

UNA PRESENTACIÓN DE LA METAFOROLOGÍA DE HANS BLUMENBERG COMO BASE PARA EL ESTUDIO Y LA CRÍTICA DEL PENSAMIENTO POLÍTICO

Por Aníbal D'Auria

I. LA OBSTINADA PERVIVENCIA FILOSÓFICA DE LA METÁFORA

En algunos ámbitos filosóficos, en particular los de la escuela analítica del lenguaje, se ha generalizado un cierto prejuicio contra el empleo de las metáforas. Así, es frecuente escuchar o leer que la filosofía, seriamente entendida, debe excluir de su práctica todo giro metafórico. Para este tipo de posturas, la metáfora sería un recurso radicalmente incompatible con el pensamiento riguroso; por el contrario, correspondería al ámbito del sinsentido, de la no verificabilidad empírica, de la emoción poética o de la divagación metafísica. Este tipo de asimilaciones groseras es un lugar bastante común entre algunos cultores menores de la filosofía analítica, y, paradójicamente, son producto de una notable carencia de trabajo semántico-analítico.

Me apresuro a decir que, afortunadamente, los más conspicuos nombres de esa corriente filosófica, como, por ejemplo, Ayer (1984: 49-51), no han caído en esas erradas asimilaciones. Wittgenstein, por su parte, expresa sus más profundos pensamientos sobre el lenguaje a través de metáforas como “escalera” (*leiter*), “cuadro” (*bild*) y un largo etcétera; y Russell (1976) no ha tenido empacho en definir metafóricamente el cuerpo humano como “un instrumento registrador sensible” (*a sensitive recorder instrument*). También es abundante el didáctico empleo de metáforas en Carrió (1973), uno de los más significativos filósofos analíticos del derecho (ver al respecto D'Auria, 2019).

Por otra parte, en ámbitos filosóficos diferentes de los de la semántica analítica, otros pensadores contemporáneos más preocupados por la pragmática del lenguaje y por su historicidad han dedicado importantes reflexiones al papel de la metáfora en la filosofía (Derrida, 1993; Rorty, 1991; Ricoeur, 2001).

Pero seguramente es Hans Blumenberg, filósofo tan original como difícil de clasificar dentro de las habituales etiquetas partidistas académicas, quien ha elevado el estudio de la metáfora a un plano central para la comprensión de los conceptos de la filosofía y de su historia. Tras su muerte en 1996, tanto su pensamiento filosófico como su programa de investigación han dado lugar a congresos, compilaciones y estudios, como puede verse, por ejemplo, en Oncina Coves y García Durán (2015), Wetz (1996) o González Cantón (2004).

Originariamente, en 1960, en *Paradigmas para una metaforología*, Blumenberg (2003) concebía y proponía una disciplina que estudiara el empleo de las metáforas en la tradición filosófica. Y esa disciplina, que denominó “metaforología”, era presentada como una rama auxiliar de (y subordinada a) la historia de los conceptos, que por entonces cobraba auge en Alemania, en especial, en la vertiente de Kosselleck (2012) (2013). Casi dos décadas después, y tras una serie de trabajos e investigaciones, en 1979, en el apéndice de su libro *Naufragio con espectador* (1995), Blumenberg ofrece una nueva versión de su antigua propuesta, ahora más amplia y con mayor autonomía disciplinar respecto de su anterior subordinación a la historia conceptual.

El objetivo del presente artículo es brindar una presentación general de la propuesta y las herramientas metodológicas de Blumenberg, pero con la finalidad específica de aplicarlas al estudio y la crítica de las ideas políticas. En los puntos II y III se pretende explicar la propuesta general de Blumenberg de 1960 y su ulterior ampliación de 1979. Luego, en el punto IV, mediante un breve excursus sobre Wittgenstein, se tratará de responder a una eventual objeción que podría lanzarse contra el programa de Blumenberg. En los puntos V, VI y VII, se exponen algunas de sus principales herramientas teóricas y estrategias de indagación, con ocasionales digresiones nuestras acerca de su adaptación y traslado al campo del pensamiento político. En efecto, Blumenberg no ha mostrado particular interés en este terreno, y por lo general se ha focalizado en la historia de la filosofía y de las ciencias. Por ello, en el último punto de este artículo, y a modo de conclusiones, se intenta delinear, a partir de las ideas de Blumenberg, las bases para un programa de investigación y crítica de las ideas políticas.

II. LA METAFOROLOGÍA COMO DISCIPLINA AUXILIAR DE LA HISTORIA DE LOS CONCEPTOS

Blumenberg parte de una constatación evidente: a pesar de todos los esfuerzos de la tradición filosófica por ocultar o devaluar el papel de las metáforas en aras del ideal de una total y definitiva logicización o conceptualización “clara y distinta” del lenguaje, las metáforas no han cesado de aparecer produciendo un “plus de rendimiento elocutivo”. Por ello, lo que habría que investigar es qué clase de insuficiencia conceptual o “carencia

lógica” es la que viene a cubrir recurrentemente la aparición y reaparición de la metáfora en el seno del pensamiento. Dicho de otro modo: ¿bajo qué condiciones podrían ser legítimas las metáforas en el lenguaje filosófico? (Blumenberg, 2003: 41-44).

Blumenberg comienza diferenciando entre “metáforas residuales” y “metáforas absolutas”. Las primeras son como “restos” en el proceso de formación de un concepto, usos provisionales de un lenguaje siempre transformándose históricamente. En estos casos, la tarea de la metaforología sería mostrar lo impropio de la metáfora en relación con el concepto ya elaborado. Por ejemplo, en el ámbito del derecho, el concepto “laguna normativa” tiene un claro origen metafórico, aunque hoy pueda ser tenido como un término técnico. Lo mismo ocurre con el concepto “fuentes del derecho”. En ambos casos, las metáforas de la laguna o de la fuente son como “restos” o resabios del empleo provisional u ocasional de un término indudablemente impropio, no literal, para designar una cosa mediante el nombre de otra.

Pero, sostiene Blumenberg, las metáforas también pueden desempeñar un papel, digamos, más importante, proveyendo enunciados que nunca podrían reducirse ni traducirse a lo propio o literal. En estos casos, la metáfora es absoluta, pues indicaría un “sustrato” preteórico y prelógico que es presupuesto y condición del mundo conceptual y teórico ⁽¹⁾. Dicho de otro modo: hay un subsuelo preteórico y preconceptual (un *paradigma* en sentido de Kuhn, 1985) que solo puede hacerse visible, intuible, por medio de expresiones metafóricas ⁽²⁾. Ahora bien, admitir que por debajo de todo sistema teórico o conceptual subyace inevitablemente un ámbito vital, preconceptual y pragmático que solo puede expresarse a través de figuras metafóricas implica echar por tierra el sueño cartesiano de un lenguaje plenamente logicizado de puros conceptos “claros y distintos”; esto es, que incluso lo que antes llamamos metáforas residuales son mucho más que meros “restos” de un uso inapropiado del lenguaje, y que, en cualquier caso, pueden resultar indicadores de una autocomprensión del hombre en su situación crudamente mundana, pragmática, preteórica e históricamente contingente y cambiante.

(1) “Absoluta” solo significa que no puede traducirse a conceptos claros y precisos, no que no pueda ser sustituida por otras, o corregida.

(2) La noción de metáfora absoluta coincide acá con la noción de símbolo, tal como la emplea Kant en su “Crítica del juicio”, par. 59 (Kant, 1985: 308), o sea, como intuición sensible para las ideas de la razón, que no pueden ser intuitidas ni por un ejemplo (como es el caso de los conceptos empíricos, v.gr., caballo) ni por un esquema (como es el caso de los conceptos *a priori* del entendimiento, v.gr., causalidad). Recordemos que, para Kant, las ideas de razón (Dios, alma, mundo) son presupuestos de la razón práctica, pero sin posibilidad alguna de acceder a su contenido real, sino solo a su forma. El ejemplo que da Kant es justamente la relación metafórica entre un Estado despótico y un molinillo como representación sensible de aquel; Kant comenta que este asunto ha sido poco estudiado y que merece una investigación profunda. Hans Blumenberg (2003: 46-47) reconoce que esas palabras de Kant son las que alentaron su programa de una metaforología.

La historia del concepto de verdad le sirve a Blumenberg como ejemplo de todo esto. Si se quisiera escribir esa historia conceptual de la verdad, en el sentido simple de querer registrar cronológicamente a lo largo de la historia las diversas definiciones explícitas, claras y precisas que se han dado de ella, no se podría hallar mucho cambio significativo desde la clásica definición aristotélica. Aquella clásica definición de la verdad como *adecuación del intelecto al objeto*, a lo sumo sufrió un sutil cambio medieval (por razones teológicas) al modificar la conjunción y expresarla como *adecuación del intelecto y el objeto* (Blumenberg, 2003: 49-50). Pero, si dejamos de centrarnos exclusivamente en la definición explícita, clara y literal para centrarnos en las diversas y cambiantes metáforas con que se ha representado la idea de verdad a lo largo de su historia, entonces se abre todo un campo de investigación histórica que realmente puede dar cuenta de la actitud del hombre con relación a “la verdad”, un campo de cuestiones pragmáticas referidas al comportamiento del hombre ante su mundo histórico: ¿la verdad se impone por sí misma o hay que arrancarla al mundo?, ¿su conocimiento es un don o un acto de violencia sobre la naturaleza? ¿Hay un conjunto cerrado de verdades o hay infinitas verdades siempre nuevas? El ser humano ha respondido siempre, históricamente, en un sentido u otro a estas cuestiones, pero habitualmente no lo ha hecho de modo conceptual, claro y expreso, sino implícitamente y revistiendo “la verdad” con diversas figuras metafóricas: la *verdad como luz*, la *poderosa verdad* (o su contrario, la *verdad impotente*), la *verdad prohibida* (o su contrario, el *derecho a la verdad*), la *verdad desnuda* (o su contrario, la *verdad disfrazada*), la *terra incógnita*, el *mundo inacabado*, etc. Esas diversas expresiones metafóricas con que el ser humano ha comprendido variadamente la verdad, más allá o más acá de su definición conceptual, han expresado diferentes actitudes pragmáticas ante el mundo y su conocimiento, o sea, han sido respuestas a ese tipo de preguntas que, conscientes o no, determinan inevitablemente su comportamiento. Así, las metáforas pueden tomarse como “indicios” de un “estrato subterráneo”, preteórico o preconceptual, donde ya previamente se ha dado alguna respuesta a ese tipo de preguntas que rara vez se hallan respondidas de modo sistemático y expreso. En efecto, al margen de cualquier definición conceptual de “verdad”, la conducta humana asociada a ella no será la misma si, además, se la describe metafóricamente como “poderosa” o “impotente”, como algo “que se impone al hombre en contra de su voluntad” o como una cosa “que quiere a su vez ser subyugada” (Blumenberg, 2003: 50-53).

De este modo, ciertos juegos metafóricos pueden tomarse como indicadores de los cambios en los “horizontes de sentido” y en los “modos de mirar en cuyo interior experimentan los conceptos sus modificaciones”. Para decirlo en términos kuhnianos, esos juegos metafóricos, fundamentales pero más o menos subrepticios, pueden expresar los marcos y supuestos *paradigmáticos* sobre los que se edifican históricamente los sistemas teóricos y conceptuales. De este modo, la metaforología, tal como la concibe Blumen-

berg en un primer momento, vendría a ser una disciplina auxiliar subordinada de la historia de los conceptos; y su tarea específica sería acercarse a “la subestructura del pensamiento, al subsuelo, al caldo de cultivo de las cristalizaciones sistemáticas”.

O sea, la metaforología no pretende hallar las metáforas supuestamente adecuadas para representar plásticamente ideas de enorme abstracción, como “verdad”, “vida”, “tiempo”, “existencia”, etcétera, para las cuales los seres humanos elaboran recurrente e inevitablemente metáforas. La metaforología simplemente busca indagar qué tipo de actitudes y comportamientos quedan implicados o regulados como sobreentendidos en la naturalización de ciertas expresiones metafóricas (Blumenberg, 2003: 61-63).

La investigación metaforológica de la idea de verdad, que Blumenberg brinda como ejemplo en su obra de 1960, muestra que los cambios históricos en la metáfora de la *potencia/impotencia* de la verdad tienen sus necesarios cambios correlativos en el menor o mayor esfuerzo humano por el conocimiento. Así, cuando se ha concebido a la verdad como *poderosa* por sí misma, la actitud humana correlativa ha sido la de un cierto quietismo contemplativo y pasivo como vía de acceso a su conocimiento, concepción evidentemente opuesta a la idea moderna de la verdad, que implica inversamente una actitud laboriosa y aplicada del conocimiento (Blumenberg, 2003: 68 y 80). Este cambio pragmático radical en la actitud cognitiva se verifica, además, en otras metáforas específicamente modernas respecto de la posición del hombre en el mundo. Una es la verdad como *terra incógnita*, que asume metafóricamente el carácter siempre reducido de nuestro conocimiento (“América” como mundo siempre por descubrir); la otra es la del *universo inacabado*, que presenta el mundo como tarea permanente de realización humana (Blumenberg, 2003: 125) ⁽³⁾.

III. DE LA METAFOROLOGÍA A UNA TEORÍA DE LO IN-CONCEPTUAL

A lo largo de casi veinte años, Blumenberg fue afilando el programa de su metaforología, hasta que, en 1979, como un apéndice al final de su ensayo *Naufrajio con espectador*, incluye un breve trabajo titulado “Aproximación a

(3) Blumenberg aclara que la indagación metaforológica no es suficiente para dar acabada cuenta de las peculiaridades de la consciencia moderna. Pero sí puede dar cuenta de “la peculiar tensión pre-teórica, el anhelo premonitorio de una actitud cósmica que se cree al principio de un acrecentamiento inconmensurable del conocimiento y que lo transforma en voluntarismo, trabajo, método, energía”. O sea, la indagación metaforológica no es suficiente, pero es necesaria para la historia de los conceptos; esta última proveería “el detalle” de las transformaciones terminológicas específicas, como, por ejemplo, el cambio de una valoración negativa a una positiva del concepto de “novedad”, o la resignificación de los conceptos de “milagroso” y “maravilloso” (que antes solo eran válidos para Dios y que ahora pasan a ser aplicados a la naturaleza y su conocimiento), o el paso del singular “mundo” al plural “mundos” (Blumenberg, 2003: 129-130).

una teoría de la inconceptuabilidad". Se trata de una suerte de puesta al día de su programa originario, con sutiles pero importantes ampliaciones. La metaforología aparece ahora, digamos, como un programa de investigación teórica bastante más ambicioso.

En primer lugar, su objeto de estudio ya no se limita exclusivamente a las metáforas, ni siquiera a las llamadas "metáforas absolutas" (Blumenberg, 1995: 97). Estas son consideradas ahora como un caso especial de inconceptuabilidad entre otros (como los mitos, por ejemplo).

En segundo lugar, la dirección de la mirada metaforológica se ha invertido: ya no se dirige solo a la relación entre un juego metafórico y el sistema conceptual que se edifica sobre él, sino también a la relación entre un juego metafórico y el mundo de la vida concreto en que se inserta y que le hace de sostén motivacional vital (Blumenberg, 1995: 97-98).

Estas dos ampliaciones del campo metaforológico (es decir, la ampliación de su objeto a toda expresión lingüística no conceptual o no logicizada, y la ampliación de la mirada a sus conexiones no solo con los sistemas conceptuales, sino también con su contexto vital específico) parecen explicar una diferencia que salta a la vista entre su ensayo fundacional de 1960 y sus trabajos posteriores, como este de 1979. En efecto, si en *Paradigmas para una metaforología* (2003 [1960]) Blumenberg tomaba como constante la idea de verdad para estudiar los diversos juegos metafóricos que la rodearon en diversos contextos epocales y culturales, en *Naufragio con espectador* (1995 [1979]) desarrolla una estrategia de trabajo inversa: toma como constante una expresión metafórica que proviene de Lucrecio, para estudiar sus diversas interpretaciones y reelaboraciones a lo largo de la historia de la filosofía. En *Paradigmas* se estudiaban las diversas metafóricas de un mismo término conceptual; en *Naufragio* se estudian las diversas interpretaciones y reelaboraciones conceptuales de una misma metafórica. Si bien Blumenberg recurre a ambas estrategias, parece ser la segunda (o sea, no la de 1960) la que prevalece en sus trabajos (ver Blumenberg, 2016; 2009; 2004).

En verdad, hasta acá puede aceptarse que la metaforología, ampliada ahora como teoría de la inconceptuabilidad, sea todavía presentada por Blumenberg como una disciplina "subsidiaria" de la historia de los conceptos filosóficos, aunque ya no de modo "subordinado", como la presentaba en 1960. Sin embargo, en este epílogo de 1979 aparecen elementos que apuntan mucho más allá de una simple propuesta disciplinar y metodológica. En efecto, en algunas líneas de este texto, Blumenberg ya insinúa sus futuras tesis de antropología filosófica y de filosofía de la cultura. En particular, cuando escribe que la consciencia discursiva es la reparación de una anomalía del sistema estímulo-respuesta, propia de la vida orgánica del animal humano (Blumenberg, 1995: 98), ya está *in nuce* su tesis de que la cultura en general es un proceso mediante el cual el animal humano crea y recrea,

por y para sí mismo, recurrente y contingentemente, un ambiente artificial con el cual poder lidiar, ya que no puede hacerlo directamente con la realidad misma ⁽⁴⁾. Ahora bien, aunque es claro que estas consideraciones ya conducen a toda una filosofía del hombre y de la cultura, no dejan de tener impacto en la afinación del programa estrictamente disciplinar de la metaforología.

En efecto, en consonancia con esas ideas, y en tercer lugar, Blumenberg concibe ahora de manera mucho más compleja la relación “mundo de la vida/metáfora/conceptos”. Si la consciencia discursiva es ya la reparación de una anomalía orgánica del animal humano, entonces la inevitabilidad de la metáfora dentro de esa consciencia discursiva no puede ser otra cosa que una doble anomalía que solo halla nueva reparación por medio de la reinterpretación (Blumenberg, 1995: 98-100). Esto quiere decir que solo podemos comprender la metáfora como tal (o sea, como metáfora) una vez que se deslindó de ella un sentido propio de un término (o sea, un concepto), esto es, siempre en retrospectiva; antes de ello, no sería exactamente una “metáfora”. Sin embargo, como la metáfora conserva algo de aquella riqueza de origen, puede ulteriormente volver como mero recurso retórico o poético que aclara los conceptos. Citando a Wittgenstein (“un buen símil refresca el entendimiento”), Blumenberg sugiere acá una especie de inversión hermenéutica. Si bien solemos entender el proceso de interpretación como la aclaración de lo figurado por medio de conceptos, no deja de ser frecuente también lo contrario: la aclaración de lo conceptual por medio de lo figurado o metafórico (Blumenberg, 1995: 100).

En cuarto y último lugar, ya se entiende mejor por qué Blumenberg asocia ahora su antiguo programa metaforológico con una teoría más amplia de la in-conceptuabilidad:

“...una metaforología que no se limite a las prestaciones de la metáfora en la formación de conceptos sino que la tome como hilo conductor hacia el mundo de la vida no dejará de insertarse en el más amplio horizonte de una teoría de la in-conceptuabilidad” (Blumenberg, 1995:104).

Si ahora la mirada de la metaforología ya no se limita a la relación entre juego metafórico y sistema de conceptos, sino que también se la dirige a la relación entre juego metafórico y mundo de vida concreto, entonces su interés debe incluir también hasta lo inefable. Acá es importante no malinterpretar a Blumenberg. No está afirmando ni poniendo en discusión si existen o no realidades que carezcan de un correlato lingüístico. Simplemente constata

(4) Para Blumenberg, en algún momento, y por razones que ahora no vienen al caso, el animal humano debió salir del bosque en que naturalmente se insertaba. Al salir a la sabana se produjo una ruptura en su interacción automática con el ambiente: en su sistema orgánico de estímulo-respuesta se introdujo una especie de pausa, de quiebre en la espontaneidad de la respuesta, la duda o incertidumbre en el actuar ante lo inesperado o incomprendido (Blumenberg, 2011; 1999).

los recurrentes intentos humanos por expresar lingüísticamente vivencias que el lenguaje no puede expresar jamás con claridad y precisión conceptual. Para Blumenberg (como para Kant y para Wittgenstein), la extensión de lo experienciable es mayor que la de lo decible con claridad conceptual. Y no hay por qué identificar necesariamente esa esfera de lo in-conceptual con lo místico religioso, sino que abarca también cuestiones existenciales ineludibles, como el sentido del mundo o de la vida (Blumenberg, 1995: 104-107). En cualquier caso, la religión, con sus mitos, sus alegorías y sus metáforas, no es más que un intento de respuesta —entre otros posibles— a ese tipo de cuestiones existenciales y mundanas.

Pareciera, por consiguiente, que una teoría de la in-conceptuabilidad de este tipo supone que la época, la cultura o el pensador estudiados han tomado en algún momento una decisión arbitraria, irracional, al escoger ciertas metafóricas entre otras muchas igualmente posibles. Por ello, hay que estudiar esas elecciones metafóricas en su génesis. La metaforología y su teoría de la in-conceptuabilidad no crean esas situaciones, sino que pretenden describirlas genéticamente con relación a un estado de necesidad y como efecto de la racionalización de una carencia constitutiva del animal humano (Blumenberg, 1995: 111-112). Esto quiere decir que el estudio de la relación entre ciertas metafóricas y el mundo de la vida en que ellas se insertan solo puede hacerse desde una antropología filosófica que entienda al ser humano como un animal anómalo, carenciado o desprovisto ante su entorno vital, entorno con el que debe lidiar en condiciones de indiscernibilidad primarias y recurrentes.

IV. ¿CONCEPTOS TEÓRICOS PARA UNA INDAGACIÓN SOBRE LO IN-CONCEPTUAL? UN EXCURSO SOBRE WITTGENSTEIN

Puede parecer paradójico, a primera vista, que a lo largo de sus trabajos Blumenberg elabore una suerte de arsenal teórico-conceptual para tratar de dar cuenta del campo de lo que llama “in-conceptual”. ¿Es razonable un programa de investigación de tal tipo? ¿No se trata de un programa auto-contradictorio? Y en cualquier caso, ¿cómo podría entenderse un programa así? Para intentar responder estos interrogantes, detengámonos un momento en la evolución filosófica de Ludwig Wittgenstein, una de las principales influencias sobre Blumenberg ⁽⁵⁾.

Wittgenstein terminó su célebre *Tractatus logico-philosophicus* entre 1918 y 1919, libro que sería rápidamente adoptado como uno de los textos sagrados de la llamada filosofía analítica del lenguaje. Naturalmente, no es posible aquí resumir ni explicar todas las tesis de aquel famoso e influyente

(5) Digamos de paso que Wittgenstein, junto con Husserl, Cassirer y Kuhn, son seguramente las influencias más notorias en el pensamiento de Blumenberg.

libro. Para nuestro interés alcanza con señalar unos pocos puntos, que son acaso los principales. Wittgenstein parte de que “el mundo es la totalidad de los hechos, no de las cosas” (*Tract*, 1.1), lo que significa que no está constituido, digamos, por sillas, árboles, personas, etc., sino por los hechos en que tales cosas se conectan (“estados de cosas”, *ibid.* 2 y 2.01) ⁽⁶⁾. Dicho con un ejemplo: una silla no es de por sí un hecho; hechos son que la silla sea grande, o de madera, o que esté junto a la mesa, etc. Así, ha de entenderse que el mundo “es la totalidad de los hechos” y que a su vez “es todo lo que es el caso” (*ibid.* 1.), o sea, todo lo que puede decirse con proposiciones verdaderas sobre los hechos o los estados de cosas (*ibid.* 4.024). Ahora bien, una proposición es una forma articulada en que nos *representamos o figuramos* los hechos (*ibid.* 3.141 y 4.01). De este modo, el lenguaje con sentido ha de ser como un mapa o figura (*bild*) de la realidad, y “los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo” (*ibid.* 5.6).

Como se ve, se trata de una concepción centralmente semántica y empirista del lenguaje, donde todo empleo legítimo de este parece quedar reducido a su empleo informativo o constatativo. Pero de ello Wittgenstein no deriva hacia ninguna clase de escepticismo, sino todo lo contrario (*ibid.* 6.51). Es más, él mismo es un místico (*ibid.* 6.45 y 6.522); solo que piensa que el lenguaje no puede dar nunca cuenta de esa dimensión de lo inefable, pues siempre se encuentra más acá, limitado al mundo mismo del cual apenas puede ser figuración logicizada. La famosa conclusión última del libro (“De lo que no se puede hablar hay que callar”, *ibid.* 7) se encuentra ya claramente anticipada desde el prólogo:

“Cabría acaso resumir el sentido entero del libro en las palabras: lo que siquiera puede ser dicho, puede ser dicho claramente; y de lo que no se puede hablar hay que callar. El libro quiere, pues, trazar un límite al pensar, o más bien, no al pensar, sino a la expresión de los pensamientos: porque para trazar un límite al pensar tendríamos que poder pensar ambos lados de este límite (tendríamos, en suma, que poder pensar lo que no resulta pensable)” (Wittgenstein, 1994:11).

Todo ello explica la función terapéutica que la filosofía debe cumplir, según Wittgenstein, respecto de los malentendidos producidos por la ilusión metafísica. La filosofía así entendida “debería no decir nada más que lo que puede decirse, o sea, proposiciones de la ciencia natural —o sea, algo que nada tiene que ver con la filosofía— y, entonces, cuantas veces alguien quisiera decir algo metafísico, probarle que en sus proposiciones no había dado significado a ciertos signos” (*Tract.* 6.53).

(6) Todas las citas siguientes de Wittgenstein (tanto del *Tractatus* como de las *Investigaciones*) están hechas al modo canónico, esto es, por parágrafos. La excepción son las citas de prólogos y prefacios.

Como es sabido, el mismo Wittgenstein, décadas después del *Tractatus*, irrumpió nuevamente en los ámbitos académicos con un nuevo libro donde en gran parte se corregía a sí mismo respecto de sus viejas posiciones. Desde las primeras líneas de sus *Investigaciones filosóficas*, nos dice que este nuevo libro debería leerse junto al viejo *Tractatus* para que sus lectores puedan comprender claramente, por contraste con aquel, sus nuevos puntos de vista (Wittgenstein, 1997, "Preface"). Tampoco se trata de hacer ahora un resumen de todas las tesis de *Investigaciones*, mucho más ricas y diversas que las del *Tractatus*, ni de entrar en la discusión acerca de la mayor o menor continuidad o ruptura entre ambos libros. Respecto de esto último, tal vez lo sensato sea no exagerar ninguna de ambas interpretaciones. Parece haber, en principio, una cierta continuidad en cuanto al rol de la filosofía como terapia contra los sin-sentidos de la metafísica (*Inv*, I. 132 y 133). Sin embargo, la concepción sobre el lenguaje ya no parece ser la misma del *Tractatus*.

En efecto, la visión centrada en la semántica fue desplazada por una concepción centrada en la pragmática del lenguaje. Esto implica varias cosas importantes. En primer lugar, el descentramiento del uso informativo del lenguaje, reubicándolo como uno entre varios empleos posibles, como dar órdenes, describir un objeto, testear una hipótesis, hacer bromas, adivinar enigmas, especular acerca de un hecho, etc. Con el lenguaje se pueden hacer, y de hecho se hacen, muchas cosas, además de informar acerca de los estados de cosas (*Inv*. I. 11, 23). En segundo lugar, por lo tanto, el sentido de una expresión no radica en sí misma, sino en su *uso* concreto en una situación específica (*ibid.* I. 10, 26, 29, 43); pensemos, por ejemplo, que la frase "sí, quiero" no significa lo mismo pronunciada en una ceremonia matrimonial que en un ensayo de esta, o que en su representación en una obra teatral. En tercer lugar, entonces, no se trata de determinar si ciertas expresiones o palabras tienen o no sentido *en general*, sino de analizarlas en el contexto específico en que tales expresiones se "entretienen" con prácticas y acciones. Este "entretendido" de lenguaje y prácticas es lo que Wittgenstein denomina "juego de lenguaje" (*Sprachspiel, language-game*) (*Inv*. I. 7). En pocas palabras y resumiendo: un lenguaje es una *forma de vida* (*ibid.* I. 19, 23).

Bien, retomemos la pregunta con que iniciamos este apartado. Al querer presentar la metaforología como una teoría de la in-conceptuabilidad, ¿no está acaso Blumenberg tratando de hablar de aquello que según Wittgenstein no es posible hacer y es mejor callar? Bueno, tal vez podría decirse eso solo si tuviéramos presente la famosa sentencia final del *Tractatus*. Pero sería mal comprender la finalidad de la empresa de Blumenberg, que se desarrolla más bien bajo la luz de la idea pragmatista del lenguaje que Wittgenstein desarrolla en las *Investigaciones*, esto es, el lenguaje como una *forma de vida* en que las expresiones lingüísticas y prácticas se "entretienen".

Blumenberg lo aclara expresamente en el apéndice de su *Naufragio con espectador*. No se trata de expresar conceptualmente lo *inefable*, ni siquiera de discutir si existen realidades tales. Lo que interesa a la metaforología es la práctica efectiva asociada a las expresiones metafóricas, aun cuando estas no tengan ni puedan tener una traducción conceptual literal. Incluso el *comportamiento* místico o extático se ha *expresado lingüísticamente* a través de metáforas (Blumenberg, 1995: 106-107). La metaforología se perfila así como un programa de investigación de las diversas formas de estar o actuar del hombre en el mundo... En términos de Wittgenstein, si se prefiere: de sus variadas y siempre cambiantes *formas de vida* (juegos de lenguaje, entretejidos de lenguaje y prácticas).

Esta concepción pragmatista de la metáfora no es una novedad del texto de Blumenberg de 1979. Ya era el fundamento de la metaforología en el texto fundacional de 1960. En efecto, lo específico de su noción de *metáfora absoluta* ya era entonces su carácter pragmático, es decir, su capacidad para orientar conductas, regular comportamientos, fijar expectativas, alentar acciones u omisiones (Blumenberg, 2003: 61-63). Aun a riesgo de simplificar demasiado el pensamiento de Blumenberg, quisiera sugerir el siguiente esquema:

[1] Mundo de la vida / [2] Metáforas absolutas / [3] Sistemas conceptuales

Creo que esos tres elementos constituyen para Blumenberg más o menos lo mismo que para Wittgenstein conforma un “juego de lenguaje” o “un lenguaje como modo de vida”. Ahora bien, si tuviéramos que resumir cuál fue el cambio principal entre *Paradigmas* (1960) y el apéndice de *Naufragio* (1979), podríamos decir que simplemente se amplió el interés investigativo, ya no limitado a la relación entre [2] y [3], sino extendido y enfatizado en la relación entre [2] y [1]. Sin embargo, el programa sigue siendo el de una disciplina hermana o socia de la historia de los conceptos, claro que ahora esta disciplina ya no parece tener un carácter subordinado, sino central.

Lo importante aquí es entender que ni en 1960 ni en 1979 Blumenberg pretende hablar de *lo inefable* o de “lo que no se puede hablar con sentido” (Wittgenstein, *Tract.* 6.53); más bien pretende indagar sobre cómo se emplean las diversas “herramientas” del lenguaje según diferentes contextos, situaciones o circunstancias (Wittgenstein, *Inv.* I. 11). Es para esta finalidad metodológica, nada mística ni inefable, sino bien terrena y concreta, que Blumenberg brinda no solo algunas herramientas teóricas (digamos: conceptos), sino también ciertas estrategias de investigación de la *in-conceptuabilidad*. Pero esta llamada “in-conceptuabilidad” debe ser entendida más bien como preconceptuabilidad, es decir, la relación fáctica y pragmática del ser humano en el mundo, previa a cualquier postura teórica. En este

sentido, Blumenberg se muestra en línea con lo más radical del pensamiento filosófico contemporáneo ⁽⁷⁾.

Los conceptos de la metaforología también son “herramientas” para la *tarea o quehacer teórico*.

V. LAS HERRAMIENTAS TEÓRICAS DE LA METAFOROLOGÍA

Veamos algunas de las herramientas conceptuales que forja Blumenberg en su programa de investigación de los supuestos preteóricos de las teorías, a través de las metáforas explícitas o implícitas en que estas se desarrollan.

Sin duda, la más importante es su noción de *metáfora absoluta*, de la cual ya hemos hablado. Simplemente subrayemos que cuanto menos concretos o específicos son los contenidos de nuestra consciencia, más recurre ella a la producción de metáforas. Por ejemplo, el concreto y específico concepto de “caballo” puede representarse en nuestra consciencia con un simple ejemplo de caballo (sea este blanco, negro o manchado, grande o petiso, etc.), pero con las ideas, por ejemplo, de mundo o de libertad, mucho más abstractas que el concepto de caballo, no ocurre lo mismo. Y son este tipo de ideas o nociones las que inevitablemente han de expresarse a través de figuras metafóricas. Y los ejemplos de ello no se limitan al lenguaje cotidiano, sino que la historia de la filosofía está repleta de ellos: el mundo como un bosque (en Descartes), la naturaleza como un libro (en los orígenes de la ciencia moderna), la representación espacial del tiempo (en Kant), la representación del tiempo o de la consciencia como fluir (en la fenomenología), etcétera (Blumenberg, 1995: 101-103). Y a todo este tipo de nociones de gran abstracción hay que sumar también todos los intentos tan infructuosos como recurrentes del animal humano por expresar lo inexpressable, lo inefable (por ejemplo, su sentido de la existencia) (Blumenberg, 1995: 104-107).

Ahora bien, sin embargo, aunque Blumenberg parece entender “metáfora” en un sentido amplio, abarcativo de varias otras figuras lingüísticas (como, por ejemplo, la metonimia), tampoco la entiende en un sentido tan amplio como para confundir bajo su nombre cualquier expresión lingüística no conceptual o literal.

(7) Además de Wittgenstein (1997), este mismo cambio radical del punto de partida de la reflexión filosófica puede hallarse en diversos registros en autores de muy diferentes tradiciones teóricas, desde el pragmatismo norteamericano clásico de Peirce (1988), James (1984) o Dewey (1986) hasta los neopragmatistas, como Rorty (1996) o Searle (1994); desde el último Husserl (2008) hasta el primer Heidegger (1993); desde la ética dialógica de Apel (1991) hasta la teoría de la acción comunicativa de Habermas (1998).

Por empezar, es importante distinguir *mito* de *metáfora* y también *metáfora* de *símbolo*. Con el mito también se pretende dar alguna respuesta a preguntas que nunca pueden tener una estrictamente teórica, pero que tampoco puede el hombre dejar de plantearse, conscientemente o no (el ejemplo ya citado varias veces de las cuestiones existenciales). O sea que la función pragmática del mito es equivalente a la de una *metáfora absoluta*, pero con una importante diferencia entre ambos: el mito es creído como de origen o sanción divina, antiquísimo e insondable; una metáfora absoluta, por el contrario, como cualquier otra metáfora, es siempre tenida como una ficción o expresión figurativa útil para abrir la comprensión y orientarse actitudinalmente (Blumenberg, 2003: 166). Pero la metáfora absoluta tampoco tiene la convencionalidad arbitraria de un mero símbolo (como podría ser, por ejemplo, una bandera), aunque un símbolo también puede volverse metáfora absoluta. Un importante ejemplo de ello es el caso del símbolo geométrico del círculo, que expresa metafóricamente la concepción premoderna del tiempo, de modo antagónico a cómo la línea indefinida representa metafóricamente la concepción postilustrada de la historia ⁽⁸⁾.

Un caso muy peculiar de metáfora es el de la *metáfora explosiva*, concepto que Blumenberg parece acuñar para los casos en que hasta la misma metáfora parece declararse impotente para expresar lo que pretende expresar; se trata de casos en que hasta la expresión metafórica resulta indiscernible aun como expresión figurada; casos en que, por ejemplo, adquiere la forma de una metáfora-oxímoron. Ejemplos de este tipo especial de expresión metafórica son la definición que da Nicolás de Cusa de dios como una esfera cuya circunferencia no está en ningún lado y su centro en todas partes, y la interpretación de Simmel del proceso cósmico como una rueda de radio infinito, o sea, como un eterno retorno que nunca se consuma (Blumenberg, 2003: 242-243; 1995: 106-107). Esta clase de expresiones donde la metáfora parece autodestruirse (la idea de un círculo de radio infinito es autocontradictoria) sirve para hacer vivenciables las limitaciones de la comprensión frente a aquello de lo que se pretende dar cuenta, pretende hacer intuible lo inefable (Blumenberg, 2003: 242-243). Y, si bien este tipo de *metáforas explosivas* no equivalen a la noción de *metáfora absoluta*, ambas juegan un papel esencialmente pragmático, orientador de conductas (en el caso de la *metáfora explosiva* de Cusa, como base del comportamiento místico) (Blumenberg, 2003: 246).

Otro concepto metaforológico es el de *metafórica negativa*. Así denomina Blumenberg a los intentos discursivos por destituir una cierta metafórica

(8) La importancia cultural y política de este símbolo transformado en metáfora temporal es tal que, en líneas generales, dice Blumenberg, la novedad fundamental de la modernidad radicaría en la sustitución de esa metafórica del círculo por una metafórica de la línea progresiva. Y no es casual que la ulterior reacción contra la modernidad (cuyo ejemplo más claro es Nietzsche) busque restaurar aquella vieja metáfora temporal del círculo (Blumenberg, 2003: 254).

añanzada o generalizada. Un ejemplo de ello lo encontramos también en los esfuerzos de Nicolás de Cusa por desmontar la proyección metafórica del geocentrismo al antropocentrismo. Cusa reacciona contra la fundamentación de la dignidad humana a partir de la imagen geocéntrica del universo que imperaba en sus tiempos: así como la Tierra era considerada el centro del universo, del mismo modo el hombre era considerado el destinatario de la creación. Lo que era tenido como literal en el plano cosmológico se proyectaba a su vez como metáfora en el plano antropológico. Nicolás de Cusa intentaba desmontar esa metáfora al considerar que la dignidad del hombre era independiente del geocentrismo (Blumenberg, 2003: 216).

En fin, ya queda claro que Blumenberg rechaza por ingenua toda visión evolutiva lineal del lenguaje del tipo “del mito al logos”, como también rechaza la posibilidad de cualquier programa de logicización total de aquel (Blumenberg, 2003: 165-166). Las transformaciones históricas, reales e inevitables del lenguaje (incluso del lenguaje filosófico y del científico) son más complejas, menos lineales y mucho más multidireccionales. Pueden ser: del mito a la metáfora; del símbolo a la metáfora (y viceversa); de la metáfora al término conceptual; del término conceptual a la metáfora. A estas diversas transformaciones posibles de las expresiones lingüísticas Blumenberg las llama *pasos*; y parece que su noción de *paso* es lo suficientemente amplia como para significar *pasaje, transformación, zona indiferenciada entre*. Blumenberg dedica los últimos capítulos de *Paradigmas* (2003) a cada uno de esos tres tipos de *pasos* ⁽⁹⁾.

Ya hemos hablado algo del *paso* del mito a la metáfora y de los *pasos* recíprocos entre esta y el símbolo. Interesa ahora detenernos un instante en los *pasos* de la metáfora al término conceptual literal, y de este a la metáfora. En los casos del primer tipo, Blumenberg dice que la metáfora ha quedado como “atrapada en palabras, su relieve se ha perdido en la expresión terminologizada” (Blumenberg, 2003: 171). Eso ha ocurrido, como ejemplo paradigmático, en el término *verosímil*, desde su origen en un contexto teologizado (en el cual servía para aludir al mundo dudoso de lo sensible, a la *aparente verdad* o *símil*) hasta su sentido ilustrado, lógico y desteologizado en el marco de la teoría de las probabilidades (Blumenberg, 2003: cap. VIII). En los casos del segundo tipo se daría el fenómeno exactamente opuesto a los anteriores: una expresión que originariamente es tomada en sentido literal, con el tiempo o según el contexto, es rescatada o recomprendida en un sentido puramente metafórico. Acá el ejemplo que da Blumenberg en su libro de 1960 es el de la metaforización de concepciones cosmológicas en un sentido antropológico: así como de la visión geocéntrica del universo se pre-

(9) El orden en que Blumenberg los trata en su libro no es el mismo en que figura aquí. Blumenberg (2003) dedica el cap. VII al paso del mito a la metáfora; el cap. VIII, al paso de la metáfora al concepto; el cap. IX, al paso del concepto a la metáfora; y el cap. X, al paso del símbolo a la metáfora.

tendía derivar la centralidad del hombre en la creación, tampoco faltaron luego quienes han pretendido derivar el “empequeñecimiento del hombre” a partir del heliocentrismo. Tanto el geocentrismo como el heliocentrismo han sido tomados como *metáforas absolutas* para dar respuesta a preguntas existenciales que no pueden dejar de plantearse, aunque tampoco puedan tener respuesta de modo concluyente (Blumenberg, 2003: 199-202). Pero en el apéndice metodológico de su libro de 1979, Blumenberg considera un caso muy especial de *pasaje* de una expresión literal a expresión metafórica, que denomina *metáfora degenerativa*. Es el caso en que, dentro de un mismo tipo de discurso, la interpretación metafórica de la expresión surge como recurso para salvar su sentido después de haberla considerado previamente de modo realista y literal. Por ejemplo, la teoría molecular en un principio consideraba literalmente la molécula como un sistema solar en miniatura, pero esta imagen luego fue simplemente asumida como una expresión metafórica o figurativa (Blumenberg, 1995: 111).

En fin, considero que todas estas nociones que Blumenberg elabora principalmente como herramientas teóricas para una historia de los conceptos filosóficos y científicos que eluda el optimismo del desarrollo lineal progresivo del lenguaje hacia niveles siempre más puros de claridad semántica también pueden ser muy útiles y, con mayor razón, aplicados al estudio y la crítica de las ideas y el lenguaje político. Conceptos de gran abstracción, vaguedad y amplitud, como “Estado”, “poder”, “bien común”, “ciudadanía”, etc., se han visto acompañados muy habitualmente por metáforas del tipo que podríamos considerar *absolutas*. Incluso no han faltado tampoco *metáforas explosivas* para querer expresar concepciones mistificadas de la patria, la militancia política o la entrega de la persona a un ideal social. Y ni hace falta hablar del papel del mito y de los símbolos. Incluso nociones consideradas conceptos técnicos del lenguaje jurídico tienen un evidente origen metafórico, como “fuentes del derecho” o como “lagunas del derecho”; también podrían mencionarse ejemplos que han recorrido el camino inverso, o sea que de ser tenidos originariamente como literales han terminado por asumirse conscientemente como expresiones figuradas: por caso, el carácter *divino* de los reyes y toda la fraseología con pretensiones de literalidad que rodeaba esa idea en el marco de las monarquías absolutistas no pueden ser entendidos más que metafóricamente en el contexto de las monarquías parlamentarias y constitucionales actuales; un caso de *metáfora degenerativa*. Algo parecido podría decirse de los conceptos de soberanía y de imperio, que eran entendidos literalmente bajo regímenes de poder político personal, pero que ya no pueden ser entendidos más que figurativamente cuando se los emplea para referirse a la “soberanía de la constitución” o al “imperio de la ley”. Otro ejemplo muy conocido que merece una mención especial es el de la doctrina jurídico-política del poder constituyente originario y derivado. Es más, como ha mostrado el propio Blumenberg en uno de los pocos casos en que ha abordado cuestiones políticas directamente, la mis-

ma idea de “teología política”, como la entiende dogmáticamente Schmitt, considerada seria y críticamente, no puede ser otra cosa que una *metafórica teológica*.

Pero hay todavía otro concepto metaforológico cuya importancia para la historia y la crítica de las ideas políticas puede resultar muy fructífero. Me refiero al concepto de *metafórica de fondo*, al que, por su importancia, dedicaremos el punto siguiente.

VI. METAFÓRICAS DE FONDO. APORTES PARA LA ELABORACIÓN DE UNA TIPOLOGÍA

La noción de *metafórica de fondo* significa juegos metafóricos implícitos, dados por supuesto en un cierto discurso, aun cuando este solo pareciera estar compuesto por enunciados terminológicos o conceptuales. Para entender esta noción, Blumenberg propone el siguiente caso, que en su momento era aún virtual, aunque inminente: el de un astronauta que eventualmente tuviera que describir un paisaje de otro planeta. Este astronauta (ruso, pongamos), conscientemente o no, solo podría describir esos paisajes, nunca antes vistos, con conceptos y términos que ya le fueran familiares de la geografía rusa, y, por ende, para entender sus descripciones marcianas deberíamos primero conocer algo de la geografía rusa desde la cual habla. O sea, habría que acceder primero al horizonte de sentido implícito en el discurso del astronauta.

Lo que quiere mostrar Blumenberg con ese ejemplo es que en todo texto o discurso hay ya supuesto un cierto horizonte de sentido que el autor da por familiar o naturalizado, y que “transfiere” implícitamente a lo nuevo que describe o explica en forma *aparentemente* terminológica o conceptual. Esos horizontes presupuestos son algo así como metafóricas que, aunque no se hallen claramente explicitadas, sirven como “directrices” en la construcción y comprensión de los términos conceptuales usados (Blumenberg, 2003: 141-142). Seguramente habría que relacionar esta noción de *metafórica de fondo* que Blumenberg da en 1960 con la noción de *fórmula* que da en 1979. Pareciera que, cuando una cierta metafórica de fondo se afianza hasta volverse un lugar común, asumido ya irreflexivamente, se vuelve una simple *fórmula*. Cuando hay sobreabundancia de metáforas meramente retóricas de un cierto tipo (por ejemplo, orgánicas) es porque ya el convencionalismo de las fórmulas —nos dice Blumenberg— define nuestro marco de acción para todo lo que va más allá del resguardo de la existencia. Cuando son posibles las fórmulas no necesitamos replegarnos a una metáfora absoluta porque no hay carencia ni necesidad; solo recurrimos a una metáfora retórica como adorno de una fórmula explícita o implícita ya aceptada aporoblemáticamente (Blumenberg, 1995: 112).

Ahora bien, Blumenberg se detiene especialmente en dos *metafóricas de fondo* muy habituales de este tipo: la orgánica y la mecánica. Pero aclara Blumenberg de entrada que la dicotomía entre organicismo y mecanicismo no debe llevarnos a anacronismos groseros en el momento de interpretar históricamente modos de pensar y de vivir. Antes de la Era Moderna, esa dicotomía no existía, y sería un grave error atribuir, por ejemplo, a Lucrecio una visión mecanicista del mundo por el simple hecho de emplear el giro *macchina mundi*, pues “máquina” apenas significaba entonces “astucia, argucia, treta, efecto sorpresivo”. Recién con el desarrollo moderno de la relojería, la metáfora del mecanismo alcanzará el sentido de máquina como la entendemos hoy en día. Por lo tanto, la expresión *macchina mundi* no podía tener entonces la misma significación que tendría en el deísmo moderno posterior a la Ilustración, esto es, como automaticidad y regularidad de un engranaje (Blumenberg, 2003: 157):

“Es ahora cuando ‘máquina’ puede convertirse por primera vez en un término que resume un programa de interpretación del mundo, una metáfora que lucha contra la esencia, anímicamente condicionada, que es propia de lo orgánico” (Blumenberg, 2003: 142-144).

O sea que la distinción y la alternativa entre una visión (metafórica de fondo) organicista o mecanicista del mundo recién se hacen posibles en la modernidad.

Y agreguemos por nuestra cuenta que, si esta alternativa entre organicismo y mecanicismo ha signado gran parte de los desarrollos conceptuales de la ciencia moderna, mucho más lo ha hecho en el campo de la política, tanto teórica como práctica.

Claro que las metafóricas orgánica y mecánica no agotan todas las metafóricas de fondo posibles. Pero señala Blumenberg que podrían ser el punto de partida para la elaboración de una tipología de tales metafóricas de fondo, muy útil para el estudio de la historia de los conceptos y las ideas. Las siguientes consideraciones propias pretenden ser un pequeño aporte a la realización de esa tarea, al menos para el campo de las ideas políticas.

En primer lugar, no está de más repetir la importante advertencia de Blumenberg en cuanto a evitar el anacronismo de atribuir concepciones mecanicistas a expresiones discursivas anteriores a la modernidad, y en particular, antes del desarrollo de la relojería mecánica ⁽¹⁰⁾. Lo que no significa que las visiones organicistas desaparezcan a partir de la modernidad, sino que van a perdurar hasta hoy, junto a las mecanicistas.

(10) Un error de este tipo puede verse, por ejemplo, en Bobbio (1987: 52), cuando interpreta la teoría del gobierno mixto de Polibio en términos mecanicistas. Ver en contrario, D'Auria (2012: 221-229).

En segundo lugar, la pervivencia de la metafórica organicista a lo largo de toda la historia del pensamiento sociopolítico tampoco debe llevar al error de interpretar cualquier expresión discursiva organicista en un sentido estrictamente orgánico, no mecánico. En efecto, algunas veces, muy especialmente entre los siglos XVII y XVIII, las imágenes organicistas han ido superpuestas a una visión mecanicista, o, mejor dicho, la idea que se tenía del organismo, incluido el organismo humano, era la de un mecanismo. Tal es el caso de pensadores como Descartes o La Mettrie; y en el campo propiamente político, también es el caso de Hobbes, que, desde la introducción de su *Leviathan*, presenta el Estado a la vez como un *gran animal u hombre* y como un *autómata o un reloj* (Hobbes, 1985: 81). Sería un grosero error interpretativo atribuirle a Hobbes una metafórica de fondo organicista a partir de su comparación del Estado con un animal o un hombre en gran escala, sin comprender que su concepción del organismo animal es mecanicista.

En tercer lugar, digamos que una “sistemática” de las metafóricas de fondo debería seguramente trazar algunas diferencias al interior de lo que Blumenberg, genéricamente y sin desagregar, denomina *metafórica orgánica*. Al menos en el campo de las ideas políticas, son muy diferentes las derivaciones, tanto semánticas o pragmáticas, de una metafórica que proyecte al orden sociopolítico el modelo de un individuo humano, de un organismo vegetal, o las categorías generales de la biología moderna. Dentro de la metafórica organicista, podríamos distinguir al menos tres subtipos: 1. el organicismo antropomórfico y metafísico (como el de Platón en *República*, v.gr. L.IV, 441abc.); 2. el organicismo naturalista y botánico (v.gr. Herder, 2015); y 3. el organicismo científicista o biologicista (v.gr. Marx, 1986, prólogo a la edición alemana de *El Capital*). Parece claro que no es lo mismo proyectar metafóricamente a la sociedad o al orden político la idea de un cuerpo humano regido por una supuesta alma (al modo del platonismo o del cristianismo), la de una planta o un árbol (al modo del romanticismo), o la de la biología evolutiva del siglo XIX (al modo de gran parte de la sociología de la segunda mitad del siglo XIX, y de las primeras décadas del siglo XX).

Por último, detengámonos un poco en lo que podría ser un tercer tipo de metafórica de fondo habitual o corriente en el campo sociopolítico. La religión y la teología también han provisto una gran batería de metáforas para los conceptos políticos. El empleo político de conceptos teológicos tiene larga data, aunque parece haber adquirido reconocimiento académico a partir de 1922, cuando Carl Schmitt publicó su ensayo *Politische Theologie* ⁽¹¹⁾. Claro que el católico Schmitt (como ya lo hiciera un siglo antes su admirado Donoso Cortés) parece querer justificar el carácter teológico de toda cuestión política, y, por ende, la centralidad de la teología para la teoría política, la cual no sería más que una *secularización* de aquella. En contra de

(11) Para un tratamiento detallado de la historia de la cuestión, puede verse D'Auria (2014).

esa pretendida *teología secularizada*, el propio Blumenberg (2008: 93-102) ha sostenido que la teología política no puede ser más que una *teología metafórica*, esto es, un sistema de expresiones figurativas, imágenes no políticas, aplicadas (inadvertidamente o no) a la política.

Pero lo que me interesa destacar aquí no es solo el carácter metafórico que los conceptos teológicos pueden y suelen adquirir como *fondo* de los conceptos políticos, sino también el organicismo subyacente que tales conceptos suelen a la vez tener. Notablemente, la polémica entre Schmitt y Blumenberg gira en torno a la analogía teológico-política fundamental en que Schmitt pretende fundar su teoría de la soberanía: la analogía entre una *persona que decide en última instancia sobre las excepciones a las leyes del universo* (esto es, un Dios que opera milagros) y una *persona que decide en última instancia sobre las excepciones a las leyes jurídicas* (esto es, un soberano político). Frente a ese paralelismo, que Schmitt no presenta simplemente como una analogía conceptual, sino que pretende mostrar como una *secularización* (o sea, una *expropiación secular*) de un concepto teológico, Blumenberg sostiene que los conceptos mismos de *secularización* y de *persona* son ya metafóricos por ser aquellos mismos teológicos, y que una *persona que decide en sentido eminente* no puede ser más que una persona metafórica (Blumenberg, 2008: 102) ⁽¹²⁾.

En fin, lo que debe remarcarse en todo esto es que, si bien la teología y la religión también pueden tomarse como una típica metafórica de fondo de los conceptos políticos, tal metafórica parece ser un derivado de la metafórica organicista del subtipo antropomórfico metafísico, al cual se halla atado en enorme medida prácticamente todo el pensamiento religioso occidental.

VII. ESTRATEGIAS DE INVESTIGACIÓN METAFOROLÓGICA

Pareciera que la metaforología, tal como la practica Blumenberg, puede seguir al menos tres *estrategias de investigación*.

La primera es la que toma como constante un concepto o una idea, y rastrea a lo largo de la historia los diversos juegos metafóricos con que tal concepto o idea ha sido asociada, explicada, pensada, divulgada. Esta estrategia de investigación es la que Blumenberg despliega en torno al concepto de verdad en *Paradigmas para una metaforología*. Acá la constante es la idea de verdad, y las variables son los diversos juegos metafóricos con que se la ha acompañado a lo largo de la historia.

(12) Para la secuencia de la polémica entre Schmitt y Blumenberg, ver Schmitt (1985), Blumenberg (2008) y Schmitt (2005: 188 y ss.). Este último texto (*Teología política II*) está escrito para responder a la crítica velada que el teólogo Erik Peterson (1999) le hiciera a Schmitt muchos años antes, pero la parte final está dedicada a responder también las críticas de Blumenberg.

La segunda estrategia de investigación es la que se hace en la dirección exactamente opuesta a la anterior: se toma como constante un cierto juego metafórico, y se rastrea la diversidad de sentidos que se le ha dado en diversos contextos históricos y vitales. Por ejemplo, en *Naufragio con espectador*, Blumenberg pasa revista a las reelaboraciones y variaciones interpretativas de la metafórica del mar, la navegación y el naufragio en la filosofía, desde Lucrecio hasta Nietzsche. Esta segunda estrategia es la que parece ser más frecuente en el propio Blumenberg (1995) (2004) (2009) (2016).

Hay una tercera estrategia de trabajo metaforológico que resulta complemento necesario de las dos anteriores. Si la tarea principal de la metaforología es trazar el camino histórico (Blumenberg la llama *curva longitudinal*) en la relación mundo de vida/metafórica/conceptos, ello solo se puede hacer estableciendo puntos significativos de ese recorrido. Y para fijar esos puntos significativos sobre los cuales trazar esa *línea temporal longitudinal*, es preciso haberse detenido previamente en el estudio detallado de cada uno de ellos, para interpretarlos en su propio contexto intelectual. A estos detenimientos en los puntos significativos de la *línea temporal longitudinal*, Blumenberg los llama *cortes transversales*, y subraya que, “considerados en sí mismos, estos cortes transversales pueden haber dejado de ser puramente metafóricos, tienen que asumir concepto y metáfora, definición e imagen como unidad de la esfera de expresión de un pensador o de una época” (Blumenberg, 2003: 91-92). Esto quiere decir que el investigador debe estar atento a que la figura metafórica puede no haber sido entendida como tal en un determinado momento histórico, sino como literal, y que tanto lo conceptual como lo expresado metafóricamente deben comprenderse en su contexto vital-pragmático específico, los tres elementos en interrelación mutua ⁽¹³⁾. Por ejemplo, en su historia metaforológica de la verdad, Blumenberg se detiene (hace un *corte transversal*) en los escritos de Lactancio, precisamente porque no se trata de un pensador de primer orden, sino simplemente de uno en el cual se asimilan, cristalizan o condensan horizontes de sentido y puntos de vista compartidos de toda una época: las innovaciones introducidas por el cristianismo en la relación del hombre con la verdad, su conocimiento y su actitud ante la una y el otro (Blumenberg, 2003: 92-103).

En resumen: 1. se toma un concepto y se rastrean sus diversas expresiones metafóricas a lo largo de una línea de tiempo, o bien 2. se toma alguna metáfora o juego metafórico específico y se rastrean las diversas interpretaciones y usos que se han hecho de ellos a lo largo de una línea de tiempo, o bien, por último, 3. se toma un determinado autor o texto más o menos representativo de un punto espacio-temporal específico y se analiza en él la relación concepto/metáforas. Es claro que estas tres estrategias no son

(13) Un trabajo de interpretación de este tipo puede verse en D'Auria (2010).

excluyentes unas de las otras, sino que son solo diversos aspectos complementarios de un mismo trabajo de investigación.

VIII. CONCLUSIONES: METAFOROLOGÍA Y DISCURSO POLÍTICO

El presupuesto más general y básico de la propuesta metodológica de Blumenberg podría sintetizarse así: el análisis y estudio de alegorías, mitos, metáforas y otras expresiones figurativas o retóricas puede servir como acceso al trasfondo implícito pragmático (in-conceptual) en que cobran sentido específico las diversas discursividades. Y en este sentido, la metaforología no sería simplemente una disciplina auxiliar de la historia de los conceptos, sino una disciplina crítica, en cuanto busca exponer los presupuestos no explícitos, las condiciones de posibilidad y los preconceptos que signan la formación de ciertos esquemas de pensamiento (D'Auria, 2016).

Ahora bien, resulta entonces llamativo que tanto el estudio de las ideas políticas como su crítica hayan descuidado, en gran medida, el análisis y el rol que las metáforas juegan, explícita o subrepticamente, en la elaboración y emisión de los discursos políticos. Y aclaremos que cuando hablo genéricamente de “discursos políticos” estoy incluyendo a la vez los que puedan provenir de ciudadanos comunes, de políticos o líderes de cualquier extracción ideológica, y de teóricos, académicos, intelectuales o filósofos. En el discurso político cotidiano, por ejemplo, está naturalizado hablar de “izquierda”, “centro” y “derecha” para designar líneas de acción política, términos que son claramente metáforas espaciales. Los líderes políticos, por otra parte, suelen usar metafóricamente términos como “cruzada”, “combate”, “organismo”, “semillas”, “río”, etc., etc. Y en el ámbito académico, por último, y solo para mencionar un par de ejemplos relativamente recientes, podemos pensar en conceptos teóricos, como el de “velo de ignorancia” (Rawls, 1971) o el de “*colonización* del mundo de la vida” (Habermas, 1998b), de evidente extracción metafórica.

Existen, claro, algunos trabajos de valor académico que se han detenido ocasional, fugaz y marginalmente en la consideración de ciertas metáforas políticas (v.gr., Schmitt, 2002; Bobbio, 1994). Sin embargo, aunque sean interesantes aportes a nuestro tema, tales trabajos no parecen dar al estudio de las metáforas políticas la importancia y el sentido que pretende darle el programa investigativo de Blumenberg. Pero el propio Blumenberg, que se ha centrado mayormente en las metáforas de la filosofía en general y en las de la teoría del conocimiento y de la ciencia en particular, solo ocasionalmente se ha detenido de manera directa en temas políticos, como, por ejemplo, en su polémica con Schmitt acerca de la teología política (Blumenberg, 2008: 102).

Sin embargo, a lo largo de este estudio introductorio se procuró ir sugiriendo puntos, aspectos y temas del campo discursivo político, donde las herramientas metodológicas de Blumenberg parecen promisorias.

Para concluir, digamos que un programa de investigación de este tipo no agota su interés en la mera erudición historiográfica. Más bien puede constituir una plataforma sólida tanto para la crítica de la discursividad como la de las prácticas políticas; sobre todo, de la discursividad y las prácticas políticas del presente. Para comprender lo que dicen y hacen los teóricos políticos, los políticos profesionales y los gobernantes, puede ser de vital interés atender no solo a lo que dicen literalmente, sino a lo que expresan *inocentemente* a través de sus figuras retóricas.

IX. BIBLIOGRAFÍA

APEL, K. (1991), "Teoría de la verdad y ética del discurso", Ed. Paidós, Barcelona.

AYER, A. (1984), "Lenguaje, verdad y lógica", Ed. Orbis-Hyspamérica, Buenos Aires.

BLUMENBERG, H. (1995), "Naufragio con espectador. Paradigma de una metáfora de la existencia", Ed. La Balsa de Medusa - Visor, Madrid.

— (1999), "Las realidades en que vivimos", Ed. Paidós, Barcelona.

— (2003), "Paradigmas para una metaforología", Ed. Trotta, Madrid.

— (2004), "Salidas de caverna", Ed. Visor, Madrid.

— (2008), "La legitimación de la Edad Moderna", Ed. Pre-Textos, Valencia.

— (2009), "La risa de la muchacha tracia. Una proto-historia de la teoría", Ed. Pre-textos, Valencia.

— (2011), "Descripción del ser humano", Ed. FCE, México.

— (2016), "Fuentes, corrientes, icebergs", Ed. FCE, México.

BOBBIO, N. (1987), "La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político", Ed. FCE, México.

— (1994), "Destra e sinistra. Ragioni e significati di una distinzione politica", Donzelli Editore, Roma.

CARRIÓ, G. (1973), "Sobre los límites del lenguaje normativo", Ed. Astrea, Buenos Aires.

D'AURIA, A. (2010), "El filósofo como buscador del sentido propio", en *Academia*, 15, año 8, Departamento de Publicaciones de la Facultad de Derecho de la Universidad de Buenos Aires, primavera 2010, ps. 25-59.

— (2012), "Teoría y crítica del Estado", Ed. Eudeba, Buenos Aires.

— (2016), "La crítica radical del Derecho", Ed. Eudeba, Buenos Aires.

— (2019), "Genaro Carrió y las metáforas", en David Sierra Sorockinas (ed.), *Notas al margen sobre Derecho y Lenguaje*, Universidad Externado de Colombia, Bogotá.

DERRIDA, J. (1993), "La retirada de la metáfora", en *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía*, Ed. Paidós, Barcelona.

DEWEY, J. (1986), "La reconstrucción de la filosofía", Ed. Planeta-Agostini, Barcelona.

ONCINA COVES, F. — GARCÍA DURAN, P. (eds.) (2015), "Hans Blumenberg. Historia in-conceptual, antropología y modernidad", Ed. Pre-textos, Valencia.

HABERMAS, J. (1998), "Teoría de la acción comunicativa, I y II", Ed. Taurus, Madrid.

— (1998b), "Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de Derecho en términos de teoría del discurso", Ed. Trotta, Valladolid.

HEIDEGGER, M. (1993), "El ser y el tiempo", Ed. Planeta, Buenos Aires.

HERDER, J. (2015), "Ensayo sobre el origen del lenguaje. Otra filosofía de la historia para la educación de la humanidad. Ideas para la filosofía de la historia de la humanidad (selección). Una metacrítica de la 'crítica de la razón pura'", Ed. Gredos, Madrid.

HOBBS, Th. (1985), "Leviathan", Penguin Books, Classics, London.

HUSSERL, E. (2008), "La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental", Ed. Prometeo, Buenos Aires.

JAMES, W. (1984), "Pragmatismo (Un nuevo nombre para algunos antiguos modos de pensar)", Ed. Hyspamérica, Buenos Aires.

KANT, I. (1985), "Prolegómenos a toda metafísica del porvenir. Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime. Crítica del juicio", Ed. Porrúa, México.

KOSELLECK, R. (2013), "Esbozos teóricos. ¿Siguen teniendo utilidad la historia?", Ed. Escolar y Mayo, Madrid.

— (2012), “Historia de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social”, Ed. Trotta, Madrid.

KUHN, T. (1985), “La estructura de las revoluciones científicas”, Ed. FCE, México.

MARX, K. (1986), “El capital”, tres tomos, Ed. FCE, México.

ONCINA COVES, F. — GARCÍA DURAN, P. (eds.) (2015), “Hans Blumenberg. Historia in-conceptual, antropología y modernidad”, Ed. Pre-textos, Valencia.

PEIRCE, Ch. (1988), “El hombre, un signo”, Ed. Crítica, Barcelona.

PETERSON, E. (1999), “El monoteísmo como problema político”, Ed. Trotta, Madrid.

PLATÓN (2006), “Diálogos”, Ed. Gredos, Madrid, t. IV.

RAWLS, J. (1971), “A theory of justice”, Harvard University Press, Cambridge, Mass.

RICOEUR, P. (2001), “La metáfora viva”, Ed. Trotta, Madrid.

RORTY, R. (1991), “Contingencia, ironía y solidaridad”, Ed. Paidós, Barcelona.

— (1996), “Consecuencias del pragmatismo”, Ed. Tecnos, Madrid.

RUSSELL, B. (1976), “Human Knowledge. Its Scope and its Limits”, George Allen & Unwin Ltd., London.

SCHMITT, C. (1985), “Teología política”, Ed. Struhart & Cía. Buenos Aires.

— (2002), “El Leviathan. En la Teoría del Estado de Tomás Hobbes”, Ed. Struhart & Cía., Buenos Aires.

— (2005), “Teología política. Cuatro ensayos sobre la soberanía. [incluye la Teología política I y II]”, Ed. Struhart & Cía., Buenos Aires.

SEARLE, J. (1994), “Actos de habla”, Ed. Planeta-Agostini, Barcelona.

WETZ, F. (1996), “Hans Blumenberg. La modernidad y sus metáforas”, Ed. Alfons el Magnanim, Valencia.

WITTGENSTEIN, L. (1994), “Tractatus Logico-Philosophicus”, Ed. Alta-ya, Barcelona.

— (1997), “Philosophical Investigations”, Blackwell Publishers, Oxford.