

Ideas, conceptos, metáforas

La tradición alemana de historia intelectual y el complejo entramado del lenguaje

Elías José Palti

Según suele afirmarse, la escuela alemana de historia de conceptos o *Begriffsgeschichte* iniciada por Reinhart Koselleck, junto con Otto Brunner y Werner Conze, introdujo un sentido de la historicidad de las formaciones conceptuales por completo ausente en la tradición precedente *Ideengeschichte*. Una de las mejores expresiones de ello sería *El mito del Estado*, de Ernst Cassirer. Allí el concepto de Estado aparece como una categoría transhistórica que puede encontrarse en las más diversas épocas y contexto de pensamiento. Esta oposición resulta, sin embargo, algo simplista. Ciertamente, ninguno de los pensadores a los que normalmente se los inscribe dentro de aquella tradición desconoció el hecho de que el significado de las ideas se altera en los marcos de los diversos contextos discursivos en que aparece. Lo dicho no niega que entre el método desarrollado por autores como Ernst Cassirer y el programa historiográfico propuesto por Koselleck haya diferencias sustanciales. Pero hallarlas no resulta tan sencillo. Para descubrirlas es necesario internarse en la problemática, sumamente compleja, relativa a la temporalidad de las formaciones intelectuales, cuál sería su origen y naturaleza. En fin, no basta con registrar los cambios semánticos que experimentan los conceptos sino que es necesario comprender por qué lo hacen.

Como veremos, no se trata de que la *Ideengeschichte* desconozca estos cambios sino de que enfrentará obstáculos insalvables en el momento de explicar los mismos, obstáculos que tampoco, sin embargo, la *Begriffsgeschichte* koselleckiana lograría superar completamente. Para Blumenberg, ello no es incidental; no se trataría meramente de una deficiencia en la teoría koselleckiana sino que desnuda una problemática epistemológica más profunda. Los problemas hallados para dar cuenta de la fuente de la contingencia en la historia intelectual expresan el hecho de que ello es algo que escapa, por definición, al alcance de la historia conceptual; es decir, exige trasladar el foco de la reflexión de los conceptos hacia un ámbito más primitivo de realidad simbólica, que es, precisamente, aquél en que buscaría internarse su «metaforología».

Lo cierto es que en esta búsqueda por hallar la fuente de la contingencia –historicidad– que tiñe a las formaciones conceptuales, impidiéndoles fijar su contenido semántico, la tradición alemana de historia intelectual, en la línea que arranca con Dilthey y Cassirer y culmina en Koselleck y Blumenberg, habrá de ampliar decisivamente nuestras perspectivas de la misma y abrir nuestra perspectiva a un orden de realidad complejo y estratificado, un ricamente entramado universo simbólico que yace más allá del plano de los contenidos referenciales de los discursos (que fuera el objeto exclusivo de la historia de «ideas»).

CAMBIO Y PERMANENCIA DE LAS IDEAS

Cassirer, como dijimos, es normalmente considerado uno de los principales representantes de la tradición alemana de *Ideengeschichte*. En *El mito del Estado* define su planteo metodológico a partir de una discusión respecto de la naturaleza de los mitos y la posibilidad de comprenderlos desde una perspectiva racional.

Por un lado, dice, es cierto que, en contra de lo que afirmaba James Frazer en *La rama dorada*, los modos de proceder intelectual propios del mito no pueden asimilarse a los científicos sin desfigurarlos y perder de vista aquello que los caracteriza como tales. Pero, inversamente, si éstos, como sostenía Lucien Lévy-Bruhl en *La mentalidad primitiva*, nos fueran absolutamente extraños, si fueran radicalmente incompatibles con nuestra mentalidad racional, no habría ningún conocimiento científico posible de ellos. En suma, para Cassirer, los conceptos, categorías y procedimientos intelectuales no pueden extrapolarse de un tipo de mentalidad a otra, carecen de significado desprendidos de la matriz intelectual particular en que se inscriben. El mito y la razón delimitan, pues, dos universos de sentido cerrados y autocontenidos. Esto no impide, no obstante, la mutua traductibilidad entre ambos modos de comprensión del mundo. Demanda, sí, un arduo trabajo de exégesis para penetrar las claves particulares que ordenan aquellos sistemas intelectuales extraños al nuestro, como el mítico.

Hasta aquí, el programa de Cassirer no parece diferir demasiado, *mutatis mutandis*, del de Koselleck en su abordaje de las dos grandes cosmovisiones que analiza, la moderna y la premoderna (las cuales se encontrarían separadas por el *Sattelzeit* o «periodo bisagra» que va entre 1750 y 1850). Si bien, para él, no hay medida común entre ellas en cuanto a sus contenidos ideales, la misión del historiador conceptual consiste en recobrar y volver significativo el universo intelectual premoderno para los contemporáneos. Llegado a este punto, sin embargo, se revela, para Koselleck, la limitación fundamental de la *Ideengeschichte*. Las ideas no pueden servir de unidad de análisis para un tipo

de comprensión histórica tal puesto que carecen, como tales, de un principio de historicidad inherente. Una idea aparece o no en un contexto, pero ello es una circunstancia externa a ella. Entre una idea y su contexto no existe un vínculo más que contingente. Sólo en los conceptos las variantes semánticas producidas por las alteraciones en su contexto de enunciación se integran a los mismos y pasan a formar parte constitutiva de su definición. De aquí resulta aquella limitación intrínseca a toda historia de ideas.

El problema que se le plantea a ésta en el momento de abordar los cambios semánticos es cómo identificar la persistencia de una misma idea, aquello que la identifica a través de la serie de sus desplazamientos significativos. La única forma posible de hacerlo dentro de sus marcos es suponiendo la existencia de un núcleo conceptual que se mantiene inalterado por debajo de las variaciones de sentido que tal idea experimenta. Si no fuera así, si tras cada nueva definición de ella no se preservara nada de las definiciones precedentes, se trataría, en cada caso, simplemente de una idea distinta. Escribir una historia de la idea de «Estado» implicaría, pues, incurrir en una falacia nominalista, esto es, crear una entidad ficticia a partir de la sola recurrencia accidental de un término que no remite a ningún objeto o núcleo conceptual común. En fin, en tal caso, la historia intelectual se pulverizaría, reduciéndose a una pura secuencia de acontecimientos discursivos singulares.

Ahora bien, dicho esto, la pregunta original aún persiste: qué pasaría si, a pesar de ello, el análisis histórico no nos descubriese, sin embargo, la existencia de ningún núcleo común a una misma idea, ninguna definición que comprenda a todas sus declinaciones históricas. Dicho de otro modo, qué ocurriría si las variaciones semánticas que se verificaran históricamente fueran lo suficientemente amplias al punto de no dejar lugar a ningún conjunto de principios o afirmaciones que fuese aplicable a todos los miembros de la clase en cuestión. De hecho, éste parece ser el problema más frecuente entre los historiadores intelectuales. Éstos habrán de comprobar una y otra vez las dificultades, si no la llana imposibilidad, de hallar una definición unívoca de aquellos términos políticos muy connotados históricamente, como liberalismo, república, democracia, justicia, etc. Todas las propuestas de definición al respecto parecen condenadas a ser siempre al mismo tiempo demasiado amplias y demasiado estrechas. Es decir, para incluir todo aquello que deberían incluir deben volverse tan vagas que pierden todo efecto discriminatorio (prácticamente todos los sistemas de ideas conocidos podrían comprenderse bajo dicha definición), y aun así tampoco tales intentos vagos de definición podrían evitar que nunca se apliquen completamente a aquellos casos a los que estaban destinadas a hacerlo. En suma, el historiador de ideas estaría condenado a manejar categorías (puesto que no puede prescindir de ellas) carentes, sin embargo, de toda capacidad hermenéutica efectiva.

En última instancia, la *Ideengeschichte* sólo pondría de relieve una aporía inherente a las filosofías neokantianas de la historia: éstas habrían de introducir un sentido histórico que las lleva a postular la existencia de quiebres y rupturas conceptuales sin poder, no obstante, pensarlos sin destruir las premisas en que se sustentaba su sistema de saber. Todo el proyecto historiográfico koselleckiano gira, justamente, en torno del objetivo de confrontar esa aporía, lo que lo lleva a elaborar su concepto de concepto.

EL CONCEPTO Y SUS DESFASES SIGNIFICATIVOS

Según afirma Koselleck, sólo cuando un término o idea se carga de connotaciones particulares diversas se convierte en un «concepto» («una palabra», dice, «se convierte en un concepto si la totalidad de un contexto de experiencia y significado sociopolítico, en el que se usa y para el que se usa esa palabra, pasa a formar parte globalmente de esa única palabra»¹). Y eso replantea completamente la cuestión. Mientras que la idea, para preservarse como tal, debe estrechar progresivamente su contenido hasta, en su caso límite, convertirse en una categoría vacía (para abarcar toda la variada gama de sentidos comprendidos por su noción no puede ya afirmar nada determinado), el concepto, por el contrario, se enriquece semánticamente a medida que incorpora contenidos diversos. Esta riqueza semántica le confiere, no obstante, un carácter inevitablemente plurívoco.

Como afirma la máxima de Nietzsche que Koselleck repite una y otra vez en sus escritos: «sólo lo que no tiene historia es definible». Los conceptos, en efecto, no pueden definirse. No hay ningún núcleo conceptual uniforme que los identifique a través de los cambios que experimentan. No obstante, en el transcurso de sus propias modificaciones significativas se va tejiendo una red semántica; las distintas definiciones suyas se van articulando e imbricando entre sí conformando una cierta unidad de sentido. Así, todo uso actual de un concepto moviliza siempre una malla heterogénea de significados en él sedimentados. Tal plurivocidad sincrónica tiene, pues, fundamentos diacrónicos, indica una inevitable asincronía semántica. De allí deriva, precisamente, la característica fundamental que distingue, para Koselleck, a un concepto: su capacidad de trascender su contexto originario y proyectarse en el tiempo («los conceptos sociales y políticos», asegura, «contienen una concreta pretensión de generalidad»; «una vez acuñado, un concepto contiene en sí mismo la posibilidad puramente lingüística de ser usado en forma generalizadora»²). Y es esta capacidad de los conceptos de transponerse a sus contextos espe-

1 R. KOSELLECK, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Paidós, Barcelona, 1993, p. 117.

2 *Ibidem*, pp. 112, 123.

cíficos de enunciación, de generar asincronías semánticas, la que, para él, confiere a la historia de conceptos su rendimiento específico.

Al liberar a los conceptos [...] de su contexto situacional y al seguir sus significados a través del curso del tiempo para coordinarlos, los análisis históricos particulares de un concepto se acumulan en una historia del concepto. Únicamente en este plano se eleva el método histórico-filológico a historia conceptual, únicamente en este plano la historia conceptual pierde su carácter subsidiario de la historia social.³

Si la historia conceptual se recorta de la historia social, adquiere un carácter propio, es porque sólo ella puede proveer claves para reconstruir procesos de largo plazo. Los conceptos, en definitiva, en la medida en que sirven para articular significativamente las diversas experiencias sociales, que forman redes discursivas que cruzan las épocas y trascienden las esferas de sociabilidad inmediata, sirven de índice de las variaciones estructurales. Pero, por otro lado, si éstos actúan, retrospectivamente, como índice efectivo de las mismas, es porque son, al mismo tiempo, un factor para su constitución. Con cada concepto, dice, «se establecen determinados horizontes, pero también se establecen límites para la experiencia posible y para la teoría concebible».⁴ De hecho, los conceptos proveen a los actores sociales las herramientas para comprender el sentido de su accionar, elevan la experiencia cruda (*Erfahrung*), la pura percepción de hechos y acontecimientos, en experiencia vivida (*Erlebnis*).⁵ Y, de este modo, conectan también entre sí las diversas vivencias en unidades de sentido, actúan de soporte para sus conexiones estructurales.

Ahora bien, si la historia conceptual supera y trasciende a la historia social en cuanto articula redes significativas de largo plazo, es al mismo tiempo, para Koselleck, deficitaria respecto de ésta, puesto que nunca la agota. Los hechos sociales, la trama extra-lingüística rebasa al lenguaje en la medida en que la realización de una acción excede siempre su mera enunciación o representación simbólica. Ello explica por qué un concepto, en tanto que cristalización de experiencias históricas, puede eventualmente alterarse, frustrar las expectativas vivenciales en él sedimentadas, ganando así nuevos significados. Cabría, pues, hablar de un doble exceso o rebasamiento en la relación entre

3 Ibidem, p. 113.

4 Ibidem, p. 128.

5 «Toda *historie*», dice, «se constituye por la comunicación oral y escrita de generaciones coexistentes, que se transmiten mutuamente las experiencias respectivas». (R. KOSELLECK, «Sozialgeschichte und Begriffsgeschichte», en W. SCHIEDER Y V. SELLIN (comps.), *Sozialgeschichte in Deutschland*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1986, I, p. 97).

la historia conceptual y la historia social, entre el nivel del lenguaje y el nivel extra-lingüístico; en fin, entre *estructuras* y *acontecimientos*.

Llegado a este punto, sin embargo, se plantea un segundo problema, mucho más complejo de resolver. Por un lado, es necesario postular la existencia de un residuo inerradicable de facticidad que impida la clausura lógica de los sistemas conceptuales abriéndolos a la temporalidad. Sólo dicho postulado explicaría la contingencia de las formaciones conceptuales. Pero abre, a su vez, una serie nueva de interrogantes: ¿cómo abordar este ámbito que resiste a su simbolización según las categorías disponibles en un lenguaje dado y lo trastoca?; ¿si no está siempre ya investido de sentido, cuál es su naturaleza ontológica y cuál el modo por el que eventualmente irrumpe en el plano simbólico obligando a reconfigurar el mismo para forzarlo a dar cuenta de él?

Por detrás de esta interrogación asoma, pues, una cuestión más radical: no cómo cambia el sentido de los conceptos particulares sino cómo se compone el sistema que los dispone y articula. Y ella hace surgir, a su vez, un problema de orden epistemológico: ¿qué pasaría si no sólo los conceptos sino también los propios horizontes de sentido dentro de los cuales éstos se despliegan fueran también construcciones históricas contingentes, sin fundamentos racionales o premisas intelectuales comunes en que sostenerse?, ¿cómo pensar la lógica de su sucesión y sus desfases?, ¿cómo articularlos en una unidad de sentido a través de los desplazamientos significativos que permite su inteligibilidad histórica? En fin, se reproduciría aquí el mismo problema anterior pero replicado ahora en un nivel más primitivo de realidad simbólica, es decir, ya no en el de los conceptos individuales sino el de las estructuras formales que determinan las condiciones de articulación de los conceptos. Koselleck, como vimos, buscaría abordar la primera de las preguntas planteadas, la cual indicaría un límite último puesto a toda historia de *ideas*, pero dejaría sin responder la segunda de ellas, que es la que estaba en la base de la anterior. Es ella la que ocupará centralmente a Blumenberg.

LOS FACTICIDAD DE LOS CONCEPTOS

Una de las experiencias de la niñez que más lo marcó, cuenta Blumenberg, fueron las largas sesiones en el cuarto oscuro junto a su padre, un aficionado a la fotografía. Los frascos y fluidos le parecían especies de pócimas mágicas. Lo que más lo asombraba, en realidad, no era el resultado –poco le importaba si las fotos eran buenas o no– sino ver cómo emergía una imagen de la nada, misterio que las explicaciones químicas de su padre no alcanzaban, para él, a quitarle su carácter como tal. Éste le revelaba, le ofrecía una imagen de un misterio aún mayor. Él sabía ya cómo había sido la Creación. «Agitando con cuidado las placas en los baños, surgía el mundo –si tanta contundencia

ni jaleo, por supuesto, como en el preludio bíblico, pero en principio con el mismo procedimiento».⁶

Esta escena condensa la preocupación que orientará toda su carrera intelectual y presidirá la elaboración de su monumental obra. «Desde entonces», afirmaría luego, «tuve al menos una idea de cómo nacen los conceptos».⁷ La imagen bíblica de «hacerse luz de las tinieblas», ese surgir de la Nada, expresa, para Blumenberg, mejor que ninguna otra, ese fondo insondable que precede al origen, ese vacío primitivo antes del sentido, y del cual éste emerge. En ella se encuentra simbolizada esa imposibilidad del lenguaje conceptual de dar razón de aquello que lo funda. Este autor refería así a lo que consideraba un déficit intrínseco de toda historia conceptual. Como afirmaba ya en su primer trabajo metodológico, *Paradigmas para una metaforología* (1960), aparecida originariamente en *Archiv für Begriffsgeschichte* (la revista fundada por Erich Rothacker, junto con Hans-Georg Gadamer y Joachim Ritter, con el objeto de relanzar el proyecto de Wilhelm Dilthey de una historia de conceptos),⁸ los conceptos, en realidad, presuponen ya una cierta grilla teórica dentro de la cual puedan configurarse como tales. Ninguna historia de conceptos nos pondrá, pues, en contacto con la estructura de sentido que se encuentra en su base.

Eso que no se deja expresar en conceptos se nos muestra, sin embargo, para él, en imágenes, encuentra expresión en el lenguaje figurado de las metáforas. Como ya los antiguos habían descubierto, las metáforas no son meros ornamentos del lenguaje, nombres figurados para aquello que se encuentra ya perfectamente definido por su nombre propio, sino que vienen a llenar un vacío significativo. «Un análisis», dice, «tiene que interesarse por averiguar qué *carencia* lógica es esa para la que la metáfora hace de sustitutivo».⁹ Especial relevancia le asigna Blumenberg a lo que llama *metáforas absolutas*, puesto que en su historia se nos revelan los pliegues por los cuales se forman y alteran esos horizontes históricos de comprensión «dentro de las cuales los conceptos experimentan sus modificaciones».¹⁰

En última instancia, piensa, una historia de conceptos resulta autodestructiva. Una vez que lograrse su objeto de fijar con precisión el sentido de los conceptos, perdería toda razón de ser. La historia de conceptos no sería sino la de su propia anulación. «Historia», dice, «no es aquí más que precipitación y prevención, pérdida de la presencia exacta cuya metódica recuperación anula

6 H. BLUMENBERG, *Conceptos en historias*, Síntesis, Madrid, 2003, p. 28.

7 Ibidem.

8 Éstos buscaban así evitar la confusión terminológica originada por el uso de los mismos conceptos en concepciones del mundo muy distintas entre sí.

9 H. BLUMENBERG, *Paradigmas para una metaforología*, Trotta, Madrid, 2003, p. 44.

10 Ibidem, p. 47.

la historicidad». ¹¹ En fin, si el proyecto cartesiano de autoevidencia del sentido fuera posible, la historia no sería más que una ilusión destinada a disiparse, una circunstancia derivada meramente de las limitaciones fácticas de nuestras facultades cognitivas.

En realidad, esta crítica iba dirigida a la historia conceptual tal como la concebían Rothacker y Ritter, no a la *Begriffsgeschichte* koselleckiana. En efecto, el proyecto de Koselleck, al igual que el de Blumenberg (y en contra de los que muchos de los actuales practicantes de la historia conceptual tienden a interpretar), no se reduce a intentar trazar los cambios semánticos en los conceptos sino que éstos resultan relevantes, para él, sólo en la medida en que sirven de índice de alteraciones más profundas en los horizontes de sentido dentro de los cuales los conceptos eventualmente se despliegan (entre los cuales distingue dos, separados entre sí por el *Sattelzeit* o «período bisagra»). Los lenguajes políticos que busca reconstruir no son meros conjuntos de conceptos, sino que remiten a una realidad simbólica de segundo orden. Allí radica la diferencia crucial entre la *Begriffsgeschichte* de Koselleck y la historia de conceptos propuesta por Rothacker y Ritter, y explica su mayor afinidad con la suerte de fenomenología de los horizontes de sentido que se propone realizar Blumenberg. La segunda premisa en que se funda su empresa deriva, a su vez, de la anterior: los conceptos, para Koselleck, no son nunca completamente definibles, contienen dentro de sí un residuo irracional que impide la clausura lógica de las formaciones conceptuales. De allí que, como Blumenberg afirma, las alteraciones en horizontes de comprensión no sean nunca reductibles a la serie de desplazamientos significativos producidos en el interior de los mismos. Esta doble premisa es lo que lleva a Koselleck, por un lado, a abrir la historia conceptual a la historia social, y, por otro, a trascender aquella en la dirección de una *Historik*, esto es, de «una teoría más general de las condiciones de posibilidad de historias (*Geschichten*)». ¹² Y ello le permite, a su vez, situar los cambios conceptuales en una perspectiva cultural más vasta y relacionar las alteraciones lingüísticas con las grandes mutaciones epocales ocurridas, que es, justamente, lo que distingue a la *Begriffsgeschichte* koselleckiana y la hace, al mismo tiempo, mucho más que una mera historia de conceptos.

No obstante, es cierto aún que Koselleck enfrentará problemas teóricos insolubles en el momento de intentar dar cuenta de aquello que escapa del plano conceptual y, en última instancia, lo funda. Su explicación de esa gran

11 Ibidem, p. 42. «Vista desde el ideal de una terminología definitivamente válida, en general la historia de los conceptos sólo puede tener un valor crítico-destructivo, un papel que se acabaría una vez conseguida la meta» (Ibidem.).

12 R. KOSELLECK, «Histórica y hermenéutica», en R. KOSELLECK y H. GADAMER, *Historia y hermenéutica*, Paidós, Barcelona, 1997, p. 70.

mutación epocal ocurrida en lo que denomina *Sattelzeit*, y de la que emerge la modernidad, que es su caso paradigmático, ilustra esto. Como sabemos, éste remite sus orígenes a los viajes ultramarinos, que abrieron el horizonte de los europeos a la inmensa diversidad cultural existente en el planeta, y, en particular, a los desarrollos tecnológicos del siglo XVIII, que permitieron concebir la idea moderna de *progreso*. Aun más fundamental, sin embargo, dice, fue la irrupción revolucionaria en Francia, que dio origen a una nueva conciencia respecto de la constructibilidad de la historia (que es el hombre el que construye la misma). La agencialidad subjetiva es, en fin, la que interrumpe la repetibilidad de los procesos históricos (que era la premisa en que se fundaba la vieja idea de la *historia magistra vitae*) e instala esa brecha que separa el «horizonte de expectativas» del «espacio de experiencias». Y es ella también la base de su inteligibilidad. Retomando la famosa frase de Kant, afirma que la condición de su comprensión radica en el hecho de que «el propio adivinador hace y organiza los acontecimientos que pronosticó». ¹³ «La historia parece estar disponible», concluye Koselleck, «desde dos puntos de vista—para el que actúa, que dispone de la historia que hace; y para el historiador, que dispone de ella escribiéndola. Vista así, el campo de libre disposición de la historia lo determinan los hombres». ¹⁴

Sin embargo, este análisis no alcanza aún a explicar cómo los fenómenos aludidos se produjeron. En última instancia, siguiendo la propia premisa koselleckiana de que los conceptos no son meramente índices sino también factores históricos (y que es esta doble naturaleza la que permite, en realidad, su inteligibilidad), hay que suponer que ni los viajes ultramarinos, ni los desarrollos tecnológicos ni la revolución francesa habrían sido posibles, a su vez, sin una serie de transformaciones conceptuales que le precedieron (como señalara Husserl en *La crisis de las ciencias europeas*, la secularización del pensamiento occidental no fue realmente el resultado de los avances científicos, sino, a la inversa: fue necesario antes que el mundo se despojara de sus misterios para que pudiera emerger una actitud técnica hacia él). ¹⁵ Historia social e historia conceptual remitirán así permanentemente una a otra, produciendo un círculo argumentativo.

En efecto, por un lado, sin acción humana no habría cambio en la historia; pero, a su vez, toda acción humana, toda agencialidad subjetiva, presupone un determinado marco conceptual dentro del cual desplegarse desde el mo-

¹³ I. KANT, *El conflicto de las facultades*; citado en R. KOSELLECK, *Futuro pasado*, o. c., pp. 257 ss.

¹⁴ R. KOSELLECK, *Futuro pasado*, o. c., p. 252.

¹⁵ Para debates más recientes acerca de la secularización del pensamiento moderno, véase A. RIVERA, «La secularización después de Blumenberg», *Res publica. Revista de filosofía política*, 11-12, 2003, pp. 95-142.

mento en que, según afirma, son éstos [los conceptos] los que «establecen los horizontes pero también los límites para la experiencia posible».¹⁶ Ahora bien, la pregunta que surge aquí es cómo, partiendo de ciertos marcos categoriales particulares que delimitan su universo de lo concebible y lo posible, los sujetos pueden, no obstante, escapar a sus constreñimientos y dar lugar a la emergencia de horizontes de sentido ya extraños a los mismos, que trastocan su lógica. Como dice Koselleck, ningún concepto «puede ser tan nuevo que no esté virtualmente constituido en la lengua dada y no tome su sentido de un contexto lingüístico heredado del pasado».¹⁷

El problema ahora, pues, se ha invertido. Ya no se trata, como en Cassirer, de la dificultad de concebir esa instancia que otorga coherencia a los procesos histórico-conceptuales, sin recaer en alguna forma de teleologismo, sino, por el contrario, cómo pensar la contingencia de los procesos formativos histórico-conceptuales. Por un lado, quebradas las premisas evolucionistas, esto es, el supuesto de que la historia posee un principio de desarrollo inscripto en su propio mecanismo objetivo y que tiende a su autotransformación siguiendo sus impulsos inherentes, sólo la apelación a una instancia de acción intencional colocada por fuera de ellos puede abrir su campo a la temporalidad, interrumpir la tendencia a la propia autorreproducción de los sistemas; sólo ésta, en fin, puede introducir esa brecha que separe los «horizontes de expectativas» de sus «espacios de experiencia» dados. Como dice Koselleck, «en la historia sucede siempre más o menos de lo que está contenido en los datos previos; por detrás de este más o menos se encuentran siempre los hombres».¹⁸ En suma, sin intervención subjetiva, librada a su propia dinámica, no habría verdaderamente historia. Pero, por otro lado, como afirma la máxima kantiana, si ésta se encontrase en plena disposición subjetiva, tampoco habría verdaderamente nada imprevisible en ella.

La contingencia se encontraría, pues, doblemente amenazada, por delante, por su lógica prospectiva de desarrollo, y, por detrás, por el determinismo de sus realizaciones precedentes. De allí la apelación de Koselleck a la *historia social* como explicación última de las mutaciones intelectuales. Sin la presencia de un residuo de facticidad inexpresable en el orden simbólico, las formaciones conceptuales podrían constituirse plenamente como sistemas autocontenidos y coherentes, estabilizar su contenido semántico y expulsar así la temporalidad de su ámbito. Sin embargo, esta apelación, aunque necesaria para pensar la historicidad de los conceptos, resulta, al mismo tiempo, destructiva de su modelo histórico. De este modo, cuando nos trasladamos al momento primitivo de su origen, éstos [los conceptos] volverían a revelarse

16 R. KOSELLECK, *Futuro pasado*, o. c., p. 118.

17 R. KOSELLECK, «Sozialgeschichte und Begriffsgeschichte», o. c., p. 102.

18 R. KOSELLECK, *Futuro pasado*, o. c., p. 266.

como meros índices de procesos que ocurren a sus espaldas (lo que, siguiendo la propia teoría koselleckiana, frustraría toda posibilidad de inteligibilidad histórica, dado que en dicho caso se quebraría la idea de la agencialidad subjetiva que constituye su premisa).

En definitiva, siguiendo el modelo de Koselleck, sin acción humana no hay verdaderamente historia; pero, a su vez, toda acción humana supone ya necesariamente marcos conceptuales dentro de los cuales desplegarse; en suma, no hay historia social que no sea ya historia conceptual. Ahora bien, si descartamos la existencia de una realidad empírica cruda, que preexista a los modos en que la misma es investida significativamente, o que ésta pueda impactar en el plano simbólico sin atravesar previamente el medio lingüístico, la pregunta que necesariamente surge es: ¿cómo es posible que emerjan nociones nuevas, fundadas necesariamente en las categorías hasta entonces disponibles, pero que, sin embargo, no resulten ya inscribibles en los marcos conceptuales preexistentes. En fin, cómo es posible introducir el *acontecimiento* como una instancia *constitutiva* de la propia historia conceptual (y no meramente como un subproducto de la historia social). Es este, precisamente, el interrogante que recorre centralmente la obra de Blumenberg, lo que denomina el problema del *paso*.

Como dice Blumenberg con respecto a Husserl, la idea de un *origen*, una institución primitiva de sentido, no es nunca comprobable; «presupone un estadio primario que todavía no llevaba el sello de lo teórico».¹⁹ La apelación a una instancia tal (un sujeto o una historia social desnuda de conceptos, previa a todo entramado discursivo, y que se nos presenta de manera inmediata y plena a la conciencia, sin necesidad de atravesar el medio lingüístico) revela, en última instancia, un vestigio de cartesianismo.²⁰ Todo nuevo horizonte de sentido se abre paso siempre sobre la base de configuraciones significativas precedentes, lo que conlleva, en realidad, un contrasentido; resulta inexplicable e inexpresable conceptualmente.

En efecto, este *telos* intencional que delimita un horizonte de comprensión del mundo puede ser recorrido, pero nunca inventado, puesto que no hay nada que se coloque por encima o por fuera de él. El proyecto fenomenológico se orientaría, en fin, a trascender el plano fáctico de la historia para remontarse a las conexiones de sentido que le subtienden, sobre cuyas bases opera y que

19 H. BLUMENBERG, *Las realidades en que vivimos*, Paidós, Barcelona, 1999, p. 46.

20 Como señala Blumenberg, esto es, justamente, lo que distingue la fenomenología husserliana del neokantismo. Husserl rechaza la idea de una oposición entre *Naturwissenschaften* y *Geisteswissenschaften* (lo que le permite a Dilthey afirmar la posibilidad de un conocimiento histórico, puesto que sólo allí la conciencia se dirige a un objeto que le es inmanente: el entramado de vivencias que funda nuestra existencia histórico no son sino tal como las experimentamos), es decir, que exista, para la conciencia intencional, objetos naturales que no sean ya objetos ideales. La concepción de la naturaleza tiene así, para él, un carácter no menos ideal que el de la historia.

en su obra tardía Husserl identifica con el «mundo de la vida» (*Lebenswelt*). Éste da lugar a permanentes reconfiguraciones significativas, pero él mismo constituye un horizonte irrebalsable, por definición.²¹

El mundo de la vida –señala Blumenberg– es, justamente, aquel universo que no ha sido elegido ni puede ser elegido gracias a una determinación libre, y del cual sólo se puede salir mediante una transformación, tal como sucediera, para Husserl, al principio de la historia europea, del espíritu, a través de la «transformación teórica». Este mundo es, entre todos los mundos, el único fáctico del que no se puede decir: «Yo estoy por encima del mundo»; su validez –dado que la sanción de la obiedad pertenece a su definición– no puede ser suspendida a voluntad. Por ello, en Husserl, aquel mundo se distingue radicalmente del mundo histórico de hecho, el cual no sólo puede ser, fantaseando libremente, considerado como «una de las posibilidades concebibles», sino que la propia fenomenología despierta la esperanza, por lo que se refiere a su transcurso y estado fáctico, de una revisión de una orientación de sentido.²²

Todo salirse del mundo de la vida señala, para Blumenberg, la radical facticidad de la existencia, nos confronta ante su desnuda contingencia (el carácter instituido de los propios horizontes de sentido dentro de los cuales los conceptos se desenvuelven). Pero ello es también lo que el propio concepto de mundo la vida vuelve impensable. «De aquí», asegura, «que sean los *pasos* los que permiten poner más acentuadamente de relieve la especificidad de la metáfora y de sus formas expresivas».²³ En efecto, la experiencia del pasaje de un horizonte de sentido a otro, que es inexpressable conceptualmente, no

21 Quizás paradójicamente, ya que se trata supuestamente de un pensador ubicado en las antípodas de esta línea filosófica (lo que muestra claramente que estamos ante uno de esos supuestos de base que articula toda la filosofía contemporánea y que cruza las diversas corrientes que se despliegan, al menos, a lo largo de la primera mitad del siglo XX) quien mejor sintetizó este punto de vista es Lévi-Strauss. Como afirma en uno de sus escritos reunidos en su *Antropología estructural*, «El hechicero y su magia»: «Solamente la historia de la función simbólica permitiría dar cuenta de esta condición intelectual del hombre: que el universo no significa jamás lo bastante, y que el pensamiento dispone siempre de un exceso de significaciones para la cantidad de objetos a los que pueden adherirlas. Desgarrado entre estos sistemas de referencias, el del significado y el del significante, el hombre solicita al pensamiento mágico un nuevo sistema de referencia, en cuyo seno pueden integrarse datos hasta entonces contradictorios» (C. LÉVI STRAUSS, *Antropología estructural*, Eudeba, Buenos Aires, 1984, p. 167).

22 H. BLUMENBERG, *Las realidades en que vivimos*, o. c., p. 51.

23 H. BLUMENBERG, *Paradigmas para una metaforología*, Trotta, Madrid, 2003, p. 165.

nos devuelve por ello a un estadio natural, presimbólico,²⁴ sino que nos remite a un ámbito distinto de realidad lingüística. La teoría de la inconceptualidad, según la concibe Blumenberg, entronca así con la fenomenología pero nos conduce más allá de sus confines, lleva a su término el programa implícito en sus premisas pero que éstas vuelven, al mismo tiempo, inconcebible.

INSTITUCIÓN Y DISLOCACIÓN DE LOS HORIZONTES DE SENTIDO

En definitiva, la apelación a Husserl le sirve a Blumenberg de plataforma para su proyecto de ampliar las visiones tradicionales del universo simbólico incorporando en él toda una dimensión de realidad, hasta entonces ignorada, y que no reduce su función a la puramente referencial. Al igual que los conceptos para Koselleck, las metáforas nos alejan de los marcos de las experiencias vivenciales inmediatas y nos ponen en contacto con las estructuras significativas que les subyacen y articulan las mismas en totalidades de sentido. Pero, a diferencia de los conceptos, aunque la metáfora tiene una historia que se puede rastrear, su plurivocidad no es ella misma un producto histórico, el resultado puramente contingente de la sedimentación de una cadena de significados producidos históricamente, sino que es una dimensión constitutiva suya. De allí que, en cuanto más nos alejamos de la experiencia inmediata y nos interrogamos por la totalidad del mundo, cuando buscamos los significados últimos que ordenan esa misma experiencia, el recurso a la metáfora se vuelva también más necesario y, en su punto límite (el marcado por la «metáfora absoluta»), imprescindible. Es esta ambigüedad inherente la que le permite dar expresión a aquello que no se deja representar conceptualmente. El análisis de los desplazamientos operados en este nivel preconceptual nos permitiría así reconstruir los modos en que se fueron reconfigurando históricamente nuestros sentidos del mundo, nuestras formas elementales de relacionarnos significativamente con él. «El cambio histórico en una metáfora», dice, «pone en primer plano la metacínética de los horizontes históricos de sentido y de las formas de mirar en cuyo interior experimentan los conceptos sus modificaciones».²⁵ La ampliación de su proyecto original de una *metafología* para comprender otras manifestaciones de la *inconceptualidad* señala, sin embargo, algunos desplazamientos teóricos significativos.

24 «El doble significado del ‘mundo de la vida’ husserliano, como punto de partida histórico, por un lado, de la transformación teórica, y, por otro, como estrato fundamental, siempre presente, de la vida diferenciada según jerarquía de intereses, lastra a este concepto con el peligro de ser colocado en la misma línea que los intentos –fracasados una y otra vez– por encontrar algo así como una ‘naturaleza natural’, norma de una vida que, propia y originariamente, sera su deudora». (H. BLUMENBERG, *Las realidades en que vivimos*, o. c., pp. 47 ss.).

25 H. BLUMENBERG, *Paradigmas para una metafología*, o. c., p. 47.

Según afirma, el punto de partida fundamental para su teoría fue la *Filosofía de las formas simbólicas* de Cassirer, la cual, dice, alejaría a éste del neokantismo para introducir problemáticas ya extrañas a él. La definición del hombre como *animal symbolicum* cambia, dice, «la supuesta determinación de la *esencia* humana como *zoon politikon* por una presentación funcional», introduce lo artificial «en el propio sistema funcional de la prestación humana elemental de la ‘vida’». ²⁶ En fin, Cassirer rompe la dicotomía establecida por Dilthey entre *Geisteswissenschaften* y *Naturwissenschaften* y, de este modo, lleva a su término el proyecto neokantiano (en el doble sentido de la expresión, es decir, que lo completa y al mismo tiempo lo concluye, colocándose así más allá de su ámbito):

Este sistema sobre la función simbólica constituía, bien mirado, la pieza final donde se realizan las intenciones, implícitas o explícitas, de todo el neokantismo: considerar la tabla categorial de los objetos naturales solamente como un caso especial del sistema categorial de los objetos culturales, entre los cuales, al final, vuelven a emerger también los naturales, metódicamente dispuestos; pero gracias a los efectos de la red de formas simbólicas y de su estructura vertical se le abría a la teoría filosófica —o bien se destacaba e integraba de manera nueva— un nuevo mundo de objetos y temas. ²⁷

Un concepto clave en este tránsito de la antropología filosófica hacia más allá de su matriz neokantiana originaria (y que lo aproxima a la fenomenología) lo constituye el de «institución», desarrollado por Arnold Gehlen en *El hombre*. La pregunta antropológica fundamental, dice, es cómo el hombre, pese a su escasa disposición biológica, es capaz de sobrevivir. La respuesta, afirma, es: «no entablando relaciones inmediatas con la realidad». ²⁸ «La relación del hombre con la realidad es indirecta, aplazada, selectiva y, ante todo, ‘metafórica’». ²⁹ Los predicados son algo «instituido». Todo juicio tiene, en última instancia, una estructura metafórica. El sujeto sólo se conoce a sí mismo cuando se proyecta como algo distinto de sí. Pero esta referencia escindida al Yo no es, como pensaba Hegel, una mera manifestación de lo que se ya encuentra comprendido en el sujeto. La serie de sus predicados no es la pura explicitación de su noción, sino el modo por el que se llena significativamente ese vacío de sentido que se encuentra en su centro. Dicho proceso es retórico en su naturaleza o, más específicamente, catacrético. Al sujeto se lo nombra,

²⁶ H. BLUMENBERG, *Las realidades en que vivimos*, o. c., p. 124.

²⁷ *Ibidem*, p. 167.

²⁸ *Ibidem*, p. 125.

²⁹ *Ibidem*.

pero el nombre puesto no es un mero artificio del lenguaje; no viene simplemente a designar de otro modo, alegóricamente (*all-oitros*), aquello que tiene ya un nombre propio que lo defina.³⁰

La metáfora es, de hecho, no sólo un sucedáneo de un concepto que actualmente falta, pero que, en principio, es posible y, por ello, exigible, sino también un factor de proyección, que amplía y ocupa el lugar vacío, un procedimiento imaginativo que, en el símil, se crea su propia consistencia.³¹

De allí deriva su prestación esencial. La metáfora a diferencia del concepto, no tiene una función *referencial* sino *pragmática*. «Su contenido determina, como referencia orientativa, una conducta; da estructura a un mundo; representa el siempre inexperimentable, siempre inabarcable, todo de la realidad».³² Ella no vale por lo que indica, sino por lo que *hace*; no busca representar un objeto, sino que se pone en el lugar de ese objeto ausente, inexpressable, sirve de sustituto suyo y permite así controlarlo simbólicamente. De este modo, el hombre va construyendo un universo de signos que se interponen entre él y la realidad. Es mediante esta capacidad mediadora, dilatoria de efectos, de toda retórica que el hombre supera su desajuste crónico respecto de su medio circundante derivado de la inespecificidad de su constitución biológica (y le confiere a esa realidad un carácter amenazador).

Esta naturaleza retórica del proceso de constitución tanto de los objetos como del sujeto señala, dice, el límite último del neokantismo ante el cual Blumenberg mismo sucumbió, según admite, en su obra temprana.

La Edad moderna, tras una serie de rodeos histórico-filosóficos, apuesta por la afirmación de que es el hombre quien «hace» la historia. Lo que esa expresión significa sólo puede ser entendido si se percibe el «cambio de reparto» que con ello tiene lugar. Yo he introducido y explicado este concepto en mi *Die Legitimität der Neuzeit* (1966), pero sin haber comprobado aún que él implique todo un proceso teórico. Pues así no queda descubierto ni demostrado quién es el sujeto activo de la historia; al sujeto de la historia se le «nombra».³³

30 Ésta es la definición del procedimiento figurativo que Quintiliano, en su *Instituta oratoria*, definió como *catacrexis*.

31 H. BLUMENBERG, *Las realidades en que vivimos*, o. c., p. 139.

32 H. BLUMENBERG, *Paradigmas para una metaforología*, o. c., p. 63.

33 H. BLUMENBERG, *Las realidades en que vivimos*, o. c., p. 136.

Por detrás de la autopercepción de la modernidad, que sus propios críticos comparten, como la era en que el sujeto se convierte en el *a priori* de toda inteligibilidad, Blumenberg descubre aquello que le subyace: un lugar vacío al que se lo puede eventualmente llenar con distintos contenidos. Que el hombre sea el que hace la historia (o, para decirlo en palabras de Koselleck, que por detrás de ese más o ese menos que separa un estado subsecuente respecto de su estado antecedente se encuentren los hombres) no es, en realidad, sino uno de los modos posibles de colmar, retóricamente, esa posición vacante, poniendo en él una figura a la que se le han transferido ahora todos aquellos atributos que anteriormente se le habían conferido a Dios.

En el sistema tradicional de explicación de la realidad hay un «lugar» para este sujeto de la historia con la señal «vacante» o «ocupado». La imposición y confirmación del cambio de reparto son actos retóricos; la «filosofía de la historia» no hace sino tematizar la estructura de este proceso, no es su portadora. No por casualidad el acto mediante el cual el sujeto de la historia es determinado y legitimado ha llevado el nombre de una figura retórica fundacional: una *translatio imperii*. Las «traslaciones», las funciones metafóricas, han jugado aquí, repetidamente, un papel esencial [...]. El Dios del Antiguo Testamento traspasa, mediante su contrato, su soberanía sobre la historia.³⁴

En un sentido, puede decirse que Blumenberg vuelve a Kant, al señalar la radical irrepresentabilidad del sujeto, algo que escapa al campo objetual. Sin embargo, se observa allí también cuán lejos se encuentra ya su concepto del kantiano.

[Con esta comprobación] queda hecho añicos el sustancialismo de la identidad; la identidad tiene que realizarse, se convierte en una especie de prestación, de ahí surge toda una patología de la identidad. La antropología no tiene otro tema que una «naturaleza humana» que nunca ha sido ni será «naturaleza». El hecho de que se presente con disfraces metafóricos –como animal o como máquina, como una sedimentación de elementos o como una corriente de conciencia, diferente de un Dios o en competencia con él– no justifica las expectativas de que, al final de tantas confesiones y tanta casuística, la tendremos son máscaras ante nosotros. El hombre se comprende a sí mismo yendo más allá de sí mismo, sólo a

34 Ibidem, p. 137.

través de lo que él no es. No es su situación lo primero en él potencialmente metafórico, sino ya su propia constitución.³⁵

El gran aporte del neokantismo es, pues, haber iniciado una dinámica que lleva a disolver toda apariencia de naturalidad de los objetos revelando las conexiones de sentido sobre las cuales se levantan y los vuelve concebibles como tales, el acto primitivo, necesariamente contingente, de su institución. Su error deriva de allí. La comprobación de su carácter instituido le lleva a tomar literalmente la metáfora de que el hombre hace la historia (connotándola, además, de contenido normativo: la constructibilidad de la historia sería también la premisa de toda ética). Para Blumenberg, el sujeto, en una vena hegeliana, se construye a sí mismo en el propio proceso de su representación. Pero la naturaleza retórica de este procedimiento constructivo conlleva un desfase permanente respecto de sí que le es también constitutivo. Y ello tiene implícita una conclusión mucho más drástica y perturbadora: no sólo los predicados con que se llena de sentido ese centro vacío que designa el sujeto, sino también la propia definición del sujeto como algo irrepresentable es algo «instituido»; no se trata tampoco de un objeto natural sino que involucra ya ciertos procedimientos figurativos, esto es, la paradoja de la conformación de un objeto como no objetivable.

Toda metáfora es así, en definitiva, una metáfora de ella misma y de su fracaso último de dar cuenta de sí. «Que la existencia es un *ser-en-el-mundo* significa precisamente que el mundo de este *ser-en* no está compuesta de ‘objetos’ pero que tampoco puede ser asida en metáforas».³⁶ Encontramos aquí la raíz del carácter disruptivo de la metáfora primitiva, que lleva a su posterior neutralización discursiva por la cual se la reduce a «mera metáfora» (a un puro ornamento lingüístico). En su origen, las metáforas resultan perturbadoras del mundo de la vida, irrumpen trastocando el desenvolvimiento natural del horizonte teleológico que él instala. Ésta es la función, más específicamente, de lo que Blumenberg llama «metáforas explosivas». Ellas nos remiten a eso inasible conceptualmente pero que tampoco se encuentra contenido en el suelo de evidencias inmediatas que hacen posible todo pensamiento (y que Husserl agrupó bajo la categoría de *mundo de la vida*, el cual señala un horizonte irrebasaible, por definición), sino que lo pone en suspenso revelando su fondo de contingencia e irracionalidad (es decir, produce aquello inconcebible para la fenomenología). Las «metáforas absolutas» marcan, en fin, *acontecimientos* de lenguaje, ponen en contacto el ámbito simbólico con

35 Ibidem, pp. 141 ss.

36 H. BLUMENBERG, «Prospect for a Theory of Nonconceptuality», *Shipwreck with Spectator. Paradigm of a Metaphor for Existence*, The MIT Press, Cambridge, 1997, p. 99.

aquello que lo excede pero que no se sitúa más allá de sí, sino que lo habita en su interior, ese vacío que le es constitutivo.

La teoría de la inconceptualidad no es ya, pues, una fenomenología histórica, la ciencia de la aparición de objetos que busca así revelar su naturaleza instituida, sino una que intenta poner de manifiesto el carácter no natural también de aquellos correlatos no objetivos del pensamiento inexpresables en el lenguaje conceptual. De este modo, sirven de índices intralingüísticos que apuntan a ese residuo de irracionalidad que se encuentra en la base de toda formación conceptual (y que explica por qué éstos no logran nunca estabilizar su contenido semántico y realizar su vocación de constituirse en sistemas cerrados y autocontenidos). Señalan aquellos puntos de fisura inherentes a un horizonte de sentido dado que no pueden manifestarse sin quebrar el conjunto de idealizaciones y supuestos sobre cuyas bases se levanta.

De allí aquella prestación específica suya antes señalada, el que permitan comprender, más allá de cómo cambian eventualmente los conceptos, cómo se reconfigura el *mundo de la vida*, cómo, llegado el caso, se disloca el propio suelo de certidumbres inmediatas sobre cuyas bases operan los conceptos; en suma, cómo se producen los *pasos*. Si la fenomenología (al igual que la historia de conceptos, según la entiende Koselleck) permite comprender las conexiones significativas que articulan todo desarrollo histórico en una unidad de sentido, la teoría de la inconceptualidad intenta, a su vez, reconstruir los momentos críticos en que éstas son puestas en cuestión. Y esto invierte la perspectiva de Koselleck acerca del origen de la temporalidad de los conceptos.

En efecto, el tiempo, la contingencia, no es ya, como postulaba Koselleck, algo que simplemente le viene a la historia intelectual desde fuera de ella (la *historia social*). La quiebra de los horizontes de sentido no nos remite ya a ningún macrosujeto (Dios o el hombre) que pueda introducir ese más o menos que interrumpe la repetibilidad de los procesos histórico-conceptuales. El sujeto, para Blumenberg, no es sino el nombre puesto (un lugar vacío que debe llenarse de significado por procedimientos alegóricos) a la simultánea necesidad-imposibilidad del lenguaje de representar esa irrepresentabilidad de la contingencia como tal. «Lo que está en discusión», dice, «no es la existencia de correlatos de una supuesta inexpresabilidad, sino la de la ansiedad, que es parte de nuestra historia de la conciencia, de representar la inexpresabilidad misma en el lenguaje».³⁷ Es, en última instancia, esa inexpresabilidad suya la que la vuelve insoportable, puesto que frustra todo intento por controlarla simbólicamente. «Vivir con el escándalo de la contingencia espacio-temporal», concluye Blumenberg, «no significa solamente renunciar a la norma-

37 Ibidem, p. 90.

tividad de la actualidad y de su futuro más inmediato; significa también la conciencia inextinguible de su carácter insoportable». ³⁸ En fin, toda metáfora, no es sino una metáfora de su misma imposibilidad, de su fracaso último, que obliga al lenguaje a plegarse sobre sí. ³⁹

CONCLUSIÓN: DE LA HISTORIA DE IDEAS A LA TEORÍA DE LA INCONCEPTUALIDAD

Retomando lo expuesto, podemos observar cómo la línea de pensamiento que arranca en Dilthey y Cassirer y culmina en Koselleck y Blumenberg reconfigurará decisivamente los modos de abordar la historia intelectual. En primer lugar, la misma introducirá un conjunto de categorías que permitirán ampliar decisivamente nuestras perspectivas del universo simbólico, mostrando la diversidad de procedimiento figurativos operando por debajo de la superficie visible de las «ideas» (los contenidos manifiestos de los discursos, lo que en un texto dado se afirma) y por los cuales los sujetos logran representarse la realidad y a sí mismos. Dicho universo se nos revelará de este modo como un ámbito sumamente complejo y estratificado, que alberga diversidad de niveles e instancias, de las cuales la de las «ideas» es sólo la más superficial de ellas.

Esta búsqueda por traspasar el plano de los contenidos explícitos de los discursos lleva, en una primera instancia, a complejizar las relaciones entre las ideas y sus referentes, introduciendo un desfase ineliminable entre ambos que le es también constitutivo de su objeto y le confiere a las ideas (ya redefinidas como *conceptos*) un carácter inevitablemente plurívoco. En una segunda instancia, obligará a tornar objeto de análisis los procedimientos figurativos de los correlatos no objetivables de pensamiento en que todo orden conceptual se funda. Y esto produce, a su vez, un segundo desplazamiento, más sutil y menos advertido, que conduce ahora más allá del plano estrictamente semántico del lenguaje en que la historia conceptual tradicionalmente

³⁸ H. BLUMENBERG, *Las realidades en que vivimos*, o. c., p. 173.

³⁹ De hecho, tampoco Blumenberg logra resistir ese carácter insoportable de la contingencia, y, contrariando todo aquello a lo que su argumento conduce, buscar hallar un fundamento natural a la misma. Siguiendo aquí también las posturas de Gehlen, en *Trabajo sobre el mito* (1979) remite la misma a una disposición biológica innata: la carencia en el hombre de instintos adaptativos. A diferencia de Koselleck, el objeto último de su teoría histórica o *Historik* ya no es el desarrollo de una tipología de los modos posibles de figuración histórica; la misma no remite, en realidad, a ningún contenido positivo, sino a aquello que frustra; en suma, no busca determinar las condiciones de posibilidad de la historia, sino rastrear aquello que hace toda narrativa histórica inevitablemente precaria. Pero, al devolver la fuente de la inexpresibilidad al plano de los objetos naturales logra así convertir a la misma, aunque inevitable, siempre perfectamente definible y comprensible en sus fundamentos últimos, puesto que no tienen un origen histórico, no son algo «instituido», sino algo dado, que hunde sus raíces en un plano de determinaciones innatas genéricas.

se despliega. De este modo se incorporará a la reflexión la consideración, no sólo de realidades lingüísticas nuevas, sino también de funciones del lenguaje que van más allá de las puramente referenciales.

En efecto, como vimos, el valor de las metáforas, a diferencia de las ideas o los conceptos, no radica en lo que ellas representan; su sentido no se encuentra en su letra, en lo que ellas afirman; sino en lo que *hacen*, y, en fin, aquello a lo que dan lugar. Según señala Blumenberg, las metáforas no son meramente recursos figurativos para designar objetos que no pueden designarse mediante otros procedimientos conceptuales, puesto que refieren a la totalidad del mundo y su sentido último (pero que, no obstante, tras la muerte de Dios, quebrada ya la transparencia que proveía el supuesto de un origen trascendente del mundo, no podemos evitar intentar abordar y tematizar) sino signos que, de este modo, se colocan en el lugar de eso que se nos encuentra ya ausente, que se hurta a toda inteligibilidad, permitiendo así volverlo controlable simbólicamente. De este modo canalizan la ansiedad que nace de la confrontación de la evidencia de la desnuda contingencia del mundo. Nos encontramos aquí, en fin, ya en una instancia de lenguaje distinta de la referencial, pero igualmente inherente al mismo: su dimensión *pragmática*; su productividad se despliega ya no meramente en el plano de las representaciones sino en el de las acciones.

Por detrás de ambos desplazamientos mencionados (hacia los correlatos no objetivables de pensamiento y hacia las prestaciones no referenciales del lenguaje) emerge aquél aporte fundamental a que estos desarrollos teóricos darán lugar, y que, en última instancia, abrieron las puertas a una verdaderamente monumental obra historiográfica que va a recolocar la historia intelectual en un nuevo terreno, ya definitivamente alejado de la tradición de *Ideengeschichte*.

El pensamiento fenomenológico-neokantiano (y, con él, toda la filosofía de la primera mitad del siglo XX) orientaría centralmente su búsqueda a tratar de comprender cómo es que el dato crudo se introduce en el plano simbólico (para decirlo en palabras de Cassirer, cómo la «impresión» se vuelve «expresión») y se constituye verdaderamente como tal dato para la conciencia (esto es, lo que Peirce denominó *abducción*, el tercero de los procedimientos intelectuales que él identifica, junto con la deducción y la inducción, y que se encuentra, en realidad, en su base y los hace posible); cómo, en fin, el mero suceder, la experiencia vacía (*Erfahrung*), es investida significativamente, se articula en una cadena de intencionalidades subjetivas y se vuelve experiencia vivida (*Erlebnis*); en suma, se hace *historia*.

El gran interrogante que dichas filosofías dejan planteadas, pero que, sin embargo, son ya incapaces de abordar, es, no cómo el dato puro penetra el ámbito simbólico, sino cómo lo hace también ese otro elemento que se hurta

a toda figuración, que escapa radicalmente al campo de lo concebible en el interior de un determinado horizonte de sentido y obliga a trastocar el mismo para dar cuenta de él (cómo se produce lo que podemos llamar, retomando la terminología de Peirce, una «abducción explosiva», esto es, los modos de figuración-institución de lo inconceptuable como tal).

Así, aquel primer desplazamiento inducido por las filosofías fenomenológico-neokantianas, que constituye, en verdad, su proyecto último (traspasar el plano de los sistemas conceptuales para remitirlo a los procedimientos figurativos primitivos que, al investir significativamente la realidad, permiten conceptualizarla), terminaría, sin embargo, conduciendo a un replanteo más radical que abrirá las puertas a una visión de la temporalidad de la historia intelectual que escapa ya de los marcos de dichas filosofías. En efecto, aquello que excede el mundo de la vida y trastoca los horizontes de inteligibilidad que él instala ya no se situará más allá del propio plano simbólico; no nos remite a una instancia puramente externa a él. En definitiva, esta ampliación del campo simbólico que ellas producen permitirá finalmente volver tematizables esos puntos de contacto en que ese residuo de facticidad que impide la clausura lógica de dicho campo se introduce en él formando parte constitutiva suya. El objeto de la teoría de la inconceptualidad, aquello que metáforas, mitos y otras formas no conceptuales de figuración simbólica de la realidad permiten tematizar, no es exterior al lenguaje (algún sujeto que introduce desde fuera de él nuevos conceptos o definiciones de los mismos) ni tampoco por entero interno a él (lo que daría como resultado la mera recomposición de los elementos disponibles en el propio horizonte dado), sino una especie de «exterior constitutivo», un elemento que pertenece al universo de realidad simbólica pero que no tiene un valor positivo dentro de él, sino que señala un punto de fisura inherente suyo, un lugar vacío que exige ser llenado de sentido por medios figurativos, sin poder nunca lograrlo completamente (lo que hace de la ambigüedad semántica de sus modos de expresión algo no contingente, que no resulta meramente de las condiciones fácticas de su articulación, sino que constituye su prestación esencial).

En tanto que lugar de inscripción de aquello que lo excede, se encuentra así en una situación de pliegue (interior y exterior al mismo tiempo), por lo que su designación obliga a torsionar el lenguaje. De allí el carácter perturbador de las metáforas. En contra de lo que postulaba toda la línea de pensamiento que arranca con Husserl y llega, incluso, hasta Lévi-Strauss,⁴⁰ la suspensión de las cristalizaciones semánticas empíricas y la reactivación de ese sustrato preconceptual de pensamiento que sirve de fuente para la productividad del lenguaje, lejos de servir para revigorizar los horizontes de sentido,

40 Véase nota 20.

resultaría destructivo de los mismos. Ello es así porque esta tarea de socavamiento del suelo de evidencias inmediatas que lo sostienen no nos devolverá ya a un punto de origen pleno de sentidos, esa trama primitiva de intencionalidades a partir de la cual se articula un *mundo*, sino, por el contrario, llevará a remover aquello que resulta impensable dentro de sus marcos, inasimilable para él: la radical contingencia de su propia institución, ese vacío de sentido que se encuentra en su mismo centro, que lo habita en su interior, tiñendo inevitablemente de precariedad toda horizonte de comprensión que se despliega a partir de él. Llegamos así a una visión ya mucho más «fuerte» respecto de la temporalidad de las formaciones conceptuales y permite comprender por qué estas no pueden nunca fijar su contenido semántico; busca revelar aquello que subyace a las vicisitudes de sus desplazamientos significativos y explica, en última instancia, por qué éstos se producen.

De acuerdo con esta perspectiva más «fuerte» del origen de la temporalidad en la historia intelectual, si los conceptos no pueden nunca estabilizar su contenido semántico no es porque cambien históricamente. Esto tiene implícito el supuesto de que la contingencia, el cambio histórico, es ella misma algo contingente, una circunstancia que bien podría no ocurrir, aún cuando en los hechos siempre lo haga; es decir, que si no fuera porque ciertos sujetos introducen eventualmente nuevas definiciones de los conceptos, éstos bien podrían preservarse indefinidamente; no hay nada en ellos que explique por qué desestabilizan su significado y eventualmente sucumben; al igual que en las ideas para la tradición de *Ideengeschichte*, no existe tampoco en ellos un principio de historicidad que les sea inherente. Por el contrario: si los conceptos cambian históricamente es porque no pueden fijar nunca su objeto. Es esta precariedad semántica de todo régimen de discurso, que determina el carácter siempre contestable de sus categorías nucleares, la que hace eventualmente posible su impugnación. Es ello, en fin, lo que la historia de conceptos no puede ya alcanzar a pensar y que abre el terreno a lo que Blumenberg llama una teoría de la inconceptualidad.