



Estudios de Filosofía

ISSN: 0121-3628

ISSN: 2256-358X

Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia.

Chamorro-Muñoz, Alicia Natali
Arendt y Blumenberg. Configuración de metáforas del ser humano contemporáneo*
Estudios de Filosofía, núm. 69, 2024, Enero-Junio, pp. 27-48
Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia.

DOI: <https://doi.org/10.17533/udea.ef.353456>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=379877935002>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

UAEH  redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc
Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso
abierto



ARTÍCULOS
DE INVESTIGACIÓN

Arendt y Blumenberg. Configuración de metáforas del ser humano contemporáneo*

Alicia Natali Chamorro-Muñoz

Universidad Industrial de Santander, Bucaramanga, Colombia

E-mail: anchamom@uis.edu.co

Recibido: 27 de abril de 2023 | Aprobado: 14 de junio de 2023

<https://doi.org/10.17533/udea.ef.353456>

Resumen: Nos proponemos analizar la relación entre Hans Blumenberg y Hannah Arendt en torno a sus perspectivas antropológicas con el fin de complementar la visión del primero a partir de la forma particular que tiene la filósofa de conectar con el mundo práctico y político y, también, para pensar las implicaciones que la perspectiva antropológica aportada por Blumenberg tiene para la reflexión práctico-política. En ese sentido, nos centramos en dos temas: la reflexión que ambos hacen sobre la metáfora y la lectura antropológica de la empresa astronáutica. Estos tópicos serán vinculados con el desarrollo de una antropología contemporánea que, aunque asume lo imposible de lograr una definición sustancialista del ser humano, aun así plantea que la pregunta sobre nuestro propio acontecer es fundamental; en este caso, la vía de acceso a la duda antropológica será entonces la metáfora.

Palabras claves: Hans Blumenberg, Hannah Arendt, antropología filosófica, metáfora, Modernidad, cosmos, filosofía práctica

* El presente artículo hace parte de los resultados del proyecto de investigación: (cód. 2999). Financiado por la Universidad Industrial de Santander, Colombia.

Cómo citar este artículo

Chamorro-Muñoz, A. N. (2024). Arendt y Blumenberg: una propuesta de encuentro desde la metafórica del ser humano contemporáneo. *Estudios de Filosofía*, 69, 27-48. <https://doi.org/10.17533/udea.ef.353456>



Arendt and Blumenberg: Metaphors of the Contemporary Human Being

Abstract: We intend to analyze the relationship between Hans Blumenberg and Hannah Arendt around their anthropological perspectives to complement the vision of the former based on the particular way that the philosopher has of connecting with the practical and political world and, also to think about the implications that the anthropological perspective provided by Blumenberg has for practical reflection. In this sense, we focus on two themes: their reflection on the metaphor and the anthropological reading of the astronautical company. We will link these topics with the development of a contemporary anthropology, that is to say, although it is not possible to achieve a substantialist definition of the human being, even so, the question about our own occurrence is fundamental; in this case, the access route to anthropological doubt will be the metaphor.

Keywords: Hans Blumenberg, Hannah Arendt, anthropological philosophy, metaphor, Modernity, Cosmos, practical philosophy

Alicia Natali Chamorro Muñoz: Profesora Asociada de la Escuela de Filosofía de la Universidad Industrial de Santander. Doctora y magíster en Filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá. Investigadora en proyectos sobre antropología filosófica contemporánea en relación con la ciencia y líneas del feminismo, como también, en el impacto de los ecosistemas digitales en la universidad y las nuevas formas de enseñanza.

ORCID: 0000-0002-7189-5943



1. Introducción: un diálogo escaso, pero constante

Las conexiones entre los dos autores permiten acercarnos al dilema humano y a los problemas de su comprensión, asumiendo la dificultad de que, por una parte, la discusión entre Blumenberg y Arendt no es un tema que esté fuertemente trabajado por los especialistas y, por otra parte, este acercamiento supera la conexión del conocido debate sobre la secularización. La poca dedicación a esta conexión puede deberse a que Arendt y Blumenberg casi no se citan. Arendt lo hace directamente en una sola obra, *La vida del espíritu* (1978), en un pasaje correlacionado con la metáfora, referencia que posteriormente Blumenberg criticará por estar no solamente mal citado, sino además mal comprendido (2016). Aunque es la única cita, no sobra anotar que este texto arendtiano no está para nada lejano a trabajos de Blumenberg como *Naufragio con espectador* (1995) o *La risa de la muchacha tracia: una protohistoria de la teoría* (2009), que abordan también la complicada tarea de qué significa la actividad de pensar. Arendt considera que en *Paradigmas para una metaforología* (2003) Blumenberg ha mostrado el riesgo de la metáfora dentro del discurso científico, en cuanto puede llevar a la confusión entre conocer y pensar, esperando que se lograra una verdad que al final no es posible y se sustituyeran los vacíos de demostración con metáforas. En este caso, Arendt se refiere entonces a las pseudociencias en general y en particular al psicoanálisis (2003, pp. 135-136).¹ La réplica de Blumenberg está en *Fuentes, corrientes, iceberg* (2016) en los siguientes términos: “el número que se cita de la *Metaforología* no existe; remite más bien a *Beobachtungen an Metaphern* [Observaciones sobre la metáfora]” (p. 27) y, aún peor, la filósofa asume de manera también errónea la comprensión de la metáfora del iceberg.

Por su parte, Blumenberg cita con más frecuencia a Arendt, pero tampoco es una autora de referencia constante. Entre las menciones más importantes se encuentran las dedicadas al debate sobre la secularización y la comprensión de lo humano en la Modernidad. Para Blumenberg (2008), Arendt se acercaría a la visión del continuismo sustentada fundamentalmente por versiones como las de Schmitt y Löwith, según las cuales la secularización mantiene el armazón de comprensión medieval y religioso, pero ahora por otros medios (p. 18). Más allá de esta referencia, Blumenberg encuentra en Arendt un punto para reforzar su argumento de la dificultad de entender la secularización, específicamente sobre el tema de la pérdida de la mundanidad de la *Modernidad*, pues la versión de Arendt asume tal transición como un simple teorema de transformación de valores de un campo trascendental a uno inmanente,

1 Incluso el presente artículo se encuentra entre los pocos que conectan a los dos pensadores. En este punto agradezco a Bajohr su texto iluminador al respecto (2015a). Tan poco trabajo de conexión se tiene que en la magnífica obra de *Arendt Handbuch* (2011) no se menciona ni una vez a Blumenberg; por su parte, el *Blumenberg Lesen* (Buch y Weidner, 2014) sólo menciona a Arendt en tres ocasiones en relación con el problema del consuelo.

por ejemplo, donde estaba Dios está el Estado, donde estaba la fe está el progreso. Así, para Arendt, en la Modernidad la pérdida de los valores espirituales no lleva a una valoración mayor del mundo terrenal, sino a un nuevo desarraigo de lo terrenal según una exagerada revitalización del yo y la subjetividad.

Las tesis de la filósofa evidencian la confusa forma en que la secularización se presenta dentro del pensamiento de la segunda mitad del siglo XX en relación con los diversos usos que los filósofos pueden dar a los conceptos de mundanización (*Verweltlichung*) o desmundanización (*Entweltlichung*). Así pues, los dos autores sostienen visiones diferentes sobre la Modernidad, a saber: mientras que Blumenberg defiende una tesis determinada por la autoafirmación humana como proyecto existencial que tiene sus orígenes dentro de la Edad Media tardía, Arendt resalta la perplejidad que implica una comprensión de la acción desde la perspectiva del *homo faber*; en este sentido, la filósofa centra su análisis en la Modernidad mucho más consolidada del siglo XVII (Arendt, 2003, p. 18). Ahora bien, en este ensayo nos proponemos, a partir del trabajo de fuentes, demostrar la necesidad de mantener este diálogo y ver cómo, en sus armonías y distancias, permiten marcar una filosofía para pensar la condición humana actual a partir especialmente del manejo de metáforas.

2. Cercanías y disonancias sobre la Modernidad y la era de la técnica

Podemos ver que ambos pensadores coinciden en comprender la Modernidad como un fenómeno histórico que no puede ser asumido en los términos sustancialistas en que tradicionalmente se pensaba el teorema de la secularización (Brient, 2000, p. 516). Esta cuestión conlleva también a poner en duda el mismo enfoque que la filosofía puede tener sobre la historia en general y sobre la época moderna en particular. Por ejemplo, coinciden los dos autores en el acercamiento a la Modernidad y, en particular, a la condición humana. En efecto, ambos asumen la existencia de capacidades humanas que estarían ya presentes desde el proceso antropogenético, pero que, dentro de lo que denominan Modernidad, tales capacidades dan un giro particular que ambos se proponen estudiar.

Arendt aclara lo anterior en el prólogo de *La condición humana* en el que precisa que, por una parte, existen lo que podemos denominar como capacidades propias de la condición humana de cierta forma consolidadas y, por otra, la forma en que el análisis histórico de la Modernidad permite comprender cómo estas capacidades se transforman (e incluso pueden perderse) a partir de unas condiciones específicas históricas no presentes en otro momento histórico, que denomina Arendt como la doble alienación (Arendt, 2003, pp. 5-6). En Blumenberg, la autoafirmación tiene las mismas características, pues el humano siempre ha tenido que tomar distancia de lo

que no le es favorable en su deseo de sobrevivir, llevándolo a emprender procesos de autoafirmación; pero es en la Modernidad donde la autoafirmación tiene unas condiciones antes no existentes que determinan como particular esta época con sus propios desafíos no presentes anteriormente (Blumenberg, 2008, pp. 81-86). Esta condición es clara en el trabajo de Blumenberg en *Legitimación de la edad moderna*, donde demuestra que, aunque podemos encontrar coincidencias entre la crisis del helenismo y la crisis de la tardía edad media, estos periodos históricos no son iguales, ni se puede intercambiar la forma en que tratan de resolver el exceso de contingencia. Las dos visiones de la historia tienen en común los siguientes aspectos: una perspectiva fenomenológica que se interesa no tanto en la finalidad de los acontecimientos, sino en la descripción de la función que tuvieron dentro de su contexto; un marco general determinado antropológicamente en el que interesa cómo la historia trata de dar respuestas a preguntas que no pueden ser evadidas, y el uso de metáforas potentes para poder comprender el significado de los cambios de épocas (por ejemplo: *el punto de Arquímedes o las tijeras del tiempo*).

Los dos autores coinciden además en la afirmación de que los orígenes de la Modernidad responden a un problema correlacionado específicamente con un incremento desmesurado de la contingencia, ya que para el humano en la época tardomedieval el mundo no da respuestas a sus propias necesidades teleológicas. Esto es abordado desde el análisis de Blumenberg, en el que el nominalismo radicaliza el absolutismo teológico,² o el de Arendt, en el que el alejamiento de la verdad como adecuación concluye en una pérdida de medida del mundo, no necesariamente teológico (2003 p. 282). Esta radicalidad de la contingencia implica claramente una necesidad de respuesta o de orientación frente a la falta de orden del mundo, la cual se plasma en el desarrollo de la mirada moderna sobre la ciencia y la técnica como respuesta a una contingencia; si el universo entero no permite una interpretación precisa, entonces exige al hombre convertir su punto de vista en la unidad de medida.³

Esta contingencia implica un doble dilema, a saber, espacial, con un mundo que se antoja desconocido, y temporal, enmarcado en la relación entre la finitud de la vida y el

2 *Absolutismo teológico y absolutismo de la realidad* son conceptos técnicos de la filosofía de Blumenberg y se refieren a una situación límite que es determinada por la sensación de extrañeza que el ser humano puede sentir frente a una realidad completamente indisponible e ilegible. Por tanto, esta sensación obliga a dar una respuesta que fundamentalmente se sustenta en *el salto* o en un *sobreesfuerzo*, para poder organizar de nuevo las condiciones básicas para su propia existencia (Blumenberg, 2004, pp. 11-40).

3 Sobre la contingencia radical y el surgimiento de la Modernidad se puede ver la entrada al concepto de *Contingencia* elaborada por el mismo Blumenberg para *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (1912). El autor claramente diferencia el sentido de contingencia aristotélica del específicamente moderno. Otra fuente de análisis es el trabajo de Küpper sobre el barroco español (1990) y *La Celestina* (1998), donde el comentarista muestra cómo la categoría de facticidad radical es una respuesta a la contingencia que surge de una pérdida del orden del mundo.

problema de la inmortalidad. Aparece entonces la paradoja de la vida finita frente a la tarea que tiene el hombre de construir un nuevo modelo del mundo a partir de la ciencia (Arendt, 2003, p. 344). Así, Arendt y Blumenberg coinciden en entender que, frente al desconcierto temporal, la propuesta moderna es el cambio de la vida contemplativa a una vida activa, asumida específicamente como desarrollo de la ciencia y la técnica (Brient, 2002). Arendt entiende este rompimiento temporal como un triunfo primero del *homo faber* y posteriormente del *animal laborans*, por tanto, como una valoración de la vida biológica (2003, p. 345), mientras que Blumenberg enfatiza en la técnica el esfuerzo por tratar de recortar el abismo entre el tiempo de la vida y el del mundo (1978, p. 161).

La contingencia radical no es ni unívoca ni sustancialista. Sus significados se van traslapando según la función que vaya cumpliendo históricamente, es decir, de la forma en que los humanos se enfrentan a la radicalidad de su propia facticidad. Así pues, esta puede ser entendida tanto como mundanidad, es decir, como la autoafirmación humana frente al Dios nominalista, como, al mismo tiempo, pérdida de mundo en cuanto alienación. No es despreciable que en los dos autores encontremos la alusión barroca a la *vida es sueño* para enfatizar la situación particular de la Modernidad. Arendt ve en ella una de las dos grandes pesadillas contra las que debe luchar la Modernidad, entendida esta metáfora como alusión a un mundo que no ofrece confianza y donde la búsqueda de la certeza determina el camino de la ciencia, la técnica y la filosofía (2003, pp. 304-305). Por su parte, en el análisis metaforológico de la caverna, Blumenberg retoma la figura del hombre que encerrado en la caverna, al final no puede reconocerse entre los seres reales y sus figuras, implicando una profunda relación entre desarrollo de la ciencia y alejamiento de lo fáctico.

Esta relación se da específicamente en la ciencia y el giro de la teoría; la ciencia transforma entonces la verdad en hipótesis. Así, la estabilidad se logra a partir de construir un modelo del mundo basado en la teoría que pueda anticipar las posibles reacciones de los fenómenos, sin que por ello se necesite saber qué son estos en sí mismos (Arendt, 1978, p. 312). En este punto Arendt podría estar de acuerdo con Blumenberg sobre el surgimiento de la ciencia moderna, pero lo que ella señala es que esta hipótesis es, al mismo tiempo, un alejamiento del mundo de las apariencias y se determina como un proceso cerrado y sin límites, ya que el *homo faber* deja de perseguir la finalidad y se queda encerrado en un círculo vicioso entre el medio y el fin que marca la labor. Esta última cuestión determina a la misma comprensión de la teoría, que deja de presentarse como una finalidad en sí misma para ser un medio que cumple la función de representarnos el mundo y la forma en que se puede transformar (Brient, 2001, p. 26), que conduce a un peligroso camino donde los científicos constituyen una esfera separada y, por ende, se asume un rompimiento entre la ciencia, la ética y la política.

Arendt denomina esta búsqueda de objetividad a partir de la metáfora del *punto de Arquímedes*, que consiste en la fantasía propia de la ciencia moderna de poder reconstruir el mundo y nuestras realidades como si se pudiera estar fuera, en un lugar externo. Este lugar permitiría una visión neutral desprendida de las preocupaciones particulares, en un alejamiento del humano de su proximidad con lo terrestre (Yaqoob, 2014, p. 209). De aquí que Arendt, al igual que Blumenberg, preste una particular atención al desarrollo de la astronomía y específicamente al impacto del telescopio en la comprensión moderna del mundo (Arendt, 2003, p. 304).

En Arendt podemos encontrar una posición cercana a la filosofía de Blumenberg, pero con unos matices diferentes, pues para el filósofo la conexión entre ciencia y técnica es directa, al punto en que podemos comprender a las dos dentro de un mismo proceso antropológico enmarcado en la autoafirmación humana. Por su parte, Arendt es enfática en mantener separados los caminos de la técnica y los de la ciencia (Arendt, 2003, p. 308), dado que la ciencia asume un camino de abstracción cada vez más radical, dejando a un lado la conexión con la finalidad misma de la actividad técnica que consiste en transformar el mundo (Brient, 2001, p. 28).

Para Blumenberg, la técnica no está determinada específicamente por lo que se denominaría el uso del mundo para la producción, sino que el filósofo amplía el concepto desde una perspectiva antropológica, esta es, la capacidad humana de sobrevivir y orientarse en el mundo en contra de la contingencia ineludible, incluyendo dentro de la técnica tanto el arrojar una piedra como el arte retórico o el llegar a la Luna. En este punto, para nosotros, la valoración de Arendt pierde de vista un aspecto que se encuentra en la versión antropológica de Blumenberg y permite entonces enriquecer la discusión, a saber: la vinculación entre técnica y miedo. En efecto, el hombre ha desarrollado un entorno tecno-científico como respuesta ante un mundo no providencialista, por lo que la técnica es propia de la condición de prevención específicamente humana ante la preocupación tanto espacial —ser visible a un enemigo— como temporal —la finitud de su vida—. Prevenir implica entonces ganar un horizonte de aplazamiento o distanciamiento de los peligros a partir de la anticipación, ya sea desde el concepto o ya sea desde la máquina (Blumenberg, 2013, p. 89).⁴

El *punto de Arquímedes* permite construir una comprensión de la Edad Moderna. Esta metáfora muestra la condición antropológica que insta a la apuesta técnica y, por otra parte, las dificultades que esta misma exigencia implica y los peligros éticos que pueden encontrarse dentro de este camino. Para atender a esta hipótesis podemos ver la importancia que los dos autores ponen en el desarrollo astronómico y el alejamiento como aseguramiento de la objetividad.

4 Arendt afirma similarmente sobre los modelos y símbolos con los que trabaja la ciencia moderna: "Ya no son formas ideales reveladas al ojo de la mente, sino los resultados de apartar los ojos de la mente, no menos que los del cuerpo, de los fenómenos, de reducir todas las apariencias mediante la fuerza inherente a la distancia" (2003 p. 295).

En este caso, la figura del telescopio conlleva un doble movimiento: mejora la observación, pero sólo a partir de convertir a esta última en indirecta. Esto implica la convicción de que, para poder alcanzar una hipótesis que permita controlar los fenómenos, no se debe confiar en los sentidos en su forma natural. También posibilita al experimento de comprender la Tierra desde fuera de sí misma, en un punto lejano en el universo. Así, la premisa principal es alejarse del mundo para poder comprenderlo, “[e]l sujeto teórico implicaba un alejamiento de lo humano mismo, como una figura que trabajaba a través del tiempo con el fin de lograr desarrollar la teoría” (Blumenberg, 2013, p. 215). Empero, se presentan problemas como la imposibilidad de lograr el punto arquimédico y la distancia entre el tiempo de la vida y el del mundo. Arendt (2003) considera que la ilusión de lograr dicho punto se pierde rápidamente, de una vez y para siempre, en la carrera científica de la Modernidad en la medida en que se incrementa la posibilidad de ver la Tierra desde un punto más alejado; por lo tanto, la seguridad anhelada nunca es constituida dentro de la ciencia y la posibilidad de que ésta logre un *telos* correlacionado con la felicidad del ser humano se convierte, al paso de la Modernidad, en un camino cada vez más imposible de seguir (p. 281).

Blumenberg ve en este mismo fenómeno un perspectivismo que sólo es posible a partir de la comprensión del espacio absoluto como respuesta a la contingencia radical, que denomina poéticamente la *disolución de lo sido*: “Ese espacio exige que toda construcción cosmológica excluya posiciones privilegiadas. No sólo es que sean inaccesibles; es que no las hay” (2004, p. 349). Así, la duda también presente en Arendt con respecto a la imposibilidad de encontrar ese punto arquimédico se radicaliza en la visión de Blumenberg, que conecta este deseo de objetivación con un perspectivismo derivado de la necesidad de resignación:

Resignarse al carácter contingente del mundo, a su carencia de justificación, queda marcado como única resignación absoluta concebible. Practicar la óptica perspectivista se convierte en procedimiento de sustracción que establece la “objetividad” *contra* la subjetividad: la posición fáctica del observador, con lo que tiene de condicionada, ha de eliminarse de cualquier enunciado científico. Un mundo para todos y para ninguno, tal es el resultado de esa sustracción (Blumenberg, 2004, p. 349).

Blumenberg muestra que el otro gran problema de la teoría y la ciencia consiste en que el fin de éstas se presenta como inabarcable para seres finitos; por ende, el aseguramiento del mundo es una tarea infinita y es imperativo que esta última pueda ser delegada a las siguientes generaciones. Para nosotros, entonces, el perspectivismo en la búsqueda del *punto de Arquímedes de Blumenberg* se complementa con la desmundanización analizada por Arendt: ambos aspectos reflejan la condición de la ciencia moderna.

3. La empresa astronáutica

De la transformación de la astronomía en empresa astronáutica, Arendt aclara lo siguiente:

Hay una profunda zanja entre quienes sabían que la Tierra gira alrededor del Sol, que ninguno de los dos es el centro del universo, y que sacaban la conclusión de que el hombre había perdido su hogar y su privilegiada posición en la creación, y nosotros, que seguimos siendo y probablemente para siempre criaturas ligadas a la Tierra, dependientes del metabolismo con una naturaleza terrena, y que hemos hallado los medios para efectuar procesos de origen cósmico y posiblemente de cósmica dimensión. La línea distintiva entre la Época moderna y el mundo en que vivimos cabe trazarla en la diferencia entre una ciencia que considera a la naturaleza desde un punto de vista universal y que de esta manera adquiere pleno dominio sobre ella, y una verdadera ciencia “universal” que conlleva procesos cósmicos incluso con el claro peligro de destruir a la naturaleza y, por consiguiente, el dominio que sobre ella tiene el hombre (2003, p. 296).

La empresa astronáutica marcó un cambio de papeles en la forma de ver el universo, no sólo para los científicos, sino para la sociedad en general, transformando la clásica versión del *contemplador caeli*. En este proceso encontramos un giro a lo terreno (como necesidad de cuidado) a partir de las imágenes de la soledad del planeta Tierra que son el resultado de la empresa espacial. La figura del contemplador del cielo cambia completamente desde la segunda mitad del siglo XX con la industria espacial, en la que vemos una transformación del sentido del telescopio. Esto sucede así porque la estratósfera deja de presentarse como un límite para lo humano que sólo es accesible a partir de la lejanía y el modelamiento y se convierte en un espacio al cual se puede acceder de manera directa con la técnica e incluso que se puede hacer visible a millones de espectadores.

El asombro que produjo la empresa astronáutica en la vida académica de los años setenta y ochenta, causado por la posibilidad tangible de cumplir el sueño humano del alunizaje, lo denomina Zill (2011) como la reflexión de la filosofía de la técnica entre la Crisis del Sputnik y el Apollo II. Se trata de un hecho que, como ningún otro, puede despertar la imaginación del hombre como ser curioso dentro del desarrollo de la técnica a finales del siglo XX (p. 305). Esta reflexión se encuentra cercana al complejo problema de la perplejidad de la efímera vida humana y la posibilidad de su esporádico fin, no de manera específica en un territorio, sino a nivel mundial, en cuanto sean aniquiladas las condiciones mismas de supervivencia en la Tierra.

Queremos sostener en esta parte del texto que el análisis de la empresa astronáutica de Arendt y de Blumenberg permite acercarnos a una antropología filosófica desde un

camino indirecto. Ambos apelan a un giro hacia lo terreno frente a la fascinación de la empresa espacial, es decir, el universo se convierte en un *espacio* para pensar la condición humana en la Tierra.

Ahora bien, el telescopio había permitido la configuración del *contemplator caeli* ya no sólo como simple observador de las estrellas inmóviles, sino como una intervención a distancia sobre lo no accesible del mundo, pues, como lo señala Blumenberg, el telescopio es el fósil de toda la empresa copernicana (1987, p. 717). Pero, por un lado, la nave espacial se transforma en la metáfora de la posibilidad de trasladar las condiciones de la vida de la Tierra a un terreno imposible para la creatura humana y, por otro lado, permite contemplar por primera vez la Tierra desde un punto exterior a ella misma. La nave espacial es la oportunidad única de ver la Tierra como un todo desde un afuera absoluto. De tener por primera vez una visión de lo que parecía ser un horizonte inabarcable (Blumenberg, 1987, p. 677).⁵ Si bien la teoría y la curiosidad han tenido una conexión antropológica determinante, como muestra Arendt en su lectura de la clásica afirmación de Aristóteles, Blumenberg radicaliza esta afirmación, al señalar la conexión entre esa curiosidad del *homo* teórico y el arriesgar la vida (2008, p. 58).

A partir de lo anterior podemos comprender la curiosidad humana como el impulso antropológico que incita a atravesar lo desconocido, aunque implique tener que arriesgar la propia vida, con el fin de ampliar los propios horizontes de visión. No obstante, la curiosidad siempre cuenta con la hipótesis del probable regreso o éxito, la frontera de contención de la curiosidad es la posibilidad de salir afortunado. Cuando nos referimos no al mar, sino al universo, la curiosidad, que en primera instancia le permitió al humano conquistar el espacio terreno, lo lleva ahora al límite de sus condiciones de sobrevivencia. Entonces la necesidad de tomar distancia del medio inhóspito se hace total, llevando al extremo la consideración de la “navegación imprudente” (Blumenberg, 1995, p. 27) como aquella que implica un riesgo desesperado y una mínima posibilidad de certeza. Por más imprudente que sea cualquier empresa humana, la expectativa de regreso es siempre constante, como si toda aventura necesitara pensarse desde su punto de retorno; todo viaje al espacio tiene como finalidad última la posibilidad del regreso a la Tierra, es un hecho no solamente de nuestra razón, sino una necesidad antropológica que el éxito de cualquier misión esté sujeto a la posibilidad del regreso seguro a casa (Blumenberg, 2011a, p. 382).

5 Mazzi afirma: “si al hombre se le hubiera concedido la capacidad de mirar al cielo de una manera clara y evidente, no se habría convertido en *contemplador caeli*. No se trata de una figura histórica, sino de su modo de ser en el mundo, sobre la Tierra y bajo el cielo” (2013, p. 24). La comentarista muestra que la metáfora del hombre como contemplador se presenta durante toda la historia de la humanidad; de todas maneras, una metáfora está sujeta a la historicidad y no se puede separar, como hace la comentarista, entre un modo de ser en el mundo y la condición histórica, ya que en la cuestión humana ambos caminos son convergentes, tal como han mostrado Arendt y Blumenberg.

Podemos pensar la empresa astronáutica entonces como la mayor *odisea de la razón*⁶ en el camino de conocerse el hombre a sí mismo a partir del rodeo más largo que puede ser posible: el universo exterior. La conexión con *La Odisea* es una metáfora usada por Blumenberg (2011a) para asociar el astronauta moderno y el viaje de Ulises: “ahora revestido con un traje espacial de figura humana, para Odiseo: regresar a su hogar a Ítaca, con lo que queda, ha precisado y justificado el más largo de los desvíos” (p. 383).⁷ Esta conexión entre Odiseo y el astronauta nos permite entender que la industria espacial, como proceso técnico, se inserta dentro de un ámbito más amplio, que comprende toda la historia humana de la curiosidad, la cual está determinada por el deseo de la expansión del horizonte (González Cantón, 2015, p. 177). Blumenberg postula dentro de la lectura de la astronáutica un movimiento geotrópico que, frente al deseo de explorar las estrellas, se relaciona con un deseo de explorar la misma condición humana. Sobre esto afirma Mazzi: “La historia de la humanidad puede ser leída a partir de la marca de los momentos de transición representados por *salidas* de un espacio protegido, lo cual conlleva una separación dolorosa y arriesgada, que recuerda al modelo de la natividad” (2013, p. 27). Aunque la intérprete no hace una referencia específica a Arendt, nosotros podemos verla en la comprensión de la historia dentro de una constante dinámica entre los espacios de lo privado y lo público, los de protección y los de aventura.

No sólo en la figura del espectador cambia la forma de la curiosidad hacia una intensificación de esta, sino su misma comprensión en cuanto a la extensión; es decir, no sólo aumenta el nivel del riesgo, sino también se amplía la perspectiva de quien es el espectador. Si entendíamos al espectador primero como observador de la bóveda celeste, como un solitario casi incomprendido y, posteriormente, como el científico y la comunidad de expertos, con el alunizaje, lo que advierten tanto Arendt como Blumenberg es la posibilidad de ampliar el espectador a toda la comunidad humana que puede ver lo que está sucediendo. De esta manera, la inserción de los medios de comunicación y la televisión afecta también la forma de entender al espectador.

En su corto texto dedicado al tema *La conquista del espacio y la estatura del hombre* (1996), Arendt aclara la intersección entre el horizonte que marca, por un lado, el camino de alejamiento de la realidad desarrollado por la ciencia y, por el otro lado, el horizonte de las preguntas clásicas de la antropología que nos corresponden a todos como humanos. Así, la duda sobre las consecuencias de la empresa espacial no corresponde específicamente a la esfera de los científicos, sino a los humanos como ciudadanos en general: “ideas como vida, hombre, ciencia o conocimiento son

6 Para Timm (1999) esta expresión asume el continuo del trabajo de Blumenberg, desde el interés de la contemplación de los mares y el cielo hasta la industria espacial y posteriormente a la astronáutica (pp. 61-62).

7 “Odysseus –nochmals und gewandt in den Raumzug einer Menschheitsfigur: Nach Ithaka heimzukehren, dabei ist es geblieben, erfordert und verlohnt den weitesten Umweg”.

precientíficas por definición y la cuestión es si el verdadero desarrollo científico que ha llevado a la conquista del espacio estelar ha cambiado o no esas ideas hasta el punto de que ya no tengan sentido” (Arendt, 1996, p. 281).

Por tanto, existe una paradoja dentro de la astronáutica: por un lado, se mantiene la brecha entre sus avances y el mundo de la vida; por otro lado, una porción de sus resultados se tornan metáforas y preocupaciones que entran a la comprensión misma del mundo de la vida (Fragio, 2015a, pp. 59-63). Arendt se refiere a este proceso con la dualidad entre el físico teórico y los que serían los simples *fontaneros* —científicos espaciales—, siendo estos últimos los que logran dar un giro completo al espectador de la ciencia al volver a conectar el mundo de lo teórico con el de lo sensible. “Sin embargo, la triste verdad de la cuestión es que ha sido el *fontanero* y no el científico puro el que ha restablecido el contacto perdido entre el mundo sensorial y de las apariencias y la visión física del mundo” (Arendt, 1996, p. 287), y más adelante: “las perplejidades teóricas de la nueva visión del mundo físico irrumpen como realidades en el mundo cotidiano del hombre” (p. 288). En el vacío que se abre entre el mundo de la vida y el proceder de la ciencia, una de las mayores preocupaciones que se tienen desde la empresa espacial es que lo ilimitado del universo implica una extralimitación de la misma curiosidad humana, que podría conllevar hasta la eliminación de su propia especie. Esta preocupación la retoma Arendt a través de la consideración de Franz Kafka acerca de la amenaza que indica como único modo de alcanzar el punto de Arquímedes a costa de usarlo contra uno mismo (1996, p. 291). Renace aquí la amenaza apocalíptica: si con un solo punto basta para mover el mundo, con el mismo punto puede destruirse.

Para Arendt (1996), en el contexto de la discusión sobre la condición humana en nuestro tiempo, la posición del astronauta dentro de la exploración del universo es fundamental. En efecto, en dado caso de que fuera suficiente enviar herramientas tecnológicas al espacio sideral, que reprodujeran sus imágenes aquí en la Tierra para el análisis del científico, el “verdadero cambio humano se da cuando viajan naves tripuladas” (p. 287). Lo anterior porque sólo en ese caso el humano se separa de sus condiciones terrenas para hacer un viaje que encierra la dificultad de ser infinitamente lejano para el ser terrestre y, aun así, infinitamente pequeño en comparación al horizonte de lo desconocido dentro del espacio sideral. Solo la condición humana se encuentra cuestionada frente a la imagen real del astronauta y su posibilidad de sobrevivir en un medio imposible.

La curiosidad que despliega la empresa astronáutica se relaciona antropológicamente con la visibilidad, pues el deseo de salir al espacio exterior se conecta con el impulso de encontrar otros tipos de vida racional con los cuales generar interacciones (Blumenberg, 2011a, p. 115). De hecho, con este giro Blumenberg actualiza la discusión astronáutica de los años sesenta a un radical antropológico correlacionado con la relación entre tiempo de la vida y tiempo del mundo, este radical que extrae las conclusiones de la empresa espacial en el campo de la condición humana y sus posibilidades de supervivencia:

El carácter extremadamente episódico del ser humano en el tiempo del mundo haría insignificante también su singularidad en el espacio. Para la expectativa de contactos con inteligencias estelares, no es la afirmación de la singularidad sino sólo la de la extrema improbabilidad lo que cuenta. Por lo que viajan las señales, esos contactos sólo podrían adquirir alguna relevancia en el área estelar próxima al sistema solar, es decir, en un recorte muy limitado de un universo en el que perfectamente podrían estar viajando señales emitidas antes del episodio del ser humano y que llegarían a la Tierra recién después de la partida del ser humano (Blumenberg, 2011b, p. 366).

El movimiento geotrópico se desarrolla también ante la desilusión de no encontrar otros planetas habitados o vida inteligente en ellos, dejando de nuevo al planeta Tierra aislado dentro de la oscuridad sideral. El hombre preocupado por la posición minúscula de la Tierra en el universo y la sensación de contingencia interplanetaria nos revela la última forma del *contemplator caeli*: el *astronoético* (Fragio, 2015). Esta figura la retomamos de Blumenberg y se refiere al posicionamiento del hombre frente al aseguramiento de la vida desde un carácter cosmológico o, en palabras de Arendt, la consideración de la condición humana frente al desarrollo de una ciencia de un verdadero carácter universal. Este movimiento lleva a una revalorización del planeta Tierra:

para sus habitantes, ella [la Tierra] siempre fue lo invisible por antonomasia. Se la tenía bajo los pies, no ante los ojos, como algo autoevidente y no llamativo. La visión desde el espacio deja aparecer a la Tierra, si se nos permite decirlo así, en un mar de negatividad: una isla en la nada. Esto la hace visible en un sentido eminente: dolorosamente clara (Blumenberg, 2001, p. 116).

Del anterior pasaje vemos que la antropología se conecta con una perspectiva cosmológica y tal conexión es posible en tanto que el desarrollo de la ciencia y la técnica surge como respuesta ante la contingencia del mundo y la necesidad de tener horizontes seguros de acción. En el caso astronáutico, esta relación toma un tinte universal: “La misma contingencia radical de la vida en la Tierra, su historicidad original –si yo puedo llamarlo de esta manera– sería contingente en la base de la trascendental constitución de la experiencia del universo” (Fragio, 2015a, p. 106).⁸ Pero, a partir de esta radical contingencia, lo que resulta no es una desvalorización del planeta, sino su comprensión como un oasis en medio de un universo oscuro, deshabitado y helado; visión de la preocupación por lo terrestre pero con un giro cósmico. Este desarrollo nos permite

8 González Cantón (2015) se refiere a esta ampliación de horizontes que va desde la caverna hasta el espacio exterior, este último como el más lejano de los horizontes a los que llega la necesidad de autocomprensión y aseguramiento existencial: “el espacio infinito es el último horizonte a que se ve expuesto el ser humano en el viaje de la génesis antropogenética de la conciencia: la tierra firme, el paraje abierto de la sabana y, por último, el espacio exterior” (p. 177).

ampliar la visión de Arendt sobre el cosmos, pues si la duda expuesta ya en el título del ensayo de la filósofa es sobre la empresa espacial y la estatura del hombre, la forma de proceder astronoética de Blumenberg permite conectar de nuevo la brecha abierta entre el mundo de la ciencia y el mundo de la vida del hombre (Accarino, 2013). Esta brecha se relativiza sólo en la forma en que las preguntas prácticas del mundo de la vida reciben respuestas de los resultados de los que miran las estrellas. Ahora, con la astronoética, sucede que los resultados de estas observaciones son televisados, puestos en los periódicos, reproducidos en todas las formas de los *mass media*; las preguntas humanas vuelven a surgir ante lo que se pueda descubrir allá afuera.

La metáfora es parte básica del análisis de la empresa espacial, no sólo para Blumenberg, sino también en la reflexión de Arendt (1996) que, citando a “Erwin Schrodinger, el nuevo universo que tratamos de “conquistar” no sólo es “prácticamente inaccesible, sino ni siquiera pensable”, porque «pensemos lo que pensemos, es un error; quizá no tan carente de significado como un “círculo triangular”, pero muy similar a un “león alado”” (p. 282). Arendt entiende cómo esta perplejidad de los mismos científicos implicó el uso de metáforas en pro de explicar aquello que se salía de los campos de comprensión de la ciencia clásica. Este proceso por medio del cual se trata de comprender aquello que de por sí no es aprehensible, nos dirige al último punto que deseamos trabajar entre los dos autores: la metáfora.

4. La reflexión sobre la metáfora

Si bien cada uno de los autores no tiene una dedicación similar al tema, para Blumenberg la metáfora se convierte en espacio central de reflexión, que determina quizá todo su trabajo filosófico (Chamorro Muñoz, 2023), mientras que Arendt retoma este tropo tan sólo directamente dentro de su trabajo tardío, específicamente para dar cuenta de la conexión entre el mundo del pensamiento y el mundo de las apariencias, pues la metáfora tiene una función de vaso comunicante entre lo pensado-invisible y la vestidura sensible que lo hace comprensible a los otros. Empero, cabe comentar que, dentro de la filosofía de Arendt, las metáforas sí están presentes de manera radical: “las metáforas tienen una importancia grande en su obra a la hora de determinar los fenómenos y eventos para los que (todavía) no hay conceptos” (Heuer, 2016, p. 18). No sólo debemos detenernos en la referencia explícita a la metáfora, sino también al tejido metafórico implícito que constituye la filosofía de la autora. Queremos partir de la siguiente cita que nos conecta la discusión espacial con el marco general de la metáfora:

Las categorías e ideas de la razón tienen su fuente última en la experiencia sensorial humana, y todos los términos que describen nuestras habilidades mentales, así como una buena cantidad de nuestro lenguaje conceptual, derivan del mundo de los sentidos y se usan metafóricamente. Además, el cerebro

humano, que al parecer es el que realiza nuestra actividad pensante, es tan terrestre, está tan unido a la Tierra como cualquier otra parte del cuerpo humano (Arendt, 1995, p. 285).

Para nosotros, los dos autores se acercan a la metáfora no por una curiosidad teórica enfocada en el análisis del tropo en sí mismo, sino por una necesidad de tipo antropológico que, como ha anotado Bajhor, puede reconocerse en el interés de ambos filósofos de lograr una cierta *unidad del mundo*: “Analogías, metáforas y símbolos son las cuerdas que mantienen conectada la mente con el mundo. Incluso si, distraído, se ha perdido este contacto inmediato con el mundo, ellas garantizan la unidad de la experiencia humana” (2015b, p. 59). La importancia antropológica de la metáfora radica en ser una opción del humano en su deseo de hacer comprensible lo que se le presenta al principio como incomprensible, mostrando el nivel práctico de ésta como una forma de actuar dentro del mundo, en relación con los otros.⁹

La conexión entre antropología y reflexión de la metáfora implica los siguientes aspectos: la antropología parte desde una consideración de la imposibilidad del ser humano, es decir: su precariedad; una de las tareas de la antropología es analizar la situación precaria misma de la razón humana y de sus límites dentro de su tarea de tratar de comprenderse a sí mismo dentro del mundo; y esta disciplina tiene una tarea hermenéutica y genealógica de evidenciar la precariedad de los resultados de la razón misma a partir de demostrar su condición metafórica o inconceptual. Así, la razón es impura, imperfecta, para poder cumplir con su tarea de la sobrevivencia, muchas veces, tiene que acudir a lo inconceptual (Müller, 2005, p. 267).

En primera instancia, ambos autores apelan al párrafo 59 de *La crítica del juicio*. Si partimos de la hipótesis de que el trabajo de Kant sobre la metáfora es en sí mismo vago, en cuanto no diferencia la metáfora de las otras formas retóricas, e incluso es poco sofisticado para la época, entonces la referencia al pensador de Königsberg no se basa en un trabajo específico sobre la metáfora en sí o como una parte de la estética, sino en su función dentro del pensamiento y la comunicación del mismo, la traslación. En este sentido, el centro de la discusión está en lo que Kant observa como función del lenguaje metafórico: su capacidad para poder transmitir aquello que se encuentra en el mundo de la mente, pero que no tiene ningún tipo de intuición directa desde la cual los receptores puedan comprenderla. La metáfora se configura como una vía que tenemos los humanos para poder comunicar aquello que no puede remitirse a ninguna cosa específica del mundo de la mera intuición. Esta comunicación se logra por lo que entiende Kant (1997) como una analogía de la forma de A/B:C/D en el siguiente pasaje:

9 El trabajo de la metáfora se imbrica en un proyecto antropológico de descripción del ser humano como ser finito que utiliza la conceptualidad y la inconceptualidad de manera pragmática como forma de asegurar el mundo. En este sentido, para Müller (2005), Blumenberg puede hacer una recepción de las grandes dudas presentes en la metafísica dentro de una versión antropológica, a partir de *funcionalizarlas* en una radicalización de la comprensión del animal simbólico (p. 262).

en la cual el Juicio realiza una doble ocupación: primero, aplicar el concepto al objeto de una intuición sensible, y después, en segundo lugar, aplicar la mera regla de la reflexión sobre aquella intuición a un objeto totalmente distinto, y del cual el primero es sólo el símbolo (p. 261).

Para Kant, la analogía permite tender un puente entre el abismo entre lo sensible y lo que es solo propio de la razón en su capacidad de máxima síntesis. Una conexión que es determinada por lo simbólico, en cuanto no es una conexión sustancial o esencial, sino que conserva dentro de la relación la misma dificultad de que es una ocupación entre dos objetos totalmente distintos. Como Arendt afirma, la metáfora es la única forma para manifestar la razón especulativa, en cuanto establece la realidad de nuestros conceptos o convierte en “un fenómeno entre fenómenos” lo que de por sí no tiene una intuición sensible propia. Como muestra Arendt, el ejemplo de la metáfora entre el Estado despótico y el molino permite “la perfecta semejanza de dos relaciones entre dos cosas totalmente desemejantes” (1978, p. 125). Así, lo que conecta los términos de la analogía está relacionado con la forma y no con el contenido. Blumenberg (2003a) resalta el mismo punto en *Paradigmas para una metaforología*, incluso sostiene que su texto está en conexión directa con el trabajo de Kant de la metáfora como transporte de la reflexión (*Übertragung der Reflexion*) (p. 15).

De esta manera, para ambos autores la importancia de la metáfora radica en su capacidad pragmática de permitir hacer visible lo que de otro modo no lo es, ya sea con el uso de la expresión de *puente* o directamente con el uso del verbo de *traspaso*. Por lo tanto, la metáfora permite aclarar una experiencia que no nos aparece presente a simple vista y que tampoco tiene una única lectura posible. El énfasis de este transportar no es igual en los dos autores, pues para Blumenberg el acento está en que *transportar* tiene un significado pragmático, pues “claramente se caracteriza la metáfora como modelo en función pragmática, en la que debe ganarse una “regla de la reflexión” que pueda aplicarse en el uso de las ideas de la razón” (2003, p. 46), cuestión relacionada con que las metáforas tienen historias que las constituyen, aunque éstas no sean evidentes.

Por su parte, en Arendt encontramos el énfasis en el sentido sensible que imprime la metáfora a lo invisible del pensamiento, pues su función es “reenviar el espíritu al mundo sensorial con el fin de iluminar sus experiencias no sensoriales para las cuales no existen palabras en ningún lenguaje” (1978, p. 130), las metáforas permiten ilustrar lo que no se puede ver pero sí se puede decir (Nordmann, 2011, p. 142). En su reflexión sobre Benjamin como un autor que pensaba poéticamente, Arendt afirma: “las metáforas son los medios por los cuales se logra en forma manifestar el carácter único del mundo” (2008, p. 174). Esta interacción enriquece el trabajo de la metáfora al ver el transferir desde dos perspectivas complementarias: la necesidad pragmática de Blumenberg y el recurso a la sensibilidad a la que apela Arendt.

5. Conclusiones

Arendt y Blumenberg son vías alternativas del pensamiento de la segunda mitad del siglo XX que permiten acercarse al problema de lo humano en una época caracterizada por asumir la imposibilidad de poder dar definiciones sustancialistas de lo humano. En la negatividad de su antropología ponen en juego tres elementos que hemos analizado: la contingencia y su respuesta en la autoafirmación; la vía indirecta del rodeo, a partir del análisis de la ciencia, la técnica o la política y, por supuesto, una perspectiva metaforológica como vía de acceso a cuestiones humanas que no pueden ser apalabradas de otra manera. En este sentido, la metáfora se perfila como el rodeo que permite dar respuestas provisionales a la inminencia de las preguntas asociadas a la condición humana, sin las cuales se presenta imposible una reflexión sobre lo pragmático, pues son las dudas sobre nuestro puesto en el mundo y las condiciones de sobrevivencia.

Aunque frente al tema de la secularización la diferencia de pensamiento entre Arendt y Blumenberg es reconocida, hemos mostrado a lo largo del presente trabajo su complementariedad en un punto fundamental: la revisión de la contingencia como elemento central en el análisis de la reflexión sobre la Modernidad. Los dos filósofos abordan el problema de la contingencia desde una perspectiva de la necesidad de pensar el presente en una comprensión histórica de la Modernidad, tanto en la interpretación final a la que ambos pensadores llegan sobre los acontecimientos, como en el modo como asumen un método histórico marcado por una perspectiva funcional, entendida en una comprensión simbólica de muchos acontecimientos que se pueden concatenar para resemantizar eventos posteriores. Ambos filósofos acentúan así las relaciones con la literatura, las anécdotas y los relatos científicos presentes dentro de la historia macro, permitiendo, a partir de estas narraciones y metáforas, dar la conexión entre el análisis histórico y la condición humana o, como considera Blumenberg, esas formas de comprendernos: “Nada de lo que nos ayuda a comprender el mundo puede resultar inútil para entender *nuestro* mundo. Pero el camino es, en verdad, un rodeo y los rodeos entrañan el riesgo de no garantizar la llegada al destino propuesto” (2007, p. 22).¹⁰

Nosotros asumimos la importancia que tiene el acento puesto por Blumenberg en la conexión entre autoafirmación humana y el desarrollo histórico de la técnica a partir de asumirla como respuesta al miedo del absolutismo de la realidad y, al mismo tiempo, consideramos fundamental complementar esta visión de la autoafirmación con el matiz que Arendt hace sobre la preocupación que el desarrollo de la Modernidad, enfocado en el *homo faber* y su olvido del mundo de las apariencias, tiene para el mundo de las interacciones humanas.

10 Una interacción que sólo podemos dejar esbozada pero que debería ser parte de futuras reflexiones es la conexión de la comprensión, narración y juicio, tema de interés para los dos filósofos, en particular en la relación entre espectador y actor.

Igualmente, la industria espacial ofrece un marco de reflexión que permite reconfigurar la versión de la contingencia y marca un giro de la comprensión de lo humano. Ahora bien, la reflexión de los filósofos no está determinada con el desarrollo como tal de la astronáutica en sí, sino en su configuración dentro de la sociedad y el impacto social que generó, es decir, en su recepción a partir de los medios de comunicación y la difusión de los avances de la astronáutica y astrofísica en los contextos sociales. Ambos autores no sólo se interesan por los resultados de publicaciones científicas, sino por las anécdotas, pequeñas descripciones. Así lo apunta Heuer acerca de Arendt: “Es resaltable que Arendt casi no usó referencias de ciencia política sino mayoritariamente una mezcla de testimonios literarios, memorias y ensayos”¹¹ (2005, p. 2). En el caso de Blumenberg, tenemos la revisión de Fragio sobre el *Nachlass* donde se conservan sobre todo noticias periodísticas (Fragio et ál., 2019).

Por esta razón hemos anotado aquí que los diferentes desarrollos técnicos, entendidos como formas de autoafirmación humana, pueden analizarse desde sus formas metafóricas a partir de los cuales se puede comprender la condición humana; en este caso particular, nos permite situarnos en medio de la pregunta básica por nuestra contingencia radical al estar solos en el universo, pero a la vez entendernos como un oasis dentro de un mar de negatividad. De esta manera, la astronoética abre la posibilidad de pensar la delegación en sentido político en relación no sólo con las instituciones actuales, sino con las generaciones futuras, al asumir que no tener que responder a todas las preguntas implica dejar un legado de inconceptualidad a los que están por venir. En este orden de ideas, la negatividad tiene un matiz nostálgico, en cuanto es una renuncia al cumplimiento total de las expectativas de comprensión (en este caso, no se puede comprender completamente el mundo y tampoco se puede lograr una comprensión total de sí mismo). Así, el interés por el firmamento refuerza en el hombre teórico la conciencia de la apertura de las tijeras del tiempo, pues harían falta muchas vidas antes de tener un conocimiento seguro sobre el cielo: “este estado de cosas hace sentir dolorosamente, más pronto o tarde, la tremenda insuficiencia del hombre para comprender el mundo” (Blumenberg, 2007, p. 90), por lo que sólo es posible tener esperanza de seguridad a partir de la delegación en las próximas generaciones.

Esta comprensión humana desde el rodeo lleva a los dos autores a una reflexión profunda sobre la metáfora. Aquí lo fundamental radica en que los símbolos, como los textos literarios, las anécdotas y los experimentos mentales, son centrales dentro del método y no simplemente formas ilustrativas del ejercicio reflexivo. No sólo nos encontramos en Blumenberg por la apuesta a la metáfora dentro del acercamiento filosófico, sino que también es claro el uso de Arendt de las narraciones como parte del estudio de su tiempo y de la política. Como muestra Heuer: “Arendt usa no solamente

11 “It is remarkable that Arendt used hardly any political science literature but mostly a mixture of literary testimonies, memoirs and essays”.

las historias como imágenes del pensamiento sino también como escenas. Estas se muestran como escenas cortas que en el escenario expresa el sentido de los eventos” (2013, p. 8). Arendt usa las imágenes mentales como forma de hacer concreto su pensamiento y acercarse a la difícil relación entre generalidad y particularidad de los acontecimientos. Este tipo de imágenes mentales (las narraciones, los textos literarios, las escenas y las metáforas) permiten describir con contundencia un fenómeno, que de otra manera no podría tener su completa comprensión. Entonces, estos casos permiten no sólo unir el mundo, sino también la comunicación con los otros de aquello que parece pertenecer a lo profundamente subjetivo, pero a la vez a una experiencia en común propia de la pluralidad humana, que no puede ser descrita de otra forma que no sea de manera evasiva o por el rodeo.

Las grandes preguntas que no se pueden evadir, pero que tampoco pueden recibir una respuesta definitiva, nos llevan, en palabras de Blumenberg, a que “pensamos porque nos perturban cuando no pensamos” (2013, p. 68). Como vemos, esta posición está muy cercana a la consideración de Arendt sobre la relación entre el pensar y las reflexiones morales, donde pensar implicaba un salir del campo de la acción, un detenerse en el sentido de apartarse de sí mismo (Chamorro Muñoz, 2009). Se puede comprender que la necesidad de referirse a la metáfora está constantemente relacionada con una antropología del *homo absconditus*, es decir, de la imposibilidad de un camino directo a la comprensión de lo humano y de sus relaciones con el mundo. Por lo tanto, la forma de acercarse a lo humano siempre se da desde la *funcionalización* en y desde la metáfora.

Agradecimientos

Agradezco a Wolfgang Heuer, por su amable guía en la conexión entre Arendt y Blumenberg durante mi estadía en la Universidad Libre de Berlín. También al profesor Hannes Bajhor, que amablemente me ha iluminado con sus ideas con las que se fue alimentando mi propio trabajo. A la Sociedad Iberoamericana Blumenberg, por desarrollar un espacio abierto de discusión en su interior. Finalmente, al profesor Fernando Cardona, por la compañía en muchas de estas discusiones sobre la metáfora y la Modernidad.

Referencias

- Accarino, B. (2013). Vestigium umbra non facti. Astronoética, hostilidad y amistad en Hans Blumenberg. *Anthropos*, 239, 71-83.
- Arendt, H. (1978). *The life of the mind*. A harvest book.

- Arendt, H. (1996). La conquista del espacio y la estatura del hombre. En *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios de reflexión sobre política* (pp. 279-294). Península.
- Arendt, H. (2003). *La condición humana* (R. Gil, trad.). Paidós.
- Bajohr, H. (2015a). Der Preis der Wahrheit. Hans Blumenberg über Hannah Arendts »Eichmann in Jerusalem«. *Merkur*, 792, 52-59.
- Bajohr, H. (2015b). Die Einheit der Welt. Hannah Arendt und Hans Blumenberg über die Anthropologie der Metapher. *WestEnd – Neue Zeitschrift für Sozialforschung*, 2, 57-77.
- Blumenberg, H. (1912). Kontingenz. En F. M. Schiele, L. Zscharnack, H. Gunkel, J. Wendland, H. Gressmann & P. Glaue (eds), *Die religion in geschichte und gegenwart: handwörterbuch in gemeinverständlicher darstellung* (vol. 3, pp. 1793-1794). Verlag von J.C.B. Mohr.
- Blumenberg, H. (1987). *The genesis of the opernican World* (R. Wallace, trad.). MIT Press.
- Blumenberg, H. (1995). *Naufragio con espectador* (J. Vigil, trad.). Visor.
- Blumenberg, H. (2001). *La inquietud que atraviesa el río: ensayo sobre la metáfora* (J. Vigil y M. García, trads.). Península.
- Blumenberg, H. (2003). *Paradigmas para una metaforología* (J. Tudela, trad.). Trotta.
- Blumenberg, H. (2004). *Salidas de la caverna* (J. Arántegui, trad.). A. Machado Libros.
- Blumenberg, H. (2007). *Tiempo de la vida y tiempo del mundo* (M. Canet, trad.). Pre-textos.
- Blumenberg, H. (2008). *La legitimación de la edad moderna* (P. Madrigal, trad.). Pre-textos.
- Blumenberg, H. (2009). *La risa de la muchacha tracia: una protohistoria de la teoría* (T. Rocha, trad.). Pre-textos.
- Blumenberg, H. (2011a). *Die Vollzähligkeit der Sterne*. Suhrkamp.
- Blumenberg, H. (2011b). *Descripción del ser humano* (G. Mársico, trad.). FCE.
- Blumenberg, H. (2013). *Teoría del mundo de la vida* (G. Mársico, trad.). FCE.
- Blumenberg, H. (2016). *Fuentes, corrientes, iceberg* (G. Mársico, trad.). FCE.
- Brient, E. (2000). Hans Blumenberg and Hannah Arendt on the "Unworldly Worldliness" of the Modern Age. *Journal of the history of the ideas*, 61(3), 513-530. <https://doi.org/10.1353/jhi.2000.0026>
- Brient, E. (2002). *The immanence of the infinite: Hans Blumenberg and the Threshold to modernity*. The Catholic University of America Press.
- Buch, R. & Weidner, D. (2014). *Blumenberg lesen ein glossar* (Orig.-Ausg. 1. Aufl). Suhrkamp.
- Chamorro Muñoz, A. N. (2009). Entre compensación y disponibilidad: a propósito de ciertos temas de la condición humana en Arendt y Marquard. *Análisis*, 74, 129-147. <https://doi.org/10.15332/s0120-8454.2009.0074.08>
- Chamorro Muñoz, A. N. (2023). Preguntar por lo humano en tiempos de guerra: el debate Heidegger-Cassirer en Davos, visto desde Blumenberg. *Revista Filosofía UIS*, 22(1), 165-187. <https://doi.org/10.18273/revfil.v22n1-2023008>

- Fragio, A. (2015a). *Paradigms for a metaphorology of the cosmos. Hans Blumenberg and the contemporary metaphors of the universe*. Aracne.
- Fragio, A. (2015b). Trabajo sobre el concepto de “mundo de la vida”: Husserl, Blumenberg y la fenomenología antropológica del cosmos. En F. Oncina y P. García (Eds.), *Hans Blumenberg: historia in/conceptual, antropología y modernidad* (pp. 161-176). Pre-Textos.
- Fragio, A., Philippi, M. y Ros Velasco, J. (2019). *Metaphorologie anthropologie phänomenologie : neue forschungen zum nachlass hans blumenbergs*. K. Alber. <https://doi.org/10.5771/9783495820490>
- González Cantón, C. (2015). La metaforología como ciencia ficción. En *Hans Blumenberg: Historia in/conceptual, antropología y modernidad* (pp. 177-188). Pre-Textos.
- Heuer W., Heiter B. & Rosenmüller Stefanie. (2011). *Arendt-handbuch leben - werk - wirkung*. Metzler. <https://doi.org/10.1007/978-3-476-05319-0>
- Heuer, W. (2005). “Imagination is the prerequisite of understanding” (Arendt) *The bridge between thinking and judging* [en línea]. http://www.wolfgang-heuer.com/wp-content/uploads/heuer_wolfgang_imagination_bari.pdf
- Heuer, W. (2016). El frío glaciar de la lógica del totalitarismo. En L. Cardona (Ed.), *Totalitarismo y paranoia: lecturas de nuestra situación actual* (pp. 17-32). PUJ. <https://doi.org/10.2307/j.ctv86dgm6.4>
- Kant, I. (1977). *La crítica del Juicio* (4.ª ed.; M. García, Trad.). Espasa-Calpe.
- Küpper, J. (1990). *Diskurs-Renovatio bei Lope de Vega y Calderon*. Gunter Narr Verlag Tübingen.
- Küpper, J. (1998). Mittelalterlich kosmische Ordnung und rinascimentales Bewusstsein von Kontingenz. Fernando de Rojas’ *Celestina* als Inszenierung sinnfremder Faktizität. En von G. Graeventz et al., (Eds.), *Poetik und Hermeneutik XVII. Kontingenz* (pp. 173–223). Fink.
- Mazzi, E. (2013). De la tierra al cielo y regreso. La reflexión de Hans Blumenberg sobre la posición del hombre en el cosmos después de la empresa astronáutica. *Revista Anthropos. Huellas del conocimiento*, 239, 21-42.
- Müller, O. (2005). *Sorge und die Vernunft. H. Blumenberg phänomenologische Anthropologie*. Mentis. <https://doi.org/10.30965/9783969758045>
- Nordmann, A. (2011). *Denktagebuch* En W. Heuer, B. Heiter & S. Rosenmüller (Eds.), *Arendt Handbuch Leben – Werk – Wirkung* (pp. 137-143). J. Metzler.
- Timm, H. (1999). «Nach Ithaka heimzujeheren verlohnt den weitesten Umweg Nostrozentrische Kosmologie - mautozentrische Metaphorik». En H. Timm, y F. Wetz (Eds.), *Die Kunst des Überlebens. Nachdenken über Hans Blumenberg* (pp. 55–67). Suhrkamp.
- Yaqoob, W. (2014). The Archimedean point: Science and technology in the thought of Hannah Arendt, 1951-1963. *Journal of European Studies*, 44, 199-224. <https://doi.org/10.1177/0047244114532220>

Zill, R. (2011). Zu den Sternen und zurück. Die Entstehung des Weltraums als Erfahrungsraum und die Inversion des menschlichen Erwartungshorizonts. En M. Moxter (Ed.), *Erinnerung an das Humane. Beiträge zur phänomenologischen Anthropologie Hans Blumenbergs* (pp. 300-327). Mohr Siebeck.