), II” (Torregroza, 2012, pág. 278). Si el humano todos los días crea su morada perentoria en el mejor de los materiales, es para vivir dignamente, aceptando que sus alucinaciones no lo dejan morir. En el fondo hay un pequeño pacto de creer en lo que va a morir y quizá sea mentira.

En última instancia Wetz reconoce una tercera camada de pensadores que saben que el hombre no puede con tanta radicalidad: Karl Löwith y Walter Schulz. No obstante el compromiso con un gran estudioso y semejante en muchos sentidos a Blumenberg queda en deuda: Jacques Derrida.

2.4. Impureza conceptual: Blumenberg y su metaforología.

Una gran iniciativa se proponen Reinhart Koselleck, Erich Rothacker, Hans-George Gadamer, y otros grandes intelectuales alemanes a mediados del siglo XX: crear un archivo para una historia de los conceptos (*Archiv für Begriffsgeschichte*), donde cada entrada tenga un archivo especializado. En este macro proyecto se dio la apertura para la entrada de metáfora, el archivo correspondiente se lo pidieron al profesor de la universidad de Münster, Hans Blumenberg. En el año 1955 hizo el aporte del documento llamado “*Paradigmas para una metaforología*”, el cual luego publicaría autónomamente en el año de 1960. Este documento, hasta donde se tiene registrado, es el primero en hacer una revisión sistemática del problema de la metáfora en el lenguaje filosófico, no desde el prejuicio de la metáfora como ornamentación de los conceptos y la razón pura, sino desde una perspectiva más aguda, donde cabe la pregunta por la verdadera causa de la presencia irreversible y absoluta de metáforas en la filosofía, especialmente en las elucubraciones más densas y decisivas. La radicalidad y apertura de Blumenberg en su investigación lo llevará a caminos que no preveía, como le pasa a todo sincero investigador, además de concluir algo semejante a lo ya expuesto en Derrida, a pesar de que no se conocían, o por lo menos, no se leyeron mutuamente. Vale la pena destacar que *Paradigmas para una metaforología* no fue la única obra que le dedicó Blumenberg al problema de la metáfora, su inquietud por ese problema subdémico de la filosofía lo llevó a construir varios textos más, como lo son: *La inquietud que atraviesa el río* (1987) y *Naufragio con espectador: Un paradigma para una metafórica de la existencia* (1979); donde en éste último se llevaría a cabo la publicación del artículo que daría cierre a lo investigado en los paradigmas: la postulación de la incapacidad de los conceptos para contener un fenómeno sin tener en cuenta ningún lenguaje traslaticio: *Aproximación a una teoría de la inconceptuabilidad*. La elección de

Blumenberg como experto para la entrada de metáfora no es gratuita, ya se había perfilado como un investigador de dos elementos muy importantes: la historia y el estudio del lenguaje.

Las bases de algo tan novedoso e indeterminado como la metaforología, las podemos encontrar en dos elementos que nos señala García-Durán: Un interés juvenil por el problema del lenguaje en la filosofía, y en un segundo momento, la voluntad de construir una fenomenología de la historia, como nos lo explica en diferentes apartados de su tesis doctoral:

No en vano las raíces del estudio blumenberguiano del papel del concepto en el lenguaje conducen más atrás de sus dos trabajos académicos. El primer artículo que Blumenberg publicase en su vida ya se dedicaba a “la realidad lingüística de la filosofía” y, en él, certificaba la historicidad del lenguaje filosófico mostrando como, por ejemplo en la patrística, se había tratado de dar cuenta de una realidad diferente de la filosofía griega pero con el mismo aparato conceptual. (García-Durán, De la historia de la antropología, 2015, pág. 114).

Lo determinante que resulta la lengua de una comunidad en su forma de comprender el mundo y en su autocomprensión, además de la herencia de vocablos de otros idiomas y su variación, va sembrando a la vez un interés por una fenomenología de la historia, y especialmente de los conceptos, que defiende García-Durán en su tesis doctoral, como nos lo explica:

Así pues, la emergencia de la metaforología puede entenderse como una de las aportaciones metodológicas derivadas de una fenomenología de la historia. Como señalará Philip Stoellger: “Visto desde el punto de vista académico y de la historia de la filosofía, la metaforología (y su expansión hacia una ‘teoría de la inconceptuabilidad’) es

un instrumento de una fenomenología de la historia” (STOELLGER 2009, 221). (García-Durán, De la historia de la antropología, 2015, pág. 116).

A pesar del proyecto de una fenomenología de la historia, su campo y pertinencia llega hasta cuando topa con un concepto irreductible fenomenológicamente como la metáfora, de tal forma que debe hallar una forma de pensar la metáfora desde una hermenéutica filológica, esto es, una revisión detallada de cada una de las proposiciones, expresiones, imágenes o conceptos que se fueron consolidando en la historia, revisándolos a la luz de una interpretación de sus sentidos y recepción en los filósofos posteriores, de ahí que García-Durán reconozca dicho proyecto como algo que excede una fenomenología de la historia e implique otros elementos, como lo hemos destacado:

Con esta interpretación no se pretende otra cosa que situar la metaforología en relación con nuestra perspectiva fenomenológica, no se quiere decir con ello, no obstante, que sus aportaciones sean totalmente subsumibles bajo el epígrafe de la fenomenología histórica tal y cómo hasta aquí lo hemos desarrollado. (García-Durán, De la historia de la antropología, 2015, pág. 116)

Si una fenomenología histórica no agota la metaforología, se debe encontrar de qué se ocupa, cómo se ocupa y en qué termina.

La pregunta de la que parte los *paradigmas* es la siguiente: “¿bajo qué presupuestos pueden tener legitimidad las metáforas en el lenguaje filosófico?” (Blumenberg, Paradigmas para una metaforología, 2003, pág. 44). A partir de ella desarrolla una re-visión histórica de las metáforas que han sabido mimetizarse por conceptos puros. La *legitimidad* aquí es equivalente a una licencia que ha dado la jueza de los estrados del pensamiento – La filosofía- a su ayudante milenaria – La retórica- para que pueda ayudarle en su quehacer. La imagen de señorío y poder

de la filosofía y la supeditación de la retórica a la autorización de la filosofía para estar en el estrado del pensamiento es clara, pero ahora hay que cuestionarse la relación de dependencia, pues quizá llegue a darse que la dependiente es la filosofía y no la retórica.

La revisión de Blumenberg no agota todas las metáforas incrustadas en la filosofía, tal pretensión no está en sus horizontes, no obstante sí quiere destacar cómo se han tomado por conceptos lo que en su origen no eran conceptos, sino metáforas, metonimias, símiles, u otro tipo de lenguaje traslaticio. De tal forma que lo que hace es un tipo de rastreo de aquellas metáforas más importantes que condicionaron determinadas épocas, y sobre las cuales giraron las obras de filósofos, en algunos casos hasta de científicos, sin ser percibidas como metáforas.

En Descartes él haya el origen de lo que podríamos entender como una voluntad de pureza en el lenguaje conceptual filosófico, teniendo en cuenta su primer criterio del discurso del método, donde precisa que el lenguaje filosófico debe ser claro y distinto. La inquietud de Blumenberg nace de la posibilidad ficticia de que el proyecto cartesiano con respecto a las ciencias humanas se hubiera podido cumplir. Así lo describe:

Ese ideal de objetivización total se correspondería con lo completo de la terminología, que capta la presencia y la precisión de lo dado en conceptos definidos. En este estado final, el lenguaje filosófico sería, en sentido estricto, puramente “conceptual”: todo *puede* definirse, así que todo *tiene* también que definirse, ya no queda nada lógicamente “provisional”, lo mismo que ha desaparecido la *morale provisoire* [moral provisional]. De ahora en adelante, todas las formas y elementos del modo *traslaticio* de hablar, en el más amplio sentido, resultarían provisionales y lógicamente superables; su único significado funcional sería el de ser pasos, el espíritu humano se adelantaría en ellos a su

consumación responsable... (Blumenberg, Paradigmas para una metaforología, 2003, pág. 42).

La voz de Descartes acá no sólo es la voz del filósofo y matemático francés que vive en los países bajos mientras publica sus obras. La voz de Descartes acá debe entenderse como portavoz de su época de cambios. El desarrollo de las ciencias exactas, la evidencia de su potencia y necesidad para avanzar culturalmente, empieza a generar al interior de la filosofía una voluntad, si se puede decir, de cientifización de su método y lenguaje, de ahí que el padre de *Las meditaciones metafísicas*, se proponga renovar la filosofía aspirando a que su lenguaje se destaque y tenga las mismas características que el lenguaje científico. La antigua retórica, implícitamente nos dice Descartes, no aporta mucho ya a la filosofía, ha enseñado a argumentar deductivamente, pero también ha derivado en mucho placer por lo bello del lenguaje, y esto le deja una pobre imprecisión como herencia a la filosofía. Ha llegado la hora de descubrir nuevos lenguajes para la filosofía misma, y en Descartes se acude al lenguaje matemático. No es el único, pues otro ejemplo claro de la época y de la voluntad de exactitud o precisión es el interés de Spinoza en hacer filosofía a partir del contacto con el lenguaje geométrico. Blumenberg parte de esta idea, de esta voluntad de pureza en los conceptos, de saneamiento de todo *lenguaje traslaticio* en la filosofía moderna, para preguntarse por la forma en que se han escabullido, aún después de esto, en el lenguaje filosófico las metáforas, ¿Cómo algo tan incómodo para la omnipotente Filosofía, no ha podido ser eliminado de sus estrados desde hace tantos siglos?

Los paradigmas son una exposición amplísima de los momentos nodales de metáforas desapercibidas en la historia de la filosofía, por lo que ahondar en cada uno es abrir discusiones demasiado nutridas, pero que van vinculadas con la misma hermenéutica filológica que proponemos. Para no ampliar innecesariamente atenderemos a una metáfora crucial de su

metaforología y que ha tenido implicaciones decisivas en la historia de la Filosofía y el pensamiento científico.

Blumenberg interpreta genealógicamente, con ayuda de la filología, la historia de la Filosofía, encontrando la sedimentación, por ejemplo, de dos de las características más destacadas de la verdad: que es fuerte y tiene luz propia. En el capítulo titulado “LA METAFÓRICA DE LA “PODEROSA” VERDAD”, hace una genealogía filológica, esto es, observando microscópicamente los momentos en que se han recibido e interpretado las distintas metáforas o lenguajes traslaticios sin ser percibidos como tal, dándosele la seriedad que no merecen, la literalidad que no demandan. Blumenberg no rehúsa a volver sobre la pregunta aparentemente más ingenua, pero que en términos estrictos, de definición, no se ha podido responder, pues se han aceptado metáforas como respuestas conceptuales. Lo jocoso y aterrador es la forma en que las preposiciones, los ejemplos, símiles y metáforas terminan condicionando el concepto último que se da, dependiendo así lo más serio que se ha dicho, sobre el tema más serio que existe, de un *et* o *ad*:

La más utilizada de las definiciones, *veritas est adaequatio rei et intellectus* [la verdad es la adecuación entre el objeto y el entendimiento], que la escolástica supuestamente sacó del libro de las definiciones de Isaac ben Salomon Israeli, ofrece un margen de maniobra para modificaciones sólo en uno de sus elementos, el más pequeño, en la neutralidad del *et* [y]. Mientras que, a tenor de su procedencia aristotélica, la definición debía ser entendida como la *adaequatio intellectus ad rem* [adecuación del entendimiento al objeto], la Edad Media descubre en ella la posibilidad de determinar la verdad absoluta en el espíritu divino como *adaequatio rei ad intellectum* [adecuación del objeto al entendimiento]. Este margen de maniobra del concepto de verdad le ha bastado en el

fondo a todos los sistemas filosóficos. ¿Pero se acalla con ello la vieja pregunta “¿qué es la verdad?” ¿Se acalla su pretensión? (Blumenberg, *Paradigmas para una metaforología*, 2003, pág. 50).

La diferencia entre un *et* y un *ad* en latín, y la elección finalmente por el *ad*, trae consecuencias insospechadas a la hora de entender a la verdad ligada con lo divino, y esto condicionará cientos de años de discusión filosófica; pero además hay dos propiedades aparentemente connaturales de la verdad que se consolidan desde lo más antiguos filósofos como Aristóteles y Santo Tomás: *que la verdad tiene luz y es fuerte*. Para hacer este rastreo, Blumenberg explica que en su metodología... “Dar color a estos bocetos exige aquí presentar un grupo de metáforas de la verdad en paradigmas en los que se atribuye a la verdad un determinado modo de “comportamiento”, una cualidad energética.” (Blumenberg, *Paradigmas para una metaforología*, 2003, pág. 51). Las *cualidades energéticas* de la luz y la fuerza pasan desapercibidas como metáforas o lenguajes traslaticios, su razón no se logra definir totalmente, pero quizá por ser el centro de discusión decisivo, y que se impone en todo contexto de discusión racional, se habla de la verdad como algo de lo que se debe hablar como un fenómeno natural y divino. Las muestras están por doquier, tanto en Milton, Goethe como en Locke, cuando la verdad se expone, resplandece el lugar a donde llega: El entendimiento humano. De fondo la relación de lo divino con la verdad también hace resonancia en tales metáforas:

Estas premisas, aquí teológicamente revestidas, pueden presentarse también como atributos de la propia verdad hipostatizada, que se reserva y oculta, o se impone y triunfa, la verdad que se caracteriza como poderosa o como impotente, que se impone al hombre en contra de su voluntad o que quiere a su vez ser subyugada. (Blumenberg, *Paradigmas para una metaforología*, 2003, pág. 52 y 53).

Así destaca que en las reflexiones de autores como Zenón, Sexto Empírico, Anselmo de Canterbury, Tomás de Aquino, Kepler, Vico y Hume; permaneció la antigua caracterización que hizo Aristóteles de la verdad como algo poderoso, que a pesar de las características limitadas del entendimiento humano, siempre se da a revelar. Dice de Aristóteles:

Aristóteles, para quien la historia de sus predecesores filosóficos corre y desemboca teleológicamente en sus puntos de vista, ve en esta orientación y en la dirección adoptada la secreta presión de la “cosa misma”: [el asunto mismo les abrió el camino y los obligó a seguir buscando]. El motivo de la investigación no se busca en el sujeto; es como si la verdad misma se hiciese valer y se manifestase ya en los comienzos en fórmulas que parecen anticipar una intelección sin poseerla, [como constreñidos por la verdad misma].” (Blumenberg, *Paradigmas para una metaforología*, 2003, pág. 53) ¹³

Este mismo método de rastreo minucioso es el que elabora Blumenberg para destacar otras metáforas. Para nombrar sólo algunas podemos nombrar a *la metáfora de la verdad desnuda*, las *metáforas orgánica y mecanicista del mundo*, la *verosimilitud como metáfora*, además de la presencia de la cosmología metaforizada, entre otras. Este pequeño paneo para mostrar lo que busca en su metaforología como herramienta de una historia de los conceptos, que fue posible gracias a una interpretación exhaustiva de las enunciados y su recepción de lo que en otrora fueron comparaciones, símiles, metáforas; y que posteriormente fueron pasados como partes connaturales de los conceptos. En este sentido es que Blumenberg busca pureza y encuentra mezclas antiguas imperceptibles para tantas miradas. La homogeneidad en los conceptos filosóficos nace compartida, o en otros términos, es heterogeneidad reposada.

¹³ En el fragmento original de Blumenberg la cita de Aristóteles está en griego.

A lo largo de su investigación Blumenberg nos deja ver que no hay algo tal como un concepto puro en el argot filosófico, pues en algún punto está “contaminado” por algún lenguaje traslaticio, y que hace imposible el solo de voz al concepto puro, para usar una metáfora musical, en la obra sinfónica del pensamiento, puesto que su voz, la del concepto, es un coro de cientos de voces matizado. A pesar de los esfuerzos de la razón por no dejar que la ornamentación y persuasión fantasiosas del lenguaje traslaticio manchen la voz pura del concepto, es una batalla perdida. De tal descubrimiento declara el hanseático: “En general, la exhibición de metáforas absolutas debería permitirnos pensar de nuevo a fondo la relación entre fantasía y *lógos*.” (Blumenberg, *Paradigmas para una metaforología*, 2003, pág. 45). Esta necesidad de repensar la relación entre fantasía y *lógos* obedece de nuevo a su intención de deshabilitar todo absolutismo, pues el primer absolutismo es el de la razón y de su airada forma de hablar de la verdad absoluta en siglos pasados, de la edad clásica griega a la Ilustración. No obstante, hace falta hacer hincapié en un aspecto más que se deriva de la revisión de la relación *fantasía-lógos*.

Se habla entonces hasta el momento que, según el rastreo de Blumenberg, no hay algo tal en la historia de la filosofía como un concepto puro, entendiéndolo como un concepto no contenedor de metáfora alguna o lenguaje traslaticio. Inconceptuabilidad es el concepto que trata de sustentar luego Blumenberg, como fenómeno que explica la omnipresencia de las metáforas en los conceptos filosóficos, de tal manera que éstos mismos puedan ser tomados más como metáforas absolutas, que como conceptos. Volviendo sobre la forma de pensar la relación *fantasía-lógos*, es necesario decir, como cierre artificial, que para Blumenberg no hay conceptos puros, ni tampoco metáforas puras, pues están hilvanadas en un sistema de más metáforas y conceptos contaminados que les dan norte. En este orden de ideas es que Blumenberg en su obra filosófica interpreta a la Filosofía, las metáforas, la Historia, los mitos, la literatura como formas

valederas de crear sentido (*Bedeutsamkeit*) en el mundo, y así poder despotenciarlo de su absolutismo.

2.5.La metáfora y sus manos: La metaforología como creadora de sentido en el mundo de la vida.

La mirada de Blumenberg se erige apoyada en varias ramas de la Filosofía, siendo sus bastiones más fuertes la Hermenéutica y la Fenomenología, por lo que le permite tener tanto una perspectiva histórica y su recepción de un fenómeno a estudiar como lo enseña la Hermenéutica; como también una perspectiva descriptiva y centrada en un fenómeno dado desde la Fenomenología. La metáfora no evade esta doble perspectiva y posibilidad de pensamiento en el hanseático, y en su metaforología acudimos a una hermenéutica filológica de carácter teórica, donde hace la revisión histórica de un fenómeno y hurga en su composición más pura y teórica, teniendo en cuenta además los múltiples sentidos que desplegó en un momento preciso. En un segundo momento debemos de reconocer cómo en él también hay un tipo de perspectiva estrictamente fenomenológica de la metáfora, y especialmente en cuanto a la relación que tienen ciertas metáforas con el gran fenómeno que introduce Husserl a la filosofía, y que a juicio de Blumenberg, es el más importante: *El mundo de la vida (Die Lebenswelt)*. El interés de Blumenberg por las metáforas no sólo está a un nivel histórico-teórico, sino también, en la metáfora desde una fenomenología del sentido, que desentrañe la relación que tiene con *el mundo de la vida*, que en otras palabras, podríamos entenderlo como la forma en que las metáforas constituyen el sentido de la vida de un individuo concreto, permitiéndole crear una narrativa y lógica para su vida cotidiana.

El papel y alcance de la metáfora en los textos filosóficos queda más que redefinido y ampliado en su metaforología, pero la metáfora no sólo es un asunto teórico para Blumenberg, ya que tiene una función existencial, donde hace parte de ese mundo de la vida, donde residen las ideas y juicios no teóricos que nos guían constantemente en nuestra existencia. Para dar un poco más de claridad, nos remitiremos a su estudio sobre la metáfora de la existencia como un naufragio.

En un ensayo de *La inquietud que atraviesa el río*, Blumenberg nos entrega una aseveración que ayuda a comprender la intrincada y necesaria relación entre la vida y la metáfora: “Sólo podemos existir si tomamos rodeos” (Blumenberg, *La inquietud que atraviesa el río*, 1992, pág. 116). Volvemos a encontrarnos de fondo su antropología filosófica de la carencia. Blumenberg parte de reconocer al ser humano como un ser incapaz de lograr su más grande anhelo: nominalizar y poseer la verdad. No poder existir sin vías indirectas en el mundo es saber que el encuentro con la verdad y la verdad del mundo, es un acontecimiento que nunca se dará, y en consecuencia, nuestro ser no es ser-para-la-verdad, sino un ser-para-el-rodeo. Ese ir rodeando la vida no es evadir la razón, sino saber que la razón, la sabiduría, las preguntas filosóficas y complejas, al final no nos llevarán a un encuentro total y verdadero con lo que queremos. Quizá más bien nos acerquemos a la verdad mientras seguimos me-rodeandola y nos alejamos de la ignorancia, mentiras o prejuicios, quedando en vía hacia algún puerto. Vivir de y para el rodeo es un acto sin cierre que se presenta latente y parcial como la luz del faro de un puerto neblinoso. Una pregunta difícil que nos quiebra y en la cual no podemos persistir por todo lo que abarca, o cuando tratamos de explicar algo y no sabemos cómo, y sólo podemos acudir a una imagen que contenga el sentido o una semejanza de lo que queremos decir, en ese merodeo es que volvemos a encontrarnos con la metáfora. Si aún no se entiende bien el tránsito de la metaforología

académica y teórica a la metaforología del mundo de la vida, la profesora Estefanía Losada nos lo explicará lúcidamente en su tesis magistral en un diálogo con Heidegger y el fenómeno de la comprensión, a saber nos explica que:

La metaforología en un comienzo estaba propuesta como una versión genealógica de los conceptos, una búsqueda de la raíz de esos conceptos que nos permiten comprender la realidad, tales como, el concepto de verdad, de existencia, de conocimiento o de mundo. Sin embargo, con el paso de los años, Blumenberg hizo un énfasis en la metaforología; de tal manera que se revelara en ella el culmen de la comprensión de sí mismo. Ya no se trata simplemente de la génesis de los conceptos, sino de los conceptos como algo inserto en el mundo de la vida de los hombres. Este giro muestra su búsqueda radicar de querer derrocar los absolutismos, incluso el absolutismo de la metáfora absoluta. (Losada, 2016, pág. 80)

Se alegrará que las metáforas como elementos de una estructura ensayística y un hilo argumentativo no son tan palpables en un discurso cotidiano, o que si se dan no tiene mucho que ver con la Filosofía misma, sin embargo, Losada atiende muy bien a un acto que es completamente trascendental para la Filosofía, e incluso podríamos llamarlo el pilar de la primera filosofía griega: “*la comprensión de sí mismo*”. El “*Conócete a ti mismo*” del oráculo de Delfos resuena aún en la visión de la metáfora como elemento vital del mundo de la vida pues es ésta la que traduce, despliega y presenta las experiencias y problemas más grandes a los ojos de una forma imaginable. El adulto que le dice al joven que la vida es un viaje con acontecimientos inesperados está dando como herencia una metáfora que le ayudó a entender su historia de vida, sabiendo que la vida es un movimiento y camino hacia un futuro incontrolable. La experiencia de la metáfora en el mundo de la vida la explora a través de una que hizo carrera en occidente

explorando diferentes posturas y sentidos, ya que representa la misma existencia: *El naufragio con espectador*.

El texto ya anunciado previamente es el publicado en el año de 1979 *Naufragio con espectador. Paradigma de una metáfora de la existencia*. El comienzo del libro brinda la ruta de estudio:

El hombre conduce su vida y levanta sus instituciones sobre tierra firme. Sin embargo, prefiere concebir el movimiento de su existencia, en su conjunto, mediante la metafórica de la navegación arriesgada. El repertorio de esta metafórica náutica de la existencia es proteico. Hay costas e islas, puertos y alta mar, arrecifes y tormentas, profundidades y bonanzas, velas y timones, timoneles y tenederos, brújula y navegación astronómica, faros y pilotos. (Blumenberg, *Naufragio con espectador*, 1995, pág. 13).

La metáfora de la navegación ante un pronóstico incierto es anclada, clara y directamente, a la problemática de la existencia, no obstante no es tan sencillo lo que propone, pues de serlo no habría desarrollo del libro, simplemente sería un aforismo. El panorama no es simple, a pesar que se plantea de forma inicial así. Lo *proteico* de esta metáfora se representa en las formas que fue adoptando en diferentes épocas y por distintos pensadores. Los enriquecimientos de la metáfora en las recepciones que se han hecho de la misma dan giros inagotables. Ya de por sí todos los elementos de la nave que va en el mar hacia no se sabe dónde, tiene elementos generales y amplios hasta detalles mínimos que pueden dar un viraje decisivo a todo el rumbo de la embarcación. De la riqueza de sus matices nos explica Pierre Aldo Rovatti en su brillante libro *Como la luz tenue. Metáfora y saber*:

La idea de Blumenberg es que la metáfora del naufragio con espectador es una metáfora-base de la situación en que viene a encontrarse la existencia del hombre: del que naufraga

es justamente el hombre, y que mira el naufragio es, de nuevo, el hombre. ¿Cómo juegan entre sí ambos puntos de vista? (Rovatti, 1999, págs. 166-167).

La existencia no es sólo una experiencia que nos dan, sino que debemos darle un orden, propósito y lógica, y ante todo, nos debe hablar, así siga siendo sólo experiencia. Es poco probable que haya un ser humano que no se haya detenido a preguntarse por la ruta en que va su vida, las dificultades que lo han superado y que ha superado. En este espacio es que la imagen del navío que observamos en el mar casi naufragando desde un risco o playa, nos sorprende, y entendemos que la nave es también parte de nosotros, somos incluso nosotros siendo observados por un yo en tierra. Pero antes de llegar a complejizar tal situación metafórica vital que nos arroja Blumenberg y se cuestiona Rovatti, debemos retomar la ruta que nos plantea Blumenberg, porque como ya hemos expuesto, no es tan fácil como emerge la metáfora de fondo del naufragio con el espectador, ahora mirándose.

En el primer capítulo hay una lectura de la navegación como una acción intrépida al querer sobreponerse al límite natural terrestre de la orilla. En Hesíodo y la Biblia hay consejos claros de no emprender tal empresa en algo tan malo e incierto como el mar. El que viaja será tomado como un insensato e imprudente:

Ante todo, dos presupuestos determinan la carga significativa de la metáfora de la navegación y el naufragio: por una parte, el mar como límite natural del espacio de las empresas humanas y, por otra, su demonización como ámbito de lo imprevisible, de la anarquía, de la desorientación. (Blumenberg, Naufragio con espectador, 1995, pág. 15).

La dotación de seres divinos y monstruosos al mar va de los mitos griegos a los bíblicos, donde también encontramos la prudencia en una vida terrena y calmada. Luego del viaje del insensato hay una consecuencia casi lógica: el naufragio. El naufragio será tanto digno de castigo

como anécdota de honor y sabiduría si se sobrevive a él. Blumenberg hace gala de su erudición y pasmoso panorama de lecturas. Revisa las condenas de Horacio y las reflexiones de un Zenón sobreviviente al naufragio, para luego dedicarse a la reflexión que hace Montaigne de la satisfacción el espectador del naufragio, que no naufraga: “Quien puede salvarse en el naufragio de la existencia revela estar no en una posesión retirada a la interioridad, sino en una posesión de sí que se alcanza en el proceso del autodesvelamiento y la apropiación de sí mismo.”

(Blumenberg, *Naufragio con espectador*, 1995, pág. 23) La *posesión de sí* marca una autarquía, un gobierno de sí bajo el presupuesto de que se es espectador por voluntad, lo cual no deja de ser un espejismo, en tanto no se tuvo nunca oportunidad de embarcarse.

Los giros que da la metáfora son riquísimos en sentidos y perspectivas. Los autores son olas que van agregando diferentes enrutamientos al viaje de Blumenberg por los variados rostros de esta proteica metáfora: En Pascal todos estamos embarcados, por lo que la visión es sólo la del mismo naufragio; en Nietzsche la tierra no es el lugar del espectador sino la del “náufrago salvado” (Blumenberg, *Naufragio con espectador*, 1995, pág. 32). En Lucrecio asistimos a ver el espectador como el filósofo que ama contemplar la teoría y que se dedica a sostener en tierra firme su postura, pero además también se puede concebir la misma vida como un naufragio completo: “La naturaleza proyecta al niño desde el vientre de la madre al litoral de la luz (*in lumine oras*), igual que el navegante es arrojado a la orilla por las furiosas olas.” (Blumenberg, *Naufragio con espectador*, 1995, pág. 39).

Los nombres a que acude y que le dan las variantes y acentos a la metáfora náutica son como un mar en sí mismo, en el que navega el hilo discursivo de Blumenberg, y en el cual no naufraga. Los nombres azotan la pequeña lancha en la que se desplaza nuestro filósofo. Nombres como olas. Inclinaciones y declinaciones como nombres. No obstante hay olas más grandes en

las cuales se detiene, y una de las más significativas es la de Schopenhauer; éste, ahondando en la mirada de Lucrecio, hace su énfasis en la voluntad y su egoísmo como aquello que genera constante dolor y que observa el naufragio, así el espectador puede verse naufragando en su pasado como ser melancólico, y cómo en su futuro no habrá soluciones a su dolor existencial:

Sin duda, lo que el espectador ve es su propio pasado, por cuanto ha podido llegar a ser espectador, aprender a amar la “sabiduría” de la condición alejada de la vida. Pero aquello que ve está frente a él, en el futuro, como lo inevitable mismo que surge de la vida, la cual es *un mar lleno de escollos y remolinos*. (Blumenberg, *Naufragio con espectador*, 1995, pág. 77).

La historia de vida como el naufragio que hemos sido y que seremos, y la mirada de nuestro reflejo es un giro de la metáfora que nos ayuda a entender su emparentamiento con *el mundo de la vida* con que relaciona la metáfora Blumenberg. Como detalle interesantísimo tenemos que las páginas citadas por Blumenberg de Schopenhauer son sacadas de sus diarios, sacados de su obra póstuma, que nos da ese énfasis de verlo como una idea que emerge en la escritura desde su cotidianidad y contacto con su *mundo de la vida*. Es esta autocomprensión de sí como espectador de su historia de vida posible gracias a que, en algún momento de soledad, ha emergido la imagen heredada o experimentada del naufragio para hablar y brindar diferentes lugares y papales a la conciencia o estados de conciencia, pudiendo reflexionar y ver-se.

La metáfora náutica es, como hemos visto, una muestra de una visión más compleja y enriquecedora que le da Blumenberg a la metáfora. El fenómeno traslaticio que le complica la vida a la Filosofía en tanto proyecto conceptual, facilita ahora la filosofía misma en clave existencial, esto es: La filosofía puede nacer de una experiencia vital que comienza auto-

comprendiéndose desde una metáfora. La metáfora en Blumenberg tiene tanto un carácter imposibilitador como posibilitador de la Filosofía.

2.6. De la inconceptuabilidad: Despotenciación de la metafísica desde la imposibilidad del concepto.

Después de 19 años de la publicación de los *Paradigmas*, en 1979, Blumenberg sigue asintiendo su intuición: la metáfora no es ya un paso previo a lo conceptual, pues por sí misma es una realidad de sentido que no puede llegar a sustituirse por un concepto, y que éste no está compuesto sólo por un lenguaje técnico, pues en todo concepto hay un componente de lenguaje comparativo y metafórico. Al final de su *Naufragio con espectador* ya tratado, anexa su artículo culmen: *Aproximación a una teoría de la inconceptuabilidad*. En dicho artículo hay una revisión ulterior de su teoría de la inconceptuabilidad que proponía en sus *Paradigmas*, donde también hayamos conclusiones insinuadas que dan más cuerpo y finitud al modo de ser de las metáforas en la Filosofía según su metaforología. En este orden de ideas vamos a esclarecer, cómo en el tiempo posterior a *Paradigmas*, permanece y se acentúa su teoría de la inconceptuabilidad y cómo implica necesariamente la imposibilidad de concebir a la Filosofía como desde la Metafísica tradicional se veía: Como un sistema que es capaz de decir la verdad por sus conceptos.

El primer gran indicio es que este artículo es una *aproximación a una teoría*, no pretende ser ni siquiera su introducción. La desestimación de una definición total, y por lo tanto conceptual, se hace presente desde lo que se quiere hacer, pues de lo contrario se estaría volviendo a pensar desde la conceptualización como realidad, y ya no es posible. Desde sus primeras líneas se percibe la paradoja en que se está moviendo, ha permanecido intacta una

intuición que, como pre-teoría o pre-concepto, debería mutar y consolidarse en algo más grande que sus propios inicios. La imposibilidad de definición ha permanecido sin cambios. Para ahondar en la cuestión principal que queremos exponer nos permitiremos citar in extenso el siguiente fragmento:

Desde entonces no ha cambiado nada en la función de la metaforología, si acaso en su referente; ante todo, porque hay que concebir la metáfora como un caso especial de inconceptuabilidad [Unbegrifflichkeit] (T).

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”. Incluso ésta se definía ante todo por su no disponibilidad “a ser sustituida por predicados reales” en el mismo plano del lenguaje. (Blumenberg, Naufragio con espectador, 1995, pág. 97).

El profesor de Münster señala que la validez de la metaforología y de la inconceptuabilidad cada vez se consolida más. Por un lado si la metáfora no provoca la inconceptuabilidad, no es su origen, ella misma es inconceptuabilidad, o como nos lo señala, *un tipo de inconceptuabilidad*, el tipo que hasta el momento él ha desarrollado. También se reconoce en la metáfora una forma de ser del sentido, lo cual demanda a la Filosofía de una aceptación de la metáfora en cuanto realidad filosófica insuperable por medio del concepto. Un gran avance en su metaforología es proponer una coexistencia de la Filosofía con la cantidad de metáforas con que cuenta, pues no se puede dejar de sustentar las ideas de forma filosóficas, pero si la pretensión con la que se proponen: Decir la verdad con palabras precisas.

La Filosofía ahora entiende que la metáfora discurre en la triple frontera: Su origen, el nuevo contexto y el nuevo sentido que abre; de ahí que para Husserl, como lo señala Blumenberg, sea “disonancia” de la conciencia misma. Aparentemente puede servir ante el uso de ideas tan complejas como “ser”, “historia”, “mundo”, como nos lo explica el hanseático, sin embargo “...la metáfora conserva la riqueza de su propio origen, al que debe renegar la abstracción.” (Blumenberg, *Nafragio con espectador*, 1995, pág. 101). Vemos que el pulso entre el concepto explicado y la metáfora que lo explica, lo va ganando la metáfora, pues condiciona el sentido e intencionalidad de la idea, todo lo contrario a lo esperado: que la metáfora sirva sin chistar al concepto más abstracto. Con su ironía habitual nos muestra un ejemplo de la constante traición que propicia el lenguaje, por más cuidado que sea:

También por eso sigue siendo válido el principio de Wittgenstein de 1929: *un buen símil refresca el entendimiento*. Refrescar es aquí también metáfora, antitética al agotamiento asimismo metafórico: el símil muestra más de lo que se encuentra en aquello para lo cual ha sido elegida. (Blumenberg, *Nafragio con espectador*, 1995, pág. 100).

La “disonancia” husserliana y la fuga de sentidos constantes que revela Blumenberg sobre la metáfora, ya implica incluso un disgusto en una banda sinfónica que busca un alto grado de pureza y coordinación de una sola partitura. Las variaciones e improvisaciones, para continuar con esta nueva metáfora, no son del agrado de aquél que había escrito una partitura de cámara y los músicos la interpretan como jazzistas. ¿Cómo sostener tal caballo brioso? (Acá vamos entrando en otra metáfora) Quizá el auriga en este caso nunca ha tenido las riendas conectadas a los caballos, sólo el pensador vuelve a ser un objeto de la metáfora que cree dominar, mientras ve cómo se aproxima el abismo en la caída.

La inconceptuabilidad es así un fenómeno que cuestiona de nuevo con lo que se ha hecho Filosofía. ¿La verdad? Sin casa. El concepto irrealizable, incompleto, traicionado por sí mismo y por las metáforas, si es importante y existe, pero en tanto transportador de sentidos, ya no de ideas claras y precisas, y la verdad se vuelve a escapar. Después del absolutismo de la metáfora (metáforas absolutas, metáforas explosivas, metáforas de fondo) nos queda el absolutismo del sentido. La metaforología es una despotenciación de la metafísica, es decir, del edificio construido por tantos albañiles desconocedores de la fragilidad de sus ladrillos y materiales. En otras palabras y tratando de no ser tan divagadores en metáforas: ya que la verdad se expresa en conceptos claros y precisos, la revelación de la influencia de las metáforas en la Filosofía, es una despotenciación de la metafísica que anuncia su firmeza mientras se desmorona de a pocos. De esta torre de Babel quedan las ruinas de las que nacieron todas las lenguas en las que habla la Filosofía, otra muestra de la imposibilidad de la Verdad metafísica, siempre ejemplificada, oculta y olvidada entre tantas manos interpretativas.

El mundo de la vida no sólo origina conceptos puros, pues también generan metáforas absolutas. A pesar de que en una teoría del mundo de la vida originaria y radical, la metáfora es “algo tardío y derivado” (Blumenberg, Naufragio con espectador, 1995, pág. 104). De ahí que

“...una metaforología que no se limite a las prestaciones de la metáfora en la formación de conceptos sino que la tome como hilo conductor hacia el mundo de la vida no dejará de insertarse en el más amplio horizonte de una teoría de la inconceptuabilidad.”

(Blumenberg, Naufragio con espectador, 1995, pág. 104)

Como la metáfora no es reducible desde una fenomenología, no es un fenómeno amable en primer momento para la fenomenología, ya que es pura “disonancia”, más teniendo en cuenta

la amplitud que sugiere y demanda Blumenberg, la metáfora es necesaria y equivalente a la labor del concepto, y no logra superarla aún el más refinado y delimitado concepto.

La metáfora vuelve a incomodar, está en una condición de exilio en el claro y obvio mundo del lenguaje filosófico conceptual:

La condición de exilio de la metáfora en un mundo determinado por la experiencia disciplinada resulta tangible en el malestar que provoca todo aquello que no corresponde al estándar de un lenguaje que tiene a la univocidad objetiva. Entonces se califica en la tendencia opuesta como “estético”: este atributo otorga la definitiva, y por tanto totalmente deshinibitoria, licencia de ambigüedad.” (Blumenberg, *Naufragio con espectador*, 1995, pág. 104)

De algún modo se le da un espacio, un espacio también dado por exilio, obtenido en última instancia, por no perder totalmente la empatía con la antigüedad. Si lo estético es lo que permite la ambigüedad, hay que remitir la metáfora a lo estético. La ironía es increíble, los teóricos del concepto no logran aceptar y comprender la insuficiencia de sus conceptos e ideales, simplemente desestiman llegar hasta las últimas consecuencias de sus descubrimientos. Como quien se ve superado y no concluye lo evidente frente a lo que lo supera, se hace de lado a la metáfora, haciéndola creer a ella misma como algo inferior y espurio.

Uno de los grandes aportes de la metaforología es decir también la razón por la cual el concepto no puede ser lo que debe, no sólo criticar como el triunfo de un villano que quiere que no haya más conceptos:

Al servicio de la historia de los conceptos, la metaforología ha registrado y descrito las dificultades que se presentan en el momento previo a la formación de los conceptos y en

el entorno que rodea el núcleo duro de una definición clara y distinta, si bien en definitivo alejamiento de ella. (Blumenberg, Naufragio con espectador, 1995, pág. 109).

La metaforología y la inconceptuabilidad no son el bastión de un Blumenberg posmoderno simplista, más bien es el resultado de una investigación profunda y un asumir las consecuencias de la manera más sensata, donde se aceptan los límites del lenguaje filosófico y su enriquecimiento desde siempre con las metáforas. También se entiende que el proyecto moderno como superación de la retórica y la pasión por la exactitud no pudo ser.

CONCLUSIONES

3.1. Inconceptuabilidad y mitología blanca: Deconstrucción y despotenciación de la metafísica como estructura conceptual.

Al final de la investigación, luego de haber ahondado en la postura de Jacques Derrida y Hans Blumenberg sobre los problemas que ha implicado la metáfora en la Filosofía, hay que preguntarnos entonces por tal coincidencia, pero además por sus puntos de acercamiento y distancia.

La metáfora como problema en la Filosofía fue el puente inicial de este estudio comparado. Pero no sólo la coincidencia se da por tratar a la metáfora en la Filosofía, pues hubiese faltado Martin Heidegger, Paul Ricoeur, Sarah Kofman, entre otros; sino que también en ellos hay una coincidencia en algunas conclusiones, que vamos a tratar de dilucidar, además de saber si en el fondo dichas conclusiones coincidentes se relacionan con un mismo propósito.

Para facilitar la comparación y análisis detengámonos de nuevo en las conclusiones que ya hemos desarrollado en los capítulos previos. En Derrida asistimos a un filósofo que se ha preocupado por el problema del lenguaje en la Filosofía, ya que es la confianza en el lenguaje mismo la que se ha encargado de fundamentar a la metafísica que está clausurándose, pero la cual no puede superarse totalmente sin dejar de ser un metafísico. Esta lenta clausura de la metafísica desde la metafísica misma se postula como una forma nueva de hacer filosofía llamada Deconstrucción. Ahora, señalando la desconfianza en el lenguaje que nutre la obra de Derrida, el filósofo argelino entiende en su deconstrucción a los conceptos como metáforas desgastadas, que con el paso del tiempo se han vuelto cada vez más abstractas ya que no pueden hacer referencia a su realidad o contexto originario. Los conceptos, en este orden de ideas, es un

dispositivo horadado que desde tiempos prístinos no ha conservado verdades, sino que ha diseminado múltiples sentidos de ideas que no pueden ser entendidas sin la mediación de la metáfora, aquella que en vez de transparentar, degrada la luz del sentido haciendo emerger nuevos matices y visos de colores. Siempre yendo y viniendo la metáfora, como el transporte que es y lo señala en *La retirada de la metáfora*:

Metaphora circula en la ciudad, nos transporta como a sus habitantes, en todo tipo de trayectos, con encrucijadas, semáforos, direcciones prohibidas, intersecciones o cruces, limitaciones y prescripciones de velocidad. De una cierta forma –metafórica, claro está, y como un modo de habitar- somos el contenido y la materia de ese vehículo: pasajeros, comprendidos y transportados por metáfora. (Derrida, *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía*, 1989, pág. 35).

El transporte como modo de ser de la metáfora, no sólo por su etimología, sino también como elemento del discurso que ayuda a comparar, visualizar y juntar ideas y sentidos; se acentúa en la reflexión derridiana. La metáfora como movimiento puro incontenible, como se lo hace saber a Ricoeur en su famoso debate, hace tambalear la estabilidad de los conceptos con que se hizo Filosofía durante milenios. Como ya lo hemos expuesto, para Derrida la diferencia entre fondo y forma no es posible, y como consecuencia no hay un *en*, y por tanto tampoco un lugar para la metafísica, entendida como un sistema de verdades fijo que establece un solo orden del mundo, de la verdad, y del ser como identidad nunca transformada. De tal manera que aunque haya existido la metafísica, nunca ha sido posible porque no ha tenido en donde reposar tranquila, sin ninguna turbulencia, pues la(s) metáfora(s) ha(n) horadado finalmente a los conceptos, viejos recipientes donde se acentuaba esa presencia fugada, nunca depositada.

En cuanto a Blumenberg, atendemos a un filósofo que bajo la influencia de diferentes áreas de la filosofía (Hermenéutica, Fenomenología, Filosofía del lenguaje, Antropología filosófica) nunca tomó partido en ninguna. Se asumió como un investigador de la historia de los conceptos primero para estudiar la posibilidad de hacer una historia de conceptos, especialmente el de la metáfora. Sólo que tal fenómeno a estudiar demandaba la creación de una disciplina *auxiliar* que ayudase a entender cómo es posible la metáfora en la Filosofía, tal disciplina se llamó metaforología. Entonces, desde una perspectiva despotenciadora de la metafísica y de los absolutismos, emerge la metaforología para lograr comprender cómo se daba la disputa-relación entre metáfora y concepto en la Filosofía clásica. Luego de una revisión minuciosa de las recepciones de símiles, metáforas y analogías que habían sido luego interpretadas como características estrictamente conceptuales, se dio cuenta de que no había conceptos puros que expresaran o la verdad o una idea de forma precisa y completamente teórica, como lo pretendía Descartes. En este momento atendemos al primer parentesco con Derrida, en la medida en que el argelino entiende al concepto como mitología blanca, y en Blumenberg no hay conceptos puros, sino que lo que hay son metáforas *interpretadas al pie de la letra*.

En este orden de ideas, ambos filósofos coinciden en la idea y evidencia de que no hay conceptos puros en su lenguaje teórico, y por tanto lo que ha prevalecido han sido las metáforas mimetizadas por conceptos. En un segundo momento concluyen que si los conceptos puros no son posibles, entonces la estructura exacta y definida que demanda la metafísica, al fundamentarse en una representación de lo oculto o lo pendiente por desvelar, lentamente se va desmoronando desde sus interiores. En la deconstrucción de los conceptos horadados y la despotenciación de la metafísica por las metáforas absolutas omnipresentes, asistimos a la implosión de la metafísica porque sus columnas eran huecas completamente.

Como diferenciación vital, en Blumenberg asistimos a una revitalización de la Filosofía a partir de la metáfora y un absolutismo del sentido, en contraposición a la metafísica. En Derrida no hay un pesimismo explícito, porque la Deconstrucción como tal no es una hipercrítica que pide clausurar el pensamiento, como tampoco es un sinsentido y absurdo en contra de la razón; sin embargo, aunque desde ella misma se habilite un ejercicio de volver a la filosofía misma de otra perspectiva, no hay renovación fuera de la Deconstrucción misma. No hay un tipo de contacto sensato con otra rama de la filosofía. Aunque parezca pura contradicción, la Deconstrucción es más homogénea que heterogénea.

3.2. De la gramática al bagazo.

Una pregunta queda para inquirir por las condiciones epocales que pudieron haber propiciado ambas posturas filosóficas, entonces hay que retornar a una idea muy lúcida de Blumenberg sobre el mito, cuando se entiende como un fenómeno de *latencias* en vez de secuencias. Tal presupuesto lo vuelve a retomar en *La inquietud que atraviesa el río*, cuando analizando la Europa del siglo XX se da cuenta que...

La verdad como aspiración suprema, como sumo bien que en nuestra tradición se identifica en última instancia con la divinidad está ya, como argumento, muerta. No dudo de que éste fenómeno tiene algo que ver con el que Nietzsche denominó míticamente la muerte de Dios. (Blumenberg, *La inquietud que atraviesa el río*, 1992, pág. 61 Y 62).

El tiempo y la historia no se saben muy bien qué son, pero sí se sabe que puján y dejan repujada nuestra época, como latidos u hondas que permanecen en la superficie mientras rebotan con una orilla. Vuelven a hacer presencias en intervalos a veces predecibles, otras no tanto. En este caso, es la misma honda de Nietzsche la que hace latencia. La muerte de Dios que el mismo

Blumenberg trae a colación, es la que luego dejaría la gramática con que se entretienen y estudian Derrida y Blumenberg. La forma despojada del contenido supremo, de la antigua verdad, es ya una piel que nada contiene. También hace latencia las ideas del texto de Nietzsche, y que será luego un documento talismánico para muchos filósofos del lenguaje, *Sobre verdad y mentira y sentido extramoral*, donde la verdad expresada en metáforas no es verdad:

Por tanto, ¿qué es la verdad? Una multitud en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos; en una palabra, un conjunto de relaciones humanas que, elevadas, traspuestas y adornadas poética y retóricamente, tras largo uso el pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes: las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son, metáforas ya utilizadas que han perdido su fuerza sensible, monedas que han perdido su imagen y que ahora entran en consideración como metal, no como tales monedas. (Nietzsche, 2000, pág. 52).

Como lectores y estudiosos de Nietzsche, no sólo son herederos de la muerte de Dios como acontecimiento espiritual y teórico, sino que también en su estudio sobre el lenguaje hay consecuencias irreversibles, pues no hay mucho más que apreciar, sólo el mismo lenguaje, y que ha sido despojado de su principal característica: decir la verdad.

Quizá las fuertes latencias de Nietzsche no sólo trajeron la desestimación de la metafísica como proyecto y fin de la Filosofía, sino que la fe, que antes sólo estaba destinada al Dios-ser ahora no se pueda depositar ni en la escritura. En el fondo, es decir la superficie, en Blumenberg y Derrida hay un escepticismo conceptual como disposición a no creer más en el lenguaje. Hay poca fe en el lenguaje, la gramática que dejó la muerte de Dios de Nietzsche, ya sólo es bagazo.

BIBLIOGRAFÍA

- Argüello, R. (2014). *Los destinos virtuales de la palabra*. Bogotá: NET EDUCATIVA.
- Blumenberg, H. (1992). *La inquietud que atraviesa el río*. Barcelona: PENÍNSULA.
- Blumenberg, H. (1995). *Naufragio con espectador*. Madrid: VISOR.
- Blumenberg, H. (1999). *Las realidades en que vivimos*. Barcelona: PAIDÓS.
- Blumenberg, H. (2000). *La legibilidad del mundo*. Barcelona: PAIDÓS.
- Blumenberg, H. (2003). *Paradigmas para una metaforología*. Madrid: TROTTA.
- Blumenberg, H. (2003). *Trabajo sobre el mito*. Barcelona: PAIDÓS.
- Blumenberg, H. (2004). *El mito y el concepto de realidad*. Barcelona: HERDER.
- Blumenberg, H. (2004). *Salidas de Caverna*. Madrid: VISOR.
- Blumenberg, H. (2007). *Tiempo de la vida y tiempo del mundo*. Valencia: PRE-TEXTOS.
- Blumenberg, H. (2008). *La legitimación de la edad moderna*. Valencia: PRE-TEXTOS.
- Blumenberg, H. (2011). *Descripción del ser humano*. Buenos Aires: F.C.E.
- Blumenberg, H. (2013). *Historia del espíritu de la época*. Valencia: PRE-TEXTOS.
- Blumenberg, H. (2013). *Teoría del mundo de la vida*. Buenos Aires: F.C.E.
- Carlos, G. G. (2003). Blumenberg y el sabor de los mitos. *Claves de la razón práctica*, 62-65.
- Colli, G. (2010). *El nacimiento de la filosofía*. Buenos Aires: TUSQUETS.
- de Peretti, C. (1989). *Jacques Derrida Texto y Deconstrucción*. Barcelona: ANTHROPOS.
- Derrida, J. (1985). *La voz y el fenómeno*. Valencia: PRE-TEXTOS.
- Derrida, J. (1986). *De la gramatología*. Ciudad de México: SIGLO XXI.
- Derrida, J. (1989). *La desconstrucción en las fronteras de la filosofía*. Barcelona: PAIDÓS.
- Derrida, J. (1989). *La escritura y la diferencia*. Barcelona: ANTHROPOS.

- Derrida, J. (1994). *Márgenes de la filosofía*. Madrid: CÁTEDRA.
- Derrida, J. (1997). *La Diseminación*. Madrid: FUNDAMENTOS.
- Duch, L. (1988). *Mito, interpretación y cultura*. Barcelona: HERDER.
- Ferraris, M. (2006). *Introducción a Derrida*. Buenos Aires, Madrid: AMORRORTU EDITORES.
- Frank, M. (1994). *El Dios venidero*. Barcelona: EDICIONES DEL SERBAL.
- García-Durán, P. (2014). Variaciones sobre Prometeo. *La Torre del Virrey*, 16-20.
- García-Durán, P. (2015). *De la historia de la antropología*. Valencia: UNIVERSIDAD DE VALENCIA.
- González, J. L. (2013). La vida revirada. Un reportaje especulativo. Derrida, Blumenberg y alrededores. *Revista Anthropos*, 107-138.
- Losada, E. (2016). *Vagar en círculos*. Bogotá: PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA.
- Marquard, O. (2001). *Filosofía de la compensación*. Barcelona: PAIDÓS.
- Nietzsche, F. (2000). *El libro del filósofo*. Madrid: TAURUS.
- Potestà, A. (2013). *El origen del sentido*. Santiago de Chile: METALES PESADOS.
- Ricoeur, P. (2001). *La metáfora viva*. Madrid: TROTTA .
- Ríos , J. C. (2006). *Nuevas morfologías textuales en Derrida y Piglia*. Pereira: UNIVERSIDAD TECNOLÓGICA DE PEREIRA.
- Rivera, A. (2010). Hans Blumenberg: mito, metáfora absoluta y filosofía política. *Ingenium*, 145-165.
- Rovatti, P. A. (1999). *Como la luz tenue*. Barcelona: GEDISA.
- Torregroza, E. J. (2012). *La nave que somos*. Bogotá: PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA.

Villacañas, J. L. (2015). Animal/Humano: Plessner, Blumenberg, Derrida. *Revista de Filosofía Aurora*, 503-521.

Wetz, F. J. (1996). *La modernidad y sus metáforas*. Valencia: NOVATORES.