

Morte e rinascita della metafora

ALBERTO MARTINENGO*

ENGLISH TITLE: *The Death of Metaphor and the Metaphorical Revival*

ABSTRACT: The “metaphorical revival” is one of the most relevant turning points in contemporary debate, both in the analytical philosophy and in the continental thought. From Friedrich Nietzsche’s motto on the metaphorical structure of truth, to the neuroscience inquiries language and cognition, the figurative language questions philosophy far beyond its rhetorical implications. The present paper aims at retracing aspects of the philosophical relevance of metaphor before the 20th-century turn, particularly in Giambattista Vico. The second part of the essay shows the legacy of Vico’s seminal approach in the metaphorical revival itself, in a close confrontation with Hans Blumenberg work.

KEYWORDS: Metaphor, analogy, rationality, Giambattista Vico, Hans Blumenberg.

La presenza della metafora nei nostri modi di costruire parole, rappresentazioni e pensieri può essere raccontata in molti modi. Abitualmente si assume che il punto di partenza sia Aristotele; che da Aristotele in poi si sviluppino alcune linee teoriche fondamentali, che si dipanano carsicamente nella storia della cultura occidentale; che quest’andamento carsico attraversi diversi secoli, lungo il pensiero medievale e moderno, producendo una radicale sottovalutazione del ruolo e della potenza della metafora; che, infine, alle soglie del Novecento la storia cambi improvvisamente verso, rinsaldando i rapporti tra la filosofia e il linguaggio metaforico. La svolta è quella annunciata da Friedrich Nietzsche nella seconda *Considerazione inattuale*. Il suo adagio sulla verità è infatti destinato a fare epoca: « Che cos’è dunque la verità? Un mobile esercito di metafore, metonimie, antropomorfismi, in breve una somma di relazioni umane che sono state potenziate poeticamente e retoricamente, che sono state trasferite e abbellite, e che dopo un lungo uso sembrano a un popolo solide, canoniche e vincolanti: le verità sono illusioni di cui si è dimenticata la natura illusoria, sono metafore che si sono logorate e hanno perduto ogni forza sensibile, sono monete la cui immagine si è

* Ricercatore di Filosofia presso l’Università degli Studi di Milano (alberto.martinengo@unimi.it).

consumata e che vengono prese in considerazione soltanto come metallo, non più come monete »¹. È un adagio fortunato, che avrebbe dato il via a una vicenda ben più intricata: quella del *metaphorical revival*, cominciato negli anni Trenta del Novecento e non ancora concluso.

1. La metafora dimenticata?

Si dovrebbe dire molto attorno a questa ricostruzione della vicenda. Si potrebbe criticarla, per esempio, per la sintesi troppo stringente che propone rispetto a una storia di così lungo corso. Ma bisogna riconoscere che, al di là di questi ovvi limiti, è una panoramica che contiene qualcosa di vero: in particolare, l'identificazione di Aristotele come il padre indiscusso di una tradizione plurisecolare. Nella *Poetica* si trova infatti la prima radice filosoficamente significativa della teoria della *sostituzione*: « La metafora consiste nel trasferire a un oggetto il nome che è proprio di un altro », trasferimento che si realizza « dal genere alla specie, o dalla specie al genere, o da specie a specie, o per analogia »². Anche l'altra teoria importante — quella della *similitudine abbreviata* — è formalizzata da Aristotele. Nella *Retorica* è istituito infatti un parallelo tra i fenomeni di metaforizzazione e la similitudine: le similitudini, spiega Aristotele, sono una sorta di metafora, perché « si riferiscono sempre a due cose, come la metafora proporzionale »³.

Le cose si complicano invece quando l'attenzione si sposta sulla tradizione post-aristotelica. Da una parte, è giusto riconoscere lungo l'arco di molti secoli una presenza sotterranea del problema della metafora, come suggerisce la narrazione prevalente: la metaforizzazione diventa una specie di dispositivo “spontaneo” della lingua che si attiva nei suoi usi retorici; cioè si presenta esclusivamente come un ornamento linguistico. Dall'altra, quest'andamento carsico è anche uno svuotamento drastico della teoria aristotelica: attraverso un'interpretazione restrittiva di Aristotele, alla metafora è attribuita la capacità di rendere più bello o più convincente il discorso, ma le sono completamente sottratte altre potenzialità. Questo vale, per esempio, per la capacità di far conoscere le cose o farle vedere in modo diverso da come ci appaiono immediatamente: un effetto dei fenomeni di metaforizzazione che la *Poetica* mette invece in chiaro parlando dello *eu metapherein*, ossia della disposizione a « trovare belle metafore » che si basa sulla capacità di « vedere e cogliere la somiglianza delle cose tra loro »⁴.

1. F. NIETZSCHE, *Su verità e menzogna in senso extramurale*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. III, t. I, Adelphi, Milano 1972, p. 361.

2. ARISTOTELE, *Poetica*, Laterza, Roma-Bari 1984, 1457b 6–9.

3. Id., *Retorica*, Laterza, Roma-Bari 1984, 1412b 34–1413a 2.

4. Ivi, 1459 a 7.

Il doppio destino della metafora aristotelica — la sua fortuna come fatto linguistico, ma la sua irrilevanza rispetto a ogni altro uso — è così evidente da diventare il punto di partenza per tutte le discussioni che esplodono negli anni-chiave della rinascita novecentesca della metafora: anzi, si trasforma in una specie di luogo comune al quale le nuove filosofie della metafora contrappongono la necessità di una svolta. È quanto accade in alcuni autori-chiave: da Ivor A. Richards⁵ a Max Black⁶, per arrivare fino agli studi più recenti di George Lakoff e Mark Johnson⁷, lungo un percorso che continua tuttora⁸.

La riscoperta novecentesca della metafora si pensa dunque in opposizione alla tradizione post-aristotelica. Lo fa in diversi modi: talvolta ritornando ad Aristotele e liberandolo dalla storia delle interpretazioni che sono seguite; talvolta opponendosi allo stesso Aristotele e ai suoi due modelli; talvolta scegliendo strade del tutto diverse e autonome. Tuttavia le cose non sono così semplici come si presentano. Per comprendere bene il significato della svolta novecentesca è necessario chiarire che la tradizione post-aristotelica non è così monolitica come la si rappresenta per lo più. È vero, addirittura indiscutibile, che la metafora di Aristotele incrocia un doppio destino, felice da una parte e sfortunato dall'altra. Ma teorie alternative a quelle che riducono la metafora a un fatto linguistico-retorico sono presenti ben prima della riscoperta novecentesca; e se il loro impatto non è tale da disegnare una vera "storia alternativa" della metafora nel dibattito post-aristotelico, la loro presenza aiuta a comprendere meglio gli antefatti del *metaphorical revival* contemporaneo.

È difficile stabilire con precisione la cronologia di queste (sporadiche) alternative. Le letture più attente collocano l'atto di nascita di una concezione filosoficamente più consistente della metafora in corrispondenza con l'empirismo inglese e con la sua attenzione nei confronti del linguaggio scientifico. Si tratta di una collocazione riconoscibile eppure paradossale, se si pensa che l'empirismo, soprattutto sul piano epistemologico, è considerato l'erede della tradizionale sfiducia dei filosofi nei confronti del linguaggio non letterale: una sfiducia che va di pari passo con la riduzione della metaforizzazione a ornamento retorico. Come George Lakoff e Mark Johnson sintetizzano, la posizione prevalente presso gli empiristi inglesi è di questo tipo: « Le parole sono viste come dotate di "un senso proprio" nei cui termini la verità può

5. I.A. RICHARDS, *Filosofia della retorica* (1936), Feltrinelli, Milano 1967.

6. M. BLACK, *Metaphor*, « Proceedings of the Aristotelian Society », 55 (1954-'55), pp. 273-294.

7. G. LAKOFF e M. JOHNSON, *Metafora e vita quotidiana* (1980), Bompiani, Milano 2012; *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought*, Basic Books, New York 1999.

8. È la periodizzazione proposta da B. Nerlich e D.D. Clarke, dei quali cfr. in partic. *Mind, meaning and metaphor: The philosophy and psychology of metaphor in 19th-century Germany*, « History of the Human Sciences », 14 (2001), n. 2, p. 40.

essere espressa. Usare le parole metaforicamente significa usarle in un senso improprio, suscitare l'immaginazione e quindi le emozioni ed essere così sospinti lontano dalla verità e verso l'illusione»⁹. Peraltro, schematizzato così, il giudizio degli empiristi nei confronti della metafora è parzialmente condiviso dal razionalismo. Lo ricorda lo stesso Johnson: «Nello sviluppo post-medievale dei sistemi empiristi e razionalisti, è la diffidenza, piuttosto che l'apprezzamento, a dominare le considerazioni filosofiche sulla metafora. Nel corso dello sviluppo delle epistemologie empiriste nel XVI e nel XVII secolo, le metafore subirono una sconfitta dopo l'altra a opera della mentalità filosofico-scientifica»¹⁰.

A ben vedere, però, anche in questo caso il panorama è più sfaccettato: le critiche radicali nei confronti del linguaggio metaforico convivono con concezioni molto articolate della metafora, che non si fermano all'equazione tra la metafora, l'emozione e l'illusione. Perciò alcuni interpreti insistono nell'attribuire agli autori-chiave dell'empirismo inglese una sorta di doppia strategia nei confronti del linguaggio figurato. Da una parte, è innegabile il rifiuto netto della retorica, le cui applicazioni — secondo le parole del *Saggio sull'intelletto umano* di John Locke (1690) — servono soltanto «a insinuare idee sbagliate, a muovere le passioni e con ciò a fuorviare il giudizio» e sono quindi «perfetti imbrogli»¹¹. Dall'altra, si tratta di una critica che non respinge la metafora *di per sé*, ma soltanto i suoi abusi: per esempio in ambiti specifici, contrassegnati dal probabile anziché dal vero, forme del linguaggio analogico sono perfettamente legittime, anzi — ancora con Locke — sono l'unico aiuto che abbiamo e possono spesso condurci alla scoperta di verità. Gli abusi che gli empiristi denunciano sono semmai altri e, nel dibattito del XVII secolo, hanno a che fare con le teorie alchemiche ed esoteriche. Riletti in chiave empirista, tali modelli fanno un ricorso alle metafore che è percepito come irrazionale. Il che implica di contro — come avviene per esempio nel *Chimico scettico* di Robert Boyle (1661) — che esista un utilizzo ragionevole delle figure del discorso, che resta ampiamente da determinare ma che è comunque lontano dall'inganno e dall'errore¹².

9. G. LAKOFF e M. JOHNSON, *Metafora e vita quotidiana*, cit., p. 234.

10. M. JOHNSON, *Metaphor in the Philosophical Tradition*, in Id. (a cura di), *Philosophical Perspectives on Metaphor*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1981, p. 11.

11. J. LOCKE, *Saggio sull'intelletto umano*, Utet, Torino 1971, p. 588.

12. Che l'empirismo abbia nei confronti della metafora una posizione più complessa di quanto si creda è sostenuto per esempio da Nicolaas T. Oosthuizen Mouton: la mentalità filosofico-scientifica del XVII secolo «non cercò di bandire la metafora dalla scienza nel suo complesso, come commentatori moderni tra cui Mark Johnson e Ted Cohen suggeriscono. Al contrario, [l'empirismo] criticava specifici abusi della metafora e provò a formulare linee-guida su come usare la metafora in un modo difendibile» (N.T. OOSTHUIZEN MOUTON, *Metaphor, empiricism and truth: A fresh look at seventeenth-century theories of figurative language*, in A. Burkhardt e B. Nerlich [a cura di], *Tropical Truth[s]: The Epistemology of Metaphor and other Tropes*, De Gruyter, Berlin 2010, p. 45).

Nello scenario ambivalente che caratterizza la posizione degli empiristi inglesi, almeno una cosa resta certa: anche se si ammette che le loro teorie della conoscenza (e del linguaggio) non si riducano a una valutazione negativa dei dispositivi metaforici, rimane vero che la funzione della metafora è limitata a un ruolo ausiliario e non paritetico, né tanto meno fondativo, rispetto alle attività razionali del soggetto. Qualcosa di molto diverso emerge invece in Giambattista Vico, al quale si deve riconoscere un posto di primo piano nella storia moderna della metafora¹³.

Lo spazio che Vico attribuisce al discorso metaforico è centrale nella sua riflessione sul linguaggio e, più in generale, nel suo progetto filosofico. Lo ricorda per esempio Hans Blumenberg, che quando pubblica i *Paradigmi per una metaforologia* (1960) li inserisce esplicitamente lungo il solco tracciato da Vico. Per Blumenberg, nel patrimonio genetico della filosofia moderna si trova, da una parte, il *Discorso sul metodo* cartesiano (1637) con l'appello a favore della chiarezza e della distinzione: ossia il riferimento alla perfezione di una lingua totalmente trasparente, « che coglie in concetti ben definiti la presenza e la precisione del dato »¹⁴. Tuttavia, nella stessa linea genetica può essere rintracciata anche una tendenza opposta alla « teleologia cartesiana della logicizzazione »¹⁵: questo è il posto di Vico e della sua logica poetica, per la quale poesia e tropi sono i *modi naturali e originari* a cui « le prime nazioni poetiche » si affidarono per darsi spiegazioni della realtà¹⁶.

Lo schema di Blumenberg è, a sua volta, una semplificazione. Ma ha il merito di accendere un faro sulla posizione di Vico. Lo chiarisce Donatella Di Cesare, per vie diverse da quelle di Blumenberg: l'elaborazione del concetto di metafora ha una funzione fondamentale per il pensiero vichiano nel suo complesso, dai primi scritti fino alla *Scienza nuova*¹⁷. Il che rappresenta già di per sé un dato estremamente originale nella filosofia moderna. La metafora, infatti, non potrebbe funzionare come un ingranaggio del suo modello filosofico, se Vico non intraprendesse un « processo lento e faticoso » di rinuncia alla metafora come semplice espediente retorico: solo per

13. È per esempio il posto che gli riconosce Wilhelm Dilthey, anzitutto per lo studio « di una più elevata, fruttuosa relazione tra storia e filosofia » e, in secondo luogo, per la « trattazione scientifica dei tropi », a cui sono dedicate pagine importanti della *Vita di Schleiermacher* (1870). Ma sul valore e sui limiti della ricezione diltheyana di Vico, cfr. D. DI CESARE, *Parola, logos, dabar. Linguaggio e verità nella filosofia di Vico* (« Bollettino del Centro di Studi Vichiani », XXII [1992], pp. 251-288), che riapre anche il capitolo dei rapporti tra il pensiero vichiano e l'ermeneutica filosofica. Sugli stessi temi, e in particolare sulla *Scienza nuova*, cfr. inoltre l'ampio studio di S. RUDNICK LUFT, *Vico's Uncanny Humanism: Reading the "New Science" between Modern and Postmodern*, Cornell University Press, Ithaca 2003.

14. H. BLUMENBERG, *Paradigmi per una metaforologia*, Raffaello Cortina, Milano 2009, p. 1.

15. Ivi, p. 4.

16. G. VICO, *La scienza nuova, secondo l'edizione del 1744*, Rizzoli, Milano 1977, p. 267.

17. D. DI CESARE, *Sul concetto di metafora in G.B. Vico*, « Bollettino del Centro di Studi Vichiani », XVI (1986), p. 325.

questa via la metaforizzazione può diventare « un fenomeno fondamentale del linguaggio e della conoscenza »¹⁸. Così è, per esempio, per il cuore del modello di Vico, ossia la tesi secondo cui « verum et factum convertuntur ». In questo caso, la chiave è la teoria dell'*ingenium*. Vico propone infatti una definizione dell'*ingenium* che è un calco perfetto dell'*eu metapherein* di Aristotele. Così, nel *De nostri temporis studiorum ratione* (1709), scrive per esempio che l'*ingenium* è « quella facoltà che, *peculiare ai filosofi*, consiste nello scorgere somiglianze ideali in cose quanto mai lontane e diverse, ch'è come dire quella ch'è reputata fonte precipua di qualunque forma letteraria acuta e ornata »¹⁹. L'*ingenium* tiene dunque assieme due determinazioni: l'una di tipo retorico–ornamentale; l'altra, invece, *peculiare ai filosofi*, capace di afferrare il simile e, in definitiva, produttrice di conoscenza²⁰.

Anche qui, come nell'empirismo inglese, è possibile leggere un'oscillazione, che tuttavia nel sistema di Vico appare meno occasionale e più strutturale. La comprensione corretta della facoltà dell'*ingenium* dipende infatti dalla sua funzione conoscitiva (e non da quella retorica): è ancora Di Cesare a suggerirlo, mostrando che il tema dell'*ingenium* nel pensiero di Vico è tutto legato all'alternativa tra il conoscere critico–deduttivo e il conoscere analogico–induttivo. In questo binomio, la metafora è il cardine della conoscenza analogica che, per via dell'ingegno, è « capace di interpretare la realtà rinvenendo in essa le relazioni più inaspettate »²¹. Nel *De antiquissima Italorum sapientia*, per esempio, la funziona opposta, quella critico–deduttiva, è ricondotta al sillogismo, mentre il metodo induttivo — nel modo specifico in cui Vico lo intende — è proprio la *inductio similium*: il sillogismo deriva da un genere una specie che vi è inclusa; al contrario, l'induzione cerca e raffronta cose simili. Se il sillogismo « non arreca nulla di nuovo »²², l'induzione è dunque creativa per essenza: è *trans–genere*, nel senso che fondandosi sul reperimento di somiglianze altrimenti invisibili, rende possibili le predicazioni tra generi e specie diverse²³; e in questo modo crea un ordine categoriale nuovo, oppure ne innova uno già esistente²⁴. In

18. *Ibid.*

19. G. Vico, *Opere*, Ricciardi, Milano–Napoli 1953, pp. 184–185 (corsivo di Alberto Martinengo).

20. Di Cesare approfondisce quest'oscillazione, richiamando altri passaggi del *De nostri temporis*, in cui Vico associa sempre l'acutezza del discorso (intesa come una qualificazione gnoseologica) e l'ornamento (retorico). Cfr. D. DI CESARE, *Sul concetto di metafora in G.B. Vico*, cit., pp. 328–330.

21. *Ivi*, p. 329.

22. G. Vico, *Opere*, cit., p. 191.

23. *Ivi*, p. 301.

24. La differenza tra la creazione originaria e l'innovazione sta alla base della fase poetica dell'umanità. Così Di Cesare: « Quando la realtà appariva ancora come un tutto indefinito, gli uomini dovettero essere *per necessità tutti poeti*, dovettero cioè, mancando gli schemi concettuali astratti, [...] creare un primo ordine della realtà »; in questo senso, « conoscenza è nella fase poetica *creazione* del mondo attraverso i tropi e in particolare attraverso la metafora. Ma una volta data una “metafisica

ciò, l'induzione del simile non si limita a riconoscere, pensare, categorizzare il vero; al contrario — come dice il motto « *verum ipsum factum* » — produce il vero ovvero lo rende tale. L'induzione diventa così la base degli universali fantastici e del pensiero mitico-poetico, cioè di quella elevazione di un "individuo" a *tipo rappresentativo di un tratto* (per esempio "Ercole" per "la forza") che è l'ingranaggio fondamentale della metafora²⁵.

Giambattista Vico occupa dunque una posizione unica e originale nel contesto filosofico settecentesco, non solo per il ruolo che attribuisce alla metafora come strumento di conoscenza diverso dal pensiero categoriale, ma anche, più in generale, per l'alternativa che esplicita al razionalismo cartesiano. Non è semplice tracciare l'eredità della sua riflessione. È vero, almeno in termini generali, che il romanticismo — e, già prima, la riflessione di Jean-Jacques Rousseau — si contrappongono a una definizione "cartesiana" della razionalità. È altrettanto certo che quest'opposizione porta con sé una diversa concezione del linguaggio, più ampia rispetto a quella del discorso letterale o della coincidenza perfetta tra lingua e realtà. Tuttavia, questi elementi generali non hanno conseguenze immediate rispetto all'importanza filosofica della metafora. L'attenzione a fenomeni "irregolari" come il genio, la creatività linguistica ecc., che appartengono al patrimonio genetico del romanticismo, occupa per lo più gli spazi dell'artistico e del poetico: è un'attenzione che viene confinata a quegli ambiti; e con ciò il poetico e l'artistico restano separati, anzi contrapposti e preclusi all'indagine filosofica propriamente detta.

A cavallo tra la fine del Settecento e l'inizio dell'Ottocento, è insomma difficile individuare posizioni che riconoscano alla creazione linguistica una potenzialità filosofica altrettanto chiara di quella che si ritrova in Vico. È un arco di decenni in cui il fiume carsico della metafora emerge più di una volta, ma non più nella forma e con i ruoli tipici del sistema vichiano. Tracce di una storia della metafora tra il secondo Settecento e il primo Ottocento vanno sicuramente individuate nello Herder del *Saggio sull'origine del linguaggio* (1772) o nel Rousseau del *Saggio sull'origine delle lingue* (1781),

ragionata" la necessità di essere poeti, di interpretare analogicamente la realtà, non sussiste più » ed entra in gioco la possibilità di trasgredire poeticamente un ordine della realtà già dato (D. DI CESARE, *Sul concetto di metafora in G.B. Vico*, cit., p. 334).

25. Ancora Di Cesare: « L'universale dunque, nell'età poetica, può esistere solo come individuale. In questo rivela la contraddizione che ne caratterizza la natura: *la contraddizione tra universale-individuale, identità-differenza*. Ma questa *contradictio in adiecto*, peculiare all'universale fantastico, al *conceptus individui*, può avvenire ed avviene in forza del *linguaggio* che garantisce quella contraddizione [...]. *La contraddizione dell'universale fantastico è dunque la contraddizione stessa del linguaggio assunto nella sua poeticità, ovvero nella sua originaria metaforicità*. La "scoperta" dei caratteri poetici o universali fantastici non è in questo senso immaginabile senza il linguaggio » (D. DI CESARE, *Dal tropo retorico all'universale fantastico*, in J. Trabant [a cura di], *Vico und die Zeichen / Vico e i segni*, Narr, Tübingen 1995, p. 89).

dove il trasferimento del significato (il tropo, la figurazione. . .) è la funzione che inaugura l'uso del linguaggio; ma anche nel Kant della terza *Critica*, dove la creatività (non solo linguistica, naturalmente) trova spazio nelle discussioni attorno all'idea estetica; e poi nel romanticismo tedesco, in particolare nelle riflessioni sul linguaggio di Goethe, oppure nella *Vorschule der Aesthetik* di Jean Paul (1804), in cui il linguaggio assume l'aspetto di un dizionario di metafore sbiadite.

Bisogna aspettare l'ultimo trentennio dell'Ottocento per registrare un vero salto di qualità nell'attenzione dei filosofi al linguaggio metaforico. Inizia così una fase nuova e fortunata per la filosofia della metafora, in cui il legame tra i dispositivi linguistico-conoscitivi e i fenomeni della metaforizzazione torna a essere individuato con grande chiarezza. Il nome principale di questa nuova fase è ovviamente Nietzsche. Non solo quello della seconda *Inattuale* che si è già ricordata: la verità come un mobile esercito di metafore delle quali si dimentica l'origine. Ma in generale il Nietzsche filosofo dello stile metaforico, cioè l'autore che da parte a parte della sua opera scrive utilizzando figure, con una sorta di metaforicità alla seconda potenza (scrivere in metafore per discutere della natura metaforica della filosofia) che è forse il tratto più caratteristico del suo pensiero radicale²⁶.

Ma oltre a Nietzsche si può individuare una piccola costellazione di autori che, attraverso vie molto diverse, fanno del binomio di filosofia e metafora un elemento distintivo dell'epoca. Con due tratti importanti da sottolineare: la collocazione, sempre più stabile, dei fenomeni di metaforizzazione al di fuori dei confini della retorica; e la scoperta (o la riscoperta) della metafora come linguaggio adeguato a descrivere un ambito specifico dell'esperienza, quello delle intersezioni tra il corporeo e — in senso lato — lo "spirituale"²⁷. A parte Nietzsche, le posizioni più esplicite sono probabilmente quelle di Alfred Biese. Nella *Philosophie des Metaphorischen* (1893), Biese si colloca lungo una linea riconducibile proprio a Vico. Il suo discorso ha soprattutto tre aspetti interessanti: la critica alla possibilità di distinguere tra i significati letterali e i significati figurati delle parole; l'attribuzione alla metafora di un ruolo nella nascita del linguaggio, che deriva dall'indebolirsi della portata creativa e immaginifica della poesia; da ultimo, l'identificazione della metafora come forma di conoscenza, anzi come il più importante "schema" a disposizione dell'uomo che si orienta nel mondo. Del resto, il contributo di Biese è decisivo per la costruzione di una vera e propria tradizione di studi sulla metafora: a differenza delle posizioni molto radicali di Nietzsche, la

26. I riferimenti da citare sarebbero innumerevoli. Cfr. per esempio l'analisi di Giorgio Colli sulla metafora come la chiave interpretativa per eccellenza (cfr. G. COLLI, *Scritti su Nietzsche*, Adelphi, Milano 1980, pp. 39–49), e naturalmente il monumentale *Nietzsche et la métaphore* di Sarah Kofman (1983).

27. B. NERLICH e D.D. CLARKE, *Mind, meaning and metaphor*, cit., p. 40.

sua *Philosophie des Metaphorischen* entra a buon diritto nella manualistica degli studi letterari e retorici: studi che nei primi decenni del Novecento, anche per il tramite di Biese, considerano ormai canonica la funzione non decorativa ma conoscitiva della metaforizzazione²⁸.

2. La metafora riscoperta

Non solo grazie a Nietzsche, ma anche attraverso autori di minor impatto, il XX secolo si annuncia insomma come il « secolo della metafora », secondo una definizione ormai diventata classica. Il *revival* novecentesco della metafora si declina in modi diversi, a seconda del contesto filosofico nel quale si realizza; ma è indubbio che l'« impetuosa attività di ricerca sulla metafora »²⁹, che caratterizza gli ultimi anni dell'Ottocento, è ancora poca cosa se la si confronta con lo sviluppo della prima metà del nuovo secolo e con la vera e propria esplosione che si registra nei decenni successivi. Per limitarsi all'ambito anglofono, Andrew Ortony parla degli anni Settanta del Novecento come di una fase di « rapida espansione » e definitiva affermazione dell'interesse scientifico per il tema³⁰; negli Ottanta, Mark Johnson registra una vera e propria « metaforomania », le cui radici rimandano almeno al 1940³¹; Raymond W. Gibbs, nel 2008, riferisce che ormai da decenni si è accertata una sostanziale « ubiquità » della metafora nelle discipline accademiche più disparate³².

Il fenomeno non si registra soltanto per il dibattito analitico. Anzi, in ambito continentale la crescita dell'interesse per la metafora come oggetto di indagine filosofica è altrettanto evidente. Qui però il riferimento a Nietzsche e alla seconda *Considerazione inattuale* è non è più occasionale, ma diventa — ora in modo sotterraneo, ora esplicitamente — uno dei motivi ricorrenti della riscoperta della metafora. Per una parte consistente del pensiero continentale del Novecento, la verità si presenta davvero come « un mobile esercito di metafore »: l'enunciazione del vero avviene sempre dentro contesti linguistici e storico-culturali che non sono mai un semplice strumento, bensì sono un filtro — si potrebbe dire una *condizione di possibilità* — per fare e dire l'esperienza. La verità dipende insomma da paradigmi

28. Ivi, p. 50.

29. Ivi, p. 42.

30. A. ORTONY, *Preface to the second edition*, in Id. (a cura di), *Metaphor and Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 1993, p. XIII.

31. M. JOHNSON, *Preface*, in Id. (a cura di), *Philosophical Perspectives on Metaphor*, cit., p. IX.

32. R.W. GIBBS, *Metaphor and Thought: The State of the Art*, in Id. (a cura di), *The Cambridge Handbook of Metaphor and Thought* (2008), Cambridge University Press, Cambridge 2010, p. 3

linguistici non perfettamente trasparenti, né totalmente traducibili, nei quali c'è sempre qualcosa che resiste al linguaggio descrittivo.

L'autore che più di altri contribuisce ad aprire questa fase è Hans Blumenberg, i cui *Paradigmi per una metaforologia* sono pubblicati nel 1960. Quella di Blumenberg è anzitutto una polemica nei confronti della filosofia intesa come «una lingua puramente “concettuale”», in cui tutto può essere ricondotto a «termini logici»: dentro questa prospettiva, per riprendere la formula di Max Black, la metafora non sarebbe nulla di serio, ma un rivestimento provvisorio, destinato storicamente a decadere di fronte al linguaggio logico³³. Il riferimento alla storia è importante, perché assieme alle nozioni di paradigma e di metafora è il cuore dell'argomento di Blumenberg: la metaforologia è infatti una «disciplina accessoria della filosofia nel suo *comprendersi storico* e nel suo realizzare il proprio presente», mentre il paradigma è una sorta di schema che mette a fuoco gli *sviluppi storici del linguaggio metaforico*³⁴. Perciò, nelle intenzioni di Blumenberg, la metaforologia consente di individuare aspetti «forse nuovi» del processo di autocomprensione della filosofia³⁵. Ma ciò può avvenire soltanto a condizione che si sospenda il modello esplicativo “dal mito al logos” che la filosofia incarna da sempre: ossia quel passaggio dal pre-razionale alla ragione, che si considera come l'atto di nascita della riflessione filosofica. Lavorare secondo quel modello significa credere che il mito sia un «fenomeno “pre-logico”, subordinato a una forma primitiva dello “sviluppo” dello spirito umano, che fu poi sopravanzata e sostituita da forme più precise di intelligenza del mondo»³⁶.

La nozione di *metafora assoluta*, che è fondamentale nel modello di Blumenberg, si basa sul rovesciamento di quest'ipotesi: esistono strutture di senso che continuano a governare la vita concettuale ma che non sono riducibili al concetto. Intendere le metafore assolute a partire dal concetto significa sottoporle forzatamente a un'esegesi di tipo allegorico, che vuole appunto svestirle della loro lingua — della loro *logica* — specifica. Al contrario, scegliere la strada della metaforologia consente di comprendere ciò che resiste alla logicizzazione. Non solo questo, però. Più che una resistenza contro il concetto, la comprensione che Blumenberg suggerisce è un vero e proprio percorso all'inverso: un cammino che risale geneologicamente “dal concetto alla metafora”³⁷. Ripercorrere alla rovescia la storia del concetto permette allora di scoprire che la “lingua filosofica” non è atemporale, ma è

33. H. BLUMENBERG, *Paradigmi per una metaforologia*, cit., pp. 1-2.

34. Ivi, p. 89 (corsivo di Alberto Martinengo).

35. *Ibid.*

36. *Ibid.*

37. Ivi, p. 115.

a sua volta storicamente determinata: si basa su elementi fondamentali che reggono la sua logica concettuale e che forniscono un « orizzonte di senso della storia »; ma tali orizzonti sono mutevoli, nel senso che si formano e poi vengono meno³⁸. Per questa via, il passaggio dal mito al *logos* non è assoluto — non avviene una volta per tutte — ma si fa e si disfa, come gli orizzonti nei quali i concetti trovano posto.

I *Paradigmi per una metaforologia* si assumono insomma un compito che, utilizzando una terminologia che non è di Blumenberg, si potrebbe definire “decostruttivo”: uno dei loro scopi ultimi è infatti mostrare in che senso la metafisica sia una sorta di « metaforica presa alla lettera », cioè un orizzonte di senso in cui si è dimenticata l’origine metaforica dei concetti³⁹. Ecco il tratto tipicamente nietzscheano dei *Paradigmi per una metaforologia*: come nella seconda *Inattuale* di Nietzsche, anche qui la verità è una metafora che si è consumata e ha perso la sua origine sensibile — un’origine che Blumenberg si propone di mettere a fuoco, non per criticarla, bensì per restituirla al suo ruolo di figura attiva per il funzionamento del linguaggio⁴⁰. Una parte importante dei *Paradigmi per una metaforologia* è dedicata proprio alla messa in opera di questo percorso all’inverso, dal concetto alla metafora. La metaforica sottostante al concetto di verità, l’esercito di espressioni figurate che regolano la logica moderna della scoperta, i modelli linguistici che guidano la nostra concezione del mondo: questi sono i campi principali a cui la metaforologia si applica. E sebbene le dispute attorno alla metafora siano esplose nel frattempo ben oltre i confini che si possono immaginare alla metà del Novecento, molte delle pagine di Blumenberg rimangono pionieristiche e ricche di intuizioni che avrebbero fatto epoca.

Questo vale, per esempio, per ciò che i *Paradigmi* dicono della “cosmologia metaforizzata”, cioè dei modi in cui un determinato sistema cosmologico si trasforma in una chiave di lettura più ampia, che tocca l’uomo e il suo stare al mondo. Il riferimento di partenza è ovviamente alla rivoluzione copernicana. L’analisi che Blumenberg dedica al *De revolutionibus orbium coelestium* di Nicolò Copernico (1543) vuole infatti mostrare il processo attraverso il quale la nuova cosmologia diventa in breve tempo « una nuova formula dell’autointerpretazione dell’uomo nel mondo » e, più in generale, il principio per fondare l’autocoscienza dell’epoca moderna⁴¹. Attraverso una linea che parte dalle prime discussioni attorno alle ipotesi di Copernico e procede (almeno) fino al Nietzsche della *Genealogia della morale*, le

38. Ivi, pp. 4–6.

39. Ivi, p. 156.

40. *Ibid.*

41. Ivi, p. 115. Ma sulla questione cfr. più in dettaglio H. BLUMENBERG, *Kopernikus im Selbstverständnis der Neuzeit*, Steiner, Wiesbaden 1965; e *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1975

scoperte astronomiche diventano insomma il « modello orientativo » per rispondere alla questione antropologica fondamentale della modernità: la « posizione dell'uomo nel mondo, nel senso del suo essere previsto e pensato come centro o della sua periferica partecipazione al meccanismo del mondo, insomma del suo rapporto con ogni altro ente e di questi con lui »⁴².

Questo è il livello più elementare dell'analisi di Blumenberg, che si può considerare ormai acquisito. Ma il suo discorso procede oltre. Blumenberg osserva che tra la scoperta del cosmo e l'autocomprensione dell'uomo vi è una relazione più complessa, le cui radici rimandano a ben prima dell'età moderna⁴³. Ciò che nella modernità muta è un dato: si tratta dell'*autonomia* con cui le antropologie (che si pretendono) copernicane si appropriano delle scoperte scientifiche. Come argomenta Blumenberg, « esse prendono ciò che è avvenuto in quella scoperta non come conoscenza, non come ipotesi, bensì *come metafora* »⁴⁴. In altri termini, lo sguardo antropologico acquisisce il modello cosmologico copernicano e lo trasforma *immediatamente* in una metafora della condizione umana. Ciò avviene con una rapidità tale da ignorare, per esempio, la vera intenzionalità “filosofica” che Copernico attribuiva alle sue osservazioni. L'orientamento di Copernico era infatti conservatore, perché non puntava a rivoluzionare la comprensione filosofica del rapporto tra l'uomo e il mondo: al contrario, intendeva confermare un'interpretazione dell'uomo « come l'ente che sta, grazie alla sua facoltà teoretica, nel centro delle relazioni che rendono intelligibile l'essere »⁴⁵.

Nel modello paradigmatico di Blumenberg, questo rovesciamento delle intenzioni di Copernico ha un significato straordinario. Quando le “antropologie” copernicane hanno la meglio sull'obiettivo “filosofico” rivendicato dall'astronomo, accade che il processo di metaforizzazione si rende improvvisamente trasparente e opera senza più mediazioni. In questo modo, la rivoluzione copernicana può diventare il fattore determinante grazie al quale si toglie fondamento al mondo inteso in chiave teologica: « solo la metafora copernicana fece esplodere primariamente il *pathos* della deteleologizzazione », solo su di essa « riposa una nuova coscienza di sé, legata all'eccentricità cosmica dell'uomo »⁴⁶. Non soltanto questo, però. Le « antropologie copernicane » rendono a loro volta evidente la metaforica connessa al modello

42. Ivi, p. 117.

43. Così per es. L. MONTI, “Il cielo come caverna”. *L'antitesi tra metafora copernicana e tolemaica nel processo di legittimazione dell'età moderna*, « Discipline filosofiche », *Hans Blumenberg e la teoria della modernità*, a cura di B. Maj, XI (2001), n. 1, pp. 153–170. Cfr. inoltre A. BORSARI (a cura di), *Hans Blumenberg. Mito, metafora, modernità*, il Mulino, Bologna 1999; e V. VITIELLO, *La favola di Cadmo. La storia tra scienza e mito, da Blumenberg a Vico*, Laterza, Roma–Bari 1998.

44. H. BLUMENBERG, *Paradigmi per una metaforologia*, cit., p. 117.

45. *Ibid.*

46. Ivi, p. 118.

cosmologico precedente, di stampo tolemaico. Insomma, con un effetto a ritroso, la fine della teleologia pre-copernicana mette in luce per la prima volta il valore figurato del sistema tolemaico, che fino ad allora non era percepito: « il geocentrismo diventa un teologumeno solo attraverso Copernico e la sua riforma », che metaforizzano al tempo stesso tanto l'eliocentrismo, quanto la cosmologia tolemaica⁴⁷.

Il compito genealogico della metaforologia funziona dunque così: quando un paradigma tacitamente accettato (quello tolemaico) si sgretola, se ne scopre il funzionamento come un sistema generale di valori; l'introduzione di un paradigma differente (quello copernicano) rivela infatti la natura metaforica che i due modelli a confronto — il vecchio e il nuovo — rivestono. Da qui anche la declinazione “decostruttiva”, della quale si diceva: la fine di un paradigma getta una nuova luce su di esso, svela per la prima volta il lavoro della metaforizzazione che, finché restava sotterraneo, si sottraeva allo sguardo⁴⁸.

Il rapporto tra la metafora e i suoi paradigmi ha infine conseguenze importanti sulla nozione di verità. L'opposizione tra la concettualizzazione e la metaforizzazione non implica infatti che la metaforologia non si ponga il problema del vero. Al contrario, è chiaro che la natura paradigmatica delle figure del linguaggio colloca le metafore assolute a un livello diverso (e più originario) rispetto alla nozione di verità come *adaequatio intellectus et rei*. Blumenberg scrive che « se si tien fermo che “verità” è il risultato di un procedimento di verifica metodicamente garantito, la metaforica non può soddisfare questa richiesta, quindi non solo non dice la “stretta verità” ma non dice affatto la verità »⁴⁹. Tanto che della verità stessa può essere proposta a sua volta una metaforologia: da qui, il catalogo che Blumenberg propone includendo per esempio la verità come luce, come forza, come potere e come « nuda verità ». Ciò non toglie che rimanga un senso fondamentale rispetto al quale si può parlare di una verità delle metafore assolute: quello pragmatico. O, meglio, un senso che è assieme storico e funzionale a scopi. Una metafora assoluta è infatti tale se è in grado di raccogliere « orientamenti, certezze, supposizioni, aspettative circa l'ordine e la rappresentazione della realtà come un tutto, e la funzione di una tale metafora è quella di indirizzare l'atteggiamento conoscitivo sulla base di assunti sul mondo oggettuale »⁵⁰. Con una sorta di doppia implicazione, interrogar-

47. *Ibidem*.

48. In questo senso, il geocentrismo nasce come metafora dell'umano contemporaneamente alla metaforizzazione dell'eliocentrismo: del resto, senza la rottura paradigmatica copernicana, l'ortodossia tolemaica non avrebbe avuto bisogno di affermarsi come tale. Su questo, cfr. per es. L. MONTI, “Il cielo come caverna”, cit., p. 165 ss.

49. H. BLUMENBERG, *Paradigmi per una metaforologia*, cit., p. 15.

50. G. DE ANGELIS, *La “metafora assoluta”*. Il contributo della metaforologia di Blumenberg al problema

si intorno al mondo significa produrre sempre nuove metafore — e fare metafore vuol dire, di contro, ricavarne « stili di condotta nel mondo »⁵¹. Anche questa declinazione — per la quale il vero ha a che fare con la prassi che i paradigmi metaforici rendono possibile — è un'eredità importante dell'indagine di Blumenberg. La metaforologia segna così una svolta per tutto il dibattito continentale, anche per gli autori che non si confronteranno direttamente con Blumenberg: una svolta il cui fulcro resta l'idea che, quando parliamo, le figure del discorso portano con sé un intero edificio, fatto di valori, visioni, rapporti sociali, relazioni di potere. In una parola, a partire dalla metaforologia non sarà più possibile — almeno per la filosofia europeo-continentale — pensare al linguaggio come uno specchio della realtà.

ermeneutico della "fusione degli orizzonti", « Discipline filosofiche », *Hans Blumenberg e la teoria della modernità*, cit., p. 86. Così Blumenberg: « Il contenuto [delle metafore assolute] determina, come termine di orientamento, un comportamento; esse danno una struttura al mondo, danno una rappresentazione del tutto della Realtà, che come tale non è mai sperimentabile né dominabile » (H. BLUMENBERG, *Paradigmi per una metaforologia*, cit., p. 17).

51. *Ibid.*