

Fermín Cebrecos

**“Quando conveniunt Ancilla,
Sibylla, Camilla”.**
**Una reflexión sobre la función de
la metáfora**

La presente contribución es una reflexión sobre la función de la metáfora y se articula, primeramente, en torno a la relación pensar-decir y a una interpretación de la retórica como testimonio de “penuria antropológica” en la relación hombre-realidad. Los versos de F. Taubmann (1565-1613): Quando conveniunt Ancilla, Sibylla, Camilla, constituyen un pretexto estratégicamente seleccionado para contrastar en éste, a partir de su simbología fónica, las funciones de la metáfora. De lo que sucede cuando se extiende el radio hermético hacia los objetos de la metafísica (alma, mundo, Dios) en una interpretación comprensiva, da testimonio la parte final de un estudio que gira alrededor, pero internándose en ella, de una temática tan fascinante como en extremo compleja.

I

A pesar de los riesgos que lleva en sí toda reducción (su eliminación de campos conexos, su despreocupada atención a los matices y, sobre todo, su tajante formulación de una binariedad excluyente) resulta necesario, en aras de sistematizar las múltiples cristalizaciones que ha supuesto en la historia del pensamiento la relación pensar-decir, concentrar la mirada en tres síntesis fundamentales. Y ello porque es precisamente en dicha triple configuración donde, por exigencia deductiva, reaparecerán en una nueva dimensión la importancia de los campos conexos y de los matices soslayados, así como la precariedad de la dicotomía binaria en tanto que instrumento conceptual para aprehender la realidad.

La primera reducción consiste en afirmar taxativamente que el pensar, por ser más rico y originario que el lenguaje, alberga dentro de sí realidades que el decir no puede convertir en expresión, so riesgo de aparecer desvalido y mendicante. *Semper mens est potentior quam sint verba* (Mathesius) podría constituirse en principio emblemático de una posición en la que el contenido del pensar excede en “potencialidad” el molde de las palabras.

Desde Cicerón y Lucrecio se apeló a la “penuria verbal” (*egestas verborum*) (Macchi 1948: 175) para denunciar el hiato existente entre el pensar y el decir, hiato que se acentuaría aún más en la relación con los objetos de la metafísica y que cobrará una acuñación especial en la teología negativa y en la mística. El apóstol san Pablo, fundamentándose en los profetas Isaías (Is. 64: 3) y Jeremías (Jr. 3:16), quiere hacerse eco de un mensaje que “ningún ojo vio ni ningún oído oyó” (*quod oculus non vidit nec auris audivit*), pero subrayando que dicha noticia no es anunciada en palabras (*verbis=lógois*) de la sabiduría humana, sino en un lenguaje que expresa “realidades espirituales” en “términos espirituales” (*spiritualibus spiritualis comparantes*) (1 Co. 2: 9 y 13) (Merk, 1964: 555). Por supuesto que

las palabras del cierre del *Tractatus* requieren, para su interpretación, de claves ajenas a la teología paulina, pero ello no obsta para que L. Wittgenstein participe, a su modo, de la no relatividad absoluta entre decir y pensar, tesis sostenida también por M. Black en *El laberinto del lenguaje* (p. 105), cuando afirma que el pensamiento es independiente de su “ropaje verbal” (cit. en Arce Carrascoso, 1999: 185). En la retórica y en la poética —ha escrito H. Blumenberg— (1981: 137-138) aparece como un “topos” constante este “ir a la zaga” del lenguaje (*Zurückbleiben der Sprache*), derivándose de esta incongruencia entre el pensar y el decir la necesidad de la hermenéutica como una técnica interpretativa (*ars interpretationis*).

La versión antipódica de lo anterior se encuentra en una segunda reducción que desemboca, unificando conatos anteriores, en la idea cartesiana de un lenguaje exacto, afán revivido en la fenomenología husserliana. Ello supone, desde luego, una fe en el decir que se asienta previamente en la raíz antiescéptica de todo racionalismo gnoseológico. ¿De qué serviría, en efecto, conocer la verdad si tal conocimiento no fuera comunicable a través de las palabras? Por el contrario, se trata —en expresión de Husserl— (1950: 154 y ss., 1974: 22 y ss.) de una ecuación perfecta que cubre sin fisuras la relación entre el lenguaje y el pensamiento (*Universalität der Deckung von Sprache und Denken*), ecuación que se traduce así: “No importa que las palabras procedan del lenguaje común y que sean ambiguas y vagas; se les puede premunir de significaciones claras y únicas”.

También aquí, como secuela del racionalismo, aparece la importancia del uso de un método “correcto”. En efecto, para que el lenguaje exprese su “adecuación” con el pensamiento, tiene que eliminar la ambigüedad y estar dotado de la “distinción” y “claridad” que Descartes colocaba como “criterio de verdad”. Ahora bien, no se trata —como sucederá posteriormente en corrientes derivadas del empirismo— de estatuir un lenguaje *ad hoc* para expresar lo expresable y dejar de lado lo que no lo es. Toda terapia para erradicar la

ambigüedad inherente al lenguaje implica un testimonio de los límites del conocimiento humano que no se condice con esta segunda reducción.

Existe todavía, sin embargo, una tercera síntesis que, alargando el carácter binario de las dos posiciones anteriores, se opone más drásticamente a la primera. En ciertos sectores de la filosofía contemporánea del lenguaje se constata que es éste la cuna matricial del pensar y que, al encontrarse la realidad “concebida” por las reglas del habla, el pensar sólo puede seguir el cauce que el decir le impone de antemano. El lenguaje se presenta como una suerte de “trascendental” escolástico por ser lo “absolutamente común” y, por consiguiente, aplicable y válido también para sí mismo. En suma, la realidad —o las “cosas”, como en el título de una obra de J.L. Austin: *How to do things with words*— se construiría mediante “palabras” y, por ende, nuestra relación con lo real estaría signada, “canalizada” (*kanalisiert*) por la gramática. El lenguaje se convierte así en un medio de recursos no fungibles de adaptación a lo dado (*ein plastisches Medium*) y, al mismo tiempo, marca una caución metodológica al pensar mismo (Blumenberg, 1981: 139). Si B.L. Whorf, en un determinismo que también hace suyo E. Sapir, denominó “principio lingüístico de relatividad” esta preponderancia genética del decir sobre el pensar, ello significa que toda operación gnoseológica tendrá que ser referida al *absolutum* del lenguaje como su forma a priori o su condición de posibilidad. En efecto, es el lenguaje, manifestado en la estructura gramatical de cada lengua, el que troquea el sistema conceptual encargado de aprehender la realidad. Este modelo determinista, atenuado sin duda por Lakoff y Johnson en la admisión de una interrelación entre expresión y experiencia, pero en la que la configuración de los campos metafóricos sigue guiando la expresión de los fenómenos, hace que la palabra se erija en receptor de la idea y, por ende, en la fuente originaria de las categorías conceptuales (Millán y Narotzki, 1995: 12). Así considerado, el len-

guaje configura el espacio en el que deberá moverse el pensar, de ahí que la filosofía lo convierta en objeto privilegiado de análisis, ya que las cuestiones sobre el lenguaje —como anota W.M. Urban— están en la base misma de la problemática última del conocimiento, y se vinculan a lo más profundo del quehacer filosófico (cit. en Arce Carrascoso, 1999: 175). Desde que, en efecto, comenzó a consumarse el paso del neokantianismo hacia la fenomenología y de ésta al “giro hermenéutico”, lo lingüístico se convirtió en rasgo “esencial” y “dominante” de la filosofía, situando incluso a la metafísica en un nuevo contexto (Koselleck y Gadamer, 1997: 115).

II

La retórica y la poética, en tanto que expresiones del decir, han experimentado históricamente una valoración acorde con tales reducciones.

Dos manifestaciones expresivas, de connotación gnoseológica antitética, se emparentan con la primera reducción. Una de ellas tiene que ver con una concepción metafísica de la verdad en la que la insuficiencia del lenguaje se revela como correlato de la magnitud avasalladora de la verdad. Paradigma de ello es la retórica de la mística. La otra manifestación parte, más bien, de que no existe una verdad objetiva. Existen, por el contrario, verdades en plural, parciales, todas ellas relativas a un “sujeto” que, desde su razón finita, convierte “su” verdad en aproximación, en conquista “fragmentaria” de un todo inalcanzable. Los defensores de esta tendencia son casi tan numerosos como sus enfoques retóricos, pero coinciden en un relativismo gnoseológico que Lakoff y Johnson han colocado bajo el rótulo envolvente del “mito del subjetivismo”.

La segunda reducción está representada por intermediarios menos escépticos. En efecto, más allá de las diferencias metodológicas entre, por ejemplo, el racionalismo y el empirismo gnoseológi-

cos, se da entre ambos una concepción de la expresión de la verdad que constituye el “mito del objetivismo” y propugna, por su parte, la convicción de expresar sin fisuras la relación entre lo “decible”, lo “pensable” y lo “cognoscible” (Lakoff y Johnson, 1995: 228-282). La confianza en el lenguaje se deriva de una fe previa en la adquisición de la verdad por parte del pensar. Por supuesto que el racionalismo, al no recusar el conocimiento de la “cosa en sí”, le otorga al lenguaje fronteras expresivas menos restringidas, y que, por otra parte, el mandato de la fenomenología de “vuelta a las cosas mismas” implica, en su intuición de esencia, dotar a la cosa de un significado que no coincide con el que, menos ambicioso, le da el empirismo. Éste contrae tal optimismo gnoseológico, puesto que ahora la relación gnoseológica se establece entre lo “fenoménico” y lo “decible”; por lo tanto, lo apto para ser dicho tiene que ajustarse a las proposiciones construidas sobre conceptos y con un férreo punto de partida y de llegada: la contrastación experimental. En ambos, empero, existe una verdad objetiva y, por lo mismo, independiente del decir pero expresable en él. El empirismo, como quedará demostrado más tarde en tendencias epigonales como las de M. Schlick y R. Carnap, no renuncia a expresar de manera objetiva la ecuación entre lo “decible” y lo fenoménico.

Surge ya, a estas alturas, una primer “corte” de la binariedad. Visto *prima facie*, el aforismo de cierre del *Tractatus* pareciera no ser sino el corolario lógico de un empirismo radical: “De lo que no se puede hablar debe guardarse silencio” (1973: 7). Leído, empero, a la luz de otras expresiones antecedentes y, sobre todo, trasladado al Wittgenstein posterior, el despilfarro de interpretaciones de que ha sido objeto tiene que atenerse, por lo menos, a dos instancias obligatorias: que existe lo inexpresable (*Unaussprechliches*) y que “nuestros problemas de la vida” permanecerían “intocados” (*nicht berührt*) aun cuando “todas las *posibles* cuestiones científicas recibieran respuesta” (1973: 6.522 y 6.52, respectivamente). La precarie-

dad del lenguaje, ante la imposibilidad de expresar lo esencialmente inefable, pide ayuda a su contraposición más saltante: el silencio, convirtiéndose éste, a su modo, en un vehículo expresivo que se hace cargo de una doble misión. Por un lado, se constituye en testimonio de que no toda la realidad es “decible” mediante la palabra y, por otro, patentiza que la parcela más importante de dicha realidad queda “intocada” por el decir. Existe lo indecible, pero subsumido en una totalidad no abierta al lenguaje conceptual y, de resultados de ello, lo “latente” (en su significado de “escondido”) se hace “patente” sólo como silencio, pero como silencio impuesto previamente por una gnoseología que no involucra identificación entre “deber” y “poder”. El silencio no quiere decir aquí “prohibición de la palabra” sino, más bien, se presenta como una invitación a “poder” expresar lo que no “debe” expresarse. Dicho de otra manera: la “totalidad” del pensar sólo puede ser formulada tangencialmente por un lenguaje al que se le han restringido sus alcances. Así, pues, la expresión, siempre a remolque de un pensamiento nutricional, es presentada como una “forma” que no agota exhaustivamente el “fondo” y, al mismo tiempo, como una tendencia a refugiarse en su antítesis (el silencio) para explicitar mejor sus contenidos. Ahora bien, conceder realidad a lo que no puede ser aprehendido por el lenguaje significa alargar la realidad, aun cuando se la confine a los predios del silencio. Y lo más importante: esta franja inefable es irrenunciable portadora de los problemas fundamentales que quedan “intocados”. “De lo que no puede hablarse es mejor callar” no implica que ello no exista y, por lo tanto, que la realidad se identifique con lo expresable. Ya Hume (1988: 55) había advertido que la naturaleza no nos revela todos sus secretos y, por ende, que lo fenoménico no era lo único existente. Pero esta especie de *fiat* (“¡hágase!”) o *úkase* wittgenstiniano es también un imperativo retórico que encuadra dentro de sí otra forma de decir: la del silencio. De ahí su conexión con lo místico, con el “asombro” ante un mundo en el que sus

límites son también los límites del lenguaje (Wittgenstein, 1973: 5.6), y cuyo material y horizontes se resisten a ser expresados en conceptos. El silencio se erige, pues, en una contraposición de lo conceptual que desborda el significado del no-decir. Éste no es la antítesis absoluta del decir, sino otra forma de decir que revela su esencia no diciendo. El aforismo wittgensteiniano se convierte en una herramienta para asediar el principio lógico de identidad desde una significación que en-cubre y des-cubre, en clara alusión a la verdad como manifestación o desvelamiento (*alétheia*), puesto que expresa el decir en términos que el decir conceptual calificaría de antítesis: en el no-decir. El silencio lógico-conceptual no se identifica con la imposibilidad ontológica del decir y, por tanto, el decir buscará irrumpir en otras formas de manifestación.

Esto último es, ciertamente, lo más importante. Porque si nuestros problemas esenciales quedan intocados —ya en 1912 B. Russell (1995: 131) había sostenido algo similar—, ello significa que el decir conceptual se encuentra necesariamente sumido en una penuria que le es innata. En efecto, si lo que “puede” decirse no “dice” lo más importante, y si el poder no se identifica con el deber, entonces el ámbito de lo declarado inefable tiene derecho a pedir la palabra. Nótese que los problemas principales quedan “intocados” no porque no existen sino porque recusan la posibilidad lógico-conceptual de ser expresados. Y ello ocasiona la pregunta: ¿es lo absoluto el decir o abarca también lo no decible conceptualmente? Si el decir es el fundamento último, entonces es matriz también de lo no decible conceptualmente. El dicho de Wittgenstein plantea, desde luego, más incógnitas de las que resuelve, pero adelanta una disolución dialéctica de la binariedad entre el concepto y otras formas del decir y, por lo mismo, el dualismo impuesto por el lenguaje lógico-conceptual a las reducciones tratadas con anterioridad se incorpora en una unidad de síntesis mayor.

Puede establecerse desde aquí, consiguientemente, un puente hacia la tercera reducción. Es el decir el que configura lo real y el que, respetando su independencia ontológica, lo torna “humano” y lo “racionaliza” (desde una naturaleza humana que no renuncia ni al *logos* ni a la potencialidad del *légein* racional) creando las categorías y los conceptos. Lo “decible” conceptualmente, lo pensable y lo real —en tanto que pensado y dicho— surgen de un mundo previo que tiene que ver, en último término, con las estructuras de la gramática. Porque si es el lenguaje el que determina, restringiéndolo, el espacio de las posibilidades e imposibilidades del pensar, entonces está claro que la tarea de la filosofía tiene que someter el pensar a una crítica que lo convierta no en árbitro dirimente de la totalidad de lo real (*omnitudo realitatis*), sino en instancia subordinada a los requerimientos del lenguaje. La filosofía se rebela contra el estado de “esclava de la ciencia” (*ancilla scientiae*) al que lo había sometido una teoría cientista del conocimiento y vuelve por sus fueros de “reina de los saberes” gracias a esta concepción del lenguaje.

III

De su incomodidad ante la férrea división de las reducciones da fe la retórica, en tanto que su cometido —como señala H. Blumenberg— abarca también la expresión de lo calificado conceptualmente como “inefable”. La retórica compendia las dificultades que tenemos para relacionarnos con una realidad que nuestra tradición sintetizó, a su vez, en términos como *physis* y *natura*. El apotegma clásico de *res, non verba* (“cosas y no palabras”) resulta siendo otro compendio de una expresión intencionadamente antirretórica y que, al igual que el pedido fenomenológico de “volver a las cosas mismas”, no está liberado de los largos tentáculos de la retórica. La denominada “realidad”, en tanto que “naturaleza”, se “revela” en el lenguaje y, por lo mismo, no se identifica con lo que es en sí misma

ni con lo que pensamos que es. ¿Se identificará, empero, con lo que “conocemos que es”? ¿Resuelve acaso la posición kantiana la ecuación entre lo que “decimos que es” y lo que “conocemos que es”?

La retórica, en la concepción de H. Blumenberg (1981: 128-133), está unida no a los hechos sino a las expectativas (*Erwartungen*). Ahora bien, la realidad presenta una composición mixta: por un lado, está formada por “hechos” (es hechura de) y, por otro, esta hechura va acompañada de las expectativas puestas en la conformación de los hechos. Aplicando la pregunta kantiana sobre la esperanza, los hechos van acompañados por el “qué me cabe esperar” (*was darf ich hoffen?*) de una realidad “artificial” que es, ante todo, “arte de lo que aparece” (*Kunst des Scheins*) y, por cierto, la única realidad que se revela en el decir.

Blumenberg da a la retórica una connotación pesimista. La realidad y la historia, en tanto que productos humanos, son resultado de una “situación embarazosa” (*Verlegenheit*) causada por un “déficit en la evidencia y por la obligación de actuar”, lo cual origina una “situación retórica” que se define como un “testimonio de pobreza” (*Armutzeugnis*) (1981: 117). Este déficit humano frente al conocimiento y dominio de la realidad proviene de que sólo se accede a ellos de manera indirecta. La relación del hombre con la realidad y consigo mismo se lleva a cabo mediante un instrumento que no constituye la esencia de la primera: el lenguaje. Al ser humano, entonces, no le cabe otra alternativa que describirse a sí mismo y a los hechos desde una perspectiva en la que él, que es el sujeto y el objeto de toda teoría del conocimiento y del lenguaje, tiene que comprenderse en función de otra cosa, la cual, por decirlo así, le es exógena. Ni los hechos ni él mismo son sólo “lenguaje” y, por lo mismo, no puede darse entre ellos una adecuación exhaustiva. Comprender lo que uno es, mediante lo que no es, puede calificarse como una *translatio imperii* (que hace recordar la *usurpata translatio* con que M. de Vendôme definía la metáfora), en la que la retóri-

ca no festeja, sin embargo, un triunfo de la creatividad humana, sino que da testimonio de un traslado (*Übertragung*) que Blumenberg fundamenta en el “principio de razón insuficiente”. Dicho principio es presentado como correlato de una antropología en la que al hombre le falta lo esencial (lo que él “es” tiene que averiguarlo mediante lo que él mismo coloca en las expectativas de lo que él “hace”). Si el mundo fuera, a la manera leibniziana, el mejor de los posibles no existiría la retórica. Pero, precisamente, porque no lo es se da en la relación hombre-mundo una disparidad radical en la que se afina la imposibilidad del lenguaje para aprehender congruentemente la realidad. La retórica, en su significación antropológica, se presenta como una vía de respuesta hacia lo que el ser humano es y hacia el cupo de realidad que le corresponde a un mundo constituido desde él mismo. El enlace entre la pregunta kantiana por lo que el hombre es (*Was ist der Mensch?*) y por lo que, teniendo en cuenta lo que es, le cabe esperar, queda inextricablemente vinculado (1910 y ss: *Logik*, IX, p. 24).

De todo ello deriva el hecho de que el rol y la función de la metáfora hayan acentuado cada vez más su presencia en la teoría del conocimiento. La comprensión del ser humano (lo mismo que la de la realidad natural, como lo ponen de manifiesto las numerosas metáforas en la historia de la ciencia) (Turbayne, 1974: 175 y ss.; Wetz, 1993: 17)) se logra sólo apelando a lo “otro” de sí, puesto que el lenguaje es el “espejo” necesario para “ver” lo que de otra forma permanecería “invisible”. La verdad fundamental del mundo es su existencia, pero dicha existencia se muestra “exiliándose” en lo “otro” del lenguaje. Y éste, al ser propio de la naturaleza humana, no se clausura sobre sí mismo sino que apunta intencionadamente a la realidad externa y “tiene la virtualidad de decir el mundo y de decirnos a nosotros mismos” (Arce Carrascoso, 1999: 169). Por consiguiente, esta dimensión ontológica del lenguaje revela —como escribe H. Blumenberg— que la “situación” y, sobre todo, la “consti-

tución” del ser humano son potencialmente metafóricas (1981: 134-135). En este sentido, toda referencia humana a la realidad (y lo real es, según Aristóteles, “aquello de lo que todos estamos convencidos” (*Metafísica* 1172b: 36f) tiene que ser indirecta, selectiva y, primordialmente, metafórica (Blumenberg, 1981: 115; Wetz, 1993: 18).

Ateniéndose a lo anterior, la retórica será comprendida sólo residualmente si se la entiende en exclusiva como el arte del “bien decir”. Ello no obstante, e incluso interpretada a la luz de su significación antropológica, no está inmune de caer en la tentación que P. Ricoeur le asigna en su dimensión ornamental: “Siempre es posible que el arte del *bien decir* se libere del cuidado de *decir la verdad*” (1977: 17). Los ataques de Platón en contra de la retórica, aun cuando reconozca que lo sensible, en tanto que copia o imagen (*eikón*) de lo inteligible, sólo puede ser explicado a través de un “discurso verosímil”, se articulan en torno a que, en ella, lo “verosímil” tiene más valor que lo “verdadero” (*Fedro* 267b; *Gorgias* 449a-458c; *Timeo* 29a-d). Pero dicha articulación es secundaria. Y lo es porque —tal como sostiene Blumenberg— las concepciones antagónicas de la retórica están unidas a una gnoseología que o bien defiende la posesión de la verdad o bien, por el contrario, expresa los apuros que se derivan de la imposibilidad de poseerla. Ambas concepciones, sin embargo, están integradas en una antropología que en lo tocante al conocimiento considera al hombre, respectivamente, como un “ser rico” (*reiches Wesen*) o como un “ser pobre” (*armes Wesen*) (1981: 104-105).

Nietzsche pensaba que gracias a esta última concepción los griegos encontraron la “forma en sí” en la retórica y que, paralelamente, los ataques de Platón a los sofistas tenían su punto de arranque en la imposibilidad de conseguir la verdad que éstos defendían, pero que fueron motivados por la envidia ante sus éxitos (H. Blumenberg, 1981: 105). Imposible saber si Nietzsche tenía razón en esta interpretación pasional. Lo que queda en claro, sin embargo, es

que las dos grandes negaciones del platonismo, representadas por los sofistas y por los atomistas, han obtenido en su repercusión histórica un eco más eficaz en su interpretación de la retórica. Ésta, como subsuelo del lenguaje oral y escrito, regula y testimonia la pobreza constitutiva del ser humano ante la verdad; se asienta —en palabras de Blumenberg— sobre una noción del ser humano que necesita de la retórica para vestir al “mendigo” de un ropaje que le permita salir a flote del déficit ontológico de verdad que lo acompaña (1981: 108).

IV

Independientemente del rango que le quepa a la metáfora en la jerarquía de los tropos (véase su antítesis en M. Le Guern y C. Zilberberg (1978: 9; y 2000: 21, respectivamente), parece indiscutible el rol central que, sobre la base de la significación antropológica de la retórica y la de evidencias lingüísticas, se le concede actualmente en tanto que vehículo expresivo para la comprensión del mundo y de la vida, “cosa que no sucedía antes” (Lakoff y Johnson, 1995: 33).

Desde que en 1958, en un artículo ciertamente más importante que premonitorio, P. Henle afirmó que “sobre la metáfora ya no podía decirse nada nuevo” (1958: 173 y ss.), la abundancia y la ramificación casi incontenibles de la bibliografía sobre el tema han demostrado que se trataba de una profecía equivocada. Desde luego que todos los intentos por definir la metáfora, herederos del trabajo pionero de Aristóteles (*Poética* 1457b: 6-99), han tropezado con un obstáculo insalvable, enunciado ya en 1830 por P. Fontanier en *Les figures du discours*: la metáfora es una “figura” y la “figura” es de por sí una metáfora, derivándose de ello —como consigna P. Ricoeur— que “no hay un lugar no metafórico desde el que se pueda definir la metáfora” (1977: 80, 29 y 430). Además de que la metáfora, al inscribirse en el ámbito simbólico, no puede poseer —como apuntó C.

Pavese— un significado unívoco, ya el *definire* mismo implica una acción de “recortar” que prescinde de un contorno de “florescencias múltiples” en el que precisamente sienta sus reales la metáfora (cit. en García Gual, 1997: 8-9). Cualquier exigencia de definición, por otra parte, ha de fundamentarse en un *mente concipere* que convierte el objeto a definirse en producto “concebido”, es decir, en *conceptum*. A ello se suma que la definición, al insertarse en un “concebir” que es de por sí metafórico, forma sólo una parte exigua en el proceso de comprensión que se lleva a cabo mediante el mecanismo interpretativo.

Con la metáfora se opera una transposición intencional de significados que tiene que basarse en una cierta similitud o —como decía Aristóteles— en la “analogía”. Tal similitud, propia de un ámbito lógico-conceptual, no está exenta de disparidad, aun cuando el tropo metafórico presente como idénticos dos términos distintos: el término metaforizado y el metafórico (E. Alcaraz, 1997: 350; F. Lázaro Carreter, 1973: 350 y 275). Este isomorfismo, raíz de todo mecanismo metafórico, consiste en reconocer un conjunto de relaciones comunes en el seno de entidades disjuntas, pero la “comparación” no es lógica, esto es, no compara lo que es de suyo comparable, sino “semántica” y, por ende, perturbadora de la isotopía del texto mediante el contraste de imágenes. La palabra “metáfora” es metafórica por estar arraigada en un *phora* que implica un cambio de lugar en el espacio, pero que, trasladada ahora a otro orden categorial, “transporta” o “desplaza” a una cosa el sentido de un nombre que designa otra (Ricoeur, 1977: 29). Por eso no llama la atención que las diversas calificaciones de la metáfora tengan que apelar también a contenidos metafóricos: así, por ejemplo, el “deslizamiento” (*shift*) del sentido literal al sentido figurado, del que habla P. Henle (173-195); o la metáfora como “vehículo”, de A.I. Richards; o como “filtro” y “lente” en M. Black (Ricoeur, 1977: 290 y 351). Todas ellas, empero, coinciden en el “desplazamiento” que Aristóteles designaba

a la metáfora, incluyendo también la descripción propuesta por N. Goodman (1968: 69 y 73): la metáfora consiste en “un idilio entre un predicado que tiene un pasado y un objeto que cede protestando”, idilio que se identifica con un “segundo casamiento” rejuvenecedor.

Pero los intentos por definir conceptualmente la metáfora resultan fallidos porque la fuente de la que emerge el lenguaje no es conceptual. En efecto, si la lengua tiende a otra cosa que sí misma y si, por otra parte, hay cosas que no pueden decirse sino metafóricamente, entonces el lenguaje —como señalaba Shelley— es “vitalmente metafórico” (*vitally metaphoric*), y la metáfora no resulta siendo un poder adicional de aquél sino, antes bien, su propia forma constitutiva (Richards, 1936: 90-919). En este sentido, “nuestro sistema conceptual ordinario, en términos del cual pensamos y actuamos, es fundamentalmente de naturaleza metafórica” o, lo que es lo mismo, la manera como pensamos es “cosa de metáforas” (Lakoff y Johnson, 1995: 39). Si ello es así, entonces el hiato tradicionalmente insalvable entre metáfora y concepto no implicaría un dualismo excluyente. Las metáforas serían, desde esta perspectiva, preformas o prefiguraciones del concepto y constituirían un campo previo a su formación (*Vorfeld der Begriffsbildung*), un estadio preparatorio para la aprehensión conceptual, puesto que representan sistemas coherentes mediante los que se conceptualiza la experiencia (Lakoff y Johnson, 1995: 79 y 189; Blumenberg, 1979: 77; Ricoeur, 1977: 298). Que el modo de conceptualizar la experiencia está estructurado metafóricamente, queda puesto también de relieve en el hecho de que hay conceptos que no están claramente delineados en nuestra experiencia y que, por lo mismo, necesitan del recurso de otros conceptos más comprensibles. Es esta necesidad de comprensión la que conduce, en una metodología genética, al encuentro de la metáfora como ineludible punto de enlace con el sistema conceptual.

El saber hipotético —escribió E. Cassirer—, es decir, el pensar referencial sólo adquiere su claridad plena, tal como se pone de

manifiesto en el *Menón*, en el *lógon didónai*, en el rendir cuentas conceptual, que es la meta a la que apunta toda filosofía (1975: 11). Ciertamente que el concepto lógico es un punto de llegada que sintetiza un proceso de comprensión que se inicia en lo no-lógico. Su claridad, sin embargo, no se percibe de golpe en el concepto, sino que se va adquiriendo a la luz de la comprensión de su recorrido. En dicho recorrido el “momento lógico” se enlaza con el “momento sensible”, y es éste el que le suministra al concepto su anclaje ontológico (P. Ricoeur, 1977: 57). Resulta imposible prescindir, en cualquier realismo, de la base imaginativa que acompaña al proceso gnoseológico. Ciertamente que muchas veces tal compañía se reconoce —Kant incluido— sólo a regañadientes y con un carácter concesivo, pero actualmente hay quienes hablan sin reparos del predominio de lo sensible sobre lo inteligible, predominio en el que la metáfora es calificada como un instrumento retórico “racionalmente imaginativo” (Lakoff y Johnson, 1995: 235-236; C. Zilberberg, 2000: 21).

Ubicar la metáfora *in statu nascendi* resulta imposible, pero sus raíces no pueden desentenderse de una condición de posibilidad de la que ella se nutre y de la que también, por cierto, ha de derivarse el concepto. Este fundamento toca siempre fondo con lo simbólico, y también acerca de ello, por supuesto, cabe preguntarse si es primero o derivado. Aun cuando, sin embargo, la cuestión acerca de si lo semiótico es anterior a lo lingüístico o si es simultáneo debe permanecer abierta, ello no atenta contra la convicción de que lo conceptual tiene su base en algo metaconceptual que lo conduce hacia su origen y, al mismo tiempo, lo despliega y explicita.

El lenguaje es “acontecer lingüístico” y, como tal, no representable con símbolos conceptuales (Koselleck y Gadamer, 1997: 115). Es precisamente esta fuente figurada, en la que nace la metáfora, la que posibilita que ésta no pueda ser definida ni como una desviación ni como una sustitución del nombrar y que, por consiguiente, tampoco pueda ser reducida a alguna significación propia (es decir,

“literal”). Lo “literal” —como ha visto muy bien P. Ricoeur— no es lo “originario”, y no lo es porque no existe una “relación primordial” entre la palabra y lo que ella representa. Ahora bien, si no hay una significación originaria, ello quiere decir que la significación no es algo dado de antemano, sino que se estatuye como “literal” cuando el uso del término se hace consuetudinario. Preguntarse por el origen de lo literal es, pues, preguntarse por el inicio y, en este sentido, cada palabra es respuesta, pero también pregunta por su fundamento. La metáfora se presenta, entonces, como un resultado de una “interacción semántica” que presupone, a su vez, una tensión entre lo literal y lo contenido en lo literal. En una significación literal esta “fricción” no se da, como tampoco se da en el pensar lógico, pero la metáfora conduce a la comprensión del proceso en que desemboca lo literal y forma parte del rito en que la realidad inconclusa del lenguaje celebra su gestación. No es extraño, por consiguiente, asignar prioridad a lo metafórico sobre lo conceptual, e incluso considerar el lenguaje figurado y la metáfora como raíz de toda taxonomía categorial (Taylor, 1997: 24 y ss.).

El único realismo de la metáfora tiene que ser analógico, ya que la identidad está reservada para lo literal. Entre lo real y lo expresado en la metáfora no existe una verdad de adecuación. La verdad metafórica se sustenta siempre en lo otro de sí; es trasposición y requiere —en tanto que afán comprensivo— de una hermenéutica que, trasladada a la lectura de lo literal, se vea siempre impotente y desbordada. Por ello no cabe una “tematización unitaria” del lenguaje; su esencia se entiende, más bien, por grados, como ha escrito B. Liebrucks (cit. en Arce Carrascoso, 1999: 169-170). La “lingüisticidad” no se deja objetivar metódicamente, sino que se presenta como inseparable de una hermenéutica entendida como comprensión estratificada y siempre a la búsqueda memoriosa de sus antecedentes (Koselleck y Gadamer, 1997: 86-87). La verdad sugerida en la metáfora es deudora de la significación antropológica de la

retórica y, no en menor medida, de la constitución ontológica del lenguaje. “La metáfora —sentencian Lakoff y Johnson (1995: 236)— es uno de nuestros instrumentos más importantes para tratar de entender parcialmente lo que no se puede entender en su totalidad”.

V

En lo tocante a su función, la historia de la recepción de la metáfora admite, cuando menos, tres variables, todas ellas vinculadas de modo diverso a su relación con el núcleo ontológico al que hacen referencia.

La primera, hilo conductor de la retórica tradicional, concibe la metáfora como un adorno del decir. Quintiliano, quien marcó escuela en este sentido, escribió al respecto: “La metáfora ejerce un poder tan refrescante y resplandeciente que, aun cuando aparezca en un contexto de habla vulgar, extiende sobre él una luz propia” (1988: libro 8, 6.4). Las preguntas, a tenor de lo dicho, se superponen: ¿Dice algo nuevo la metáfora o, más bien, resulta prescindible para aprehender el sentido? ¿Es simplemente “sonido” que potencia la persuasión? ¿Contribuye, además de desparramar una luz ornamental, a un ensanchamiento de lo dicho? ¿Resulta correcto interpretar la metáfora sólo “cosméticamente”, esto es, como un aderezo “culinario” que se usa para “deleite” del comensal? (Ricoeur, 1977: 18). Si así fuera, es evidente que la metáfora no añade nada “que no pudiera expresarse de un modo teórico-conceptual” (Blumenberg, 1960: 8).

Muchos años más tarde que Quintiliano, en 1929, Wittgenstein escribió: “Una buena comparación refresca el entendimiento” (*Ein gutes Gleichnis erfrischt den Verstand*). Tanto en un autor como en otro el término “refrescar”, especialmente en su conexión con el entendimiento, es metafórico (Blumenberg, 1979: 79), pero en ambos se impone la pregunta: ¿es una “buena” metáfora la que sólo sirve de ornamento del decir o, por el contrario, la que “refresca”

—sea dicho sin ambages— la aridez del lenguaje lógico-conceptual? También aquí, como en el caso de las reducciones vistas anteriormente, se da un entrecruzamiento de funciones que no legitima ninguna binariedad tajante.

Una segunda función de la metáfora, provocadora sin duda de una reincidente descalificación de ésta, la concibe como atada a pre-conceptos rudimentarios, a formas de un pensamiento ni claro ni esclarecedor: expresaría, pues, inapropiadamente lo que puede (y debe) decir un lenguaje preciso. En este sentido, le cabe mostrar de manera vaga lo que el lenguaje científico y filosófico, en tanto que antídoto contra la expresión metafórica, puede llevar a cabo sin ambigüedad. Consiguientemente, la metáfora carece de “luz propia” y, al igual que todos los tropos del sentido figurado, su reinado será efímero y sus contenidos serán absorbidos (y purificados) por el lenguaje lógico de un modo similar a como el *mythos* fue desmitificado por el *logos*. Es en el empirismo gnoseológico donde se encuentran los ejemplos más elocuentes de la valoración negativa de la metáfora, constituyendo tal vez el lema de Berkeley su condensación más emblemática: *De metaphoris abstinendum est philosopho* (De motu 3). S. Parker, en su *Censura libre e imparcial de la filosofía platónica* (1666), dice lo mismo de un modo explicativo: “Todas aquellas teorías filosóficas que son expresadas sólo en términos metafóricos no son verdades reales, sino meros productos de la imaginación, vestidos (como las muñecas de los niños) con unas pocas palabras huecas llenas de lentejuelas... Cuando sus disfraces extravagantes y lujuriosos entran en la cama de la razón, no solamente la profanan con abrazos impúdicos e ilegítimos, sino que, en vez de traer concepciones reales y conocimiento de las cosas, impregnan la mente solamente de fantasmas” (cit. en Blumenberg, 1979: 75; Lakoff y Johnson, 1955: 239, respectivamente).

Tanto la “abstinencia” recomendada por Berkeley como, sobre todo, el alegato de Parker ponen de relieve que el ataque a la metá-

fora no puede llevarse a cabo sin el recurso del arma que se quiere destruir. Resulta, pues, sospechoso que la metáfora se venga en sus detractores empleando un poder tan excesivo. Gran parte de la tradición occidental —reconocen Lakoff y Johnson, (1995: 239)— ha considerado la metáfora como “un agente del subjetivismo y, en consecuencia, como subversiva en la búsqueda de la verdad absoluta”, pero, al igual que la retórica, la filosofía no pudo ni “destruirla” ni “absorberla” (Ricoeur, 1977: 18). Ya Aristóteles, en su crítica del paradigma eidético de Platón (*Metafísica* A, 9, 991a 19-22), recomendaba a la filosofía el no “metaforizar” con “metáforas poéticas”, pero ni siquiera Tomás de Aquino privó a la teología de tal prerrogativa. En *Utrum Sacra Scriptura debeat uti metaphoris* (1955a: 9, 1-3) no rechaza el uso metafórico, sino que lo pone a un nivel similar al del lenguaje no figurado: lo que en la Sagrada Escritura se expresa en metáforas —dice— es igual que lo que “en otros lugares [de la misma Sagrada Escritura] se dice más expresamente”.

Lo bifrontal de esta segunda función ha provocado —como aconteció en la relación entre *mythos* y *logos*— revisar otra vez un campo temático que no estaba bien acotado. Blumenberg, en *Ausblick auf eine Theorie der Unbegrifflichkeit* (1979), señala que, en comparación con *Paradigmen zu einer Metaphorologie* (1960), su punto de vista no ha cambiado en lo tocante a la función de la metáfora, pero sí, por lo menos en parte, en lo que atañe a sus referentes. No parece claro esto último sin un recambio de lo primero. En efecto, si el campo referencial de la metáfora, en tanto que comprendida en su relación con la formación de conceptos, se sitúa en un “mundo de la vida” (*Lebenswelt*) que, a su vez, se instala en el horizonte más amplio de una “teoría de la no-conceptualidad”, entonces el referente modifica la función (1979: 83). Porque Blumenberg, a la manera de E. Cassirer, no participa de una valoración negativa de la metáfora, sino que sostiene que ésta no se siente en casa (*Heimatlosigkeit*) en un mundo disciplinado por el saber expe-

rimental, es que postula que se encuentra, más bien, en el pórtico del concepto, preformándolo. (“Todo conocimiento teórico parte de un mundo ya preformado en el lenguaje” —había afirmado Cassirer— 1975: 101). El rol anticipativo no quiere decir, empero, que sea de una índole subordinada. Por el contrario, la metáfora “muestra” imaginativamente lo que un término conceptual, en su afán obligatorio de precisión, se ve obligado a “demostrar” sin lograrlo. Ahora bien, a Blumenberg le interesa “anudar” la metáfora a un campo previo también a ésta: al “mundo de la vida” en el que, como subsuelo común, se hermanan la conceptualidad y la inconceptualidad. “La metáfora, sin embargo, conserva la riqueza de su origen, cosa que la abstracción se ve obligada a negar” (1979: 80). Tal vez sea ésta la causa del por qué el saber científico y el saber filosófico no son, en realidad, una “ciencia estricta”, sino llena de “expectativas” e insuficiencias. De serlo así, la “metafórica” vendría a constatar testimonialmente el “descontento” humano ante los saberes conceptuales.

En consonancia con lo anterior, una tercera función de la metáfora, renuente a inscribirse dentro de la valoración negativa, consiste en explicarla como una forma de pensamiento y de decir irreductible a cualquier expresión conceptual. No es contraria, desde luego, a que determinadas metáforas cumplan sólo las dos primeras funciones (o una de ellas), pero su objetivo principal es servir de vehículo a lo que los otros lenguajes no pueden liberar, y ello por carencias intrínsecas a su misma formulación. Así, pues, la metáfora ensancha los límites del lenguaje, desoculta pliegues que permanecen cerrados a la expresión conceptual y hace visible, en una concepción de la verdad que muestra, más bien, la *inadaequatio rei et intellectus*, lo que de otra manera estaría condenado al ocultamiento inefable. Esta valoración positiva de la metáfora tiene sus antecedentes en Vico, pero se extiende en la actualidad hasta la semiótica tensiva de Zilberberg, pasando por Hamann, Nietzsche, Cassirer, Ricoeur, Derrida y, desde luego, Blumenberg, cuya caracterización ha sido

intitulada por J.F. Wetz, a este respecto, como *Absolutismus der Metapher* (1993: 17 y ss.).

Las “metáforas absolutas” poseen un contenido significativo propio para el que no existe otro vehículo expresivo que el metafórico; su absolutismo, por ende, estriba en la imposibilidad de ser reducidas a conceptos. No se identifican tampoco con las *absolute Metaphern* de H. Friedrich, las cuales, más bien, abren un mundo que depende sólo del lenguaje y se parecen, por ello, a la pirotecnia verbal de la “jitanjáfora” de A. Reyes. Para Blumenberg, por el contrario, las “metáforas absolutas” constituyen componentes fundamentales del lenguaje filosófico (*Grundbestände der philosophischen Sprache*) que ponen de relieve y sacan a luz aspectos que permanecen cerrados bajo la férula lógico-conceptual. Esta función, tratada aquí sólo de manera enunciativa, concibe la metáfora como una “doctrina de figuras” (*Lehre von Bildern*) que el ser humano crea para entenderse a sí mismo y a sus circunstancias, especialmente en los niveles pragmáticos de dación de sentido y de orientación en el mundo (1960: 9; Wetz, 1993: 22-23).

VI

Pero las tres funciones anteriores tienen que vincularse a lo que, en principio, parece ser su criterio diferenciador: su relación (antagónica) con la realidad. El alcance ontológico de la metáfora presenta aristas muy problemáticas, ya que plantea la naturaleza y el logro de una verdad basada en lo imaginario. En este sentido, elaborar una “gramática lógica” de la metáfora —tal como, por ejemplo, fue llevado a cabo por M. Black— constituye un intento meritorio pero insuficiente para configurar el punto gnoseológico del anclaje de la “metaforicidad de la metáfora”. Una teoría del conocimiento que incluya dentro de sí la imaginación no como par antitético del conocer propiamente dicho sino, más bien, como su condición

genética no se condice con una tradición filosófica que la ha considerado como “lo otro” del *logos*. Vincular metáfora y ontología, no obstante los valiosos estudios —por cierto, no sistemáticos— de P. Ricoeur, entraña un haz de dificultades complejo y ramificado, máxime teniendo en cuenta que la función primaria de la metáfora es una comprensión fundamentada en concebir la(s) cosa(s) en términos de otra(s). No tiene, pues, una función referencial como la metonimia y, por ende, requiere de una teoría del conocimiento que atienda los estratos de la *alétheia* y que no persiga como objetivo final el acoplamiento instantáneo entre el conocer y el decir.

Una gnoseología que delimite el origen, la estructura procesual y los posibles límites del lenguaje figurado debe fundamentarse en una interpretación del simbolismo como “rehacedor” de la realidad. Ahora bien, si las “cosas”, desde la perspectiva del símbolo, se convierten en “hechura” humana, entonces el lenguaje metafórico “redescribe” la realidad y no sólo, claro está, otorga color y vestimenta al discurso (Ricoeur, 1977: 352 y 78-79). El lugar de la verdad no reside aquí en la proposición como vehículo expresivo, sino en una relación entre la cosa y la imaginación que, por sus componentes antagónicos, imposibilita la *adaequatio rei et imaginationis*. Sin embargo, en esa tensión de contrarios es donde radica la potencia sintáctica de la metáfora, su “transfusión de fulgor” (Zilberberg, 2000: 218), ya que en el proceso metafórico coexisten las oposiciones encontradas en el sistema conceptual: la “idea átona” y la “imagen tónica”, que es el esquematismo propio de la retórica (Zilberberg, 2000: 218, 21, 215). Dicho “fulgor” participa sin duda del “colocar bajo los ojos” y el “hacer imagen” que Aristóteles atribuye a la metáfora (*Retórica* III, 10, 1410b: 33), es decir, del “invencible resplandor” con el que los griegos caracterizaron la *alétheia* como una *enérgeia* (o *evidentia*) en la que las cosas se manifiestan como “un objeto de plata al sol” (García Baró, 1999: 180; Ricoeur, 1977: 57).

Racionalmente considerada, la metáfora crea tensión entre dos imágenes porque no implica una “identificación real” entre ellas. Se

trata, más bien, de una proporción desproporcionada, de una semejanza que acentúa la desemejanza (o viceversa). Como señalaba J. Ortega y Gasset, en la metáfora “vive la conciencia de la no-identidad”. Por consiguiente, es connatural a la metáfora una relación tensiva que se construye sobre la oscilación entre identidad y no identidad, entre lo mismo y lo otro (Souza, 1999: 21).

La metáfora como procedimiento (e incluso como resultado y como función, por emplear las tres perspectivas de M.M. Souza) invita de por sí a una “lectura” interpretativa, esto es a un *légein* que desborda el principio de no contradicción en el que se fundamenta la unión de los conceptos en proposiciones. La metáfora posee, en efecto, una especificidad discursiva que no coincide con el lenguaje lógico-conceptual, pero que tampoco lo contradice. Es productora de sentido y, por lo tanto, debe ser considerada al nivel del discurso. P. Ricoeur emplea muchas veces el término “metáfora conceptual” para referirse a esta connotación.

Lo que sucede es que en la metáfora la re-pregunta se impone: “¿qué queremos decir al decir...?” El sistema abstracto del lenguaje, una lengua fijada en conceptos al modo de un sistema científico, entorpece este “querer decir”, no absorbe ni traduce totalmente el sentido manifestado por su intermedio. La significación y el sentido son algo diferente: la primera está instalada en la lengua, mas el segundo, para ser fiel al “querer decir”, requiere de interpretación. El decir metafórico crea sentido y lo hace rompiendo los parámetros abstractos en los que la lengua está configurada. Ortega y Gasset se refiere a los “ingredientes de una circunstancia” que no son palabras, que no son lenguaje y que, sin embargo, poseen una “potencialidad enunciativa” que el lenguaje debe “actualizar” y que no puede llevar a cabo sin convertirse en “figurado” (1981: 265 y 277). Este “lenguaje figurado” es el que ejecuta la potencialidad del “contorno expresivo” que se le escapa al lenguaje lógico-conceptual, adquiriendo sentido en la “fricción” o tensión existente entre este último y el no-

lenguaje de las “circunstancias” (Souza, 1999: 23). El lenguaje es, por esencia, figurado, y el discurso (cualquier discurso) no puede eximirse de esa característica que tipifica al lenguaje. Como ya se ha visto, debe refrendarse aquí que el lugar asignado a lo sensible, en el proceso del decir, tiene que ocupar un lugar primero y no meramente concesivo (Zilberberg, 2000: 203).

La metáfora es resultado de un particular tipo discursivo, como se pone de manifiesto analizando —en la línea de Ortega y de Souza— el ejemplo de “el ciprés es una llama muerta”. ¿Qué quiere decir el poeta al decir tal cosa? Entre el “ciprés” y la “llama muerta” hay, desde luego una identidad parcial que se expresa como total en la cópula “es”. Entender, empero, el discurso en términos referenciales sólo conduce al fracaso interpretativo, puesto que afirmar que el “ciprés” es una “llama muerta” implica identificar lo mismo en lo distinto, empresa que sólo es exitosamente ejecutada apelando a una “imaginación racional”. El “ciprés” y la “llama” son dos imágenes contrapuestas, pero se establece un nexo entre ellas sólo si la copa del ciprés es pensada como “muerta”, es decir, como un halo oscuro que se asemeja a una “llama” sin luz (oxímoron). Cuando la figura se torna operante, su objeto es un “entredós”, una brecha que se abre entre dos categorías bien diferenciadas. Zilberberg propone en esta coyuntura, apoyado en Kant y también en Hjelmslev, Greimas y Petitot, un “esquematismo semiótico” como mediación indispensable entre el concepto y la imagen, deudor de la vinculación kantiana entre la unidad de categorías y la diversidad de fenómenos. Recuérdese que el “esquema trascendental” de Kant es una representación intermediaria sensible e inteligible a la vez: “Nuestros conceptos sensibles puros, se lee en la *Crítica de la razón pura* b 180; a 140-141, no tienen como fundamento imágenes (*Bilder*) de los objetos sino esquemas”. El mecanismo interpretativo exige, en definitiva, la puesta en juego de dos esferas de significación, extrañas entre sí, que se confunden en una unidad y que consta de los ingre-

dientes que componen el proceso metafórico: la imaginación y el recurso a un *légein* racional que unifica lo disperso y que, en esta especie de violación del principio de identidad, proporciona un “deleite” que le es negado, de raíz, a la mera expresión conceptual (Henry, 1971: 57).

La metáfora no es fruto de una comparación. Es más: la comparación —como señaló Du Marsais— reside siempre en la mente y, por ende, va siempre a la zaga de la constitución metafórica (cit. en Le Guern, 1978: 13). Se origina, más bien, en dos realidades recíprocamente alejadas que ella aproxima en un “síncope de la distancia”. De dicha aproximación emerge una “condensación discursiva” que produce un fulgor tanto más intenso cuanto mayor sea la distancia aproximada, modificando —como apunta G. Esnault— la comprensión de las dos magnitudes comparadas (cit. en Zilberberg, 2000: 219-220). Se trata de una “cercanía” que, desde luego, también es patrimonio del *légein*, sólo que —como advertía P. Valéry— existe entre ambos una diferencia aproximativa: “La metáfora, al igual que el razonamiento, acerca, pero desde más lejos” (cit. en Ricoeur, 1977: 292).

La interpretación metafórica exige, en aras de la comprensión, que no se invalide la tensión entre los dos términos garantes de ésta, de ahí que el “foco” de la metáfora esté constituido por las palabras, pero —como afirman M. Black y M. Beardsley— ha de ser el “marco” (*frame*) el que incorpore los “ingredientes circunstanciales”. El “marco” no es otro que la frase, y en ella adquiere sentido la situación metafórica (Ricoeur, 1977: 133). Para que ello suceda, el sentido metafórico no ha de identificarse con el “momento tensivo”, que es su causa, sino con el efecto, esto es, con la respuesta al desafío que está ínsito en la tensión. De aquí se deriva que la analogía sea también consecuencia y no fuente de la relación tropológica presente en la metáfora (Zilberberg, 2000: 22). La interpretación del sentido metafórico exige también, parodiando a Aristóteles, un espíritu sagaz, un “don del genio”, al igual que su creación.

Una teoría comprensiva implica ir descubriendo paso a paso, capa a capa, el proceso genético de la creación de sentido mediante la metáfora. El concepto que apela a la imagen y la imagen que apela al concepto conforman, entrelazados, la estratificación procesual. Ciertamente que, más allá de su núcleo de emergencia común, no puede obviarse la contraposición de la metáfora y del concepto lógico, y que el lenguaje figurado de la metáfora no es (a pesar de su apariencia: “el ciprés es...”) la vía proposicional que los conceptos, de un modo u otro, exigen. La metáfora —como estableció Aristóteles— “hace imagen”, “coloca bajo los ojos”, pinta (es decir: imagina) lo abstracto bajo los rasgos de lo concreto (*Retórica* III, 10, 1410b 33). Dicho en términos de P. Ricoeur: el “momento lógico” de la “proporcionalidad” no puede desprenderse del “momento sensible” de la “figurabilidad” en el proceso metafórico. Ello supondría beneficiar conceptos no metafóricos en desmedro de la imaginación y desentenderse del significado de *lexis*, un término que Aristóteles emplea para referirse a la metáfora y que ha de traducirse como “lo que hace aparecer el discurso”, esto es como lo que “fenomenaliza” lo lógico y lo “pone ante los ojos” (Ricoeur, 1977: 57 y 29).

Hacer coexistir en el proceso las oposiciones que se encuentran en el sistema es obra de la “potencia de la sintaxis”, la cual hace posible que la comprensión convierta la disyunción fuerte “o-o” en una duplicación de la cópula “y-y” (Zilberberg, 2000: 21). Lo metafórico, en tanto que “ser metafórico” (*metaphorikon einai*) (*Poética*, 1459a 4-8), infringe un orden categorial que contribuyó a engendrar y, al reunir lo abstracto en una concreción de sentido, da muestras de lo que tanto Aristóteles como Kant atribuían a “lo genial”.

VII

La elección de la muestra —para contrastar en ella lo más significativo de las acotaciones anteriores— ha recaído aquí en unos ver-

sos de Friedrich Taubmann (1565-1613), profesor de poética en la universidad de Wittenberg y autor de versos en latín que se distinguen por una ingeniosidad en extremo sugerente. Su obra *Taubmanniana* se publica desde 1767 en diversas ediciones, destacándose la de Munich (1831) por ser la más cuidada y completa.

Sus versos dicen así:

“Quando conveniunt Ancilla, Sibylla, Camilla,
garrire incipiunt et ab hoc et ab hac et ab illa”.

Traducción castellana:

“Cuando se juntan, Ancila, Sibylla, Camila...
comienzan a cotorrear no sólo de éste,
sino también de ésta y de la otra”.

Traducción alemana de G. Büchmann (1959: 101):

“Wenn Ancilla, Sibylla, Camilla zusammenkommen,
fangen sie an zu schwatzen von dem
und von der und von jener”.

Se trata, en un primer acercamiento, de la descripción aparentemente inocua de una escena que puede ser extraída usualmente de la realidad. No hay en el pareado (y menos todavía en su traducción) una presencia llamativa de la metáfora. Una segunda aproximación comprensiva, sin embargo, no podrá desprenderse de una estructura formal que construye el significado en base a lo que, desde el lenguaje conceptual, se consideraría como “desperdicios” semánticos o, a la manera de los nominalistas, como un mero *flatus vocis*. En efecto, la estrategia de convertir el pareado en una situación metafórica estriba en que los signos lingüísticos erigen fónicamente una nueva realidad en un lenguaje determinado (y no en otro). Son sonidos que literalmente producen sentido y que transportan, engarzados, lo que ellos mismos no son a otro ámbito, a un

correlato significativo que exige la intervención cómplice del intérprete. Es, en consecuencia, la puesta en escena vía metafórica de una situación la que compensa la estrategia selectiva del caso en mención.

En el primer verso los nombres de “Ancilla”, “Sibylla” y “Camilla” denotan, por medio de la rima consonante que vincula deliberadamente forma y fondo, denotación y connotación, que se trata de nombres de naturaleza y de contenidos significativos similares. Esta semejanza, al no existir entre ellos ninguna conjunción copulativa, se presenta como una serie abierta y, sin hipérbole, puede afirmarse que lleva la etiqueta de “se admiten nuevas integrantes”. Dadas las reservas existentes y teniendo en cuenta, además, la condición humana del *garrire* (traducido por L. Macchi como un hablar por hablar, “un hablar sin sustancia”, 1948: 227), la serie queda abierta probablemente *ad infinitum*. Asimismo, la reiterada presencia de la “i” en el trío de nombres les otorga una “acuidad” —emparentada con “agudo” y “aguja”— que, casi de entrada, rompe con el “cotorrear” aparentemente inocuo del poema (Lázaro Carreter, 1973: 151).

Pero la serie no permanece abierta sólo para los sujetos del *garrire*; también para los objetos. La doble cópula *et-et* enlaza ablativos que implican no sólo a “éste” (*boc*), sino también a “ésta” (*bac*), más cercana, y a “aquélla” (*illa*), más lejana, no cerrándose el horizonte de referencia en ningún caso. Desde luego que tampoco puede obviarse la prevalencia femenina en lo que atañe a los objetos del *garrire*: se trata de mujeres que hablan (preferentemente, mal) acerca, sobre todo, de otras mujeres. En este sentido, no sólo existe similitud en la estructura fónica de los sujetos sino también, en casi igual medida, en los objetos. *Pares cum paribus* (“iguales con iguales”) resulta, pues, el sello totalizador del pareado.

Se ha complicado, entonces, el significado del *garrire*. Este verbo (que Büchmann traduce certeramente por “schwätzen”=“hablar demasiado”, y que es equivalente en castellano a “cháchara” o

“cotorreo”) no tiene “cosas” como referente sino “personas”, recayendo el peso específico en las mujeres. Prescindiendo de la “acuidad” que la presencia de la “i” pone de manifiesto, parecería que, en efecto, el *garrirre*, aunque incontinente, no implicase maledicencia y que, por ende, carecería de la *mica salis* (“pizca de sal”) que todo chisme auténtico lleva consigo.

Ahora bien, si en una situación en la que los sonidos crean el sentido, se une la última parte del segundo verso y se pronuncia de corrido, repitiéndolo sin cesar:

etabhocetabbacetabillaetabhocetabbacetabilla...,

entonces se descubrirá que el movimiento de los labios y el sonido onomatopéyico trasladan la escena a otra situación comprensiva: se está “desmenuzando” minuciosa e incisivamente la fama ajena. De seguro que, con ello, la presencia de la “i” en el primer verso recibirá una nueva “acentuación” y, de este modo, su “agudeza” se tornará más acre y el nivel de imaginación ubicará fácilmente a una aguja que une y desune, cose y descose inmisericordemente. Simulando el movimiento incesante de los labios, la imagen fónica traslada al oyente a un escenario tan recargado como real: las tres mujeres hablan a la vez, se arrebatan las palabras, cobran existencia típica en un ejercicio de tijeras que, acompasado por la “i” de sus nombres, añade ahora la maledicencia como ingrediente insustituible del chisme. La *techné rhetoriqué*, en tanto que “arte de hablar”, ha cumplido aquí a cabalidad su misión porque ha totalizado lo que sólo puede lograrse mediante el oído. En efecto, “la escritura encierra tiránicamente a las palabras en un campo visual” (Walter J. Ong, 1996: 21) y, por lo mismo, es la oralidad sonora la que, en este caso construye una realidad que necesita también de la participación cómplice del oyente.

Porque el acercamiento comprensivo al texto no se lleva a cabo de golpe e implica, más bien, diversos asedios, la tarea del que inter-

preta la partitura auditiva resulta tan protagónica como la del autor, y más teniendo en cuenta la complejidad que presenta el “oír” en una “lengua muerta”. Como el significado se construye en base a sonidos, la interpretación quedará sin sentido en las traducciones, ya que éstas no “vivificarán” el sonido original. Es más: cualquier alteración en la estructura fónica del pareado acarreará fisuras en la comprensión totalizadora de una realidad erigida en base a sonidos deliberadamente específicos. No sucede aquí lo mismo que con el nombre “Lolita” en la novela de W. Nabokov: “Lo-li-ta: la punta de la lengua emprende un viaje de tres pasos para apoyarse, en el tercero, en el borde de los labios: Lo-li-ta” (2000: 15) Ni tampoco con la música macabra que A. Romualdo, en un poema cuyo título preanuncia ya el cauce por donde debe discurrir la interpretación —*Crítica de la canción pura*—, asocia al “tronco mutilado” (“Bu-chen-bald”) o, en enlace fónico todavía más claro, al “pájaro que chilla” (“*jauschwitz!*”) (Universidad de Lima, 1994: 315). Los versos de Taubmann exigen también una empatía con la exactitud de los sonidos, pero se prestan para un marco interpretativo mucho más ambicioso.

En el *Kommersbuch Göspels* aparece el pareado como canon:

“Quando conveniunt Catherina, Sibylla, Camilla,
 Sermones faciunt vel ab hoc vel ab hac vel ab illa”
 (G. Büchmann, 1959: 101).

El sentido queda desfigurado por una *Catherina* que rompe con la rima consonante de los nombres y, simultáneamente, con su “paridad” significativa: la diferencia fónica diferencia también el sentido. En efecto, la expresión *sermones faciunt* (“hacen, componen discursos”) echa por tierra la equiparación con el *garrire* y, por otra parte, con la conjunción *vel*, si se lee como disyunción exclusiva, se impide el posible ingreso de nuevos candidatos al carrusel del chisme.

La abolición de una sílaba y su repercusión en los referentes y en el significado hacen que cobre importancia el sentido del oído.

Contra poniéndolo a la “división” que lleva a cabo la vista, Walter J. Ong lo ha llamado “sentido unitario”: “La vista aísla; el oído une”. Basándose en un artículo de M. Merleau Ponty: *L’oeil et l’esprit* (1961), Ong sostiene que el ojo percibe una serie de superficies superpuestas, pero no bucea en las interioridades de lo físico. Mira, además, simultáneamente en una sola dirección y, por lo tanto, no puede aprehender las simas de lo profundo. Es al oído al que le corresponde “unificar lo disperso” y hacerlo en un nivel que los griegos atribuyeron al *logos* (1996: 75-76). En consecuencia, el “concepto”, por su carácter discriminativo, tendría que ver más con el ojo que con el oído, mientras que la metáfora, en tanto que unificadora de antítesis, establecería una relación estrecha con lo auditivo.

VIII

Parar mientes en la función de esta metáfora, y hacerlo de cara a su relación con la realidad, es un cometido insoslayable de la interpretación.

Por de pronto, la envoltura formal contribuye aquí a poner en escena una realidad que no se identifica con la definida conceptualmente. No se trata de una toma fotográfica instantánea sino, por el contrario, de una realidad en movimiento, actuante. En ella quedan asumidos elementos de otras escenas que integran, de modo totalizador, un escenario donde el arte imita a la naturaleza pero desbordando los rasgos descriptivos y la fijación del lenguaje lógico. En este caso, lo ornamental contribuye a la dación de sentido.

Tal como se ha dicho, la hilera de sonidos constituida por la repetición de *etabhocetabbacetabilla* puede superponerse indefinidamente, y ello invitará al intérprete a observar la multiplicación de los sujetos y de los objetos del chisme en un espectáculo (visual y auditivo) de labios múltiples que, en su movimiento incesante, se arrebatan el orden, las palabras y el desmenuzamiento de la fama

ajena. Por medio de los sonidos se remite a una situación nueva en la que la mente, transponiendo un orden a otro, se hace cargo de una realidad sugerida fónicamente, pero de naturaleza distinta a la de su origen.

Aprender este proceso en los moldes del concepto implicaría perder de vista el todo y quedarse, más bien, con la diferencia específica propia del sector a definirse. Como ya se ha visto, tanto “definir” como “concebir” concretizan instantáneamente lo que es de por sí una estratificación gnoseológica que remite a la figura sensible como lugar matricial donde el concepto se concibe. Ahora bien, si la interpretación ha de llevarse a cabo en clave conceptual a fin de cerrar un indefinido proceso de metaforización recurrente, cabe preguntarse: ¿se da, en realidad, una escena así?, ¿una totalidad que reúna en sí misma tantos matices?; ¿no será, más bien, el intérprete el que, sobrecargando de subjetividad su tarea, llevaría a la metáfora de situación a límites insospechados para el autor? Por supuesto que nunca se da una escena así en un escenario real, pero la metáfora conduce al intérprete hacia la descripción pormenorizada de una realidad que agrupa varias realidades a la vez. Desde la orilla del concepto, podría incluso afirmarse que se ha llegado, en una atmósfera de coexistencia inverosímil, a la síntesis de lo que es el chisme femenino mediante el despliegue detallista del análisis. En este sentido, la *contracta brevitatis* que Cicerón atribuía a la metáfora, o la “comparación abreviada” de la que hablaba Quintiliano (empeños ambos por sujetar a conceptos los desbridados ímpetus de la significación metafórica) (Lázaro Carreter, 1973: 275), dejan paso a una interpretación que no está relacionada con el proceso sumario de la elipsis sino con un desarrollo visual-auditivo que hace estallar todo intento por conceptualizarlo.

Se trata, desde luego, de una metáfora “sui generis” que da lugar a un proceso gnoseológico también peculiar: los sonidos han creado imágenes y éstas, a su vez, generan la estructura procesual

de una realidad en la que el término *ad quem* (o punto de llegada) amenaza con derrocar cualquier definición de la metáfora que sea concebida en términos de abreviación significativa con su término *a quo* (o punto de partida). La distancia entre ambos puntos (*from-to*) requiere ser comprendida en un “complejo de palabras” que exige un “marco” interpretativo más amplio que el “foco” de su génesis (Black, 1962: 39-41).

La equivalencia fónica de los términos puede inducir —como advierte P. Ricoeur— (1977: 335) a una equivalencia semántica, del mismo modo que, en otro sentido, se pueden aplicar cualidades de seres vivos a cosas inanimadas (recuérdese el clásico ejemplo de “el prado ríe” —*pratum ridet*— de Quintiliano) (Blumenberg, 1979: 79). Esta figura tropológica denominada “metagoge” también interviene en la metáfora de Taubmann, pero no constituye su componente esencial. Tampoco lo es el recurso de las palabras gemelas (*mots jumaux*, como dicen los franceses) que invitan, antes que a la interpretación, a una lectura lúdica rimada: “A este Lopico (diminutivo de Lope) lo pico” o “I like Ike” son testimonio de ello (Ricoeur, 1977: 222). En el pareado escogido aparece, por el contrario, una fonética simbólica en la que se advierte la idoneidad que poseen ciertos términos para evocar representaciones y, en un proceso de aliteración, sugerir un haz de correlaciones significativas que exige la puesta en marcha, tanto en su enunciación como en su interpretación, de lo que M. Black ha llamado el “marco” de la frase.

Si “lo-li-ta” y “auschwitz”, en los ejemplos ya citados, evocan sensorialmente referentes específicos, ello se debe a que lo fónico remite aquí a núcleos no verbales que, anudados en el primer caso a un ejercicio gutural y en el segundo a un contexto histórico determinado, abren posibilidades de universalidad interpretativa. Tal vez el ejemplo más próximo a los versos de Taubmann esté contenido en el término *tobuwabobu*, una compilación hebrea de Génesis 1: 1-2 que encierra en sí lo “caótico y vacío” de una Tierra inicial. Por

supuesto que lo gutural puede ser fuente de palabras y, por ende, de conceptos, pero también lo contrario es verdadero, y ello acontece en W. Nabokov y en A. Romualdo con más propiedad que en los versos estudiados aquí. Ahora bien, cuando los fonemas de una palabra (y las palabras de una frase) describen o sugieren acústicamente el objeto de acción que significan, lo hacen porque poseen una propiedad fonosimbólica. Pero esta unidad léxica, denominada onomatopeya, es creada por la imitación de un ruido natural y se encuentra vinculada, consiguientemente, a las peculiaridades de cada lengua. No es lo mismo el “quiquiriquí” castellano que el “coquericó” francés o que el “cok-a-doodle-do” inglés para simular el canto del gallo. La onomatopeya es un signo arbitrario que, sin embargo, implica una común sugerencia significativa que la une, de algún modo, con la sinestesia. Si se elimina lo propio de cada lengua, se comprenderá que los ingredientes onomatopéyicos de la metáfora de Taubmann tienen que completarse con la correspondencia que se da entre las percepciones de diferentes sentidos, independientemente del empleo de las facultades lingüísticas y lógicas. En una metáfora sinestésica —escribe M. Le Guern— la sustitución se produce a un nivel más profundo que el de las actividades propiamente lingüísticas y, por consiguiente, se aprehende en el dato sensorial algo anterior a éstas (1978: 59). En ella prima más una especie de “pintura de sonidos” (*Lautmalerei*) que una imitación fónica de los sonidos (*Schnallnachahmung*); es decir, el horizonte de comprensión se abre más hacia la totalidad explicativa que hacia la concreción. Resulta imposible, en esta coyuntura, ceder a poner en juego los versos de Rimbaud en su soneto de las vocales:

“I rouge: porpres, sang craché, rire des levres belles
Dans la cère ou les ivresses pénitentes”
 (“I rojo: púrpuras, sangre escupida, risa de bellos labios
en la cólera o en penitentes embriagueces”).

O los de Baudelaire:

“Hay perfumes frescos como carne de niños,
suaves como oboes” (cit. en M. Le Guern, 1978: 55-57).

En ambos poetas los elementos sinestésicos exigen un intérprete que esté a la altura del texto, pero en los de Baudelaire resulta más fácil advertir la homogeneidad semántica (o isotopía) a partir de lo icónico de las diversas sensaciones. En los de Rimbaud, sin embargo, el enlace entre la “i” y los significados que se le atribuyen tiene que ver con la regla de proporción inversa propuesta por Le Guern: “la potencia de connotación de la metáfora crece a medida que disminuye la precisión de la denotación” (1978: 23).

La reiterada presencia de la “i” en los versos de Taubmann, interpretada desde una onomatopeya sinestésica, conduce a la “escala de acuidad” de las vocales (Jakobson, 1963: 241), en la que predomina una “i” puntiaguda que, como tijera en acción, corta y recorta la fama ajena en un proceso en el que, además, la homofonía de sus ejecutores (*Priscilla*, *Sibylla*, *Ancilla*) se identifica con el objeto que realizan. La metáfora de situación requiere, en consecuencia, de un intérprete cómplice como parte insustituible en el cumplimiento de las funciones metafóricas.

IX

Toda metáfora que contenga elementos onomatopéyicos y sinestésicos sirve de vínculo obligatorio para plantear una vez más la discusión del principio aristotélico, tantas veces repetido, de “el arte imita a la naturaleza” (*ars imitatur naturam*) (*Física* II, 2; 194a: 21 y ss. y II, 8; 199: 12-17. *Meteorología* IV, 3; 381b: 3-7. *Política* IV, 17; 1337a: 1-2.) Como anota Blumenberg, desde que Parmigianino en 1523 pintó su rostro en un espejo convexo y desfiguró así sus propios rasgos, la tesis de que lo “artístico” imita y completa la natu-

raleza dio paso a la que sostiene, por el contrario, que transforma y deforma la realidad (1981: 56). La relación entre los versos de Taubmann y su dimensión ontológica no puede dejarse de lado en una reflexión sobre la función de la metáfora, máxime teniendo en cuenta que su elección se debió a su mensaje delator de dicha función.

El material primario de la metáfora en mención está tomado de la realidad natural; por lo tanto, al “arte” no le cabe, en esta constatación, “crear” ni “producir”, sino sólo “re-crear” y “re-producir”. Ahora bien, si la metáfora precisa de una “naturaleza” en la que sustentarse, ello no significa que dicha “naturaleza” sea la explicación del fundamento del “arte” metafórico. Al igual que la relación teológica entre *gratia* y *natura*, va a darse aquí una desaparición de la segunda por obra de la primera, y el “arte” se convierte así en un principio absoluto que no requiere ya de su subsuelo originario (*ars gratia artis*). A partir de la palabra surge una “naturaleza” que no tiene que ver con el concepto de una *physis* cuya esencia consiste en dar origen a todo. La “naturaleza” de la situación metafórica ejecutada en las palabras presenta una realidad móvil, un “arte” que define expandiendo, un proceso, en fin, en el que se asiste a la gestación de algo inédito y no presente en la inmutabilidad conceptual. En efecto, la “maledicencia” de la cháchara, su infiltración en un *garrir* de por sí inofensivo, sólo sale a flote en el pareado taubmanniano después de que el “arte” lleva a cabo su labor.

Pero esta nueva “realidad” puede ser comprendida porque coincide con otra realidad previamente sabida y experimentada. La experiencia necesariamente individual del chisme sirve de soporte interpretativo insustituible en los versos estudiados, pero la realidad aprehendida en dicha experiencia es más mostrenca que la desplegada en la situación metafórica y es recién en ésta donde puede hablarse, con propiedad, de un *theorein* sobre el chisme. Sin la experiencia individual no podría afirmarse la similaridad que la metáfora supone, pero sólo con ella no podría arribarse al sentido

de plenitud que se desprende a posteriori de lo que el arte ha llevado a cabo.

En el poema de Taubmann (o, mejor, en su interpretación comprensiva) se anudan las tres reducciones entre el pensar y el decir y también las tres funciones, aparentemente antagónicas, de la metáfora. No todo lector descubrirá en él lo mismo, pero el ámbito de sugerencias que abre dicho poema está ahí para que, en aproximaciones reiteradas, se llegue a una “teoría” sustitutiva de la experiencia individual menos precisa pero más totalizadora. La realidad abierta por la metáfora, aun cuando las palabras elegidas lo hayan sido por su similitud con la “naturaleza”, sólo será comprendida en una relación “arte-naturaleza” en la que desaparezca la binariedad y se asuma una unidad de contrarios que es, precisamente, la que constituye la metaforicidad de la metáfora.

Lo “verosímil” de la relación metafórica conduce a lo “verdadero” que, desarrollando un proceso de comprensión, se desprende de ella. No se trata de una “verdad en sí”, sino de una verdad humana percibida en función de las palabras, asentada en las formas del lenguaje y vinculada, por ello, a una retórica del *principium rationis insufficientis*. Este principio no es ninguna renuncia a preguntar por los fundamentos, pero sí representa un recorte de funciones al método lógico-conceptual que pretende monopolizar lo racional. Declarar apodíctica o asertóricamente, según el caso, lo que es de suyo problemático resulta, sin embargo, siendo menos racional que lo contrario y puede ser, desde luego, el punto de inicio para una epistemología adecuada del denominado “método científico”.

Para Hobbes el elemento más significativo de la retórica era la metáfora, a la que él definía como *impetus animi* y, por lo mismo, diametralmente opuesta a la *recta ratio* del concepto (*De cive* X, 11). Esta interpretación patológica de la retórica, que hunde sus raíces en la filosofía clásica griega, desconoce que también el concepto es un “medio artificial” (*Kunstmittel*) y, por lo mismo, no tiene ningún

elemento identificatorio con la “cosa en sí” o, por decirlo con H. Blumenberg, con “la naturaleza de las cosas” (*Natur der Dinge*). En efecto, si la retórica es un “arte” porque representa compendiadamente las dificultades con las que el ser humano se topa en su relación con la realidad, debe advertirse también que esta realidad fue entendida primariamente como “naturaleza”. Al serlo y al ser delimitada como tal por el concepto, testimonia que las dificultades de que se hace cargo la retórica son una tara impuesta también por esta delimitación. En este sentido, la metáfora no es sólo un sucedáneo para aquello que el concepto no puede cumplir, sino un elemento proyectivo que ensancha y ocupa el lugar dejado vacío por la determinación conceptual. La retórica se sirve de las debilidades humanas, mas no en provecho de sus propias intenciones —como quería Kant— (*Crítica del juicio*, párrafo 53), sino como correlato antropológico de una naturaleza humana que nunca ha sido “naturaleza” ni lo será jamás (1981: 130-137).

X

La elección de una metáfora que se alimenta de términos triviales y que hace referencia a una realidad usual fue una operación deliberada. Y ello por un doble motivo. Primeramente, si la filosofía es un saber que tiene su origen en trivialidades que su método va destrivializando y que pasa, por ello, de ser una *Wissenschaft von Trivialitäten* (Husserl) a un desprendimiento o desmontaje de éstas (*Abbau von Selbstverständlichkeiten*), entonces la metáfora de Taubmann debería reflejar, cumpliendo por excelencia su función traslaticia, la conversión de lo “ordinario” de los términos primarios en lo “extra-ordinario” logrado en su interpretación comprensiva. En segundo lugar, si el tránsito se da en el ámbito de las trivialidades, ¿qué podría suceder si se toman como punto de partida los objetos de la metafísica especial: el alma, el mundo y Dios? ¿El *decir* algo

sobre ellos se encuentra vinculado, de algún modo, a la índole humana del *garriré*?

Buscar lo invisible por medio de lo visible, sospechando que en esto último no se encierra ni toda la realidad ni la parte más importante de ella es, según P. Ricoeur, el gesto filosófico por excelencia. La vía metafórica se constituye, por consiguiente, en el acceso obligado a los objetos de la *metaphysica specialis* y también, desde luego, al “ser” como centro de la ontología. Ahora bien, como “no hay discurso acerca de la metáfora que no se diga dentro de una red conceptual ella misma engendrada metafóricamente” (1977: 430), es dable asegurar que la interpretación metafórica ha de ser la única que está a la altura del discurso metafórico. Tal vez sea un exclusivismo falso afirmar, con M. Heidegger, que “lo metafórico sólo existe en el interior de las fronteras de la metafísica” (1957: 77-90), pero los primeros filosofemas (*theoria*, *logos*, *eidós*) son, por cierto, conceptos metafóricos cuya última capa no puede, sin embargo, ser “dominada” conceptualmente (P. Ricoeur, aludiendo a J. Derrida, 1977: 430).

Asimismo, el “alma” —en tanto que receptáculo que alberga ideas, emociones y sentimientos— no puede desasirse de la referencia espacial a un “continente” que, sin embargo, no posee contenidos espaciales. Como “naturaleza humana”, el alma ha sido identificada con el *logos* y, por lo mismo, lleva dentro de sí el poder diferenciador de lo que el ser humano es: “alma” y “cuerpo”. La aplicación de la comprensión metafórica al dualismo conceptual borraría, a no dudarlo, límites tan estrictos. También la totalidad de lo existente, encerrada en términos como “mundo”, “universo” o “cosmos” requiere, en aras de su comprensión, del recurso a la *theoría*, que es la fuente de donde emerge todo “modelo”. Ello significa que dicha totalidad, no obstante originarse en la observación sensorial, tiene que ser interpretada a la luz de un “ver racional” (*theorein*) que traslada metafóricamente el ámbito de lo sensible al de lo inteligible.

Finalmente, concebir a Dios como un *eidos* o “forma” en los que se subsumen todas las contradicciones implica, de hecho, calificar a la divinidad como la metáfora por excelencia.

Pero las “formas” de los objetos de la metafísica, anudadas inevitablemente a lo sensible, se borran cuando la metafísica se torna en la instancia imperante de la teoría del conocimiento. Ciertamente —como ha escrito J. Derrida— permanece en el palimpsesto el dibujo invisible recubierto conceptualmente, pero los conceptos que reniegan de su matriz metafórica son ya, en palabras de Nietzsche, piezas de moneda sin valor, “ilusiones que hemos olvidado que lo son”, “metáforas gastadas que han perdido su fuerza sensible”. El crisol antropomórfico de la metafórica asume así el lugar propicio para la elaboración de los objetos de la metafísica (Derrida, 1961: 7-8; Ricoeur, 1977: 430-431).

De ser ello así, la cuna de la metafísica se ubica en una retórica en la que todo conocimiento teórico parte de una raíz ya pre-fijada en el lenguaje. Dicha raíz, empero, no parece ser autónoma. J. Piaget, por ejemplo, cree que la auténtica radicalidad del lenguaje se encuentra en la acción y en “mecanismos sensomotores más profundos que el hecho lingüístico”, de ahí que ningún decir resulta satisfactorio para expresar toda la ramificación del pensamiento (cit. en Arce Carrascoso, 1999: 185). Ello no obstante, palabras tan primitivas como “signo” y “verdad” estarían arraigadas en el núcleo mismo de dicha impotencia.

La relación entre signo-verdad (García-Baró, 1999: 232) es propia también del lenguaje, en tanto que realidad constitutiva del ser humano, pero el lenguaje, en su función de nombrar, no opera ninguna “creación de la nada” (*creatio ex nihilo*), esto es, no constituye una realidad objetiva independiente de su creador. Es más: sin una realidad independiente del lenguaje y, por lo tanto, no identificable con él, el lenguaje no sería lo que es. Erigirse en realidad absoluta implica cortar el nexo de su dimensión ontológica y con-

vertir el *verbum* humano en un *Logos* con mayúscula que los creyentes asignan en exclusiva de la divinidad (Juan 1: 1-2).

El ser humano, incluso en las ideas que Descartes calificaría de “hechas por mí mismo” y, con más propiedad, en las “sirenas” e “hipogrifos” urgidos del sustrato sensorial de la imaginación (*a me ipso finguntur*) (*Meditación* III, 7; *Meditación* V, 9), no puede apelear a la nada como “forma” originante de su creación. Está, por el contrario, necesitado de una materia prima que, en las metáforas de la metafísica, borra las contradicciones y asume en grado sumo los extremos de toda binariedad. En este sentido, si bien el fundamento último del lenguaje no puede descubrirse mediante una apelación metafórica que recurre de nuevo a sí misma para autolegitimarse, cabe la afirmación de que la metafísica, una vez que desconoce su fuente metafórica, sí se estatuye en fundamento primero de todo lo existente, incluido, por supuesto, el lenguaje mismo.

Una teoría del conocimiento metafórico tiene también como función extraer conclusiones de esta *translatio imperii*. Además de proporcionar a la lingüística el necesario antídoto para no ladearse “codiciosamente” hacia lo científico (Kristeva y Mannoni, 1994: 31), le cabe cumplir un cometido esencial: rastrear en lo ajeno los vestigios de lo propio. Cuando las metáforas totalizadoras de la metafísica especial se independizan de su matriz semiótico-lingüística, dejan de ser metáforas y, olvidando su suelo nutricional, se convierten en hipóstasis, es decir, en entidades absolutas que, sin embargo, han de llevar las huellas de su génesis. En ello consiste la “miseria” del lenguaje metafísico; y también su grandeza. O, para ser más justos con una metafórica que se rebela en contra de la intransigencia de la binariedad, su miseria-grandeza.

Toda operación del lenguaje humano está vinculada al fundamento auténtico de la retórica: el principio de razón insuficiente. Esta “razón humana” (la *menschliche Vernunft* kantiana) carga con la compañía de una finitud que necesariamente tiene que exteriori-

zarse en la metáfora y en los términos por ella empleados. No hay “nombres desnudos”. Los *nomina nuda* de U. Eco en el final de *El nombre de la rosa* son, más bien, en su fuente doxográfica, signos de un pasado glorioso que restituye la memoria, de un modo asaz similar a la relación metáfora-concepto, a los objetos que los provocaron. En efecto, los versos del monje cluniacense Bernardo de Morlay en *De contemptu mundi* (1140) están precedidos de un *ubi* interrogativo (“¿dónde?”) que, aplicado principalmente a personajes y circunstancias romanas, desemboca en el verso de cierre: *Stat rosa pristina nomine, nomina nuda tenemus* (Huizinga, 1981: 195; U. Eco, 1985: 9). El nombre, por más preguntas que desde él se planteen, requiere de algo anterior a él y es, por lo mismo, antes que una pregunta, una “respuesta”. Se ha dicho, en el caso de los versos citados, que el nombre “rosa” está en ellos como un equívoco y que, más bien, el autor debió escribir en su lugar el término “Roma”. De ser así, la interpretación metafórica tejida en torno al poema tendría un ámbito de circunscripción menos extenso, pero demostraría la importancia que encierra una sola consonante en la comprensión metafórica.

También los nombres de la metafísica remiten a un pasado que tiene que ver con necesidades más amplias que las teoréticas y que, reflejadas en una retórica humana, están vinculadas con la orientación en el mundo y con la dación de sentido (Lakoff y Johnson, 1995: 239). Es probable, por inducción generalizadora, que el origen de la palabra no sea la palabra misma, pero toda palabra representa un enlace hacia atrás con su punto originario. *In principio erat verbum* no es, por lo tanto, un referente válido para establecer lo humano de la palabra. Antes de la palabra existe una realidad que no es humana, pero que es. Ni la palabra ni sus sonidos (y, mucho menos los conceptos elaborados a su costa) garantizan la verdad de una realidad independiente cuando “transportan” un significado figurado a otro literal. Pero no es la metáfora la que se desmide en

su función, sino el concepto en tanto que no reconoce su subordinación genética. Le cabe, pues, a la metáfora mantenerse siempre sobre aviso ante este exceso de poder y, por ende, ha de ser misión de la “metaforología” (*Metaphorologie*) enseñar a la metafísica a no tomar las metáforas “al pie de la letra” y, consiguientemente, a distinguir entre la “figura” y el “concepto”. La “metaforología” transforma la metafísica en “metafórica” (*Metaphorik*) y, de este modo, no la “rebaja” (tal como propone J.F. Wetz con el término *Herabsetzung*) (1993: 25); la sitúa, más bien, en el lugar que le corresponde en una “historia del concepto” genéticamente establecida.

La metáfora, sin embargo, no pierde su función encarnándose en el concepto. La prolonga mucho más allá, como quedó demostrado en la muestra de Taubmann. O la acerca mucho más acá —esto es, hacia su fuente antropocéntrica—, como pone de manifiesto H. Blumenberg:

Die kühnste Metapher, die die grösste Spannung zu umfassen suchte, hat daher vielleicht am meisten für die Selbstkonzeption des Menschen geleistet: indem er den Gott als das Ganz-Andere von sich absolut hinwegzudenken versuchte, begann er unaufhaltsam den schwierigsten rhetorischen Akt, nämlich den, sich mit diesem Gott zu vergleichen.

La metáfora más audaz, la que pretendió abarcar en sí la más grande tensión, es la que posiblemente ha contribuido en mayor medida a la auto-concepción del ser humano. En tanto que éste intentó pensar a Dios como lo absolutamente Otro, comenzó a perpetrar de manera incontenible el más difícil de los actos retóricos: el de compararse a sí mismo con Dios (1981: 35).

Bibliografía

- Alcaraz Varo, Enrique y María Antonia Martínez Linares
1997 *Diccionario de lingüística moderna*.
Barcelona: Ariel.
- Arce Carrascoso, José Luis
1999 *Teoría del conocimiento. Sujeto. Lengua-
gaje. Mundo*. Madrid: Síntesis.
- Beardsley, M.
1958 *Aesthetics*. Nueva York: Harcourt.
- Black, Max
1962 *Models and Metaphors*. Ithaca: Cornell
University Press.
- Blumenberg, Hans
1960 “Paradigmen zu einer Metaphorolo-
gie”. *Archiv für Begriffsgeschichte* VI.
- 1971 “Beobachtungen an Metaphern”.
Archiv für Begriffsgeschichte XV.
- 1979 *Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigma
einer Daseinsmetapher*. Frankfurt am
Main: Suhrkamp. En especial: *Ausblick
auf eine Theorie der Unbegrifflichkeit*.
- 1981 *Wirklichkeiten in denen wir leben*.
Stuttgart: Reclam. Edición castellana:
Las realidades en que vivimos. Barcelo-
na: Paidós, 1999.

- En especial: “Nachahmung der Natur”. *Zur Vorgeschichte der schöpferischen Menschen*.
- Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik*.
- Sprachsituation und immanente Poetik*.
- Büchmann, Georg
1959 *Geflügelte Worte*. München: Kanaur.
- Cassirer, Ernst
1975 *Esencia y efecto del concepto de símbolo*. Gerhard, C. (tr.). Madrid: 5. Fondo de Cultura Económica.
- Derrida, Jacques
1971 “La mythologie blanche (la métaphore dans le texte philosophique)”. *Poétique* 5, 1961, (reproducido en *Marges de la philosophie*. París: Minuit, 1972).
- Eco, Umberto
1985 *Apostillas a El nombre de la rosa*. Pochtar, R. (tr.). Barcelona: Lumen.
- García-Baro, Miguel
1999 *Introducción a la teoría de la verdad*. Madrid: Síntesis.
- García Gual, Carlos
1997 *Diccionario de mitos*. Barcelona: Planeta.

- Goodman, N.
1968 *Languages of Art. An Approach to a Theory of Symbol.* Indianápolis: The Bobbs-Merril Co.
- Henle, Paul
1958 *Language, Thought and Culture.* Michigan: Michigan University Press.
- Heidegger, Martin
1957 *Der Satz vom Grund.* Pfullingen: Neske.
- Henry, Albert
1971 *Métonymie et métaphore.* París: Klincksieck.
- Huizinga, Johan
1981 *El otoño de la Edad Media.* Gaos, J. (tr.). Madrid: Alianza.
- Hume, David
1988 *Investigación sobre el conocimiento humano.* Salas, J. de (tr.). Madrid: Alianza.
- Husserl, Edmund
1950 "Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie". *Husserliana* Bd. 3. Den Haag.
1974 "Formale und transzendente Logik". *Husserliana* Bd. 17. Den Haag.

- Jakobson, Roman
1963 *Essais de Linguistique générale*. Paris: Minit.
- Kant, Immanuel
1910 y ss. *Gesammelte Schriften*. Berlín: Akademieausgabe.
- Koselleck, R. y H-H. Gadamer
1997 *Historia y hermenéutica*. Oncina, F. (tr.). Barcelona: Paidós.
- Kristeva, J. y O. Mannoni
1994 *(El) Trabajo de la metáfora*. Mizraji, M. (tr.). Barcelona: Gedisa.
- Lakoff, G. y M. Johnson
1995 *Metáforas de la vida cotidiana*. González Marín, C. (tr.). Madrid: Cátedra.
- Lázaro Carreter, Fernando
1973 *Diccionario de términos filológicos*. Madrid: Gredos.
- Le Guern, Michel
1978 *La metáfora y la metonimia*. Gálvez-Cañero, A. de (tr.). Madrid: Cátedra.
- Macchi, Luis
1948 *Diccionario de la lengua latina*. Buenos Aires: Sociedad Editora Internacional.
- Merk, Augustinus
1964 *Novum Testamentum graece et latine*. Roma: Pontificio Instituto Bíblico.

- Millan, J.A. y S. Narotzky
1995 "Introducción", en Lakoff-Johnson *Metáforas de la vida cotidiana*. González Marín, C. (tr.). Madrid: Cátedra.
- Nabokov, Vladimir
2000 *Lolita*. Tejedor, E. (tr.). Barcelona: Anagrama.
- Ong, Walter J.
1967 *The Presence on the World*. New Haven y Londres: Yale University Press.
- 1996 *Oralidad y escritura. Tecnologías de las palabras*. Scherp, A. (tr.). México: Fondo de Cultura Económica.
- Ortega y Gasset, José
1981 *El hombre y la gente*. Madrid: Alianza.
- Quintilianus, M.F.
1988 *Ausbildung des Redners*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Richards, I.A.
1936 *The Philosophy of Rhetoric*. Oxford: Oxford University Press.
- Ricoeur, Paul
1977 *La metáfora viva*. Baravalle, G. (tr.). Buenos Aires: Megápolis.
- 1978 "The Metaphorical Process as Cognition, Imagination and Feeling". *Critical Inquiry* 5.

- 1997 *Ideología y utopía*. Bixio, A.L. (tr.). Barcelona: Gedisa.
- En especial: Taylor, G.H. "Introducción".
- Souza, Mauricio M.
1999 "La metáfora en Ortega y Gasset: ¿Qué dice el poeta al decir que "el ciprés es una llama muerta"?". *Contexto* 23. *Revista de semiótica literaria*.
- Turbayne, Colin Murray
1975 *El mito de la metáfora*. Paschero, T.C. (tr.). México: Fondo de Cultura Económica.
- Russell, Bertrand
1995 *Los problemas de la filosofía*. Xirau, J. (tr.). Barcelona: Labor.
- Tomás de Aquino
1955 *Summa Theologica*. Tomo I. Madrid: BAC.
- Universidad de Lima
1994 *El uso de la palabra. Encuentro de la poesía hispanoamericana*. Lima: Universidad de Lima.
- Wetz, Franz Josef
1993 *Hans Blumenberg zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- Wittgenstein, Ludwig
1973 *Tractatus logico-philosophicus*. Tierno Galván, E. (tr.) Madrid: Alianza.

Zilberberg, Claude
2000

Ensayos sobre semiótica tensiva. Varios traductores. Lima: Universidad de Lima y Fondo de Cultura Económica.

En especial:

Blanco, D. (tr.). *Aproximación esquemática a la retórica.*