



Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

Facultad de Filosofía y Letras

Maestría en filosofía

Hermenéutica metafórica

Una crítica desde *La metáfora viva*

Tesis para la obtención del grado de: Maestro en Filosofía

Presenta: Carlos Rivero Silva

Asesores: Dr. Víctor Gerardo Rivas López

Dr. Jesús Rodolfo Santander Iracheta

Dr. Ricardo Gibu Shimabukuro

Agosto 2020

ÍNDICE

Agradecimientos.....	1
Introducción.....	2
Capítulo I: Hermenéutica de la metáfora.....	7
Epígrafe 1: Hermenéusis del modelo clásico de metáfora.....	8
1.1 El nombre de la metáfora.....	8
1.2 Noción clásica de metáfora. La impronta de Aristóteles.....	16
1.3 Analogía y comparación.....	23
1.4 Fetichismo metafórico: la ilusión del sentido propio.....	30
Epígrafe 2: Hermenéusis del modelo moderno de metáfora.....	37
2.1 Crítica a la definición nominal de la metáfora.....	37
2.2 Richards: Impacto del discurso en el proyecto de una Filosofía de la Retórica.....	42
2.3-El interaccionismo de Max Black: relación entre metáfora y modelo científico.....	51
2.4-Implicaciones del modelo interaccionista.....	59
Epígrafe 3: La metáfora en los límites del discurso: La Hermenéutica.....	62
3.1 La Metáfora como forma viva: Ricoeur, Lakoff y Johnson.....	62
3.2-Referencia y sentido de la expresión metafórica.....	70
3.3-Referencia al mundo de la obra: redesccripción. Ricoeur y Goodman.....	74
Epígrafe 4-Conceptualismo. La unidad del logos.....	80
4.1 Conceptualismo. Criterios extra lingüísticos.....	80
4.2 La expresión como forma: Ernst Cassirer.....	82
 Capítulo II: Metáfora de la Hermenéutica.....	 94
Epígrafe 1: Prolegómenos a toda metafórica futura.....	95
1.1 Metáforas explícitas del texto filosófico.....	95
1.2 El ojo del alma: las metáforas de la visión en la ontología platónica.....	96
1.3 Catacrexis y significado del concepto.....	111
1.4 La metáfora del contenedor en la epistemología platónica.....	115

Epígrafe 2: Metáforas implícitas en el texto: Texto como macrometáfora.....	121
1.1 Texto, discurso y acontecimiento.....	121
1.2 La <i>dispositio</i> . Interpretación y validación de conjetura.....	129
1.3 <i>Intentio auctoris</i> e <i>intentio operis</i> : La validación de interpretaciones.....	133
1.4 Contextualidad e Intertextualidad.....	140
Conclusiones.....	144
Bibliografía.....	148

Agradecimientos:

A mi tutor Víctor Gerardo Rivas López por su fe y su docta guía.

A mi amigo Yarini Manuel Arrebola por la erudita impronta que dejó en mi trabajo.

A mi amigo Diego Vega Castro por las lecturas justas y las conversaciones honestas.

A mi madre, el símbolo de mi mayor devoción y de cuyo amor este trabajo es apenas una metáfora.

Hoc erat in votis.

Introducción

*La piú luminosa é, perché piú luminosa,
piú necessaria e piú spessa.*

(Giambattista Vico)

En el himno del Rigveda leemos que el holocausto de Puruṣa, gigante de mil cabezas y mil pies, sirvió de material para la creación del cosmos. De su cuerpo ha emanado toda la naturaleza: “La luna nació de su espíritu, de los ojos nació el sol¹, de la boca Indra y Agni, del hálito nació el viento; del ombligo la atmósfera, de la cabeza el cielo, de los pies la tierra, de las orejas las regiones del cielo”². También Sturlusson, en la Edda Prosaica, hace que Gangleri (Odín) pregunte: “¿Qué era el principio? ¿Cómo principió? ¿Qué había antes?”. Y, en una abigarrada acumulación de preguntas y respuestas, sigue la descripción del nacimiento del mundo. Los dioses cuentan como matan a Ymir y, con su carne, hacen la tierra; con su sangre, el mar y los lagos; con sus huesos, las montañas; los árboles, con sus cabellos; con su cráneo, el ancho cielo³.

En estas dos cosmogonías tan distantes en tiempo y espacio, hay manifiestos al menos dos patrones comunes: el mundo surge de un sacrificio y, en lugar de crear al hombre de material cósmico, es el cosmos el que se engendra de material humano. Ambos patrones – el origen del mundo como sacrificio y la creación de las cosas a partir de miembros humanos o divinos– responden respectivamente, primero, a las necesidades del pensamiento mítico de retribución, equilibrio, responsabilidad y justicia; y segundo, a otorgarle un agente, un sentido activo, animado, al origen de las cosas. Esta explicación del origen toma como modelo explicativo lo “inmediato conocido”- los miembros y órganos humanos- y se extiende hasta el *más allá* de las cosas. El movimiento de la Naturaleza debe poder explicarse a partir de un principio activo del mismo modo que podemos explicar el movimiento de nuestros miembros a partir de nuestra voluntad. Estas “fabulaciones” que pretenden ordenar la experiencia humana no descubren su origen estrictamente en el lenguaje poético, sino en la facultad de comprender y experimentar un fenómeno en términos de otro.

¹ Otras versiones se inclinan por un estilo proyectivo que va desde el órgano al sentido y del sentido al objeto: “de los ojos salió la vista y de la vista el sol; del oído nació el sonido y del sonido la música de las esferas” Brereton, Joel y Jamison, Stephanie. *The Rigveda. The earliest religious poetry of India Vol III* (Oxford, England: Oxford University Press, 2014) p 1538-1539

² Brereton, Joel y Jamison, Stephanie. *The rigveda. A guide*. (Oxford, England: Oxford University Press, 2020) p 245.

³ Sturlusson, Snorri. *L'Edda. Récits de mythologie nordique*. (Paris, France: Gallimard, 1991) Pp 32-35.

Cada vez que el ser humano ha querido extender su conocimiento a ese *más allá* de las cosas, se ha servido de metáforas. En los ejemplos citados, se trata de metáforas etopéyicas o personificaciones, típicas del pensamiento mítico. Comprender el mar como la sangre de un gigante, los árboles como sus cabellos, y la bóveda celeste como su cráneo.... todo ello presupone un principio de unidad por el cual estas nociones pueden ser conectadas, una razón y, si se quiere, una semejanza. Aquí no vamos a referirnos al porqué podemos percibir esa semejanza o unidad y qué revela ella de nuestra esencia, sino al mecanismo en virtud del cual la comprendemos, expresamos y explicamos.

En relación al problema de la metáfora, si se quisiera plantear filosóficamente su contenido, podría abordarse desde múltiples y variados aspectos elementales y aun así no se agotaría en una sola investigación. Admitiría preguntas ontológicas del tipo: ¿qué es lo desplazado en ese *meta-phorein*? ¿revela la metáfora una semejanza ya existente o la genera? Admitiría preguntas epistemológicas del tipo “¿cuál es la relación entre modelos y metáforas?” u otras como “¿es una metáfora un juicio verificable o falseable?”. Admitiría preguntas semánticas del tipo “¿a qué refiere un enunciado metafórico?”, “¿por qué no tienen el mismo valor semántico una expresión literal y una expresión metafórica?”. Admitiría preguntas retóricas, poéticas, estilísticas, éticas y hasta políticas. En ese sentido, sería como una estrella de numerosas puntas a la cual pudiera accederse siguiendo una luz en particular sin agotar todo su brillo. Así como la Naturaleza es tan vasta para el Arte, el Arte es tanto más extenso e inasible para la vida, de manera que no alcanzaría siquiera tener varias vidas – como los mitos atribuyen a Tiresias el tebano– para divisar la amplitud de sus ministerios. Por tal razón, he decidido restringir mi investigación a una de esas estelas de la estrella: la hermenéutica. En consonancia, como guía fundamental para esta empresa, emplearé la obra *La metáfora viva*, de Paul Ricoeur.

Dar aquí una definición de metáfora -incluso si es la definición de Ricoeur- y hacer girar toda la investigación en torno a ella, significaría haber planteado mal el problema de antemano⁴. Sin embargo, sabientes de que estamos frente a un ejercicio académico que trae consigo ciertas exigencias y protocolos, no voy a ofrecer aquí una definición de metáfora, aunque sí un criterio de identificación, que no es para nada lo mismo, ya que, mientras la primera funciona como principio de conocimiento y comporta múltiples determinaciones, lo segundo funciona como

⁴ Una de las tesis que se intenta explicar a lo largo de la tesis es que no existe un lugar no metafórico desde donde pueda teorizarse sobre la metáfora, de modo que resultaría una clara petición de principio incluir lo definido dentro del *definiente* de la definición. E

principio de reconocimiento e implica apenas un signo distintivo. No me atrevería a decir qué es pero sí dónde podemos encontrarla: hay metáfora dondequiera que, a lo mínimo, haya doble sentido.

Conforme a este problema del doble sentido es posible ligar a la metáfora con la Hermenéutica y situarla como parte intrínseca de su acervo de herramientas, pues, si el texto tuviera una única interpretación, no habría tarea hermenéutica. Me interesa el Ricoeur de *La metáfora viva* porque para la década del 70 -cuando comenzó la escritura de esta obra- fue el único autor que presentó esta teoría de la metáfora como un resultado de la síntesis del pensamiento continental y anglosajón; porque el camino que lo condujo al paso del análisis del símbolo a la metáfora fue el problema del doble sentido; y también porque es el primer autor en darle a la metáfora un lugar de cenital importancia en cualquier proyecto hermenéutico, al punto de decir en uno de sus textos que la metáfora es el problema fundamental de la Hermenéutica⁵. Sin embargo, tomo distancia de su concepción estrictamente lingüística del problema: ese distanciamiento se vuelve más evidente a partir del cuarto epígrafe hasta la conclusión de la tesis.

Este trabajo lleva por título “Hermenéutica metafórica” gracias a la rica ambigüedad que sintetiza tal expresión. Una hermenéutica metafórica puede ser tanto una hermenéutica que tenga a la metáfora como principio temático, como una hermenéutica que la tenga como principio metodológico. Una vez aclarada la razón del título, podemos pasar a la exposición del motivo de la tesis, que puede explicitarse en el siguiente problema de investigación: ¿Cómo es posible una hermenéutica metafórica? Como respuesta provisional a la pregunta tenemos la siguiente hipótesis: Una hermenéutica metafórica es posible si demostramos que la hermenéutica que tiene como objeto a la metáfora también puede tenerla como método, de modo que se considere como requisito indispensable de la comprensión de un texto sus metáforas explícitas e implícitas, lo que también podría llamarse metáforas estructurales.

Para responder a este problema se han planteado varios objetivos, cuya respuesta corresponde a cada apartado de la tesis. En primer lugar, existen dos grandes objetivos generales, que dividen a la tesis en dos capítulos. El primer capítulo tiene como título “Hermenéutica de la metáfora”; su objetivo es realizar un análisis de las múltiples teorías de la metáfora con un ojo hermenéutico. El segundo capítulo se titula “Metáfora de la Hermenéutica” y tiene como objetivo aplicar al análisis

⁵ Ricoeur, Paul. *Écrits et conférences Tome II: La métaphore et le problème central de l'herméneutique*. (Paris, France: Séuil, 2010) Pp 91-120.

hermenéutico de los textos las clarificaciones y aportes de la teoría de la metáfora que arrojó el primer capítulo. La hipótesis que pone en unidad estos dos apartados consiste en que: la teoría de la metáfora tiene tácitos criterios y presupuestos hermenéuticos⁶ que determinan su alcance y validez, del mismo modo que la Hermenéutica tiene criterios y presupuestos metafóricos que determinan el alcance y validez de la interpretación de un texto.

De la misma manera en la cual cada capítulo tiene una unidad demostrativa exterior que tributa a su relación con el otro capítulo, así también presentan una unidad demostrativa interior, en la cual cada epígrafe contribuye a la demostración de la tesis general del capítulo al que corresponde; a su vez, cada epígrafe se subdivide en apartados que dan unidad demostrativa a su relativo epígrafe. Por ejemplo, en el primer capítulo –donde se intenta hacer una lectura hermenéutica de la metáfora– es necesario subdividirlo en cuatro epígrafes, de los cuales los tres primeros son un recorrido por las tres grandes teorías de la metáfora: la clásica, la moderna y la contemporánea. A su vez, a cada modelo se le hace corresponder un concepto de metáfora, un objeto de análisis y una función: el modelo clásico tiene un concepto comparatista de la metáfora, como objeto tiene el nombre y como funciones, la retórica y la poética; el modelo moderno tiene un concepto interactivo de metáfora, como objeto el enunciado y como función, la semántica; el modelo contemporáneo, cuyo representante es Paul Ricoeur, tiene un concepto textual de la metáfora, como objeto el discurso y como función, la hermenéutica. El cuarto epígrafe intenta apropiarse de la síntesis de los tres criterios anteriores para brindarnos un concepto no lingüístico de la metáfora con el que podamos pasar al análisis del siguiente capítulo.

El segundo capítulo se propone hacer una lectura metafórica de la Hermenéutica, lo cual implica probar que la comprensión de un texto se encuentra íntimamente ligada a la comprensión tanto de sus metáforas explícitas como de su orden, disposición y estructura metafóricas. Para cumplir con tal cometido se subdivide en dos epígrafes. El primero aplica lo aprendido en el capítulo precedente para hacer una exégesis del discurso filosófico a partir de sus metáforas explícitas, así como para evidenciar la estrecha relación entre metáfora y concepto filosófico. El segundo epígrafe abre el camino a la interpretación textual según sus metáforas implícitas, aquellas que leemos en el texto (estructura y *dispositio*), aquellas que leemos tras del texto (metáforas del autor) y aquellas con que leemos el texto (metáforas del lector). Cada una de estas metáforas constituyen categorías textuales que he derivado de otras categorías hermenéuticas: *intentio*

⁶ Como si el sentido que se busca develar ha sido deliberadamente producido por un autor o no, si el polo de validez de una metáfora se localiza en la intención del autor, la interpretación del lector o si hay criterios objetivos del texto.

auctoris, intentio operis, intentio lectoris. El trabajo concluye con la problematización de la recursividad de metáforas y textos en los fenómenos de intertextualidad y contextualidad: un texto puede remitir a otro texto, porque en su estructura desdoblada, sus metáforas remiten a otras metáforas.

Esta tesis de maestría tiene como objetivo implícito servir de suelo fértil a un futuro proyecto de doctorado que habrá de ocuparse en realizar una lectura metafórica de la Historia de la Filosofía. Conforme a este propósito, todo lo abordado aquí debe interpretarse como un prolegómeno de un proyecto más ambicioso donde habrán de presentarse las condiciones de legitimidad para una comprensión de la Filosofía como texto, como un palimpsesto que transforma su discurso del mismo modo en el que resignifica sus metáforas. Este camino no solo significa presentar la síntesis y trasposición de sentido de la metáfora como un recurso político al servicio del filósofo para evitar la persecución, sino también la presentación de la Historia de la Filosofía como la historia de las metáforas por las cuales la Filosofía se ha expresado y se ha hecho más o menos comprensible.

Por ahora lo que pongo a disposición del lector como resultado de mi investigación son nuevos criterios y herramientas que pueden utilizarse para interpretar de un modo más completo los textos filosóficos. Si el lector puede hallar en mi trabajo algo con lo cual enriquecer su interpretación, me daré por más que satisfecho.

Capítulo 1: Hermenéutica de la metáfora

“Il est souvent plus difficile de faire
reconnaître une vérité que de la découvrir”⁷.

Jean-Baptiste Lamarck

⁷ A veces es más difícil hacer reconocer una verdad que descubrirla.

Epígrafe 1: Hermenéusis del modelo clásico de metáfora

I.1.1-El nombre de la metáfora

En Persia, espejo del tiempo, en India, nenúfar de la noche, en China, liebre de jade; mucho tardaría la luna en convertirse en el ajo de agónica plata al que cantó García Lorca. El fenómeno de nombrar a la luna de un modo alternativo, oblicuo, no convencional, puede darse de igual forma en múltiples culturas; sin embargo eso no asegura forzosamente que cada cultura lo perciba estrictamente como una “metáfora”. ¿Existe acaso otra figura cuya expresión sintetice su significado en su propia actividad de figuración? Lo que llamamos “metáfora” cumple con este requisito en cada uno de sus nombres etimológicos.

Sin duda, el nombre constituye una de las primeras informaciones que podemos obtener de un objeto, hecho o experiencia. Resulta improbable que el nombre etimológico escogido para apelar e identificar algo no sirva para calificarlo; antes bien se persigue que describa sus aspectos esenciales⁸. Entre los antiguos era fama que el nombre formara parte de la constitución ontológica de las cosas, que fuera el puente entre nosotros y ellas, que nombrar fuera poseer con la palabra⁹.

El nombre de la cosa concentra en una sucesión de fonemas su sentido al mismo tiempo que su referencia. La dificultad que esto representa para algunas nociones abstractas como la de metáfora se concreta a partir de la disonancia que genera la ausencia de un referente físico dado ad oculos para concluir que pueda haber nociones equivalentes de metáfora en culturas distintas. En pocas palabras, en el caso de la palabra “luna”, en tanto es una referencia dada de forma patente, se la puede designar de modos distintos, como distintas son las experiencias que de ella tenemos, y acabaría refiriendo al mismo objeto. La luna podría llamarse *Luxna* o *Selene*, su nombre podría tomar tantas formas como Proteo según diversas etimologías y seguiría refiriéndose al astro plateado que pende sobre nuestras cabezas en la bóveda celeste. Esto no sucede con la palabra metáfora. En el caso de la metáfora nos encara la sospecha de que esos

⁸“En este fuego quema varias clases de madera que se supone poseen la propiedad de alejar la lluvia; sopla en la dirección por donde teme que sobrevengan las lluvias, manteniendo en sus manos un atado de hojas y cortezas, cuya virtud de alejar las nubes no proviene de sus condiciones químicas, sino por ser sus nombres coincidentes con significados de algo volátil y seco.” Frazer, James. *La rama dorada* (La Habana, Cuba: Editorial Ciencias Sociales, 2010) p, 41.

⁹ Cassirer, Ernst. *Filosofía de las formas simbólicas Tomo I* (México: Fondo de cultura económica, 2007) p 67.

múltiples sentidos etimológicos que tiene en cada lengua, pudieran en realidad hacer referencia a funciones distintas, asimétricas, no equivalentes y por tanto intraducibles *a fortiori*.

La poesía escáldica islandesa nombra el hecho de llamar al mar “eslabones de las islas” no como una “metáfora” sino como una *myndlíking* (Mynd=imagen viva; líking=semejanza)¹⁰ o como un kennigard (del verbo kenna que significa conocer o nombrar a partir de algo)¹¹. Esa forma de nombrar y por tanto concebir lo que nosotros llamamos *metáforas* habría de determinar la esencia predominantemente prerifrística de las figuras de la poesía nórdica, la cual no tiene como centro el significado, sino la imagen viva. Una *myndlíking* es una imagen-acción que hace patente una semejanza no aspectual sino de funciones, y esta preconcepción inscrita en su etimología hace que en la poesía nórdica se dé un tipo de figura muy particular que nada tiene que ver con lo que nosotros llamamos *metáforas*¹² o que al menos exige que el concepto de metáfora se extienda a un dominio mayor.

Si queremos buscar la yugular del problema del nombre de la metáfora no se puede desconocer la amplitud y la cantidad de sentidos que este nombre griego resguarda, sin embargo, también es necesario tener en cuenta que en toda esa amplitud y cantidad de sentidos existe una jerarquía de cualidades que rigen bajo qué términos comprendemos un concepto en primer término. Decir por ejemplo que una catedral es una sinfonía petrificada es una expresión que nos invita a “trasladar” nuestro sistema de creencias del plano arquitectónico al musical de modo que esta equivalencia nos clarifique nociones que son más evidentes en el segundo que en el primero (y nos oculte otras tantas). En este caso la semejanza aparece en el juego de formas, contrastes, equilibrios, simetrías, ornamentos; y la diferencia es que la música se distiende en el tiempo y la arquitectura en el espacio: la primera es continuidad en flujo y la segunda presencia y permanencia.

En función de la jerarquía de nociones secundarias atribuidas a una metáfora cualquiera es que se da ese contraste en el que se aclara o se oscurece un aspecto de la metáfora. Por ejemplo, a partir de este contraste que se desata en ese juego de semejanzas y diferencias de tales jerarquías, plantear una guerra en términos de una partida de ajedrez nos ayudaría a eclipsar el aspecto sangriento y horroroso de la guerra en virtud de un cariz más frío y más estratégico.

¹⁰ Dillman, Fracois-Xavier. *Snorri Sturluson-L’Edda Mythologie nordique*. (Paris, France: Larousse, 2017) p 45.

¹¹ Clunies, Margaret. *The vinking collections. Studies in Northern civilization* (Odense, Denmark: Odense University Press, 1985) pp 12-15.

¹² Nótese que la diferencia específica de este tipo de metáfora consiste en recrear una acción en lugar de una figura visual, la semejanza no es de apariencia sino de función. Así tenemos que una batalla es “fragor de los escudos” o “festín de cuervos”, que la lengua es “remo de la boca” y que el mar es “el techo de los peces” o que el cielo es “la casa de las aves”.

Lo que interesa subrayar aquí es que normalmente, en su origen, una etimología intenta llamar al concepto a partir de las primeras nociones de esta jerarquía. Así pues, es menester saber que la metáfora antes de ser concepto o noción monolítica y objetiva, es en primer lugar un nombre griego, y por consiguiente un modo griego en el cual se organiza jerárquicamente ese enjambre de nociones en principio dispersas. Gracias a esa jerarquía es posible traducir y hacer comprensible una experiencia equivalente de otra cultura como puede ser la *imagen-semejanza* de los islandeses.

El nombre intenta fijar en primer lugar la experiencia de un objeto o evento más bien que el objeto o evento mismo. Esto es, procuramos que lo que digamos tenga primero un sentido aunque bien pueda o no tener una referencia física. Podemos pensar y nombrar algo como posible sin que sea para ello necesario su existencia objetiva. Esto supone un problema para la traducción y viene a introducir una justificación de por qué se ha dado comienzo a este texto un *parcours* transcultural de los diversos sentidos de lo que suponemos cabe bajo el nombre de metáfora. Todo este juego de semejanzas y diferencia que activa el sentido de la metáfora se actualiza en su nombre etimológico.

A diferencia de nosotros, los esquimales tienen una docena de expresiones para nombrar a la nieve: nieve densa, nieve ligera, nieve pastosa, etc. ¿Cómo podríamos decir legítimamente que son doce sentidos distintos para nombrar la misma referencia (la nieve) y no de hecho 1doce referencias distintas (doce tipos distintos de nieve)? Ya en el epígrafe tres trabajaremos más a fondo el impacto de la noción de sentido en la de referencia: por ahora basta con la perplejidad que nos provocan estos múltiples sentidos de la palabra metáfora respecto a la referencia del fenómeno metafórico. Y esta perplejidad nos conduce a dudar, a poner entre paréntesis toda referencia metafórica y centrarnos en este primer epígrafe en el sentido metafórico y lo que el nombre de la metáfora dice de este sentido.

En nuestra tradición, la metáfora a través de la cual se ha pensado el mismo fenómeno metafórico es la del transporte (epifora). En griego moderno aún se emplea el término *metaphorikós* para referirse a los ómnibus urbanos. El nombre griego para la metáfora connota implícitamente la red conceptual-cultural de lugares comunes asociados que lo dota de sentido. Es decir, nombrar en voz griega la figura supone nombrar la forma griega de experimentarla, esto es, mediante la noción de transporte. Lo cual por ejemplo no se cumple en la etimología persa

para la metáfora (*isti āra*: “puentes de la realidad¹³”) o la china (隐喻, *yin yu* “comprender lo oculto”¹⁴) o la noción sánscrita de *sphota*, según la cual sería imposible que la metáfora ocurra en un plano estrictamente nominal¹⁵.

Entonces diríamos que el sentido de este primer apartado apunta a poner en relieve la esencia que quiere atrapar el nombre etimológico de la metáfora. Digo esencia para llamar la atención sobre lo que quiere fijar el nombre, y no porque sea estrictamente así, más bien deberíamos inclinarnos a entender esta supuesta esencia como la cualidad jerárquicamente superior en torno a la cual giran el resto de las implicaciones metafóricas en un sentido metafórico dado. El término jerárquicamente distintivo en la etimología griega de metáfora es el de transporte y por consiguiente las condiciones bajo las cuales se piensa la metáfora en primera instancia ha de adecuarse a las especificidades de esta noción de transporte.

La cualidad descrita en la etimología griega y su traspaso al latín¹⁶ dista mucho de las otras lenguas. Si bien los ejemplos citados del islandés, chino y persa expresan un énfasis en la semejanza, lo oculto y la relación respectivamente, el griego y el latín ponen el acento sobre la translación. Ya Aristóteles se había dado cuenta de que el carácter metafórico de su definición de metáfora estaba condicionado por un traslado, un préstamo del orden del lugar al orden del lenguaje¹⁷. Y en paradójica continuidad con esa tradición, la crítica de Nietzsche a la metafísica y a la *ding an sich* se sostuvo en buena medida en esta peregrina cualidad de transposición que tiene el concepto griego de metáfora.

¡En primer lugar, un estímulo nervioso extrapolado en una imagen! Primera metáfora. ¡La imagen, transformada de nuevo, en un sonido articulado! Segunda metáfora. Y, en cada caso, un salto total desde una esfera a otra completamente distinta y nueva (...) Creemos saber algo de las cosas mismas cuando hablamos de árboles, colores, nieve y flores y no poseemos, sin embargo, más que metáforas de las cosas, que no corresponden en absoluto a las esencias primitivas. Del mismo modo que el sonido toma el aspecto de figura de

¹³ Ali, Ashgar. *Metaphor and imagery in Persian Poetry* (Connecticut, USA: Yale University press, 1999) p 11.

¹⁴ Cheng, François. *La escritura poética china* (Valencia, España: Editorial Pre-textos, 2002) p 22.

¹⁵ Coward, Harold. *Sphota Theory of Language-A philosophical Analysis* (Cambridge, England: Cambridge University Press, 1990) pp 233-236.

¹⁶ “La metáfora que en latín significa translación (*translatio*), ya que hace que una palabra pase de su significado genuino y propio o uno no propio”. Rotterdam, Erasmo. *Recurso de forma y de contenido para enriquecer el discurso* (Madrid, España: Cátedra, 2012), p 93.

¹⁷ Aristóteles. *Física* (III, 1, 201 a 15; V, 2, 225 a 32 h 2)

arena¹⁸, así la enigmática X de la cosa en sí se presenta, en principio, como excitación nerviosa, luego como imagen, finalmente como sonido articulado.¹⁹

Este problema inicial que desata el nombre de la metáfora parece destilarse en la idea de si el significado etimológico pretende o no describir un rasgo esencial, porque en el caso afirmativo el problema se agotaría en la pregunta: ¿Toda transferencia es metáfora y toda metáfora transferencia? Y de este modo se haría lícita una equivalencia de la que se habló anteriormente de forma tácita: entre los mecanismos de la metáfora y los de la traducción, entre los mecanismos de la *trans-latio* o el *trans-portare* respecto de los del *trans-ducere*²⁰. Dado que en el fondo la traducción puede comprenderse una especie de traslación de un sistema de leyes a otro cabe la pregunta ¿Existe la metáfora gracias a una traducción de semejanzas o es posible la traducción en función del carácter metafórico del lenguaje? Esta pregunta tiene implicaciones ontológicas puesto que supone comprender dos cosas: 1-¿de dónde a dónde (regiones ónticas) se da el traslado que es connatural tanto a la traducción como a la metáfora? 2-¿qué es lo trasladado?

Sin embargo, estas preguntas no pueden alcanzar aquí más que el umbral de su propia formulación. El curso de la investigación habrá de brindar pistas para, en primer lugar, saber siquiera si la pregunta está bien planteada. Hasta aquí y durante todo el rumbo de este estudio es importante tener en mente que la metáfora debe cargar con el peso de su nombre. Y el nombre etimológico de cualquier cosa es la primera metáfora por la que se revela su cualidad esencial, y por consiguiente, la cualidad particular que sirve como puerta de acceso al todo del objeto.

Uno de los problemas fundamentales de los teóricos de la metáfora ha consistido en la elección de los ejemplos para ilustrar sus tesis sobre la metáfora. Pero bien ¿cómo podría interpretarse esto como una cuestión intrínsecamente unida al nombre de la metáfora? La elección de los ejemplos, lejos de ser una herramienta teórica, funciona como signo de los límites y puntos ciegos a los cuales está sujeto el teorizador; porque poner un ejemplo es a su vez, traducir, metaforizar, trasladar el problema a un espacio más accesible y dócil a la descripción. Se puede decir que en cada ejemplo famoso ocupado por Aristóteles (“la copa de ares”, “Aquiles es un león”, “el escudo de Dionisio”) se manifiesta la limitación conceptual de ubicar la metáfora más allá del sistema de nociones al cual la condenan tales ejemplos. La idea de que el nombre de la metáfora contiene, en la cultura que sea, una metáfora que describe su propia esencia y principio de funcionamiento,

¹⁸ El autor quiere hacer referencia a las figuras acústicas de Chaldni en la arena.

¹⁹ Nietzsche, Friederich. *Obras completas. Volumen I.* (Barcelona, España: Tecnós, 2011) P 611.

²⁰ Nótese la semejanza del sema *trans-portare* (llevar de un lugar a otro) con el *traducere* de *trans-ducere* (conducir de un lugar a otro)

que fija sus límites y horizontes, y que no puede evitar no hacerlo, constituye el principio metodológico obviado por todos los especialistas hasta Ricoeur. En suma, que no existe un lugar no metafórico desde donde pueda teorizarse sobre la metáfora.

Tal y como se verá repetidas veces en el transcurso de toda la investigación existe una fuerte tensión entre dos enfoques epistemológicos para entender la relación metáfora-filosofía. El primer enfoque que debe mencionarse es aquel con el que habitualmente nos identificamos y del cual forma parte la teoría de la metáfora hasta Ivor Richards. Este consiste en entender a la definición retórica de metáfora como algo que se origina en una matriz filosófica, que se piensa a través de ciertos mecanismos, métodos y horizontes que la filosofía fija y predscribe. La segunda postura cree ver en la metáfora un componente fundamental para la conformación no solo del lenguaje filosófico sino del pensamiento que se fija en ese lenguaje. Cada vez que una retórica define la metáfora, tal definición no implica solamente una filosofía sino una red conceptual en la cual la filosofía se constituye. Cada hilo, cada red, forma adicionalmente un recorrido; diría una metáfora si esta noción no fuera a su vez demasiado derivada. Así pues, lo definido está implicado en el *definiente* de la definición²¹.

De este modo la etimología griega de metáfora constituye la prístina información con la que contamos para emprender el estudio de la metáfora en la Época Clásica. Es completamente indiferente a estas alturas del análisis la respuesta o armonización de esa tensión entre teoría retórica de la metáfora y teoría filosófica de la metáfora. Aquí lo que parece esclarecedor es que a la cualidad descrita en el nombre etimológico de metáfora (transporte o transferencia) se le ha considerado (al menos en sus orígenes) el término digno para explicar la función metafórica. La misma etimología metafórica de metáfora nos da pista sobre su actividad y sus funciones al subrayar la noción de transferencia, pero a la vez nos da el signo de su silencio, esto es, todo lo que bien pudiera caracterizar a la metáfora y no lo hace porque no aparece señalado en primer término dentro de su *etymon*.

El énfasis que se genera sobre el hecho de que la figura retórica (metáfora) deba ser interpretada en términos topológicos y de movimiento (transferencia), al mismo tiempo es la condición de posibilidad evidente para que no sea interpretada en otros términos. Por eso, toda

²¹ « Chaque fois qu'une rhétorique définit la métaphore, elle implique non seulement une philosophie mais un réseau conceptuel dans lequel la philosophie s'est constituée. Chaque fil, dans ce réseau, forme de surcroît un tour, on dirait une métaphore si cette notion n'était ici trop dérivée. Le défini est donc impliqué dans le définissant de la définition » Derrida, Jacques. *Marges de la philosophie* (Paris, France: Les éditions de minuit, 1972) p 308.

metáfora en sus juegos de semejanzas y diferencias, aclara tanto como oscurece, revela tanto como disimula, dice tanto como calla.

Entonces esta etimología topológica ha de comprenderse como una síntesis del juego de semejanzas y diferencias. En ella se prescribe el curso que habría de tomar el análisis de sus determinaciones como figura en el pensamiento occidental, al poner el acento en ciertas nociones y eclipsando otras tantas. El nombre griego para la metáfora crea la primera red de referentes y connotaciones que nos cuentan los límites y problemas de la filosofía que supone. Pero, además de lo que sobre ella se dice en la noción clásica, aquí fijaremos la atención también sobre todo lo que de ella se calla; y de este modo habremos de establecer una síntesis entre dos aproximaciones hermenéuticas: una *hermenéutica de la recolección del sentido*, heredera de la fenomenología y la exégesis bíblica; y una *hermenéutica de la sospecha*, heredera del psicoanálisis, el marxismo y la filosofía de la voluntad de Nietzsche.

Este primer capítulo lleva como título *Hermenéutica de la metáfora* porque intenta ser una aproximación a las teorías sobre la metáfora desde estos dos posibles enfoques hermenéuticos mencionados que parecen excluirse según los siguientes criterios: *la hermenéutica de la recolección o restauración del sentido* supone una actitud confiada frente al sentido tal y como este se da, mientras que *la hermenéutica de la sospecha* supone desconfiar del sentido *prima facie*; la primera ve en la verdad una revelación de cierto sentido profundo, la segunda considera la verdad como una trampa útil, una deformación, un desvío; la primera ocupa un enfoque teleológico en cuanto que el sentido puede ser guiado por la conciencia porque apunta hacia ella, la segunda ocupa un enfoque arqueológico mediante una genealogía de la conciencia. Una manera más fácil y económica de comprender estas dos aproximaciones sería en torno al concepto de autor en virtud del tipo de relación que establecen con él. Por ejemplo, el enfoque teleológico se explicaría a partir de ver la intención del autor como origen del sentido y límite de la interpretación; el enfoque arqueológico supone el sentido como cubierto por capas de las cuales, la intención del autor es apenas la superficie, y la interpretación debe orientarse a los sentidos no previstos por el autor.

Pero la distinción metodológica fundamental consiste en que una llega al sentido por la vía de la identidad y la otra por la vía de la diferencia. Una persigue cómo revelar un sentido que se cree oculto tras una intención del autor (lo que el texto quiere decir); la otra aspira a revelar la multiplicidad de sentidos entredichos por el texto a partir de lo que el autor no dice (lo que el

texto puede decir). *La hermenéutica de la recolección del sentido* puede comprenderse como un canon para la restauración de la unidad de sentido que ha sido dirigido en forma de mensaje. La hermenéutica de la sospecha, por su parte, quiere convertirse en un método para la desmitificación y la reducción de ilusiones²² capaz de ayudar a la conciencia a liberarse de sus falsas creencias y, en especial, de su ilusión de autonomía.

El hecho de que no pueda despreciarse ninguna de las dos posturas es lo que Ricoeur llama el conflicto de las interpretaciones²³. Sin embargo, aquí la palabra conflicto no tiene un matiz negativo, antes bien, sirve para hacer patente que solo mediante la aceptación positiva de tal desencuentro podremos adentrarnos en los umbrales del correcto planteamiento del problema hermenéutico.

Ahora bien, si aplicásemos este enfoque conflictivo a la hermenéutica de la metáfora saltarían a la vista dos asuntos: el primero tiene que ver con la aparente imposibilidad de mantener simultáneamente dos tesis excluyentes sobre, por ejemplo, a qué focos debe atenderse al momento de tratar la noción clásica de metáfora. El segundo tiene que ver con la propia naturaleza ambivalente de la metáfora que comporta en ella misma el doble sentido, oculta al tiempo que ilumina y dice al tiempo que quiere decir.

El primer asunto nos exige por ejemplo que, al tratar la definición aristotélica de metáfora, atendamos tanto a lo que se dice, como a lo que no se dice; que seamos capaces de dar razones de cuándo un silencio significa un sobreentendido y cuándo una limitación, cuándo un énfasis quiere revelar y cuándo quiere hacernos fijar la atención solo para distraernos de otro asunto. Se deberá aplicar esta metodología, no solamente a los pasajes dudosos como hace Ricoeur²⁴, sino a cualquier otro pasaje, y no solamente a los pasajes en específico sino al orden que ocupa la metáfora en su filosofía. En pocas palabras, es tan lícito preguntar ¿Por qué Aristóteles menciona a la metáfora en el tercer libro de la Retórica justo en el apartado de la elocución? Como preguntar ¿Por qué Aristóteles no aborda a la metáfora en la parte dedicada al movimiento en la Física?

²² Ricoeur, Paul. *Les conflits des interprétations* (Paris, France: Éditions du Seuil, 2013) p 28.

²³ Grondin, Jean. *Paul Ricoeur* (Barcelona, España: Herder, 2017) Pp 65-57.

²⁴ Una disonancia en la teoría de la metáfora de Aristóteles que anima a Ricoeur a adentrarse en ella es la relación entre símil y metáfora, dado que en algunos pasajes se presupone la comparación para definir a la metáfora y en otros se supone a la metáfora para definir a la comparación. Lo cierto es que Aristóteles no arroja pruebas clara de la génesis de la metáfora, apenas alcanza a mostrar sus condiciones de aparición en el umbral de la lexis. Véase: *métaphore* pp 31-38.

Este conflicto de las interpretaciones nos ofrece un acercamiento cauteloso a la metáfora y su relación con la filosofía, en tanto que nos quiere revelar qué tipo de filosofía se encuentra implicada en la teoría clásica de la metáfora, al mismo tiempo que revela qué teoría de la metáfora aparece supuesta en la actividad filosofía clásica.

Así pues, en el orden del nombre de la metáfora es posible identificar la dualidad que se da entre la aparición de un nombre cuyo sentido debe restaurarse según una intención, y lo que ese nombre disimula, pervierte u oculta en orden de circunscribir el sentido a una forma voluntaria. Porque es esa en definitiva una forma distinta de plantear la pregunta metodológica que habrá que tener en cuenta en el siguiente apartado: ¿Se vale cuestionar a los autores clásicos bajo nociones que ellos mismos no se plantearon? Aquí habremos de suponer ese conflicto de las interpretaciones en orden a superar al menos las argumentaciones básicas y lugares comunes del debate de, por un lado, circunscribir y por tanto limitar el alcance de un problema al modo de formulación de un autor; o, en cambio, menospreciar o relativizar todo el asunto apelando al *passpartout* del concepto de “cosmovisiones” e imputándole la afrentosa *naïvieté* a los pensadores antiguos.

Habiéndose aclarado esto, entonces no será osado plantear una hermenéutica de la metáfora a partir de la conjunción de lo voluntario e involuntario que se comprende con ella o para ella. Así será tan lícito preguntar “¿Qué función cumple la metáfora en la teoría retórica y poética de Aristóteles?” Como postular esta otra “¿por qué Aristóteles no se planteó una teoría de la metáfora más allá de la Retórica y a qué prejuicios o intereses responde esto?” He aquí un breve esbozo de lo que el nombre de la metáfora quiere y no quiere decir *sub specie interpretationis*.

I.1.2 Noción clásica de metáfora. La impronta de Aristóteles

El primer estudio de *La metáfora viva* de Paul Ricoeur titulado *Entre Retórica y Poética* está perspicazmente consagrado a Aristóteles. Con tal eficiencia y sentido de la relevancia se conduce allí el discurso sobre la teoría clásica de la metáfora que, además de servirse de él para dar gozne y fundamento a su crítica, se ha convertido en una monografía clave de consulta para reinterpretar toda la teoría poético-retórica de Aristóteles. En este apartado se sostienen simultáneamente al menos dos niveles de significación: uno que apunta explícitamente a la presentación del estudio de la metáfora a través del estudio de la doctrina de Aristóteles de la

misma; y otro, que apunta implícitamente a replantear las razones de divorcio entre Filosofía y Retórica, así como de Filosofía y Poética. Sin embargo esta doble interpretación, aunque compleja, admite una lectura sosegada; principalmente porque el texto ostenta la claridad que escasea en la filosofía continental de posguerra. Su discurso tiene la peregrina cualidad de los lagos de Suiza, tanto más claros cuánto más profundos y que dejan ver el fondo desde el inicio, sin trampas, sin observaciones ociosas, sin vanos soliloquios académicos.

El análisis de Ricoeur se focaliza primero en la exposición de la noción clásica de metáfora, que tiene como punto cenital la doctrina de Aristóteles, y luego, en la crítica de dicha noción. De esto se sirve para dar cuentas de que los cursos que habrían de tomar tanto la Retórica como la Poética están, en cierta medida, prefigurados en una causa común que implica más bien una teoría de la metáfora que una doctrina filosófica ya constituida. En pocas palabras: no habría Retórica ni Poética clásicas sin lo que Ricoeur llama función retórica y función poética de la metáfora.

Al comenzar por Aristóteles, Ricoeur brinda a su trabajo no solo la obvia ventaja metodológica de presentar el problema por su origen y hacer patente su alcance en la ramificación de sus implicaciones, sino que también nos permite aprovechar esa doble función como una metáfora en sí misma, muy útil para describir el juego recíproco de influencias entre Teoría de la Metáfora y Filosofía, el juego mediante el cual una puede darnos perfecta cuenta de la otra. Esta idea no queda clara hasta el estudio VII, donde introduce la tesis de la función heurística de la metáfora y su estatus primordial para hacer derivar de ella la doble función retórico-poética presente en la teoría clásica.

Aquí habremos de repetir la fórmula de comenzar por Aristóteles por varias razones. La más evidente de estas consiste en el manifiesto beneficio de presentar una introducción de la Teoría de la Metáfora paralelamente que una introducción al modo en el cual Ricoeur despliega la crítica de esta. Esto permite dar cuenta simultáneamente de la teoría de Aristóteles sobre la metáfora, del lugar de la misma en la Historia de la Teoría de la Metáfora y del lugar que ocupan las dos anteriores en la doctrina de Ricoeur en general, así como su concreción en el proyecto de *La metáfora viva*.

Otro favor a tener en cuenta consiste en la facilidad de implementar los atajos trazados por Ricoeur, al explicar el juego dialéctico entre la posición filosófica explícita para desarrollar una teoría de la metáfora y la posición metafórica implícita para desarrollar una teoría filosófica

cualquiera. Ricoeur logra desplegar la genealogía de un problema filosófico al mismo tiempo que la transforma en una problematización de perfil hermenéutico. Dicho esto, es lícito pasar propiamente a la presentación de la Teoría Clásica.

Aunque es fácil encontrar metáforas, analogías y formas connotativas en Platón y en los filósofos anteriores a Sócrates, fue Aristóteles quien primero sistematizó y pudo ofrecer una explicación cabal e imparcial sobre la génesis del proceso metafórico y no meramente del resultado. Según André Wartelle²⁵, Aristóteles hace mención de la palabra metáfora en varias de sus obras como la *Poética*, la *Física* y la *Metafísica*. La definición más conocida pertenece a la *Poética*:

*Μεταφορά δ' ἐστὶν οὐνάματος ἀλλοτρίου ἐπιφορά ἢ ἀπὸ τοῦ γένους ἐπὶ εἶδος, ἢ ἀπὸ τοῦ εἶδους ἐπὶ τό γένος, ἢ ἀπὸ τοῦ εἶδους ἐπὶ. εἶδος, ἢ κατὰ τό ἀνάλογον.*²⁶ (*Metáfora* es transferencia (epifora) del nombre de una cosa a otra; del género a la especie, de la especie al género o según analogía)

Pero, si bien Aristóteles declara no haber agregado nada en la *Retórica* que no estuviera *in nuce* en la *Poética*²⁷, no existe un trabajo comparable en grado de rigurosidad como lo hay en el tercer libro de la *Retórica*. De la correspondencia de todas sus obras, amén de su nivel de sistematización, se deduce una serie de características de las cuales aquí haremos un sucinto epítome:

Brevemente dicho, para Aristóteles²⁸, como para toda la tradición retórica clásica²⁹, la metáfora se piensa en relación a una *comparación (eikon) abreviada* donde se ha elidido la partícula comparativa³⁰. En ella se lleva a cabo una *transferencia de significado*³¹ entre la designación metafórica y lo designado por ella³². Dicha transposición opera sobre la base de dos tipos de

²⁵ Wartelle, André. *Lexique de la Rhétorique d'Aristote* (Paris, France : Société d'édition Les belles lettres, 1981) p 296.

²⁶ Aristóteles: *Poética*. 1457b 10-15.

²⁷ « La *Rhétorique* propose une petite énigme; pourquoi ce traité, qui déclare ne rien ajouter à la définition donnée de la métaphore par la *Poétique*, entreprend-il au chapitre IV un parallèle, sans répondant dans ce dernier traité, entre métaphore et comparaison ? » Ricoeur, Paul. *La métaphore vive* (Paris, France: Éditions du Seuil, 1975) p 34.

²⁸ Aristóteles. *Retórica* III, 4 p 412.

²⁹ En especial los tratadistas Cicerón (La invención retórica, III, 9, 6) y Quintiliano (Instituciones oratorias, VIII, 6, 8-9)

³⁰ Para la interpretación que hace Ricoeur sobre Aristóteles sucede exactamente al inverso, en lugar de definirse metáfora como comparación abreviada, se define comparación como “métaphore déployée”(pero sobre este asunto volveremos más tarde): véase Ricoeur, Paul. *La métaphore vive* (Paris, France: Éditions du Seuil, 1975) pp 35-36.

³¹ Aristóteles. *Retórica*. III 11 y *Poética* II. 6-7

³² En la definición de Aristóteles se confunde la metáfora como actividad de transposición y como acto transpuesto, eso que Ricoeur llama el tropo de la semejanza: Ricoeur. Paul. *La métaphore vive* (Paris, France: Éditions du Seuil, 1975) pp 91-99.

relaciones: una de semejanza y otra de diferencia, la primera goza de mayor atención en la retórica antigua, la segunda en los estudios de la metáfora posteriores a Ivor Richards.

La relación semántica de semejanza presente en la metáfora clásica encuentra su fundamento en una semejanza real: la metáfora no crea la semejanza, sino que atiende y da nombre a una semejanza que existe independientemente de ella. Pero es justamente esta semejanza inscrita y desplegada en la metáfora lo que a su vez justifica la mimesis: en definitiva la función poética, el paso de metáfora a mimesis y de mimesis a mythos. El poeta dice, el magister en la *Poética*, es aquel que es capaz de *percibir lo semejante*.³³ No es posible que el arte poética suceda sin la función poética de la metáfora de imitar, o bien representar lo semejante. Esta apertura al mundo de la semejanza que la metáfora convoca, prefigura el “como sí” de la mimesis y lo verosímil del mythos. En términos estructurales todo mythos puede ser leído como una macrometáfora, ambos comportan un doble sentido y ambos comparten esa tensión entre lo desemejante que garantiza que la representación no es real y lo semejante (verosímil) que hace que la experimentemos como si fuera real. Ricoeur dedica bastante atención a este asunto, pero ahora leamos al estagirita:

Y por esto precisamente se complacen en la contemplación de semejanzas, porque mediante tal contemplación, les sobreviene el aprender y el razonar sobre qué es cada cosa, por ejemplo: “este es aquel”, porque si no lo hemos visto anteriormente, la imitación no producirá, en cuanto tal, placer³⁴

Aristóteles considera que, este recurso que forma parte de la estructura de una metáfora y que consiste en la capacidad de percibir lo semejante, forma también parte constitutiva no solo de la capacidad para persuadir y ejemplificar, sino también que es fundamental para hacer filosofía:

Y es necesario metaforizar así como ha sido dicho antes, a partir de las cosas particulares y no manifiestas, cual también en filosofía es propio del sagaz contemplar lo semejante, aun en cosas que distan muchos³⁵

Por otra parte, la diferencia se manifiesta en la distancia entre el término que califica y el que es calificado. Por ejemplo, cuando decimos con Píndaro que el hombre es el sueño de una sombra o cuando decimos con Góngora que la cueva es el bostezo de la tierra, subyace algo que permite la búsqueda de la semejanza y esto tiene que ver más con la gran distancia semántica que separa a un término del otro. Decir que una cueva es un bostezo comporta poner en relación dos términos

³³ Aristóteles: *Poética*. 1459 a 8.

³⁴ Ibidem. 1448b 15-22.

³⁵ Aristóteles. *Retórica*. III 1412 a 10-13.

cuya distancia y diferencia ha sido temporalmente suspendida por la metáfora. Para suspender esa lejanía la transferencia debe violentar³⁶ un orden ontológico. Así la especie toma el nombre del género³⁷ o el género toma el nombre de la especie, o según la proporción³⁸.

Semejante variación del empleo apelativo habitual (*kyrion*) de los nombres dota a la expresión de cierta perplejidad³⁹, que, además de complacer al entendimiento, conforma una de las virtudes fundamentales del estilo, porque según Aristóteles, esta pertenece al genio personal y no puede tomarse de otro⁴⁰.

En sentido general, la capacidad estética de la metáfora para suscitar extrañeza en el lenguaje corriente (*diálektos*) ha fijado en la tradición clásica los dos tipos de funciones fundamentales tipificadas por Aristóteles: una poética y una retórica. La poética está asociada a la función mimética por la que toda catarsis que puede darse. Mímesis es la re-presentación en el orden de lo posible-verosímil que tiene como gozne el mecanismo de la metáfora que re-describe lo ya descrito⁴¹, al llamar a lo real de un modo alternativo, se empoza en el mismo umbral del *mythos*⁴². La otra función es la persuasiva, que es de orden retórico y fija su relación a partir del impacto que esta perplejidad estética de la semejanza inusitada tiene sobre el *pathos* del público. Por eso en el programa de la Retórica, su análisis aparece en el tercer libro que está dedicado a la elocución, esto es, al modo en el cual hablamos de las cosas y a lo que contribuye a que aparezca de cierto modo en el discurso⁴³.

La primera función la aborda Aristóteles en la Poética y la segunda en la Retórica, pero será parte de nuestra investigación dar cuentas de si ambas funciones responden a una cualidad común que las conecta y de la cual Aristóteles halló apenas un foco de manifestación pero no una genealogía.

A esta pregunta intentaremos responder en el curso de estos dos primeros estudios. Sin embargo es menester presentar durante este primer epígrafe, las consecuencias asociadas a la definición

³⁶ Ricoeur utiliza exactamente el término “violar” en Ricoeur, Paul. *La métaphore vive* (Paris, France: Éditions du Seuil, 1975) pp 33, 46, 148.

³⁷ Aristóteles. *Poética* 1457b13-17

³⁸ Aristóteles. *Retórica* III 4 07a18

³⁹ “tal cosa, como produce admiración causa también placer”. Quintiliano: *Instituciones oratorias* p 81(VIII 3,6) “lo que produce admiración es placentero; y un signo de ello es que todos contamos las cosas haciendo añadidos, a fin de agradar”. Aristóteles. *Poética*. 24, 1460a17.

⁴⁰ “claridad, el placer y la extrañeza los proporciona, sobre todo, la metáfora, y ésta no puede extraerse de otro” Aristóteles. *Retórica*, p 490.

⁴¹ Ricoeur, Paul. *La métaphore vive* (Paris, France: Éditions du Seuil, 1975) pp 32, 33, 296-316.

⁴² Ricoeur, Paul. *La métaphore vive* (Paris, France: Éditions du Seuil, 1975) pp 308, 309, 316.

⁴³ Aristóteles. *Retórica* III, 1, 1404a 15-18.

clásica de metáfora para poder identificar las razones del curso meramente ornamental y tropológico que habrían de seguir los estudios sobre la metáfora hasta el siglo XX:

1-Para la noción clásica, toda metáfora es epífora, traslado, en el sentido de transporte (tradúzcase el verbo *phorein*, *μεταφορεῖν*, que pasa al latín como *portare*⁴⁴, llevar consigo). No solo hay un cambio de lugar o trasposición, sino que dicha trasposición lo es de alguien o algo que lleva otro algo consigo.

2- El transporte o transferencia o desviación de sentido tiene como motivo la semejanza.

3- La función de la semejanza es la de fundamentar la sustitución del sentido literal-el cual podría haber sido utilizado en el mismo lugar- por el sentido figurativo de una palabra.

4- Por lo tanto, la significación sustitutiva no representa ninguna innovación semántica. Podemos traducir una metáfora, esto es, restituir el sentido literal que la palabra figurativa sustituye. En efecto, sustitución más restitución es igual a cero.

5- Ya que no representa una innovación semántica, una metáfora no proporciona ninguna nueva información acerca de la realidad. Es por esto por lo que puede contarse como una de las funciones emotivas del discurso.⁴⁵

6- Esta idea de transporte conduce inmediatamente a otra derivada: toda metáfora es un préstamo donde el sentido prestado se opone a un sentido propio. Dicho préstamo puede tener la función de catacrexis para llenar un vacío semántico, como es el caso de los neologismos y las metáforas que resultan de perífrasis⁴⁶.

7-De la noción de préstamo se sigue el *modelo sustitutivo*, en la cual el sentido figurado solo es una forma postiza, adherida, más compleja, más artificiosa -si se quiere- que el llamado sentido literal.

8- De todas las anteriores, se concluye que según la noción clásica, la metáfora está condenada por definición a ser una mera figura de ornamento del discurso cuyo fin inmediato es complacer un espíritu hambriento de artificio que pueda decodificar el enigma.⁴⁷

⁴⁴ Mateos, Agustín: *Etimologías grecolatinas* (Ciudad de México, México: Editorial Esfinge, 1983) p 331.

⁴⁵ Ricoeur, Paul: *Teorías de la interpretación*. (Madrid, España: Siglo XXI Editores, 2012)P 62.

⁴⁶ “El aprender por naturaleza es agradable a todos; y las palabras significan algo, de manera que cuantas de las palabras que producen para nosotros un aprendizaje son muy agradables. Así pues, ignotas son las idiomáticas; sabemos, en cambio, las usuales. Y esto lo hace sobre todo la metáfora; ya que cuando dijo que la vejez es paja, produjo un aprendizaje y un conocimiento mediante el género, pues ambas se han desflorado” Aristóteles. *Retórica* III, 1410b.

⁴⁷ Según varios autores (Lausberg, Frazer y también el poeta islandés Snorri Sturlurson) la metáfora tiene un origen mágico, dado por el intento de evitar el tabú de nombrar a las divinidades por sus nombres, de modo que se buscaba una forma figurada o perífrástica que solo los más inteligentes (profetas, sacerdotes, sabios) pudieran interpretar.

9-La sexta consecuencia ya no deriva de la noción de transporte, sino de otro elemento de la definición aristotélica: el nombre. Toda metáfora es un intercambio de nombres “onoma”. Así pues, la metáfora está ligada a la Retórica y la Poética no como un fenómeno del discurso, sino como un fenómeno de un segmento de él, un fenómeno léxico que tiene como centro el nombre, el cual Aristóteles define como un “sonido compuesto con significado y sin tiempo, de cuyas partes por sí solas no significan”⁴⁸.

10- La metáfora ha sido definida bajo la égida de una semántica cuya unidad base es el nombre (onoma), y por tanto el fenómeno de la lexis (término de difícil traducción: elocución, dicción, expresión), la cual tiene como ámbito de alcance la letra, la sílaba, la conjunción, el artículo, el nombre y el verbo⁴⁹. De acuerdo a esto la metáfora no tiene cabida en una unidad lingüística superior como el discurso y por lo tanto no puede ser estudiada por disciplinas como la hermenéutica.

11- El onceavo aspecto debe su ser a la palabra *ἀλλοτρίος*, presente en la definición. Esta palabra, cuyo significado es “otro”, contiene el matiz de una alteridad lejana, extraña, que algunas traducciones emplean como impropio en tanto se opone al sentido habitual, común (*κοῦριον*), propio, originario (*ἑνυμον*). Toda metáfora es el transporte de un nombre propio a uno impropio. La palabra metafórica viene entonces a ocupar el lugar de una no metafórica que pudo haberse empleado. De acuerdo a esto, toda operación metafórica es doblemente impropia, tanto por el préstamo de una palabra presente como por la sustitución de una palabra ausente⁵⁰; y toda la supuesta información que brinda resulta epistémicamente nula.

12-Siguiendo la idea de que la metáfora ha despojado a la palabra de su sentido originario, transformando al sentido figurado en una mediación superflua, es la metáfora un transporte necesariamente engañoso, tal y como se había dicho anteriormente, solo que esta vez la contradicción ocurre respecto del criterio de sustitución, que se fundamenta en una supuesta equivalencia semántica. Siempre que hay mediación, hay terreno para lo falso, hay huerto para que se coseche la mentira⁵¹.

Consúltese Lausberg, Heinrich. *Elemente der literarischen Rhetorik. Eine Einführung für Studierende der klassischen* (München, Deutschland: Hueber, 1981), p 31. George Frazer. *La rama dorada* (La Habana, Cuba: Editorial Ciencias Sociales, 2012) p 233.

⁴⁸ Aristóteles. *Sobre la interpretación* 2, 16 a 19-20

⁴⁹ Aristóteles. *Poética* 1457 a 10-25.

⁵⁰ Ricoeur, Paul. *La métaphore vive* (Paris, France: Éditions du Seuil, 1975) p 29.

⁵¹ "La semiótica se ocupa de cualquier cosa que pueda considerarse como signo. Signo es cualquier cosa que pueda considerarse como substituto significante de cualquier otra cosa. Esa cualquier otra cosa no debe necesariamente

13- Según lo implícito en esta noción clásica, los polos entre los cuales opera la transposición nominal son polos lógicos ya constituidos por un orden pre-existente de géneros y especies y sus relaciones de coordinación, subordinación o proporcionalidad. La metáfora viene a transgredir este orden al ponerle el nombre del género a la especie y viceversa.

I.1.3- Analogía y comparación

La semejanza de una imagen y la imagen de una semejanza, unen a la semejanza con la imagen, como el fuego y la franja de sus colores. En realidad, cuando más elaborada y exacta es una semejanza a una Forma, la imagen es el diseño de su progresión. Y es cierto que una imagen ondula y se desvanece sino se dirige, o al menos logra reconstruir un cuerpo o un ente.

Las imágenes posibles (José Lezama Lima)

La analogía resulta ser el método más natural y espontáneo⁵² para extender el conocimiento inmediato hacia lo que no se ha experimentado o lo que no se sabe de manera inmediata. El camino primitivo que habría de seguir todo conocimiento que quiera trascender del orden físico al metafísico, del natural al espiritual, no importa la disciplina, debe obedecer a los principios metodológicos de la analogía. Estos suponen una conexión entre todos los entes particulares por distantes que sean, porque han de comprenderse como partes al interior de la totalidad del ser. El pensamiento analógico debe tener como axioma fundamental la tesis de la unidad del Ser, según la cual todas las partes de este son específicamente diferentes, pero genéricamente semejantes en cuanto pertenecen a un mismo dominio de totalidad.

existir ni debe subsistir de hecho en el momento en que el signo la represente. En ese sentido, la semiótica es, en principio, *la disciplina que estudia todo lo que puede usarse para mentir*. Eco, Umberto. Tratado de Semiótica General (Barcelona, España: Lumen, 2000) P.21

⁵²“Los conceptos éticos que comúnmente usamos contienen una base analógica que puede arrojar una pista sobre la historia de su conformación. Términos tan ordinarios como “responsabilidad”, “deber”, “obligación”, “mandamiento”, y aún los términos de bien y mal, poseen sentidos traslaticios que en un principio se referían a un campo semántico del orden del placer o la utilidad. Las nociones de responder, deber, ligar o mandar, a las que tales términos se referían originariamente, no son nociones específicamente morales”.

Vives, José. *Génesis y evolución de la ética platónica* (Madrid, España: Gredos, 1970) P 13-14

Nos ha parecido que podía suceder que, al percibir una cosa por la vista, el oído, o algún otro de los sentidos, esta cosa nos llevase a pensar en otra de la que no teníamos conciencia y con la que la primera tenía cierta proximidad, ya fuera semejante a ella, ya distinta.⁵³

La analogía, al igual que la metáfora, supone que el ser con el que va a hacerse la comparación es mejor conocido que el otro y que entre ambos hay a la vez coincidencia y diversidad. Sin coincidencia desaparece toda posibilidad de comparación; sin diversidad la comparación da como resultado una mera repetición. La pareja coincidencia y diversidad podría comprenderse como una especie de la dinámica semejanza-diferencia que la metáfora pone en juego. Se dice “especie” porque incluso una frase convencionalmente considerada como “literal” admite la diferencia: Saladino era kurdo. Sabemos que en esta predicación existe el juego de semejanzas y diferencias que introduce la ambivalencia del verbo ser: Saladino y lo kurdo comparten cualidades (semejanza), pero al mismo tiempo Saladino no es todo lo kurdo, ni todo lo kurdo es Saladino, ni Saladino es esencialmente kurdo (hay diferencias). Pero la metáfora necesita de algo más que una diferencia, necesita de una diferencia insalvable, de una impertinencia semántica que nos haga suspender la distancia entre los términos de la predicación, en pos de buscar las semejanzas.

Esta ambivalencia entre identidad y diferencia se hace patente en lo que conformó la noción elemental de analogía expresada con el paralelismo entre sus términos, esta pertenece a la matemática y se llama proporción: Supuesto que A y B sean dos términos distintos habrá analogía siempre que, al darse una relación determinada entre A y C, se puede decir que hay una semejanza con la relación entre B y D. La analogía, dice Aristóteles, es una igualdad de razones que requiere, por lo menos, cuatro términos⁵⁴; normalmente se desconoce uno de sus términos y se conoce el resto. Para que el razonamiento funcione debe suponerse que el término desconocido presenta una semejanza de relación con los elementos dados.

La información que la analogía puede darnos sobre la metáfora se funda en dos características comunes a ambas: la semejanza y la comparación. La metáfora manifiesta una relación de semejanza, la analogía una semejanza de relaciones. Una es el reflejo invertido de la otra. La teoría de la metáfora debe insertarse en el gran proyecto de la ontología aristotélica a partir de la teoría de la analogía del ser. Hablar prolijamente de la analogía del ser equivale a remitirse

⁵³ Platón. *Fedón*. 75 e 9.

⁵⁴ Aristóteles. *Ética a Nicómaco* V, 3, 1131 a, 31. Y en *Poética*, 21 1457b 16.

estrictamente a sus continuadores en la doctrina medieval de las categorías, fundada en una interpretación de la relación proporcional de las categorías con su término primero, la sustancia. Pero aquí solo nos interesa los elementos que comparten y cómo una puede contarnos la historia de la otra; y es muy claro que la analogía ocupa, no solo para Aristóteles, sino para todo el pensamiento clásico, un lugar mucho más importante que la metáfora que parece relegada al ámbito del lenguaje.

Sería absurdo para un antiguo equiparar metáfora y analogía. Puesto que una pertenece al ámbito de las relaciones ontológicas y el orden matemático que las revela y la otra al ámbito de las relaciones nominales. Sin embargo, ambas, a su manera, ponen en relieve el juego entre semejanzas y diferencias de una predicación cualquiera. La famosa frase de Dante Alighieri *l'arte è il nepote di dio* (el arte es el nieto de dios) pudiera tomarse por una metáfora cuando en realidad es una analogía condensada: el arte es al hombre lo que el hombre es a dios. Pero es justamente la disonancia semántica de la metáfora quien activa la interpretación analógica.

Según esta dinámica de semejanzas y diferencias, la metáfora no solo no se refiere directamente al nombre, sino que tampoco se refiere a los objetos. Consiste en presentar una idea bajo el signo de otra idea más llamativa o mejor conocida. Es entre ideas que opera la analogía; La idea misma se toma, no en relación con los objetos que ve la mente, sino en relación con la mente que ve. Porque solo en este sentido se puede decir que es más llamativo o mejor conocido; incluso si encontramos vínculos objetivos en la base de la analogía (cuando llamamos a un hombre tigre), el transporte del nombre se lleva a cabo fuera de la especie, se lleva a cabo de una especie a otra. Pero lo importante es que el parecido opera al nivel de la opinión recibida. Mientras que las conexiones y las correspondencias son principalmente relaciones entre objetos, las similitudes son principalmente relaciones entre ideas en opinión.⁵⁵

En la definición de metáfora que Aristóteles ocupa en la *Poética* y de la que hacíamos mención anteriormente, se afirma que la transferencia se da “del género a la especie, de la especie al género, o según analogía”. Si la metáfora se rige a partir de los criterios de género, especie y

⁵⁵ « non seulement la définition de la métaphore ne fait pas directement référence au nom, mais elle ne fait pas non plus référence aux objets. Elle consiste à *présenter une idée sous le signe d'une autre idée plus frappante ou plus connue*. C'est entre les idées que l'analogie opère; l'idée, elle-même, est prise, non relativement aux objets vus par l'esprit, mais relativement à l'esprit qui voit. Car c'est en ce sens seulement qu'elle peut être dite plus frappante ou plus connue; même si l'on retrouve des rapports objectifs à la base de l'analogie (quand on appelle un homme un tigre), le transport du nom a lieu hors de l'espèce, à lieu d'une espèce à une autre espèce. Mais l'important est que la ressemblance opère au niveau de l'opinion reçue. Alors que les connexions et les correspondances sont principalement des rapports entre objets, les ressemblances sont principalement des rapports entre des idées dans l'opinion. » Ricoeur, Paul. *La métaphore vive* (Paris, France: Éditions du Seuil, 1975) p 79

analogía no resultará complicado darse cuenta de que estos pertenecen a un orden anterior y de mayor jerarquía en la filosofía del *magister*. La metáfora consigue violentar una estructura, al trastocar el orden analítico, sintético y proporcional de la realidad: su criterio de clasificación en géneros, especies y *analogia entis*. Pero no hay razón para violar un orden si no es para fundar uno nuevo.

De ahí la pregunta: ¿qué caracteriza la función transformadora que la metáfora pone en juego? Respuesta: la razón de la metáfora es la analogía o semejanza (el primero es entre relaciones, el segundo entre cosas o ideas)⁵⁶

El punto común que mantiene a la metáfora, la analogía y la comparación en el mismo eje de análisis consiste en el modo en el que se concreta en cada caso la semejanza. En virtud de esa semejanza, tanto la analogía como la comparación y la metáfora, recrean un orden nuevo, completamente distinto a lo meramente designado. Pero aquí no vamos a preguntarnos aún cuál es el orden que recrea la metáfora, sino en virtud de qué mecanismo intra-metafórico es posible ese orden. Es necesario entonces adentrarse en los umbrales de la comparación (*eikon*, similitudo⁵⁷).

En el pensamiento clásico la metáfora solo puede fundarse ontológicamente en una analogía privilegiada donde ha de tomarse como término transpuesto la cosa que aparece como el representante mejor manifiesto del atributo en torno al cual se da la comparación: la leche y la nieve por la blancura, la miel por el dulzor.

Pero, ¿qué es una comparación? Comparar es sostener dos cosas para permitirles operar juntas; ya sea para apreciar su parecido; ya para aprovechar ciertos aspectos de uno a través de la presencia conjunta del otro. La respuesta a la discusión de si la metáfora es una comparación abreviada o la comparación una metáfora desplegada es irrelevante en este estadio de la investigación, puesto que cualquiera de las dos tesis depende de un estudio profundo de los criterios de semejanzas y admitir o negar que la metáfora es un fenómeno del discurso. Aquí nos

⁵⁶ « D'ou la question : qu'est-ce qui caractérise la fonction transformatrice mise en jeu par la métaphore? Réponse : la raison de la métaphore est l'analogie ou la ressemblance (la première valant entre les rapports, la deuxième entre les choses ou les idées). » Ricoeur, Paul. *La métaphore vive* (Paris, France: Éditions du Seuil, 1975) p 112.

⁵⁷ El interés de Aristóteles en la relación de la 'imagen' o símil con la metáfora consiste en la *convertibilidad o no* de unas en otras. Este interés ha pasado intacto a la retórica posterior: por ejemplo a Demetrio, Cicerón y Quintiliano.

interesa más bien lo que opera dentro de todo recurso metafórico, los fundamentos de la división de criterios para estudiar la metáfora entre una *teoría comparatista*⁵⁸ de la metáfora y una *teoría interaccionista*, y nos interesa cuál de ellas identifica al pensamiento clásico.

La teoría clásica de la metáfora es esencialmente *comparatista*. Sólo la interpretación de Ricoeur sobre Aristóteles suscita cierta ambigüedad en el tema. Según Ricoeur esta ambivalencia implícita en la obra de Aristóteles parece estar reservada a la función poética de la metáfora de recrear la mimesis⁵⁹, de re-describir la realidad. Aunque Ricoeur defiende este punto, apoyándose fuertemente en los comentarios de Aristóteles, tal posición parecería contradecir una ontología realista donde la analogía y la comparación deberían tener una mayor importancia. Aristóteles se expresa claramente en algunas ocasiones en términos comparatistas⁶⁰ y otras veces afirma que es la comparación una especie de metáfora, y que es la metáfora una actividad más originaria⁶¹.

Aristóteles advirtió que, bajo la epifora del vocablo extraño, actúa una atribución extraña: “esto es aquello”; solo la comparación manifiesta explícitamente la razón de este fenómeno al desplegarlo como una comparación expresa. La comparación dice “esto es como aquello”; la metáfora: “esto es aquello”. Por tanto, no solo la metáfora proporcional, sino cualquier metáfora, es una comparación implícita, en la medida en que la comparación es una metáfora desarrollada. Por lo mismo, la subordinación expresa de la comparación a la metáfora sólo es posible porque la metáfora presenta en cortocircuito la polaridad de los términos comparados; (...) No se puede decir mejor que el elemento común a la metáfora y a la comparación es la asimilación que fundamenta la transposición de una denominación, la captación de una identidad en la diferencia de dos términos⁶²

La crítica de Ricoeur al concepto clásico de metáfora también debe fundarse en una crítica de la visión comparatista de la metáfora. Para esto se sirve de los argumentos de dos de los autores anglosajones cuya importancia e influencia en *La metáfora viva* son muy significativas: los argumentos de Monroe Beardsley y los de Max Black.

En "The metaphorical switch", publicado en marzo de 1962, Monroe Beardsley sostiene varios argumentos que sirven de crítica a esta comprensión clásica, que podríamos llamar, *teoría*

⁵⁸ Así llama Max Black, uno de los teóricos más influyentes en la teoría de la metáfora de Ricoeur, a las teorías de la metáfora que se fundamentan en la comparación y afirman que la metáfora es una comparación donde se ha elidido el término gramatical “como”.

⁵⁹ Ricoeur, Paul. *La métaphore vive* (Paris, France: Éditions du Seuil, 1975) pp 54-58.

⁶⁰ Aristóteles. *Retórica* (III,141406b; 25-30 III)

⁶¹ Aristóteles. *Retórica* (III, 10, 1410 b 10-15)

⁶² Ricoeur, Paul. *La métaphore vive* (Paris, France: Éditions du Seuil, 1975) p 40.

comparatista de la metáfora. Beardsley comparte con la visión clásica que la comparación se da entre objetos, mientras que la oposición se da entre palabras. Lo que agrega consiste en que el “giro metafórico”, según él, sucede por tensiones dentro del discurso mismo. Una teoría de oposición verbal, por lo tanto, difiere de una teoría de comparación objetiva porque el orden de las palabras se distingue del orden de las cosas. Las connotaciones de utilizar una teoría puramente semántica están menos bajo la influencia de objetos como de las creencias comunes sobre estos objetos.

El buscar un motivo de comparación casi inevitablemente lleva a un lado la psicología de la imaginación; hay que interpolar no solo el término de comparación, sino también el significado importado por él. La explicación, inventando un término ausente, se entrega a imágenes idiosincrásicas para el lector y del poeta (...) invocar una comparación también es preguntarse si es apropiado o está muy lejos. Como la teoría de la “controversión” lo demuestra abundantemente, prácticamente no hay límite para la idoneidad de un atributo metafórico a un tema dado.⁶³

Por su parte, Max Black, en su famoso libro *Models and metaphors*, concentra su batalla contra la reducción de metáfora a comparación en la noción de contexto, ya que una *teoría comparatista* de la metáfora no pudiera explicar por qué ciertas metáforas triunfan y otras fracasan. La noción de contexto también elimina la posibilidad del *modelo sustitutivo* al que nos referimos en el apartado anterior y según el cual, la metáfora es *otra forma de decir lo mismo*. Al eliminarse el fundamento de un modelo sustitutivo se cancela la posibilidad de que la metáfora opere bajo los mismos principios que la comparación, y por lo tanto no puede ser una especie de esta última.

⁶³ « The Metaphorical Twist », publié en mars 1962 dans *Philosophy and Phenomenological Research*, Beardsley ajoute à sa critique antérieure de la théorie comparatiste de la métaphore un argument important. La comparaison, selon lui, se fait entre les objets, alors que l'opposition se fait entre les mots. La torsion, le tour, sont imposés par des tensions à l'intérieur du discours lui-même. Une théorie de l'opposition verbale se distingue donc d'une théorie de la comparaison objective comme l'ordre des mots se distingue de l'ordre des choses. Les connotations auxquelles a recours une théorie purement sémantique sont sous l'empire moins des objets que des croyances communes au sujet de ces objets. Autre argument : la recherche d'un motif de comparaison entraîne à peu près inévitablement du côté de la psychologie de l'imagination; il faut en effet interpoler non seulement le terme de comparaison, mais la signification importée par elle. L'explication, en inventant un terme absent, se livre à l'imagerie idiosyncrasique tant du lecteur que du poète. Dernier argument : invoquer une comparaison, c'est aussi se demander si elle est appropriée ou trop lointaine. Comme la théorie de la « controversion » le prouve abondamment, il n'y a pratiquement pas de limite à la convenance d'un attribut métaphorique à un sujet donné. Ricoeur, Paul. *La métaphore vive* (Paris, France: Éditions du Seuil, 1975) p 122.

Pero, para Max Black, la teoría de la comparación. Es solo un caso especial de la teoría de la sustitución: de hecho, explicar la razón de una analogía es producir una comparación literal, que se considera equivalente a la declaración metafórica y que por lo tanto puede ser sustituido por él.⁶⁴

Lo más comprometido de esto es que probablemente al eliminar la primacía de la analogía o de la comparación, también eliminamos la teoría tropológica completa, y en fin toda teoría de las funciones transformadoras que la constituyen, y de la cual la analogía es una especie. De este modo Max Black con su enfoque sobre el contexto elimina la posibilidad de que la metáfora sea un tropo retórico y priva a la Retórica de su consagración a la taxonomía de tropos. Sobre esta idea volveremos en el segundo epígrafe.

Además de lo antes mencionado, la reducción de la metáfora a la comparación según Black está fuertemente ligada a una *teoría literalista* (o lo que en el siguiente apartado hemos llamado fetichismo del sentido literal). Esto significa que una vez que es conocida la razón de la comparación el enigma de la metáfora se disipa y todo el problema de la explicación se desvanece. Y esta idea claramente se contradice con lo que habíamos visto que Aristóteles destacaba como una virtud de la metáfora: sorprender y dar un conocimiento repentino al mismo tiempo que complacer al espíritu⁶⁵. Es función de la metáfora instruir por el acercamiento repentino entre cosas que parecían alejadas.

La idea de que la metáfora es una comparación resumida, abreviada y elíptica no es evidente. Además, no hay mucho que decir respecto de si la comparación realizada por la aclaración del término de comparación (“como”, “similar”, “se asemeja”) constituye una declaración literal que puede tratarse como equivalente a la declaración metafórica que se sustituye por la última. En resumen, una teoría en la que la semejanza juega un papel no es necesariamente una teoría en la que la comparación constituye la paráfrasis de la metáfora.⁶⁶

⁶⁴ « Mais, pour Max Black, la théorie de la comparaison n'est qu'un cas particulier de la théorie de la substitution: en effet, expliciter la raison d'une analogie, c'est produire une comparaison littérale, qui est tenue pour équivalente à l'énoncé métaphorique et qui peut donc lui être substituée. » Ricoeur, Paul. *La métaphore vive* (Paris, France: Éditions du Seuil, 1975) p 112.

⁶⁵ Aristóteles. *Retórica* (III, 10, 1410 b 10-15). « En outre, c'est à cette même vertu d'élégance qu'Aristote attribue la supériorité de la métaphore sur la comparaison : plus ramassée, plus brève que la comparaison, la métaphore surprend et donne une instruction rapide; c'est dans cette stratégie que la surprise, jointe à la dissimulation, joue le rôle décisif. » Ricoeur, Paul. *La métaphore vive* (Paris, France: Éditions du Seuil, 1975) p 49.

⁶⁶ « L'idée que la métaphore soit une comparaison condensée, abrégée, elliptique, ne va pas de soi. En outre, rien ne dit que la comparaison restituée par explication du terme de comparaison (comme, semblable, ressemble à...) constitue un énoncé littéral qu'on puisse traiter comme équivalent à l'énoncé métaphorique qui est substituée à ce dernier. Bref, une théorie où la ressemblance joue un rôle n'est pas nécessairement une théorie où la comparaison

Como conclusión se puede decir que si la transposición de la que hablamos en el primer apartado se basa en la percepción de una semejanza, esto no significa necesariamente que esta deba fundarse en una comparación o en una analogía, o incluso que el hecho de que la comparación explicita mediante su característico “término de comparación” el contenido de la metáfora, esto no quiere decir que aquí se origine la actividad metafórica. No debe confundirse el lugar de aparición de la metáfora con su lugar de generación.

En otras palabras, el hecho de que la palabra, el estrato nominal de la lengua sea el sitio donde identificamos la actividad metafórica, eso no quiere decir que la metáfora se origine en la palabra y que tenga en ella todo su alcance y límite. La palabra donde podemos identificar a la metáfora no es sino la representación de un enunciado elidido. Lo otro a destacar es que justamente a causa de ese sentido nominal de metáfora y comparación, la retórica antigua ancló ambos a su motivo, la semejanza, y de este modo postró a la retórica en la tropología. En el segundo epígrafe de este capítulo sabremos que la metáfora es un concepto más amplio que la comparación y no restringe su alcance exclusivamente a la potencia de la semejanza que haga patente, sino también a la diferencia que disimula y esconde. Los antiguos no ofrecieron una diferencia más fundamental entre metáfora y símil que no fuera una distinción baladí: una carece de término de comparación y el otro no.

I.1.4- Fetichismo metafórico: la ilusión del sentido propio.

Hasta aquí, aun si hiciéramos abstracción de la cualidad de desplazamiento (epífora) que caracteriza a la metáfora según el pensamiento antiguo, sería posible identificar otro pilar que sostiene a la teoría clásica: *el modelo sustitutivo*. Entendemos por enfoque sustitutivo de la metáfora cualquier tesis que sostenga que las expresiones metafóricas se utilizan en lugar de otras expresiones literales equivalentes⁶⁷, que son sustitutas de una expresión literal ausente. Según esto las dos expresiones son equivalentes y una puede descomponerse en una paráfrasis de la otra. La metáfora va a ser necesariamente el sustituto de un término literal ausente. De este enfoque sustitutivo se deriva el prejuicio de que la metáfora no comporte consigo ninguna información y que no cumpla en la filosofía un papel de importancia que no sea el de ornamentar el discurso y otorgarle al lector el placer de la sorpresa.

constitue la paraphrase de la métaphore. » Ricoeur, Paul. *La métaphore vive* (Paris, France: Éditions du Seuil, 1975) p. 112.

⁶⁷ Black, Max. *Models and metaphors* (New York, USA: Cornell University Press, 1999) P 41

Cualesquiera que sean las virtudes de semejantes especulaciones sobre la reacción del lector, todas ellas concuerdan en hacer de la metáfora una decoración: excepto en los casos en que sea una catacrexis que remedia alguna imperfección temporal de la lengua, su finalidad sería distraer y solazar; y, según este enfoque (el sustitutivo) su uso constituye siempre una desviación respecto del estilo llano y estrictamente apropiado. Por tanto si los filósofos tienen algo más importante que hacer que recrear a sus lectores la metáfora no puede ocupar un lugar serio en el debate filosófico⁶⁸

El prejuicio de concebir toda expresión metafórica como una representación suplementaria de su expresión literal correspondiente supone que dicha expresión literal posee un vínculo más próximo al ser de las cosas y que por lo tanto sí es capaz de transmitir información sobre el ser de las cosas. Esta perspectiva de la metáfora que Black llama *literalista* solo puede aceptarse dentro de un sistema conceptual que reconozca la esencia natural del lenguaje y su relación originariamente unívoca con el ser.

En el discurso filosófico el debate en torno al origen natural del lenguaje tiene su comienzo en el *Crátilo*, un diálogo platónico cuyos argumentos en torno a la relación entre lenguaje y ser aparecen polarizados en dos posiciones: el naturalismo de Crátilo y el convencionalismo de Hermógenes. Crátilo defiende la hipótesis de que la relación entre lenguaje y ser ocurre de un modo natural y unívoco en forma de *etymon*. Solamente porque se reconoce un *etymon* o sentido literal-propio se puede dar el fenómeno del sentido figurado. Por eso la crítica a la teoría clásica de la metáfora que se configura desde la crítica al modelo sustitutivo debería orientarse esencialmente a explicar el carácter *fetichista del sentido literal* entendido como *etymon*.

Apropiándonos de las herramientas de la hermenéutica de la sospecha, adoptaremos este concepto de fetichismo extraído de la crítica marxista a la economía para designar la habitual y falsa creencia de tomar las relaciones pragmáticas y dinámicas de lexicalización históricamente condicionadas por relaciones de semejanza fijas entre las palabras o las cosas mismas. Marx sitúa su estudio *El carácter fetichista de la mercancía y su secreto* en el primer tomo de *El Capital* justo detrás de su explicación de la teoría del valor. El valor es un reconocimiento socialmente otorgado al resultado de la actividad humana⁶⁹ (cosificado o no). Del mismo modo, las palabras poseen un valor que no se reduce estrictamente a su significado. Así como en Marx, las relaciones entre los productores (en las cuales se hacen efectivas las determinaciones sociales

⁶⁸ Ibidem, P 45.

⁶⁹ Marx, Karl. *El Capital* (La Habana, Cuba: Editorial Ciencias Sociales, 1973) p 89.

de sus trabajos) revisten la forma de una relación social entre los productos del trabajo⁷⁰; del mismo modo la relaciones que establecen los hablantes para fijar experiencias en expresiones aparecen con el velo de relaciones fijas, estables y originarias que mantienen las palabras con las cosas.

Toda teoría que apoya la existencia un sentido propio se defiende en el supuesto de que las palabras tienen un valor originario propio independientemente de la actividad de los hablantes, o limitando la actividad del hablante a la mera designación originaria. Cuando se admite la existencia de un sentido literal en términos de sentido originario, dicho sentido se fetichiza, se cubre de un velo mágico, o más bien de una muralla infranqueable para la duda.

Esta teoría clásica consiente explicarse en términos de fetichismo de la mercancía porque, en primer lugar, permite la analogía entre lenguaje e intercambio y de intercambio a comercio. Podría decirse que las *palabras son las monedas del pensamiento*. En el imaginario clásico que trabajamos aquí, el concepto de ágora unifica estos dos sentidos por ser el centro del intercambio de mercancías y, simultáneamente, el foco del intercambio de discursos.

La segunda razón consiste en que, tanto en el fetichismo de la mercancía como en el fetichismo del sentido literal, se toma el valor que emerge de relaciones que establecen los hombres (para la producción o para la comunicación) como una suerte de agente mágico que parece hacerlas operar con autosuficiencia. Si bien en uno la mercancía parece autorregularse y autoconstituirse en las leyes internas del mercado, en el otro, el sentido de las palabras se diría autogenerado y autocodificado en las estables y coherentes leyes internas de las cosas.

En *Sobre la interpretación* de Aristóteles de cuya aproximación al tema es posible identificar ciertos tintes nominalistas o convencionalistas en contraposición a la teoría platónica, al decir que las palabras son símbolos de las afecciones del alma; admite esta relación simbólica como estable y unívoca, como si tales símbolos compartieran una especie de semejanza estructural con las cosas mismas. En última instancia la tesis tácita es que el lenguaje no solo forma parte sino también es producto de la naturaleza y como tal debe ajustarse a las leyes de esta. La sofística, por el contrario, puso el acento en las diferencias insalvables entre lenguaje y physis: basta con citar los argumentos de Gorgias donde el ser no puede ser comunicado, y si fuera comunicado no pudiera ser comprendido. Pero esto no era lo habitual: la creencia de que las palabras poseen

⁷⁰ Ibidem, p 88.

algún tipo de semejanza con el mundo y efecto sobre él estuvo muy difundida en la antigüedad y recuerdan lo tiempos mágicos en los que

“(…) como afirma el griego en el *Cratilo*
el nombre es arquetipo de la cosa,
en las letras de rosa está la rosa
y todo el Nilo en la palabra Nilo⁷¹.”

La comprensión de la relación unívoca entre lenguaje y ser no necesariamente ocurre entre palabra y ser, y eso Platón lo matiza en varias de sus obras. En el *Cratilo* por ejemplo, ya se había mostrado que el problema de la “verdad” de los nombres aislados debe permanecer en suspenso. Al final del diálogo Platón no toma partido ni por la postura de Cratilo ni por la de Hermógenes. El logos del lenguaje necesita de la conjunción entre nombre y verbo para poder extraer de él una verdad, porque solo puede afirmarse o negarse con sentido un enunciado. El mismo problema se presenta de nuevo en las obras más maduras de Platón, tales como el *Teeteto* y el *Sofista*. Ahí el asunto estriba en comprender cómo es posible el error, o sea, cómo es posible decir lo que no viene al caso, si hablar siempre significa decir algo. Platón se ve nuevamente obligado a concluir que una palabra en sí misma no es ni verdadera ni falsa, aunque una combinación de palabras puede significar algo aun cuando no haya captado fenómeno alguno. Una vez más quien conduce esta paradoja es la oración, no la palabra⁷².

Esta identificación entre palabra y ser justifica la existencia de un sentido literal de origen natural y es fetichista por advertir un origen natural espontáneo donde solo hay una forma fosilizada y convencional de expresión de una experiencia humana. La creencia de que las palabras poseen una significación que le sería propia es un resto de brujería, el residuo de una teoría mágica de los nombres, dice Ricoeur⁷³. Antaño, al hacer un conjuro o una plegaria, el locutor debía asegurarse de proferir muy bien las palabras so pena de echar a perder la taumaturgia del discurso, al afectar la relación causal entre palabra y ser⁷⁴.

⁷¹ Borges, Jorge Luis. *Poesías completas*, (Barcelona, España: Debolsillo, 2018) p 195.

⁷² Ricoeur, Paul. *Teorías de la interpretación*. (Madrid, España: Siglo XXI Editores, 2012) P 62.

⁷³ Ricoeur, Paul. *La métaphore vive* (Paris, France: Éditions du Seuil, 1975) p 102. «La croyance que les mots possèdent une signification qui leur serait propre est un reste de sorcellerie, le résidu de la théorie magique des noms»

⁷⁴ Cassirer, Ernst: *Filosofía de las formas simbólicas* tomo I (México, México: Fondo de cultura económica, 2007) p 68.

La concepción mítica del lenguaje, que por todas partes precede a la Filosofía, se caracteriza continuamente por esa indiferenciación entre la palabra y la cosa. Para dicha concepción, su esencia está contenida en el nombre de cada cosa. Efectos mágicos se asocian inmediatamente a la palabra y a la posesión de la misma. Quien se apodera del nombre y sabe cómo emplearlo, ha adquirido por ello dominio sobre el objeto mismo; se lo ha apropiado con todos sus poderes. Toda palabra y nombre mágicos descansan en el supuesto de que el mundo de las cosas y el de los nombres son una sola realidad porque constituyen una sola relación causal. Es la misma forma de la substancialidad y la misma forma de la causalidad la que rige en cada uno de ellos y los enlaza mutuamente para constituir un todo encerrado en sí mismo.⁷⁵

Antes de la escisión entre locución y ser que la práctica de la lectura en voz baja estimuló, la escritura tenía como único fin su reavivamiento en la locución y el discurso. De eso son prueba los epítetos, métrica, ritmo, discurso indirecto y la repetición de fórmulas presentes en una obra oral como *La Ilíada* antes de que, en el siglo VI a.n.e, Pisístrato la mandara a transcribir (y, por consiguiente, a fijar en forma canónica). El fundamento era la oralidad y la escritura se consideraba una corrupción de ese ser verbal, tal como se evidencia en el mito de Teuth, manifiesto en el *Fedro* de Platón⁷⁶. San Agustín, por su parte, se maravilla de la asombrosa capacidad de abstracción de Ambrosio (Obispo de Milán) al conseguir leer en silencio:

Cuando leía sus ojos corrían por encima de las páginas, cuyo sentido era percibido por su espíritu; pero su voz y su lengua descansaban. A menudo, cuando yo me encontraba allí, pues su puerta no estaba jamás prohibida a nadie, entrando todo el mundo sin ser anunciado, lo veía que estaba leyendo en silencio o en voz muy baja y jamás de otro modo. (...) Quizás evitaba una lectura en alta voz, por temor a que algún auditor atento y cautivado le obligase, a propósito de algún pasaje oscuro, a perderse en explicaciones, a discutir sobre problemas difíciles y a perder así una parte del tiempo destinado a las obras cuyo examen se había propuesto; y después la necesidad de cuidar su voz, que se quebraba con gran facilidad, podía ser también una razón justa de leer en voz muy baja.

⁷⁵ Ibidem, p 64.

⁷⁶ Platón. *Fedro* 274 c, 275 a.

Sea lo que fuese, y fuera cualquiera el motivo que a ello le indujese, sólo podía ser bueno en un hombre como él⁷⁷

Siguiendo esta analogía pero de vuelta a la creencia en la relación mágica entre lenguaje y ente, se puede afirmar que estos residuos del uso mágico de la oralidad aún se pueden rastrear hoy día en lo que Austin llamó *actos de habla*, específicamente los actos ilocutivos. Las promesas, maldiciones, juramentos, declaraciones son actos que se dan en la misma medida que la enunciación, la cual a su vez constituye otro acto capaz de transformar las relaciones entre los interlocutores con los referentes. Estos actos suponen que las palabras y las cosas se encuentran en un mismo estrato de realidad, donde decir sea simultáneamente hacer⁷⁸. Cuando se dice, “yo prometo” o “yo declaro”, o “te maldigo”; el acto de prometer, declarar o maldecir se concretan con la mera profusión de la palabra.

Las que Ricoeur llama filosofías de la sospecha (Nietzsche, Freud, Marx), y de las que hemos extraído la idea del fetichismo metafórico, brindan aquí un método para comprender la genealogía del sesgo del sentido literal. Estos autores abren el camino para una hermenéutica de la sospecha al introducir la variable metodológica de hacer por vez primera una crítica a la conciencia desde focos no reflexivos (en el caso de Marx, desde el polo de la Economía; en Freud, desde el inconsciente; y en el de Nietzsche, desde el polo de la voluntad). La hermenéutica de la sospecha habrá de fijar la atención sobre los polos negativos de la interpretación y reconocer el amplio poder exegético de lo no dicho sobre lo dicho. El hilo de Ariadna estriba en entrar en los umbrales de lo metafórico no por la puerta de su nacimiento, sino por la de la muerte; no por el sentido figurado, sino por el sentido literal. Nuestro estudio de la metáfora viva en la Antigüedad tiene como medio de acceso la metáfora muerta.

Con Nietzsche ha surgido una manera genealógica de interrogar a los filósofos, que no se limita a recoger sus intenciones declaradas, sino que las somete a duda y exige razones en sus motivos e intereses. Entre Filosofía y metáfora surge una implicación totalmente nueva, que las encadena en el ámbito de sus presuposiciones ocultas, más que en la de sus intenciones declaradas. No sólo se ha invertido el orden de los términos-la Filosofía precede a la metáfora-, sino que se ha trastocado el modo de implicación: lo no pensado de la Filosofía se anticipa a lo no dicho en la metáfora.

⁷⁷ San Agustín. *Confesiones*. Libro VI, Capítulo III, 3.

⁷⁸ Austin, L. J. *How to do things with words?* (London: England: Oxford Press, 1967) p 17.

Así pues y de acuerdo con esto ¿Qué es lo no dicho por la teoría de Aristóteles sobre la metáfora? ¿Qué es lo no cuestionado? En primer lugar, tenemos la noción de la metáfora como epifora o transferencia; y, en segundo lugar, el prejuicio del sentido literal como sentido propio.

A las preguntas: ¿aporta la noción de metáfora clásica, según el fetichismo del sentido literal que la identifica, un conocimiento? ¿Qué tipo de conocimiento?

La respuesta parece sencilla si atendemos a lo callado y lo sobreentendido en la noción clásica de metáfora: la metáfora expresa en su transposición una síntesis de identidades y diferencias encardada por el nombre; por lo tanto, no es ni completamente mentira, ni completamente veridicción: oculta un ámbito del ser para aclarar otro. La metáfora, en la Filosofía Clásica, ha de estar sujeta a los mismos problemas del lenguaje y la significación; a saber: la ambivalencia de que el lenguaje significa al ser pero no es el ser, se le parece por pertenecer a una de sus especies (porque el lenguaje es) pero no se le parece porque no agota la totalidad del ser⁷⁹.

Pero nada de esto lo esclarece Aristóteles, y se ha manejado paralelamente estas dos cuestiones en los tratados de retórica como si no existiera una tensión entre ellas. La tradición, en lugar de plantearse la idea de que la metáfora puede simplemente no pertenecer al juego lógico bivalente de verdad-mentira, que pueden no existir criterios de veracidad-falsedad para evaluarla, prefirió (como Procusto con sus desdichados visitantes) cortarles las extremidades hasta que se acomodara a su *imago mundi*, hasta que dejara de plantear un problema a la ontología imperante.

Como la metáfora encarna esa síntesis entre semejanza y diferencia de los términos que pone en contraste, ella no es lo que representa. En tal caso es una suerte de una verdad a medias, su alcance son lo verosímil, la poesía y el discurso retórico. Por consiguiente, para los antiguos han de ser la Poética y la Retórica las doctrinas que fijen sus límites y regulen sus operaciones. Si la metáfora no sirve para expresar el ser ¿cuál es su lugar en la Filosofía? ¿Dice algo el papel de la

⁷⁹ A este problema pudiera resumirse el trabajo de Pierre Aubenque en su famoso libro *El concepto de expresión en Aristóteles*: Si el ser se reduce a la esencia, el accidente es arrojado al no ser. La crítica de la equivocidad sofística debería conducir hacia una doctrina de la univocidad del ser: el ser no tendría más significación que la esencia. Pero Aubenque evita esta vía tanto como la anterior. Pues si bien el accidente no es la esencia la práctica más elemental del lenguaje nos enseña que la esencia es el accidente. Recurrimos al verbo ser en ambos casos para significar la esencia y el accidente. Por tanto, no es entre significación y atribución sino en el interior mismo de la atribución (que es ella misma un caso particular de la significación) por donde debe pasar el corte entre la expresión de la esencia y la del accidente. Y es que la esencia también puede atribuirse y no se identifica únicamente con el sujeto. El fundamento de la pluralidad de significaciones del ser no debe de buscarse fuera del ser, en un no-ser reintroducido luego contradictoriamente dentro del ser a fin de convertirlo en un principio actuante y por ello existente. Debe de ser buscado en el seno mismo del ser, en la pluralidad de sus significaciones. Es un error evidente el de negar la existencia de cualquier no-ser con el pretexto de que el ser significa algo único y que no pueden coexistir cosas contradictorias: nada impide que no exista no un no-ser absoluto sino un cierto no-ser.

metáfora en la Filosofía de la relación entre esta con la Retórica y la Poética? En otras palabras: ¿puede afectar una teoría de la metáfora, el modo de darse de la Filosofía y su relación con lo que Aristóteles denominó “ciencias de lo posible”? Sobre esto ahondaremos en el segundo epígrafe, dedicado a ubicar estas cuestiones como puente de conexión entre Filosofía y Retórica.

Epígrafe 2: Hermenéusis del modelo moderno de metáfora

*Urgió la conveniencia de renovar las antiguas metáforas;
dijo que cuando Zuhair comparó el destino con un camello ciego,
esa figura pudo sorprender a la gente,
pero que cinco siglos de admiración la habían gastado.*

Jorge Luis Borges (La búsqueda de Averroes)

I.2.1-Crítica a la definición nominal de la metáfora

Tal y como se vio anteriormente la noción clásica de metáfora que habría de extender su impacto durante toda la historia de la Retórica hasta Ivor Richards aparece caracterizada por varias cualidades de las cuales hasta aquí hemos examinado críticamente solo tres. Ya sabemos que las determinaciones en torno a la cuales gira la comprensión del modelo clásico consisten en que *la metáfora es un transporte (epífora) en torno a una semejanza justificante de una comparación (eikon) que sustituye un sentido propio(etymon); y que, por tanto, se da en los límites del nombre (onoma)*. En el primer epígrafe se analizó dicha esencia de transporte, en el segundo las nociones concomitantes de comparación y analogía, y en el tercer epígrafe se llevó a cabo la exposición del sentido literal. Aquí habremos de trabajar la última connotación del modelo antiguo: la consideración de la palabra como límite y fundamento del sentido metafórico como pretexto para presentar la noción de discurso. A las definiciones cuya fundamentación ven en la palabra el ámbito de origen de la metáfora las llamaremos definiciones nominales de la metáfora.

La existencia de estas definiciones nominales de la metáfora se apoya en mucha medida en la creencia de que la palabra es capaz de poseer un sentido propio. Por lo tanto, la violación o desviación de este sentido debe según esto ser algo que necesariamente ocurre en el ministerio de la palabra y alcanza a explicarse a partir de ella. Habiéndose hecho patente en el apartado anterior cómo funciona este fetichismo del sentido propio empero, no resulta difícil darse cuenta de que si

los sentidos son meramente contextuales y se fijan por el uso, la palabra no puede ser un marco suficiente para entender cómo se origina el sentido metafórico, aunque bien permita identificarlo. Ahora, es sabido lo mucho que determinan en la interpretación del sentido metafórico de una palabra los sobreentendidos y las competencias pragmáticas de los hablantes. Anteriormente se utilizó de ejemplo cómo en la ironía una palabra puede desviar su sentido a partir de un simple cambio de tono en la voz, o en el texto es posible identificarla a partir de una cierta disonancia respecto del contexto y los sobreentendidos de la red discursiva en la cual se inserta.

De la misma manera que la crítica al fetichismo del sentido propio de una palabra abre el camino para la crítica de la palabra misma como ámbito del sentido metafórico, del mismo modo la descomposición del modelo clásico puede llevarse a cabo de manera inversa, porque una comprensión del origen discursivo del sentido metafórico también terminaría por socavar el imperio del sentido propio en las palabras. ¿Cuál podría ser el significado literal de una palabra de cuyo sentido o interpretación metafóricos depende? ¿Qué tipo de significado literal preservaría la interpretación metafórica de su vehículo literal bajo la sustitución de un sinónimo literal?

Entender que todo sentido metafórico se origina en el discurso y no en la palabra es lo mismo que decir que la palabra no tiene un sentido propio natural sino un sentido cuya estabilidad puede modificarse según los sobreentendidos del contexto comunicativo. Tal y como dice Benveniste⁸⁰, el sentido actual de la palabra también se subordina al sentido totalmente circunstancial de la frase y esta del discurso en general. La lingüística del siglo XX se ha dado cuenta de que los fenómenos de la lengua poseen tanto una fuerza centrífuga desde las unidades lingüísticas menores hacia las mayores como también una influencia inversa de forma centrípeta donde las unidades mayores como el discurso pueden modificar a las menores como la palabra.

De acuerdo a esto podemos percibir que uno no puede existir sin el otro: ni la definición naturalista del sentido propio de la palabra sin la definición nominal de la metáfora; ni la definición nominal de la metáfora sin la concepción de la palabra como conteniendo un sentido propio que puede ser desviado por la metáfora. De este modo resulta irrelevante por donde debe comenzar la crítica, dado que, como este modelo tiene estructura de sistema, si se hace bien, la modificación de uno de los elementos constitutivos del sistema terminaría por modificar cualitativamente la estructura total del sistema.

⁸⁰ Benveniste, Émile. *Problèmes de linguistique général* II (Paris, France : Gallimard, 1980) P 211.

Por ello la exposición que hemos llevado a cabo hasta aquí sirve no solo como pie de apoyo al paso hacia una teoría moderna de la metáfora, sino que también demuestra que en efecto existe una “teoría clásica de la metáfora”, y no solo que esta existe, sino que existe de un modo orgánico, como un modelo, como un sistema, como una forma cerrada dentro de sí misma, como una *imago mundi* que implica sobreentendidos ontológicos, epistemológicos e históricos; cuya modificación drástica implicaría la transformación total del sistema. Para afirmar la existencia de una teoría clásica de la metáfora no bastaría reunir doxografía antigua sobre el tema cuyo único punto de unión sea la coincidencia en tiempo y lugar, sino que es necesario demostrar su interdependencia teórica y su orgánica articulación: he aquí la diferencia entre un criterio histórico y uno meramente cronotópico. La demostración de la existencia histórica de un modelo clásico de metáfora libra a esta investigación de incurrir en una *petitio principii*. Tal y como se verá con profundidad más adelante *la cérise sur le gâteau* de este sistema orgánico de creencias que hemos llamado noción clásica de metáfora es mucho mayor de lo que puede creerse, a saber, que toda la teoría clásica de la metáfora reposa en una perspectiva inmanentista del lenguaje.

Tanto el estudio de la invención de una metáfora como su correcta interpretación requieren que distingamos cabalmente las causas por las cuales decidimos incorporar las metáforas al discurso de las causas sin las cuales no podríamos ni siquiera pensarlas; las causas por las que podemos identificar una metáfora dentro de la frase, de las causas por las que se originan en el discurso. Las metáforas se crean según el orden de la imaginación, la pasión y el genio poético (que Aristóteles caracterizó como una facultad intransferible), pero al mismo tiempo debe cumplir condiciones objetivas en las leyes e imperativos del lenguaje, que paradójicamente reglamenta sobre esta supuesta violación del sentido. Además hay causas que justifican su empleo en el discurso, ya sea para ornamentar, convencer, explicar mejor o simplemente cumplir la función de una catacrexis como relleno temporal de una experiencia que no ha sido nombrada todavía; o quizá una circunstancia de mayor alcance: la función de presentar con éxito una idea bajo el signo de otra. Alguna ley o razón debe esconderse tras el misterio de que ciertas metáforas tengan éxito y otras no, que unas perduren y que otras apenas logren sorprender, y esta razón no parece pertenecer ni a las leyes del lenguaje ni a la imaginación del poeta; sino a condicionantes histórico-sociales y psicológicas.

Así pues pueden identificarse algunas de las condiciones de posibilidad bajo las cuales la metáfora se da de manera general, pero al no diferenciar los aspectos formales y criterios de dicha diferenciación, todos parecerían poder reducirse a la misma facultad de desviación. Por eso es necesario distinguir la definición nominal de la definición real, pues la primera nos permite identificar la metáfora mientras la segunda nos explica cómo se engendra. La vía por la cual identificamos una palabra como conteniendo un sentido metafórico no tiene nada que ver con la vía por la cual ese sentido se genera, o de otra manera dicho, la razón por la que sabemos que una palabra no está tomada en su sentido literal difiere de la razón por la cual se conforman los sentidos en figurados y literales.

Si hay siempre alguna especie de anfibología en la metáfora, al tomar una cosa por otra, por una especie de error calculado, el fenómeno es de naturaleza discursiva. Para afectar una sola palabra, la metáfora tiene que alterar todo un sistema mediante una atribución aberrante. Al mismo tiempo la idea de transgresión categorial permite enriquecer la de desviación que nos pareció estar implicada en el proceso de transposición⁸¹

Cuando Homero llama a la noche “monstro de mil ojos” basta con remitirnos a la definición habitual de noche para darnos cuenta de que el predicado “monstro de mil ojos” no pertenece a las propiedades habituales de la noche, o como dice Black, no pertenece al círculo de lugares comunes asociados a la idea de noche. Ante esta alerta de impertinencia semántica la imaginación busca un modo por el cual no rechazar la intención del hablante como un mero sinsentido y ese modo es la semejanza o la relación escondida entre el sujeto “noche” y el predicado que pretende calificarlo. La definición nominal solo puede dar cuentas de la sorpresa que produce dicha impertinencia semántica pero no de los mecanismos que la producen.

Las definiciones de Aristóteles y de Fontanier son nominales, en cuanto permiten identificar la metáfora entre los demás tropos; al limitarse a identificarla, se limitan también a clasificarla. En este sentido, la taxonomía propia de la tropología no supera el plano de la definición nominal. Pero, en cuanto la retórica investiga las causas generadoras, ya no estudia la palabra, sino el

⁸¹Ricoeur, Paul. *La métaphore vive* (Paris, France: Éditions du Seuil, 1975) p 34.

discurso. La teoría del enunciado metafórico será, pues, la teoría de la producción del sentido metafórico.⁸²

Adoptaremos la teoría del enunciado metafórico como emblema del tránsito de la retórica clásica, basada en la tropología, a la nueva retórica que investiga las causas generadoras del sentido figurado. En la tentativa de abrir un sendero seguro y diáfano hacia esa nueva retórica será menester presentar los múltiples rostros que hubo de tomar esta teoría de la metáfora-enunciado. ¿Tiene la metáfora el poder de, con su propia transformación, transformar también toda la Retórica en la cual ella parece estar circunscrita?

Esta idea nos remite inevitablemente a indagar por qué toda doctrina retórica reposa sobre la noción de figura y por qué todos los teóricos tienen a la metáfora como la figura por excelencia.

Aristóteles, por ejemplo, define la Retórica negativamente en relación con la dialéctica (antistrofa de la dialéctica⁸³), de la cual puntualiza una diferencia inherente a su modo de argumentación. Ambas, dice, tienen en sus manos cómo sostener una razón, tanto defendiendo como acusando⁸⁴. La diferencia consiste en los enthymemas con los que la Retórica se sirve para argumentar, a saber, un tipo de silogismo cuyas premisas son probables. Pero de dónde emerge tal probabilidad sino del propio carácter figurativo. Solo la dialéctica puede convencer sin el uso de la figura. A la retórica le es connatural la figura, en tanto le interesa más lo semejante y verosímil que lo verdadero. Eso hace la figura: mostrar el discurso proporcionándole, como en los cuerpos, contorno, rasgos, forma exterior⁸⁵. Todos los tropos son como la poesía, hijos de la ficción, la figura hace patente la diferencia entre el “ver” y el “ver como”. La idea de hacer explícitamente de la figura el núcleo de la Retórica es posterior, pertenece a la retórica latina de Cicerón y Quintiliano. Y la idea de hacer de la metáfora el tropo por excelencia atraviesa toda la historia de la Retórica desde Aristóteles hasta Richards.

I.2.2- El enfoque interaccionista de Ivor Richards: Impacto de la noción de discurso en el proyecto de una Filosofía de la Retórica.

The only proper attitude is to look upon a successful

⁸² Ricoeur, Paul. *La métaphore vive* (Paris, France: Éditions du Seuil, 1975) p 93.

⁸³ Aristóteles. *Retórica* 1354a.

⁸⁴ Idem.

⁸⁵ Ricoeur, Paul. *La métaphore vive* (Paris, France: Éditions du Seuil, 1975) p 88.

interpretation, a correct understanding, as a triumph against odds.

I.A.Richards

Mucho antes de que la filosofía se expresara en torno al problema del origen metafórico del lenguaje, Shelley ya había escrito:

El lenguaje es vitalmente metafórico; es decir, marca las relaciones de cosas antes no entendidas y perpetúa su aprehensión, hasta que las palabras, que las representan, se convierten, a través del tiempo, en signos de porciones o clases de pensamiento en lugar de imágenes de pensamientos integrales: y luego, si no surgen poetas nuevos para crear otra vez las asociaciones que han sido así desorganizadas, el lenguaje estará muerto para todos los propósitos más nobles de la interacción humana⁸⁶

En una primera lectura del fragmento anterior sobresale la idea de que la metáfora es un signo de las relaciones de las cosas. Su mecanismo funciona como un principio de orden dentro de las asociaciones que somos capaces de fijar en el lenguaje. El doble sentido que le es consubstancial ya no se interpreta como una función de la expresión sino como una función de los modos de significación. El poeta marca a través de las metáforas *las relaciones de cosas no entendidas antes*, acerca lo distante y arroja luz sobre las nociones oscuras.

Con su obra *Philosophy of Rhetoric* del año 1936, I. A. Richards dio comienzo a la tendencia dentro de la investigación filosófica que sostiene que todo lenguaje es "vitalmente metafórico", tendencia que habrían de continuar Cassirer en 1946 y luego Ricoeur en 1975. El libro de Richards fue una reacción contra numerosos Manuales de Retórica que enseñaban pedagógicamente un "uso adecuado" de los tropos y consideraban las metáfora como un mero adorno. Como es de suponer su rechazo a toda aspiración de imponer dicha rigidez al discurso ordinario y particularmente al discurso de la poesía debería fundarse en primer lugar en una visión dinámica del discurso cuya estructura metafórica no permite un sentido "propio".

⁸⁶ "Language is vitally metaphorical; that is, it marks the before unapprehended relations of things and perpetuates their apprehension, until words, which represent them, become, through time, signs for portions or classes of thought instead of pictures of integral thoughts: and then, if no new poets should arise to create afresh the associations which have been thus disorganized, language will be dead to all the nobler purposes of human intercourse " Richards, I.A. *Philosophy of Rhetoric*(Oxford, England: Oxford University Press, 1963) p 90.

Como individuos, obtenemos nuestro dominio de la metáfora del mismo modo que aprendemos cualquier otra cosa que nos hace distintivamente humanos. Todo nos lo conceden los demás, con y a través del lenguaje que aprendemos, lenguaje que es totalmente incapaz de ayudar, excepto a través del dominio de la metáfora que nos da. Y eso plantea la tercera y peor suposición de que la metáfora es algo especial y excepcional en el uso del lenguaje, una desviación de su modo normal de trabajo, en lugar del principio omnipresente de toda su acción libre.⁸⁷

Como dice Richards, las palabras no poseen sus sentidos, del mismo modo que las personas no poseen sus nombres: se determina lo que significa una palabra en una oración por sus palabras vecinas. Dado que las palabras se entrelazan, uno puede ver por qué es difícil decidir si una palabra se usa literal o metafóricamente y por qué el límite entre los usos "literales y metafóricos no es del todo fijo o constante" ⁸⁸. La apertura de la vía para hacer de la metáfora "el principio omnipresente del lenguaje", su forma constitutiva, no es posible sin la crítica que Richards hace de lo que él llama "superstición del sentido literal". Y para llevar a cabo tal crítica propone el "teorema contextual del significado", según el cual todo discurso posee una multiplicidad de factores constitutivos y combinaciones, de acuerdo a los cuales los significados de las oraciones puedan cambiar, y con ellos los significados de palabras individuales.

En la obra de Richards se reúnen todas las críticas que hemos realizado anteriormente a la noción clásica de metáfora y es por eso que puede sostenerse sin dudas que en sus páginas se concreta el nacimiento de una teoría moderna de la metáfora, basada en principios totalmente distintos e involucrada en una epistemología y una ontología muy lejanas de aquellas en las que se fraguó el concepto clásico de metáfora. Aunque el libro no tiene propiamente un interés ontológico, ni contiene postulados ontológicos, se puede intuir con proximidad un atisbo en esta postura nominalista que iguala el choque de contexto al choque de ideas, así como la presuposición de que todo ser es ser-relacionado.

⁸⁷ "As individuals we gain our command of metaphor just as we learn whatever else makes us distinctively human. It is all imparted to us from others, with and through the language we learn, language which is utterly unable to aid except through the command of metaphor which it gives. And that brings up the third and worst assumption that metaphor is something special and exceptional in the use of language, a deviation from its normal mode of working, instead of the omnipresent principle of all its free action." Richards, I.A. *Philosophy of Rhetoric*(Oxford, England: Oxford University Press, 1963) p 90.

⁸⁸ Ibidem, p 118.

Él es el primer filósofo en proponer una genealogía no nominal de la expresión metafórica al darse cuenta de que “cuando usamos una metáfora tenemos *dos pensamientos* de cosas distintas actuando juntos en una misma palabra o frase, cuyo significado es el resultado de su interacción”⁸⁹ ; de modo que la grandeza estilística de la expresión metafórica consiste en la capacidad de presentar dos ideas bajo el signo de una sola. Simbolizan estas palabras de Richards una revolución para los estudios filosóficos y retóricos por dos razones fundamentales. La primera consiste en que por vez primera la metáfora no se origina en la palabra, ni siquiera en el lenguaje, sino en el mismo pensamiento como un choque de dos ideas distintas. La segunda se origina porque, al desmitificar la superstición del sentido literal a través del teorema contextual del significado, se desmitifica el modelo sustitutivo mismo pues las expresiones literales y metafóricas no se generan unas en lugar de las otras sino unas contra las otras. A esta tesis que defiende el origen del sentido metafórico no como reemplazo de sentido figurado en el literal, sino como la colisión de dos o más sentidos que pertenecen a campos semánticos distintos se le llama “teoría interaccionista de la metáfora”. La teoría sustitutiva asumió la existencia de una equivalencia semántica entre la expresión metafórica y la literal de tal manera que la metáfora no tiene ningún alcance epistémico, ningún contenido cognitivo:

Y, por lo tanto, hizo que la metáfora pareciera ser un asunto verbal, un desplazamiento y traslado de palabras, mientras que fundamentalmente es un préstamo, un intercambio, una transacción entre contextos. El pensamiento es metafórico, y procede en comparación, y las metáforas del lenguaje derivan de allí. Para mejorar la teoría de las metáforas debemos recordar esto⁹⁰

Que el pensamiento sea metafórico quiere decir aquí que el proceso de atribución que acontece en la predicación precisa de una contaminación de campos semánticos diversos, de lo contrario la predicación sería una operación analítica, esto es, una mera repetición. La metáfora pone en juego una mezcla de contextos, acerca nociones que el uso distanció. Para ilustrar su tesis Richards

⁸⁹ “In the simplest formulations, when we use a metaphor we have two thoughts of different things active together and supported by a single word, or phrase, whose meaning is a resultant of their interaction As to metaphorical expression that is a great excellence in style, when it is used with propriety, for it gives you two ideas for one” Ibidem, p 93.

⁹⁰ “And thereby it made metaphor seem to be a verbal matter, a shifting and displacement of words, whereas fundamentally it is borrowing between and intercourse of thoughts, a transaction between contexts. Thought is metaphoric, and proceeds by comparison, and the metaphors of language derive there from. To improve the theory of metaphors we must remember this” Ibidem, p 94.

identifica dos elementos dentro del acto predicativo que da origen a la metáfora: el tenor y el vehículo⁹¹.

Hasta ese momento la Retórica había hecho esta distinción de maneras un tanto confusas entre “la idea original” y “la prestada”, “lo que realmente está siendo significado por el pensamiento” y “aquello con lo que se compara”, “la idea subyacente” y “la naturaleza imaginada”, “el tema principal” y “a lo que él se parece”; o incluso más confuso aún “el significado” y “la metáfora” o “la idea” y “su imagen”. Como es fácil advertir, los criterios de distinción no son exclusivamente confusos por indeterminados sino porque en todos los casos la segunda denominación aparece como un anexo, como si estuviera adherida a la primera y dependiera de ella. Este problema se deriva del modelo sustitutivo; en cambio el modelo interaccionista supone que ambas mitades de la metáfora se complementan, que se necesitan recíprocamente para significar: no hay vehículo sin tenor ni tenor sin vehículo. El tenor sería más bien la idea que busca ser modificada por el vehículo, pero a su vez el vehículo también aparece afectado por el primero, y no precisamente porque el vehículo pueda ser tenor de otra interacción predicativa, sino porque el intercambio es bidireccional. Aunque se utilice uno para definir el otro, y en esta transacción de contextos, los dos pensamientos aparecen de cierto modo desnivelados, el acercamiento de las dos ideas que antes estaban distantes asegura que cada una puede ser la vía de acceso a la otra.

En otras palabras, esta asimetría se da porque el sentido de una frase depende también de su orden sintáctico. Como ejemplo utilicemos la comparación de dos frases atributivas cualesquiera, “lo mejor de lo peor” y “lo peor de lo mejor”. En ambos genitivos el orden del complemento preposicional determina si es lo peor dentro de lo mejor o viceversa, y en este caso es su lugar anterior en la sintaxis lo que nos permite identificar el modificante y lo modificado. En ambos casos un término se aproxima al otro pero esta aproximación es asimétrica: siempre favorece al término que sintácticamente lleva la batuta. Lo mejor de lo peor es próximo en grado a lo peor de lo mejor pero no son idénticos, lo que es fácil de percibir si lo comparamos con la forma no equivalente de la lítote “el menos malo”. Esto también se hace evidente en los retruécanos *edo ut vivam* y *vivo ut edam* (como para vivir, vivo para comer): los mismos elementos utilizados en los mismos sentidos, pero dispuestos de forma distinta en la sentencia, determina un sentido distinto en cada caso. Añadámosle un ejemplo más complejo: la paradoja del famoso verso de Santa

⁹¹ “The tenor and the vehicle” Richards, I.A. *Philosophy of Rhetoric* Richards, I.A. *Philosophy of Rhetoric*(Oxford, England: Oxford University Press, 1963) p 94. Ricoeur traduce tenor por dato. Consúltese: Ricoeur, Paul. *La métaphore vive* (Paris, France: Éditions du Seuil, 1975) pp 112-116.

Teresa de Ávila “muero porque no muero” se sostiene en una metáfora in absentia que iguala la vida a la no-vida (muerte). Pero, aunque en la idea “la vida es en cierto sentido una muerte” aproxima la primera a la segunda, no las iguala, porque en tal caso pudiera invertirse el orden y decirse exactamente lo mismo y eso no sucede. “La muerte es una vida” no es lo mismo que “la vida es una muerte”. Y esto ocurre justamente porque existe una diferencia jerárquica y sintáctica entre tenor y vehículo.

Un segundo problema crítico: la relación entre “tenor” y “vehículo”, ¿pertenece necesariamente al orden de la comparación? Comparar puede consistir en disponer dos cosas juntas para permitirles actuar a la vez; también puede consistir en apreciar su semejanza; o además en captar ciertos aspectos de una de ellas a partir de la presencia simultánea de la otra. La semejanza sobre la que la retórica decadente construyó la definición de metáfora no es más que una forma peculiar de la relación mediante la que describimos una cosa en términos de otra. El “vehículo” tiene numerosas maneras de controlar la modalidad de percepción del “dato”. Comparar, dice Richards, es siempre relacionar, y “el espíritu es una facultad que relaciona; solo opera relacionando; es capaz de relacionar dos cosas cualesquiera según un número indefinidamente variable de modos diferentes”.⁹²

El análisis de Ricoeur de la teoría interaccionista de Richards consigue demostrar algo relevante: la revolución hacia esta nueva retórica no solo consiste en desmontar la superstición del sentido propio, ni en cambiar el foco de acción metafórica de la palabra al discurso; sino que también consigue derribar la creencia habitual de que la metáfora se funda en la semejanza. La modificación que el vehículo comunica al dato es obra quizá más de su desemejanza que de su semejanza⁹³. La semejanza actúa entre las ideas cuyos nombres son las palabras y es ante todo el motivo del préstamo, de la desviación, sustitución o de la interacción si se quiere; sin embargo es la diferencia semántica entre los términos la condición para buscar la semejanza en el sentido figurado. La desemejanza entre Aquiles y el león es la condición hermenéutica para comprender la frase “Aquiles es un león” en un sentido no literal y emprender la búsqueda de la semejanza entre ellos.

De acuerdo a esto la metáfora pone en juego no una semejanza sino una identidad de relaciones que se detona a partir de una diferencia. Es la diferencia la condición que permite interpretar una

⁹² Ricoeur, Paul. *La métaphore vive* (Paris, France: Éditions du Seuil, 1975) p 114.

⁹³ Idem.

frase como metafórica y entonces ir en busca de la semejanza. En el poema *Correspondances* de Baudelaire “la naturaleza es un templo donde vivos pilares dejan salir algunas veces las palabras”. La posibilidad de interpretar una semejanza entre la naturaleza y un templo depende de la posibilidad de sentir la disonancia, de captar la diferencia que nos permite ir en busca de la intención metafórica del sentido. La desemejanza entre tenor y vehículo constituye la condición de posibilidad de la predicación significativa. La diferencia entre contextos justifica que no demos crédito en primer lugar a una interpretación literal.

Ahora bien, si tomamos el valor nominal en una interpretación, la afirmación de que todo lenguaje es vitalmente metafórico parece socavarse a sí misma, porque arroja dudas sobre la distinción que presupone. El error surge solo si pensamos que Richards dice que no hay significados literales claramente definidos. Pero una lectura más cuidadosa revela que este no es el caso. De hecho, parece estar perfectamente claro para Richards cuál es el significado literal de una palabra: las palabras se aplican literalmente solo a ciertos "órdenes de experiencia", y tenemos una metáfora cuando el tenor y el vehículo pertenecen a diferentes órdenes⁹⁴. Por esta razón, solo los bebés se arrastran literalmente⁹⁵; por esta razón, las luces son solo metafóricamente fuertes⁹⁶; y los ríos, pero no las mentes, pueden ser literalmente profundos⁹⁷. El lenguaje es vitalmente metafórico solo porque las palabras se aplican literalmente a una gama muy limitada de objetos, propiedades o acciones.

El único criterio de la metáfora es que la palabra proporciona dos ideas a la vez, implica al mismo tiempo “dato” y “vehículo” en interacción. Por contraste, este criterio puede servir para definir el sentido literal: si no se puede distinguir entre dato y vehículo, entonces la palabra puede considerarse provisionalmente como literal. Por tanto, la distinción literal-metafórico no es irrecuperable, pero ya no proviene de un carácter propio de las palabras, sino de la manera de funcionar la interacción, sobre la base del teorema del sentido contextual.⁹⁸

⁹⁴ Richards, I.A. *Philosophy of Rhetoric* Richards, I.A. *Philosophy of Rhetoric* (Oxford, England: Oxford University Press, 1963) p 124.

⁹⁵ Ibidem, p 120.

⁹⁶ Ibidem, p 110.

⁹⁷ Ibidem, p 121.

⁹⁸ Ricoeur, Paul: *La métaphore vive* (Paris, France: Éditions du Seuil, 1975) p 114.

La ley del contexto constituye el fundamento esencial de la teoría interaccionista. Y esta ley del contexto se visibiliza a través de un fenómeno que Richards llama “eficacia delegada”⁹⁹. De este modo el contexto se define como un haz de acontecimientos que se dan de forma simultánea. El significado se expresa a partir de diferencias, esto es, son las partes que faltan en los contextos de donde se extrae la llamada “eficacia delegada”. *Por tanto, las palabras no son en absoluto los nombres de las ideas presentes en el espíritu, ni se constituyen por una asociación fija con ningún dato; sino que se limitan a hacer referencia a las partes del contexto que faltan. Por eso, la permanencia de sentido es invariablemente permanencia de contextos*¹⁰⁰.

Si la palabra es el sustituto de una combinación de aspectos, que son a su vez las partes que faltan en sus diversos contextos, el principio de la metáfora se deriva de esta constitución de las palabras. Según la formulación elemental, la metáfora mantiene dos pensamientos sobre cosas diferentes simultáneamente activos en el seno de una palabra o expresión simple, cuya significación es resultante de su interacción (...) La metáfora mantiene unidas en una significación simple dos partes diferentes que faltan en los distintos contextos de esta significación. No se trata de un simple desplazamiento de palabras sino de una relación entre pensamientos, es decir, de una transacción entre contextos. Si la metáfora es una habilidad o talento lo es del pensamiento, entonces la Retórica no es más que la reflexión y la manifestación de ese talento en un saber distintivo.¹⁰¹

Esta inter-penetración de contextos se da de forma orgánica en la lengua solo porque también se constituye dinámicamente como manera en el cual asociamos ideas. El grado de literalidad de una expresión aparece determinado por el grado de estabilidad de asociación de estos contextos que se ve fuertemente saboteado por el uso literario de las expresiones, ya que este pone en juego el absurdo que desata una interpretación que debe rechazar el sentido literal. El uso literario hace que en cada caso la mente tenga que esforzarse en adivinar el sentido a fin de encontrar una coherencia ideal. *La experiencia de la traducción va en el mismo sentido y demuestra que la frase no es un mosaico sino un organismo; traducir es inventar una constelación idéntica en la*

⁹⁹ Richards, I.A. *Philosophy of Rhetoric* (Oxford, England: Oxford University Press, 1963) pp 58-61.

¹⁰⁰ Ricoeur, Paul. *La métaphore vive* (Paris, France: Éditions du Seuil, 1975) p 108.

¹⁰¹ Ibidem, p 105.

*que cada palabra recibe el apoyo de todas las demás y saca mayor partido posible de la totalidad de la lengua.*¹⁰²

Habiéndose dicho todo lo anterior emerge ahora una cuestión clave acerca de la naturaleza metafórica del lenguaje que Umberto Eco ha expresado en forma de paradoja: “si la metáfora funda el lenguaje, solo puede hablarse metafóricamente de la metáfora. Entonces toda definición de ella sería circular. Si, en cambio, existe una teoría de la lengua que indica cuáles son sus productos ‘literales’, y la metáfora es una perturbación de esa teoría; así el metalenguaje teórico tiene que hablar de algo que, por su misma construcción es incapaz de definir”¹⁰³. En la obra de Richards está el conocimiento para rechazar esta objeción de un modo categórico sin renegar de su teoría si alegamos que esto es una falsa paradoja fundada en una visión inmanentista del lenguaje. Por inmanentismo lingüístico entendemos la postura que comprende al lenguaje como escindido del pensamiento e incapaz de obrar sobre él.

Cuando Richards sitúa la metáfora en un sitio privilegiado inherente al pensamiento que se manifiesta en el lenguaje, reduce completamente los problemas del Crátilo a una pregunta mal planteada, y desplaza el centro de interés de la significación a la asociación de ideas. La tesis que tanto horror ha suscitado a los enemigos del nominalismo y el relativismo, a saber, el círculo vicioso de que solo pueda hablarse metafóricamente de la metáfora; aparece aquí sin máscaras recordándonos el viejo problema de la filosofía moderna (irresoluto aún) de la reflexividad de la conciencia. El tema lo introdujo Descartes al utilizar el *cogito* como criterio de la *cogitatio* y se extendió hasta la apercepción pura en Kant. La tesis base consiste en que es posible identificar una suerte de núcleo en la conciencia que la auto-justifica, y desde este núcleo la conciencia piensa al mundo pensándose a sí misma ¡Qué hipocresía sería criticar la misma estructura en el ámbito del lenguaje! Si la conciencia puede pensarse a sí misma, ¿por qué el lenguaje no puede hablar sobre sí mismo? Es el mismo problema de la reflexividad del pensamiento solo que ahora manifiesto en su correlato expresivo.

La ambiciosa misión teórica de Richards exige esta teoría de la metáfora para presentar en nuevos términos la relación entre Retórica y Filosofía. No hay en todo el tratado un atisbo de clasificación o identificación de tropos, porque se pretende restablecer los derechos del discurso

¹⁰² Ibidem, p 103.

¹⁰³ Umberto, Eco. *Semiotica e filosofia del linguaggio* (Torino, Italia: Biblioteca Einaudi, 1984) pag 169.

frente a los de la palabra. En *The Philosophy of Rhetoric* se intenta dar feliz término a la idea de Retórica introducida por el arzobispo Whately en uno de los grandes tratados retóricos del siglo XVIII para la *Enciclopedia Metropolitana* que dirigía Coleridge. En este tratado se sustituye el fin persuasivo de la Retórica por la comprensión y se le atribuye a la disciplina un compromiso filosófico serio. Sin embargo, la obra de Whately no pudo conseguir su cometido porque necesitaba una teoría del discurso donde reposara su concepción de la metáfora.

Solamente la Retórica puede cambiar su finalidad persuasiva si se supone que la palabra no disfraza ni adorna una verdad independiente del lenguaje. Nada de esto es posible de acuerdo a una postura inmanentista del lenguaje que fomenta el modelo clásico de metáfora. La voluntad de Aristóteles e Isócrates de poner a la Retórica al servicio de la verdad está condenada al fracaso de antemano justo por sostener como núcleo de la disciplina una teoría de las figuras basada en el desvío del sentido propio. Mientras que la metáfora se conciba como una violación del sentido propio no puede emanar de ella ninguna verdad.

Para Whately la Retórica es: “una disciplina filosófica cuyo objeto es el dominio de las leyes fundamentales del uso del lenguaje” (...) la teoría del pensamiento como discurso”¹⁰⁴. Y al proponer como objetivo de la Retórica el dominio de estas leyes, coloca el estudio de la incomprensión en el mismo plano que el de la comprensión verbal (siguiendo esta línea Richards llama a la Retórica “un estudio de la comprensión verbal y de la comprensión no verbal”¹⁰⁵). Esta Filosofía retórica busca investigar cuánto y en cuántas maneras puede la buena comunicación diferir de la mala¹⁰⁶. Se trata de entender no solo cuánto y cómo trabajan las palabras en el discurso sino también al revés, cuánto y cómo trabaja el discurso en las palabras. *Las palabras no tienen significación propia porque no tienen significación en propiedad; y no poseen ningún sentido en sí mismas, porque es el discurso, tomado como un todo, el que contiene sentido de un modo indiviso.*

En fin, el carácter filosófico de esta disciplina está asegurado por el empeño que se pone en “evitar la pérdida de comunicación”, más que asignar a la retórica la finalidad de persuadir, influir y agradar; esto último no ha hecho en el pasado más que separar a la retórica de la filosofía. La vieja retórica se entendía en términos de disputa (*pólemos*). Todo giraba alrededor de

¹⁰⁴ Ricoeur, Paul. *La métaphore vive* (Paris, France: Éditions du Seuil, 1975) P 103.

¹⁰⁵ Richards, I.A. *Philosophy of Rhetoric* (Oxford, England: Oxford University Press, 1963)P 23.

¹⁰⁶ Ibidem, P 3.

la idea de acusación (*catagorema*) como se vio arriba en la definición que brinda Aristóteles. Calicles, justo al inicio del diálogo *Gorgias*, increpa a Sócrates por haber llegado tarde al discurso de Gorgias como quien llega tarde a la batalla (*pólemos*¹⁰⁷).

La retórica antigua, según Richards, olvidó que la persuasión es solo una entre tantas funciones del discurso, pero no la única; y acaso olvidó la más importante, la exposición, la cual se limita a presentar un punto de vista¹⁰⁸. Así para Richards la nueva retórica debe rescatar la finalidad expositiva y neutral del discurso y solo así podrá volverse hacia “un estudio de la no-comprensión y de los remedios contra ella”¹⁰⁹.

I.2.3-El interaccionismo de Max Black: relación entre metáfora y modelo científico.

Se ha dicho a menudo que en la ciencia no se deberían usar metáforas. Pero un destacado seguidor del modelo interaccionista de la metáfora y que habría de influir notablemente en la obra de Ricoeur, ha distinguido convincentemente entre el uso lingüístico de las metáforas y el uso científico de los modelos. Max Black, un reconocido epistemólogo inglés nacionalizado norteamericano dedicó gran parte de su investigación a subrayar ante la comunidad académica la importancia de la imaginación científica para el desarrollo de cualquier teoría. Su libro *Models and Metaphors: Studies in language and philosophy* (1962) determinó en gran medida el curso que habría de seguir los estudios sobre la metáfora en el porvenir, la cual, a partir de su trabajo, comenzó a tener una relevante atención epistemológica.

En resumen, según Black, la expresión metafórica reposa en un sistema de implicaciones entre los rasgos semánticos de los dos términos que la metáfora pone en juego. La puesta en relación de dos ámbitos distintos del significado recrea un nuevo orden donde las implicaciones de cada polo corre el riesgo de ampliarse o resignificarse. La metáfora no solo descubre la semejanza entre los referentes, sino que las crea, haciendo coincidir ese orden con su propia extensión de modo que la realidad aparece re-descrita y de este modo consigue abrir el pensamiento a nuevos modos de ver la realidad. Y es justamente esto lo que acerca a la metáfora al modelo científico.

¹⁰⁷ Platón. *Gorgias*. 447a 1-6.

¹⁰⁸ “The old rhetoric was offspring of dispute; it developed as the rationale of pleadings as persuading; it was the theory of the battle of words. Persuasion is only one among the aims of discourse. It poaches on the others—especially on that of exposition, which is concerned to state a view, not to persuade people to agree or to do anything more than examine it. Richards, I.A. *Philosophy of Rhetoric* (Oxford, England: Oxford University Press, 1963) P 24.

¹⁰⁹ Ricoeur, Paul. *La métaphore vive* (Paris, France: Éditions du Seuil, 1975) P 103.

En buena medida la investigación de Black es deudora de las ideas extraordinarias de Richards y solo se separa de ellas para aproximarlas al método científico y darles una función dentro del plan de convertir a la metáfora en un recurso heurístico para la ciencia. La finalidad de *Models and Metaphors* consiste en elaborar la “gramática lógica” de la metáfora, que podríamos describir como el conjunto de respuestas convincentes a preguntas como estas: ¿cómo se reconoce una metáfora? ¿Qué relaciones hay entre metáfora y comparación? ¿qué efecto se busca al emplear una metáfora?¹¹⁰

Black sigue a Richards al afirmar que las metáforas no pueden ser parafraseadas literalmente sin una pérdida significativa del contenido cognitivo de metáfora y también simpatiza con la opinión de que las metáforas no deben considerarse como algún tipo de desviación o aberración del uso apropiado del lenguaje. Sin embargo, disiente de la distinción que Richards emplea entre tenor y vehículo para referirse a la atribución metafórica. La razón fundamental para sostener esta discrepancia consiste en que Richards relega el mecanismo semántico al plantearse el modelo de predicación de la metáfora como el de “dos mitades”. La idea de dos mitades supone cierta equivalencia en la fuerza de colisión entre los contextos y disimula el evidente desnivel que se da entre ambos polos en el momento de la atribución semánticamente impertinente.

Sin embargo la razón fundamental que maneja Black para modificar la visión de vehículo y tenor consiste en que Richards parece haber olvidado la idea de que, si bien la metáfora se genera en el marco del enunciado, esta sigue teniendo como foco a la palabra. Y es justamente de ese modo como Black llama a los términos de la metáfora, foco y marco (focus and frame), acaso para hacer referencia a que la interacción se da entre un enunciado que contradice al otro en la propia identidad de la palabra.

La definición real de metáfora en términos de enunciado no puede eliminar la nominal, porque la palabra sigue siendo el portador del efecto de sentido metafórico; precisamente, de la palabra se dice que toma un sentido metafórico (...) en términos de Max Black, diremos que la palabra sigue siendo el “foco”, aun cuando necesita del marco de la frase. Y si la palabra sigue siendo el soporte del efecto de sentido metafórico, es porque, en el discurso, la función de la palabra es encarnar la identidad semántica. Pero precisamente la metáfora afecta esa identidad.¹¹¹

¹¹⁰ Ibidem, 116.

¹¹¹ Ibidem, p 94.

Este contexto nuevo (el “marco” de la metáfora, en la terminología de Black) fuerza a la palabra focal a una extensión de su significado. Si bien Richards explicaba que para que la metáfora opere quien la interpreta a fuerza debe advertir semejante extensión¹¹², esto es, ha de tener en cuenta paralelamente al antiguo significado y al nuevo. Así pues, Black reconoce que no debe despreciarse la teoría nominal de la metáfora sino que debe ser incorporada a la teoría interaccionista a partir del fenómeno de focalización. En este proceso de focalización, el foco, que es una palabra, representa una serie de tópicos cuyo marco debe ser contradicho por el marco del enunciado con el que interactúa para que la expresión pueda ser interpretada con sentido metafórico. Solo a través de un enfoque en la palabra es que la interacción o la tensión se polarizan en un vehículo y un tenor.

Para ejemplificar esto Black se basa en la frase “el hombre es un lobo” donde aparecen dos temas: el principal (el hombre) que busca ser modificado y el subsidiario (el lobo) que sería el medio de modificación. El intérprete de la frase puede no conocer todo el alcance del término hombre pero sí debe conocer tanto como pueda el alcance semántico del término lobo para entender la metáfora. Conocer el sistema de referencias elementales asociadas al concepto hombre y al concepto lobo conduce a que el receptor pueda identificar el cortocircuito semántico y saber que no se trata de un sentido literal. Sin embargo esto no garantiza que se trate de una metáfora sin que se haga una hipótesis aventurada, puesto que puede ser perfectamente un sinsentido. Por ejemplo, en el caso de “el traje que vestí mañana” sería claramente identificable como un sinsentido si el lector no lo lee en un contexto que le permita ir en busca del sentido metafórico, como sería leerlo en el contexto del famoso poema sexto del poemario Trilce de César Vallejo.

De este modo Black redirecciona el problema hacia otro esbozo: comprender una metáfora significa comprender cómo y por qué el corto circuito semántico no es un sinsentido. Brevemente dicho, significa saber en virtud de qué mecanismo diferenciamos la metáfora del sinsentido. Siguiendo con el ejemplo de la frase “el hombre es un lobo”, se requiere de un lector que sea capaz no de conocer el significado habitual del diccionario de la palabra lobo, sino de lo que Black llama el *sistema de tópicos asociados* con él¹¹³. La competencia intelectual del lector determinada por la amplitud de este sistema de tópicos condiciona su competencia para encontrar

¹¹² Richards, I.A. *Philosophy of Rhetoric*(Oxford, England: Oxford University Press, 1963) P 124.

¹¹³ Black, Max. *Models and metaphors* (New York, USA: Cornell University Press, 1999) P 49.

un sentido metafórico donde otros apenas ven un absurdo. En la frase “el destino es un camello ciego”, ¿cuál es la condición para que se le interprete como metáfora y no como absurdo?

Su modo de funcionar exige que el lector utilice un sistema de implicaciones (ya sea de “lugares comunes” o un sistema especial establecido con vistas a la finalidad del caso) como medio de seleccionar, acentuar y organizar las relaciones en un campo distinto; y este empleo de un “asunto subsidiario” para ayudar en la penetración del “asunto principal” es una operación intelectual peculiar.¹¹⁴

Según Black a los usos literales de ciertas expresiones les corresponden un conjunto de creencias normalmente aceptadas¹¹⁵. Tales expresiones están regidas por ciertas reglas morfológicas, sintácticas y semánticas, cuya violación produce una alerta o disonancia, no solo en la lengua sino en el sistema de creencias. La violación de tales reglas conlleva a la negación de ese sistema de lugares comunes admitidos, lo cual termina por generar una suerte de absurdo que exige una justificación. Ahora bien, la justificación que prefigura si el sinsentido ha de tomarse como metáfora no es imperio de quien la crea sino de quien la interpreta, o más bien, quien la crea la ha pensado como intérprete, se ha desdoblado en autor-intérprete y ha tenido en cuenta su comprensibilidad hacia un determinado público.

Lo otro digno de señalarse sobre esta noción de tópicos tiene que ver con los que Black llama *desplazamientos de actitud* que toman lugar en la metáfora¹¹⁶. Con desplazamiento de actitud Black quiere hacer referencia a que el componente cognitivo de tales tópicos detona cierto componente emotivo de simpatía o aversión. Esto nos remite inmediatamente a la función retórica de la metáfora de influir sobre el pathos del auditorio. Sin embargo, no olvidemos que según Richards, la función fundamental del discurso es la expositiva y la persuasión constituye solamente un derivado de esta. En breves palabras, la metáfora muestra en primer lugar un nuevo orden de tópicos, y por tanto, el desplazamiento de actitud es una consecuencia de esta y no a la inversa. Lo que nos haría afirmar que la función persuasiva de la metáfora solamente puede darse en relación a su función representativa.

Así, un lobo es -convencionalmente- un objeto alarmante y odioso, de modo que llamar lobo a un hombre es implicar que él también es aquellas dos cosas (y, de esta forma, apoyar y reforzar actitudes de vilipendio); mas, por volver al vocabulario del ajedrez: los

¹¹⁴ Ibidem, P 55.

¹¹⁵ Ibidem, P 50.

¹¹⁶ Black, Max. *Models and metaphors* (New York, USA: Cornell University Press, 1999). P 52.

usos primarios de éste tienen lugar con actitudes sumamente artificiales, de las que está formalmente excluida toda expresión de los sentimientos, de modo que describir una batalla como si fuese una partida de ajedrez es excluir, por la mera elección del lenguaje, todos los aspectos de la guerra que producen mayores alteraciones afectivas. (En los usos filosóficos de la metáfora no son raros subproductos análogos.)¹¹⁷

Evidencias de lo anterior las encontramos en los eufemismos y disfemismos (cacofemismos). Podemos identificar estos fenómenos cuando se usa una expresión cuyo tono polariza notablemente la intención del hablante hacia una simpatía, una apatía o una antipatía. El hablante voluntaria o involuntariamente presenta una gama de lugares comunes de un hecho x a partir de una presentación positiva y o una presentación negativa z. Sin embargo, resultaría una estulticia responsabilizar a la metáfora, la cual solo presenta o expone, por la persuasión o disuasión afectiva que es más bien una consecuencia psicológico-cultural de la connotación afectiva que tenga el conjunto de tópicos en una comunidad determinada.

Ya Aristóteles en la *Retórica* había reconocido lo anterior como una competencia del orador, el cual debía reconocer a su público, sus prejuicios, debilidades e ideas comunes para presentar su discurso de forma agradable o desagradable según se prefiera¹¹⁸. Así en el caso de Orestes se pueden usar los epítetos “el matricida” o “el vengador del padre” para connotar afectos opuestos sobre un mismo significado; así Simónides, quien recibió de pago unas mulas, en lugar de llamarles “medias burras”, poetizó el hecho llamándolas “hijas de nobles corceles”¹¹⁹.

Esta transferencia de afecto se ha empleado de muchos modos a lo largo de la historia desde Homero hasta Disney y no necesariamente en el lenguaje. Es convención en los filmes animados presentar a los personajes “malos” con una apariencia desagradable, de modo que por transferencia emotiva los niños reconocen al “malo” solo con verlo. Esta técnica se usa desde la *Ilíada* cuando en el segundo canto, Homero describe al plebeyo Tersites como un hombre grotesco y feo para significar que este no cumplía con ninguna de las virtudes ni físicas ni morales de los reyes aqueos. Tersites es el único personaje propiamente “malo” de la epopeya y casualmente es el único descrito de manera desagradable. Lo mismo pasa con la descripción que del traidor Efialtes hace Heródoto. No sería muy aventurado afirmar que justamente esta típica transferencia emotiva en las metáforas tácitas del discurso de la Grecia antigua tuvo algo que ver

¹¹⁷ Ibidem, P 52.

¹¹⁸ Pernot, Laurent. *La Rhétorique dans l'Antiquité*. (Paris, France: Gallimard, 2012) P 78.

¹¹⁹ Aristóteles. *Retórica* III, 1405b.

en la conformación de la noción de kalokagathia, como unidad entre lo bello y lo bueno, a partir de una falacia de afirmación del consecuente: todo lo bueno es bello, alguien es bello, por lo tanto ese alguien es bueno.

En pocas palabras, cada metáfora contiene dentro de su principio de funcionamiento la condicionante de hacernos pensar una cosa en términos de otra, de darnos una visión de algo a partir de un espejo distinto. Cuando decimos “la vida es un sueño” la lógica operativa de la metáfora nos impele a buscar asimétricamente, más lo que hay de sueño en la vida que lo que hay de vida en el sueño. En términos de Black, miramos el foco a través del marco.

De vuelta al ejemplo ocupado por Black, cuando el foco del hombre aparece en interacción con el marco del lobo, la atribución contribuye a extender los tópicos del foco hacia su modificador, el lobo. Sin embargo, tal y como se había visto antes, con el modificador, lobo al ser el medio de presentación del hombre en la expresión metafórica, se logra un doble efecto, el hombre aparece más bestializado al mismo tiempo que el lobo aparece más humanizado¹²⁰. Lo mismo sucede con la metáfora de Jean Onfray de La Mettrie sobre el hombre máquina (*L’homme machine*): el hombre aparece mecanizado al mismo tiempo que las máquinas se humanizan.

Entonces todo lo visto hasta ahora pudiera resumirse en que en el contexto de un enunciado metafórico particular, los dos asuntos “interactúan” de las formas siguientes: (a) la presencia del asunto primario incita al oyente a seleccionar algunas propiedades del asunto secundario, (b) le invita a construir un complejo paralelo de implicaciones que pueden cuadrar al asunto primario, y (c) induce recíprocamente cambios paralelos en el asunto secundario.

Acaso la parte más importante del libro *Models and Metaphors* es el capítulo que Black consagra a la importancia de los modelos teóricos en la ciencia. Allí lleva a cabo toda una clasificación de los distintos tipos de modelos y explica cómo hablar de modelos en relación con una teoría científica *tiene ya cierto sabor a metáfora*¹²¹. La comprensión del modelo a través de la metáfora revela de manera decisiva la contribución de la metáfora a una lógica de la invención.

Según Black, en los modelos describimos algunas entidades (objetos, mecanismos, sistemas, estructuras) pertenecientes a un dominio desconocido o inaccesible a partir de un dominio secundario relativamente no problemático, que nos sea más familiar o esté mejor organizado. *Puede haber tanto modelos a escala como modelos analógicos. En ambos casos un modelo selecciona siempre un conjunto de rasgos pertinentes del objeto que refleja o que representa. Los*

¹²⁰ Black, Max. *Models and metaphors* (New York, USA: Cornell University Press, 1999) P 53.

¹²¹ *Ibíd.* P, 216

*modelos a escala pretenden reproducir la forma del objeto original, mientras que los modelos analógicos pretenden reproducir sólo estructuras abstractas o sistemas de relaciones del objeto original. Además, reproducen el objeto original sobre un soporte diferente o mediante una red de relaciones distinta. Así un circuito eléctrico puede usarse como modelo para un fenómeno hidráulico, o para un problema matemático (y viceversa). Un mapa es un modelo a escala con algunos elementos de un modelo analógico*¹²². Tal vínculo descriptivo dispone de determinadas reglas de traducción que permiten verter enunciados del campo secundario al campo original. De acuerdo a tales reglas se traducen ciertas inferencias acerca de las asunciones hechas en el campo secundario, y se las contrasta independientemente frente a todos los datos conocidos o predichos del dominio primario¹²³. Es por eso que Black habla de los modelos en términos de ficciones heurísticas:

ya sea que nos fijemos en los rudos modelos mecánicos de Kelvin, en el sistema solar de Rutherford o en el modelo atómico de Bohr, difícilmente podemos evitar la conclusión de que estos físicos se concebían a sí mismos describiendo el átomo tal y como es, y no meramente presentado en fórmulas matemáticas caprichosamente vestidas. Al emplear modelos teóricos no comparaban dos dominios desde la neutralidad, sino que usaban un lenguaje apropiado al modelo al pensar sobre el dominio de aplicación: no operaban con analogía, sino a través y por medio de una analogía subyacente. (...) los modelos teóricos no están contruidos en sentido literal: la clave del método consiste en hablar de cierta forma.¹²⁴

Puesto que el mundo no puede introducirse completo en un laboratorio y muchos fenómenos de la naturaleza escapan a nuestra percepción y comprensión el modelo sirve al científico para extender su mano a lo inasequible. La metáfora en el lenguaje, según Black, tiene un principio metodológico semejante al del modelo científico: es una suerte de pivote que nos permite pensar un objeto epistémicamente lejano bajo el signo de uno cercano. Así como un científico no puede hacer hipótesis sin modelos, el metafísico no puede acceder a lo metasensible sin usar una escala de lo sensible. La inteligencia del científico depende mucho más de la imaginación de lo que creemos y Black lo expresa intentando emparentar los modelos científicos con hipótesis metafóricas.

¹²² Eco, Umberto: Eco, Umberto: Los límites de la interpretación. (Barcelona, España: Editorial Lumen, 1992) P 252.

¹²³ Black, Max. *Models and metaphors* (New York, USA: Cornell University Press, 1999) P 226.

¹²⁴ Ibidem. P, 220.

Black realiza un prolijo recorrido por muchos ejemplos de modelos pero aquí habremos de prescindir de tal demostración, puesto que lo que nos interesa es su conexión metodológica con la metáfora. Y parece ser que el modelo responde a una estructura semejante, acaso más estable, sostenida, sistematizada. Así como una metáfora puede presentar aspectos distantes y callados de un determinado ser, del mismo modo un gráfico, un modelo analógico, un diseño estructural, puede evidenciar algo que “otras representaciones”, las algebraicas, no alcanzan a manifestar en su totalidad. Cada representación sirve para describir un número limitado de aspectos del fenómeno. Así pues, la cuestión de la autonomía de los modelos científicos encuentra su paralelo en la discusión sobre la traducibilidad de la metáfora. La metáfora y el modelo expresan de manera única un aspecto determinado del ser, por eso *aquellos que conciben el modelo como una simple muleta se parecen a quienes consideran a la metáfora como un mero ornamento*.¹²⁵

Metáfora y modelo guardan en común un principio metodológico que permite la clarificación de lo mediato bajo el espectro de lo inmediato, lo distante bajo el espectro de lo cercano. Sin embargo, la metáfora es una transferencia que opera sobre el sentido, y tal y como se verá en el siguiente apartado (sobre sentido y referencia metafóricos), el sentido es algo que conviene al modo de aparición de la cosa, a su forma aspectual, a su fenomenología. El desplazamiento metafórico en cuanto opera sobre el sentido. Esto implica que, al usar la metáfora, el tiempo es un río, significa también hacer una transferencia fenomenológica y presentar al tiempo con el aspecto de río: solo de ese modo podemos decir que el tiempo transcurre, solo de ese modo podemos decir con Heráclito: *Πάντα ῥεῖ*.

Una metáfora memorable tiene fuerza para poner en relación cognoscitiva y emotiva dos dominios separados, al emplear un lenguaje directamente apropiado a uno como lente para contemplar el otro: las implicaciones, sugerencias y valores sustentantes entrelazados con el uso literal de la expresión metafórica nos permiten ver un nuevo tema de una forma nueva. Cosas muy parecidas pueden decirse sobre el papel de los modelos en la investigación científica. Si se invocase el modelo *después* de haber llevado a cabo la tarea de formulación abstracta, sería, en el mejor de los casos, algo que facilitase la exposición; pero los modelos memorables de la ciencia son instrumentos especulativos¹²⁶

Evidentemente estas tesis de Black pueden alarmar a los entusiastas de “la verdad objetiva de las ciencias duras”. Comparar un modelo científico con un instrumento sería lo mismo que

¹²⁵ Ibidem, P 232.

¹²⁶ Black, Max. *Models and metaphors* (New York, USA: Cornell University Press, 1999) P 232.

igualarlo a un termómetro, un barómetro, o cualquier otro artefacto para medir; sin embargo es incluso más osado: un modelo científico es un recurso hermenéutico que justifica la existencia de todos los instrumentos y por supuesto también de los termómetros, el cual también cumple con el principio de traducibilidad. Sin embargo, el hecho de que el modelo científico sea un instrumento heurístico en cierto sentido ficticio, no afecta para nada las pretensiones de objetividad de la ciencia; como no afecta para nada, si sabemos interpretar bien que los extraordinarios colores y formas que aparecen en una foto de una nebulosa tomada por el telescopio Hubble, son en realidad una forma visual de traducir magnitudes gravitatorias y electromagnéticas.

I.2.4-Implicaciones del modelo interaccionista.

El enfoque interactivo intenta reivindicar varios aspectos que aquí expondremos:

- 1) El enunciado metafórico tiene dos asuntos distintos: uno “principal” y otro “subsidiario”.
- 2) El mejor modo de considerar tales asuntos es, con frecuencia, como “sistemas de cosas”, y no como “cosas”.
- 3) La metáfora funciona aplicando al asunto principal un sistema de “implicaciones acompañantes” característico del subsidiario.
- 4) Estas implicaciones suelen consistir en “tópicos” acerca de este último asunto, pero en ciertos casos oportunos pueden ser implicaciones divergentes establecidas *ad hoc* por el autor.
- 5) La metáfora selecciona, acentúa, suprime y organiza los rasgos característicos del asunto principal al implicar enunciados sobre él que normalmente se aplican al asunto subsidiario.
- 6) Ello entraña desplazamientos de significado de ciertas palabras pertenecientes a la misma familia o sistema que la expresión metafórica; y algunos de estos desplazamientos, aunque no todos, pueden consistir en transferencias metafóricas.
- 7) No hay ninguna razón sencilla y general que dé cuenta de los desplazamientos de significado necesarios: esto es, ninguna razón comodín de que unas metáforas funcionen y otras fallen¹²⁷.

Estas nuevas relaciones en las que Black presenta la metáfora y los modelos extienden más aún el alcance teórico y el poder de la metáfora en la filosofía. Se pudiera decir que el modelo interaccionista transformó metafóricamente la concepción de metáfora, desde uno basado en el desplazamiento impropio hacia otro basado en la puesta en relación de sistemas de ideas. La misma comprensión del poder de la metáfora permite entender cómo operan los cambios de

¹²⁷Ibídem. P, 54.

modelos heurísticos y así poder actuar sobre ellos. Diríamos a la manera hegeliana que con la teoría interaccionista, la metaforología alcanza su etapa de autoconciencia.

Este momento de conciencia de sí retrotrae la metáfora a los problemas modernos de la reflexividad de la conciencia. Cuando sucede esto, es decir, que la metáfora comienza no solo a formar parte de los problemas clásicos de la filosofía sino que también sirve de ayuda para replantearlos, ya no se puede hacer caso omiso de su relevancia filosófica, que antaño fuere apenas un adorno del discurso.

El origen de los principales problemas filosóficos de la modernidad que comienza a configurarse desde la filosofía de Cartesio consiste en la identificación entre sujeto y conciencia. El resto de los asuntos, si las ideas son innatas o no, si predomina la sensibilidad al intelecto o a la inversa, la relación entre *ratio essendi* y *ratio cognoscendi*, e incluso la relación entre razón pura y razón práctica; son apenas modos distintos de plantear este asunto fundamental: ¿Es el sujeto lo mismo que la conciencia? O mejor dicho, son modos distintos de asumir como premisa la identificación entre subjetividad y conciencia. La filosofía moderna completa puede circunscribirse al modo en el cual responde o disimula esta cuestión, y digo disimula, porque después de las escisiones que presentó Kant (entendimiento-razón, fenómeno-noumeno) Hegel, Fichte y Schelling encubrieron tramposamente el problema.¹²⁸ Schopenhauer y luego toda la filosofía de la sospecha (que es su deudora ingrata) se rebelaron contra esta premisa de identidad entre subjetividad y conciencia: la conciencia dejó de moverse desde una fuerza centrífuga y pasó a moverse desde una fuerza centrípeta, y el sujeto pasó a ser algo distinto de ella capaz de condicionarla desde su exterioridad, sea históricamente, sea económicamente, sea a partir de sus apetencias y deseos.

De este modo el enfoque hermenéutico de la metáfora se encuentra en cierto modo circunscrito a los límites que una ontología de la conciencia predisponga. Si se considera a la conciencia como autosuficiente y generadora intencional del sentido a descubrir, entonces tendremos por resultado una hermenéutica fenomenológica. Si se considera, por el contrario, a la conciencia como condicionada y cuyo sentido se encuentra oculto o entredicho en lo expresado,

¹²⁸ Remitámonos a la dualidad *Wissenschaft der Logik- Phenomenologie des Geistes* donde, en una identificación injustificada entre lo ideal y lo real, la Fenomenología presenta a la conciencia condicionada desde una exterioridad histórica al mismo tiempo que la Lógica presenta a la conciencia condicionada desde una interioridad racional. La paradoja se hace patente cuando se presenta a la Lógica como un saber derivado de una etapa de la Fenomenología (la autoconciencia) y simultáneamente el movimiento histórico de la Fenomenología debe obedecer una lógica dialéctica: se supone un relativismo histórico a la vez que una objetividad lógica. La conciencia se autocondiciona tanto desde la exterioridad histórica como desde la interioridad lógica.

entonces tendremos una hermenéutica de la sospecha. Sin embargo, lo inesperado aquí es que la metáfora ha tomado un sitio importante en el análisis hermenéutico al ser presentada, según el modelo de Richards y Black, como un encuentro entre dos sistemas de ideas.

La aceptación de esta nueva teoría de la metáfora involucra el reconocimiento del carácter metafórico de toda teoría. Dicho de otro modo, no hay discurso sobre la metáfora que no se diga dentro de una red conceptual engendrada también metafóricamente. No hay un lugar no metafórico desde donde pueda percibirse el orden y el cierre del campo metafórico. *La metáfora se dice metafóricamente* y la teoría de la metáfora remite circularmente a la metáfora de la teoría. Por tanto, parece que no puede haber principio de delimitación de la metáfora, ni definición cuyo definidor no contenga al definido.

La misma paradoja aparece implícita en el análisis de la historicidad, la síntesis entre historia y teoría de la historia. La tesis de que la teoría está históricamente condicionada está ella misma condicionada. Al dar por supuesta la relatividad de todos los valores humanos y de todas las cosmovisiones por sí misma tiene la intención de ser absoluta e incondicionalmente verdadera. Parece que no puede haber un punto para-histórico o meta-histórico desde donde pueda ser validada esa proposición.

Por eso la dialéctica entre teoría de la metáfora y metáfora de la teoría no tiene pretensiones totalizadoras. Una filosofía realista o idealista natural supone una teoría retórica de la metáfora y viceversa, solo la permanencia en una teoría de la metáfora condenada a la mera tropología puede no revolucionar en nada los paradigmas filosóficos y hacernos pensar las cosas bajo los mismos términos y las mismas dualidades. Se debe considerar entonces una modalidad totalmente diferente de implicación de la filosofía en la teoría de la metáfora. Las presuposiciones filosóficas son el origen mismo de las distinciones que hacen posible un discurso sobre la metáfora, pero si dicho discurso metafórico consigue probar que él mismo es la clave de interpretación filosófica, dicha hipótesis hace, más que invertir el orden de prioridad entre metáfora y filosofía; invierte la manera de argumentar en filosofía.

¿Cuál es, pues, la filosofía que supone una teoría hermenéutica de la metáfora? Para existir una hermenéutica de la metáfora requiere de una filosofía radicalmente antimetafísica que rechace el sentido de “en sí” de las cosas y por tanto el carácter “natural” o “propio” de los nombres. La teoría semántica de la metáfora requiere como condición histórica una tesis perfectamente

deducible de la crítica kantiana a la metafísica: no es posible conocer un ser en sí, todo ser es ser relacionado¹²⁹. Esto cierra el camino al absoluto y a la sustancia¹³⁰, a cualquier cosa que quiera explicarse a partir de ella misma; y abre la idea de que algo puede ser comprendido en términos distintos con la misma legitimidad como si fuera comprendido por sí mismo¹³¹. *Lo mismo que no nos es posible pensar objetos espaciales fuera del espacio y objetos temporales fuera del tiempo, así no podemos pensar ningún objeto fuera de la posibilidad de su conexión con otros*¹³², porque en lógica todo lo posible es un hecho.

Epígrafe 3

La metáfora en los límites del discurso: La hermenéutica.

ὁ ἄναξ, οὗ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς,
οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει.¹³³

Heráclito

I.3.1- La Metáfora como forma viva: Ricoeur, Lakoff y Johnson

La Metáfora Viva sería simplemente una rapsodia de investigaciones aisladas con un tema común de no haber tenido una idea metodológica que conectase cada uno de los ocho estudios con la visión propositiva de una tesis. Este libro representó una nueva etapa en la filosofía hermenéutica de Ricoeur por dos razones fundamentales: la investigación aproximó al autor hacia los estudios anglosajones sobre el tema, al mismo tiempo que lo hizo encontrar en la metáfora un soporte mucho más originario que el símbolo para vertebrar un proyecto hermenéutico.

¹²⁹ Según Paul Natorp y Ernst Cassirer esa primacía de la relación sobre la sustancia tiene su forma acabada en Kant, aunque aparece por vez primera en la filosofía matemática de Descartes en un opúsculo poco trabajado las Reglas para la dirección del espíritu, específicamente la regla 4 y 6. Para más información consúltese Natorp, Paul. *Descartes' Erkenntnistheorie. Eine Studie zur Vorgeschichte des Kriticismus*(Berlin, Deutschland: Gerstenberg, 2014). Cassirer, Ernst: *Substanzbegriff und Funktionbegriff*. (Michigan, USA: University of Michigan Library, 2002)

¹³⁰ Tal cambio de paradigma de la forma sustancial a la relacional Heidegger se lo atribuye a Lotze “En determinados ámbitos se han alcanzado resultados perdurables, especialmente en la Escuela de Marburgo y, sobre todo, gracias a las valiosas aportaciones realizadas por Lotze en su metafísica (Ontología. Ser=estar en relación)” Heidegger, Martin. *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*(Barcelona, España: Herder, 2005) p 109.

¹³¹ Obsérvese la notable semejanza con el concepto de metáfora que dan Lakoff y Johnson: “La metáfora es el modo en el cual comprendemos una cosa en términos de otra”. Lakoff y Johnson. *Metaphors we live by* (Chicago, USA: University of Chicago Press, 1980) p 12. La idea de la nueva metáfora supone una isotopía del ser, donde se puede acceder a un ámbito de él desde cualquier otro porque cualitativamente son iguales.

¹³² Wittgenstein, Ludwig: *Tractatus Logicus-Philosophicus*-2.0121

¹³³ El señor cuyo oráculo está en Delfos ni dice ni esconde, solo significa.

La primera cuestión salta a la vista porque está relacionada con la ruptura de ciertas hostilidades académicas entre filosofía continental y filosofía analítica: una prueba fehaciente de que la filosofía de Ricoeur, cuya ética se caracterizó por tender puentes, no se queda solo en el plano del discurso. Su vínculo con los círculos de la filosofía anglosajona que comenzaron a finales de 1970 hasta 1974 (impartió cursos en Toronto y Chicago) nutrió notablemente su filosofía hermenéutica y funcionó como complemento incluso para su epistemología del conocimiento histórico¹³⁴:

Mi enseñanza en universidades de Canadá y luego de Estados Unidos me había puesto en contacto con la filosofía analítica, considerada como rival incondicional de la fenomenología y de la hermenéutica. Lejos de tratarla como enemiga, encontré en ella el complemento de una semántica lógica como apoyo de la semántica lingüística de la que era tributaria mi concepción del discurso.¹³⁵

Y por otra parte, una hermenéutica del símbolo cuyo fundamento era el doble sentido que *donne à penser*¹³⁶, no puede obviar a la metáfora, sobre todo si existen autores coetáneos como Derrida, que convirtieron el descubrimiento del carácter metafórico esencial del lenguaje en una premisa para impugnar cualquier pretensión referencial del discurso de la cual Ricoeur siempre fue un fiel defensor. El desplazamiento de interés desde el plano de lo simbólico a lo metafórico tiene toda su justificación en el hallazgo por parte de Ricoeur de la teoría de algunos anglosajones como Black, Richards y Beardsley.

La nueva idea de Ricoeur en *La Metáfora viva* consiste en hacer corresponder cada concepción de la metáfora con un nivel lingüístico y un lugar histórico: así el modelo antiguo que tiene una concepción Retórica de la metáfora se sitúa en un enfoque nominal, la concepción moderna que

¹³⁴ “En ocasión de mis cursos en Chicago, descubrí una epistemología del conocimiento histórico que relacionaba la explicación en historia con la estructura narrativa (doy cuenta d *Tiempo y narración I*); encontraba igualmente en la filosofía de lengua inglesa una fuente decisiva de información sobre el funcionamiento de la “frase narrativa”, tanto en el plano de la significación como en el de la pretensión de verdad de las proposiciones narrativas. Las enseñanzas de la filosofía analítica no se limitaban al refuerzo que me proporcionaban en el plano del análisis formal de la narratividad; proponían además una variante del análisis formal, diferente de la variante característica del estructuralismo francés, y esto en dos aspectos” Ricoeur, Paul. *Autobiografía intelectual* (Buenos Aires, Argentina: Nueva Visión, 2007) P 68.

¹³⁵ Ibidem, p 57.

¹³⁶ « Le symbole donne à penser » : cette sentence qui m'enchant dit deux choses; le symbole donne; je ne pose pas le sens c'est lui qui donne le sens; mais ce qu'il donne, c'est à penser, de quoi penser. A partir de la donation, la position. La sentence suggère donc à la fois que tout est déjà dit en énigme et pourtant qu'il faut toujours tout commencer et recommencer dans la dimension du penser. »

tiene una perspectiva semántica de la metáfora se sitúa en un enfoque del enunciado, y la visión más contemporánea (la suya) es la visión hermenéutica que tiene como eje el discurso (que abarca el poema, el ensayo y la narración). Así, la progresión de una disciplina a otra sigue la lógica de las entidades lingüísticas correspondientes: el nombre, el enunciado y el discurso. En los tres casos se pasa a una consideración cada vez más incluyente.

La retórica de la metáfora toma al nombre por unidad de referencia y es a este primer nivel a lo que Ricoeur dedica los dos primeros estudios (*Entre Retórica y Poética* y *El decline de la Retórica*), donde investiga el enfoque retórico de la metáfora desde Aristóteles a Fontanier. El punto de vista semántico y el retórico no comienzan a diferenciarse hasta que la metáfora es remplazada dentro del marco del enunciado y tratada no ya como un caso de denominación desviada sino como una predicación impertinente¹³⁷. A este nivel de consideración semántico pertenecen los otros tres estudios siguientes: “Metáfora y semántica del discurso”, “La metáfora y la semántica de la palabra”, “La metáfora y la nueva retórica”. A la transición entre el nivel semántico y el hermenéutico se le dedica el sexto estudio -“El trabajo de la semejanza”- y aparece como variable la imaginación. La asociación de la hermenéutica con el campo del discurso es una idea totalmente nueva de Ricoeur y viene a instaurar un cambio de paradigma¹³⁸.

Pero para llegar a esta pregunta Ricoeur debe en primer lugar presentar a la metáfora como un fenómeno que se clarifica más cuanto mayor es el nivel lingüístico desde donde se le aborda. Así pues, se sirve de la teoría de la metáfora manifiesta en la Estética de Beardsley, donde la metáfora es concebida como microtexto y el texto como macrometáfora¹³⁹. Ricoeur propone como desafío de la hermenéutica metafórica dar cuentas sobre el modo en el cual el texto puede interpretarse a través de la gran metáfora que lleva implícita y la metáfora en virtud del texto implícito que justifica el canon del sentido dentro de un marco determinado.

Y el último gran aporte explícito del libro consiste en la distinción que Ricoeur hace entre metáfora viva y metáfora muerta. Y es en esta distinción en donde subyace la tesis de más osada y de mayor alcance en el entramado de proposiciones puestas en relieve en esta investigación. Con esta distinción Ricoeur rescata en cierto sentido la tesis de Nietzsche no sobre el origen

¹³⁷ Ricoeur, Paul. *La métaphore vive* (Paris, France: Éditions du Seuil, 1975) P 8.

¹³⁸ Ibidem, p 72.

¹³⁹ Consúltese Beardsley, Monroe. *Aesthetics: Problems in the Philosophy of Criticism* (New York, USA: Harcourt, Brace & World, Inc, 1958).

metafórico del lenguaje sino de los conceptos. La identificación del concepto con una metáfora muerta recuerda a lo que Nietzsche en su metáfora de la abeja llamó *la necrópolis de las intuiciones*¹⁴⁰. Pero el tránsito que propone Ricoeur no pasa abruptamente de la metáfora muerta al concepto sino a través de la significación lexicalizada. Eso equivaldría a afirmar que la metáfora es en acto lo que la significación es en potencia. Sobre esta idea volveremos más tarde.

Si (el sentido) es adoptado por una parte influyente de la comunidad lingüística, a su vez puede convertirse en un significado habitual y agregarse a la polisemia de entidades lexicales, contribuyendo así a la historia de lenguaje como lengua, código o sistema. Pero, en esta etapa final, cuando el efecto de significado que llamamos metáfora se ha unido al cambio de dirección que aumenta la polisemia, la metáfora no es ya una metáfora viva, sino una metáfora muerta. Solo las metáforas auténticas, es decir, las metáforas vivas, son en el mismo tiempo acontecimiento y significado.¹⁴¹

La noción de metáfora viva la trabaja Ricoeur a profundidad en su sexto estudio denominado *Le travail de la ressemblance* (El trabajo de la semejanza) porque es justamente en la semejanza creada sobre la impertinencia de dos juegos de semejanzas asumidas donde emerge la metáfora viva. Digamos que la metáfora muerta es más bien un vínculo de semejanza entre dos ideas que ya se han solidificado, y que el acceso de una a la otra ya se ha vuelto estable y automático: de modo que cuando pensamos en la idea A es inevitable que aparezcan connotaciones de una idea B. La metáfora viva, en cambio, no dormita en el significado usual de las palabras, sino que vivifica el lenguaje por su innovación semántica que nos lleva a ver lo semejante a través de lo disemejante, a redescubrir de este modo la realidad, por tanto a pensar más¹⁴².

La metáfora viva, en tanto representa una síntesis entre sentido y evento, esto es, actividad simultánea sobre el lenguaje y sobre la realidad, abre el camino hermenéutico de un discurso por el cual el hombre puede conocer al mundo a través del conocimiento de sí. Y esto no se aplica solo al modelo científico como vimos en Black, sino a la experiencia humana en general. Si nuestra forma de relacionarnos con el mundo es a través del sentido de las cosas, no sería difícil deducir que el mecanismo que propicia esta configuración de sentidos deba ocupar un lugar de relevancia en la filosofía. Ricoeur, a diferencia de Nietzsche, Heidegger o Derrida, no se interesa

¹⁴⁰ Nietzsche, Friedrich. *Obras Completas Tomo I*. (Barcelona, España: Tecnós, 2011) P 609.

¹⁴¹ Ricoeur, Paul. *La métaphore vive* (Paris, France: Éditions du Seuil, 1975) P 127.

¹⁴² Ibidem, P 400.

tanto en la influencia de las metáforas muertas, que son meras excrecencias del lenguaje ordinario sobre el filosófico, sino en la instrucción que realizan en el discurso las metáforas vivas, la de los poetas¹⁴³. Cuando se dice poeta, Ricoeur hace referencia al sentido etimológico de poiesis, es decir, al creador de sentido, poco importa si es artista, científico, historiador o político.

Unos breves años después de la publicación de *La metáfora viva*, en 1980, sale a la luz el libro de Lakoff y Johnson *Metáforas de la vida cotidiana (Metaphors we live by)* donde se mantiene una tesis semejante en cuanto al vínculo vital entre metáfora y experiencia. Para estos autores anglosajones “la esencia de la metáfora es entender y experimentar un tipo de cosa en términos de otra”¹⁴⁴. Sin embargo, a diferencia de Ricoeur, ellos sostienen que solo las catacresis pueden ser consideradas metáforas muertas, en tanto “no interactúan con otras metáforas, no tienen ya un rol interesante en nuestro sistema conceptual”¹⁴⁵; en cambio, aquellas que aunque lexicalizadas aluden a “conceptos metafóricos que estructuran nuestras acciones y pensamientos”, en el sentido en que son metáforas mediante las que vivimos, permanecen vivas.

Según esto todo nuestro sistema conceptual posee una naturaleza metafórica que estructura el campo perceptivo tanto en lo relativo a nuestros movimientos en el mundo como en el modo que nos relacionamos con otras personas. Esas metáforas constitutivas de nuestro sistema conceptual se establecen mediante relaciones sistemáticas que permiten comprender un concepto mediante otro y a la vez ocultar aspecto de uno mediante el otro. Todo lo cual apunta a describir un proceso de estructuración parcial de los conceptos mediante metáforas.

Lo literal deviene entonces la solidificación de una metáfora por el uso que ha tenido en una determinada cultura¹⁴⁶. No existe literalidad sino fatiga léxica por abuso metafórico. Una cosa que llama la atención de la teoría de Lakoff y Johnson consiste en explicar que la solidificación de una metáfora en la lengua, implica la solidificación del vínculo entre dos ideas en la mente como es el caso de las metáforas orientacionales que asocian lo que está arriba con lo bueno y lo que está abajo con lo malo¹⁴⁷.

¹⁴³ Gende, Carlos. E. *Lenguaje e interpretación en Paul Ricoeur* (Buenos Aires, Argentina: Prometeo, 2009) P 104

¹⁴⁴ Lakoff y Johnson. *Metaphors we live by* (Chicago, USA: University of Chicago Press, 1980) P 12.

¹⁴⁵ Ibidem, P 55.

¹⁴⁶ “solo las metáforas de sustitución son susceptibles de ser objeto de una traducción que restauraría la significación literal. Las metáforas de tensión no son traducibles porque ellas crean su sentido. Esto no quiere decir que no puedan ser parafraseadas, sino tan solo que tal paráfrasis es infinita e incapaz de agotar el sentido innovador” Ricoeur, Paul. *La métaphore vive* (Paris, France: Éditions du Seuil, 1975) P 65.

¹⁴⁷ Lakoff y Johnson. *Metaphors we live by* (Chicago, USA: University of Chicago Press, 1980) p 31.

Los autores distinguen entre metáforas estructurales, es decir, aquellos casos en que un concepto está estructurado metafóricamente en términos de otro, y metáforas orientacionales, aquellos casos en que un concepto organiza un sistema global de conceptos en relación a otro. Lo peculiar de estas últimas es que no son arbitrarias pues “tienen su base en nuestra experiencia física y cultural”; se trata de orientaciones espaciales que surgen del hecho de poseer cuerpos y funcionar en un medio físico.

Como ninguna de las experiencias acontece de manera aislada y abstracta, es posible acceder mentalmente a ellas y expresarlas, en términos de otras experiencias contiguas. A veces se deshacen los claros límites de algunas nociones, para poder arrojar su luz sobre otras parecen más oscuras. Así pues, es lícito expresar el conocimiento y la bondad en condiciones de luz; la ignorancia y la maldad en condiciones de tinieblas; el tiempo en términos de espacio, la vida y la muerte en términos de vigilia o de sueño. Los lugares comunes no son sino la necrópolis de la metáfora, un indicador de que, a causa del hábito, la vía de acceso de una idea a otra se ha vuelto estable, y por tanto, la asociación de un pensamiento a otro se ha vuelto automática e irreflexiva. Cada asunto tiene un criterio distinto de él mismo, mediante el cual se hace interpretable. La tesis de estos autores se sostiene a partir de un concepto de experiencia que permite permutaciones vivenciales. Así pues, es posible citar varios ejemplos:

1-Un argumento es una construcción: porque se pueden derrumbar, porque debe tener pilares fijos, una estructura sólida, porque deben estar basados en algo firme o porque podemos refugiarnos en ellos. Una noción que pertenece al campo del discurso, aparece aquí en el campo de la arquitectura.

2-La vida o el discurso son un tejido: así tenemos frases como “Perder el hilo o seguir el hilo de la conversación”, “no poder hilvanar las ideas”, “no poder concatenar las ideas”, “urdir una mentira”. También pudiera agregarse la propia etimología de textum (tegere=tejer) o el imaginario de las parcas fieras que fabrican, tensan y cortan el hilo de la vida.

3- Metáforas orientacionales: Arriba es bueno y abajo es malo. Feliz es arriba, abajo es triste. De estas metáforas se pueden citar muchísimos ejemplos: “Levantar el ánimo o la moral”, “caer enfermo o caer en coma”, “estar en alza o en baja”, “tener el control sobre algo,” “estar bajo el control de algo”.

4-Una discusión es una guerra. En este sentido se pueden citar las etimologías de “polémica” o de “estrategia”, acaso frases como “hacer las paces”, “defender o atacar posiciones”, “tener un punto débil”.

5-El tiempo es espacio. Esta metáfora es quizá la de raíces más profundas, ya que parecería ir contra el sentido común afirmar que un sintagma tan literal como “el próximo viernes” es una metáfora. Representamos el tiempo como una línea recta en el espacio y eso permite afirmar que el pasado está detrás y el futuro delante, cuando las dos nociones no están conectadas por naturaleza, puesto que se puede suceder en el tiempo y retroceder en el espacio sin implicar contradicción alguna.

Comprender una discusión como una guerra significa experimentarla como una guerra. El precio de que la metáfora potencie la fuerza de sus términos (en este caso lo que hay de bélico en una discusión), implica que perderá la oportunidad de resaltar aspectos de la discusión que podrían ser provechosos como el consenso, la armonía, la estética o el intercambio. En el caso citado arriba sobre la representación espacial del tiempo, se pueden acarrear implicaciones psicológicas cuyo impacto puede configurar nuestra forma de razonar. Por ejemplo, las dos formas espaciales de representación del tiempo (como círculo o como línea recta), determina nuestros únicos dos criterios de razonamiento y justificación causal: como círculo vicioso o como regreso al infinito.

Qué puede decirnos la hermenéutica sobre la metáfora viva? En primer lugar debe señalarse que para Ricoeur la vitalidad de la metáfora depende en mayor medida de la capacidad de sorprender al hermeneuta¹⁴⁸, porque solo esa sorpresa activada por el sinsentido literal, justifica el paso a una interpretación metafórica. En ese sentido podría decirse que la metáfora viva es en primer lugar una expresión que sorprende, afecta el ánimo y modifica una creencia. Para Lakoff y Johnson basta con que esta metáfora configure en cierto sentido nuestra vida para entenderla como algo vital o viva en cuanto es capaz de actuar sobre nosotros. Por su parte, Ricoeur entiende metáfora viva como sinónimo de metáfora animada, y para esto polariza la importancia del

¹⁴⁸ Incluso si es uno mismo el propio destinatario de la metáfora, o estemos frente a un texto escritos por nosotros mismos, sería necesaria la función hermenéutica de considerarnos como un “otro”, que se sorprenda por la contradicción natural de la expresión metafórica y justifique su lectura en un sentido no literal.

asunto sobre el lector, quien es en definitiva el encargado de interpretar la expresión metafórica en un sentido no habitual (literal).

Es el lector el límite y la circunstancia que separa a una expresión metafórica del sinsentido o del enigma. Es él quien hace, en última instancia, triunfar o fracasar una metáfora. Al punto tal que el autor, en determinada situación comunicativa, debe suponer un lector ideal o promedio, o lo que Iser llamó “lector implícito”¹⁴⁹. La fuerza, expresividad y alcance de las metáforas enunciadas por un autor depende en mucha medida de su capacidad para figurarse su lector ideal, lo cual implica suponer la competencia pragmática-lingüística de este. Cuando el autor utiliza expresiones que el lector no comprende, ya sea porque atribuye sentidos diversos o porque tienen creencias distintas acerca del mismo tema, el lector está obligado a producir toda suerte de hipótesis para experimentar la vivacidad de la metáfora. En este proceso de “decodificación” del mensaje, el lector debe aplicar toda su creatividad para tener acceso a creencias y significados que pueden ser lejanos a su experiencia.

En este punto, la hermenéutica de Ricoeur se aparta de la hermenéutica clásica de Schleimacher, Dilthey y luego la fenomenología; porque el lector no necesariamente tiene que revelar o reconstruir un sentido otorgado por una intención del autor, ya que es en el dominio del lector donde se valida que curso tomará el sentido. El autor debe ajustarse al imperio del lector para liberar el sentido de la expresión de toda ambigüedad de creencia o significado, porque cuando el texto o el discurso dejan el umbral de su creador, todo el sentido se fija de forma independiente en el texto y se realiza en el de dominio de su recreador. Así es que el sentido no puede ser algo cuyo único factor sea la intención del autor, sino que es necesario un lector (que puede ser el mismo autor). Y aunque bien puede darse el caso de que hayan múltiples lectores que asignen múltiples sentidos a idénticas expresiones y, aunque puede haber mejores y peores interpretaciones, no existe tal cosa como la interpretación correcta, pues no hay tal cosa como el verdadero sentido de una oración. De este modo la intención del autor siempre va a ser una variable supuesta para la interpretación pero hacia la cual solo puede tenderse de forma asintótica.

I.3.2-Referencia y sentido de la expresión metafórica

¹⁴⁹ Iser, Wolfgang: El acto de leer (México, México: Fondo de Cultura Económica, 2005) Pp 45-57.

¿Qué puede decir la metáfora sobre la realidad? Tal es la pregunta que nos viene a la mente cuando se pone sobre la mesa de discusión el asunto de la referencia de la expresión metafórica. Como es usual, Ricoeur enmarca el problema en los distintos niveles de la lengua: el nombre, el enunciado y el discurso. Si la metáfora se explica de distintos modos en cada uno de esos estratos, del mismo modo debe poder explicarse su referencia.

Este traspaso al punto de vista hermenéutico hace emerger dentro del discurso de la metáfora un gran problema: Si la metáfora ya no es una desviación ¿Cuál es su referencia? La pregunta por a qué refieren los enunciados metafóricos pone sobre la mesa la cuestión fundamental de la objetividad de su teoría.

La transición se comprende, no obstante, sin mucho esfuerzo: lo que caracterizaba al símbolo era su poder de expresar con ayuda de un sentido primero o literal otro nuevo, alegórico, que daba acceso a otra realidad. De alguna manera será el mismo proceso que fascinará a la hermenéutica de la metáfora, llegar a conocer la innovación semántica que induce y la nueva referencia que su no-respeto al sentido literal hace posible. Esto supone que la metáfora implica, sin lugar a dudas, una referencia.¹⁵⁰

Para abordar el enfoque nominal de la referencia Ricoeur se encamina hacia las pistas dejadas por unos de los más famosos escritos de Gottlob Frege: *Über Sinn und Bedeutung*. La distinción que Frege lleva a cabo entre referencia y sentido presupone saber separar el objeto significado por el nombre y el modo de aparición de este objeto en la experiencia¹⁵¹.

Los antiguos consideraban que el astro matutino (Héspero) y el vespertino (Véspero) eran en realidad dos estrellas distintas, cuando es realidad la misma: el planeta Venus. Este ejemplo lo ocupa Frege para ilustrar como puede haber dos sentidos para una misma referencia. El vínculo habitual entre el signo, su sentido y su referencia puede ser asimétrico: una referencia puede tener múltiples sentidos, pero un sentido tiene una única referencia. Es en virtud de este desequilibrio o carencia de una relación término a término entre el sentido y la referencia la razón por la cual no puede fundarse un lenguaje científico a partir de las condiciones de las lenguas vulgares según Frege¹⁵².

¹⁵⁰ Grondin, Jean. *Paul Ricoeur* (Barcelona, España: Editorial Herder, 2017).P 72.

¹⁵¹ Frege, Gottlob. *Ensayos de lógica y semántica* (Madrid, España: Tecnos, 1998) p 92.

¹⁵² *Ibidem*, p 99.

La literalidad o relación propia entre nombre y significado presupone que debe mediar solo un sentido entre el signo y lo mentado. El símbolo no dice lo que simboliza. Los críticos del positivismo lógico admiten que todo lenguaje que no sea descriptivo (en el sentido de dar una información sobre hechos) debe ser emocional¹⁵³. Según esto no hay verdad fuera de la verificación posible (o de la falsación). Pero eso sería olvidar que la dualidad emotivo-cognitivo no se corresponde necesariamente con la par connotación-denotación. La propuesta de Frege según la cual el valor de verdad de una proposición “es su referencia”¹⁵⁴ invita a pensar el problema de la significación como extensivo a cualquier tipo de relación.

Como representante del enfoque que toma como gozne al enunciado, Ricoeur se apoya en Benveniste, cuya teoría de la referencia ya no implica a un objeto sino a una situación. Designar es denotar al objeto inserto en un determinado estado de cosas¹⁵⁵ que solo puede ser expresado en el contexto de la frase. Incluso los nombres aislados no son más que una abstracción de la frase donde cumplen una función y se adecuan a ciertas reglas. Según esto el enunciado constituye la representación de una situación de la cual el nombre es solo el foco. Así pues, todo nombre “x” no es más que la abstracción de un enunciado donde “x es”¹⁵⁶.

La oposición entre Benveniste y Frege no es total. Para Frege, la denotación se comunica del nombre propio a la proposición completa que deviene, en cuanto a la denotación, el nombre propio de un estado de cosas. Para Benveniste, la denotación se comunica de la frase completa a la palabra, según la función dentro del sintagma. La palabra, según su empleo, revela un valor semántico, que es su sentido particular en ese empleo. Entonces la palabra tiene una referencia que es el objeto particular al que la palabra corresponde en lo concreto de la circunstancia o del uso.¹⁵⁷

¹⁵³ Ricoeur, Paul. *La métaphore vive* (Paris, France: Éditions du Seuil, 1975) p 302.

¹⁵⁴ Frege, Gottlob. *Ensayos de lógica y semántica* (Madrid, España: Tecnos, 1998) p 93.

¹⁵⁵ Benveniste, Émile. *Problèmes de linguistique général* II (Paris, France : Gallimard, 1980) Pp 217-228.

¹⁵⁶ Ibidem, P 222.

¹⁵⁷ « L'opposition entre Benveniste et Frege n'est donc pas totale. Pour Frege, la dénotation se communique du nom propre a la proposition entière qui devient, quant a la dénotation, le nom propre d'un état de choses. Pour Benveniste, la dénotation se communique de la phrase entière au mot, par répartition à l'intérieur du syntagme. Le mot, par son *emploi*, revêt une valeur sémantique, qui est son sens particulier dans *cet* emploi. Alors le mot a un référent, qui est l'objet particulier auquel le mot correspond dans le concret de la circonstance ou de l'usage1. » Ricoeur, Paul. *La métaphore vive* (Paris, France: Éditions du Seuil, 1975) P 275

En el *Tractatus*, Wittgenstein también ofrece una visión parecida de esta polaridad del referente¹⁵⁸. Sin embargo, Ricoeur no parece conformarse con estas dos unidades de significación (la palabra y el enunciado) sino que extiende su análisis al discurso y específicamente a su concreción en el texto¹⁵⁹. Si bien existe una unidad mayor (el discurso) que incluye a las anteriores y desde donde se puede abordar la metáfora, así también dicha unidad de análisis debe dar cuentas de la referencia metafórica.

Si volvemos a la idea de Frege según la cual la referencia de una expresión equivale a su valor de verdad, nos obligaría a retroceder hacia una visión meramente retórica de la metáfora. De este modo, la expresión “Ulises es el rey de Ítaca” que no tiene referente en el mundo real es indiscutiblemente falsa¹⁶⁰. El discurso de Ricoeur tendría entonces que encaminarse a explicar si es efectivamente lícito equiparar referencia semántica con referencia hermenéutica, así como dar cuentas si el hecho de que no exista un correlato físico anula toda posibilidad de una referencia legítima.

Por eso Ricoeur ordena su análisis desde el sentido hacia la referencia. El sentido ya no debería condicionarse de acuerdo al modo en el cual aparece la cosa, sino a su disposición y orden dentro del ámbito del discurso. Sin sentido no hay referencia: primero el discurso tiene que decir algo para luego poder significar algo. Muy sabiamente Ricoeur evita definir a la referencia en torno a una “realidad”: conoce bien la cantidad de problemas estériles que terminaría por acarrear eso. Sin embargo, tampoco comete el error de reducir la referencia a los horizontes del sentido y rechaza toda defensa de encerrar la referencia dentro de los ámbitos del discurso.

Sin embargo, ni el sentido es un fenómeno generado estrictamente en la frase ni su referencia en el hecho, sino que el sentido se determina en la unidad más amplia de significación, el discurso, y la referencia en la unidad más grande de significado, el

¹⁵⁸ Define el mundo como totalidad de hechos no de cosas. Luego define el hecho como la existencia de un estado de cosas. Luego define estado de cosas como una combinación de objetos. De modo que la dualidad objeto-estado en el mundo de las cosas se le puede hacer corresponder la dualidad palabra-enunciado en el mundo del lenguaje.

¹⁵⁹ « Le postulat de la référence exige une élaboration distincte lorsqu'il concerne les entités particulières de discours qu'on appelle des textes, donc des compositions de plus grande extension que la phrase. La question relève désormais de l'herméneutique plutôt que de la sémantique, pour laquelle la phrase est à la fois la première et la dernière entité. La question de la référence se pose ici dans des termes singulièrement plus complexes, certains textes, dits littéraires, semblant faire exception à la demande de référence exprimée par le précédent postulat ». Ricoeur, Paul. *La métaphore vive* (Paris, France: Éditions du Seuil, 1975) P 276.

¹⁶⁰ Frege, Gottlob: *Ensayos de lógica y semántica* (Madrid, España: Tecnos, 1998) p 98.

mundo. La hermenéutica reclama por una unidad mayor de significación: el discurso y defiende el carácter irreductible a sus unidades composicionales. (...) Este orden concierne a entidades de discurso de mayor dimensión que la frase. El problema adquiere su verdadera dimensión en este plano¹⁶¹

La posibilidad de la existencia de una multiplicidad de sentidos yace en el carácter múltiple de las relaciones que admiten los objetos en un espacio lógico determinado. El sentido viene a ser en acto lo que la relación es en potencia. Las condiciones para que la predicación tenga sentido son dos: que no haya tautología y que no haya contradicción. Una palabra puede tener tantos sentidos como relaciones haya en su universo lógico, tantos como conexiones pueda hacer con el resto de los elementos del sistema.

Aristóteles decía que hacer una metáfora es saber contemplar la semejanza¹⁶². Todas las palabras de un espacio lógico deben ser semejantes en algo para pertenecer al mismo conjunto. La semejanza bien puede preexistir o bien puede ser impuesta por la actividad metafórica, lo que parece evidente es que hay metáforas más propias y otras menos propias que rozan el enigma, dado que también hay relaciones más cortas o más distantes entre los sentidos de un mismo espacio lógico.

Si se comprende la potencia metafórica del lenguaje a partir de las múltiples relaciones de sentido, entonces lo metaforizable debe extenderse a todo lo pensable, y así todas las llamadas asociaciones mentales pudieran obedecer al mismo mecanismo traslativo del sentido, por semejanza, por contigüidad espacio-temporal y por causalidad. Así pues cuando una expresión **x** quiere referirse a un correlato **y** debe tener un marco legal **z** en el cual ella esté inserta y que determine su validez. Dicha relación de la proposición **x** con su marco **z**, espacio lógico, código, sentido (llámese como quiera), debe responder al cómo, de acuerdo a qué, ocurre el vínculo con **y**. El problema consiste, como es fácil de deducir, en que **z** necesita a su vez de otro marco, de un sentido que la valide.

Para dar solución a este problema generado en los ámbitos de la filosofía analítica, Ricoeur echa mano a un concepto de la filosofía continental, específicamente de la fenomenología: el concepto de intencionalidad. La referencia debe entenderse no como un “algo en la realidad” sino

¹⁶¹ Ricoeur, Paul. *La métaphore vive* (Paris, France: Éditions du Seuil, 1975) p 273.

¹⁶² « τὸ γὰρ εἰς μεταφέρειν τὸ τὸ ὅμοιον θεωρεῖν ἐστίν » Aristóteles . *Poetica*, 1459a4-8

como la intención de que el sentido tienda hacia algo extralingüístico que es su referente. El signo se ordena según otros signos, y las palabras según otras palabras dentro de la sintaxis, y en esa inmanencia sujeta a leyes concretas se genera el sentido. Sin embargo, la referencia se configura desde una tendencia a trascender el orden lingüístico y nombrar las cosas (en el caso de las palabras), los hechos (en el caso de los enunciados) y el mundo (en el caso del discurso, la obra y el texto)

I.3.3-Referencia al mundo de la obra: redesccripción. Ricoeur y Goodman

Como herencia metodológica del estructuralismo, Ricoeur mantiene el presupuesto de que para el estudio de una entidad lingüística determinada no debemos remitirnos solo a la unidad relativa inferior como descomposición de sus partes, sino también a la unidad superior pues es allí donde la función de la entidad lingüística estudiada se manifiesta con toda su claridad. Por ejemplo, si la semántica quiere estudiar los enunciados y sus referencias, debe entender la semiótica de las palabras que lo componen tan bien como la hermenéutica del discurso en el cual el enunciado se inserta y a cuyas leyes se ajusta.

Entender el sentido de un enunciado equivale a hacerlo coincidir con las leyes implícitas que fundamentan sus componentes al mismo tiempo que subsumirlo al conjunto de leyes implícitas del discurso del cual este enunciado forma parte. Y es de este último recurso del que nos servimos en caso de equívocos en una interpretación. Así por ejemplo en caso del haiku “Lamento del cielo/ la lluvia minuciosa /huellas de las aves” es difícil distinguir si la palabra lamento es verbo o sustantivo. En el caso de que la palabra lamento fuera un sustantivo el haiku estaría compuesto por tres imágenes; por el contrario, si lamento fuera un verbo, el haiku debería comprenderse como un contraste entre un estado emotivo y una descripción. El intérprete de que el sentido de esta frase no puede descomponerse en el sentido de sus palabras, puesto que este sentido de las palabras es completamente dependiente a su función en el enunciado y el discurso. Así, el lector comienza a buscar inconscientemente asideros, pistas, como los signos de puntuación, la mayúscula, el contexto, cualquier cosa que pueda arrojar un indicio sobre la función de “lamento”.

Sin embargo, en el caso de la poesía la multiplicidad de sentidos o bien la polivalencia de uno solo viene en algunos casos a contribuir a la riqueza de la expresión. Así tenemos los versos de

Machado “hoy es siempre todavía” conformado gramaticalmente por un verbo y tres adverbios pero que, de acuerdo a la función de cada uno, no pueden operar del mismo modo sino que arbitrariamente asignamos una función de sustantivo, de adjetivo y de adverbio dentro de esos tres adverbios gramaticales. De este modo, según la combinación de funciones podemos tener múltiples interpretaciones para el mismo verso, ninguna menos sorprendente que el resto.

Lo interesante aquí es que no hay un tránsito de una interpretación literal a una metafórica provocada por el cortocircuito de un sinsentido o de una atribución impertinente, sino una multiplicidad de sentidos que obliga al lector a plantearse hipótesis, que no son más que conjeturas de posibles interpretaciones de acuerdo a una ley. Y esta ley no es evidentemente algo intrínseco a la frase, ya que ella por sí misma no puede sostenerse unívocamente, sino algo externo. Así pues, no solo es dificultoso comprender una palabra aislada por causa de la homonimia (los casos de “vela”, “como”, “derecho”), sino que también este problema puede darse en el marco del enunciado. Por eso es que es necesario en última instancia dirigirse a la unidad mayor de significación para solucionar el problema.

Si se nos permitiera usar una metáfora podría decirse que las palabras son como los picos de los icebergs que vemos sobre la superficie del mar, pero que bajo de sí tienen toda una mole de hielo discursivo que la sostiene y que se deja ver en la medida en que nos aproximamos. Creer que las palabras y los enunciados significan por sí mismos en relación con las cosas, sería como creer que los picos de los icebergs que vemos sobre la superficie del mar son pequeñas naves de hielo que flotan a la deriva.

Habiéndose desplazado la matriz reguladora de los principios de sentido hacia el discurso, entonces podremos replantearnos la pregunta por qué es la referencia. Si se entiende por referencia, la noción más ingenua de un objeto, entonces habría que aceptar que no existe una referencia para la ley de gravedad o la idea de Dios, o el concepto de ser, o la categoría de posibilidad. Y si se toma por referencia el criterio para asignar un valor de verdad a un enunciado, entonces los propios criterios de validez no pueden a su vez poseer un valor de verdad. Entonces se necesita un concepto de referencia meramente funcional o *intencional* como dice Ricoeur.

Se requiere de un concepto de referencia cuya operatividad se genere a partir de la intención de trascender el ámbito del discurso, pero que al mismo tiempo no sea un algo, una cosa. Diferenciar referencia de referente alcanzaría para evitar los problemas que pueden derivarse de juzgar al referente como criterio de realidad. Decir que el referente es valor de verdad es muy distinto que decir que la referencia tiene hambre de verdad, porque tomar al referente como valor de verdad implica suponer un criterio fijo de realidad al cual aparentemente el referente se adecua. Pero Ricoeur evade todos estos problemas al prescindir de las nociones de verdad y realidad, antes bien centra su atención en el paso del sentido a la referencia, esto es, del sistema de relaciones que garantiza una coherencia intradiscursiva y su vínculo con el sistema de relaciones que garantizan una relación con lo extradiscursivo.

Para esto se apoya en el análisis que Nelson Goodman hace en su libro *Languages of Art*¹⁶³, donde se distingue entre una función descriptiva (presentativa) y una función representativa: el sentido describe y la referencia representa. El sentido tiene que ver con una naturaleza intrínseca e identitaria de la expresión (su orden interno) y la referencia con una naturaleza extrínseca, distinta, re-presentativa en tanto pone al orden interno en conexión con algo distinto de él. No hay referencia sin sentido como no hay representación sin presentación.

Así un texto literario es juzgado como coherente según su sentido interno y verosímil según su referencia: es coherente cuando lo descrito aparece como unidad bajo un mismo aspecto, y verosímil cuando lo representado refiere a un posible extra lingüístico. La frase el número mayor al número mayor conocido es una frase con sentido pero no con referencia, una frase que tiene una coherencia interna, pero que no puede re-presentarse más allá de su propio ser. El argumento ontológico por el que puedo pensar un ser perfecto como existente tiene sentido pero no referencia. El sentido garantiza la referencia, pero la referencia a su vez garantiza lo que Ricoeur llama el paso del texto a la acción y que forma una parte muy importante en su obra, puesto que es mediante este camino que comprendemos lo que de textual hay en el mundo y lo que de

¹⁶³ Específicamente en las primeras páginas del libro dedicadas a la denotación en el arte. Goodman, Nelson: *Languages of Art*. (New York, USA: The Bobbs-Merrill Company, 1968) P 7-11. *Languages of art* comienza por colocar todas las operaciones simbólicas, verbales y no verbales-pictóricas entre otras- adentro del marco de una operación única, la función de referencia por la que un símbolo vale por (stands for), se refiere a (refers to). Esta universalidad de la función referencial viene asegurada por la del poder organizativo del lenguaje, y más generalmente, de los sistemas simbólicos. La filosofía general, en cuyo horizonte se perfila esta teoría, tiene una afinidad con Cassirer y con el pragmatismo de Pierce.

mundo hay en el texto: nos comprendemos comprendiendo nuestra obra. Así pues un mensaje de doble sentido requiere de un emisor desdoblado, de un destinatario desdoblado, y además de una referencia desdoblada¹⁶⁴.

La misma manera en la cual se da el sentido metafórico arroja pistas sobre cómo se da lugar a la referencia. Como ya sabemos la interpretación metafórica de un enunciado se sitúa sobre las ruinas del sentido literal, así también la referencia de la metáfora lo es de segundo orden, en tanto que depende de la destrucción de la referencia primaria. Esto no quiere decir que una expresión tal como “el lucero vespertino” tenga un referente distinto que la palabra “Venus”, sino que la relación entre sentido y referencia apela a vías distintas de acceso a un mismo objeto. Es lo mismo decir “el alumno más destacado de Platón” que “el maestro de Alejandro Magno” en tanto lo que se quiere significar es el mismo referente, pero es distinto en tanto cada caso representa una vía de acceso distinta que resalta u oculta un aspecto del referente que la otra no lo hace. Esta idea se funda en última instancia en la creencia de Goodman de que no puede desvincularse lo emotivo de lo cognoscitivo, porque la emoción de extrañamiento ante la impertinencia semántica es la condición para que el intérprete conjeture un sentido metafórico en una expresión determinada: *Una visión estereoscópica en la que el nuevo estado de cosas sólo se percibe en el espesor del estado de cosas dislocado por el error categorial*.¹⁶⁵

Para Nelson Goodman, la metáfora no es una figura cualquiera de discurso, sino el principio de transferencia común a todos: de persona a cosa, es la personificación; del todo a la parte, la sinécdoque; de la cosa a la propiedad, la antonomasia. El desplazamiento hacia lo alto, es la hipérbole, hacia lo bajo, la lítote. En un tercer grupo incluimos las transferencias sin cambios de extensión, como la inversión en la ironía¹⁶⁶.

En consecuencia, mientras el sentido metafórico tiene la función de describir, la referencia metafórica tiene la función de re-describir. *Al sentido metafórico correspondería una referencia metafórica, de igual manera que al sentido literal imposible corresponde una referencia literal imposible*¹⁶⁷. Así pudiera explicarse por qué ciertos tipos de textos, que llamamos literarios, prescinden de una referencia de primer orden, o mejor dicho, son más ricos en referencias de

¹⁶⁴ Ricoeur, Paul. *La métaphore vive* (Paris, France: Éditions du Seuil, 1975) P 296.

¹⁶⁵ Ibidem, P 304.

¹⁶⁶ Ibidem, P 313.

¹⁶⁷ Ibidem, P 303.

segundo orden. Si bien el sentido es capaz de garantizar que la estructura de cierto discurso se presente bajo la unidad de una obra, esta referencia de segundo orden es lo que abre las puertas al mundo de la obra. De acuerdo a su propia naturaleza la obra literaria no despliega su mundo ante el lector sin la condición de que este suspenda la referencia literal o denotación de primer rango.

La hermenéutica no es nada más que la teoría que regula la transición de la estructura de la obra al mundo de la obra. Interpretar una obra es desplegar el mundo al que se refiere en virtud de su “disposición”, su “género” y su “estilo”. Me opongo a la concepción romántica y psicologizante de la hermenéutica de Schleiermacher y Dilthey, para quienes la ley suprema de interpretación es la búsqueda de una afinidad entre el alma del autor y el del lector. A esta búsqueda a menudo imposible, siempre hermosa, de una intención oculta detrás de la obra, yo opongo a una búsqueda que aborda el mundo desplegado frente a la obra.¹⁶⁸

Debido a esto es que este último epígrafe dedicado a la metáfora en los límites del discurso y al problema de la referencia metafórica pone en relación el tema del primer capítulo (Hermenéutica de la Metáfora) con el segundo (Metáfora de la hermenéutica). En el primer capítulo se aplica la teoría hermenéutica sobre el fenómeno de la metáfora y en el segundo la teoría de la metáfora sobre la hermenéutica. Y es este doble sentido y referencia de la metáfora lo que garantiza una lectura doble, en cierto sentido polar, sobre la hermenéutica y lo que habíamos llamado “les conflits des interpretations” alrededor del núcleo de la conciencia.

Según Goodman esta estructura general de los sistemas simbólicos que permiten conocer algo por medio de otro algo distinto de él, reorganizan el mundo en términos de obra y las obras en términos de mundo, de modo que toda creación se manifiesta al mismo tiempo que se funda en cierto modo de recreación. . La metáfora tiene el alcance de re-estructurar la visión de las cosas porque la transposición de sentido y referencia requiere de la transposición de todo un reino entero, se debe alterar todo el ámbito del discurso para poder alterar una expresión. La famosa trasposición debe tomarse como una migración conceptual, un intercambio de órdenes. A la frase de Jean Cohen “el poeta actúa sobre el mensaje para cambiar la lengua” Ricoeur opone esta “el poeta debe cambiar toda la lengua para actuar sobre el mensaje”. Si el poema viola el código del

¹⁶⁸ Ibidem, P 278.

habla es justamente para que la lengua lo restablezca transformándose ella misma. El fin de la poesía es más bien establecer una nueva pertinencia por el medio de una mutación de toda la lengua.¹⁶⁹

Esta apropiación que Ricoeur hace de la teoría de Goodman no solo nos presenta el puente entre Hermenéutica de la metáfora y metáfora de la hermenéutica, sino también que permite a Ricoeur establecer conexiones importantísimas para sostener su corpus conceptual en su obra siguiente: *Tiempo y narración*. La pareja conceptual descripción-redescripción la reinterpreta Ricoeur en términos de mimesis-mythos. Entre todos estos conceptos existe una cierta analogía: el sentido es a la referencia, lo que la descripción es a la redescripción, así como lo que la mimesis es al mythos: el segundo es posible solo porque la unidad del primero en su identidad busca referirse a algo distinto de él.

Aunque si bien pudiera dar la impresión de un relativismo lingüístico en Ricoeur, al estilo Derrida, Sapir-Lee Whorf, no se debe confundir un énfasis en el papel de las estructuras discursivas sobre la comprensión del mundo con un determinismo. Dado que es una tendencia bastante difundida asociar filosofía del lenguaje con determinismo lingüístico, entonces no sería propicio avanzar al siguiente capítulo sin haber dejado en claro esta tesis de Ricoeur, y que forma parte de su estilo consiliatorio, según la cual, la influencia entre comprensión del texto y comprensión del mundo es recíproca. *El poder referencial va unido al eclipse de la referencia ordinaria; la creación de la ficción heurística es el camino de la redescripción; la realidad llevada al lenguaje une manifestación y creación.*¹⁷⁰

En este punto es donde yo guardo mis distancias respecto al nominalismo de Nelson Goodman, La “conveniencia”, el carácter apropiado de determinados predicados verbales y no verbales, ¿no son acaso el indicio de que el lenguaje no solo organiza de otro modo la realidad, sino que pone de manifiesto una manera de ser de las cosas que, gracias a la innovación semántica, es llevada

¹⁶⁹ Ibidem, p 198.

¹⁷⁰ Ibidem, p 316

hasta el lenguaje? El enigma del discurso metafórico consiste, al parecer, en que inventa el doble sentido de la palabra: lo que crea, lo descubre; y lo que encuentra lo inventa.¹⁷¹

Epígrafe 4: La unidad del logos.

I.4.1-Conceptualismo: Criterio extralingüístico

Como ya se ha visto hasta aquí, la teoría de Ricoeur sobre la metáfora, realiza un recorrido desde los criterios léxicos, pasa por los criterios semánticos, y se apropia de algunos (muy pocos) postulados de la pragmática para culminar en una teoría hermenéutica sobre la metáfora. Esta teoría básicamente se puede comprender a partir de los lineamientos necesarios para interpretar una metáfora en términos de un micro-texto y un texto como una macro-metáfora, así como la comprensión de las condiciones bajo las cuales se da, lo que Ricoeur llama, referencia de segundo orden y que abre el camino de la ficción.

Sin embargo, aunque la profundización de Ricoeur en criterios y autores es vastísima, no alcanza a circunscribir la totalidad de visiones, que después de la publicación de su libro en 1974 siguió ganando en extensión y matices. Pero la existencia de una pluralidad de criterios y autores, no dificulta, antes bien, enriquece el modo hermenéutico de plantear el problema: ¿En virtud de que mecanismo el hermeneuta puede identificar que se encuentra frente a una interpretación metafórica? A esta pregunta se puede responder de dos modos: 1- Según el tipo de relación entre el sentido metafórico y lo designado. 2- Según el nivel lingüístico donde ocurre “el traslado” característico de la metáfora.

Con arreglo a la segunda cuestión, tenemos diversos criterios: 1- el criterio léxico que por lo general aúna las visiones poético-retóricas de la metáfora desde Aristóteles a Fontanier. 2- El criterio semántico que tiene como gozne el enunciado donde se concentra la tensión entre dos sentidos y donde la transferencia debe actuar sobre toda la frase para poder manifestarse en la palabra. Esta visión reúne a la mayoría de los teóricos que vimos en el capítulo pasado (Richards, Black, Beardsley, Stern y Goodman) y es la base de apoyo de la visión hermenéutica de Ricoeur. 3- Los preceptos de la pragmática según los cuales el traslado siempre puede ocurrir en una instancia cualquiera del hablante y supone la contaminación de contextos. Que no existen

¹⁷¹ Idem.

significados metafóricos sino usos metafóricos de ciertos significados. Según esto, la metáfora sigue leyes pragmáticas que no se pueden explicar a partir de las leyes semánticas tales como el hecho de que un cambio de contexto en la interpretación pueda convertir una interpretación literal en una metafórica y viceversa¹⁷². 4- El criterio hermenéutico de Ricoeur según el cual el traslado que se focaliza en la palabra, en realidad involucra a todo el sistema discursivo, de modo que para poder actuar y comprender la actividad en el sentido metafórico de una palabra es preciso comprender la actividad sobre la totalidad que la contiene: el discurso. Sin embargo, tanto para Ricoeur como para la escuela pragmática, aunque el traslado se lleve a cabo en otro estrato de la lengua, los resultados de ese traslado comienzan en el sentido y desembocan en el significado, y por lo tanto son en el fondo semánticos. 5- El último criterio que hemos de mencionar aquí lo llamaremos criterio metalingüístico con el fin de agrupar las posiciones de teóricos como Davidson, Benjamin Lee Whorf, Eduard Sapir, Lakoff y Johnson; quienes aseveran que el traslado que pone en juego la metáfora, amén de que tiene una forma fija en la expresión, no se produce estrictamente en el plano lingüístico sino en el plano cognitivo. Justo a este último criterio dedicaremos este apartado.

Ahora bien, retomemos la otra cuestión, a saber, el modo de relacionarse sentido metafórico con su referencia. Conforme a esta el sentido metafórico puede relacionarse: 1- Directamente con un referente objetivo en virtud de las propiedades que este posee, y en tal caso, estaríamos hablando de una reducción de la metáfora al símil abreviado. El receptor puede entender una metáfora en virtud de alguna similaridad entre el objeto referido y la cualidad que la metáfora destaca. Esto es lo que en el epígrafe II habíamos llamado visión comparatista de la metáfora, expresión que hemos tomado de la terminología de Black. 2- El segundo caso, que también trabajamos en el capítulo pasado, consistía en identificar la relación en virtud de la información descriptiva asociada a la expresión metafórica utilizada. Esto representa el paso al orden semántico, puesto que lo que se concibe como motivo de la metáfora es una interacción de significados, un juego de semejanzas y diferencias que se activan según campos semánticos, lugares comunes asociados, estereotipos, etc. La visión interaccionista, cuyo criterio es semántico, afirma que al menos uno de los términos de la metáfora cambia de significado. De

¹⁷² Una frase aparentemente literal como “el que tiene padrino se bautiza” dicha en un contexto no eclesiástico sino en un ambiente laboral pudiera interpretarse metafóricamente: el padrino es el jefe, se bautiza aquel que recibe beneficios por tener buenas relaciones con el jefe. En esta frase no existe ninguna tensión de significados, y sin embargo, emerge una interpretación metafórica.

acuerdo con esto, la metáfora no revela una similaridad preexistente sino que la crea con la resignificación que se genera a partir de la colisión de los términos.³ El tercer criterio consiste en la referencia a los conceptos o representaciones mentales que están expresadas en esas significaciones. Este tipo de aproximaciones la llamaremos visiones conceptualistas de la metáfora: estas asignan un rol crucial al intérprete y a sus capacidades conceptuales. Así pues, la interpretación metafórica no emerge de la semejanza entre objetos, ni de la información descriptiva de las expresiones, sino más bien de mecanismos cognitivos generales como el razonamiento en modelos, analogías y la habilidad de ver una cosa como otra, etc. A este último criterio también se adjuntan los teóricos que habíamos mencionado anteriormente como constituyentes de la visión metalingüística de la metáfora (Sapir, Lee Whorf, Davidson, Lakoff y Johnson). Esta coincidencia no es casual. Una visión conceptualista de la referencia no solo supone una visión extralingüística del traslado sino también, como veremos en el siguiente apartado, una negación a la escisión entre pensamiento y lenguaje, y por tanto un retorno al sentido originario del logos.

I.4.2-Expresión como forma: Ernst Cassirer.

Todas las posturas anteriores sobre la metáfora que hemos llamado conceptualistas y metalingüísticas alcanzan en la filosofía de la cultura de Ernst Cassirer, y más concretamente en su concepto de expresión, el punto cenital de su justificación. Al igual que Lee Whorf, la postura de Cassirer respecto de la relación lenguaje-pensamiento participa de un relativismo lingüístico: en el caso particular de Cassirer es posible identificar la deuda teórica con algunos postulados del romanticismo que dignifica el papel del lenguaje y cuya tradición comienza con Hamann y llega hasta Humboldt¹⁷³. Aunque ciertamente Cassirer no le otorga a la metáfora un rol de relevancia filosófica en su obra¹⁷⁴, puede leerse en su concepto de expresión un intento de superar la

¹⁷³ Primero Shaftesbury, luego Harris, J. J. Hamman, J. G. Herder, y entonces Humboldt. Esta es la secuencia en que Cassirer presenta implícitamente su filosofía de la forma lingüística. La manera de asumir la contraposición Aristotélica entre *forma* y *materia* es decisiva en estos pensadores. Finalmente, *la fenomenología de la forma lingüística* se distingue en el discurso de Cassirer como un proyecto comenzado por Humboldt, que afirma: el lenguaje (como el arte) es una “*energía*” del espíritu, no solo es su *obra*, sino su *forma*. El lenguaje es *genio* del espíritu, *principio creador*. Consúltase: Cassirer, Ernst. *Filosofía de las formas simbólicas*, tomo I (México, México: Fondo de cultura económica, 2003) pp.96-97

¹⁷⁴ Cassirer se refiere a la metáfora en muy pocos textos suyos y cuando lo hace suele darle una connotación generalmente didáctica aunque no renuncia a la idea del origen metafórico del lenguaje. “To be sure, it is evident that all these turns of *expression can be nothing other and nothing more than metaphors*; but, if at all, it is only in dynamic metaphors like these, and not in any figures whatsoever Borrowed from the static world, the world of things

habitual escisión entre pensamiento y lenguaje en beneficio de un retorno al logos como unidad expresivo-conceptual. Pero para emprender el camino de este apartado es necesario comprender la apropiación de algunos conceptos kantianos por parte de la filosofía de la cultura de Ernst Cassirer.

Tal lectura puede realizarse a partir de la justificación de un presupuesto fundamental: la expresión es una forma. La metáfora comparte con la forma simbólica la condición esencial de ser expresión de un sentido. Por consiguiente podemos hacer aquí, en la medida de lo posible, abstracción de la función simbólica y sus implicaciones e intentar centrarnos lo que de expresivo y formal tienen tanto símbolo como metáfora.

Solo por medio de la apropiación del concepto kantiano de *objetividad* podemos reconocer en el proyecto de la *Filosofía de las formas simbólicas* el plan original de la crítica, esto es, la delimitación de las *formas* válidas de todo *conocimiento* y en consecuencia *de los objetos reales* en cuanto *susceptibles* de ser sometidos a las *condiciones universales y necesarias* de la *subjetividad*. Tales condiciones no se sustentan en la *razón*, como en su *sujeto*, sino en la *cultura*. Y esta afirmación tiene dos consecuencias fundamentales en relación con las interpretaciones del kantismo: de un lado se concibe la *cultura* como un sistema de *funciones espirituales* o *capacidades de conocer simbólicamente*, y a la *crítica* como el *análisis* de esas funciones; del otro, se admite, como en la interpretación de tendencia metafísica, que las respuestas dadas constituyen una anticipación sobre la *estructura* y la *forma* de los objetos, una delimitación de “realidades” posibles en este sentido, y a la vez, una reflexión que requiere dar razones de *un sujeto especulativo*, absoluto, en quien subsisten las *formas*, y que se identifica de manera tendencial con el Yo, el Espíritu (humano)¹⁷⁵.

and thing relationships, that the connection between the ‘particular’ and the ‘general’ in language, the relation between ‘Life’ and ‘Spirit’ therein, can properly be described.” Cita del ensayo de Cassirer “Spirit and life” en Bayer, Thora. *Cassirer’s Metaphysics of Symbolic Forms* (New York, USA: Yale University Press, 2001) P 96.

¹⁷⁵ La filosofía de Cassirer se encuentra comprometida con este proyecto del racionalismo, desde la Lógica *neokantiana* justifica la unidad cognoscitiva de los sistemas simbólicos y la pertenencia de una lógica o legalidad esenciales de cada sistema. Las tres fenomenologías son en algún sentido respuesta a cómo se establecen las categorías y relaciones más universales del conocimiento en cada sistema de signos. Cassirer distingue entre el simbolismo natural de la consciencia y las modalidades de este simbolismo en el lenguaje, el arte, la ciencia... Otra manera de decirlo es que parte de las categorías kantianas del conocimiento como los modos más universales de relacionar fenómenos (tiempo, espacio, causa, substancia...) y desde aquí estudia las modalidades de comprensión y configuración de estas relaciones en los sistemas simbólicos. Si se descubre el estilo de la exposición y la argumentación para ir a la estructura de sus textos, tanto la *Fenomenología de la forma lingüística*, la *Fenomenología del pensamiento mítico*, como la *Fenomenología del reconocimiento* avanzan en el sentido crítico

Desde Kant sabemos que la experiencia humana nunca es inmediata, nunca confronta al objeto en la sensibilidad pura, pues todos los objetos que le *aparecen* a la consciencia, solo lo hacen bajo ciertas condiciones, y en el caso de Cassirer bajo cierto *signo*. Pero todo sistema de signos es portador de una experiencia previa, de una vivencia y un modo de comprender el mundo relativo a un momento de la historia del Espíritu que se *pro-yecta* en la *expresión* y se *fija* en el *símbolo*¹⁷⁶ la cultura es “el proceso de la progresiva auto-liberación del hombre”¹⁷⁷ por medio de la expresión de sí. “En cada signo libremente proyectado por el espíritu aprehende éste el “objeto”, aprehendiéndose simultáneamente a sí mismo y aprehendiendo la legalidad propia de su crear”¹⁷⁸.

La filosofía de las formas simbólicas constituye especialmente una teoría de la *expresión espiritual*. En cuanto tal, sigue la dirección crítica respecto al primado de la *función* sobre el *objeto* y supone la constitución *previa* de un sistema *formal* de la *objetividad* respecto a los contenidos de la consciencia; pero como tal sistema solo existe por y a través de la *vida* del Espíritu, no lo analiza *a priori*, sino que articula el sistema de las formas simbólicas a través del *fenómeno* del lenguaje, el mito, la religión, el arte, el conocimiento científico: la *forma* se *abstrae* de la vida del espíritu como su *ley constitutiva*. Se habla de la *expresión* y el *símbolo* como *modos* de objetivación del espíritu.

(...) si se parte no tanto del concepto general del mundo como del concepto general de la cultura, la cuestión adquiere entonces una forma distinta. Pues el contenido del concepto de cultura no puede desvincularse del contenido y las formas y direcciones fundamentales

trascendental: de la sensibilidad a la razón, de la afectividad a la ciencia. Su Fenomenología del lenguaje se acerca a una comprensión del espíritu partiendo de que hay ya en él un simbolismo “natural”, es decir, un modo *a priori*, de dar imagen, unidad y forma a la materia exterior de la consciencia por medio de sus categorías.

¹⁷⁶ En el primer tomo de la Filosofía de las Formas Simbólicas comienza por el análisis del lenguaje en la expresión sensible, luego en la intuitiva (el espacio, el tiempo, el número, el yo), la expresión del concepto y de la clasificación lingüística y finalmente la expresión de las *formas puras de relación* (los juicios y los conceptos de relación). El segundo va desde el mito como forma de intuición (disposición espacial y temporal de la consciencia del mundo) a la realidad del yo y del alma, es decir, la autoconciencia. El tercero igualmente comienza por la intuición en la función cognoscitiva pura y sigue a la construcción del conocimiento científico, de los conceptos y de la ley. Véanse: Cassirer, Ernst. *Filosofía de las formas simbólicas*, tomos I-III (México, México: Fondo de cultura económica, 2003)

¹⁷⁷ Cassirer, Ernst. *Antropología Filosófica* (México, México: Fondo de Cultura Económica, 1963) p.213.

¹⁷⁸ *Ibíd*em, p 35.

de la creación espiritual: el “ser” no puede aprehenderse de otro modo que en la “acción” [del Espíritu].¹⁷⁹

La premisa general es que toda *objetivación* implica la *expresión* de un *significado* o un *sentido*, al menos en germen, y que por otra parte, la expresión espiritual es la creación *espontánea* de una *imagen* que *siempre* posee *significado*. Toda manifestación del Espíritu constituye entonces un acto *simbólico*, es decir, la construcción de una *imagen sensible* donde se fija siempre un *significado*, un contenido espiritual distinto de la misma *imagen*, y que solo *por medio* del *acceso* que esta imagen (o símbolo) *da* a los contenidos del espíritu en la *sensibilidad*, pueden *conocerse* y en principio *constituirse* los objetos.

La *imagen* no se *asemeja* a la “cosa” en ninguno de sus contenidos, sino que es la *expresión* de una *relación lógica* y de un sistema de *condiciones intelectuales* a las que debe someterse para adquirir valor como *imagen conceptual* de lo real. Estas relaciones y condiciones lógicas en virtud de las cuales ella se constituye como *acceso*, si bien se destinan a la correspondencia con algo “externo”, no pueden pasar por alto que su estructura se deriva de la lógica “interna” de la ciencia y que en lugar de hacer corresponder al signo con la cosa, hay en esta teoría una predeterminación de la objetividad misma según la cual solo es *real* la cosa *posible* de ser designada y significada, *solo* puede haber *verdad* en relación con el objeto que, al caer bajo las *condiciones lógicas* que exige el sistema de imágenes, se hace *expresable*.¹⁸⁰

Para la epistemología crítica, un dualismo tal en la *expresión* es negado *de principio*: nada que se dé en el espíritu, ha sido pensado ya y posteriormente *designado*, no hay en la consciencia, ningún contenido de la representación pura, ningún objeto *pre-simbólico*, y en especial *pre-lingüístico*. El problema de que haya un nombre para cada cosa, un signo para cada objeto, está mal planteado si se supone una cosa o un objeto *constituido* con antelación a su nominación o

¹⁷⁹ Ibidem, p 20.

¹⁸⁰ El concepto de *forma simbólica* se justifica en la medida en que fuera del campo de la ciencia hay también imágenes sometidas a ciertas *condiciones lógicas* y *modalidades* de relación que crean bajo esta *regla* un *acceso* sensible determinado a los objetos de la experiencia humana. Fuera de la *legalidad* de la *racionalidad* científico-natural, actúan otros modos igualmente legítimos de *expresar* y *significar* según *formas* los contenidos. Las *formas* de *objetivación* del *Espíritu* y en general los límites de la *objetividad* rebasan el modo científico de conocer y relacionar. Los signos son formas de expresión de la subjetividad en toda la extensión de la vida espiritual. Ni el mito, ni la religión, ni el lenguaje, ni el arte son *irracionales*, más bien constituyen dimensiones en que el mundo recibe una *configuración* y un *sentido* conforme a sus principios de *relación*, *ordenamiento* y *referencia*

designación: pues en la *expresión* o *signo* como en las formas puras de la consciencia se produce la síntesis unitaria de la *apercepción* en virtud de la cuál un objeto es *algo*, en principio; el *sentido* y la *representación* del objeto se *derivan* igualmente del *medio* material en que reciben su *expresión*, en que se *transparenta* la supuesta “cosa” por medio de la *espontánea* potencialidad de “*dar forma*” que subyace en la *designación*. Esto, la hipótesis de un conjunto de objetos constituidos previos al lenguaje, atribuiría al signo una función meramente nominativa, los sistemas simbólicos en lugar de funcionar como *móvil espiritual*, y *expresión*, tendrían más bien la tarea de *etiquetar*, de poner sobre una *realidad* ya dada de objetos ciertos *signos* como si alguien enumerara las puertas de las casas. *Expresar* es, por el contrario, *informar*.

La *expresión* humana, por *primaria* que sea, siempre es *reflexiva*, pues en todo acto donde la *emotividad* es traída hacia afuera, hay siempre un *sentido autorreferencial* que se *fija* en el acto, al menos en potencia, un espontáneo *reflejo* del sujeto donde queda *objetivado* algún contenido suyo y a la vez un *acceso* a este contenido. Una *emotividad* sin *sentido* no refiere ninguna *emoción humana*, es abstracta la proposición de un cuerpo movido por sentimientos que no posean significación, un movimiento corporal *automático* que *refleje* un impulso meramente material; o, ¿de qué modo, entonces, podríamos ver en el cuerpo, en primer lugar, una *expresión*? La animación sin *idealidad*, sin al menos fijar una *representación* primaria que reúna el sentimiento del agrado frente al del desagrado o de cualquier otro tipo, no es posible.

Al expresar y manifestar algo sensiblemente, esta imagen sensible adquiere necesariamente cierta cualidad *representativa ideal*, es decir, *formadora*, teniendo el sentido de *eidética*, según la cual se objetiva simultáneamente el sentimiento individual y el *acceso* a dicho sentimiento. El proceso de ascensión en la relación significativa es aquel donde se *depura* dicha cualidad *expresiva* de doble dirección: libre formación de la imagen por medio del sentimiento y *unificación* del sentimiento por medio de la imagen. Esta *emergencia* o intuición primera, que se hará progresivamente *producción consciente* (hasta alcanzar la forma más acabada en el arte y la ciencia), de imágenes sintéticas en que se *representan* y adquieren una cierta *fijeza*, *unidad*, los contenidos del espíritu es el principio *reflexivo* que acompaña a la intuición espontánea de toda *expresión*.

Para concretar más lo anterior es necesario remitirse a las expresiones que consideramos más naturales y espontáneas: un gruñido, un grito de dolor, una carcajada. Aún en tal caso la

expresión prefigura, in-forma el modo en el cual tal contenido se objetiva: un grito (aparentemente salvaje) con la A no significa lo mismo que un grito con la u, y esto no porque una convención haya determinado que uno es más claro que el otro, sino porque en primer lugar la posición de la boca determina la condición bajo la cual se va a expulsar el aire, si el sonido es más agudo o más grave. Y esto ocurre de forma más o menos estable. ¿Por qué los gruñidos son guturales? ¿por qué para los silbidos usamos justamente posiciones bucales que asemejan a las silbantes? La razón no es la convención o la necesidad de imitar sino, antes bien, se impone una razón formal: solo puede producirse ese sonido con ciertas y determinadas posturas de los dientes y la lengua.

Así podemos sumar a la lista la risa o el llanto de un bebé que no entiende de convenciones (nunca se escuchará a un bebé reír con la u o llorar con la o, normalmente lloran con la a y ríen con la e sin que nadie se lo enseñe). También podemos añadir el momento en que nos llevamos las manos a la cabeza en el estadio de béisbol cuando, después de una tensión de 3 bolas y dos strikes, el bateador pega de foul y termina por frustrar nuestras expectativas; o en un partido de fútbol cuando el disparo pasa muy cerca del arco y nos ahoga el grito de gol. No parece que haya solo una convención alrededor de la relación entre un contenido espiritual determinado y su expresión, sino también cierto modo especial en el cual nuestro ser *psicosomatiza* y objetiva su actividad. Expresar el alivio o el hartazgo por medio de un suspiro responde a condiciones formales de la expresión, ahora bien expresarlo con un “uffff” o un “ufffa” responde a formas más o menos convencionales de cómo dejamos escapar ese suspiro entre los labios y los dientes.

Mucho antes de que Cassirer propusiera esta idea de la expresión como forma, Adolf Trendelenburg, un filósofo olvidado había sugerido en una de sus obras, *Aristotle Kategorienlehre*, que las categorías de Aristóteles tienen por delante un origen gramatical y por tanto de su hilo conductor gramatical también se impregnan las condiciones del uso lógico¹⁸¹.

¹⁸¹ “Le categorie aristoteliche hanno innanzi tutto un’origine grammaticale e il filo conduttore grammaticale pervade anche il loro impiego” “questo filo conduttore grammaticale, la scomposizione della proposizione, é dedotto dall’espressione e dalla forma del giudizio” Trendelenburg, Adolf. *La dottrina delle categorie*. (Milano, Italia: Vita e Pensiero, 2011) p 269.

“Il pensiero lógico, infatti, si trova inizialmente immerso in una massa caotica di rappresentazioni; e se c’è voluta un’osservazione attenta e acuta per distinguere i suoni del linguaggio, per distinguere diverse forme grammaticali secondo le diverse terminazioni e dividuare così delle solide strutture nel confuso mare dei suoni, c’è stato bisogno di una forza spirituale e sterminata molteplicità delle rappresentazioni” ibídem, p 268.

Según Trendelenburg, Aristóteles dedujo su teoría de las categorías de la riqueza gramatical de la lengua griega e identificó las categorías del lenguaje con las categorías del ser.

En el último estudio de La metáfora viva, Ricoeur cita un pasaje de *Catégories de pensée et catégories de langue* de Benveniste donde el lingüista parece coincidir con la posición de Trendelenburg en cuanto que las categorías de Aristóteles no son sino una trasposición (metáfora) de las categorías de la lengua. La forma expresiva no es solo la condición de transmisibilidad sino también la condición de realización del pensamiento. Aristóteles no hizo sino coleccionar bajo la especie de categorías lógicas las categorías fundamentales de la lengua en la que él pensó y quiso definir atributos generales de los objetos cuando en realidad estaba proyectando el ser de la lengua¹⁸², y en cuanto a la noción de ser que envuelve todo, este concepto refleja la riqueza de empleo del verbo ser.

Las seis primeras categorías se refieren a las formas nominales (a saber: la clase lingüística de los nombres; después la clase de los adjetivos en general, los dos tipos de adjetivos que designan la cantidad y la calidad; luego el comparativo, que es la forma relativa por función, luego las denominaciones de lugar y de tiempo). Las cuatro siguientes son todas categorías verbales: la voz activa y la voz pasiva, luego la categoría del verbo en voz media (opuesto a los verbos activos), luego las formas de perfecto según las cuales “se está en cierto estado”.¹⁸³

La posición de este apartado es demostrar que no pudo haber sido de otro modo, en tanto el pensamiento debe adecuarse a los criterios de ordenamientos del lenguaje para que la expresión contenga significado, principios de ordenamientos tales como: la diacronía o sucesión del signo lingüístico, razón por la cual un pensamiento solo puede presentarse discurriendo en el tiempo y no de forma simultánea; las leyes sintácticas, por medio de las cuales los conceptos reciben un orden en el juicio; las leyes de sustitución paradigmática y de desplazamiento sintagmático, que permite pensar una cosa en términos de otro, o la parte respecto del todo, el efecto respecto de la

¹⁸² Ricoeur, Paul. *La métaphore vive* (Paris, France: Éditions du Seuil, 1975) p 328.

¹⁸³ « Les six premières catégories se réfèrent à des formes nominales (à savoir : la classe linguistique des noms; puis, dans la classe des adjectifs en général, les deux types d'adjectifs désignant la quantité et la qualité; puis le comparatif, qui est la forme « relative » par fonction, puis les dénominations de lieu et de temps) les quatre suivantes sont toutes des catégories verbales : la voie active et la voie passive, puis la catégorie du verbe *moyen* (opposée à l'actif), puis celle du *parfait* en tant qu' « être dans un certain état ». Ainsi Aristote pensait définir les attributs des objets; il ne pose que des êtres linguistiques. » Ídem

causa; la referencialidad o representatividad del signo que le permite al concepto estar en lugar del objeto o idea que designa.

Otra idea que viene a apoyar la posición de Cassirer puede extraerse de la obra de uno de los grandes lingüistas y filósofos, que desde la fenomenología, intentó saldar esta crisis entre lenguaje y pensamiento: Karl Bühler. Para este autor el lenguaje es una tríada compacta de tres funciones expresivo-emotiva, apelativa-conativa y representativa-informacional. En pocas palabras, todo discurso expresa la emoción de un “yo” que se dirige a un “tú” respecto de un “ello”: así justifica la existencia de las formas gramaticales: son en realidad posicionamientos formales¹⁸⁴. Decir que la expresión es una tríada equivale a afirmar que no puede darse una sin la otra, no hay lenguaje donde no hay una emoción que expresar, un interlocutor que escuche (incluso si es el propio hablante desdoblado) y un “algo” dicho. De tal modo lo que sea que se diga desde el plano emotivo se encuentra a priori condicionado por las leyes de un receptor y por las leyes de lo representado para que sea significativo; ni tampoco puede darse una escucha o lectura de algo no expresado y no representado; ni tampoco puede representarse algo significativo que no involucre la situación comunicativa de un emisor y un destinatario. Pero es justamente la función representativa (la función simbólica) la que hace que las otras dos funciones emotiva y conativa, tengan una cualidad particular, y en ese sentido lo que diferencia la expresión animal del lenguaje humano¹⁸⁵.

“Dar forma” en el campo de la expresión, adquiere el sentido de *someter* los fenómenos a una *ley o regla* según la que la lengua relaciona y dispone esos fenómenos, o dicho de otra manera, de *hacer conformar* la *estructura* y el *orden* fenoménico con la *lógica*, el *sentido o regla interna* del sistema de signos. En el caso de la lengua, su *modalidad de referir* los objetos posee la función esencial, a diferencia del mito, de *representar* el objeto y sus propiedades. Estas *representaciones* o *enlaces* signo-significado del lenguaje son el primer momento en el trayecto de la expresión del espíritu donde por medio del *sonido* articulado se da *sentido* a la totalidad de la experiencia confiriendo *estabilidad, orden, unidad y estructura* al flujo de la consciencia.

¹⁸⁴ Consúltese Bühler, Karl. *Theory of language* (Amsterdam-Philadelphia, Holland-USA: The library of the congress, 2011)

¹⁸⁵ “(...) in the terminology of the *Theory of Language*, he calls 'representation', 'expression' and 'appeal'. But whereas expression and appeal are encountered throughout the animal kingdom, representation, not being based on a causal relationship but rather a coordination relationship, is reserved to man and to human language” Bühler, Karl. *Theory of language* (Amsterdam-Philadelphia, Holland-USA: The library of the congress, 2011) P, XIX.

El principio de la filosofía de las *formas simbólicas*, que reconoce en el lenguaje una mediación en relación con el objeto de conocimiento, plantea que como mismo la lógica de los conceptos y leyes científicos no puede ser desasociada de la lógica del medio científico de *designarlos*, tampoco puede ser desasociado del *sentido* fijado en los signos del lenguaje la manera, especialmente, pre-científica de *pensar y referir* el mundo. El signo lingüístico como el científico en lugar de meramente comunicar el concepto es un *acceso* que actúa como *instrumento y estructura condicionante*: en y por él se constituye el concepto y se le da una *forma individual*¹⁸⁶

Si toda *expresión* puede entenderse como el acto por medio del cual recibe su *forma* el objeto, esta manera de *informar* no es homogénea para todos los sistemas simbólicos, o sea, cada forma constituye una *modalidad* única e independiente de *expresión* y *conformación* de la objetividad. En un planteamiento general, que manifiesta la *recepción* de la *epistemología* kantiana, la *forma lingüística* constituye la síntesis, legalidad y unidad (en la *subjetividad*) de los hechos de lengua y de la *experiencia* del mundo mediada por el lenguaje: “...esta forma no significa solo la suma o el posterior compendio de los fenómenos particulares de este campo; sino la ley que condiciona su estructuración”¹⁸⁷.

No hay conocimiento ni ciencia de lo que no puede ser *designado*, pues solo se cree y se da razones de la creencia bajo cierta modalidad de expresión, ajustándose a la *ley* y al *sistema* de reglas de un modo de expresión particular por medio del cual el objeto se constituye en un acto de enlace entre *signo-significado*. No hay en estos enlaces operaciones aisladas del entendimiento. Aunque esta afirmación se desarrolla en la sección que corresponde al problema de la unidad de la consciencia en el signo, es necesario precisar para dar claridad al problema de las condiciones de posibilidad del conocimiento simbólico, que Cassirer sigue a Kant en la concepción de la consciencia como totalidad y unidad originaria: cada síntesis –en especial lingüística– es un acto que está ya articulado en las relaciones universales y necesarias de la consciencia en cuanto a este sistema de la subjetividad pura son homologables las relaciones de un sistema de la expresión.

¹⁸⁶ Cassirer, Ernst. *Filosofía de las formas simbólicas*, tomo I (México, México: Fondo de cultura económica, 2003)p.26-27

¹⁸⁷ *Ibíd*em, p 21.

El lenguaje –como otras funciones simbólicas¹⁸⁸, pero de manera más efectiva o vívida– confiere al mundo un *sentido* ya dado en su *forma*: hay en la expresión lingüística una especie de *pre-comprensión determinante* del universo hacia donde se extiende la vida del sujeto y del lugar que ocupa el sujeto mismo dentro de él. En virtud de dicha pre-comprensión del mundo implícita en el lenguaje, reciben validez y fiabilidad las creencias lingüísticamente expresadas. Por esto la lengua no puede entenderse como *simple estructura expresiva*; sino como una *función* universal del sujeto, un modo de relacionar el *contenido* de la *experiencia* que *se establece y adquiere valor significativo y epistémico propio* (el contenido) en cuanto se somete a una *lógica interna*, a un *patrón de orden y relación* que es *relativo e intrínseco* a la *forma* de *expresar* dichos contenidos de la sensibilidad.¹⁸⁹ Esta *subordinación* del criterio de objetividad a la *forma* de la subjetividad, de la validez a la lógica interna de tales *formas*, es lo que supone el concepto de *función* contenido en el principio del *primado de la función sobre el objeto*. La realidad y las cosas no están ahí, ya constituidas (de por sí) ante el sujeto; solo en virtud de la *función* “...se lleva a cabo una peculiar configuración del ser y una peculiar partición y división del mismo”¹⁹⁰

Atendiendo solo a la sensibilidad, hay ya una división entre la *materialidad* en que reposa la *impresión* y la materialidad configurada en que reposa la *expresión*. La segunda se encuentra como *interpelada* por la consciencia con una *intención autorreferencial*: es materia sobre la que el espíritu actúa –espontánea o deliberadamente– para *referirse y proyectarse* en la *expresión*, que como antes se veía es siempre *expresión y liberación de sí*. En las impresiones, la subjetividad se manifiesta como *recepción y reacción*; pero en las *expresiones* la subjetividad se manifiesta primero, como *acto y forma* de ordenamiento lógico. Atendiendo al sentido fenomenológico de la filosofía de las formas simbólicas, en la expresividad, más que de subjetividad abstracta sería pertinente hablar de *espíritu* y de *voluntad* de *auto-liberación* que es el móvil *constante* de su historia y su vida.¹⁹¹

¹⁸⁸ La *legalidad expresivo-cognoscitiva* de cada sistema simbólico son los modos en que el espíritu aprehende el mundo y a sí mismo; ninguna *forma* supera a las otras, pues cada una posee su principio espiritual autónomo de verdad y validez.

¹⁸⁹ Cassirer, Ernst. *Function and Substance; and Einstein's Theory of Relativity* (Chicago, USA: Dover Publications Inc., 1953) p.309.

¹⁹⁰ Cassirer, Ernst. *Filosofía de las formas simbólicas*, tomo I (México, México: Fondo de cultura económica, 2003) p.33.

¹⁹¹ Cassirer, Ernst. *Filosofía de las formas simbólicas*, tomo I (México, México: Fondo de cultura económica, 2003), pp. 28-29. Al respecto refiere E. Skidelsky: *To grow outward is also to grow inward; knowledge and self-knowledge*

De este modo, el lenguaje no es aire ni soplo; hablar no es silbar, no es un mero hacer sonar el aire exhalado solamente. En la lengua se formaliza y proyecta el espíritu separando según la función expresiva y la intención subjetiva, el campo de la sonoridad pura del de los fonemas, voces o nombres: sonidos que significan y refieren algún contenido espiritual. "...lo físico y precisamente lo físico se presenta aquí bajo una nueva función. No solo "es" y "deviene", sino que en este ser y devenir se manifiesta algo distinto. Y esta manifestación de un "sentido" que no puede desglosarse de lo físico, sino que en ello se halla adherido y encarnado, constituye la característica común de todos aquellos contenidos a que damos el nombre de "cultura".¹⁹²

La unidad del *logos* en el ser encuentra su correspondencia en la unidad de *sentido* en el lenguaje. Para que haya creencia y consciencia de algo tiene que ser posible darle una *expresión* al objeto, tiene que crearse un acceso por medio del signo. La expresión es fenómeno - kantianamente entendido- porque debe adecuarse a las condiciones de legalidad y validez generales de la experiencia, sin embargo la expresión es forma en tanto lo expresado debe adecuarse a las condiciones generales de su ordenamiento. Lo inefable es una suerte de nómeno cuya búsqueda es tarea de la poesía y su voz particular que es el estilo. Esto nos retrotrae al asunto de la metáfora que concentra en sí las cualidades de ser actividad del estilo, expresión y poiesis.

Hay que partir del primado del "sentido" y de la universalidad del acto de significación si queremos comprender los fenómenos individuales del desarrollo e historia del lenguaje. El espíritu, que vive en el discurso humano, constituye la oración, las partes de la oración, la palabra y el fonema. Si se toma en serio este "principio ideal de causalidad" todos aquellos fenómenos cuya descripción concierne a disciplinas como la fonética, la teoría de la inflexión, la morfología y la sintaxis, deben encontrar su explicación última y verdadera en la disciplina superior que es la estilística. Las reglas gramaticales, las "leyes" y las "excepciones" en la morfología y la sintaxis pueden explicarse a partir del "estilo" que priva en la estructura de cada lengua. La sintaxis se ocupa del uso lingüístico en tanto que

are one. "The power of the Spirit is only as great as its expression," wrote Hegel, a leading exponent of this attitude, "its depth only as deep as it dares to spread out and lose itself in its exposition." Véase: Skidelsky, Edward. *Ernst Cassirer. The last philosopher of culture*. (New Jersey, USA: Princeton University Press, 2008) p. 2.

¹⁹² Cassirer, Ernst. *Ciencias de la Cultura* (México, México: Fondo de Cultura Económica, 1951) p. 69.

convención, esto es, regla ya petrificada, mientras que la estilística considera el uso lingüístico como creación y formación viva.¹⁹³

¹⁹³ Cassirer, Ernst. *Filosofía de las formas simbólicas*, tomo I (México, México: Fondo de cultura económica, 2003) pp.130-131.

Capítulo II

Metáfora de la Hermenéutica

La philosophie, comme théorie de la métaphore,
aura d'abord été une métaphore de la théorie¹⁹⁴.

Jacques Derrida

¹⁹⁴ La filosofía, como teoría de la metáfora, habrá sido, en primer lugar, una metáfora de la teoría.

Epígrafe 1: Prolegómenos a toda metafórica futura que quiera ser ejemplificada a partir del vocabulario filosófico.

II.1.1 Metáforas explícitas del texto filosófico

En el capítulo anterior intentamos abordar las distintas teorías de la metáfora desde una visión hermenéutica. La lectura de estas múltiples teorías centraron su atención no solo en lo que el autor de la metáfora quiso expresar, sino también en lo *no dicho* por el autor o en el *sentido perverso de lo dicho*. Este recorrido confluyó en un desarrollo histórico-lógico del problema. De modo que, la hermenéutica que tenía por objeto a la metáfora como palabra nos arrojó una función retórico-poética de la metáfora, al mismo tiempo que una concepción histórica de esta teoría: el modelo clásico de la metáfora. La hermenéutica que tenía como objeto el enunciado se fundamentaba en una función semántica se le hizo corresponder un período del desarrollo intelectual determinado: el modelo moderno de la metáfora. La tercera y última etapa es la hermenéutica que tiene como eje la mayor unidad de la lengua, el discurso, y esta tiene como función la hermenéutica misma y como su mayor representante a Paul Ricoeur.

Pero en esta parte de la investigación, en tanto se concibe a la metáfora, no como un fenómeno del discurso sino como parte constitutiva del pensamiento y la experiencia¹⁹⁵; es posible expandir la obra de la metáfora en el texto y por tanto de su interpretación en la historia del pensamiento comprendido como texto. Así pues, solo porque en esta investigación se extiende la función de la metáfora más allá de lo lingüístico, es por lo que el modo de operar de la metáfora puede emplearse para comprender a la hermenéutica y los intrínsecos de la interpretación.

Por eso en este capítulo llevaremos a cabo la operación inversa al anterior: ahora aplicaremos lo aprendido en la teoría de la metáfora como método para expandir nuestra comprensión hermenéutica. Cambiaremos entonces a la metáfora de objeto de la hermenéutica a método de la hermenéutica. La metáfora será aquí nuestro instrumento, nuestro hilo de Ariadna, para sacarnos del ese gran laberinto que constituyen las doctrinas que legislan las comprensiones textuales. Tal empresa planteada a modo de hipótesis pudiera expresarse de la siguiente manera: *la comprensión de un texto está condicionada por la interpretación de sus metáforas explícitas e implícitas*.

¹⁹⁵ Así se explicó en el apartado dedicado a la expresión como forma: Cassirer, Lee Whorf, Lakoff y Johnson.

Conforme a responder esta hipótesis se ordenan los objetivos de este capítulo en tres epígrafes: El primero, que se centra en las metáforas explícitas del texto filosófico, se encamina a probar el vínculo entre el concepto filosófico y la red discursiva de metáforas donde este se encuentra inserto. El segundo epígrafe, acaso de mucha mayor dificultad, apunta a revelarnos las metáforas implícitas en un texto, lo cual significaría, explicar el supuesto de que todo texto está metafóricamente estructurado. Ya nos habíamos referido de modo tangencial a la idea de Beardsley, de que todo poema es una macro-metáfora; de lo que se trata aquí es no solo de extender el análisis más allá del poema y el texto literario hacia el discurso filosófico, sino también plantearlo en los términos siguientes: Toda metáfora es un micro-texto y todo texto es una macro-metáfora.

Así pues cada uno de los epígrafes se les hace corresponder un tipo de metáfora textual: las metáforas que leemos tras el texto suponiendo a su autor, las que leemos en el texto a partir de su estructura interna y aquellas con las que leemos el texto, es decir, aquellas supuestas por el lector. El primer epígrafe cuyo tema son las metáforas explícitas se le hace corresponder la intención de un autor y por tanto la búsqueda detrás del texto de una metáfora intencionada. El segundo cuyo tema son las metáforas implícitas se le hace corresponder la intención del texto y por tanto la búsqueda de metáforas estructurales en las significaciones posibles que despliega el texto mismo.

II.1.2 .El ojo del alma: Las metáforas de la visión en la ontología platónica.

*Nos ha parecido que podía suceder que,
al percibir una cosa por la vista, el oído, o
algún otro sentido, esta cosa nos llevase a
pensar en otra de la que no teníamos conciencia
y con la que la primera tenía cierta proximidad,
ya fuera por semejanza, ya fuera por diferencia.*

Platón, Fedón, 75 e 9.

En un pasaje del *Político* leemos:

Extranjero.- ¿Y no será, entonces, esta la vía más fácil y mejor para llevarlos a lo que aún no conocen?

Sócrates.- ¿Cuál?

Extranjero.- Empezar por ponerlos frente a aquellos casos en los que su opinión sobre esas mismas letras era acertada y, una vez frente a ellos, hacerlos comparar esas letras con las que aún no conocen; luego, estableciendo un paralelo, exhibir la semejanza y la misma naturaleza presente en ambas combinaciones, hasta que se haya mostrado todas aquellas sobre las que tenían una opinión verdadera en comparación con todas las desconocidas; y, una vez mostradas y constituidas así en modelos (paradigmas), permitirán que cada una de todas las letras en todas las sílabas pueda ser nombrada, las que son diferentes como diferentes y las que son idénticas como idénticas.

Sócrates.- De acuerdo.

Extranjero.-Por lo tanto, ¿comprendes bien ahora que un modelo (paradigma) se forja, precisamente, cuando una misma cosa que se halla en otra cosa diferente y aislada de la primera es objeto de una opinión acertada y, al ser comparada, da nacimiento a una única opinión verdadera sobre una cosa y la otra junta?¹⁹⁶

Si, osadamente, alguien como el capitán Simonini¹⁹⁷, hubiera querido confundirnos al presentarnos una supuesta teoría platónica de la metáfora, bastaría con sustituir en este fragmento la palabra metáfora cada vez que asoma la palabra paradigma. La pregunta de por qué los textos de Platón no poseen propiamente una teoría de la metáfora parece *prima facie* un poco ingenua y de fácil respuesta, pero en cierto modo nos conduce también a preguntarnos por qué siempre que hablamos de metáfora pensamos en el lenguaje como su génesis y límite de legalidad.

En este fragmento se presentan varios temas curiosos:

El primero tiene que ver con el contexto en el cual se inserta la conversación del extranjero con Sócrates: es el contexto del lenguaje, lo que se usa como ejemplo para explicar el modo en que comprendemos por modelos es justamente la manera mediante la cual los niños aprenden a leer. Otro es que, debido al profundo parecido entre modelos y metáforas visto en el capítulo pasado¹⁹⁸, Platón pudo haber usado explícitamente una meta-metáfora para explicar su teoría del conocimiento a través de paradigmas. El método que el extranjero presenta a Sócrates involucra la función presente en la metáfora de captar intuitivamente el juego de semejanzas y diferencias, y la trasposición a un más allá (meta) para conocer lo desconocido a partir de lo ya conocido.

¹⁹⁶ Platón. *Político*, 278 a-c ss.

¹⁹⁷ Personaje principal de la famosa novela de Umberto Eco *El cementerio de Praga* cuya ocupación es “el noble arte de crear documentos falsos”.

¹⁹⁸ Bastaría con citar el libro de Max Black, *Models and metaphors*, del cual apenas nos referimos a unos breves pasajes de cuestiones muy específicas.

Irónicamente Platón aplicó justo este mismo procedimiento de ejemplificación, de figuración, al servicio de su metafísica. ¿Pero acaso la ontología platónica no incluye dentro de sí misma la hipostasis del paradigma en detrimento de su correlato sensible y particular?

Sin embargo, justamente por la necesidad epistémica del concepto de participación (metexis), la ejemplificación y la figuración cumplen una importante función. La participación (metexis) no solo garantiza el medio por el cual una ley universal se aplica a un caso particular, sino también es el medio por el que podemos reconocer la ley en el caso, lo inmediato-sensible-particular como subsumido¹⁹⁹ a su modelo correspondiente: el orden en las cosas. En otras palabras, Platón no puede utilizar en un marco de legalidad epistémica la célebre metáfora del ojo del alma sin que el ojo, y todas las formas y cualidades particulares que se derivan de sus funciones existan como correlato efectivo de la teoría. De tal modo, el ejemplo metafórico (el ojo) no es solo un apoyo concreto para la ejemplificación de un concepto real abstracto (el alma), sino que ese ejemplo es la prueba de la existencia efectiva de eso abstracto que se pretende ejemplificar.

Para Platón, la condición que impone el modelo (paradigma) para dar cuentas de la naturaleza de nuestro conocimiento no solo es recursiva -pues todo conocimiento es reconocimiento- sino que también es inexorable al punto de que se necesita otro modelo para explicar la noción misma de modelo.

¡Qué difícil es, querido amigo, poder presentar de modo suficiente, sin recurrir a modelos, cualquier cosa importante! Pues pareciera que cada uno de nosotros todo lo sabe como en sueños, pero cuando está despierto, todo lo ignora (...) ¡Otro modelo, querido amigo, me exige a su vez mi modelo!²⁰⁰

El empleo de los paradigmas o ejemplos *es típico en todas las formas y variedades de discursos didácticos*²⁰¹ en la antigua Grecia: formaba parte de su *paideia*. Lo que se pone en cuestión aquí es que haya tenido un uso estrictamente estilístico²⁰². En ningún texto clásico se ha

¹⁹⁹ La utilización de la palabra subsumir (subsumieren) involucra apostá cierta reminiscencia al campo de la legalidad en Kant.

²⁰⁰ Platón. *Político*, 277 d.

²⁰¹ Jaeger, Werner. *Paideia: Los ideales de la cultura griega* Tomo I (México, México: Fondo de cultura económica, 2001) P 41.

²⁰² “Pero aun para los griegos de los siglos posteriores, tienen los paradigmas su significación, como categoría fundamental de la vida y del pensamiento. Basta recordar el uso de los ejemplos míticos en Píndaro, elemento esencial de sus cantos triunfales. Sería erróneo interpretar ese uso, que se extiende a la totalidad de la poesía griega y a una parte de su prosa, como un simple recurso estilístico. Se halla en íntima conexión con la esencia de la ética aristocrática, y originariamente conservaba, aun en la poesía, su significación pedagógica. En Píndaro, aparece con constancia el verdadero sentido de los paradigmas míticos. Y si se considera que, en último término, la estructura íntima del pensamiento de Platón es, en su totalidad, paradigmática y que caracteriza a sus ideas como “paradigmas

establecido esta comparación entre metáfora y paradigma, pues para los primeros filósofos no había ningún problema en hacer una distinción entre un recurso estilístico como la metáfora y un concepto filosófico como el de paradigma.

El problema hermenéutico surge justo cuando aplicamos los criterios contemporáneos de metáfora para comprender las teorías antiguas. Esta osadía implica múltiples dificultades y contrasentidos conforme a la visión historicista del problema, pero aquí no nos centraremos en los caminos que se cierran sino en los que se abren, esto es, una posible equivalencia entre el modo en el que comprendemos el sentido en el lenguaje (metáfora) y el modo en el que conocemos el logos en el ser (paradigma). Volveremos a mirar el problema de la metáfora ahora con el supuesto de que es imposible -como vimos en el apartado dedicado al concepto de expresión como forma -desligar un contenido espiritual de su objetivación, de su expresión fenoménica. La relación entre ser y ser-dicho es tan íntima como la relación que suponemos entre noúmeno y fenómeno, en tanto uno es la expresión del otro, solo pueden significarse mutuamente.

Cuando hablo, sé que algo está relacionado con el lenguaje. Este conocimiento ya no es intra-lingüístico, sino extra-lingüístico: va del Ser al Ser-dicho, al mismo tiempo que el lenguaje mismo pasa del significado a la referencia. Kant escribió: es necesario que algo sea, para que algo aparezca; nosotros decimos: hace falta que algo sea, para que algo sea dicho²⁰³

La presentación de esta extraña relación entre paradigma y metáfora al interior de la filosofía platónica es aquí apenas una prolepsis retórica para adentrarnos con más gusto en el verdadero problema que aquí nos convoca, a saber, la explicación de la relación entre metáforas y filosofemas²⁰⁴ en torno del vocabulario que se genera en los umbrales del pensamiento

fundados en lo que es", resultará perfectamente claro el origen de esta forma de pensamiento. Se verá también que la idea filosófica de "bien", o más estrictamente del agathou, este "modelo" de validez universal, procede directamente de la idea de modelo de la ética de la *areté*, propia de la antigua nobleza." Ibidem, p 47.

²⁰³ « Quand je parle, je sais que quelque chose est porte au langage. Ce savoir n'est plus intra-linguistique, mais extra-linguistique : il va de l'être a l'être-dit, dans le temps même que le langage lui-même va du sens a la référence. Kant écrivait : Il faut que quelque chose soit, pour que quelque chose apparaisse; nous disons : Il faut que quelque chose soit, pour que quelque chose soit dit. » Ricoeur, Paul. *La métaphore vive* (Paris, France: Éditions du Seuil, 1975) p 386.

²⁰⁴ Entiendo por filosofema- además del claro significado etimológico- al nombre del resultado más primitivo de la actividad de pensar filosóficamente, una suerte de catacresis de la cual el filósofo se sirve para designar una idea o concepto que no tiene hasta ese momento una expresión. Un filosofema es una expresión de doble sentido que el oyente ha decidido no entender literalmente, pero que también sabe que no es una metáfora, sino algo totalmente nuevo y que designa un fenómeno, proceso u objeto real para el pensamiento. Cuando es el uso en la lengua y no el

metafísico. Conviene referirnos especialmente a las metáforas utilizadas por los antiguos por dos razones: 1-En primer lugar las metáforas “filosóficas” utilizadas por los antiguos eran en su mayoría metáforas vivas, esto es, metáforas con una potencia creativa de significaciones que no se agotan en la mera predicación. 2- En segundo lugar, y de cierto modo deriva de la primera cuestión, no existía entonces algo como “el lenguaje filosófico” por lo que los antiguos tuvieron que hacer filosofía al mismo tiempo que hicieron su lenguaje para la filosofía, como un artesano que prepara sus propias herramientas para hacer sus obras.

Pierre Louis en su libro *Les Métaphores de Platon* afirma:

No podemos separar la doctrina epistemológica de Platón de su didáctica sin afectar la naturaleza y coherencia de su teoría del conocimiento. Negar substancialmente el vínculo entre la manera en la que aprendemos y la manera en la que enseñamos equivale a quitarle toda validez al postulado de la participación de las ideas (...) Muy probablemente Platón enseñaba utilizando los mismos recursos con los que aprendía²⁰⁵.

El fragmento del *Político* que da inicio a este apartado parece venir a sostener esta aventurada afirmación de Louis, en la medida en que Platón deja entrever que, del mismo modo que los niños aprenden con modelos, puede aprenderse la estructura misma de pensar con paradigmas; todo esto inserto en una explicación *paradigmática*, en una especie de parábola que legitima esta forma de conocer. Visto desde este punto, no existe una diferencia substancial entre las estructuras que nos permiten aprender y las estructuras que nos permiten enseñar. No existe algo como un evangelio revelado al filósofo que las metáforas apenas traducen para los hombres vulgares. Si le quitamos a la filosofía todo su apoyadero metafórico es cierto que ya el filósofo no podría explicarlo a los hombres simples, pero ¿acaso podría él mismo, en la soledad inmaterial de los conceptos inefables, figurarse esas abstracciones?

Yo he citado el famoso dicho de Heidegger: “lo metafórico no existe más que en el interior de la metafísica”. Esta frase afirma que la transgresión de la metáfora y de la meta-física posiblemente no son más que una única transferencia. Varias cosas se afirman

uso en la tradición filosófica lo que nos da la pista para desentrañar las connotaciones de un término filosófico dado estamos en presencia de un filosofema. Así pues para el hablante griego clásico, la palabra idea o esencia fueron filosofemas porque los términos bajo los que se comprendían eran la visión y el participio de presente femenino del verbo ser respectivamente (los significados que brindan el mero examen de la lengua). Sin embargo, en nuestro tiempo idea pasa por el tamiz de la representación y el pensamiento, y esencia por el filtro de lo particular, lo fundamental, y en el peor de los casos de perfume: significados estos que pasan por el filtro de la historia filosófica del concepto.

²⁰⁵ Pierre Louis. *Les métaphores de Platon* (Paris, France: Les Belles Lettres, 1945) P 241.

con estas palabras: por una parte que la ontología implícita a toda tradición retórica es la de la metafísica occidental del tipo platónico –neoplatónico, en la que el alma se traslada del lugar visible al invisible; por otra parte, que meta-fórico quiere decir trasposición del sentido propio hacia el figurado; por último, que ambas trasposiciones son una sola y única *uber-tragung*²⁰⁶.

Ricoeur dedica el último estudio de *La Métaphore vive* a la relación de la metáfora con el discurso filosófico, especialmente con el discurso de la metafísica. Inmersas dentro del debate que Ricoeur establece con Derrida, Heidegger y Hegel, afloran varias tesis significativas, que si bien no son originales de Ricoeur²⁰⁷, sí aparecen matizadas y redireccionadas a los problemas de la ficción y la referencia para darle conclusión a su investigación. Una de las condiciones teóricas presupuestas para establecer tal debate parece ser que toda abstracción esconde tras de sí una red de figuras sensibles, así como que la historia de la lengua metafísica habría de confundirse eventualmente con el borrado permanente de las metáforas implicadas en virtud de la constitución del concepto.

La aplicación principal de la metáfora está en la expresión lingüística (...) Primero, cada idioma ya tiene muchas metáforas en sí mismo. Surgen cuando una palabra, que inicialmente significa solo algo muy sensual, se transfiere a lo espiritual. "Agarrar, comprender", en general, muchas palabras relacionadas con el conocimiento tienen un contenido muy sensual en vista de su significado real, que luego se abandona e intercambia por un significado espiritual; el primer sentido es sensual, el segundo espiritual(...) Gradualmente lo metafórico desaparece con el uso de una palabra de este tipo, que a través del hábito cambia de una expresión incorrecta a la real, en que la imagen

²⁰⁶ Ricoeur, Paul. *La métaphore vive* (Paris, France: Éditions du Seuil, 1975) p 372.

²⁰⁷ Los conceptos filosóficos son primeramente significaciones sensibles trasladadas (*übertragen*) al orden de lo espiritual; la promoción de una significación abstracta propia es solidaria de la desaparición de lo metafórico en la significación inicial y, por tanto, del olvido de esta significación que, siendo propia, se había convertido en impropia. Donde Hegel ve una innovación de sentido, Derrida no ve más que el desgaste de la metáfora y un movimiento de idealización por disimulación del origen metafórico. No es más que un movimiento de idealización. Este, común a Platón y a Hegel, pone en acción todas las oposiciones características de la metafísica: naturaleza-espíritu, naturaleza-historia, naturaleza-libertad, sensible-espiritual, sensible-inteligible, sensible-sentido. Este sistema describe el espacio de posibilidad de la metafísica, y el concepto de metáfora así definido le pertenece. Entendamos bien que no se trata de la génesis del concepto empírico, sino de la génesis de los primeros filosofemas, que articulan el campo de la metafísica: *theoria*, *eidos*, *logos*, etc. La tesis se enuncia, pues, así: donde la metáfora se desvanece, surge el concepto metafísico. Reconocemos esto en el pensamiento de Nietzsche: "Las verdades son ilusiones que hemos olvidado que lo son, metáforas que se han gastado y que han perdido su fuerza sensible" Ricoeur, Paul. *La métaphore vive* (Paris, France: Éditions du Seuil, 1975), p 374.

y el significado ya no difieren en la fluidez, en la que solo se debe entender esto, y que en lugar de darnos una visión concreta, solo nos da el significado abstracto en sí. Si nosotros, por ejemplo, tenemos que "captar" el sentido espiritual, no se nos ocurre de ninguna manera pensar en ningún toque sensual de la mano. En el caso de las lenguas vivas, esta diferencia entre metáforas y conceptos se debe al desgaste de las expresiones reales(...); en el caso de las lenguas muertas, por otro lado, esto es difícil porque la simple etimología no puede tomar la decisión final aquí, en la medida en que no depende en absoluto del primer origen y la formación lingüística, sino principalmente si una palabra que se ve y describe de una manera muy pictórica es ilustrativa, no había perdido su primer significado sensual y su recuerdo cuando se usó para lo espiritual en la vida del lenguaje mismo y ya no se había convertido en significado espiritual²⁰⁸.

De este modo, habría una suerte de red de metáforas dominantes disimuladas en los conceptos filosóficos, "que por su estabilidad y perdurabilidad, aseguran la unidad epocal de la metafísica"²⁰⁹. Sin embargo, ni dentro de la discusión, ni en la lectura de cada apartado por separado, el autor aclara con ejemplos concretos la manera en la cual se estructura este lazo entre metáfora y concepto. Esa es la tarea que nos hemos propuesto llevar a cabo aquí.

Así pues, ya se hable del carácter metafórico de la metafísica como del carácter metafísico de la metáfora, lo que es necesario captar es el movimiento que lleva las palabras y las cosas más allá, meta. Para Ricoeur, ese tránsito puede explicarse desde la propia estructura de la metáfora como el paso del sentido a la referencia que tiene como potencia vivificante a la imaginación

²⁰⁸ "Seine hauptsächliche Anwendung findet das Metaphorische im sprachlichen Ausdruck, den wir in dieser Rücksicht nach folgenden Seiten hin betrachten können, Erstens hat jede Sprache schon an sich selber eine Menge Metaphern. Sie entstehen dadurch, daß ein Wort, welches zunächst nur etwas ganz Sinnliches bedeutet, auf Geistiges übertragen wird. »Fassen, begreifen«, überhaupt viele Wörter, die sich auf das Wissen beziehen, haben in Rücksicht auf ihre eigentliche Bedeutung einen ganz sinnlichen Inhalt, der sodann aber verlassen und mit einer geistigen Bedeutung vertauscht wird; der erste Sinn ist sinnlich, der zweite geistig. Nach und nach aber verschwindet das Metaphorische im Gebrauche solch eines Wortes, das sich durch die Gewohnheit aus einem uneigentlichen zu dem eigentlichen Ausdruck umwandelt, indem Bild und Bedeutung dann bei der Geläufigkeit, in jenem nur diese aufzufassen, sich nicht mehr unterscheiden und das Bild uns statt einer konkreten Anschauung nur unmittelbar die abstrakte Bedeutung selber gibt. Wenn wir z. B. »begreifen« im geistigen Sinne nehmen sollen, so fällt es uns in keiner Beziehung ein, dabei noch irgend an das sinnliche Anfassen mit der Hand zu denken. Bei lebenden Sprachen ist dieser Unterschied wirklicher Metaphern und bereits durch die Abnutzung zu eigentlichen Ausdrücken her unter gesunkener leicht festzustellen; bei toten Sprachen dagegen fällt dies schwer, da die bloße Etymologie hier die letzte Entscheidung nicht geben kann, insofern es nicht auf den ersten Ursprung und die sprachliche Fortbildung überhaupt, sondern vornehmlich darauf ankommt, ob ein Wort, das ganz malerisch schildernd und veranschaulichend aussieht, diese seine erste sinnliche Bedeutung und die Erinnerung an dieselbe beim Gebrauch für Geistiges nicht im Leben der Sprache selbst bereits verloren und zur geistigen Bedeutung aufgehoben hatte." Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Vorlesungen über die Ästhetik I* (Frankfurt am Main, Deutschland: Suhrkamp. 1989) Pp 518-519.

²⁰⁹ Ricoeur, Paul. *La métaphore vive* (Paris, France: Éditions du Seuil, 1975) p 383.

kantianamente comprendida. La metáfora no solo está viva en tanto anima un lenguaje ya formado, sino también porque ella supone la fuerza de la facultad de la imaginación de pensar más, de no contentarse con el sentido literal (que contradice al entendimiento) y ascender hasta la semejanza (el sentido metafórico), de no contentarse con un decir y acceder hasta el querer decir, y en ese *pluspenser*, ascender hasta el concepto²¹⁰.

Parece suceder que este movimiento comporta en sí una razón de síntesis entre lo semejante y lo diferente, por medio del cual podemos, en términos platónicos, reconocer que este particular pertenece a esta idea y al mismo tiempo saber que no es ella. Este mismo juego entre diferencias y semejanzas forma parte de la semántica de la metáfora tal y como vimos ya con Richards y Black: en definitiva es el mecanismo por el que vamos del decir al querer decir, por el que identificamos -mediante la diferencia- que lo que se dice no es lo que se quiere decir y partimos en busca de la semejanza.

Para abordar concretamente esta relación entre *metáfora-filosofema* y su vínculo con la relación *discurso poético-discurso metafísico* decidimos aquí explicar en qué sentido una metáfora prefigura el alcance y validez epistémica de su filosofema correspondiente. Esta cuestión solo puede responderse cuestionando, por medio de los ejemplos notables de las figuras del pensamiento metafísico, las implicaciones que tiene que la metáfora sea una forma.

Ahora bien, imaginemos un diálogo entre Platón y Fidias donde el filósofo quiere explicar al escultor su doctrina de las formas. La primera dificultad que surge consiste en que Fidias no solo no conoce el concepto filosófico de forma, sino que ni siquiera conoce la palabra que supuestamente lo ha de designar, idea. Por eso Platón se ve obligado a presentar el asunto de modo que sea lo más comprensible para su interlocutor. Entonces usa la palabra idea en el enunciado metafórico: “la forma es una idea”. Como Fidias sabe que, en efecto, la forma no es una idea (visión) puesto que podemos captar la forma de una estatua solo con tocarla, tiene dos opciones: Tomarlo literalmente y suponer que Platón dijo una estulticia o bien apostar a que hay

²¹⁰ « Mais la où l'entendement échoue, l'imagination a encore le pouvoir de présenter (*Darstellung*) l'Idée. C'est cette présentation de l'Idée par l'imagination qui contraint la pensée conceptuelle à *penser plus*. L'imagination créatrice n'est pas autre chose que cette demande adressée à la pensée conceptuelle. Ce qui est dit ici éclaire notre propre notion de métaphore vive. La métaphore n'est pas vive seulement en ce qu'elle vivifie un langage constitué. La métaphore est vive en ce qu'elle inscrit l'élan de l'imagination dans un penser plus au niveau du concept³. C'est cette lutte pour le penser plus, sous la conduite du principe vivifiant qui est l'âme de l'interprétation. » Ricoeur, Paul. *La métaphore vive* (Paris, France: Éditions du Seuil, 1975) pp 383-384

un desfase entre lo que Platón dijo y lo que quiso decir, y entonces partir en busca de las semejanzas entre las visiones y las formas²¹¹. Una vez que Fidias ha captado el sentido metafórico, estará preparado para que se le presente la referencia metafórica: lo que Ricoeur llama referencia de segundo orden. Platón, por su parte, sabe perfectamente que al decir “la forma es una idea” está corriendo el riesgo de que muchas determinaciones de la idea-concepto se diluyan en las determinaciones de la idea-sensible. Entonces, cuando Fidias haya captado las semejanzas, Platón deberá comenzar a hacer las salvedades: deberá separar el filosofema de la metáfora.

Una vez que esta separación se acepta y se reconoce, y en cierto modo se convencionaliza al punto que, en la comunidad de quienes utilizan la expresión, nadie confundiría su significado metafísico con su sentido metafórico; entonces podemos decir que la idea tiene un nuevo significado. La expresión “eidos” ha cobrado vida propia: ya no es un significado parasitario de la visión, sino que puede abrirse al mundo del sentido e incluso servir de término comparativo para la formación de una nueva metáfora. Cuando esta cualidad metafísica del “eidos” pasa a formar parte de la polisemia de la palabra es que podemos declarar la muerte de la metáfora. Este traspaso de lo sensible a lo abstracto, este cambio de sentido, al menos en el vocabulario metafísico, es siempre un movimiento de idealización donde la metáfora se erosiona, se solidifica, se lexicaliza, en favor que el concepto gane en determinaciones, en favor de que el término se torne polisémico.

A la diferencia entre metáforas efectivas y metáforas extintas le corresponde la oposición tradicional entre metáforas vivas y metáforas muertas. Sobre todo, el movimiento de la metaforización (origen y luego borrado de la metáfora, paso del sentido propio sensible al sentido propio espiritual a través del desvío de las figuras) no es más que un movimiento de idealización.²¹²

²¹¹ Esta búsqueda de la semejanza, de la imaginación pujante que quiere encontrar relaciones, este plus-penser es a lo que Ricoeur le atribuye suma importancia como actividad creadora de ficción.

²¹² « A la différence entre les métaphores effectives et les métaphores éteintes correspond l'opposition traditionnelle entre métaphores vivantes et métaphores mortes. Surtout, le mouvement de la métaphorisation (origine puis effacement de la métaphore, passage du sens propre sensible au sens propre spirituel à travers le détour des figures) n'est autre qu'un mouvement d'idéalisation » Derrida, Jacques. *Marges de la philosophie. La mythologie blanche* (Paris, France: Les éditions de minuit, 1972) P 269.

Esto llama mucho la atención, pues da cuenta de por qué el movimiento metafórico del discurso filosófico va siempre de lo sensible a lo abstracto y nunca a la inversa. La razón es que, por lo general, lo sensible tiene sentido y referencia *ad oculos*: basta con señalarlo con el dedo. Lo sensible tiene un significado definido, aceptado y reconocido por una comunidad de hablantes. En cambio, el significado abstracto suele necesitar como índice un soporte sensible, pues carece de la cualidad de encontrarse a mano (*Vorhandenheit*²¹³). Así las nociones abstractas requieren de una guía sensible para tener significado determinable. La cuestión filosóficamente relevante aquí es que, dado que esa abstracción requiere de un correlato sensible para manifestarse -para devenir fenómeno-; esa guía sensible impone las condiciones de aparición a toda abstracción posible. Conforme a esto el signo bajo el cual se manifiesta la abstracción es también su forma: el índice en torno al cual se ordena esta abstracción como experiencia.

En la predicación “la forma es una visión (idea)” tenemos como primera condición epistémica la identificación del segundo término como el *calificador conocido* y del primero como el *calificado desconocido*. Definir al primero en términos del segundo significa verlo según las

²¹³ Ricoeur y Derrida comparten la visión de que una de las transformaciones fundamentales que le debe el pensamiento filosófico occidental a Heidegger consistió justamente en la transformación de su vocabulario, de su metaforología filosófica. El discurso filosófico de Heidegger solo puede comprenderse en su particularidad a partir de la particularidad a la cual sus metáforas lo circunscriben. En el caso citado de la *Vorhandenheit* se puede percibir claramente como se ha resignificado una metáfora de los ojos en términos de una metáfora de las manos para implicar, por ejemplo, la proximidad (dado que el valor distancia no puede ser eficientemente determinado por los ojos), pero también un acceso distinto al concepto filosófico de forma, así como el símbolo de la mano para agarrar (*grasp, greifen-Begriff*) y para obrar: “Si l'on peut dire que Heidegger appartient à la lignée de la philosophie spéculative, c'est dans la mesure où, en fait, il poursuit avec des moyens de pensée et de discours nouveaux et au service d'une expérience nouvelle, une tâche analogue à celle de ses devanciers. Quel philosophe digne de ce nom n'a pas, avant lui, médité sur la métaphore du chemin, et ne s'est pas tenu pour le premier à se mettre sur un chemin qui est le langage lui-même s'adressant à lui? Quel n'a pas cherché le sol et le fond, la demeure et la clairière? Quel n'a pas cru que la vérité était proche et pourtant difficile à apercevoir et plus difficile encore à dire, qu'elle était cachée et pourtant manifeste, ouverte et pourtant voilée? Quel n'a pas, d'une manière ou de l'autre, lié le mouvement de la pensée en avant à sa capacité de régresser, de faire un pas en arrière? Quel n'a pas mis son effort à distinguer le « commencement de la pensée de tout début chronologique? » Ricoeur, Paul : *La métaphore vive*. pp 396-397. « ce n'est pas dans le temps (*in der Zeit*) que le tout surgit et passe, mais le temps est lui-même ce devenir, ce surgissement et ce passage... » Elle ne serait pas seulement analogue à celle que développe *Sein und Zeit*; elle devrait composer, comme dans *Sein und Zeit*, avec une thématique de la chute ou de la déchéance, du *Verfallen*. Nous reviendrons sur ce concept qu'aucune précaution—et Hegel n'en a pas pris moins que Heidegger dans *Sein und Zeit*—ne peut extraire de son orbe éthicothéologique. A moins que, dans le vide, l'échéance de l'orbe en question ne soit elle-même reconduite vers un *point de chute* plus écarté(...) Selon un geste fondamentalement grec, cette détermination hégélienne du temps permet de penser le présent, la forme même du temps, comme l'éternité. Celle-ci n'est pas l'abstraction négative du temps, le non-temps, le hors-du-temps. Si la forme élémentaire du temps est le présent, l'éternité ne pourrait être hors du temps qu'en se tenant hors de la présence; elle ne serait pas présence; elle viendrait avant ou après le temps et redeviendrait de ce fait une *modification* temporelle(...) L'éternité est un autre nom de la présence du présent. Cette présence, Hegel la distingue aussi du présent comme maintenant. Distinction analogue mais non identique à celle que propose Heidegger, puisqu'elle en appelle à la différence entre le fini et l'infini. » Ibidem, Pp 83-84.

condiciones del segundo, ponerlo *bajo la forma* del segundo, *subsumirlo a su marco de legalidad* semántica y posteriormente epistémica. La determinación sensible de la palabra idea (visión) lleva la autoridad en este acto predicativo. El significado literal²¹⁴ del concepto sensible de idea es la condición de acceso a las cualidades metafísicas de su correlato filosófico. Así pues, al *comprender* la forma en términos de visión no solo estamos privilegiando el sentido de la vista por encima del resto de los sentidos, sino que igualmente estamos restringiendo los límites de legalidad semántica de la idea a todo lo predicable por la visión, lo cual implica a su vez un marco no predicable de los otros sentidos.

La metáfora platónica que subyace aquí es la de los ojos del alma²¹⁵. Solo pueden percibirse las formas con *los ojos del alma*. De modo que, por ejemplo, sería impertinente decir que puedo captar la forma de una estatua con el tacto, o la forma de una manzana con su sabor, o la forma de una rosa por su olor. Si inquirimos en el concepto filosófico de forma y su dualidad con la materia, sabremos que la forma nos hace percibir lo especial, lo particular, lo específico del ente, de ahí que tantas veces se haya traducido forma como especie. Todos sabemos que de hecho sí podemos captar lo específico con otros sentidos que no sea la vista- de lo contrario los ciegos tendrían una experiencia informe del mundo- y sin embargo nos parecería extraño metaforizar un concepto como “la lengua del alma”.

Conforme a lo anterior, nadie desconoce que la metafísica griega ha privilegiado el sentido de la vista por encima del resto con diferencia a otras tradiciones como la judía por ejemplo, en cuyas metáforas predominan las relativas al sentido del oído²¹⁶ y donde “la Palabra de Dios se forma a la manera del habla humana; a diferencia del pensamiento griego donde más bien hay una revelación de luz divina que solo es accesible al ojo del alma”²¹⁷. La imagen audible era para los griegos más rara que la imagen visual: se diría que se dedicaron más a contemplar el mundo

²¹⁴ Aclaremos otra vez que significado literal no es un significado propio en el sentido de auténtico, natural, elemental; sino el significado más usado entre la comunidad de los hablantes.

²¹⁵ La metáfora no es propiamente platónica ya que subyace tácitamente en la mentalidad griega la idea de que solo el que es privado o desprecia la vista sensible puede llegar a ver con los ojos del alma. Ejemplos de esto tenemos a la habitual figura del ciego como sabio, cuyos ejemplos paradigmáticos son Homero y Edipo Rey.

²¹⁶ En su libro *La signification des images et des métaphores dans la pensée de Plotin*, Rein Ferwerda nos explica que Filón de Alejandría para explicar la teoría judía de Dios y el alma se vio impelido a transformar las metáforas del oído en metáforas de la vista. Ferwerda, Rein. *La signification des images et des métaphores dans la pensée de Plotin* (Paris, France : Gallimard, 1981) Pp 116-117.

²¹⁷ „Gottes Wort nach Art menschlichen Sprechens gebildet sei; es ist vielmehr eine Offenbarung göttliche Lichten das nur dem Auge der Seele zu gänglich ist“ Jonas, Hans. *Gnosis und spätantiker Geist, Teil 2,1. Von der Mythologie zur mystischen Philosophie* (Göttingen, Deutschland: Ruprecht, 1954) p 144.

que a escuchar la voz reveladora. Aristóteles declara que prefirió la vista porque “esta es, entre todas las sensaciones, la que más nos hace conocer y muestra múltiples diferencias”²¹⁸. Así es como tenemos en el vocabulario filosófico toda una serie de matices y connotaciones derivados de los ojos, de la luz pero también del mirar, el ver, el observar y el contemplar: *theoria*, *skepsis*, *eidos*, *phainomenon*. Sin miedo a equivocarnos podemos afirmar que las metáforas derivadas del sentido de la vista son aquellas de mayor influencia en la metafísica occidental²¹⁹.

Solo en el bajorrelieve que ocupa la metáfora de *los ojos del alma* puede entenderse filosóficamente el altorrelieve del concepto metafísico *idea*. La idea platónica tiene significado (legalidad semántica) en el marco de los objetos vistos por el espíritu. Ubicar el concepto filosófico de forma bajo el signo sensible de la idea y de su campo semántico de la visión representa adjudicarle a este último el carácter de *fenómeno* de la idea, su apariencia y su aparición, ser la única puerta de acceso al sentido metafísico. Platón no puede renunciar al recurso de presentar un pensamiento con la ayuda otro: *¡Qué difícil es, querido amigo, poder presentar de modo suficiente, sin recurrir a modelos, cualquier cosa importante! ¿Pero qué es este auxilio de un pensamiento por otro si no el mecanismo que activa y explicita la metáfora? Cualquiera que las estudie- las metáforas- pronto se da cuenta de que todas están destinadas a expresar ideas mejor que un desarrollo largo*²²⁰.

Ahora bien, como es de suponer las metáforas relacionadas con el sentido de la vista tejen a su vez toda una red de connotaciones suplementarias ligadas a conjuntos de elementos como visión-ceguera, luz-oscuridad, el sol-estrellas, fuego-sombra, espejo-reflejo, figura-forma; de las cuales

²¹⁸ Aristóteles. *Metafísica*, I 980a 25.

²¹⁹ Al decir esto nos oponemos a la postura de Derrida para quien la metáfora más importante es la del sol. Según Derrida, el sol concentra el problema de la luz y el movimiento de ocaso y renacer de la metáfora. Para esta investigación la figura del sol no es más que una metáfora suplementaria que existe en virtud del sentido de la vista. Para ahondar en la argumentación de Derrida puede consultarse: Derrida, Jacques. *Marges de la philosophie. La mythologie blanche* (Paris, France: Les éditions de minuit, 1972) « (Dans la *République* (VI-VII), avant et après la Ligne qui expose l'ontologie selon des analogies de proportionnalité, le soleil paraît. Pour disparaître. Il est là, mais comme la source invisible de la lumière, dans une sorte d'éclipse insistante, plus qu'essentielle, produisant l'essence — être et paraître — de ce qui est. On ne peut le regarder en face sous peine d'aveuglement et de mort. Se tenant au-delà de ce qui est, il figure le Bien dont le soleil sensible est le fils: source de vie et de visibilité, de semence et de lumière.) Voici le cas du Soleil dans la *Poétique* (1457 b): « Dans un certain nombre de cas d'analogie il n'y a pas de nom existant, mais on n'en exprimera pas moins pareillement le rapport: par exemple, l'action de lancer la graine s'appelle « semer » (*speirein*), mais pour désigner l'action du soleil qui lance sa lumière, il n'y a pas de mot (*to dè ten phloga apo tou heliou anônymon*). » Comment suppléera-t-on cet anonymat ? « Cependant le rapport de cette action à la lumière du soleil est le même (*homoiôs*) que celui de « semer » à la graine; c'est pourquoi on a dit « semant une lumière divine » (*speirôn theoktistan phloga*). »

²²⁰ « Quiconque les étudie, s'aperçoit vite qu'elles sont toutes destinées à exprimer des idées mieux que ne le ferait un long développement » Pierre Louis. *Les métaphores de Platon* (Paris, France: Les Belles Lettres, 1945) P, 14.

a su vez tenemos más metáforas que abren otras redes. Es importante aclarar que este tipo de metáforas no pertenecen exclusivamente a Platón, de hecho no pertenecen propiamente a ningún autor en específico, antes bien forman parte de una suerte de *imago mundi*: “el empleo metafórico de una palabra nos enseña menos sobre la mentalidad de su autor que sobre el medio social en donde él vivió”²²¹. En la *República*, Platón iguala las opiniones verdaderas sin justificación a hombres ciegos que siguen azarosamente un camino recto²²², pero antes de Platón tenemos que Parménides usó la luz como símbolo de la verdad que reside detrás de las puertas de la noche²²³.

De la figura del fuego y de la sombra hay muchísimos pasajes en el mundo antiguo desde Homero hasta Píndaro²²⁴, desde Heráclito hasta los estoicos para quienes el espíritu del mundo era ígneo y el fuego era su artesano. En Platón la filosofía es un fuego que puede alumbrarnos (carta VII 340b) y en la alegoría de la caverna, el fuego que nos ilumina la entrada se encuentra en relación con el sol²²⁵.

Derivada también de las metáforas de visión encontramos de gran relevancia todas aquellas figuras que implican espejos y reflejos. Así podemos mencionar que Platón compara la fe a un espejo donde el alma vegetativa puede discernir los pensamientos del alma superior²²⁶. El alma vegetativa recibe la voluntad y las actividades de la parte superior del alma cuya claridad de fe le transmite la imagen. Platón insiste sobre el hecho de que, por el intermedio del espejo, se toma conciencia de las cosas que sin él quedarían desconocidas, que sobre el carácter falso y tramposo del reflejo. En otro diálogo²²⁷ Sócrates conduce a su interlocutor a reconocer que el alma no puede reconocerse ella misma si no se mira en otra alma como en un espejo. En el *Fedro*²²⁸ cuando se explica el nacimiento del amor se dice que “un joven bello inspira el amor a un hombre que lo refleja en sus ojos”. El amado no se da cuenta de que, en su amante, es el mismo lo que

²²¹ « L’emploi métaphorique d’un mot nous renseigne moins sur la mentalité de l’écrivain que sur celle du milieu social dans lequel il a vécu » Pierre Louis. *Les métaphores de Platon* (Paris, France: Les Belles Lettres, 1945) Pp 12-13.

²²² “¿No te has dado cuenta de la triste figura que hacen las opiniones divorciadas de la ciencia? Las mejores de entre ellas son ciegas (bélitai tiphlaí). ¿O te parece que hay alguna diferencia entre los ciegos que siguen el camino recto y aquellos que tienen de algo una opinión verdadera, pero sin (poder justificar) su razón?” Platón. *República*, 506 c.

²²³ Kirk, G.S; Raven, J. E; Schofield, M. *Los filósofos presocráticos* (Madrid, España: Gredos, 2008) Pp 335-339.

²²⁴ Píndaro nos ha dejado una de las metáforas más bellas de la antigüedad para expresar el carácter vano, exiguo y efímero de la existencia humana: ¡Seres de un día! ¿Qué es uno? ¡Sueño de una sombra es el hombre! Pero si llega la gloria, regalo de los dioses, hay luz brillante entre los hombres y amable existencia. Píndaro, *Píticas* VIII, 95- 97.

²²⁵ Platón. *República*, 517b.

²²⁶ Platón. *Timeo*, 71 b.

²²⁷ Platón. *Primer Alcibíades*, 133 a. Este diálogo se supone apócrifo pero a los efectos de lo que nos interesa demostrar, ciertamente es irrelevante a quien pertenece.

²²⁸ Platón. *Fedro*, 255 d.

contempla como en un espejo. En las *Leyes*²²⁹ Clinias cree que, en el hecho de que los injustos tienen grandes ventajas en la vida, uno puede ver como en un espejo, que los dioses no se preocupan de este mundo. En este último caso el reflejo parece tomarse por la manifestación, por el fenómeno relativo a una realidad no manifiesta a los ojos. El espejo simboliza la ayuda que nos da la apariencia de este mundo para sacar conclusiones sobre el carácter de los actos de los dioses. En ese caso el espejo nos ayuda a no equivocarnos. La imagen del espejo es aquí muy útil justo porque ella se convierte en símbolo del pensamiento por metáforas y analogías, esto es, el medio de sacar conclusiones de un más allá (meta) a partir de lo sensible inmediato. Esto se expresa de una manera más clara en un pasaje del *Fedón* donde Sócrates dice que no se puede observar al ser directamente, sino solamente por medio de imágenes, como quien observa el sol directamente pierde la vista, hace falta mirarlo en el agua *por analogía*²³⁰.

La metáfora del espejo puede utilizarse tanto positiva como negativamente, es decir, se puede aludir tanto a la traición de las imágenes como a su gran parecido con el reflejo²³¹. Muchos moralistas antiguos hicieron una síntesis de esta ambivalencia y presentaron la metáfora del espejo brillante como medio para llevar a sus alumnos a reconocer mejor sus vicios y finalmente sus virtudes²³². En Plotino se utiliza la metáfora del espejo para explicar la naturaleza del alma como forma. Así el alma no produce los seres vivos componiéndolos de ella misma y un cuerpo, sino que ella da solamente los reflejos, “que son como reflejos de un rostro en múltiples espejos”²³³.

Siguiendo con esta lógica de las metáforas de visión también deberíamos incluir todas las metáforas relacionadas con la propia idea de imagen o figura, en especial las figuras geométricas cuya elocuencia filosófica no nos deja de asombrar hoy día. Las figuras del plano, el punto, la recta, el círculo, el triángulo, la esfera, cumplen todas con la exigencia de tener una naturaleza de imagen abstracta. Un triángulo es en igual medida tanto una figura como el conjunto de leyes que

²²⁹ Platón. *La leyes*, 905 b.

²³⁰ Platón. *Fedro*, 99 d-100.

²³¹ “A la luz de estas observaciones debemos entender las extrañas expresiones que se usan acerca de las formas. Lo X mismo y la única cosa que es X e incluso el X real todas ellas sirven, como he argumentado, para mostrar que lo que se está investigando no es la (fluctuante) naturaleza común de las cosas X, sino la naturaleza definida que refleja aquella. Una vez más cuando se dice que las cosas X se asemejan a la X-idad se pretende comunicar la relación de reflejar-y-negar. También es aludida la misma relación cuando se dice que las cosas participan en o tienen una participación en la forma apropiada, aunque pienso que esta metáfora también está pensada para negar la identidad”. Crombie, I.M. *Análisis de las doctrinas de Platón* (Madrid, España: Revista de occidente, 1963) Pp 252-253.

²³² Séneca. *Sobre la clemencia* I,1. Epicteto. *Diatribas* II.14-21.

²³³ Plotino. *Enéadas*, I,1, 8, 17.

hacen converger tres ángulos inscritos en tres lados. Esta facilidad y eficiencia de la geometría para captar intuitivamente la imagen abstracta de las cosas, muchos filósofos antiguos supieron ponerlas a su servicio para ejemplificar nociones de una dificultad significativa, y como metáforas dejaron su huella en los conceptos metafísicos. Así Aristóteles propone para el problema de que el alma que percibe todo lo sensible, pueda ser una y múltiple; la solución de expresarla en términos de un punto, que el mismo es uno como intersección de dos líneas y es múltiple como límite de cada una de las líneas²³⁴. Jenófanes y luego Parménides usan la metáfora de la esfera para describir al dios supremo y al ser respectivamente²³⁵. La palabra esfera la encontramos en Empédocles para aludir al estado de equilibrio perfecto entre los cuatro elementos constitutivos del mundo cuando la fuerza del Eros ejerce su gobierno²³⁶. En las *Enéadas* y en las *Confesiones*²³⁷ se utilizan las metáforas de la línea para desentrañar el misterio del tiempo y del alma: Si el tiempo es la medida del movimiento, hace falta que sea de tal tamaño como una línea que acompaña al movimiento en su curso²³⁸(...) La eternidad domina el tiempo que se derrama de acuerdo a una dimensión como una línea. “Esta línea parece también prolongarse sin fin, aunque depende de un punto central alrededor del cual ella gira”²³⁹. Para representar la naturaleza de Dios, san Agustín la definió como un círculo cuyo centro estaba en todas partes y cuyo perímetro en ninguna.

II.1.3 La catacresis y el significado del concepto

Ejemplos de metáfora en el pensamiento metafísico antiguo podríamos aquí citarlos ad nauseam. Pero tales ejemplos serían ciegos si no vinieran a servir de soporte y evidencia del modo en el que estas expresiones fijan un marco de legalidad semántica a las nociones que mediante ellos se quieren manifestar. Si retomamos las concepciones de Lakoff y Cassirer- ya

²³⁴ Aristóteles. *Sobre el alma*, III 427 a 10 ss.

²³⁵ Kirk, G.S; Raven, J. E; Schofield, M. Los filósofos presocráticos. Gredos. Madrid, 1987. Pp 334, 337.

²³⁶ “y respecto a cuál es la forma del mundo cuando está siendo ordenado por el amor, dice así: “no brotan de sus espaldas un par de ramas, ni tiene pies ni rodillas ligeras, ni genitales fecundantes, sino que era una esfera y por eso es igual a sí misma” ” Kirk, G.S; Raven, J. E; Schofield, M: Los filósofos presocráticos. Gredos. Madrid, 1987. P 387. También puede consultarse Guthrie, W.K.C. *Los filósofos presocráticos* (Madrid, España: Gredos, 2008) p 122.

²³⁷ “eso pasó a la consideración de la naturaleza del alma; pero la falsa idea que me había formado sobre lo que es el espíritu me impedía ver la verdad. La fuerza de la verdad irrumpía en mis ojos; pero yo apartaba la mente vacilante del concepto mismo de lo incorpóreo, reduciéndolo todo a líneas, colores y volúmenes. Y porque tales cosas espirituales no las podía forjar en mi imaginación creía no poder conocer el alma.” San Agustín. *Confesiones*, XV, 1.

²³⁸ Plotino. *Enéadas*, III, 7, 9, 19.

²³⁹ Fewerda, Rein. *La signification des images et des métaphores dans la pensée de Plotin* (Paris, France : Gallimard, 1981) P 29.

vistas arriba- sobre metáfora y expresión sucesivamente: tenemos que *la metáfora nos permite experimentar unas cosas en términos de otras* y que *la expresión in-forma a la experiencia*. Bajo tal supuesto no sería complicado extraer la consecuencia que aquí nos interesa, a saber, que *la metáfora es un modo por el cual una experiencia se ordena bajo la forma de otra*²⁴⁰. Metaforizar es en cierto modo subsumir lo desconocido a las formas y condiciones de lo ya conocido, y en este sentido, coincide con la definición platónica de paradigma que dio inicio a este apartado²⁴¹.

Probar la existencia de relación entre metáfora y concepto, o apenas, entre semántica de la metáfora y semántica del concepto no solo constituye un camino difícil que pasa por la prueba de la posibilidad de tal vínculo, sino también un camino *extensamente* difícil que pasa por la prueba del modo en el que esa posibilidad se tipifica. Este trabajo requeriría de una tesis de mayor extensión y dificultad que la presente, por eso esta parte de la investigación se limita a tocar tangencialmente ciertos aspectos de su posibilidad²⁴². El camino de tal empresa debe comenzar con la prueba de la imposibilidad del camino opuesto, en una suerte de silogismo disyuntivo. En otras palabras, deberemos examinar primero por qué no es posible una independencia semántica del concepto respecto de su red metafórica correspondiente. Por eso se ha denominado a este apartado *Prolegómenos a toda metafórica futura*, pues juzga las condiciones de validez de esta relación, y aunque no tenga las pretensiones de un sistema riguroso, sirve como una introducción al problema mediante la utilización de ejemplos del vocabulario filosófico.

Así pues, para comenzar con esta idea es necesario aclarar por qué la metáfora no es exclusivamente una catacrexis del concepto²⁴³, si por catacrexis entendemos que el uso metafórico viene a suplir un vacío semántico en el universo lingüístico, pero no en el universo conceptual. Lo que nos conduce a circunscribirnos a la función de la catacrexis es el muy difundido prejuicio de que un concepto puede darse independientemente de su forma de designación. Más arriba en el epígrafe dedicado a la expresión se brindó una explicación fenomenológica de este asunto. En

²⁴⁰ Si fuera necesario que esta investigación provea su propia definición de metáfora, entonces que sea esta.

²⁴¹ Aristóteles también percibió esta semejanza entre paradigma y metáfora al afirmar despectivamente que: “Decir que las ideas son paradigmas y que las cosas son participaciones de ellas, es perderse en juegos de palabras vacías y hacer metáforas poéticas” Aristóteles. *Metafísica* I, 9,991 a 19-22.

²⁴² Los que conciernen a la hermenéutica más que a la semántica, la epistemología o a la pragmática.

²⁴³ La catacrexis del latín *catachresis* y este a su vez del griego *κατάχρησις* (uso indebido, abuso, aprovechamiento) es una figura retórica que consiste en el uso del sentido metafórico de una palabra para designar una realidad que carece de un término específico: así tenemos la hoja de la espada o la hoja de papel, el diente de ajo, el agujero negro, etc.

términos kantianos lo resumiríamos así: el fenómeno- en este caso la expresión- no solo es la puerta de acceso al mundo de lo pensable, sino que es también la forma en la cual lo pensable se nos da. Y justamente se nos da bajo el signo de pensable porque existe una condición por la que conocemos, a través del fenómeno, que el noúmeno es pensable en lugar de impensable. Lejos de oponer impresión a expresión deberíamos renunciar a la dualidad metafísica entre lo impensable y lo inefable, porque solo por medio de la expresión nuestras impresiones adquieren lo que Kant llamó, magnitudes extensivas, mensurabilidad y por tanto una condición de cognoscibilidad.

Conforme a esto, en *The bounds of sense*, Peter Strawson traslada esta cuestión desde su formulación en términos fenomenológicos y epistemológicos que plantea la lectura de Kant al ámbito lógico-semántico. Decir que las condiciones de legalidad epistémica de un concepto están estructuradas desde un marco de legalidad semántica no es más que una perífrasis de “no se puede conocer lo que de antemano no se puede significar”. El rechazo kantiano a cualquier intento de prolongar más allá de los límites de la experiencia el uso de dichos conceptos estructurales se lee con Strawson como la imprudencia de suponer conceptos completamente desligados de su referencia material:

Se trata del principio según el cual no puede haber ningún uso legítimo ni incluso con sentido, de ideas o conceptos si no se les pone en relación con las condiciones empíricas o experimentales de su aplicación. Si lo que deseamos es usar un concepto de una cierta manera, pero somos incapaces de especificar el tipo de situación de experiencia, situación a la que se aplicaría el concepto, usado de esta manera, entonces realmente no estamos haciendo ningún uso legítimo del concepto en cuestión (...) usándolo de esta forma, no solo estamos diciendo lo que no conocemos, sino que no conocemos, realmente, lo que estamos diciendo. Este principio al que me referiré como principio de significancia (principle of significance), es tal que los filósofos empiristas no encontrarán dificultad en estar de acuerdo con él²⁴⁴.

En pocas palabras lo que intenta decirse aquí es que un concepto sin signo es lo mismo que un concepto sin significado. Un concepto sin índice -si es que puede haber tal cosa- carece de intencionalidad, de la capacidad de referirse a algo distinto de él mismo. Suponer que existe un concepto independiente de su designación es análogo a suponer la existencia de un ser imaginario

²⁴⁴ Strawson, Peter. *The bound of sense* (London, England: Methuen, 1975) p, 14.

cuyos límites no estén prefigurados por la imagen que lo identifica: que es imaginario de la imaginación pero no de la imagen²⁴⁵. Así tampoco una metáfora puede ser un bastón semántico del concepto, porque no hay tal cosa como la preexistencia de un concepto que usa a una metáfora para externalizarse. Los pensadores²⁴⁶ que hacen de la relación entre metáfora y concepto la consecuencia de la función de catacresis de algún modo desconocen que una noción sin signo, es una noción sin forma, y por tanto sin orden.

Cuando Fontanier aborda [la cuestión de la catacresis], presupone sin embargo la anterioridad de un sentido o de la idea de la catacresis (que no hace más que unirse a un concepto ya presente) interpreta esta situación en términos filosóficos: torsión de regreso hacia el ya-ahí de un sentido, producción (de signos o más bien de valores), pero como revelación, desvelamiento, actualización, verdad. Es por eso que las metáforas forzadas [así Fontanier apoda a la catacresis] pueden, deben ser “justas y naturales”²⁴⁷

La catacresis no debe entenderse como un resultado de una idea que busca su nombre, sino de un particular que ha encontrado en la idea su nombre. Todos sabemos que es más natural el ascenso del dato a la ley que el descenso de la ley al dato, justamente porque los descubrimientos de leyes universales -los teoremas matemáticos por ejemplo- tienen dataciones específicas y por añadidura bastante posteriores en el desarrollo del pensamiento humano. Para bien o para mal, aunque mueran todas las esperanzas de nuestro metafísico interior, el fenómeno es lo dado y el

²⁴⁵ Ameritaría una investigación aparte el examen de la relación entre metáfora e imaginación kantianamente comprendida como *Einbildungskraft*, así como los paralelismos entre modelo y esquema, según la doctrina del esquematismo trascendental de los conceptos puros del entendimiento. En el fondo todos son formas de la relación por las cuales la experiencia se ordena. “La imaginación es la apercepción, la visión súbita, de una nueva pertinencia predicativa: a saber, una manera de interpretar la pertinencia en la falta de pertinencia. Imaginar es, ante todo, reestructurar campos semánticos.” Ricoeur, Paul. *Hermenéutica y acción* (Buenos Aires, Argentina: Prometeo, 2010) p 105.

²⁴⁶ Generalmente son pensadores del ámbito de la retórica en lugar de la filosofía: Cicerón, Quintiliano, Du Marsais, Fontanier, Genette; a excepción de Aristóteles.

Ces « idées » existaient déjà, semble penser Fontanier, étaient déjà dans l'esprit comme un tracé sans mot; mais on n'aurait pu les retracer, les traquer, les tirer au jour sans le coup de force d'une torsion qui va *contre l'usage*, sans l'effraction d'une catachrèse. Celle-ci ne sort pas de la langue, elle ne crée pas de signes nouveaux, n'enrichit pas le code; et pourtant elle en transforme le fonctionnement, elle produit, avec le même matériau, de nouvelles règles d'échange, de nouvelles valeurs. La langue philosophique, système de catachrèses, capital de « métaphores forcées », aurait ce rapport à la littéralité de la langue naturelle si, à en croire Fontanier, quelque chose de tel existait. Derrida, Jacques. *Marges de la philosophie. La mythologie blanche* (Paris, France: Les éditions de minuit, 1972) P 341.

²⁴⁷ « Quand Fontanier pose, présuppose néanmoins l'antériorité du sens ou de l'idée de la catachrèse (qui ne fait que rejoindre un concept déjà présent), il interprète cette situation en termes philosophiques; c'est bien ainsi que la philosophie a traditionnellement interprété sa puissante catachrèse: torsion de retour vers le déjà-là d'un sens, *production* (de signes ou plutôt de valeurs), mais comme *révélation*, dévoilement, mise au jour, vérité. C'est pourquoi les « métaphores forcées » peuvent, doivent être « justes et naturelles » » Ídem.

noúmeno lo supuesto, lo particular es lo dado y la ley que lo comprende es lo supuesto; así también la catacrexis nos muestra que el sentido metafórico es lo dado y el significado conceptual lo supuesto: al menos así lo hubiese experimentado el Fidias de nuestra parábola.

Epistemológicamente en toda atribución metafórica hay algo conocido y algo por conocer, algo puesto y algo supuesto, un término que es calificado y otro que califica. Nunca ponemos en cuestión el término que califica, pues generalmente tiene un significado estable y claramente reconocible. El supuesto es la condición para que el puesto tenga sentido. Por algún tipo de costumbre hemos admitido el supuesto como válido, por lo que rara vez lo cuestionamos. Cuando Baudelaire dice *et le ver rongera ta peau comme un remords* (y el gusano roerá tu piel como un remordimiento) es el acto de roer lo que se califica en torno al remordimiento y no a la inversa. Cuando leemos ese verso centramos tanto nuestra atención en atrapar la relación entre los dos elementos que quiere presentarnos el autor, que no atendemos al hecho de que la misma palabra remordimiento nos esconde una metáfora (re-mordimiento). Este ejemplo es casi paradigmático si queremos explicar cómo las metáforas pueden revivir. Lo más osado de la metáfora de Baudelaire es que pretende operar de una manera completamente inversa a los modelos de metáforas que veníamos trabajando: quiere calificar lo concreto-el acto de roer- a partir de lo abstracto-el remordimiento. La *resurrección* de la metáfora acontece en el marco de esa calificación donde lo concreto del roer aparece visto bajo la forma abstracta del remordimiento, que es a su vez una metáfora que vuelve a remitirnos al morder. Sin embargo en este movimiento de olvido y recuerdo de un sentido metafórico hay una ganancia semántica y estilística que zanja un abismo entre la expresión literal “el gusano morderá tu piel” y la metafórica “el gusano roerá tu piel como un remordimiento”.

II.1.4 La metáfora del contenedor en la epistemología Platónica

Pierre Louis nos refiere que Platón tenía la tendencia a describir la investigación filosófica en términos de viaje y que sentía cierta predilección por las metáforas que recrean fenómenos naturales, plantas animales y las actividades humanas²⁴⁸, en especial el ámbito de la artesanía

²⁴⁸ Pierre Louis. *Les métaphores de Platon* (Paris, France: Les Belles Lettres, 1945) Pp 14-15.

(techné)²⁴⁹. Ni Louis ni José Vives hacen un énfasis especial en las metáforas derivadas del sentido de la vista: debe ser porque propiamente no son metáforas de Platón sino que fue Platón quien les otorgó su rigurosidad filosófica. Justamente porque no son metáforas de Platón y pertenecen más bien a un imaginario anterior, o una serie de lugares comunes o símbolos, es que resulta más fácil explicar este tipo de metáforas que las metáforas propiamente platónicas.

No es casual que hayamos escogido a Platón en lugar de Aristóteles o cualquier otro filósofo para explicar esta semejanza estructural entre modelo y metáfora. Hay dos razones importantes para dar cuentas de ello. La primera es que, aunque bien la ontología de Platón apuntaba a objetos abstractos (el eidos) utilizaba un método bastante concreto (las parábolas, alegorías, metáforas y analogías) y como medio el diálogo. Por el contrario, Aristóteles tenía una ontología de lo particular cuyo fin era la substancia como unidad entre el ser de la esencia y la esencia del ser: su medio era el tratado y su método de abordar lo individual era mucho más abstracto: el silogismo, el discurso histórico de la filosofía, las clasificaciones. El discurso del uno era más fluido y literario²⁵⁰, el del otro más abstruso y áspero. Se podría decir que Platón hablaba de lo abstracto de forma concreta mientras que Aristóteles hablaba de lo concreto de forma abstracta. Y la segunda razón es mucho más evidente que la primera: como Aristóteles fue posterior a Platón, heredó no solo las metáforas filosóficas del primero sino también una tradición más involucrada con el vocabulario filosófico²⁵¹.

Aquí hemos tomado el camino de hacer el énfasis en dos tipos de metáfora según su tema: primero aquellas relacionadas con la ontología (el eidos y la metáfora de visión) y ahora

²⁴⁹ José Vives tiene todo un libro a propósito de las analogías en las cuales se expresa la ética platónica. Dedicó gran parte de su libro: Capítulo I: La analogía entre actividad técnica y acción moral; Capítulo II Las paradojas de la moral concebidas como techné; Capítulo III: La sublimación de la analogía técnica en el *Gorgias*. Vives, José. *Génesis y evolución de la ética platónica* (Madrid, España: Gredos, 1970).

²⁵⁰ Thesleff identificó al menos diez estilos distintos de la prosa platónica: el estilo coloquial, el de conversación semi-literario, el retórico, el patético, el intelectual, el narrativo mítico, el historiográfico, el festivo, el judicial, y el estilo de masas. Véase Thesleff, Holger. *Platonic patterns* (Las Vegas-Athens-Zurich, USA, Greece, Switzerland: Parmenides Publishing, 2009).

²⁵¹ “Platón mantiene en las expresiones su relación con el lenguaje corriente y son entendibles para un principiante, por lo menos en su significado superficial (como en el caso de *idéa*, *tautón*, *demiourgós*); no se trata de expresiones fijas y únicas para lo significado filosóficamente, y por otra parte estas expresiones no poseen solo un significado filosófico-técnico (Platón también las emplea con significados no técnicos). Los pasos entre significados técnicos y no-técnicos son un problema fundamental de la interpretación de la obra de Platón. Sea recordado el gran campo de conceptos de la virtud como *andreía* y *phrónesis*. Platón guardó, al parecer hasta avanzada edad, cierta reserva frente a fijar una terminología técnica filosófica, la cual ya se encontraba en desarrollo por ese entonces y que encontraría un primer punto culmine en Aristóteles.” Görgemans, Herwig. *Platón: una introducción*. (Santiago de Chile, Chile: IES, 2010) Pp 71-72

pasaremos a las relacionadas con la teoría del conocimiento (el alma y la memoria: expresadas en la metáfora del contenedor), porque “lo perfectamente real tiene que ser idéntico a lo perfectamente cognoscible”²⁵². La comprensión metafórica que tenemos, por ejemplo, del concepto de alma o entendimiento como receptáculos, condiciona una posible gama de figuraciones que nos permite utilizar o no, ciertas nociones derivadas como la noción de propiedad y que pueden expresarse con preposiciones como dentro, fuera, sobre, en, etc.

Hemos preferido llamar a esta metáfora como “contenedor” a falta de otro nombre que pudiera comportar todos los matices de la afectividad, como por ejemplo, el caso tan llevado y traído de comparar al alma o a la memoria con un bloque de cera. En este caso específicamente no usamos preposiciones como adentro, sino otras como sobre, en el sentido de que el bloque de cera lleva sobre su superficie la impronta que recibió de otro objeto.

La primera dificultad que aflora en este análisis es que el concepto griego de alma tiene un largo recorrido desde Homero a Platón y no siempre se aceptó la idea de su inmortalidad como algo evidente, sino que fue la filosofía, y especialmente la filosofía de Platón, quien se ocupó de darle a esta doctrina de la eternidad del alma una difusión y un rigor argumentativo²⁵³. Lo que llama la atención es que tanto la memoria como el alma no pueden ocupar un lugar ni pueden contener un lugar dentro de ellas. Su naturaleza es esencialmente formal: nada hay en ella de material, de “lugar” o de centro en que lo mudable y perecedero alumbra turbias imágenes reflejas del ser, de lo sustantivo. El alma es, además, incorpórea; *pertenece al reino de lo “invisible”, que es, para esta teoría inmaterialista, el más real de todos, más real que la más grávida de las materias*²⁵⁴.

Sobre este problema de la fisionomía del alma que es un lugar y al mismo tiempo no, que contiene las formas de las afecciones consigo pero sin “estar” en algún sitio, es un problema demasiado complicado que nos remite a una tesis aparte sobre la concepción griega del espacio.

²⁵² Platón. *República*, V, 477.

²⁵³ “De lo que podemos estar seguros de que jamás se les venía a las mientes era la idea de que a su alma le estaba reservada una existencia eterna, inmortal. El mismo Platón nos da a entender cuan ajena era semejante idea incluso a quienes estaban en condiciones de asimilar las especulaciones filosóficas. Hacia el final de su larga plática sobre el estado ideal, pregunta Sócrates a Glaucón, de un modo bastante inesperado: “sabes que nuestra alma es *inmortal* y jamás perece?” Glaucón, a le dirige a Sócrates una mirada llena de asombro —y replica: “No, en verdad que no lo sabía; ¿cómo pueden afirmar semejante cosa?” (*Republica*, x, 608, D.)” Rohde, Erwin. *Psique. la idea del alma e inmortalidad entre los griegos* (México, México: Fondo de cultura económica, 1948) p 241.

²⁵⁴ *Ibíd.*, 243.

Lo que sí podemos identificar es cómo esta metáfora del “contenedor” sirve de herramienta para armonizar *el ser* inmortal del alma con el carácter recursivo de la memoria: armonizar ontología y gnoseología. La correspondencia es casi evidente: si el espíritu es inmortal y transmigra, el conocimiento de lo espiritual (de las formas que es en definitiva el buen conocimiento) debe ser un conocimiento recursivo o reconocimiento. La doctrina de la anamnesis requiere de la inmortalidad del alma y viceversa, de la misma manera que en la tradición órfica la *mentempsychosis* y la *palingenesia* poseían cierta reciprocidad.

Sócrates propone esta doctrina para suministrar una posible solución al problema planteado por Menón: ¿Cómo podemos buscar algo que no conocemos y cómo podemos decir si lo hemos encontrado? Sócrates había oído hablar de esta doctrina a hombres y mujeres sabios en asuntos divinos, a sacerdotes y sacerdotisas, así como muchos poetas inspirados como Píndaro. “dicen que el alma del hombre es inmortal; llega al fin que los hombres llaman muerte y vuelve a nacer otra vez, pero nunca se destruye. Por lo tanto, dicen que debemos mantenernos tan puro como podamos mientras estemos vivos (...) En el Menón se trata la forma en que se adquiere el conocimiento. Esta cuestión se halla unida a la naturaleza inmortal del alma. En el Fedón no solo se intenta probar que el alma sobrevive a la muerte del cuerpo, sino que ya existía antes de su encarnación. Al mismo tiempo se advierte que las formas o ideas se salen del plano de lo sensible y lo contiene. La teoría de las formas comienza a convertirse en una teoría metafísica de la naturaleza²⁵⁵

En el mito del andrógino que expone Aristófanes en el *Simposio* hay presupuesta una armonía semántica entre alma y memoria para que la noción del amor como reminiscencia funcione. El harto conocido mito nos quiere decir que somos seres incompletos que buscan a su otra mitad bajo el signo, la huella o la impronta que ella nos dejó en un pasado ideal en el que compartimos cuerpo. Así pues, el amor no es sino el anhelo de recuperar nuestra otra mitad, no es más que deseo de plenitud de ser. Pero toda esta narración se sostiene en la idea de que esa carencia que experimentamos como impronta, nos permite saber que hay un más allá, que hay otra mitad.

Igual legitimidad reclama la noción de propiedad. Para que podamos decir que el alma tiene una afección o que la memoria posee un recuerdo también se requiere esta metáfora del alma-

²⁵⁵ Cornford, Francis. *Principium Sapientiae. Los Orígenes del pensamiento filosófico griego* (Madrid, España: La barca de Medusa, 1988) P 64.

memoria como continente. ¿Qué sería el alma en última instancia si no tuviera la cualidad de ser el contenedor de la forma de las afecciones (impresiones) y de las manifestaciones o movimientos de la materia (expresiones)? ¿Qué sería la memoria si no tuviera la cualidad de contener y conservar las representaciones? Para eludir esta dificultad tan explícita de la noción de propiedad, Platón bosqueja lo que Aristóteles nos ha enseñado a llamar la distinción entre potencia y acto. Un hombre puede poseer el conocimiento en el sentido de que, después de haberlo aprendido, el lo ha *almacenado* en su mente, pero no “lo tiene a su disposición”. Esto sugiere una especie de metáfora del contenedor: La mente es una pajarera, llena de pájaros de todas clases. El poseedor los *posee* todos, es decir, tiene un cierto *poder* sobre ellos: él puede entrar y coger uno cuando le plazca y entonces los *tendrá* realmente. Los pájaros son las cosas que se conocen (los conocimientos), abastecer la pajarera es aprender y coger un pájaro particular con la mano es recordar una cosa que se aprendió una vez y conocida, por tanto, en un sentido potencial. Así, uno puede saber (potencialmente) lo que uno no sabe (en acto)²⁵⁶. El mismo recurso se utiliza en el famoso pasaje del *Menón* donde Sócrates lleva a su esclavo analfabeto a dilucidar verdades geométricas.

Platón y luego Aristóteles nos brindaron la metáfora del bloque de cera en el cual nuestras impresiones dejan su impronta. Lo que se recuerda se queda impreso, lo que se olvida “borrado”. En ese bloque de cera grabamos lo que percibimos o concebimos, como los emblemas sobre los sellos. En el *Teeteto*²⁵⁷ esta imagen vuelve a hacer converger alma y memoria respecto al problema de cómo es imposible el juicio falso.

Mientras estas impresiones de la memoria no se gastan, nosotros conocemos lo que hemos percibido o concebido. Sócrates presenta una lista exhaustiva de casos en que, según esa suposición es imposible el juicio falso. El resultado es que tienen que estar implicados no solo una percepción presente, sino también una impresión en la memoria o concepto, puesto que el juicio falso consiste en emparejar la percepción con una impresión errónea (...) Sócrates concluye atribuyendo de un modo caprichoso la disparidad de los dones intelectuales a variaciones de cualidad en la cera. Las mentes demasiado blandas aprenden con facilidad, pero olvidan con rapidez, y la cera dura, al admitir improntas superficiales, origina también una memoria pobre. Las improntas desdibujadas pueden originarse de la

²⁵⁶ Platón. *Teeteto*, 197b-200c.

²⁵⁷ *Ibíd.* 91a-96c.

blandura, de la adulteración o de la superposición en una “mente pequeña”. Las mentes mejores poseen unas tablillas grandes y profundas de cera suave y bien amasada, que admiten improntas claras, duraderas y perfectamente separadas. Las mentes semejantes aprenden con rapidez, retienen bien y hacen juicios verdaderos, puesto que ellas asignan con rapidez los datos²⁵⁸

Gracias a esta relación entre modelo y metáfora, nuestra manera de comprender la memoria y nuestra manera de desarrollar una memoria artificial se han ejercido recíprocamente influencias. El ejemplo clásico es el origen de la mnemotécnica con Simónides de Ceos. Él nos brindó una de las primeras y más frecuentemente aludidas metáforas: la del palacio de la memoria. La técnica que desarrolló para recordar no hubiese sido nada sin la manera en la cual se figuró la memoria. A esta del palacio le siguieron muchísimas otras en la tradición: laberintos, almacenes, abadías, teatros, cuevas, minas, pero también paisajes, bosques, campos, telares, panales, y la cuenta se hace inmensa. Pero al ejemplo clásico de Simónides podemos actualizarlo con las tecnologías de concepciones digitales de la memoria Ram o los discos duros de una computadora que se encuentran divididos en sectores como un panal o un almacén. Esto quiere decir que no hay propiamente una noción fija y una influencia estática entre lo que nos figuramos y el concepto que queremos significar con dicha figuración. Nuestras metáforas para la memoria reconfiguran nuestra noción de memoria pero esta a su vez puede reconfigurar las metáforas que de la memoria podemos hacer.

Pero, aunque existan muchísimas metáforas y quizá aún muchas más por descubrir -porque las combinaciones son infinitas-, todas podrían remitirse a unos pocos modelos elementales, porque las condiciones de validez semántica no son inconmensurables: siempre habrá una gran frontera para separar al sentido metafórico del sinsentido. Todas las metáforas son deudoras de una tradición precedente que ha fijado ciertas asociaciones y acreedoras de una tradición porvenir que quiere deshacerlas: solo así pueden explicarse la historia de las expresiones e ideas que se han transformado en su contrario.

Si ciertas metáforas condicionan la unidad epocal de un pensamiento y el horizonte de sus posibilidades, la Hermenéutica debería poder brindar una tipología de estas metáforas al interior

²⁵⁸ Guthrie, W.K.C. *Historia de la Filosofía Griega* Tomo V (Madrid, España: Gredos, 1962) p 122.

de la jerarquía que las hace funcionar. Si tan epocales y solidarias son entre ellas mismas, el problema hermenéutico implicado en su investigación es que tal empresa no puede tener pretensiones totalizadoras. Si quisiéramos concebir y clasificar todas las posibilidades metafóricas de la filosofía, una de sus metáforas al menos, quedaría siempre excluida del sistema: aquella sin la cual no pudiéramos determinar el concepto mismo de metáfora: justo aquella que le ha dado comienzo a nuestra investigación bajo el epígrafe del “nombre de la metáfora”. Por eso era tan importante haber comenzado por allí, pues metodológicamente esta metáfora de la metáfora, como la paradoja del barbero, o como la metafísica de la metafísica, aunque no vale la pena profundizar en su recursividad, sí debemos aclarar que este contrasentido se puede producir²⁵⁹. En el siguiente epígrafe veremos cómo este círculo que involucra a la *meta-metáfora* se puede plantear de un modo hermenéutico a partir de las metáforas estructurales de los textos y el tan conocido círculo hermenéutico: toda interpretación está condicionada no solamente por las metáforas que hay en el texto, sino también por las metáforas con que vamos a la lectura del texto.

Epígrafe 2: Metáforas estructurales de un texto. Texto como macrometáfora

II.2.1-Texto, discurso y acontecimiento

Ahora analicemos eso que hemos designado en la introducción de este capítulo como “metáforas implícitas” o “metáforas estructurales”. Ciertamente la idea ha sido parcialmente extraída de Beardsley para quien el mecanismo de interpretación de un poema guarda cierta proporción con el mecanismo que aplicamos para interpretar una metáfora: al punto que llega a llamarle *micropoema* a la metáfora y *macrometáfora* al poema. La idea de Beardsley ha sido extendida por Ricoeur del poema a la amplitud de todo tipo de texto. El puente que conecta los dos sistemas- metáfora y texto- parece ser el problema del doble sentido. Del mismo modo que la metáfora posee un sentido explícito y uno implícito, así también el texto posee un sentido desdoblado entre lo que dice y lo que quiere decir, entre lo que presenta y lo que representa. De acuerdo a esto la metáfora vendría a ser el átomo o elemento donde se expresa en primer lugar este problema interpretativo del doble sentido. De ahí que la cuestión fundamental de este apartado podría

²⁵⁹ La intención de comenzar esta investigación por el problema del nombre de la metáfora no podía esclarecerse totalmente desde la primacía del *onoma* en la teoría clásica de la metáfora, sino que necesitaba ser además una anticipación a esta suerte de paradoja de la meta-metáfora. La idea es que toda investigación sobre la metáfora supone una concepción originaria del sentido de una metáfora -generalmente explicitado en su nombre- desde donde el resto de las metáforas se ponen en cuestión.

formularse así: ¿en qué medida los problemas hermenéuticos suscitados por la interpretación de las metáforas pueden ser considerados en gran escala como los problemas condensados en la explicación de un texto?

Como todo el capítulo primero estuvo dedicado a la metáfora, para abordar correctamente esta cuestión es menester presentar primero lo que entendemos por texto y explicar luego cómo metáfora y texto comparten naturaleza en el discurso. Solo después será legítimo presentar los problemas hermenéuticos que tienen el texto como discurso escrito y la metáfora como forma expresiva bajo el signo de una misma fuente.

Para la definición de texto basta con remitirnos a un opúsculo de Ricoeur titulado precisamente “*Qu’est-ce qu’un texte?*” donde la primera frase dice: “llamamos texto a todo discurso fijado por la escritura”²⁶⁰. Luego leemos: “Texto es aquello que se realiza como discurso escrito y se destina a un lector que, al interpretarlo, puede abrirse a la comprensión de sí”²⁶¹. De aquí se siguen varias cuestiones: 1- Todo discurso escrito detenta la condición de texto. 2- Tiene como fin la interpretación de un lector potencial. 3-La interpretación de este lector potencial puede convertirse en un índice para la comprensión de sí.

Justamente la escritura constituye el salto cualitativo que separa al texto del diálogo y que genera mayores problemas a la interpretación, pues si bien el doble sentido es connatural a la expresión misma, por manifestarse esta siempre en relación a algo, la particularidad de la expresión escrita consiste en transformar al texto en un discurso autónomo, y por tanto a sus sentidos, en un desafío a la interpretación. Diríamos que hay un problema de interpretación porque el texto es independiente respecto de la intención del autor, de la situación de la obra o de la remisión a un lector original. Estos problemas pueden resolverse en el discurso oral por una suerte de comercio o intercambio que llamamos diálogo²⁶². El diálogo comporta la reciprocidad, el vaivén de preguntas y respuestas que sitúan a locutor y receptor en la misma instancia discursiva. No existe tal situación ni intercambio de este tipo entre escritor y lector; el escritor no responde al lector; *el libro separa más bien en dos vertientes el acto de escribir y el acto de leer*

²⁶⁰ “Appelons texte tout discours fixé par l’écriture” Ricoeur, Paul. *Du texte à l’action. Essais d’herméneutique II*. (Paris, France: Éditions du Seuil, 1986.) P 154.

²⁶¹ Idem.

²⁶² Ricoeur, Paul. *Hermenéutica y acción* (Buenos Aires, Argentina: Prometeo, 2010) p 43.

*que no comunican; el lector está ausente en la escritura y el escritor está ausente en la lectura. Leer un libro es considerar a su autor como ya muerto y al libro como póstumo*²⁶³.

El problema hermenéutico se genera en mucha medida porque el interpretar no es un caso particular de diálogo: el par hablar-escuchar o hablar-responder, no es una forma equivalente del escribir-leer. Restringimos el problema hermenéutico estrictamente al texto porque asumimos con Ricoeur que es la interpretación y no la comprensión la tarea de la hermenéutica²⁶⁴. La comprensión pertenece al discurso como diálogo mientras que la interpretación corresponde al discurso como texto. La comprensión depende de la comunicación, del acuerdo; la interpretación por su parte pertenece al ámbito de la conjetura y de las reglas para la validación de esa conjetura, es más bien un arte, un *ars interpretandi*.

La escritura obliga al autor a figurar un lector potencial y al lector a buscar una intención detrás de un autor ausente, ambos a partir de una proyección de sí mismos. Ambos deben reconstruir una instancia de discurso donde el mundo desplegado en el texto no es ni el mundo del autor ni el del lector. Todas las cuestiones anteriores parecen poder circunscribirse a una cuestión fundamental: ¿qué le pasa al discurso que, en lugar de pronunciarlo, preferimos escribirlo?²⁶⁵ Ya al final del diálogo *Fedro* se discutió mucho esta cuestión desde el aspecto más evidente: la escritura conserva algo del discurso y lo convierte en un archivo disponible a la memoria individual y colectiva y en ese sentido libera al texto de su autor, la idea expresada ya no admite réplica.

Pero además de esta característica evidente, la emancipación del discurso escrito respecto de la oralidad modifica notablemente tanto las relaciones entre lenguaje y mundo como entre el lenguaje y las diversas subjetividades implicadas, porque la escritura, al transformar la instancia de discurso, transforma también la relación entre sentido y referencia que se articula al interior del texto y hacia el mundo de la obra. Esta perturbación se debe a la relación asimétrica entre la instancia de discurso de locutor-auditor y la instancia de discurso completamente distinta entre autor y lector. En la primera, no solo hallamos que locutor y auditor comparten la misma temporalidad que permite la réplica, sino también la situación y el ambiente: digamos que hay una consonancia entre la circunstancia dentro del discurso y la que se encuentra fuera. Esta

²⁶³ « J'aime dire quelquefois que lire en livre, c'est considérer son auteur comme déjà mort et le livre comme posthume » Ricoeur, Paul. *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II* (Paris, France: Éditions du Seuil, 1986) p, 155.

²⁶⁴ Ricoeur, Paul. *Hermenéutica y acción* (Buenos Aires, Argentina: Prometeo, 2010) p, 39.

²⁶⁵ Ricoeur, Paul. *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II* (Paris, France: Éditions du Seuil, 1986) P, 156.

consonancia se da de tal manera que pueden utilizarse ciertos indicadores ostensivos que ambos hablantes comparten: pronombres personales, demostrativos, posesivos, complementos, adverbios de tiempo y lugar, los tiempos del verbo, y toda la amplia gama de índices que anclan al discurso con su circunstancia. En el caso del texto esos indicadores no nos remiten directamente a una instancia común al par autor-lector, sino que en ambos media la representación que uno se hace del otro y de su circunstancia. En esa representación se da el carácter reconstructivo y conjetural de la interpretación. En el texto el movimiento del sentido a la referencia se encuentra interceptado por esta representación.

La función de la interpretación consiste justamente en constituir esa referencia, la cual no es para nada la coherencia a la idealidad de la intención del autor. Este prejuicio es más bien un rezago de la hermenéutica romántica, en especial la de Schleiermacher, quien no le otorgó tanta importancia al abismo que se abría entre discurso escrito y hablado. Este detalle distancia a gran parte de la hermenéutica romántica²⁶⁶ de la de Ricoeur y Gadamer. Para Schleiermacher la tarea de la hermenéutica consistía en la inversión de un acto de hablar, en tal sentido privilegiaba la comprensión (*das Verstehen*) sobre la interpretación (*Die Auslegung*). Cada acto de comprender, y por tanto la tarea de la hermenéutica, era para Schleiermacher *la reconstrucción de una construcción. En correspondencia la hermenéutica es una especie de inversión de la retórica y de la poética*²⁶⁷.

¿Qué es realmente lo que ha de entenderse y, por consecuencia, de apropiarse en un texto? No la intención del autor, que supuestamente está oculta detrás del texto; no la situación histórica común al autor y a sus lectores originales; no las expectativas o sentimientos de estos lectores originales; ni siquiera la comprensión de sí mismos como fenómenos históricos y culturales. Lo que tiene que apropiarse es el sentido del texto mismo, concebido en forma dinámica como la dirección que el texto ha impreso al pensamiento. En otras palabras, lo que tiene que ser apropiado no es otra cosa que el poder de revelar un mundo que constituye la referencia del texto. De esta manera estamos tan lejos como es

²⁶⁶ Digo gran parte y no la totalidad porque ya algunos autores como Chladenius se habían dado cuenta de la tarea insondable de coincidir con la intención del autor del mismo modo en que comprendemos a un locutor: “Chladenius llega en efecto a una conclusión interesantísima: constata que comprender por completo a un autor no es lo mismo que comprender del todo un discurso o un escrito. La norma para la comprensión de un libro no sería en modo alguno la intención del autor. «Como los hombres no son capaces de abarcarlo todo, sus palabras, discursos y escritos pueden significar algo que ellos mismos no tuvieron intención de decir o de escribir» y por lo tanto «cuando se intenta comprender sus escritos puede llegar a pensarse, y con razón, en cosas que a aquellos autores no se les ocurrieron».” Gadamer, Hans Georg. *Verdad y Método* (Salamanca, España: Ediciones Sígueme, 2012) 237.

²⁶⁷ *Ibidem*, P 242.

posible del ideal romántico de coincidir con una psique ajena. Si se puede decir que coincidimos con algo, no es con la vida interior de otro ego, sino con la revelación de una forma posible de mirar las cosas, lo que constituye el genuino poder referencial del texto²⁶⁸.

Así pues la tarea de la hermenéutica del texto se equilibra a la hermenéutica de la metáfora justamente en este aspecto de la referencia al cual ya nos referimos en un epígrafe del capítulo pasado. La referencia que pone frente a *los ojos del alma* la metáfora es una referencia desdoblada, una referencia de segundo orden que no se asemeja a aquella del sentido literal. Así tampoco la referencia de un texto se encuentra frente a los ojos como la referencia del diálogo, sino que pasa por los ojos del alma, pasa por la representación. La referencia del texto se somete a la representación que autor y lector se hacen de ellos mutuamente y de la instancia de discurso. Esta representación depende del horizonte de creencias y presupuestos de cada uno y puede modificarse y validarse con el texto mismo, pero más con todo el mundo textual y el acervo cultural cuyas leyes nos acercan a brindar mayor número de hipótesis para esa dinámica de construcción-reconstrucción.

Ya saldados los pequeños grandes detalles hermenéuticos que separan al discurso escrito del discurso oral. Ahora es menester desplazarnos a la siguiente cuestión. Demostrar que metáfora y texto comparten una naturaleza discursiva. La dificultad en esta empresa no consiste en probar la pertenencia del texto al discurso, puesto que ya arriba lo hemos incluido en la definición, y además el texto se constituye de frases que es una unidad del discurso. La dificultad está en hacer entrar la multiplicidad de determinaciones del concepto de metáfora en el de discurso. Puesto que ya habíamos abordado definiciones lexicales, semánticas y extralingüísticas de metáforas, la correspondencia con el discurso tiene que estar patente en todas. La semántica es evidente por sí misma ya que trabaja con enunciados que ya habíamos dicho que es una unidad de discurso. Entonces dediquémonos a mostrar la conexión entre las otras, a saber, entre discurso y el criterio nominal de metáfora, y entre discurso y criterio conceptual de metáfora.

La relación entre discurso y criterio nominal de metáfora ya nos la ofrece Ricoeur. Bastará solo con que la repitamos aquí.

²⁶⁸ Ricoeur, Paul. *Teoría de la interpretación*. Discurso y excedente de sentido. (México, México: Siglo XXI Editores, 1995) p 104.

(...) la definición de metáfora como trasposición que afecta a los nombres, parece ubicarla en unidades más pequeñas que la frase. Pero la semántica de la palabra demuestra ya muy claramente que las palabras no adquieren una significación actual sino en una frase y que las entidades lexicales- las palabras del diccionario- tienen solo significaciones potenciales. La acción contextual que permite hacer discursos unívocos con palabras polisémicas es el modelo de esta otra acción contextual por la cual extraemos palabras, cuyo sentido ya está codificado por el léxico, de los efectos metafóricos propiamente inéditos. Estamos así preparados para admitir que, si el efecto de sentido que llamamos metáfora se inscribe en la palabra, el origen de este efecto de sentido es una acción contextual que pone en interacción los campos semánticos de varias palabras²⁶⁹.

El enunciado metafórico es discurso porque comparten la cualidad de ser acontecimiento y sentido al mismo tiempo. El discurso puede decir el acontecimiento porque él mismo es un acontecimiento. El discurso es acontecimiento en forma de lenguaje porque: 1-Se realiza siempre temporalmente y en un presente, mientras que el sistema de la lengua es ideal y atemporal. 2-Mientras la lengua carece de sujeto, el discurso remite a quien lo pronuncia a través de un complejo haz de indicadores, como pronombres, adverbios, tiempos verbales, etc. En ese sentido diremos que la instancia del discurso es autorreferencial. 3- Mientras que los signos de la lengua solo se refieren a otros signos, el discurso es siempre acerca de algo, se refiere al mundo que pretende describir, expresar o representar. 4- Mientras la lengua solo es condición para la comunicación²⁷⁰, el discurso es el mundo donde se actualiza ese código porque tiene un interlocutor al cual va dirigido²⁷¹.

Así también la metáfora también es acontecimiento porque la acción contextual donde ella genera la nueva significación se da solo en un contexto específico: es actual como el discurso y no potencial como el sistema ideal de la lengua. Una metáfora viva jamás podría registrarse en el diccionario por su carácter plenamente actual y contextual. Esto nos remite inmediatamente a los postulados de la pragmática que demuestran que significado literal y metafórico pueden coexistir en un mismo enunciado, es decir, uno no tiene que suprimir al otro necesariamente²⁷². Estos dos

²⁶⁹ Ricoeur, Paul. *Hermenéutica y acción* (Buenos Aires, Argentina: Prometeo, 2010) p, 43.

²⁷⁰ Ibidem. P, 58.

²⁷¹ Van Dijk, Teun. *Estructura y funciones del discurso* (México, México: Siglo XXI Editores, 2008) p 41-44.

²⁷² Remitámonos al ejemplo que se presentó en el capítulo anterior del proverbio cubano: “el que tiene padrino se bautiza”.

significados se encuentran superpuestos como superpuestos están lengua y discurso. Esta actividad creadora de sentido de la metáfora modifica la lengua cuando la metáfora muere y pasa a formar parte de las múltiples determinaciones del término, cuando pasa a formar parte de la polisemia. “Solo las metáforas auténticas, es decir, las metáforas vivas, son al mismo tiempo acontecimiento y sentido”²⁷³. Así podemos concluir que la teoría de la metáfora y la teoría del texto tienen un objeto común denominador: el discurso. El discurso, cuya unidad base es la frase, conecta el texto con la metáfora a través del puente semántico de la frase.

Ahora debemos demostrar cómo la visión conceptualista de la metáfora se ajusta también a la noción de discurso. Para esto tendríamos que remitirnos a la unidad de expresión y forma que abordamos en el último epígrafe del primer capítulo dedicado a Cassirer, tendríamos que remitirnos al logos como unidad de pensamiento y lenguaje. Bajo una visión conceptualista de la metáfora como la de Lakoff y Johnson, la metáfora ordena el abigarrado mundo de la experiencia, uniendo, separando, conectando ítems, presentando unas experiencias bajo las condiciones de otras. Para estos autores la metáfora vendría a conformar una categoría de relación que nos permite pensar por modelos y analogías. Siguiendo con esa lógica la metáfora no solo es acontecimiento porque crea sentido particular sino también porque crea las condiciones para todo sentido en general. La metáfora es en acto lo que las relaciones son en potencia. La unidad del ser en el logos se le hace corresponder aquí la unidad de sentido en el lenguaje.

Bajo esta visión conceptualista y relacional de la metáfora podríamos justificar su nexo con el discurso no precisamente porque se manifieste en él sino porque en la metáfora se dan las nuevas conexiones en el pensamiento que han de justificar los cambios de sentido en el lenguaje. Si la crítica kantiana a la metafísica nos enseñó que todo ser es ser-relacionado, que la aprehensión del ser nunca sucede de forma inmediata y absoluta, de aquí se sigue que obligatoriamente pensamos unos conceptos en términos de otros. Incluso las propias categorías, que presumen ser los conceptos puros, las puras formas, se implican y necesitan recíprocamente. Las categorías de cantidad necesitan de las de cualidad – lo homogéneo justifica a lo uno y viceversa, lo diferente justifica a lo múltiple y viceversa- así lo dejó ver Platón en el Parménides. Las categorías no solo se relacionan al exterior según sus criterios- por ejemplo las de modo y relación- sino que

²⁷³ Ricoeur, Paul. *Hermenéutica y acción* (Buenos Aires, Argentina: Prometeo, 2010) p, 45.

también se relacionan al interior de un mismo criterio y eso es lo que las hace a unas deducibles de las otras y le da sentido a la deducción trascendental de las categorías implementada por Kant: por ejemplo, la categoría de totalidad se deduce de la multiplicidad vista como unidad. Lo falso sería creer que la condición de objetividad es necesariamente hacer abstracción de las relaciones en las que el objeto se nos da, pero también la relaciones por medio de las cuales los pensamos. Lo falso sería admitir que los conceptos no son dinámicos y que carecen totalmente de relación con otros conceptos, que no implican otros conceptos, ni las cosas otras cosas.

decir *el tigre* es decir los tigres que lo engendraron, los ciervos y tortugas que devoró, el pasto de que se alimentaron los ciervos, la tierra que fue madre del pasto, el cielo que dio luz a la tierra. Consideré que en el lenguaje de un dios toda palabra enunciaría esa infinita concatenación de los hechos, y no de un modo implícito, sino explícito, y no de un modo progresivo, sino inmediato.²⁷⁴

Así pues, como nada acontece desligado en nuestra mente, tampoco acontece desligado en el lenguaje. Pero aunque la actualización del sentido si tenga un contenido psíquico, esto no quiere decir que el sentido deba reducirse a esto. La razón por la cual nada aparece desligado en nuestra mente no es porque el sentido sea algo que tengamos en la mente como un contenido psíquico sino que es un objeto ideal que hace a toda relación darse como posible. Por ideal se quiere decir que esta condición universal del ser y del lenguaje de relacionarse dentro de sí -de poseer un sentido- pero también fuera de sí -de poseer un significado- no puede identificarse con una realidad física ni psíquica. Puesto que esta función sirve para conectar lo físico y lo psíquico, ella a su vez no puede pertenecer a ninguna de estas dos naturalezas, sino que debe ser ideal, debe cumplir con la condición de universalidad.

En términos de Frege, *Sinn* no es *Vorstellung*, si llamamos *Vorstellung* (idea, representación) al acontecimiento mental ligado a la actualización del significado realizado por un hablante dado en una situación dada. La igualdad del significado en una serie infinita de sus actualizaciones mentales constituye la dimensión ideal de la proposición. De manera semejante, Husserl describe el contenido de todos los actos intencionales como objetos noemáticos, irreductibles aliado psíquico de los actos mismos. La noción de un *Sinn* ideal, tomado de Frege, fue ampliada de esa forma por Husserl a todas las realizaciones psíquicas, no sólo a los actos lógicos, sino también a los actos

²⁷⁴ Borges, Jorge Luis. *El Aleph* (Madrid, España: Alianza Editorial, 2012) p, 91.

perceptuales, volitivos y emocionales. Para lograr una fenomenología objetiva, todo acto intencional sin excepción debe ser descrito desde sus lados noemáticos como correlato de un acto noético correspondiente²⁷⁵.

Esta cualidad relacional, referencial, relativa, intencional de los términos de la metáfora de dirigirse y explicarse a partir de algo distinto se corresponde en el discurso con la capacidad de referirse a la idealidad de la lengua al mismo tiempo que a la circunstancia de los hablantes. Noéticamente el discurso se refiere a la lengua y noemáticamente al habla.

II.2.2- La *dispositio*. Interpretación y validación de conjetura.

Los medios por los cuales validamos un significado metafórico son semejante a aquellos modos en los cuales validamos el significado de un texto: mediante la reconstrucción del sentido. La razón por la cual debemos “reconstruir” un sentido tiene sus particularidades en cada caso. En lo concerniente a la metáfora se debe a que el sentido metafórico nunca se ofrece inmediatamente sino a través de la superposición a otro sentido, el cual puede determinarse por la correcta interpretación de claves en el discurso y en la instancia del discurso. En lo concerniente al texto necesitamos “reconstruir” un sentido porque el texto es un espacio de significación autónoma cuyo sentido original –la intención del autor- buscamos de forma asintótica sin alcanzar nunca porque su autor ya no la anima más. En ambos casos, tanto textos como metáforas, presuponen cierta circularidad del todo y la parte, donde el comienzo de nuestra interpretación no es más que una apuesta que debe ser validada. La comprensión de esta circularidad no solo aparece en la obvia interrelación entre cada parte del texto con la totalidad del texto a su interior, sino que también para comprenderlos los dos-texto y metáfora- en su totalidad es necesario entenderlos como órganos del discurso, en el cual se insertan y del cual extraen muchas de las claves para su interpretación.

Naturalmente, el sentido literal de la Escritura no se entiende inequívocamente en todos sus pasajes ni en todo momento. Es el conjunto de la sagrada Escritura el que regula la comprensión de lo individual, igual que a la inversa este conjunto sólo puede aprehenderse cuando se ha realizado la comprensión de lo individual. Esta relación

²⁷⁵ Ricoeur, Paul. *Hermenéutica y acción* (Buenos Aires, Argentina: Prometeo, 2010) p, 87.

circular del todo y sus partes no es en sí misma nada nuevo. Era un hecho bien conocido para la retórica antigua, que comparaba el discurso perfecto con el cuerpo orgánico, con la relación entre la cabeza y los miembros²⁷⁶.

Esta citación a Gadamer tiene, además de ilustrar esta dialéctica entre todo y parte, la función de remembranza de la relación entre Retórica y Hermenéutica, que aquí por cuestiones de tiempo no abordaremos excepto en un aspecto fundamental: la *dispositio*. Lejos de ver, al modo del Romanticismo, la Hermenéutica como la inversión de la Retórica y el comprender como la función inversa del hablar, nos interesa aquí, no la reconstrucción de sentido a partir de la intención del autor original, sino la reconstrucción de sentido a partir del texto mismo, así como el autor, el mundo y el lector que ese texto produce. Este epígrafe está dedicado a las metáforas implícitas en el texto, aquellas que forman parte de su estructura misma. Por eso nos hemos remitido a la *dispositio* que es la parte del discurso donde aquellas locaciones y dislocaciones estructurales se configuran.

Conocemos por los oradores antiguos que el discurso se divide en cinco etapas: *invenio*, *dispositio*, *memoria*, *elocutio* y *actio*. En la primera se pensaba o inventaba el discurso, en la segunda se le organizaba, luego se memorizaba, después se ensayaba y ornamentaba para finalmente actuarlo, realizarlo. De todas estas etapas es la *dispositio* aquella que tiene que ver cómo se ordenan las ideas y por lo tanto el modo en el que se estructuran el todo respecto de la parte y viceversa. Esta interrelación entre el todo y las partes es un criterio hermenéutico que se sostiene en un criterio Retórico, en una apuesta mayor: la apuesta por la unidad de sentido del texto.

Este carácter inasible de la dialéctica de todo y parte hace que la interpretación siempre pueda actualizarse no solo en el texto sino en la generalidad del discurso. De igual modo metáfora y texto comparten este medio de producir la mejor inteligibilidad global de un diverso aparentemente discordante. Así pues, si nos fijamos en las reglas modelos de la *dispositio* tendremos una idea aproximada de las concordancias supuestas de un texto como condición de unidad, y por tanto las violaciones a este principio. ¿Dónde pues, yacen las metáforas implícitas? Estas metáforas se dan bajo la condición de que cada parte del discurso debe comprenderse bajo los términos de las otras, así como bajo un supuesto de unidad de sentido del

²⁷⁶ Gadamer, Hans Georg. *Verdad y Método*. (Salamanca, España: Ediciones Sígueme, 2012) p, 227.

discurso; y es este ejercicio de transferencia lo que revela el juego de conjetura y validación que desencadena el doble sentido. Para ilustrar mejor esto vamos a tomar como ejemplo las diferentes etapas de la dispositio de un discurso modelo.

Esta etapa de ordenamiento debía cumplir con criterios específicos de orden en dependencia del tipo de discurso: epidíctico, judicial o forense. Por ejemplo, en un discurso judicial había por lo general un exordio o proemio donde el orador procura atraer la atención de la audiencia apelando al *ethos*, quizá hablando de sí mismo con una *captatio benevolentiae* o hablando del hecho mismo o del contrincante como en las famosas Catilinas de Cicerón²⁷⁷. Luego del exordio seguía la *narratio* o diégesis donde se hace una exposición del hecho en cuestión y se presentan algunos argumentos. Le sigue la *divisio*. Aquí el orador menciona las coincidencias y en especial las disidencias que dieron origen a la *litis*. Una vez enunciado el conflicto pasamos a la *confirmatio* o *probatio*, donde se exponen los argumentos que apoyan la postura del retor. Luego sigue la refutación o *confutatio* donde se presentan las pruebas en contra. Para concluir el retor lleva a cabo la peroración o epílogo donde se vuelve a apelar al *ethos* y al *pathos* del público y se remarcan los argumentos más fuertes con el fin de dejar la impresión más fuerte posible en la memoria de los jueces.

En la tragedia clásica, el público ya conocía de antemano el mito, el encanto de ir al teatro – entre otras cosas- era ver la forma en la que el dramaturgo, al dejar su propia impronta, podía matizar o transformar la interpretación de esa mimesis. Del mismo modo, en el discurso judicial, el público ya conoce de antemano la estructura (*dispositio*) de este. En ese sentido hay una pre-comprensión entre orador y público que permite desplazar la atención al modo en el cual se cumple o no con esas leyes tácitas de orden del discurso. La relación entre todo y parte está dada aquí, dijo Gadamer, como un organismo: si suprimimos o transformamos una de ellas termina por transformar cualitativamente el resto de las partes del organismo. En otras palabras, dado que público y orador, no solamente comparten tiempo y lugar sino también la instancia del discurso, es posible que el ámbito de las incomprensiones no aparezca en el eje sintagmático- el modo en el cual está ordenado el discurso-, sino en el eje paradigmático que es donde el orador tiene la libertad de escoger lo que va a decir. Sabemos que debe adecuarse a una estructura -exordio, narratio, divisio, probatio, confutatio y epílogo- pero lo que no sabemos es cómo va a elaborar

²⁷⁷ Nadie olvida el famoso comienzo: Usque tandem, Catilina, abutere patentia nostra.

cada elemento de esa estructura. El autor tiene la libertad de hacer el exordio que quiera mientras sea un exordio, esto es, mientras esté relacionado con el resto del discurso de forma introductoria. Y es de esta libertad del autor de donde emana en primera instancia el doble sentido.

Sin embargo, hemos escogido para nuestro ejemplo un modelo ideal de discurso no dialógico. Digo ideal porque, en primero lugar, están presente locutor y auditor, en segundo lugar porque es un texto escrito con el fin de ser pronunciado, y en tercer lugar porque hay toda una serie de sobreentendidos que se comparten. Pero ahora imaginemos un caso más complicado: un texto cuya estructura no sea dada por una convención. Imaginemos el otro extremo de un discurso ordenado por convención: un texto como el *Finnegans Wake*, el *Ulysses*, un cuento de Faulkner, de Borges, de Vargas Llosa o de Cortázar. ¿En qué modifica nuestro prejuicio interpretativo y nuestro planteamiento hermenéutico un texto cuyo orden no es conocido de antemano? Tanta autonomía tiene el texto sobre los hechos que hay textos cuyo inicio narrativo coincide con el final de lo narrado, hay textos que principian *in media res*, que tienen analepsis y prolepsis, alteraciones cronotópicas, discursos indirectos que generan subnarraciones, vasos comunicantes, cajas chinas. Pero es la autonomía que tiene respecto del discurso oral lo que genera en el texto la mayor cantidad de problemas hermenéuticos de estructura. La razón es que al enfrentarnos con este tipo de casos debemos conjeturar no solamente el sentido de cada línea y palabra, sino también cómo ese sentido se configura a partir de su orden en el texto.

Usemos como ejemplo el famoso comienzo de *Cien años de soledad*: “Muchos años después, frente al pelotón de fusilamiento, el coronel Aureliano Buendía había de recordar aquella tarde remota en que su padre lo llevó a conocer el hielo”. La primera impresión de cualquier lector potencial de esta novela es la perplejidad. ¿Muchos años después de qué? ¿Pelotón de fusilamiento? ¿Había de recordar? ¿por qué recordar el hielo? Todas estas preguntas parecen derivarse de una fundamental: ¿en qué parte de la historia me encuentro?

El lector potencial de este libro se ve en la obligación de reconstruir el sentido de la historia paralelamente que construye el sentido de la narración. Debe reconstruir el particular sentido de cada frase y simultáneamente el sentido de que esa frase se encuentre justo en ese sitio. Al leer este pasaje uno se siente abrumado ante la cantidad de pistas que le sobrevienen en tropel y la cantidad de conjeturas que es forzado a formular. Así pues, el hielo que leemos en este primer pasaje, sabemos que no guarda la misma connotación al terminar el libro; pero solo podemos

apropiarnos de ese sentido habiendo completado la obra. La representación del hielo a la que nos remitimos para llenar vacío semántico de la frase, es el hielo vulgar, corriente; no el hielo de lo real maravilloso. Este es un claro ejemplo de cómo el sentido de un elemento del paradigma puede encontrarse sujeto al sentido de su lugar en el sintagma-entendiendo sintagma en términos de *dispositio*.

Habitualmente, los eventos sucesivos que constituyen el contenido de un texto solo son retrospectivamente comprensibles, después de que la estructura argumental o su principio de unidad de la que son funciones se vuelven perceptibles o se han supuesto; pero incluso entonces serían difícilmente deducibles uno de otro a la manera de los términos componentes de un silogismo. Así que también, la secuencia de giros dados en el discurso interpretativo se asemeja más el camino atravesado en la búsqueda de una estructura de parcela que se adecue a la configuración de una serie diacrónica de eventos en una paradigmática estructura de las relaciones, que lo que hace el acomodo progresivo de un conjunto de percepciones a las exigencias de una demostración deductiva.

Si entendemos el primer momento de la interpretación como una prefiguración del sentido se nos da como conjetura, entonces la secuencia de transferencias de una modalidad de figuración a otra debe considerarse menos como un aspecto de la forma del discurso que como uno de sus contenidos. En la búsqueda de esa unidad de sentido que de antemano hemos presupuesto para interpretar un texto existe un patrón de figuración progresiva, refiguración y desfiguración. Una cadena por la que mantenemos una hipótesis, la modificamos o nos deshacemos de ella si algo viene a contradecirla.

Hay conjetura porque hay doble sentido. Porque el texto no se da como descripción o como deixis *ad oculos*, sino como enigma. La conjetura es el principio de toda interpretación, y si el doble sentido es la esencia de la metáfora y al mismo tiempo la razón de la conjetura, por un simple *modus ponens*, sabemos que hay teoría hermenéutica dondequiera que haya doble sentido, por ejemplo, en la metáfora. Así pues, tanto la producción de sentido como la formulación de conjeturas repetimos los mismos procedimientos intelectuales tanto para validar la interpretación de una metáfora como para validar la interpretación de un texto

II.2.3- Intentio auctoris et intentio operis: la dialéctica comprender-explicar en la validación de interpretaciones.

Pareciera que la explicación de una interpretación se reduce simplemente a la inversión de su comprensión. Sin embargo, aunque son procesos homólogos no existe una equivalencia exacta que pueda aplicarse a los textos. En el comienzo de este epígrafe ya compartíamos la osada tesis de Louis de que Platón enseñaba con modelos y metáforas porque entendía mediante ellos. Pero no podemos extender este caso a la amplia brecha que se abre cuando el discurso oral deviene texto. La Hermenéutica, en tanto disciplina textual, aunque no debe aspirar a la búsqueda de un sentido tans-textual, sí debe servirse de la explicación para darle seriedad y rigor a su sistema de leyes de validación de sus sentidos hipotéticos²⁷⁸.

El fin que hemos intentado encarar en este capítulo consiste en ofrecer las pruebas de la existencia de una metáfora de la hermenéutica o una *metafórica interpretativa*, que como ya habíamos dicho, se resume en el postulado de interpretación del texto como macrometáfora y de la metáfora como microtexto. Así pues, la contribución de este epígrafe al proyecto del capítulo es presentar las diversas formas en las cuales una metáfora puede ser leída como texto y viceversa. De ahí que el propósito especial de este apartado relacionado con el problema de la validez pueda plantearse del siguiente modo hipotético: Las reglas de validación de la interpretación de un texto son análogas a las reglas de validación de la interpretación de una metáfora.

En su libro *Validity in interpretation*, Hirsh nos dice algo muy revelador: “no hay reglas para hacer buenas hipótesis: solo hay reglas para validarlas”²⁷⁹. La validez de una interpretación no es lo mismo que la inventiva de la interpretación. *La validez implica la correspondencia de una interpretación con el significado que aparece representado en el texto*²⁸⁰, dicho significado no se genera a partir de la intención del autor sino por la construcción de sentido dentro de la referencialidad universal de todo texto: “*It does not matter what the author means only what the*

²⁷⁸ “The activity of interpretation can lay claim to intellectual respectability only if its results can lay claim to validity” Hirsch, E.D. *Validity in Interpretation*. (New Haven, USA: Yale University Press, 1967) P 164.

²⁷⁹ Ibidem. P, 169

²⁸⁰ “Validity of interpretation is not the same as inventiveness of interpretation. Validity implies the correspondence of an interpretation to a meaning which is represented by the text, and none of the above criteria for discriminating among interpretations would apply to a text which is dull, simple, insensitive, implausible, or uninteresting. Such a text might not be worth interpreting, but a criterion of validity which cannot cope with such a text is not worth crediting”. Ibidem. P, 10.

text says”²⁸¹. Para la hermenéutica de Ricoeur la intención del autor debe suplantarse por la intención del texto. Interpretar es revelar el *hic et nunc* de la intención del texto²⁸².

Lo que quiere el texto es ponernos en su sentido, es decir, según la otra acepción de la palabra sentido – en la misma dirección. Si entonces la intención es la intención del texto, y si la intención es la dirección que ella abre al pensamiento (...) diría entonces esto: explicar es despejar la estructura, es decir, las relaciones internas de dependencia que constituyen la estática del texto; interpretar, es tomar el camino del pensamiento abierto por el texto, ponerse en ruta hacia el poniente del texto.²⁸³

A esta importante distinción entre intención del autor e intención del texto quisiéramos hacerlas equivaler con las nociones de *intentio auctoris*, pero sobre todo la que trabajaremos especialmente aquí: la *intentio operis* presentadas por Umberto Eco en su libro *Los límites de la interpretación*²⁸⁴: “En el *De Doctrina Christiana* decía Agustín que si una interpretación parece plausible en un determinado punto de un texto, sólo puede ser aceptada si es confirmada —o al menos, si no es puesta en tela de juicio— por otro punto del texto. Esto es lo que entiendo por *intentio operis*”²⁸⁵. El fin de esta analogía entre las teorías de Ricoeur y Eco consiste en implementar la tesis según la cual no debe excluirse la importante colaboración del lector en la construcción de sentido. El hecho mismo de que, por parte del intérprete, se haya puesto la construcción del objeto textual bajo el signo de la conjetura muestra cómo intención de la obra e intención del lector están estrechamente vinculadas.

Por otro lado, la metáfora no revela una intención de autor, sino un cambio de punto de vista, y es su dirección lo que abre al pensamiento un camino distinto. La interpretación de una metáfora depende en mucha medida del campo semántico que ella misma abre, aquel que en ella se puede interpretar, no necesariamente el que quiso originariamente su autor. Ese cambio de punto de vista de la interpretación del sentido metafórico comporta consigo un cambio del punto de posicionamiento mismo desde donde interpretamos; y por tanto el posicionamiento desde donde hacemos juicios de validez. Este Startpunkt determina el criterio según el cual la metáfora es

²⁸¹ Idem.

²⁸² Ricoeur, Paul. *Du texte à l’action. Essais d’herméneutique II* (Paris, France: Éditions du Seuil, 1986) P 174.

²⁸³ Ricoeur, Paul. *Du texte à l’action. Essais d’herméneutique II*. (Paris, France: Éditions du Seuil, Paris, 1986)P175.

²⁸⁴ Auténticamente la distinción que realiza Eco es triádica entre *intentio auctoris*, *intentio operis* e *intentio lectoris*.

Consúltese: Eco, Umberto. *Los límites de la interpretación*. (Barcelona, España: Editorial Lumen, 1992) Pp 40-45.

²⁸⁵ Ibídem. P, 40.

válida, pero como ella, en su propia actividad, puede modificar, refigurar y hasta invalidar ese criterio, esto significa que, al igual que en la interpretación de un texto, la metáfora puede operar retrospectivamente y a su vez influir sobre su propio criterio de validez. A este fenómeno le habíamos llamado ya la *resurrección de la metáfora*.

Vayamos a un ejemplo. El tiempo, como forma del sentido interno, no posee una figuración propia, sino que necesita espacializarse. Así pues, sus formas de representación espaciales como círculo, espiral, línea recta; determinan a su vez los juicios de validez que sobre él se pueden emitir. En virtud de la metáfora espacial del tiempo podemos decir con validez de sentido que el tiempo “vuelve” o “no vuelve”, “sigue”, “gira”, “comienza” o “acaba”. Pero todo esto porque previamente le hemos dado la forma de un segmento que empieza y acaba, o de bucle o de círculo. Heráclito puede utilizar válidamente la metáfora del río porque ya el tiempo posee una figuración espacial y la comparte con el río. Pero escucharemos carente de validez de sentido un juicio que nos remita, en lugar de al espacio, a las emociones. Así pues podemos decir con Horacio que “el tiempo huye envidioso” solo porque huir nos remite a la espacialidad, y mediante esa pista, podemos deducir que la envidia del tiempo no se debe a nuestra condición, sino a su linealidad. Y justo esto es lo que trastoca, perturba y desordena la poesía: ella cambia ese punto de posicionamiento desde donde juzgamos la validez semántica de las construcciones ideales. Como último ejemplo proponemos el extraordinario verso de Machado: “Hoy es siempre todavía”. En ese caso tres de los cuatro elementos que conforman la frase son adverbios de tiempo y el cuarto es una forma verbal tan ambigua y rica como el ser, pero que a su vez también está conjugada en un tiempo. La genialidad conceptual de este verso consiste en que no da ninguna figuración del tiempo más que a partir de su propio campo semántico. Técnicamente tendría que ser un juicio inválido en tanto que es meramente autorreferencial, no se justifica a partir de otra cosa sino a partir de él mismo. Ya anteriormente habíamos discutido las múltiples posibles interpretaciones de este verso. Aquí solo quiero recordar que para resolver el enigma es necesario conectar cada adverbio a una representación espacial del tiempo, solo a partir de la validación de esa hipótesis es posible justificar una interpretación del verso, porque *the most valid reading of a text is the "best" reading*²⁸⁶. Machado ha conseguido, con su famoso verso, hacer resucitar la metáfora del tiempo.

²⁸⁶ Hirsch, E.D. *Validity in Interpretation*. (New Haven, USA: Yale University Press, 1967) P, 5.

La iniciativa del lector consiste en formular una conjetura sobre la *intentio operis*. Esta conjetura debe ser aprobada por el conjunto del texto como un todo orgánico. Esto no significa que sobre un texto se pueda formular una y sólo una conjetura interpretativa. Pero, al final, las conjeturas deberán ser probadas sobre la coherencia del texto, y la coherencia textual no podrá sino desaprobado algunas conjeturas aventuradas. Un texto es un artificio cuya finalidad es la construcción de su propio lector modelo. El lector empírico es aquel que formula una conjetura sobre el tipo de lector modelo postulado por el texto. Lo que significa que el lector empírico es aquel que intenta conjeturas, no sobre las intenciones del autor empírico, sino sobre las del autor modelo. El autor modelo es aquel que, como estrategia textual, tiende a producir un determinado lector modelo. Más que parámetro para convalidar la interpretación, el texto es un objeto que la interpretación construye en el intento circular de convalidarse a través de lo que la constituye. Círculo hermenéutico por excelencia, sin duda.²⁸⁷

La relación entre lector modelo-autor modelo y lector empírico-autor empírico se le hace corresponder la relación entre interpretar y explicar.

Esta dialéctica entre el apostar y validar de la metáfora recrea, en la escala del texto, la dialéctica en acto de la resolución de los enigmas locales de un texto. Tanto en la metáfora como en el texto, los procedimientos de validación tienen más parentesco con una lógica de la probabilidad que con una lógica de la verificación empírica. En ambos casos no solo hay que demostrar por qué una hipótesis es válida, sino por qué una es más válida que las otras: en ese sentido debe cumplir con los criterios de falsación de Popper. *A los procedimientos de validación también corresponden los procedimientos de invalidación similares al criterio de falsación. Una interpretación no solo debe ser probable sino también más probable que las otras*²⁸⁸. Validar una conjetura es en realidad un acto bastante corriente y que aplicamos primero al sentido de la vida antes que al sentido de los textos. La metáfora del libro de la vida supone esta exposición a los misterios y enigmas que esconde esta dialéctica entre el suponer y el validar.

La validación se lleva a cabo hasta por los intérpretes menos sistemáticos y arbitrarios, y los principios de la validación se ponen en práctica incluso por aquellos que menosprecian los hábitos mentales autocríticos. Además, el intento de ganar adeptos a una teoría

²⁸⁷ Eco, Umberto. *Los límites de la interpretación*. (Barcelona, España: Editorial Lumen, 1992) P, 41.

²⁸⁸ Ricoeur, Paul. *Hermenéutica y acción* (Buenos Aires, Argentina: Prometeo, 2010), p 50.

interpretativa por medio de la validación es generalmente un intento implícito de convencer a los lectores de que otras teorías deben ser rechazadas o modificadas.²⁸⁹

Conforme a esta dialéctica del conjeturar y el validar los textos y las metáforas poseen procedimientos análogos. En los dos casos la construcción de sentido descansa en las pistas o índices contenidos en el discurso. La diferencia entre los índices de las metáforas y los de los textos, es que en el primer caso, los índices se dan en una impresión súbita, en una conexión casi inmediata de rastreo, mientras que en los textos se nos dan de forma diacrónica como la lectura misma. Pero la semejanza consiste en que en ambos casos estas pistas sirven para otorgarle un carácter específico a la hipótesis. En lo que contiene a la vez de autorización e interdicción; excluye las construcciones no convenientes y deja pasar aquellas que dan más sentido a las mismas palabras. En ambos casos, una construcción puede decirse más probable que otra pero no más verdadera. La más probable es aquella que tiene en cuenta la mayor parte de hechos proporcionados por el texto, así también puede ofrecer una mejor convergencia cualitativa entre los rasgos que toma en cuenta. Una explicación mediocre puede ser por estrecha o forzada.

Tanto metáfora como texto deben cumplir con los principios de congruencia y plenitud de Beardsley. Este problema de la validez de los textos y las metáforas ha sido ya planteado epistemológicamente en la filosofía por Sexto Empírico en los célebres *tropoi* y en la ciencia matemática por los teoremas de incompletitud de Gödel. Llevado a la hermenéutica consiste, brevemente en juzgar la validez de las interpretaciones en torno a su correspondencia a los criterios de coherencia interna en el texto, a la vez que en torno a los criterios infinitos de completitud: un texto significa todo lo que puede significar. Ambos criterios parecen de antemano contradecirse, uno aboga por la unidad de sentido, el otro por la infinita recursividad de sentidos. El mismo conflicto de las interpretaciones con el que dimos comienzo a la tesis: el conflicto entre una interpretación generada por la búsqueda de la positividad del sentido desplegado por la unidad de la intención del autor y otra interpretación generada por la búsqueda de la negatividad del sentido desplegado por lo no dicho por el autor. El hecho de que el

²⁸⁹ “Validation is practiced by the most unsystematical and arbitrary of interpreters, and the principles of validation are put into practice even by those who are most scornful of self-critical habits of mind. Furthermore, the attempt to win adherents to an interpretive theory by means of validation is generally an implicit attempt to convince readers that other theories should be rejected or modified” Hirsch, E.D. *Validity in Interpretation*. (New Haven, USA: Yale University Press, 1967) P, 169.

significado verbal deba tener algún tipo de límite para ser comunicable y capaz de una interpretación válida no excluye el llamado significado inconsciente²⁹⁰.

A metaphor is a miniature poem, and the explication of a metaphor is a model of all explication. The problem of construing the metaphor is that of deciding which of the modifier's connotations can fit the subject, and the metaphor means all the connotations that can fit. Consider "O frail steel tissues of the sun" (G. H. Luce). It is a multiple metaphor, and its total regional meaning is the resultant of a number of clashes and interlockings of words. We think in what connotative senses the sun may be said to have tissues, and a tissue to be steel, and steel to be frail. Or, to put the words in right order, "frail" prepares us to respond in a variety of possible ways; "steel" can only accept some of the connotations of "frail"; "tissue" further rejects and limits (...) In explicating the metaphor we have employed two principles—and the same may be said of whole poems. First, there is the Principle of Congruence. "Laminated" can connote the isolation of parts, but not in "laminated modulation," for modulations cannot have isolated parts. This is what "fitting" has to mean, I think; in assembling, or feeling out, the admissible connotations of words in a poem, we are guided by logical and physical possibilities. But second, there is the Principle of Plenitude. All the connotations that can be found to fit are to be attributed to the poem: it means all it can mean, so to speak²⁹¹.

La anterior es una frase que muestra en otra dimensión la brecha, la asimetría entre el interpretar y el explicar. La consecución de los dos principios nos lleva a hacer una distinción entre el significado de una interpretación y la construcción del significado al cual la interpretación se refiere. Ernesti llamó esta distinción entre el arte de entender y el de explicar *subtilitas intelligendi* y *subtilitas explicandi*²⁹². Armonizar esta disparidad fue en mucha medida gran parte de la tarea de Dilthey, puesto que interpretar y explicar son las herramientas hermenéuticas de las *Geisteswissenschaften* y las *Naturwissenschaften* respectivamente. La razón por la cual no podemos leer el libro de la naturaleza del mismo modo en el que leemos el libro

²⁹⁰ "The fact that verbal meaning has to have some kind of boundary in order to be communicable and capable of valid interpretation does not exclude so-called unconscious meaning." Hirsch, E.D. *Validity in Interpretation*. (New Haven, USA: Yale University Press, 1967) P, 51.

²⁹¹ Beardsley, Monroe: *Aesthetics: Problems in the Philosophy of Criticism* (New York, USA: Harcourt, Brace and World, 1958) p144.

²⁹² Hirsch, E.D. *Validity in Interpretation*. (New Haven, USA: Yale University Press, 1967) P, 129.

del espíritu se debe en lo fundamental a que en el segundo caso somos juez y parte de la interpretación. Interpretar un texto también es poner de nosotros en él. Aunque una interpretación normalmente persigue desvestir el doble sentido y acceder al sentido “literal” de sus objetos de interés, este siempre aparece pospuesto fundamentalmente por la insuficiencia de cualquier convención de literalidad a la representación de esos objetos. Esta es la razón por la que todo discurso interpretativo debe aparecer siempre como un juego de posibles figuraciones de sus objetos de interés y una alegoría del acto de interpretarse a sí mismo. “Esta tendencia de las interpretaciones de autocontenerse y de ser incommensurables es la principal dificultad que habrá de plagar siempre la disciplina de la interpretación.”²⁹³

Así como todas las narrativas también son, en algún nivel, meta-narrativas más o menos explícitamente articuladas -discursos tanto acerca de la narración como acerca de sus referentes ostensibles, extra-discursivos-, así que también todas las interpretaciones genuinas son meta-interpretaciones -discursos tanto sobre la interpretación como sobre sus objetos primarios ostensibles de interés. Y mientras que en los discursos descriptivos y explicativos, los meta-niveles de su articulación pueden identificarse mediante una combinación análisis gramatical y lógico, en el discurso interpretativo el discernimiento del meta-nivel requiere análisis por métodos más de naturaleza claramente retórica.

Las similitudes entre la interpretación y la narración abogan por la naturaleza esencialmente figurativa del discurso. Lo que no quiere decir que la interpretación, más que la narración, no tenga alguna dimensión literalista en su modo característico de articulación. Antes bien, como la narración, la interpretación hace su trabajo o logra su peculiar efecto de proporcionar una especie de “comprensión” de los objetos de los que habla con precisión en virtud de su problemática de la relación entre lo literal del discurso y su esencia figurativa. El pensamiento contemporáneo sobre la naturaleza de la interpretación, especialmente en las ciencias humanas y sociales, tiende a enfatizar las formas en las que la interpretación difiere de una descripción simple, por un lado, y de la explicación por el otro. Sin embargo esto no quiere decir que la interpretación, la descripción y la explicación sean de alguna manera operaciones simultáneamente excluyentes; en efecto bien podríamos caracterizar la descripción y la explicación como formas continentales de

²⁹³ “This tendency of interpretations to be self-contained and incommensurable is the principal handicap that will always plague the discipline of interpretation” Hirsch, E.D. *Validity in Interpretation*. (New Haven, USA: Yale University Press, 1967) P, 167.

interpretación o, por el contrario, considerar la interpretación misma como una especie de explicación que cuenta con descripción sobre argumento formal o demostración como su modus operandi. Pero si queremos hacer hincapié en las diferencias entre la interpretación por un lado y la descripción y explicación por el otro, tendríamos que insistir en los aspectos propedéuticos y heurísticos, los aspectos pre-clasificatorios y pre-explicativos de las funciones de interpretación.

Podría decirse que la interpretación es lo que hacemos cuando no estamos seguros de cómo describir algún objeto o situación en la que tengamos interés y no hay certeza de cuál de los varios métodos analíticos disponibles debe utilizarse para explicarlo. Como se prevé así, la interpretación es un producto de pensamiento en la etapa preliminar de apropiación de un objeto por la conciencia donde se decide, no sólo cómo describir y explicar un objeto de este tipo, sino también si puede ser adecuadamente descrito o explicado en absoluto.

II.2.4 Contextualidad e Intertextualidad

Este breve apartado viene a concluir todo el epígrafe que intenta probar la equivalencia entre los mecanismos de interpretación de los textos y los de las metáforas. Aquí ya no se abordará la relación al interior del texto o al interior de la metáfora sino su relación externa que implica las nociones de contextualidad e intertextualidad. La hipótesis es la siguiente: los textos remiten a otros textos como las metáforas a otras metáforas, y en esta referencia a una contextualidad que valida la relación al interior, se necesita de la referencia exterior que conecta los contextos de unos con otros: a esta referencia le llamaremos intertextualidad.

Primero es menester hacer una distinción entre contexto y circunstancia. El contexto es el ambiente en el que una expresión se da junto a otras expresiones pertenecientes al mismo sistema de signos. Una circunstancia es la situación externa en la que puede darse una expresión junto a su contexto. La distinción es entre un ambiente intra-lingüístico y uno para-lingüístico. Así pues el contexto es una *serie de posibles textos ideales, de los cuales una teoría semántica puede prever la ocurrencia en conexión con una expresión determinada*²⁹⁴.

El concepto de intertextualidad (intertextualité) es un término originalmente presentado por Julia Kristeva en su libro *La Révolution du langage poétique* que debe su origen a la noción de dialogismo del crítico literario Mijail Bajtín. Por lo general el concepto se ha tergiversado: no tiene nada que ver con un asunto de influencia de un escritor sobre otro, o con las fuentes de un

²⁹⁴ Eco, Umberto. *Los límites de la interpretación* (Barcelona, Español: Editorial Lumen, 1992) P, 295.

trabajo literario. El concepto implica, por otro lado, los componentes de un sistema textual que se define por la trasposición de uno o más sistemas de signos²⁹⁵.

Como ya habíamos visto, toda metáfora viva entraña un contexto de referencia y de relectura. Este principio, que llamaremos de contextualidad, enmarca los juicios de validez semántica posible por el que una metáfora puede lograrse o fracasar. Pero ese marco solo puede crearse a partir del intercambio con otros marcos de validez. Recordemos que para Black la metáfora no hace que interactúen dos ideas sino dos sistemas de ideas. Solo bajo este presupuesto podremos entender cómo el principio de contextualidad se extiende al principio de intertextualidad, y cómo se estrecha la relación entre ambos.

Para Kristeva estos dos principios -contextualidad e intertextualidad- son resultado de una función de economía del texto por la cual se da, en la estructura misma del uso lingüístico del doble sentido, lo dicho y lo sobreentendido. Esta economía de reciprocidad o economía dialógica²⁹⁶ las ubica Kristeva en el capítulo cuarto llamado “Le contexte présupposé”. Esto quiere decir que el acto de presuponer -nosotros le hemos llamado conjeturar en el apartado pasado- es el marco en donde se despliega la evidencia de este juego de doble sentido que abre el camino al fenómeno contextual e intertextual.

El valor hermenéutico y semántico de un texto depende en mucha medida de esa precisa búsqueda del estatus dialógico del discurso por el cual todo otro enunciado metafórico o todo otro texto son también un acto de presuposición. Poner en contexto mediante el intertexto significa apelar a una transferencia de sentido literal a sentido presupuesto. El fenómeno intertextual es posible porque el texto es macrometáfora, es decir, es posible gracias a que el texto posee esa capacidad de desdoblar el sentido en un acto de transferencia semántica.

El pasaje de un sistema de signos a otro exige una operación de trasposición, la cual exige un “momento cero” de la posición tética y por tanto de la presencia del sujeto simbólico, una irrupción pulsional, antes de que un nuevo sistema de signos se organice, marcado por un dispositivo semiótico. La *trasposición* es necesaria para esas relaciones contextuales, para la intertextualidad que rige la significación del texto (...) La presuposición

²⁹⁵ Kristeva, Julia. *La révolution du langage poétique* (Paris, France: Éditions du Seuil, 1972) Pp-336-345.

²⁹⁶ Ibidem. P, 338.

generalizada es un resultado de la *trasposición*, y es el efecto de la *trasposición* al nivel de las relaciones contextuales²⁹⁷

Ahora bien, si este asunto del dialogismo y la intertextualidad suponen la influencia recíproca entre estructuras textuales, ¿sería lícito aplicarlo al reconocimiento del mecanismo metafórico? Eso equivaldría a considerar una cuestión que se discute con bastante frecuencia: ¿Son reversibles las relaciones metafóricas? Si utilizamos la famosa metáfora analógica de la Poética de Aristóteles, “la mañana es al día lo que la juventud es a la vida”, entonces ¿sería posible decir que la mañana es la juventud del día y la juventud es la mañana de la vida?

Esta pregunta parece poder responderse con el ejemplo del verso de Machado al que nos referimos en dos ocasiones a lo largo de la tesis y los ejemplos de metáforas orientacionales de Lakoff y Johson. Podemos expresar el tiempo en términos de espacio, pero no al revés. Hay entonces, ciertas metáforas que pueden funcionar en un universo cultural e intertextual determinado, pero que son inconcebibles en un universo diferente, a no ser que se las conecte a partir de una tercera que sirva de puente a los dos sistemas estructurales en primera instancia disociados. La metáfora nos obliga a preguntarnos sobre el universo de la intertextualidad y al mismo tiempo vuelve ambiguo y multi-interpretable el contexto. Y de la intertextualidad forman parte también las metáforas precedentes, de manera que se pueden dar *metáforas de metáforas* (interpretables sólo a la luz de un conocimiento intertextual suficiente)²⁹⁸.

Levin lleva a cabo un análisis de transferencia de propiedades examinando la expresión “*the rose melted*”, pero su análisis resultaría bastante burdo para un lector que tradujera la metáfora, literalmente, como *la rosa se fundió*. Para saborear la metáfora en inglés hay que tener presente que *to melt* incorpora también connotaciones (registradas por los diccionarios) de derretimiento, evanescencia, disolución de algo que se esfuma de un estado a otro, por lo que se puede decir (como también nosotros haríamos) que el mar parece fundirse con el cielo, pero también *her grief melted our hearts* (y su equivalente *su dolor nos derritió el corazón*). Sólo en tales condiciones (leyendo la metáfora como juego

²⁹⁷ Kristeva, Julia. *La révolution du langage poétique* (Paris, France: Éditions du Seuil, 1972) P, 340.

²⁹⁸ Eco, Umberto. *Los límites de la interpretación* (Barcelona, Español: Editorial Lumen, 1992) P, 175.

sobre metáforas anteriores) se puede interpretar el estado de la rosa como un disolverse o evaporarse en rocío, o un derretirse por consunción, pétalo a pétalo²⁹⁹.

El lector del texto o auditor de la metáfora lleva consigo la capacidad de abrir con cada suposición su propio haz de relaciones contextuales a aquellas que presenta propiamente el texto. En ese destello de inferencias el lector puede aniquilar una posible connotación o re-semantizarla. En esa resurrección de la metáfora las conexiones intertextuales pueden encontrar una nueva frescura y producir una cadena de inferencias metafóricas y textuales tan complejas que resulten no parafraseables en su globalidad.

²⁹⁹ Ibidem. p, 176.

Conclusiones

Lamarck dijo que a veces es más difícil hacer reconocer una verdad que descubrirla. Así es que no siempre la revelación de una verdad viene acompañada de la revelación del método para hacerla comprensible. El filósofo que alcanzó a salir de la caverna y mirar las verdaderas cosas se encontró en un dilema al regresar al mundo de las sombras y contar lo real a sus pares. Si a las verdades científicas les fuera intrínseca la evidencia la Retórica no tendría razón de ser.

Sexto Empírico nos recuerda en sus *Esbozos pirrónicos* que para cada evidencia existe un criterio opuesto de evidencia de validez semejante. Cada vez que intentamos validar una verdad nos apoyamos en un criterio de evidencia, sea este nuestros sentidos, el principio de no contradicción, el desarrollo histórico o las probabilidades, eso no importa aquí. Si suponemos por un momento que existen criterios opuestos de evidencia de igual validez habría que admitir la existencia de una Retórica de la Filosofía. Esta disciplina debería dar cuentas de por qué nos seducen más unos criterios de evidencia que otros. El camino más importante que deja abierto esta Hermenéutica Metafórica es justamente el de una Retórica de la Filosofía.

Leer es una actividad antigua, cotidiana y en cierta medida sencilla, pero interpretar es una actividad muy difícil, llena de sutilezas y laberínticos gestos de ajuste y desajuste. Entender lo que se lee es acto de extrema sagacidad y perspicacia, es un *intellegere (inter-legere)*, un leer entre líneas. Interpretar es un proceso en donde nos embisten en tropel muchísimas conjeturas, pero también muchas evidencias con las que pretendemos validar esas conjeturas. Es en esa dialéctica entre el conjeturar y el validar donde reposa y se despliega el acto interpretativo de la lectura. Tan común y tan necesaria es la interpretación que podríamos decir que todos aplicamos mecanismo semejantes para “leer el libro de la vida”, para interpretar nuestra realidad inmediata. Esta investigación ha tenido como objetivo no explícito -más bien como objetivo personal- brindar al lector un conocimiento breve y sistemático de cómo implementar un instrumento para mejorar la calidad de interpretación de un texto, y en particular el texto filosófico.

Tras la búsqueda de ese cometido he encontrado que en la Hermenéutica de la metáfora que Paul Ricoeur lleva a cabo en *La métaphore vive* se encuentra implicada una *Hermenéutica metafórica*, término que aúna en su ambigüedad, tanto una hermenéutica que tiene a la metáfora como objeto, como a otra hermenéutica más sutil que tiene a la metáfora como método. La

hipótesis puede leerse como respuesta al problema de investigación planteado: *¿cómo es posible una Hermenéutica metafórica?* Pero la tesis consiste en la afirmación de que una *Hermenéutica metafórica es posible porque los resultados teóricos de aquella Hermenéutica que tiene como objeto a la metáfora, pueden aplicarse para crear un método metafórico de lectura, esto es, una Hermenéutica que toma en cuenta la esencia metafórica del texto como principio metodológico para validar una interpretación.*

Para probar esta tesis general se tuvo que probar una serie de tesis particulares que aquí presentaré a modo de conclusiones:

I-Tesis del capítulo primero: La Hermenéutica que tiene como objeto a la metáfora incluye dentro de sí las teorías poéticas, retóricas, semánticas y pragmáticas de la metáfora. Cada una de estas teorías de la metáfora se les hace corresponder un nivel de la lengua (palabra, enunciado y discurso) y un momento en la Historia (antigüedad, modernidad y contemporaneidad).

Epígrafe 1: Conclusión general: El modelo clásico de metáfora sistematizado por Aristóteles tiene como núcleo la propiedad del nombre y como funciones, la retórica y la poética.

I.1.1 El nombre griego para *metáfora* es la primera metáfora desde la cual se configura toda la red donde cualquier discurso sobre ella se desenvuelve e implica.

I.1.2 La teoría aristotélica de la metáfora se sostiene en tres pilares fundamentales: la noción de epifora, la razón de semejanza y la propiedad del nombre.

I.1.3 El modelo clásico considera a la metáfora una especie de analogía o comparación, cuando el modelo moderno postula la idea inversa.

I.1.4 El modelo clásico tiene una visión fetichista del nombre propio y esto implica que la metáfora sea vista como una forma impropia, como un desvío, como una expresión ornamental que falsea un sentido original.

Epígrafe 2: Conclusión general: El modelo moderno de metáfora que comienza Richards tiene como núcleo la noción de interacción, como eje el enunciado y como función la semántica.

I.2.1: La semántica del enunciado refuta cualquier noción de sentido propio de los nombres. Las entidades lexicales –las palabras del diccionario- no son más que significados potenciales que han de actualizarse en el enunciado.

I.2.2: La postura interaccionista de la metáfora de Ivor Richards supone una nueva Filosofía de la Retórica.

I.2.3: La postura semántica de Black sitúa en niveles análogos las metáforas y los modelos.

I.2.4 La metáfora no es una interacción entre dos ideas sino entre dos sistemas de ideas

Epígrafe 3: Conclusión general: La postura hermenéutica de la metáfora cuyo autor paradigmático es Ricoeur tiene como núcleo la referencia, como unidad lingüística el discurso y como función a la heurística.

I.3.1 La vivacidad de la metáfora está determinada por su capacidad de abrirse al doble sentido del discurso.

I.3.2 El doble sentido de la metáfora genera una referencia desdoblada o referencia de segundo orden.

I.3.3 La referencia de la metáfora es al mundo de la obra y es en ella donde encuentra su función heurística

Epígrafe 4: Conclusión general: El conceptualismo, en tanto propone una visión extralingüística de la metáfora, puede hacer de esta un principio metodológico.

I.4.1 El conceptualismo supone un regreso a la unidad del logos: unidad entre pensamiento y lenguaje.

I.4.2 “La expresión es una forma” significa según Cassirer que no puede existir concepto sin designación.

Tesis del Capítulo II: La comprensión de un texto se encuentra íntimamente ligada a la comprensión tanto de sus metáforas explícitas como de sus metáforas implícitas.

Epígrafe 1: Conclusión general: El texto filosófico debe la validez semántica de su léxico a un grupo específico de metáforas explícitas. La metáfora es un microtexto.

II.1.1 La íntima relación entre paradigma y metáfora muestra cómo el modo en el que se enseña y el modo en el que se aprende una idea guardan una especial equivalencia.

II.1.2 La metáfora platónica de los ojos del alma es la más importante de su ontología y engendra toda una red de filosofemas relacionados con la visión: eidos, teoría, skepsis, el sol, la sombra, el espejo, las figuras, las formas.

II.1.3 La metáfora no es una catacresis del concepto. Un concepto sin signo es un concepto sin significado.

II.1.4 La metáfora platónica del contenedor es la más importante de su teoría del conocimiento en ella se fundamenta la validez semántica de su teoría de la reminiscencia.

Epígrafe 2: Conclusión general: Las metáforas implícitas de un texto son aquellas que determinan su estructura. El texto es una macrometáfora.

II.2.1: Texto y metáfora comparten estructura en el discurso.

II.2.2 El mecanismo para validar la interpretación de una metáfora es homólogo a aquel que usamos para validar la interpretación de un texto.

II.2.2 La dialéctica entre comprender y explicar un texto y una metáfora debe circunscribirse no a la *intentio auctoris* sino a la *intentio operis*.

II.2.3 Las nociones de contextualidad e intertextualidad están sujetas a la estructura metafórica del texto. Los textos refieren a otros textos, porque en el desplazamiento de sentido, las metáforas refieren a otras metáforas.

Con el camino allanado por esta Hermenéutica Metafórica será mucho más sencillo poder encaminarnos hacia una Retórica de la Filosofía. Como ya habíamos visto en la tesis, el mismo Schleiermacher concibió a la Hermenéutica como una “Retórica invertida” y al acto de comprender como el recíproco del acto de hablar. Pero sabemos por Ricoeur que, dado el carácter autónomo del texto, la relación de escribir-leer no es una especie del par hablar-comprender. Así pues, como conclusión de esta tesis y supuesto de la nueva empresa debe quedar el discurso fijado por la escritura como límite de validez. En pocas palabras, en este proyecto de la Retórica de la Filosofía se han de presentar las condiciones de legitimidad para una comprensión de la filosofía como un texto, como un palimpsesto que transforma su discurso en el mismo modo en el que resignifica sus metáforas. Este camino no solo significa presentar la síntesis del doble sentido de la metáfora como un recurso al servicio del filósofo para protegerse de la polis- camino del esoterismo de Strauss- sino también la presentación de la historia de la filosofía como la historia de las metáforas por las cuales la filosofía se ha expresado y se ha hecho más o menos comprensible.

Bibliografía

- Ali, Ashgar. *Metaphor and imagery in Persian Poetry*. Connecticut: Yale University Press, 1999.
- Agustín, Mateus. *Etimologías grecolatinas*. México: Editorial Esfinge, 1983.
- Aristóteles. *Física*. Madrid: Gredos, 2001. Versión de Guillermo de Echandía.
- . *Metafísica*. Madrid: Gredos, 2010. Versión de Tomás Calvo Martínez.
- . *Retórica*. México: UNAM, 2004. Versión de Arturo Ramírez Trejo.
- . *Poética*. México: UNAM, 1997. Versión de Juan David García Bacca.
- Austin, John Langshaw. *How to do things with words?*. London: Oxford Press, 1967.
- Balaguer, Vicente. *La interpretación de la narración-La teoría de Paul Ricoeur*. Navarra: EUNSA, 2002.
- Bayer, Thora. *Cassirer's Metaphysics of Symbolic Forms*. New York: Yale University Press, 2001.
- Beardsley, Monroe. *Aesthetics: Problems in the Philosophy of Criticism*. New York: Harcourt, Brace & World, Inc, 1958.
- Benveniste, Émile. *Problèmes de linguistique général II*. Paris: Gallimard, 1980.
- . *The metaphorical twist*. Cambridge: Cambridge University Press, 1965.
- Black, Max. *Models and metaphors*. New York: Cornell University Press, 1999.
- Borges, Jorge Luis. *Poesías completas*. Barcelona: Debolsillo, 2018.
- Borges, Jorge Luis. *El Aleph*. Madrid: Alianza Editorial, 2012.
- Brereton, Joel y Jaminson, Stephanie. *The Rigveda. The earliest religious poetry of India Vol III*. Oxford: Oxford University Press, 2014
- Brereton, Joel y Jaminson, Stephanie. *The Rigveda. A guide*. Oxford: Oxford University Press, 2020.
- Bühler, Karl. *Theory of language*. Amsterdam-Philadelphia: The library of the congress, 2011
- Cárdenas, Gloria Luz. *Retórica y emociones- La constitución de la experiencia humana de lugar*. Bogotá: Editorial Aula, 2009.
- Cassirer, Ernst. *Antropología Filosófica*. México: Fondo de Cultura Económica, 1963
- . *Ciencias de la Cultura*. México: Fondo de Cultura Económica, 1951.
- . *Filosofía de las formas simbólicas*, Tomo I-III. México: Fondo de Cultura Económica, 2007.

----- *Function and Substance; and Einstein's Theory of Relativity*. Chicago: Dover Publications Inc, 1953.

-----, *Mito y Lenguaje*. México: Fondo de cultura económica, 2008.

Cheng, François. *La escritura poética china*. Valencia: Editorial Pre-textos, 2002.

Chevalier, Jean. *Dictionnaire des symboles*. Paris: Éditions Robert Laffont et Éditions Jupiter, 1982.

Cicerón, Marco Tulio. *Invención retórica*. México: UNAM, 2010. Versión de Bulmaro Reyes Coria

-----, *L'orateur idéal*. Paris: Séuil, 1991.

Clunies, Margaret. *The viking collection. Studies in Nothern civilization*. Odense: Odense University Press, 1981.

Cornford, Francis. *Principium Sapientiae. Los Orígenes del pensamiento filosófico griego*. Madrid: La barca de Medusa, 1988.

Coward, Harold. *Sphota Theory of Language-A philosophical Analysis*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

Crombie, I.Mark. *Análisis de las doctrinas de Platón*. Madrid: Revista de occidente, 1963.

Derrida, Jacques. *Marges de la philosophie*. Paris: Les éditions de minuit. 1972.

Dillman, Fracois-Xavier. *Snorri Sturluson-L'Edda : Mythologie nordique*. Paris: Gallimard, 1991.

Eco, Umberto. *Los límites de la interpretación*. Barcelona: Lumen, 2006.

-----, *Semiotica e filosofia del linguaggio*. Torino: Biblioteca Einaudi, 1984.

-----, *Tratado de semiótica*. Barcelona: Lumen, 2000.

Empírico, Sexto. *Esbozos Pirrónicos*. Madrid: Gredos, 1993.

-----, *Por qué ser escéptico*. Madrid: Tecnos, 2009.

Fewerda, Rein. *La signification des images et des métaphores dans la pensée de Plotin*. Paris: Gallimard, 1981.

Frazer, George. *La rama dorada*. La Habana: Editorial Ciencias Sociales, 2001.

Frege, Gottlob. *Ensayos de semántica y filosofía de la lógica*. Madrid: Tecnos, 1998.

Frye, Northrop. *Anathomy of criticism*. New York: Princeton University Press, 1990.

Gasche, Rodolphe. *Un arte muy frágil- Sobre la retórica de Aristóteles*. Santiago de Chile: Ediciones Metales Pesados, 2009.

Gende, Carlos Emilio. *Lenguaje e interpretación en Paul Ricoeur*. Buenos Aires: Prometeo, 2009.

Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y método. Verdad y Método I. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca: Sígueme, 2012.

Goodman, Nelson. *Languages of Art*. New York: The Bobbs-Merril Company, 1968.

-----: *Maneras de hacer mundo*. Madrid: La balsa de Medusa, 1990.

Görgemans, Herwig. *Platón: una introducción*. Santiago de Chile: IES, 2010.

Grondin, Jean. *Introducción a la hermenéutica filosófica*. Barcelona: Editorial Herder, 1997

-----: *Ricoeur*. Barcelona: Editorial Herder, 2017.

Guthrie, W.K.C. *Historia de la Filosofía Griega* Tomo V. Madrid: Gredos, 1962.

Havelock, Eric. *La musa aprende a escribir*. Barcelona: Paidós, 1997.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Vorlesungen über die Ästhetik I*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989.

Heidegger, Martin. *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. Barcelona: Herder, 2005.

Hirsch, E.D: *Validity in Interpretation*. New Haven: Yale University Press, 1967.

Iser, Wolfgang. *Rutas de la interpretación*. México: Fondo de Cultura Económica, 2005.

Jaeger, Werner. *Paideia. Los ideales de la cultura griega* Tomo I. México: Fondo de cultura económica, 2001.

Jonas, Hans. *Gnosis und spätantiker Geist, Teil 2,1. Von der Mythologie zur mystischen Philosophie*. Gottingen: Ruprecht, 1954.

Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. La Habana: Editorial Ciencias Sociales, 1987.

Kirk, G.S; Raven, J. E; Schofield, M. *Los filósofos presocráticos*. Madrid: Gredos, 2008.

Kristeva, Julia. *La révolution du langage poétique*. Paris: Éditions du Seuil, 1972.

Lakoff, George y Johnson, Mark. *Metaphors We Live By*. Chicago: University of Chicago Press, 1980.

Lakoff, George y Turner, Mark: *More than a Cool Reason- A field Guide to Poetic Metaphor*. Chicago: The University of Chicago Press, 1989.

Lausberg, Heinrich. *Elemente der literarischen Rhetorik. Eine Einführung für Studierende der klassischen*. München: Hueber, 1981.

Le Guern, Michel. *Metáfora y metonimia*. Madrid: Cátedra, 1973.

Lyons, John. *Semántica y lingüística: una introducción*. Barcelona: Paidós, 1997.

Masia, Tomás. *Lecturas de Paul Ricoeur*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 1998.

Marx, Karl. *El Capital*. La Habana: Editorial Ciencias Sociales, 1973.

Mattei, Jean-François. *Platon et le Miroir du Mythe*. Paris: Press Universitaires de France. 2002.

Murphy, James. *Sinopsis histórica de la retórica clásica*. Madrid: Gredos, 1989.

Natorp, Paul. *Descartes' Erkenntnistheorie. Eine Studie zur Vorgeschichte des Kriticismus*. Berlin: Gerstenberg, 2014.

Nietzsche, Friedrich. *Obras Completas Tomo I*. Madrid: Tecnós, 2011.

Perelman, Chain y Olbrechts, Lucie. *Traité de l'argumentation*. Paris: Gallimard, 1989

Pernot, Laurent. *La Rhétorique dans l'Antiquité*. Paris: Gallimard, 2012.

Platón: *Diálogos*. Tomo I-VI. Madrid: Gredos, 2006.

Reyes, Alfonso. *Obras completas tomo XIII: La Antigua Retórica*. México: Fondo de cultura económica. 1997.

Richards, Ivor. *Philosophy of Rhetoric*. Oxford: Oxford University Press, 1936.

Ricoeur, Paul. *Autobiografía intelectual*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2007.

----- *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique*. Paris: Éditions du Seuil, 1998.

-----, *Écrits et conférences Tome II*. Paris: Séuil, 2010.

-----, *Hermenéutica y acción*. Buenos Aires: Prometeo, 2010.

----- *La métaphore vive*. Paris: Éditions du Seuil, 1975.

-----, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*. Paris: Éditions du Seuil, 2013.

-----, *Temp et récit. Tome I-III*. Paris: Éditions du Seuil, 1985.

-----, *Teoría de la Interpretación*. Madrid: Siglo XXI Editores, 2012.

Saussure, Ferdinand. *Cours de linguistique générale*. Paris: Seuil, 1993.

Rodhe, Erwin. *Psique: la idea del alma e inmortalidad entre los griegos*. México: Fondo de Cultura Económica, 1948.

Searle, John. *Speech Acts*. New York: Cambridge University Press, 1989.

Séneca. *Sobre la clemencia*. Madrid: Alianza Editorial, 2008.

- Strawson, Peter. *The bound of sense*. London: Methuen, 1975.
- Thesleff, Holger. *Platonic patterns*. Las Vegas-Athens-Zurich: Parmenides Publishing, 2009.
- Todorov, Tzvetan. *Littérature et signification*. Paris: Larousse, 1981.
- Trendelenburg, Adolf. *La dottrina delle categorie*. Milano: Vita e Pensiero, 2011.
- Turbayne, Colin Murray. *The myth of metaphor*. Connecticut: Yale University Press, 1962.
- Quignard, Pascal. *Retórica especulativa*. Buenos Aires: El cuenco de la Plata, 2006.
- Quintiliano. *Instituciones oratorias*. Madrid: Gredos, 2000.
- Ullmann, Stephen. *Semántica*. Madrid: Aguilar, 1967.
- Van Dijk, Teun. *Estructura y funciones del discurso*. México: Siglo XXI Editores, 2008.
- Vico, Giambattista. *Ciencia Nueva*. Barcelona: Tecnos, 1995.
- Vives, José. *Génesis y evolución de la ética platónica*. Madrid: Gredos, 1970.
- Wartelle, André. *Lexique de la Rhétorique d'Aristote*. Paris : Société d'édition Les belles lettres, 1981.
- Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus Logicus-Philosophicus*. Madrid: Gredos, 2008.