

METAFOROLOGÍA E HISTORICIDAD. SOBRE ALGUNOS PROBLEMAS Y PERSPECTIVAS DE INVESTIGACIÓN *

Enrico Nuzzo

Università di Salerno

Abstract. The essay, firstly, points out the complexity of the levels on which the theme about historical characters of the uses of metaphors can be investigated, in the philosophical language. Then it claims that, specially as concerns this theme, “metaphorology” is more similar to the so-called “methodological hermeneutics” than to the “ontological” ones. In fact the important presence of ontological elements in the thought of Blumenberg (in any case the metaphorological studies have not to be reduced to it) does not compromise the essential methodological character of his research program.

Keywords: Metaphor, Metaphorology, Historicity, Hermeneutics.

LAS aproximaciones posibles a un ámbito temático y problemático como el que sugiere el título presentado aquí, es más, a una serie de ámbitos bastante extensos y complejos evocados por él, son, naturalmente, diversas.

En efecto, dichas aproximaciones pueden cumplir de forma diversa las diferentes, aunque sean conexas, tareas para empezar a formular algunos interrogantes principales y algunas propuestas en orden a los diferentes niveles de discurso que se pueden evocar sobre el argumento en objeto.

Un primer nivel puede considerarse el de problemas generalísimos, compendiables en la cuestión –a la cual alude ya el título de esta aportación– relativa a la presencia, y por tanto extensión y significado, de las características de historicidad de los usos de elementos, materiales metafóricos relevables en el lenguaje filosófico (y/o en los lenguajes disciplinarios de saberes “reflexivos”, etc.): elementos extremadamente interesantes allí donde resulte que trabajen a un nivel profundo, subterráneo, y que por esto quizá orienten o incluso gobiernen expresiones enteras de pensamiento.

Un segundo nivel de discurso se puede considerar aquel desde cuya perspectiva es posible afrontar también esos problemas generalísimos discutiendo cuestiones relativamente más concretas como, para empezar, las relaciones entre hermenéutica y metaforología. O el espectro de las configuraciones de una reflexión de carácter metaforológico innovativa y significativamente comprometida en el terreno de la investigación a la vez teórica e historiográfica.

* Versión modificada de la publicada en AA.VV., *Ermeneutica Fenomenologia Storia*, a cura di G. Cacciatore, P. Colonnello e D. Jervolino, Napoli, Liguori, 2001, págs. 107-133.

Un tercer nivel de discurso es el de posibles ejemplificaciones, de proyecciones críticas y de ulteriores hipótesis de investigación, a definir en particular en un terreno estrictamente historiográfico.

Teniendo presente las ventajas de no tratar las principales cuestiones sugeridas por el tema solamente a través de un discurso teórico y metodológico bastante abstracto, había pensado en una intervención que sugiriese también un discurso de concreta ejemplificación histórica, historiográfica, un discurso que considerase algunas “figuras” relevantes y relevantes en el lenguaje filosófico de la modernidad desde una perspectiva de investigación sobre “la hermenéutica metaforológica y el lenguaje filosófico moderno”. Tal discurso pretendía proporcionar, junto con un reconocimiento bastante conciso del mapa de los problemas implicados por el argumento, al menos la ejemplificación de algunas indicaciones, hipótesis de lectura y de trabajo, sobre ciertas familias o campos metafóricos (en particular el relativo a la metafórica fótica), en relación, también, con los problemas planteados por sus elementos de constancia o de discontinuidad, por tanto de historicidad, en la historia del pensamiento occidental, pero con especial referencia a sus particulares usos en la primera modernidad.

Sin embargo, en esta sede me ha parecido oportuno renunciar a presentar una sección final de esta intervención destinada a delinear de forma mínimamente sistemática tales temáticas e hipótesis de investigación. En particular, la mera presentación de las líneas generales de la cuestión historiográfica relativa a los rasgos de peculiaridad que constelaciones y campos de metáforas han asumido en los lenguajes de interés filosófico entre edad humanístico-renacentista y modernidad –con la pregunta historiográfica sobre las relaciones, dentro de tal ámbito de investigación, entre Renacimiento y primera modernidad– se ha revelado tan extensa que nos aconseja dejarla para otra ocasión.¹

Aquí, en cambio, más bien parece indispensable dedicar al menos algunas pocas palabras de introducción, de clarificación, sobre cuestiones más generales a las cuales se ha aludido. En cualquier caso, alguna breve muestra de ejemplificación será inevitable sugerir a propósito de la metafórica epistémica fótica, tan difundida en la cultura filosófica occidental como para connotar con ella en notable medida el carácter, la imagen, del conocimiento.

¹ Por razones de brevedad y comodidad en el discurso, permítanme remitirles mientras tanto a algún apunte de reflexión sobre el argumento que se encuentra, junto a todavía preliminares y completamente prevalentes reconocimientos y consideraciones de carácter general (teórico, metódico, etc.), en un trabajo mío editado: E. Nuzzo, “La «letteratura nella filosofia». Modelli letterari e moduli metaforici nella scrittura filosofica moderna”, en *Filosofia e letteratura tra Seicento e Settecento. Atti del Convegno Internazionale (Viterbo, 3-5 febbraio 1997)*, Roma, 1999, págs. 111-138. Remito en este punto a otros elementos de reflexión e interpretación en sondeos críticos de carácter metaforológico que he realizado sobre Vico (E. Nuzzo, “Tra metafore «naturali» e metafore «civili»: gli itinerari della conoscenza in Giambattista Vico”, en *Aria, terra, acqua, fuoco: i quattro elementi e le loro metafore. Luft, Erde, Wasser, Feuer: die vier Elemente und ihre Metaphern*, a cura di/hrsg. von F. Rigotti-P. Schiera, Bologna-Berlin, 1996, págs. 167-211), sobre Maquiavelo (“Le ‘cose umane’ tra ‘mutazioni’ e ‘ordini’ in Machiavelli. Rappresentazioni concettuali e figure metaforiche”, en *Archivio di storia della cultura*, XIII (2000), págs. 3-26) y Bruno (“Le figure metaforiche nel linguaggio filosofico di Giordano Bruno”, de inminente publicación). Una línea personal de investigación sobre la “metafórica urbana”, dirigida en realidad a la primera modernidad, se ha objetivado hasta ahora en contribuciones parciales concernientes a la “antigüedad”: en particular –sobre un tema de investigación que se despliega desde los “lugares” de la acrópolis y del ágora– al ensayo “Tra akropolis y agorà. I primi filosofi e la piazza” (en *La piazza nella storia: eventi, liturgie, rappresentazioni*, a cura di M. Vitale e D. Scafoglio, Napoli, 1995, págs. 315-347) le siguen dos contribuciones provisionales sobre Platón y Aristóteles, “Vite e luoghi dell’anima e della città ideale in Platone”, in *Vite di Utopia*, a cura di V. Fortunati e P. Spinozzi, Ravenna, 2000, págs. 57-68, y “Tra ‘posti di guardia’, ‘agorà’ e ‘acropoli’ in Aristotele. Luoghi della città e tempi della vita nella *Politica*”, in *Genealogia dell’umano. Saggi in onore di Aldo Masullo*, a cura di G. Cantillo e C. Papparo, II, Napoli, 2000, págs. 713-755.

Sobre el primer nivel antes apenas enunciado de los problemas “generalísimos”, no es el caso de detenernos en exceso. Quizá sólo es el caso de decir –sin temor, por la necesaria simplificación, a hacer injusticia a la extrema amplitud y complejidad del ámbito problemático en juego– que la cuestión elemental de fondo que le subyace, a la cual es necesario finalmente responder, se puede formular aproximadamente en los siguientes términos. ¿Las adopciones, los usos de metáforas, campos metafóricos, etc., en el lenguaje filosófico o a él reconducible –para quedarnos en tal lenguaje, individuando así al menos una primera determinación bastante general del tema–, en los distintos tiempos y escenarios de la cultura occidental revelan significativos, esenciales, elementos de peculiaridad, y por tanto de historicidad, discontinuidad (que es la perspectiva crítica hacia la cual converge, problemáticamente, la posición de quien escribe)? ¿O esos usos evidencian también –o por el contrario– elementos de constancia preeminentes o sustanciales, si no en último extremo incluso de identidad? ¿Y tales últimos elementos hacen referencia eventualmente –más allá de los usos mayoritariamente “exteriores”, por así decir, de lugares metafóricos– a sus “núcleos” más profundos, según constantes individuables en otras culturas y en lenguajes filosóficos de otras culturas o civilizaciones? Por ejemplo, por poner uno probablemente incluso demasiado fácil y del que se ha abusado en el proliferar de narraciones “totales” y de “destino” del pensamiento occidental: ¿dichos elementos eventualmente hacen referencia –además de representar, más allá de este o de aquel modo de entender, el conocimiento bajo la forma de la “visión”– al núcleo de sentido, más o menos recóndito, por el cual se podría afirmar que el “conocer” está unido al “ver”, más bien que al “escuchar”, al “sentir” al “hacer”?

Pero, naturalmente, otras ejemplificaciones, bastante numerosas, serían posibles, relativas por ejemplo a metafóricas, para hacer referencia sólo a algunas entre tantas, como: metafóricas de lo alto y lo bajo, naturalmente no poco conectadas a las de la oposición entre luminoso y oscuro (por ejemplo del sol, del cielo, de lo etéreo, o de los elementos bajos, o terrestres, o ctónicos, o abisales, o tenebrosos, etc.; del monte o de las tierras bajas; de la cabeza o del cuerpo; de la acrópolis, del castillo, del ágora, del foro; y así sucesivamente); metafóricas del interior y del exterior, o de lo que es profundo y de lo que está en la superficie, o del centro y de la periferia, etc. (por ejemplo, del corazón, o del vientre; del foro interno y del foro externo, etc.); metafóricas del movimiento y de la estabilidad (por ejemplo del viaje, del laberinto, también de la selva; marinas, náuticas; agonístico-bélicas; o de la tierra, del reposo, etc.); metafóricas naturalístico-organicistas o fáctico-constructivas (por ejemplo de la vida histórica, de los árboles del conocimiento y del saber, de las semillas de verdad, o poiéticas, arquitectónicas, urbanas, mecanicistas, etc.) y así sucesivamente. Metafóricas con frecuencia también entrelazadas entre ellas, a su vez eventualmente reconducibles a amplísimos “campos intuitivos” o funciones psíquicas del espacializar, temporalizar, etc. (con todo lo que comporta una tal eventual reconducción...).

Donde –como se ve– ya se asoman otras distintas y cruciales perspectivas problemáticas teóricas (que implican los saberes de distintas disciplinas) y de investigación historiográfica, varias de las cuales en particular al orden del día después del “giro lingüístico” (pero ya después del “giro anti-metafísica”) conocido por la reflexión del siglo xx. Pienso, por ejemplo, ante todo en las cuestiones relativas al estatuto de la metáfora, y por tanto de las definiciones y de los discursos en torno a ella en clave “semántica”, “semiótica”, “fenomenológica”, o, como aquí interesa particularmente, “hermenéutica” y/o “arqueológica”; sin olvidar las cuestiones de las relaciones entre

metáfora y símbolo, en especial en relación con el problema teórico del origen, de la matriz, de lo que se podría definir en términos de las “grandes metáforas profundas” (con la implicación de disciplinas que van desde la sociología del conocimiento a la psicología histórica, al psicoanálisis, etc.). Pienso después, naturalmente, en los problemas cruciales pertinentes a las relaciones entre metáfora y lenguaje filosófico, literatura y filosofía. Pero pienso, también, con múltiples conexiones con los problemas hasta ahora evocados, en el problema del estatuto y de las representaciones mismas –siempre de alguna manera “axiologizantes”– de la “imagen” en la historia de la cultura occidental: la imagen “copia” o “hija”, o elemento primario del ser (abismo tenebroso, espejo, máscara, etc.), y así sucesivamente. Enlazando con esto, también pienso en las cuestiones ligadas a un tema sobre el cual se debería volver absolutamente, es decir el relativo al objeto y las tareas de una metaforología comparada (escenario más amplio de la investigación comparativa entre los usos de la metáfora en las distintas civilizaciones, culturas, etc.). Por no hablar, en fin, de los problemas de fondo de las hipotéticas conexiones –dentro de una esfera de lo vivido, de lo prerreflexivo, en último término constitutivamente irreducible e intrascendible en la dimensión del saber y representar– entre, por un lado, elementales funciones psíquicas fundadoras, o estructuras del “mundo de la vida”, o formas de la intuición, etc., quizás reconducibles a una “psicología trascendental”, y, por otro lado, configuraciones intuitivas, imaginativas, metaforizadoras precisamente, de la experiencia del mundo, capaces de regir, gobernar, también las formas del pensamiento filosófico, o introducirse en sus intersticios.

Sin embargo en este punto parece oportuno, en vez de adentrarnos (lo que sería imposible) en el meollo aunque sólo fuese de algunos de tales interrogantes generales, dar alguna indicación sobre algunas cuestiones ligeramente más determinadas, a las cuales se hacía referencia arriba, y sobre las cuales hace falta decir algo. Incluso aunque no sea posible detenerse en ellas sino con referencias casi enunciativas, cuando no alusivas, excepto algún oportuno momento de ejemplificatoria definición o documentación crítica.

El primer orden de cuestiones al que será necesario aludir es el compendiable en la pregunta sobre las relaciones entre metaforología y hermenéutica, en particular consideradas desde la perspectiva de la “historia” y de la “historicidad”. Se trata de un orden de cuestiones que también parecería no poco interesante tratar intensamente.

Pero, como decía, el mero comenzar a tratar sistemáticamente el argumento nos llevaría demasiado lejos. En efecto, nos llevaría a la tarea de responder ampliamente a una serie de clarificaciones y definiciones preliminares sobre los términos en juego, o sobre las relaciones históricas de las experiencias de reflexión teórica e historiográfica en cuestión. Sobre los términos en juego, por ejemplo, se trataría de responder ¿qué hermenéutica? ¿qué hermenéuticas? ¿Qué discurso de impronta o de base metaforológica (quizá tematizando más o menos un nexo propio con premisas o procedimientos de tenor hermenéutico)?

El segundo orden de cuestiones, relativamente más restringido, se propone a consecuencia del primero. Se trata de las cuestiones relativas a la definición y reconocimiento de la metaforología, o del conjunto de discursos, estudios, de carácter tanto retórico como historiográfico, de tenor “metaforológico”. También en este caso el abanico de los interrogantes no es poco amplio: a menos que no se reduzca mucho restringiendo el campo del discurso (que también, bien entendido, quedaría no poco extenso) sólo a la reflexión teórica, metódica e historiográfica, de Hans Blumenberg,

el gran protagonista de la “metaforología” desde el momento en que de hecho ha impuesto el término y el mismo concepto de manera bastante rigurosa.

Por lo que respecta al primer orden de cuestiones, bastará aquí adelantar un esquema de respuesta problemática, que puede constituir también una hipótesis de trabajo de profundización tanto teórica como historiográfica. Se trata de que la más atenta reflexión y práctica de investigación de tipo metaforológico parece mantener un nexo estrecho de afinidad, si no precisamente de parentesco, con las hermenéuticas definidas como “metodológicas” (y por tanto ya en alguna medida con las perspectivas de matriz “historicista” conectadas o entremezcladas con ellas), y no en cambio con las definidas como “ontológicas” (o “filosófico-ontológicas”), si nos atenemos a una difundida distinción y denominación conceptual seguramente aproximativa y también opinable, pero en todo caso no exenta de utilidad clasificatoria.²

A primera vista tal perspectiva crítica puede resultar quizá desconcertante, o al menos capaz de sacar a descubierto algún elemento de anomalía. En efecto, en primer lugar es desde la línea de las “hermenéuticas filosóficas”, más o menos “ontológicas”, de donde –de acuerdo con el “giro lingüístico” que de hecho ha marcado gran parte de la reflexión contemporánea– han llegado prioritariamente la dirección y el apoyo a la asignación de un papel esencial y privilegiado a la palabra poética, al “arte”, a la figura metafórica, etc., en la radical redefinición de las características y del significado del lenguaje filosófico y, más en general, de toda la experiencia de la cultura occidental.

Debería ser superfluo evocar aquí las líneas y expresiones de pensamiento nacidas bajo la impronta de las reorientaciones y configuraciones heideggerianas, gadamerianas, derridianas, etc., de la hermenéutica, de la “historia de la metafísica occidental” y demás, y formuladas según tendencias radicalizadas denominables en términos de “panmetaforicismo”.

Es inútil por tanto evocar cuánto ha contado y continúa contando, también en la reflexión de más amplio interés metaforológico, la visión heideggeriana de una hermenéutica que respecto al pensamiento del ser como *aprehensible* presencia del ente, todo *visiblemente* desplegado “aparecer”, se da bajo la forma de la “escucha” (del lenguaje de la tradición, etc.) y del “anuncio” del ser (a través de la palabra poética que da vida a lo nuevo, etc.). Una visión (que, por otra parte, puede ella misma ser vista como sujeta a una metafórica de la verdad que se retrae y esconde) dentro de la cual aparece también el tratamiento, evidentemente en sentido no metodológico, del tema de las “épocas” del ser, o se plantean las conocidas cuestiones de la constitutiva intraducibilidad, nunca plena resolución del signo en el sentido, del significante lingüístico en el significado conceptual. Lugares temáticos y problemáticos a propósito de los cuales se podría con utilidad evocar y discutir sea “antecedentes” relevables precisamente en líneas de las tradiciones historicistas, o bien sea momentos de la reflexión de Blumenberg, a partir obviamente de la “teoría” del carácter de “inconceptuabilidad” de las metáforas absolutas.³

² En verdad las hermenéuticas “metodológicas” de carácter historicista estarían quizás mejor definidas como “filosófico- (o, si se prefiere, “epistemológico”) metodológicas”: su opción por los registros metódicos del discurso se apoya en una diferente, pero no menos pronunciada, intencionalidad filosófica (incluso cuando tienden hacia una disolución de la filosofía en los saberes positivos).

³ Absurdo ponerse aquí a citar a Heidegger, o cualquier fragmento de bibliografía que se refiera a él, aunque fuese sólo sobre momentos esenciales en los que, desde los años treinta, afronta “un problema fun-

Debería también resultar superfluo recordar las perspectivas derivadas de privilegiar, dentro de la meditación gadameriana en torno a la decidida torsión de la hermenéutica en “hermenéutica filosófica” (como dicta y prescribe el subtítulo de *Wahrheit und Methode*), las experiencias, entre las cuales *in primis* la artística, constituyentes de esferas de verdad impedidas al saber “metódico”. Mientras quizá podría ser aquí menos superfluo recordar también las perspectivas derivadas de las reflexiones e indicaciones sobre la “fundamental metafóricidad” del lenguaje y la función de “reserva” para el pensamiento que tal estructura del lenguaje comporta (por no decir de las utilidades que Gadamer hace de los estudios de historia de la “metafísica de la luz”), o derivadas de las reflexiones e indicaciones sobre el carácter “separador” que asume la “distancia temporal”, que –como es bien conocido– según Gadamer no se debería “superar”, según una orientación ingenua atribuida al historicismo, sino mantener fructíferamente en la relación con los elementos de la “tradición”, que “es lenguaje”. Son, junto con otros, elementos a tener presentes en un posible análisis sistemático de las marcadas divergencias, pero también de ciertas afinidades problemáticas, entre la hermenéutica de impronta gadameriana y la reflexión de Blumenberg, fuertemente crítica, como se sabe, con la tendencia de la hermenéutica contemporánea a resolver la historia y sus discontinuidades, fracturas, dentro del *continuum* de la tradición.⁴

damental de la filosofía hermenéutica”, esto es, el problema de cómo “el arte articula el sentido o el acaecer de la verdad”: el arte, el lenguaje poético –sabemos– dejando que la “verdad se convierta en experimentable como un acontecer que se deriva de una inagotabilidad” (O. Pöggeler, *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*, Freiburg-München, 1983, trad. it. a cargo de A. De Cieri, *Heidegger e la filosofia ermeneutica*, Napoli, 1994, pág. 320). Bastará entonces –a propósito del crucial campo de la metafórica epistémica fótica– recordar al menos las célebres páginas relativas a la sustitución tanto tácita como epocal de una nueva doctrina de la verdad en Platón (con las consecuencias de “destino” que conocemos) con el caer de la *alétheia* “bajo el yugo de la *idéa*”. “La esencia de la verdad deja de lado el rasgo básico que representa el desvelamiento (Unverborgenheit). Si en todas partes, de lo que se trata y lo que importa en todo comportamiento respecto al ente es del *idein* de la *idéa*, el fijarse bien en el aspecto que el ente ofrece, entonces todo el esfuerzo habrá de empezar concentrándose en hacer posible tal ver [...] El paso de una condición a otra consiste en adquirir una visión más exacta”, M. Heidegger, *Platonslehre von der Wahrheit* (1931/32, 1940, después –como es bien sabido– en volumen, junto con *Brief über Humanismus*, Bern, 1947), trad. it. a cargo de A. Bixio, *La dottrina di Platone sulla verità*, Torino, 1975, pág. 63.

En cuanto al posible examen y discusión de “antecedentes” de las problemáticas y planteamientos heideggerianos indicados, me refiero en particular a enfoques –observables en líneas del espectro de la tradición del historicismo alemán de finales del XIX y principios del XX, y en tensión entre tendencias “metodológicas” y notables tendencias a “filosofías de la historia” renovadas– de la historia de las épocas del pensamiento occidental como épocas gobernadas por formas intuitivas (imágenes de lo real...), expresiones de funciones psíquicas que deben reconducirse a una “psicología transcendental”. Para tales enfoques –a su vez fundados sobre la individuación y la denuncia de los elementos, las características, de irreducibilidad e intrascendibilidad de la esfera de la vida, piénsese en tesis de Yorck von Wartenburg (en coloquio, confrontación, con la diltheyana tipología de las visiones del mundo) tales como aquella sobre la hipertrofia de la función del “ver” en la raíz, con el helenismo, del modelo representativo, objetivante, de la metafísica destinado a constituir la línea vencedora en el pensamiento occidental; una tesis que seguro que ha sugestionado a Heidegger, como entre otras cosas ha recordado un cualificado estudioso de Yorck, Franco Donadio.

⁴ Sobre el “metaforismo fundamental” del lenguaje, con que se designa la obra, propia de la “genialidad de la conciencia lingüística”, de “dar expresión” a “semejanzas tanto en la manifestación de las cosas como en el significado que éstas puedan tener para nosotros”, obra mediante la que se “se incorpora simultáneamente un conocimiento de lo común”, y sobre el “acervo” que el lenguaje pone a disposición del pensamiento, cfr. H.G. Gadamer, *Verdad y método*, trad. cast. de A. Agud y R. De Agapito de *Wahrheit und Methode* (Tübingen, 1960), Salamanca, 1977, pág. 515. Sin embargo, claramente, Gadamer no desarrolla hacia una metaforología la posible fuerte conjugación de la idea de la metafóricidad del lenguaje con la de nuestra primaria y prioritaria autocomprensión irreflexiva, válida ante todo en una clave “ontológica” que está bien tener presente pensando después en Blumenberg: “En realidad no es la historia la que nos pertenece, sino somos nosotros los que pertenecemos a ella. Mucho antes de que nosotros nos comprendamos a nosotros mismos en la reflexión, nos estamos comprendiendo ya de una manera autoevidente

Como también sería inútil recordar la variedad y complejidad de los avatares del “deconstruccionismo”, hasta las extremas radicalizaciones del “deconstruccionismo literario”, con el pasaje desde la equiparación o asimilación entre lenguaje literario (y

en la familia, la sociedad y el estado en que vivimos. La lente de la subjetividad es un espejo deformante. La autorreflexión del individuo no es más que una chispa en la corriente cerrada de la vida histórica. *Por eso los prejuicios de un individuo son, mucho más que sus juicios, la realidad histórica de su ser.*” (*ibid.*, pág. 344). Se puede recordar también, en relación con tales órdenes de problemas, relativos a las formas de la “representación”, cómo Gadamer califica la elaboración hecha por Kant (en el conocido párrafo 59 de la *Critica del juicio*, después todavía objeto de la atención de diversos estudiosos) de la “representación simbólica” como aquella que, de manera diferente de la “representación esquemática”, representa indirectamente, y no directamente, un concepto, como “uno de los resultados más brillantes del pensamiento kantiano” (*ibid.*, pág. 113). Gadamer no deja ni siquiera –a propósito del “lenguaje como experiencia del mundo”– de evocar la tensión entre individualidad y universalidad que connota la investigación realizada por W. von Humboldt para captar en cada lengua una “determinada acepción del mundo”, una “forma interior” que expresa en una individualidad la tensión universalizante y normativa de la “fuerza del espíritu” [*Geisteskraft*] del hombre (en especial *ibid.*, pág. 527), pero ni siquiera en este caso se interesa por problemas, aquí evidentemente implicados con gran energía potencial, de una historizadora “metaforología comparada”, por lo demás también extraña a los intereses de fondo de Blumenberg.

Específicamente interesante en nuestro argumento es la reflexión llevada a cabo por Gadamer en su gran obra, en torno al nexo intrínseco “bello”-“luminosidad” en Platón y después de él (“el ‘aparecer’ no es sólo una propiedad de lo que es bello, sino que es lo que constituye su verdadera esencia”), con la asunción de la primacía de la “luz del espíritu, el *nous*” en la doctrina de Aristóteles, después en la “metafísica platónico-neoplatónica de la luz”, finalmente en la “doctrina cristiana de la palabra, del *verbum creans*”, que a ella se asocia, en cuanto a que “la luz, que hace que las cosas aparezcan de manera que sean en sí mismas luminosas y comprensibles, es la luz de la palabra” (*ibid.*, págs. 576-579). Donde es interesante notar (dejando aparte el “método” gadameriano de encontrar en la “tradición”, en el pensamiento antiguo, en Agustín, etc., formas de “anticipación” de teorías aún productivas) la utilización de líneas de estudio sobre la “metafísica de la luz” de carácter predominantemente “filológico” –sobre las que se volverá más adelante– a las que se remontaba también el seminal estudio de H. Blumenberg, “Licht als Metapher der Wahrheit. Im Vorfeld der philosophischen Begriffsbildung”, en *Studium generale*, X (1957), págs. 432-447, justamente por parte de Gadamer objeto de la única referencia a Blumenberg expresada en *Verdad y método* (cfr. pág. 577). En cuanto al tema de la “distancia temporal”, esta no es algo que esté “ingenuamente” superado, sino que está repensado dentro de la perspectiva filosófica, ontológica, del “Zirkel des Verstehens”. “Este era más bien el presupuesto ingenuo del historicismo: que había que desplazarse al espíritu de la época, pensar en sus conceptos y representaciones en vez de en las propias, y que sólo así podría avanzarse en el sentido de una objetividad histórica. Por el contrario de lo que se trata es de reconocer la distancia en el tiempo como una posibilidad positiva y productiva del comprender”: cfr. H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, cit., pág. 367. No es este el lugar para extenderse en las interpretaciones del tipo de “historicidad”, de relación con el pasado, al que remite la concepción gadameriana de la “distancia temporal”, ni tampoco en la credibilidad de la indiscriminada atribución al “historicismo” de tesis radicalizadas (y privadas de una posible dimensión “metódico-normativa” suya). Interesa, más bien, observar cómo la más que compartible exigencia –que se acompaña a la tematización de la “distancia temporal” y por tanto de la incumbencia del “presente”– de respetar, reconociéndola, la “alteridad” por lo que “ella quiere ser”, conectándose después, en difícil tensión, a la conocida temática de la “fusión de los horizontes” (*Verdad y método*, págs. 373 y ss.), conduce, puede conducir, a una bien arriesgada “absolutización” del presente. Se trata, en los términos de Blumenberg, de una absoluta “mediatización” del pasado, de una “funcionalización de la historia según las necesidades de actualización del presente”: una perspectiva que resulta intolerable, ante todo desde el punto de vista ético, para Blumenberg (como para otros intérpretes y continuadores del historicismo, especialmente “crítico-problemático”), y para su programa metaforológico. Tal punto de vista, por otra parte, no por casualidad, es expuesto con gran eficacia, en páginas, bellísimas, que contienen una categórica defensa del “Historismus” de la acusación de remover la propia posición temporal, y afirman una decidida autoimplicación con él. “El antihistoricismo, en sus diversas formas, es un intento de olvidar, al menos, la contingencia de la posición de uno mismo en el tiempo, de, al menos, simular –dado que resulta imposible de cumplir– un postulado de igualdad para todas las épocas”. “Siempre consideré como una condecoración el reproche de «historicismo» que se me ha hecho. Y me defiendi diciendo que sólo el «interés» que pongamos nos puede legitimar y motivar en el conocimiento de lo espacial y temporal”: cfr. H. Blumenberg, “Ernst Cassirers Gedenkend. Rede bei der Entgegennahme des Kuno-Fischer-Preises der Universität Heidelberg im Juli 1974”, en *Revue Internationale de Philosophie* XXVIII (1974), págs. 456-463, después en *Wirklichkeiten in denen wir leben. Aufsätze und eine Rede*, Stuttgart, 1981, págs. 163-172; en la trad. cast. de P. Madrigal, *Las realidades en que vivimos*, Barcelona, Paidós-ICE/UAB, 1999, las palabras citadas en las págs. 170, 172-173. Debería todavía discutirse cómo la dispo-

crítico-literario) y lenguaje filosófico, y desde el mismo “primado de la retórica sobre la lógica”, “de la performatividad sobre la objetividad”, a la petición de convertir “la palabra literaria, con una aurática pretensión de comunicación con lo verdadero a través del genio (...), en el criterio último de la verdad”.⁵

En fin, todavía más lejos llevaría un examen de los elementos de afinidad o por el contrario de distancia entre las críticas (de “continuismo en la tradición”, de “sustancialismo”, etc.) dirigidas a la hermenéutica desde la perspectiva metaforológica blumenberguiana y las promovidas por otros críticos de la hermenéutica, como Habermas ante todo, por privilegiar la tradición, por reducir la historicidad al plano puramente lingüístico (lo que dejaría a sus espaldas la historicidad ligada a las formas de la organización del trabajo, del poder, etc.), por nivelar el lenguaje literario y el lenguaje filosófico, etc. Examen que conduciría a preguntarse si y cómo el análisis de la historicidad en Blumenberg se extiende (como a mi entender sucede) a la consideración de peculiares elementos históricos extralingüísticos (también marcadamente “materiales”).⁶

sición, en Gadamer, a incitar en cualquier caso al intérprete del presente a reinterpretar continuamente cada peculiar momento histórico de la tradición se inscriba en un escenario de pensamiento dentro del cual las preocupaciones e indicaciones de carácter “epistémico-metodológico” asumen un lugar secundario respecto a notables intereses (y peculiares resultados) de orden “filosófico”.

Desde luego no es el caso en esta ocasión ni de evocar algo de la vastísima literatura crítica que se ha ocupado de Gadamer y, más en general, de la hermenéutica filosófica, en relación con los temas aquí tratados. Es el caso, quizá, sólo de señalar –puesto que puede ayudar a comprender cómo no se puede esperar de Gadamer indicaciones estrictamente “metódicas” en el campo de los estudios metaforológicos– una tesis que resulta de una contribución reciente que afronta (naturalmente mirando también a Heidegger, a Ricoeur, etc.) el tema gadameriano de la “fundamental metaforicidad del lenguaje” desarrollándolo en la cuestión del significado que debe darse a la tesis que de ahí derivaría de que “la comprensión misma”, dándose solamente a través del medio del lenguaje, “es esencialmente metafórica”. En este sentido, para Gadamer “afirmar la metaforicidad del lenguaje no implica que éste consista en metáforas”, lo que explicaría el hecho de que “Gadamer presta relativamente poca atención a la metáfora como dispositivo retórico” (de ahí una “metaforicidad sin metáfora”): cfr. J. Weinsheimer, “Gadamer’s Metaphorical Hermeneutics”, en *Gadamer and Hermeneutics*, ed. H.J. Silverman, New York-London, 1991, págs. 181, 191. En otros términos, uno es el problema de la indefinida, inagotable, “metafórica”, apertura del lenguaje (apertura expresable “metafóricamente” haciendo referencia a la función estructural de transferencia, deslizamiento, de sentido, propia de la metáfora), otro el de las funciones de las metáforas en el lenguaje, en el pensamiento (productivas, o de gobierno, o auxiliares, etc.).

⁵ Cfr. M. Ferraris, *Storia dell’ermeneutica*, Milano, 1989, págs. 381-382. Superfluo aquí, o imposible, el recordar ampliamente a Derrida (o también a Deleuze que retoma las figuras de Nietzsche de la verdad como máscara o laberinto), a los deconstruccionismos que derivan más o menos de él, a las cuestiones pertinentes a cuánto tales tendencias permanezcan ancladas en modelos de análisis semiótico de la metáfora, etc. Teniendo presente el hilo ejemplificador aquí preseleccionado de la metafórica epistémica fótica, me limito a recordar agudas sugerencias críticas relativas a posibles características de una historia de dicha metafórica presentes en conocidas páginas de J. Derrida en *La mythologie blanche (la métaphore dans le texte philosophique)*, objeto, por otra parte, también de la atención de Ricoeur. Pero se trata de páginas cuya “intención” –a la par de aquella que rige la trayectoria de la reflexión derridiana– queda también ella muy alejada de intereses de carácter “metódico”. Los resultados “metódicos” –o “ametódicos”, si no “antimetódicos”– que se derivan de las conocidas tesis acerca de la “extrema objetivación” concedida a la “escritura”, y por tanto, la liberación del “texto” de la molestia de tener que ver con la activa, intencional, presencia de una forma cualquiera de subjetividad, y de un preciso “contexto”, se condensan en sustancia en la denuncia de toda posible pretensión de intentar acercarse al “verdadero sentido” del texto, y en la indicación de que el trabajo hermenéutico encuentra sentido solamente en la “felicidad” de sus efectos. En realidad estas tesis asumen su “sentido” al inscribirse en un diseño de “radicalización” de la reflexión heideggeriana sobre la “historia occidental del mundo”, sobre la historia de la metafísica, etc., que mantiene los rasgos de un discurso total en torno a “lo mismo”, “destino”, etc. de tal historia, constituyendo una variante, por la que –como bien sabemos– a la tradición metafísica, y del logocentrismo a deconstruir, pertenece el propio Heidegger. Dentro de este cuadro se asiste a una “estetificación del lenguaje” –por retomar una expresión de Habermas– extraña, sin embargo, a la perspectiva blumenberguiana. Sobre ello haremos todavía algún apunte más adelante.

⁶ Anticipando elementos de un tema que sería beneficioso desarrollar extensamente más adelante, por lo que respecta a la atención que Blumenberg concede a la presencia de condiciones “materiales” para el

En todo caso, sobre esto alguna cosa se dirá, entre líneas, más adelante. Pero es oportuno desde ahora tratar de responder a los interrogantes que puede suscitar el relieve de la presencia de temáticas y posiciones “ontológicas”, en el fondo “metafísicas”, en Blumenberg, antes de pasar al segundo orden de cuestiones, al relativo a la definición y reconocimiento del espectro del pensamiento de tenor “metaforológico” (con las preguntas pertinentes a la posibilidad de una “metaforología” antes y aparte de Blumenberg, a la posibilidad de escribir una “prehistoria” o “protohistoria”, un esbozo de los “orígenes” o de los “antecedentes” de la metaforología, etc.).

De hecho, enseguida se podría objetar que la hipótesis de acercar el trabajo metaforológico de Blumenberg más bien al plano de las “hermenéuticas filosófico-metodológicas” que al de las “hermenéuticas filosófico-ontológicas”, se puede revelar inadecuada y, en todo caso, evidenciar un rasgo más interno y grave de anomalía, puesto que parece innegable la marcada relevancia en su pensamiento de un discurso teórico que desde el plano “antropológico-pragmático” se desplaza necesariamente hacia el “ontológico” o, si se quiere, “metafísico”.

En efecto, parece indudable que como sostén último de la meditación de Blumenberg se configure el pensamiento antropológico, ontológico, de una extrema defectividad del hombre —extraño constitutivamente a un mundo, a una realidad cuyo vacío de sentido objetivo debe siempre cubrir, “reocupar”— que conduce a la necesidad “hermenéutica” de cubrir un vacío de fundamentos mediante la institución de figuras metafóricas. Confiándose a ellas “después” tácita e inconscientemente aquella praxis de la reflexión teórica conceptualizadora, sistematizadora, a la que en principio correspondería la tarea de una tematización que por el contrario le es negada y que ella durante largo tiempo ha exorcizado denegando —como sabemos— a las “figuras”, a las “imágenes”, a las “metáforas”, un valor que no fuese subordinadamente instrumental dentro de las funciones estrictas de una retórica tradicional. Tematización que, en cambio, la empresa metaforológica debería arqueológicamente por lo menos traer a la luz, sin pretender sin embargo —en el caso de las metáforas más profundas, “absolutas”— llevar a un régimen de plena conceptualidad eso que queda constitutivamente ligado a una dimensión “inconceptual”.⁷

análisis y la interpretación de la aparición de lo “nuevo” respecto a “marcos de referencia” históricos dotados de relativa constancia, bastará mostrar un ejemplo tomado al azar de uno de sus textos más conocidos y leídos. Un tema, un discurso, un repertorio de figuras, como el relativo a la inmortalidad del alma revela plenamente no sólo su historicidad, desde el momento que en la cultura occidental “hizo su ingreso en los textos bíblicos después del exilio babilónico”, manteniendo después “hasta el postulado kantiano de la inmortalidad del alma [...] un lugar de ocupación variadamente cambiante, pero obligado por cada nuevo sistema”, sino que también revela la determinación de las condiciones materiales, una estructura de “necesidades” que han provocado la falta de aquel “lugar de ocupación”. “Sólo el aumento real de la duración de la vida y los pasatiempos menos molestos, que rellenan esta ganancia de tiempo, han provocado la falta de interés por la inmortalidad y han provocado la desaparición de su posición en el sistema”: cfr. H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt am Main, 1966, 2ª ed. revisada y ampliada, 1974 y después aún en 1988, trad. it. a cargo de C. Marelli, *La legittimità dell'età moderna*, Genova, 1992, págs. 503-504.

⁷ Aparte de la escasez, que aún se advierte, de estudios que encuadren sistemáticamente la variedad de problemas, de tendencias, de líneas de indagación, de perspectivas, que la investigación en campo “metaforológico” conoce o implica, la misma reflexión de Blumenberg, aunque objeto de una vasta literatura crítica, ha encontrado quizá hasta ahora sólo en parte —al menos fuera de la cultura filosófica alemana (en la que se ha distinguido la voz participativa de O. Marquard), y ciertamente también de la italiana— toda la atención que merecen la calidad de sus propuestas y la fascinación de tantas sugerencias provenientes de su extraordinaria e inteligente doctrina. De todos modos, desde diferentes partes no se ha dejado de plantear necesariamente las cuestiones relativas a la pregunta de si la reflexión de este estudioso no revela la presencia de características de “esencialismo”, de “metafísica”, en teoría rechazadas por el “antisustancialismo” y el “anticontinuismo” en los que ha recalado: precisamente en concepciones de orden ontológico

La ontología de Blumenberg está por tanto, es cierto, presente en Blumenberg hasta el final. Pero la cuestión es si ella de verdad colisiona, hasta el punto de comprometerle factualmente, con su “programa” metaforológico, teórico-metodológico, o

y antropológico, como el relacionarse del hombre –en cuanto ser marcado por la constancia antropológica de una defectividad estructural– con una realidad que se le escapa, a través de continuas producciones de sentido, y funciones “míticas”, “retóricas”, del lenguaje no destinadas a ser “superadas” en una visión teleológico-racionalista de la historia, etc. Más que de obras sistemáticas sobre Blumenberg, especialmente sobre el Blumenberg que ha investigado sobre los espacios y los tiempos de la “metaforología”, se dispone de trabajos más bien introductorios: en concreto el de F. I. Werz, *Hans Blumenberg zur Einführung*, Hamburg, 1993 (trad. cast. *Hans Blumenberg. La modernidad y sus metáforas*, València, Ed. Alfons el Magnànim, 1996) y el de –de hecho menos comprometido– R. Russo, *Concetto e narrazione. Introduzione alla filosofia di Hans Blumenberg*, Bari, 1997. Sólo en parte interesantes, para el discurso que estamos realizando, aparecen los consistentes trabajos de R. Faber de 1984, J. Kirsch-Hänert de 1989 y P. Behrenberg de 1994. El reciente libro de J. Haefliger, *Imaginationssysteme. Erkenntnistheoretische, anthropologische und mentalitätshistorische Aspekte der Metaphorologie Hans Blumenbergs*, Bern-Berlin-New York, 1996, aborda mayoritariamente diferentes temas cruciales para nuestro arco problemático. Vale la pena también señalar aquí al menos la “fortuna” de la reflexión blumenberguiana atestiguada por los fascículos monográficos de revistas, en gran parte destinados a ella (*Akzente*, XXXVII [1990], n. 3; *History of the Human Sciences*, VI [1993], n. 4). En la importante contribución bibliográfica de D. Adams y P. Behrenberg, “Bibliographie Hans Blumenbergs zum 70. Geburtstag”, en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, XLIV [1990], págs. 647-661, los libros citados han aportados útiles integraciones, que, sin embargo, deben ser posteriormente incrementadas. Para la relevancia de la marcada presencia en el pensamiento de Blumenberg, y por tanto también en su práctica historiográfica, de premisas que desde el nivel “antropológico” pasan al “ontológico”, “metafísico” véase, entre las más recientes contribuciones (para algún apunte sobre la “Anthropologie” del hombre imperfecto, defectivo [*Mängelwesen Mensch*], de la pérdida de realidad [*Verlust an Wirklichkeit*]), M. Betzler, “Formen der Wirklichkeitsbewältigung. Hans Blumenbergs Phänomenologie der «Umbesetzungen»: Ein Porträt”, en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, IL (1995), 3, págs. 456-471, pero sobre todo un ensayo de G. De Ruytter, “Afstand van het absolute. Blumenbergs metaphorologie tussen pragmatiek en metaphysiek”, en *Tijdschrift voor Filosofie*, LVIII (1996), 4, págs. 643-672, en el que se denuncia la contradicción, respecto al declarado antisustancialismo, antiesencialismo, de su pensamiento, del papel jugado por sus supuestos de orden antropológico y ontológico que se basan en la noción del hombre como “Mängelwesen”. De ahí el salto de su filosofía desde una dimensión “pragmática” y su configuración como forma de “metafísica negativa”. Sobre el carácter contradictorio del proceder del discurso blumenberguiano, que –investigado sobre todo en torno a la relación mito-logos–, por un lado, aparecería movido por la aspiración a “afirmar la primacía del devenir sobre la permanencia: incluso sobre la permanencia del devenir”, por otro lado, recaería después, al indicar en la “relación de extrañeza del hombre con el mundo (...) la raíz a-histórica de cada histórica *Umbesetzung*”, en el reconocimiento de la “identidad que subyace al discontinuo curso de la historia”, llevando así “el discurso del plano de la historia al de la filosofía de la historia”: cfr. V. Vitiello, *La favola di Cadmo. La storia tra scienza e mito da Blumenberg a Vico*, Roma-Bari, 1998, págs. 15-16. Adentrarse en el argumento implicaría una discusión del tema de la “metafísica en Blumenberg” dentro del más amplio marco de un examen del tema de “Blumenberg y la metafísica”. En el sentido que debería reconstruirse la nada simple trayectoria de la actitud del pensador alemán hacia la metafísica a partir de un reconocible compromiso inicial en “salvarla” en alguna medida, contemplando “la posibilidad de una metafísica basada en la no disponibilidad de la existencia humana”. Dicho compromiso llegaría, según Wetz, incluso hasta *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, obra en la que las “metáforas absolutas” ocuparían el lugar tradicionalmente reservado a la metafísica, pero que no se presentarían inicialmente como la polaridad opuesta al “absolutismo de la realidad”, como ayudas para mantener éste a distancia. La ruptura radical con la metafísica tradicional, y el Cristianismo, se realizaría sólo más tarde, en la mitad de los años sesenta, con *Die Legitimität der Neuzeit* (véase sobre esto la parte concluyente del mencionado libro de F.J. Wetz). No compete al discurso aquí desarrollado entrar en el núcleo de tales problemas y discusiones. Interesa más bien observar que, en mi opinión, queda a salvo el hecho de que –con mayor razón a partir de la tarea asignada a los grandes sistemas significativos de mantener a distancia el insoportable absolutismo de la realidad– tales sistemas, horizontes de sentido (destinados cada vez más a “reocupar” los vacíos producidos por el decaer de otros) están caracterizados por rasgos muy fuertes de individualidad, discontinuidad e historicidad. Sobre dichos rasgos diremos algo más un poco más adelante. No me pararé, sin embargo, en si el problema de la continuidad individuada entre trabajo del mito y trabajo de la razón (naturalmente para Blumenberg no como movimiento evolutivo desde el primero a la segunda en los términos de la perspectiva de Cassirer), en la respuesta a la pregunta fundamental misma que viene de la exigencia de cubrir y controlar el vacío de fundamento y la arbitrariedad del mundo, ambos siguiendo el movimiento análogo de la puesta a “distancia” (me refiero naturalmente a *Arbeit am Mythos*), corra el riesgo de empalidecer las diferencias

si por el contrario queda consignada más bien a las premisas (más o menos declaradas) de su pensamiento: precisamente la defectividad constitutiva del hombre que se abre a la dación de sentido a través de las figuras, las imágenes, las metáforas absolutas...

Pues bien, a mí me parece sin más que se puede sostener no solamente la energía de la todavía más innegable opción de Blumenberg por la “historicidad”, por una visión marcadamente “antisustancialista” y “discontinua” de las vicisitudes mismas de las metáforas, de las metáforas absolutas, además de de los hechos históricos en general (hasta el punto que su pensamiento puede ser “acusado”, y ha sido acusado, de cultivar una visión de extrema desconexión de los fenómenos históricos), sino que se puede sostener también, y, quizá, si se quiere, precisamente sobre la base de la constancia ontológico-antropológica de la “defectividad” humana, la coherencia del apoyo a un programa de investigación que sabe traducirse con tanta frecuencia en propuestas de orden exquisitamente metodológico y en los consiguientes análisis puramente historiográficos.⁸

entre la “lógica” (“cualitativa”, “narrativa”, “implicativa”, etc.) del pensamiento mítico (o mítico-mágico) y la “lógica” (“abstrayente”, “separadora”, etc.) del pensamiento racional-filosófico. Sobre la “crítica del mito” en Blumenberg, nos remitimos, al menos, a las claras páginas de C. Gentili, *Critica del mito e critica dell'illuminismo in Hans Blumenberg*, cap. VI de su reciente libro *A partire da Nietzsche*, Genova, 1998, págs. 212-272. A propósito de la función de “ocupación” y “reocupación” de las imágenes, y después de los sistemas epocales, etc., será interesante más adelante hacer alusión, aunque sea rápida, a otras posiciones (como la del “último” Bachelard) en las que, en la cultura del XX, después de Nietzsche, se ha puesto como objeto de reflexión la función por parte de la “imagen” de benéfica máscara, tapadera, del vacío ontológico. En otro momento (cfr. en particular el cit. ensayo “La ‘letteratura nella filosofia’...”, págs. 126 ss.) he mencionado muy sintéticamente algún elemento esencial de los complejos problemas implicados en las densas nociones de “metáfora absoluta”, o de “fondo metafórico”, o de eso que se podría también definir, más en general, en los términos de las “grandes metáforas profundas”: problemas condensables en la cuestión de la relación entre la esfera de la “metáfora” (y el “mundo de la vida” que a través de ella expresa su intencionalidad cognoscitiva) y la esfera de la “conceptualidad”, respecto a la cual la primera sirve de elemento productivo y de sostén de sus estratos primarios de significado, etc., sin poderse traducir nunca, o traducir del todo. Sobre esto –como es bien sabido– versa la blumenberguiana “teoría de la inconceptualidad” (H. Blumenberg, “Aproximación a una teoría de la inconceptualidad”, en *Naufragio con espectador. Paradigma de una metáfora de la existencia*, Madrid, Visor, 1995, trad. cast. de J. Vigil, de *Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigma einer Daseinsmetapher*, Frankfurt am Main, 1979) y la idea de la “inverificabilidad” [Id., *Paradigma per una metaforologia*, trad. it. a cargo de M.V. Serra Hansberg, Bologna, 1969, de “Paradigmen zu einer Metaphorologie”, en *Archiv für Begriffsgeschichte*, VI (1960), págs. 7-142, pág. 21], y la constitutiva “infalsabilidad”, se puede añadir, de las “metáforas absolutas”. Éstas, de hecho, en cuanto que primarias actitudes cognoscitivas asumidas hacia la realidad no pueden ser deducidas de otras figuras metafóricas y no son transparentemente resolubles en elementos conceptuales. Sobre el decisivo tema de las presencias, “inmediatas” o “mediatas”, de las metáforas en la dimensión de la expresión lingüística, recordamos obviamente las agudas propuestas teóricas e historiográficas de Blumenberg en torno a la noción de “fondo metafórico”. En determinadas funciones –como aquellas examinadas por el investigador alemán en finisimas páginas sobre esos “fondos” de significación individuables en la “metafórica de la «poderosa» verdad”– las metáforas “no tienen ninguna necesidad de hacer su aparición en la esfera de la expresión lingüística; sino que un complejo de enunciaciones se ordena de golpe en una unidad de sentido, si se puede, hipotéticamente, sacar a la luz la imagen metafórica de guía de la que estas enunciaciones pueden «desprenderse»”. Las “representaciones-modelo, del todo elementales, que en figura de metáfora penetran con sus reflejos hasta la esfera expresiva”, deben estudiarse en ésta a través de los “indicios” que le dejan al hermeneuta metaforólogo. Para las palabras citadas cfr. *Paradigma...*, cit., págs. 17, 13.

⁸ Entre las críticas hechas a Blumenberg de cultivar una inaceptable visión inconexa de los fenómenos históricos, podemos señalar las conocidas réplicas de Löwith y Gadamer al importante y radical rechazo, por su parte, de la tesis de las matrices secularizadoras del mundo moderno. El tema interesa aquí no porque se deba entrar en el meollo de las diversas perspectivas historiográficas, aunque respecto a éste, de todos modos, se puede decir que efectivamente Blumenberg pone en duda la relevancia, la presencia de una característica en cambio efectivamente individualizable (de cuya relevancia o preeminencia, tal vez, se deba después discutir) que contribuye a constituir la complejidad de lo moderno. Este tema más bien inte-

Ciertamente, esto no significa que después las líneas maestras de la peculiar especulación blumenberguiana no se reflejen con toda evidencia en el meollo de tantas tesis suyas, sosteniendo el dibujo de las movidas y fragmentadas trayectorias de metáforas, absolutas o no, dentro de configuraciones de “épocas” y “sistemas”, de “umbrales” y “giros” epocales (en particular de esa “época *extrema* y singular” que es la edad moderna), no difícilmente reconducibles a las problemáticas de su reflexión teórica. En el fondo la individuación de los rasgos esenciales propios de la edad moderna (y el correlativo tratamiento de las peculiares adopciones o metamorfosis de metáforas), que convergen en la asunción de la condición periférica e inestable del hombre junto con la exigencia de afirmación de su potencia autónoma, no hace más que reproponer al máximo el núcleo especulativo del sentido dramático de un desilusionado “platonismo de la inmanencia” del que con razón se ha subrayado las (empaldecidas) matrices husserlianas.⁹

resa bastante porque ha implicado e implica la discusión de si aceptar la tesis de la secularización implica la aceptación de una “filosofía de la historia”, aunque no sea “sustancialista” (pero ¿se dan filosofías de la historia no “sustancialistas”, que no hagan referencia a una “sustancia” que en última instancia no falta en la totalidad del proceso histórico?). Y sobre esto, me parece que se puede poner en duda la disconformidad blumenberguiana con la tesis de la secularización sin abrazar necesariamente las prácticas de la filosofía de la historia... Las contribuciones a la discusión de K. Löwith y H.G. Gadamer (originariamente en *Philosophische Rundschau*, XV [1968], respectivamente págs. 195-201 y 201-209) se pueden leer, aunque parcialmente, en *Aut Aut*, 222 (1987), págs. 60-66.

En cuanto a la “historicidad” de las metáforas, incluso “absolutas”, ésta está claramente confiada a la teorización y a la ejemplificación de muchos textos blumenberguianos. A partir de la metáfora absoluta por excelencia peculiarmente moderna de la “revolución copernicana”; o de las diversas sobre las que el estudioso alemán se ha detenido tan agudamente: de la metáfora del espectador del naufragio a la de la imagen del mirar hacia lo alto de la teoría pura, de la metáfora de la “tierra incógnita” a la de la caverna o a la familia de la “legibilidad del mundo”, etc. “Que estas metáforas se denominen absolutas”, que constitutivamente tiendan al estatuto de la inmemorialidad, no significa que “una metáfora no pueda sustituirse por otra, o corregirse por una más precisa. Incluso las metáforas absolutas tienen historia”. Más aún, “la metáfora como tema de una metaforología, en el sentido en que nos estamos ocupando, es un argumento de interés esencialmente histórico” (H. Blumenberg, *Paradigmi...*, cit., págs. 8-22). En este sentido estas metáforas pueden ser “hilos conductores” mediante los que leer la discontinuidad más que la continuidad, el desvío de significado más que la función salvífica de la *traditio*. Basta, por ejemplo, seguir cómo Blumenberg —contrariamente a una *Toposforschung* a lo Curtius— quiere restituir la extrema discontinuidad entre diversos sistemas, universos de pensamiento, de sentido (y también dentro de éstos) a propósito de la recepción de un *topos*, el de la “caverna”, y de las “salidas” de ésta, objeto de una celeberrima representación primaria ligada a una peculiar construcción teórica. Me refiero naturalmente a la evidenciación de la pluralidad y marcada diferencia de las configuraciones históricas de este *topos* (realmente también laxamente entendido) que ofrece el robusto trabajo sobre las *Höhlenausgänge* (Frankfurt am Main, 1980): ya desde Platón a Aristóteles, y por tanto a Cicerón, etc., se lleva a cabo una relación diferente con el acceso (ya no una dramática conquista a través de una “paideia”) a la luz de la verdad, hasta las perspectivas modernas de Montaigne, pero sobre todo de Bacon y Descartes (con la vía del rechazo de las sombras subjetivas que ofuscan la luz de la construcción de un saber científico de la experiencia o la vía del reencuentro en el “sujeto de la caverna”, el sujeto humano, de los principios universales para acceder a la verdad), etc. *Höhlenausgänge* es una obra que puede recordarse aquí —a propósito de historicidad y método— también por la durísima, mordaz crítica que el autor hace (cfr. especialmente pág. 730) contra Heidegger, imputándole distorsiones inaceptables sobre el necesario plano filológico de la documentada y correcta lectura del texto platónico. Quedan, de todos modos, muy abiertos diferentes órdenes de cuestiones concernientes al tema de la “historicidad” de las metáforas. Por ejemplo, cuestiones relativas a la eventual constancia, o última identidad, en la perspectiva abierta por Blumenberg, de los interrogantes a los que las metáforas ofrecen diversas respuestas. O cuestiones relativas a las formas de posible “explicación” (de hecho “conceptual”, incluso “racionalista”, si se quiere) de la producción histórica o de las formas de metamorfosis de las “metáforas profundas”. No, ciertamente, la “explicación” absoluta de su producción (que quizá hay que reconducir a la constancia antropológica de una “defectividad”), sino la “explicación” de su “individualidad”, que no comporta necesariamente la actitud teórica general, “racionalista-ilustrada” de la espera de la merma, del debilitamiento de lo “mítico”, de lo “metafórico”, en las edades de la razón: explicaciones, por tanto, para afrontar incluso en términos de sociología del conocimiento, de antropología y psicología histórica (o viceversa de psicoanálisis), de historia de los universos culturales, etc.

⁹ Para las palabras arriba citadas cfr. H. Blumenberg, *La legittimità dell' età moderna*, cit., pág. 507.

Y, sin embargo, es al fin y al cabo el tan puntual como lúcido análisis historiográfico, documentado como se debe en el plano filológico y en el de la lectura textual, el que da cuenta en concreto, en los escritos de Blumenberg, de determinadísimas formas de circulación y tensión entre los estratos nutricios del pensamiento y sus más diversas objetivaciones, formas en gran medida inconscientes pero que en todo caso siempre han de estudiarse en la determinación de formas lingüísticas y textuales concretas.¹⁰

A propósito de un “platonismo de la immanencia” y de una decisiva huella husserliana en la filosofía de Blumenberg, G. Carchia escribe interesantes observaciones en la “Introduzione alla edizione italiana” (págs. 9-15) de H. Blumenberg, *Tempo della vita e tempo del mondo*, Bologna, 1996 (trad. it. de B. Argenton, de *Lebenszeit und Weltzeit*, Frankfurt am Main, 1986). Carchia subraya cuánto, desde el principio, Blumenberg debe a Husserl, al “platonismo” de la fenomenología husserliana, en cuanto que ésta lleva “inscrito” en su “centro” el “drama” de un “empuje hacia la idealización”, de una aspiración constante a lo inteligible, a la teoría, que, justo por esto, revela, sin embargo, después el “peso de la finitud”, de la contingencia, de la existencia, imponiendo la “recaída” en él.

Apartada de esta perspectiva la idea husserliana, de alguna manera consoladora, de “una conjunción al infinito de existencia y validez”, este drama se relee, de algún modo, en toda la historia humana y en sus reconstrucciones. También la “historia humana es el campo de tensión entre dos inversas líneas de fuerza, entre el empuje tendente al infinito de la idealización y la tendencia regresiva a capturarla, poniéndola al servicio de la autoconservación, a traducirla en dogma...”. En esta perspectiva entra también la investigación sobre lo “moderno” y sobre la “autoafirmación” como carácter suyo. Ésta “no tiene nada que ver con una divinización de la historia y del progreso. Se trata, por el contrario, del descubrimiento de que precisamente en la historia no se da salvación, por tanto, de la constatación resignada y melancólica –à la Montaigne– de que el hombre puede contar solo consigo mismo”. Al mismo tiempo, sin embargo, el platonismo al poner la historia “como lugar de la finitud” ve en ésta también el “auténtico recurso del hombre”, “el espacio de la laboriosidad humana, de la invención y de la técnica” (págs. 10-13); con lo que –podemos añadir– se puede abrir también un discurso ético, peculiarmente “moderno”, sobre la responsabilidad, sobre la asunción del “trabajo” humano como tarea... Respecto a páginas como ésta sería interesante reabrir un discurso que preste una mayor y más precisa atención a las tesis propiamente historiográficas de Blumenberg sobre lo “moderno”. Quizá observando también –como un poco antes ya se apuntaba– que éste tiende, en vez de a dar cuenta de toda la complejidad de la “modernidad” (comprendidos los estímulos “sustancialistas” hacia la búsqueda de salvaguarda del “absoluto” de la historia), más bien a marcar algunas directrices: y no es la última –junto a la sustancial adopción de una actitud anticontemplativa– la línea, para él “simpatética”, de la salida del dogma, de la estabilidad, encarnada ejemplarmente por la lúcida melancolía de Montaigne. Ciertamente, esta línea es la de la “crisis de la ontología”, del “orden”, y también de la sospecha hacia sus nuevas encarnaciones, pero no se debe excluir, o menospreciar, las otras formas de búsqueda de la salvación de la dispersión que conoce lo “moderno” (o en particular el Renacimiento, con las certezas que aún da su platonismo). De la misma manera, se observa también la efectiva tendencia de Blumenberg –sobre la base de su atención al “platonismo”– a menospreciar tendencias y autores, como Maquiavelo por ejemplo, que representan la crisis de la estabilidad encarnada por lo “moderno” asumiendo herencias más bien de líneas radicales del “aristotelismo”, y (como puede demostrar una lectura precisa en el plano metaforológico) por un lado, confirmando la idea de eterna constancia de los procesos temporales, “naturales”, y, por otro lado, abriendo espacios para la actuación humana consciente que nace de una desesperada visión de la condición humana que no da lugar ni a la resignación ni a la melancolía. Esto sobre todo para decir que –en particular sobre el problema del Renacimiento y modernidad– se abren grandes espacios de investigación en clave metaforológica, justo a partir de una adopción problemática de métodos y tesis del estudioso alemán.

¹⁰ Fijando la atención por un momento sobre el delicadísimo punto (en cuanto teórico antes que estrictamente metódico) de las formas lingüísticas sobre las que debe trabajar una renovada y constantemente problemática “historia de la filosofía”, la perspectiva de Blumenberg –aunque rompa profundamente con visiones tradicionales y prácticas de la historiografía filosófica– aparece bien lejos del peligro de caer en una tendencialmente ametódica “estetización del lenguaje” a la manera de Derrida.

Éste –ateniéndonos a las punzantes críticas de Habermas– “puede analizar cualquier discurso según el modelo del lenguaje poético y hacer como si el lenguaje en general estuviese determinado por el uso lingüístico poético, especializado en abrir el mundo”. Pero así consigue “*la estetificación del lenguaje [...] al precio de esa doble negación del sentido propio del discurso normal y del discurso poético*” (como de otros peculiares discursos). Cfr. J. Habermas, *Exkurs zur Einebnung des Gattungsunterschiedes zwischen Philosophie und Literatur*, en *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt am Main, 1985, pág. 240, trad. cast. de M. Jiménez Redondo, “*Excursus sobre la disolución de la diferencia de género entre filosofía y literatura*” en *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, 1989, pág. 247. El “límite” de la posición de Habermas creo que puede estar indicado, no en el esfuerzo apreciable de indivi-

De donde deriva una lección de método, además que de doctrina, en el plano de la historiografía filosófica, difícilmente impugnada en su totalidad y que –punto esencial al cual se hacía referencia– no aparece circunscrita y vinculada a los resultados determinados en los que se ha objetivado. Si en efecto la validez de una perspectiva metódica se ensaya precisamente no poco a través de la prueba de poder ser usada más allá, y también contra, las tesis determinadas (“falsándolas” historiográficamente...) que ella ha contribuido a sostener, la fecundidad de la perspectiva metaforológica blumenberguiana podría ser ampliamente comprobada por investigaciones más extensas, profundas y sistemáticas en diversos campos metafóricos, y en particular justo en aquellos que todavía las esperan en la “edad moderna”.¹¹

Pues bien, aquella lección de método por diversos aspectos se puede considerar significativamente afín a esas orientaciones de la sensibilidad historicista que del rechazo del sustancialismo y del continuismo de toda filosofía de la historia han hecho también la base de una renovada reflexión metodológica y práctica historiográfica en la reconstrucción de una historia no “ensiística” de las ideas y, no casualmente, del “todo” de la cultura.

Por otro lado –pensando en las hermenéuticas epistemológico-metodológicas– no han faltado también recientes configuraciones del historicismo, del “historicismo crí-

duar “papeles” diferentes y caracteres de “especialización”, relativos “a los elementos retóricos del lenguaje”, los cuales se presentarían “en *forma pura*” solamente “en el referirse de la expresión poética a sí misma, es decir, en el lenguaje de la ficción especializado en la apertura del mundo”; mientras en los “lenguajes especiales” (de la ciencia, de la técnica, del derecho, de la moral, etc.) estarían “en segundo plano”. Ese “límite” me parece, por el contrario, que opera en la pretensión de transcurrir desde una necesaria dimensión “normativa” de la indicación de un cometido de los lenguajes especiales (entre ellos el lenguaje filosófico) a una dimensión “descriptiva”: por la que esos “elementos retóricos”, aunque, “en modo alguno ausentes”, haciendo vivir los lenguajes especiales “de la fuerza iluminadora de los giros metafóricos”, finalmente en estos “están, por así decirlo, *domesticados* y puestos al servicio de los fines especializados de la resolución de problemas” (págs. 245 de la versión original y 251-252 de la castellana; la cursiva aquí es mía). Lo que significa ratificar en último extremo la postura antigua de la tradición filosófica occidental, que concedía a aquellos elementos, exteriormente retóricos, una antigua función en el fondo auxiliar, instrumental, respecto al rigor de procedimientos argumentativos superiores, amenazados por la oscura fuerza de los poderes de las imágenes... Y, sin embargo, dicha posición resulta, a mi entender, del todo aceptable, por su amonestación de no separar la exigencia de la “seriedad” del discurso filosófico, respecto de las pretensiones de la absoluta preeminencia de la palabra literaria que marca la posición, en ciertos aspectos “neorromántica” (como nos ayuda a entender Rorty), de los teóricos estadounidenses del “deconstruccionismo literario” que han derivado, a su vez, hacia una “radicalización” de la reflexión “derridiana” (según una estrategia de “radicalización” de las posiciones que podría reconducirse al “tipo” de la “secta”...). Volviendo un momento al carácter “ametódico” de los principales movimientos de la reflexión de Derrida, se puede confirmar, por un lado, el interés indudable que tienen los agudos análisis de sus páginas sobre la “metafórica de la luz” (especialmente, aquellas sobre Descartes de *La mythologie blanche*), y por el otro, el que la intención que los mueve pertenece, una vez más, a un discurso de naturaleza “holística” que recubre en sustancia toda la historia del pensamiento, etc. Recuérdense las conocidas páginas sobre la “violencia de la luz”, sobre la antigua alianza oculta entre la luz y el poder, del escrito “Violencia y metafísica. (Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Lévinas)”, en *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989, especialmente págs. 115 y sig., trad. cast. de P. Peñalver de *L'écriture et la différence*, Paris, 1967. De aquella metáfora “fundamental” que es la luz, “¿quién podrá dominarla, quién dirá jamás su sentido sin dejarse primero decir por éste?”. Es un discurso que aspira a evocar “la mejor arma: el menosprecio del discurso” (págs. 125 y 155).

¹¹ Por ejemplo, justamente sobre campos metafóricos que parecen testimoniar cómo la “edad moderna” es también un tiempo de secularización (a partir del “templo” de la ciudad celestial...). Lo que significaría no silenciar una efectiva “dimensión de sentido oculto” que la tesis de la secularización ha puesto en evidencia (según una observación de Gadamer en las páginas anteriormente citadas) justamente dentro de una perspectiva de trabajo como la blumenberguiana, que como pocas ha trabajado en la definición y afinación de instrumentos para acceder “arqueológicamente” al más profundo “sentido oculto”, si no del proceso histórico completo, al menos de sus momentos decisivos (épocas, sistemas epocales, etc.).

tico-problemático”,¹² con importantes rasgos y trazas de un “historicismo existencial” por su propia naturaleza proclive a la atención hacia la complejidad y riqueza de las relaciones entre “mundo de la vida” y expresiones de la intencionalidad lingüística, hacia las formas precategoriales de la producción del conocimiento, etc., posiciones que por tanto también han conjugado la reflexión sobre la defectividad constitutiva de lo humano con la defensa intransigente de una reflexión y práctica del conocimiento histórico (y ético) que evitase todo riesgo de caída en formas lineales, teleológicas, de filosofía de la historia e historia de la filosofía.

Por otra parte –remontándonos incluso a lejanos “orígenes del historicismo”, más acá del “giro lingüístico” mismo reconducible a Humboldt–, no es tampoco una casualidad que haya sido posible instituir una comparación entre Blumenberg y Vico, quizá necesitada de desarrollarse todavía más provechosamente con toda la conciencia y cautela crítica necesarias. Es decir, una comparación entre Blumenberg y un pensador a quien se debe la elaboración de una extraordinaria concepción de la histórica génesis imaginativa, metaforizadora, de la producción de la experiencia de lo humano por parte del hombre, precisamente en el marco de una visión de su constitutiva “deficiencia”: una visión de la que es posible, y lícito, para nosotros, “desvincular” aquella concepción de la génesis prerreflexiva del pensamiento, y por tanto incluso en tal caso asumirla en toda su densa productividad teórica y metódica.¹³

Volviendo a las características significativamente metodológicas de la reflexión blumenberguiana, ni siquiera se puede aquí comenzar a ilustrarlas. Evocando páginas de una obra sólo tangencialmente “metaforológica” como *La legittimità dell’età moderna*, bastará recordar el esfuerzo de reflexión también metódica sobre los conceptos de “nuevo”, de “época”, de “umbral epocal”, de “marcos de referencia” de “ocupación” y “reocupación”, de “nueva seriedad” (la “nueva seriedad” que acompaña el configurarse de un nuevo sistema epocal), etc. Se trata de un esfuerzo intensísimo que testimonia cómo la preocupación de no recaer en absoluto en formas de “sustancialismo” se conjuga con la exigencia de salvaguardar el “conocimiento de la historia” de los riesgos de la extrema fragmentación y del arbitrio, anclando las “res-

¹² (Nota del traductor) La corriente o escuela denominada “historicismo crítico-problemático” tiene sus orígenes –sobre la base de elaboraciones historiográficas y teóricas ya propias del *Historismus*– en Nápoles y en Pietro Piovani (1922-1980), quien, rechazando el historicismo de Croce que vinculaba Vico y Hegel, inició una revisión del historicismo mismo y de su genealogía distinguiendo entre una línea que representaría Hegel –que rechaza por su pérdida del particular y su pretensión de unificación metodológica– y otra cuyos autores claves son Dilthey, Meinecke y, en cierto modo y muy en los inicios, el propio Vico. En la actualidad el máximo representante de la escuela es Fulvio Tessitore, discípulo de Piovani, y en su corriente se encuentran otros nombres como G. Cacciatore, G. Cantillo o el mismo E. Nuzzo.

¹³ En verdad debe decirse que el hombre deficitario del que habla Vico es el hombre caído, que se ha dejado abandonar por Dios, y, por tanto, un ser no expuesto, suspendido, sobre un absoluto vacío ontológico: puesto que una cierta forma de posible, humana, plenitud ontológica, aunque esté totalmente empalidecida respecto a su pre-histórica “historia metafísica” está, en cualquier caso, transcrita y conservada en forma de potencia en su “vis veri”, cuyo despliegue corresponde a un “orden” ontológico no dictado por él. Valdría la pena retomar y afinar una reflexión a propósito de Vico y Blumenberg (efectivamente por muchos aspectos próximo a otro autor de la primera modernidad, Montaigne, si no por otra cosa, por la lúcida y no del todo resignada asunción del límite humano como lugar de la adopción de la propia responsabilidad de vivir). Por el momento véase S. Rudnick Luft, “Hans Blumenberg’s Use of Verum-Factum: A Vichian Perspective”, en *New Vico Studies*, V (1987), págs. 149-156, y P. Behrenger, “Three Explorations of the Relation between Politics and Myth: Vico, Cassirer, and Blumenberg”, en *New Vico Studies* IX (1991), págs. 17-28. Cuando este trabajo ya ha sido terminado, he visto la contribución acabada de publicar de J.A. Marín-Casanova, “Un sentir metafórico común: Vico y Blumenberg”, en *Cuadernos sobre Vico*, IX-X (1998), págs. 109-133.

Sobre el problema bastante importante de los términos de la posible adscripción de Vico a una línea de los “orígenes del historicismo” me he ocupado en otra parte, y espero volver aún.

puestas”, que “reocupan” unas tras otras los sistemas de sentido que entran en crisis, en la satisfacción de “preguntas” que se configuran también ante todo como fenómenos “materiales”. Si “podemos tener algo como un *conocimiento* de la historia”, dentro del cual se coloca también la noción de “reocupación”, condición suya debe ser que “lo nuevo en la historia no pueda ser cada vez algo arbitrario, sino que sea sujeto a un rigor de expectativas y de necesidades preconstituidas”, que sea reconducido y cribado sobre la base de “un marco constante de referencia”.¹⁴

Pero sobre esto nos tenemos que detener aquí y pasar a decir algo, de manera extremadamente rápida, sobre la constelación de líneas de estudio que puede ser trazada hablando de “metaforología”.

Si la indudable presencia en la reflexión de Blumenberg de un crucial nivel teórico que funda su discurso, no impide colocar las líneas y el conjunto de los resultados de sus propuestas en el terreno de la investigación de tipo metaforológico dentro de una dirección y programa de trabajo hermenéutico orientado en sentido metodológico, con mayor razón esto se puede decir de diversas direcciones de investigación, en su mayor parte menos teóricamente fuertes y conscientes, que también pueden, al menos problemáticamente, ser inscritas en el más general panorama del siglo xx (y naturalmente sobre todo de los epígonos del siglo xx) de los estudios caracterizados por un interés preeminente, prevalente, no solamente en los planos y elementos generalmente retóricos del lenguaje filosófico, sino precisamente en sus constitutivos o decisivos elementos “imaginativos”, “figurativos”, “metafóricos” precisamente.

Ahora bien, en este sentido sobre todo debe observarse, de forma preliminar, que mientras en líneas generales todavía está sin cumplir —como una tarea en conjunto tan enorme como fascinante— la elaboración, y con frecuencia ni siquiera su inicio, de estudios sistemáticos ya sea sobre particulares lugares o campos metafóricos o bien sea sobre autores concretos, por otra parte resulta disponible a los estudiosos una can-

¹⁴ H. Blumenberg, *La legittimità...*, cit., págs. 502 y 506. Donde la “constancia” ya no es aquella antropológica, ontológica, del ser incompleto, pero hace referencia al “principio transcendental por el que el alternarse de los fenómenos remite a lo constante, que para la visión histórica debe ser naturalmente sólo aquello que es relativamente duradero”, esto es, convertido en tal por la permanencia, hasta un cierto punto, de las recepciones de una serie de fenómenos (de donde una cierta legitimidad en el comparar Blumenberg a Kuhn, hechas todas las necesarias distinciones).

Para la sensibilidad blumenberguiana hacia la atención a la incidencia de fenómenos “materiales” (necesidades, expectativas, etc., ligadas a concretísimas experiencias de un tiempo histórico) en el producirse o en el disminuir un “interés”, una “pregunta”, etc., menciono aquí brevemente dos ejemplos entre los muchos posibles. El primero se refiere a la ligadura entre la esencial visión activa, constructiva (a sondear en los aspectos de una “metafórica constructivista”) propia de la edad moderna y la nueva dignidad del trabajo manual como se expresa en la figura del artesano de la madera, en los diálogos del *Idiota*, de Cusano. Es dicha nueva autocomprensión de la obra manual la que hace posible entender la producción de la cuchara de madera del artesano como algo en lo que se da un “arte” que ya no es “imitación de la naturaleza, sino imitación del *ars infinita* del mismo Dios, en cuanto fuerza originaria, primigenia, creadora”. Con un típico procedimiento de su discurso (si se quiere, ciertamente no privado de “forzamiento”) la creación del *illiteratus*, del artesano de la madera, se configura como ejemplar del “gesto renacentista de la rebelión” que lleva a la usurpación de los atributos divinos. Para nuestro discurso es importante observar el punto de fuerte contextualización de los preámbulos de un giro epocal que se deja leer, ante todo, en la figura de la “construcción”: “el resultado de la moderna historia del espíritu es el antagonismo entre la construcción y el organismo, el arte y la naturaleza, la voluntad de configuración y las formas dadas, el trabajo y las reservas existentes”. Cfr. H. Blumenberg, “Imitación de la naturaleza. Acerca de la prehistoria de la idea del hombre creador”, en *Las realidades en que vivimos*, cit. (en el que se ha vuelto a publicar el ensayo en cuestión aparecido originariamente en *Studium Generale* en 1957): para las palabras citadas cfr. págs. 77, 80-81. Para un segundo ejemplo —ya mencionado anteriormente (en la nota 6)— véanse las explicaciones de tipo “sociológico”, cargadas de un cariz de racionalismo “ilustrado”, que el estudioso alemán aporta a propósito de la falta, en la modernidad avanzada, de la interrogación sobre “la inmortalidad”.

tividad vastísima de materiales de la más variada procedencia e impronta metódica.¹⁵ Pero generalmente se trata de materiales que manifiestan un grado extremadamente reducido de conocimiento y valoración de las posibilidades de conjugar planteamientos de carácter “filológico” y planteamientos teóricos y metódicos encargados de la tarea preliminar de reflexionar críticamente, “metaforológicamente”, sobre el estatuto de las presencias, de la actividad, de las metáforas en el lenguaje de la filosofía o de los saberes “reflexivos”.

Por otro lado, no faltan ni siquiera líneas de investigación que se han revelado no poco productivas para perspectivas críticas que se inscriben con seguridad en un ámbito de estudios que *ahora* puede definirse claramente y conscientemente como “metaforológico”. La conclusión, dicha con brevedad, es que ha habido y hay muchísima producción de tenor o interés “metaforológico” sin Blumenberg (y ya antes, además de al lado de Blumenberg...).

Me limitaré a un pequeñísimo número de ejemplos.

Como primer ejemplo elijo uno que permite permanecer en gran medida dentro del área de la cultura historiográfica alemana, e incluso aproxima también algunos de los ambientes en contacto con los cuales Blumenberg empezó a publicar algunos de sus primeros estudios de interés metaforológico. Me refiero a la línea de estudios, de dirección preeminente historiográfica, sobre la metafórica fótica, y en particular sobre cómo surgió la *Lichtmetaphysik* y sobre su historia. Se trata de una línea de antigua fundación, que (nutrida también de la posible comodidad y comparación con hipótesis derivadas de corrientes filológicas, lingüístico-comparativas, etc.) además en los años en que Blumenberg intervenía en el tema (con la aportación citada con anterioridad) era tratada también en los ambientes de la *Begriffsgeschichte*, con la que el teórico de la metaforología mantuvo relaciones interesantes (prometedor objeto de posible profundización), aunque naturalmente sus orientaciones de manera manifiesta se alejaban notablemente de ella.¹⁶

¹⁵ En cuanto a la carencia de trabajos adecuados de reconstrucción, o sólo de documentado reconocimiento preliminar, en torno a singulares autores, los no demasiados trabajos sistemáticos sobre perfiles “retóricos” del lenguaje filosófico de este o aquel “protagonista” de la historia del pensamiento, como Descartes por ejemplo, parecen en general claramente inadecuados.

¹⁶ Siguiendo el hilo ejemplarizador que se ha preseleccionado de la “metafórica fótica”, ya sólo sobre la reflexión en torno al tema de la preeminencia en los Griegos de lo “visivo”, del sentido del “ver” (respecto al del “tacto”, contrariamente remarcado por otros autores) se podría ir muy hacia atrás. Aparte del ya mencionado Yorck von Wartenburg, sobre un plano de estudios filológicamente muy riguroso, ya al menos a Wilamowitz, después a Stenzel (J. Stenzel, “Der Begriff der Erleuchtung bei Platon”, en *Die Antike*, II [1926], págs. 235-257, después en *Kleine Schriften zur griechischen Philosophie*, Darmstadt, 1957, págs. 151-170), a Snell (B. Snell, *Las fuentes del pensamiento europeo: estudios sobre el descubrimiento de los valores espirituales de Occidente en la antigua Grecia [Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen]*, Hamburg, 1955], trad. cast. de J. Vives, Madrid, Razón y Fe, 1965, p. ej. págs. 18-21 sobre el “ver” en Homero, etc.) y también en particular a contribuciones muy precisamente determinadas, como por ejemplo, a aquellas de G. Rudberg, “Hellenisches Schauen”, en *Classica et Mediaevalia*, V (1942), págs. 159-186, etc., W. Beierwaltes, *Lux intelligibilis. Untersuchung zur Lichtmetaphysik der Griechen*, München (disertac.), 1957; C.J. Classen, “Licht und Dunkel in der frühgriechischen Philosophie”, en *Studium generale*, XVIII (1965), págs. 97 y sig.; W. Luther, “Wahrheit, Licht und Erkenntnis in der griechischen Philosophie bis Demokrit”, en *Archiv für Begriffsgeschichte*, 1968, “Hinweise zum griechischen Ursprung und zur europäischen Geschichte der Lichtmetaphysik”, también en el mismo *Archiv für Begriffsgeschichte*, XVII (1973), págs. 7-35 (donde son ampliamente resumidos los resultados de la anterior y mucho más grande investigación); “Licht als universales Darstellungsmedium. Materialien und Bibliographie”, siempre en el *Archiv für Begriffsgeschichte*, XVIII (1974), págs. 185-206, con la clara indicación de la constitución de un intrínseco vínculo entre ser, verdad y conocimiento definido por la “metafísica de la luz”, y un más que útil conjunto de bibliografía. Cfr. también las contribuciones, en el ámbito francés, de W. Deonna, *Le symbolisme de l'oeil*,

Como ejemplo –más allá del área alemana– de una línea de fuerte espesor epistemológico-filosófico, y a la vez productora, estimuladora, de rastros de investigación historiográfica, se puede aportar la “línea Bachelard”. O mejor, las líneas que van de Bachelard hacia Wunenburger, o también, de algún modo, hacia el mismo Foucault (la episteme clásica como abandono de la supremacía absoluta de lo “analógico”, etc.), a través de Canguilhem, etc.¹⁷

Paris, 1965 y L. Paquet, *Platon. La méditation du regard*, Leiden, 1977. Todavía en el pensamiento griego, entre las contribuciones recientes cfr. R.H. Edward, “Philosophical Development through Metaphor. Light among the Greeks”, en *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, LXIV (1990), págs. 75-85. Son consistentes unas recientes contribuciones italianas, en particular, A. Tagliapietra, *La metafora dello specchio. Lineamenti per una storia simbolica*, Milano, 1991, y L.M. Napolitano Valditara, *Lo sguardo nel buio. Metafore visive e forme grecoantiche della razionalità*, Roma-Bari, 1994.

¹⁷ A propósito de Bachelard bastará decir aquí que su reflexión aparece significativa en el panorama del argumento que estamos persiguiendo, ya sea desde un punto de vista teórico como desde un punto de vista historiográfico. Desde el primer punto de vista parece interesante –especialmente a la luz de reconstrucciones historiográficas como las ofrecidas en páginas de Wunenburger– particularmente la meditación en torno a la “imagen”: primero (en el “primer Bachelard”) con una concepción de la imagen como “manifestación del ser”, mediante una noción de “imaginación activa” próxima a la del idealismo mágico de los románticos alemanes, por la que aquella constituiría un elemento “tanto cronológicamente como lógicamente primario, precedente de la percepción y del concepto”. Posteriormente (en el “segundo Bachelard”) con una concepción de tendencia “nihilista”, por la que lo positivo de la imagen, su aspecto benéfico vital, estaría ya no en la producción de “felicidad primitiva”, sino en la “capacidad que ella tiene de enmascarar y ocultar un nada de ser creando un plus de ser”. Lo que abre la vía para entender al menos un nexo lejano –por la función de la imagen– entre Bachelard y Blumenberg: la imagen viene antes, inmediatamente, para cumplir la función pragmática de cobertura del vacío, de la nada ontológica: el concepto sigue... Cfr. sobre esto J.J. Wunenburger, autor de diversos textos sobre este terreno muy interesantes: entre los últimos *Le vie des images*, Strasbourg, 1995, trad. it. “Nascita dell’immagine: presenza o scomparsa dell’essere? Il senso dell’ambivalenza dell’analisi di G. Bachelard”, en *Fantasia di sparizione Formazione dell’immagine Idea della cura*, a cargo de D. Armando, P. Fiori Nastro, F. Masini, Roma, 1997, págs. 94-111 (las frases citadas en pág. 102); *Philosophie des images*, Paris, 1997, trabajo interesante (aunque aún sin señales de referencia a la metafología blumberguiana) que he visto recientemente traducido por S. Arecco, en italiano, *Filosofia delle immagini*, Torino, 1999.

Desde un punto de vista historiográfico no son pocos los apuntes metódicos y críticos que Bachelard ofrece en su obra, aunque su atención va más lúcidamente en dirección de individualizar recónditos “usos abusivos” de las metáforas. Para los usos “abusivos” de las metáforas, mejor dicho de las imágenes que sirven como “modelos” en procedimientos argumentativos de tipo analógico, y, en alguna medida –se podría decir–, exceden los usos “conscientes”, aunque se sitúan en su proseguimiento, hago referencia a casos como aquel en que Bachelard ha puesto la atención, poniendo el ejemplo de la “metafísica de la esponja” en Descartes, a propósito del papel arriesgado, también de obstáculo, que asumen en el conocimiento, especialmente científico, “imágenes familiares”, o atribuibles a un “imaginario primitivo”, etc. Sobre la imagen de la “esponja”, de la “esponjosidad”, en Descartes y en la historia de la ciencia, cfr. G. Bachelard, *La formation de l’esprit scientifique*, Paris, 1938, trad. cast. de J. Babini, *La formación del espíritu científico*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1999; véase especialmente el cap. IV (“Un ejemplo de obstáculo verbal: la esponja. Extensión abusiva de las imágenes familiares”, págs. 87-98), con la aguda reconstrucción del procedimiento simplificador del discurso a través del cual “la metafísica del espacio en Descartes es la metafísica de la esponja”: pág. 94. Allí se refiere a los apartados 6 y 7 de la parte II de *Los principios de la filosofía*, donde Descartes explica los fenómenos de la rarefacción y de la condensación (y de la “plenitud heterogénea” como subraya Bachelard) adoptando como modelo analógico la imagen de la “esponja”, de la esponja, y por tanto, defiende la absoluta idoneidad de ésta para resistir con claridad y distinción la tarea a ella encomendada: cfr. *Les principes de la philosophie*, AT, IX, págs. 66-67 (trad. cast. de G. Quintás, Madrid, 1995, págs. 75-76). Pero de esta manera –observa Bachelard– él aparta tales imágenes de cualquier duda y, por tanto, al deber de ulteriores análisis y verificaciones. Así Descartes explica “los fenómenos complicados con un material de fenómenos simples, como se aclara una idea compleja descomponiéndola en ideas simples [...] La confianza de Descartes en la claridad de la imagen de la esponja es muy sintomática de esa impotencia en instalar la duda a la altura de los detalles del conocimiento objetivo [...] La duda general es más fácil que la duda particular”; cfr. *op. cit.*, pág. 94 (y sobre la imagen y noción de “poro” en la historia del conocimiento científico cfr. págs. 94-95). Está claro que aquí estamos ante el caso de una utilización de una imagen que sobrepasa “abusivamente”, por decirlo así, un uso, por otra parte consciente, con fines de modelo.

Como ejemplo todavía interno al área francesa se puede aportar el de la línea de estudios (que tiene su origen en la “psicología histórica” de Meyerson, y por tanto más atrás en la reflexión antropológica, etc., que se da entre los dos siglos) para la que se pueden dar los nombres de Vernant, Detienne, que ha proporcionado materiales de sumo interés para una aguda reconstrucción del pasaje del “mito” a la “filosofía”, al “logos” (tema por excelencia blumenberguiano), logrando ilustrarlo con finura, no ya solamente en los términos (con Hegel, etc.) del proceso de “separación” (que hace referencia a la experiencia de la *polis*, de lo abstracto de la moneda, del alfabeto, etc.), sino en los términos –exquisitamente “metaforológicos”– de intuiciones-representaciones de la realidad ante todo cósmicas sobre una base “sociomórfica”. De ahí la constitutiva peculiar historicidad de las primeras formas de conceptualización del “cosmos” en relación con las experiencias históricas de la *polis*, de su estructuración social y estrictamente espacial. De ahí el fascinante territorio, que yo sepa extraño a Blumenberg, de la “metafórica urbana” y de su historia en la cultura occidental (desde el *agorá*, por ejemplo, al foro interno y al foro externo, al tribunal de la conciencia, etc.).

En particular estas últimas líneas –señaladas aquí a mero título de ejemplo– confirman abundantemente la presencia, disponibilidad, de modelos, programas y resultados de investigación sobre el terreno de la indagación metaforológica constituidos más allá de la influencia, incluso de la posibilidad misma de comparación, de las investigaciones blumenberguianas (por la obvia consideración de que las preceden, y de que proceden después autónomamente respecto a ellas). Pero confirman también la oportunidad, los beneficios de poner en marcha una comparación sistemática con ésta, que tenga lugar lo más posible en el núcleo de la indagación concreta sobre usos de materiales retóricos, de lugares metafóricos, etc., pertinentes a precisos contextos de textos, autores, momentos o períodos históricos determinados.

Con mayor razón bastante más lejana de influencias blumenberguianas, y todavía más necesitada de un aporte de experiencias de indagación teórica, metodológica, historiográfica, obtenidas de diversas perspectivas y tendencias de investigación, aparece, finalmente, una última línea de investigación: la línea de la “metaforología comparada”. Se trata de una línea en verdad apenas *in fieri*, al menos desde un punto de vista de una tematización consciente del punto de vista de su programa teórico y metodológico (por otra parte los materiales disponibles no son pocos, producidos por los historiadores comparatistas de las lenguas y de las civilizaciones, por los antropólogos culturales, etc.).

No es el caso de extendernos mucho aquí en este punto. Bastará solamente una alusión –haciendo referencia también a un ensayo bastante reciente– a algún fundamental interrogante que un campo disciplinario de tal tipo plantea. Uno de los principales, según el estado actual de las investigaciones realizadas sobre el argumento, parece poder formularse como sigue.

A propósito de las directrices de investigación surgidas de las indagaciones de peculiares “psicoanálisis” a la manera de Bachelard, no me parece el caso de detenernos en las más temerarias sugerencias que provienen, por el contrario, de una línea de psicoanálisis junguiana de la que James Hilman es el más conocido representante. La exposición, por ejemplo, de Plotino, Ficino y Vico como “precursores de la psicología arquetípica” o también del “pensamiento del corazón”, aun cuando no exenta de sugerencias, no parece compatible con las líneas de reflexión o curvatura metódica hasta ahora mencionadas. Para las temáticas evocadas la referencia está en uno de los muchos escritos del ya director del “Jung Institut”, J. Hilman, *L'anima del mondo e il pensiero del cuore. La tradizione dell'umanesimo italiano alle radici della psicologia archetipica*, Milano, 1993 (libro que recoge diversos textos aparecidos en inglés en 1974, 1981 y 1982).

Desde un punto de vista filosófico se querría saber “si el lugar, la función, el papel que ocupa la metáfora en el discurso filosófico occidental puede depender, de cerca o de lejos, del ambiente cultural y lingüístico indo-europeo”. Sin consentir a la fácil aceptación de hipótesis sugerentes, pero también no poco opinables, como las hipótesis del “relativismo lingüístico primitivo” avanzadas por Whorf y Benveniste, se trata por un lado de confirmar si los contenidos “materiales” de las metáforas divergen por ejemplo respectivamente en el lenguaje filosófico griego y en el chino antiguo (y a propósito de ello se ha dicho que “sobre todo por lo que concierne a las metáforas del pensamiento occidental que se han denominado fundadoras, ellas no se alejan fundamentalmente de las que igualmente han sido encontradas en la China antigua”), y por otro se trata de fijarse más bien en el problema del “papel filosófico que se ha dado a la metáfora” en las distintas culturas, y por tanto sobre los modos de entender las relaciones entre el pensamiento y el lenguaje.

La conclusión provisional, que podría problemáticamente ofrecer una pista de reflexión aceptable, es que es necesario resistir “a la tentación” de creer, un poco ingenuamente, que la diversidad de las expresiones metafóricas pueda *ella sola* dar cuenta de las diferencias filosóficas fundamentales entre las culturas. Por una parte, tales contrastes no son tan pronunciados como generalmente se admite; por otro, no existe ningún ligamen causal y por tanto *ninguna correlación regular entre el sustrato lingüístico y el contenido de las metáforas*. La comparación transcultural de *metáforas aisladas* “parecería no tocar en absoluto el fondo filosófico del problema”, que consiste precisamente en el “papel filosófico asignado a la metáfora”.¹⁸

Parece, en definitiva, que hay que mirar con extrema cautela cualquier respuesta al problema sobre la “historicidad” de las metáforas y al mismo tiempo del pensamiento que quiera fundarla demasiado fácilmente sobre reglas absolutas a través de las cuales interpretar, quizá unívocamente, reductivamente, las matrices de enteras culturas, civilizaciones, horizontes epocales. La “historicidad” requiere ser “confirmada” [*accertata*] con gran cuidado “filológico”, más bien que ser deducida desde “pruebas” demasiado generales de saber “filosófico”.

Pero sobre esto no es el caso de añadir en esta sede nada más.

(Traducción de Josep Martínez Bisbal con la colaboración de María Bayarri Roselló y Amparo Zacarés Pamblanco)

¹⁸ Cfr. J.P. Reding, “L’utilisation philosophique de la métaphore en Grèce et en Chine. Vers une métaphorologie comparée”, en *Revue de Théologie et de Philosophie*, CXXIX (1997), págs. 1-30: las frases citadas en las págs. 1-3.

Sobre este delicadísimo terreno de investigación no faltan naturalmente orientaciones que se podrían mencionar sobre la peculiaridad de campos metafóricos propios del “Occidente”. Sobre esto podría mencionarse, más problemáticamente, la línea de estudio dirigida por Dumézil sobre la difusión en todo el mundo indoeuropeo de la distinción en sentido tripartito de las funciones: función soberana (y sacerdotal), función guerrera, función productiva. Funciones que hacen aparecer una serie de constelaciones metafóricas: aquella más alta conectada a la luz, a lo celestial, etc.; aquella guerrera al corazón, al fuego; aquella productiva a la tierra, etc. Para dar un solo ejemplo de tesis recientes sobre el “Occidente” como “comunidad de campos metafóricos” léanse las páginas de un conocido estudioso: “Existe una armonía de campos metafóricos entre cada una de las lenguas occidentales. El Occidente es una comunidad de campos metafóricos”. “Las metáforas se traducen mejor que las palabras”. Cfr. H. Weinrich, *Moneta e parola. Ricerche su di un campo metaforico*, en *Metafora e menzogna*, Bologna, 1976, págs. 38-39 (el volumen recoge por primera vez juntos una serie de ensayos de Weinrich, traducidos por P. Babon, I. Battafarano, L. Ritter Santini).

Sólo después de la entrega de este trabajo ha aparecido el rico volumen *Hans Blumenberg, Mito, metafora, modernità*, a cargo de A. Borsari, Bologna, 1999. Al señalarlo aquí, saco a relucir al menos la cuidadosa “Bibliografía” que lo acompaña, elaborada por Borsari (págs. 419-474), dejando para otra ocasión el contraste con las diferentes contribuciones que abordan de cerca la constelación problemática aquí evocada.